

ISSN 2658-7599 (Print)
ISSN 2713-3141 (Online)

ВЕСТНИК

СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКОГО ИНСТИТУТА

THE QUARTERLY JOURNAL
OF ST. PHILARET'S INSTITUTE

ПРАВОСЛАВНЫЕ БРАТСТВА

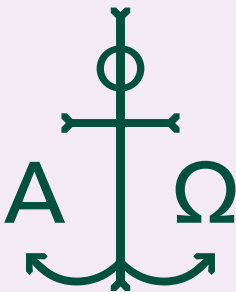
ПАТРИСТИКА

ЮБИЛЕЙНЫЕ ДАТЫ

ПЕРЕВОД ИСТОЧНИКОВ

ОБЗОРЫ, АННОТАЦИИ, РЕЦЕНЗИИ

2024 • ТОМ 16 • ВЫПУСК 2 (50)



Тематический выпуск

ПРАВОСЛАВНЫЕ БРАТСТВА

Thematic issue

ORTHODOX BROTHERHOODS

С В Е Т Х Р И С Т О В П Р О С В Е Щ А Е Т В С Е Х

ВЕСТНИК

Свято-Филаретовского института

THE QUARTERLY JOURNAL
OF ST. PHILARET'S INSTITUTE

2024 · ТОМ 16 · ВЫПУСК 2 (50)

2024 · VOLUME 16 · ISSUE 2 (50)

Тематический выпуск
ПРАВОСЛАВНЫЕ БРАТСТВА
Thematic issue
ORTHODOX BROTHERHOODS

Научный журнал «Вестник Свято-Филаретовского института» (ранее — «Свет Христов просвещает всех: Альманах Свято-Филаретовского православно-христианского института») издается с 2007 г. при поддержке Ассоциации выпускников и студентов Свято-Филаретовского института. Учредителем является Свято-Филаретовский институт.

Цель журнала — способствовать преемственности и самобытности русской богословской (теологической) мысли, ее развитию в контексте достижений современного гуманитарного знания. Журнал стремится представлять работы российских и зарубежных авторов в области христианской догматики, экклезиологии, миссиологии, катехетики, истории Церкви, литургики, патристики и других областей теологии; информировать читателей о новых актуальных публикациях и научных конференциях, а также вовлекать в профессиональное сообщество молодых коллег. В журнале публикуются научные статьи, материалы круглых столов, научных семинаров и дискуссий, рецензии книг, переводы источников и отдельные архивные материалы.

Журнал входит в Перечень рецензируемых научных изданий Высшей аттестационной комиссии при Министерстве образования и науки Российской Федерации по научным специальностям:

- 5.11.1. Теоретическая теология (по исследовательскому направлению: православие, ислам, иудаизм, протестантизм) (теология).
- 5.11.2. Историческая теология (по исследовательскому направлению: православие, ислам, иудаизм, протестантизм) (теология).
- 5.11.3. Практическая теология (по исследовательскому направлению: православие, ислам, иудаизм, протестантизм) (теология).

Журнал также индексируется в Российском индексе научного цитирования (РИНЦ), Ulrich's Periodical Directory, Directory of Open Access Journals (DOAJ), Index Copernicus.

Журнал публикует 4 номера в год: в феврале, мае, августе и ноябре.
Материалы для публикации надо предоставлять за полгода до выхода номера.

Мнение редакции может не совпадать с мнением авторов.

РЕДАКЦИЯ

Главный редактор: священник Георгий Кочетков, кандидат богословия (СФИ, Москва, Россия)

Зам. главного редактора: Ю. В. Балакшина, д-р филол. наук, доцент теологии (СФИ, РГПУ им. А. И. Герцена, Москва, Санкт-Петербург, Россия)

Редакторы: О. И. Сидорова, И. Ю. Скоробогатова, Ю. А. Штонда (СФИ, Москва, Россия)

Корректор: М. Е. Писаревская (Тула, Россия)

Дизайн: М. Б. Патрушева (СФИ, Москва, Россия)

Верстка: М. А. Воронцова (СФИ, Воронеж, Россия)

Подписной индекс 40540
Объединенный каталог
«Пресса России»

105066 Москва, Токмаков пер., 11
тел. (495) 623-03-80, 625-77-86
e-mail: sfi_journal@sfi.ru
<http://www.sfi.ru>

Подписано в печать 13.05.2024
Тираж 400 экз.

Отпечатано в типографии издательско-полиграфической фирмы «Реноме»
192007, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, д. 40
Тел./факс: (812) 766-05-66 <http://www.renomespb.ru>

The Quarterly Journal of St. Philaret's Institute (formerly "The Light of Christ enlightens all: Academic Peer-reviewed Journal of Saint Philaret's Christian Orthodox Institute") has been published since 2007 with the support of the Student and Alumni Association of Saint Philaret's Institute. The founder is the Saint Philaret's Institute.

The purpose of the journal is to promote the continuity and originality of Russian theological thought, its development in the context of the achievements of modern humanitarian knowledge. The journal aims to publish studies in the field of Christian dogmatics, ecclesiology, missiology, catechetics, church history, liturgy, patristics, and other areas of theology; inform readers about new relevant publications and scientific conferences, as well as involve young colleagues in the professional community. The journal publishes academic articles, proceedings of round tables, academic workshops and discussions, book reviews, translations of sources and archival documents.

The Quarterly Journal of St. Philaret's Institute is a peer-reviewed journal listed by the State Commission for Academic Degrees and Titles (VAK) under the rubrics:

- 5.11.1. Theoretical Theology (in Orthodoxy, Islam, Judaism, Protestantism) (Theology).
- 5.11.2. Historical Theology (in Orthodoxy, Islam, Judaism, Protestantism) (Theology).
- 5.11.3. Practical Theology (in Orthodoxy, Islam, Judaism, Protestantism) (Theology).

The journal is also indexed in the Russian Science Citation Index, Ulrich's Periodic Directory, Directory of Open Access Journals (DOAJ), Index Copernicus.

The journal publishes 4 issues a year: in February, May, August and November. Materials for publication are to be provided six months before the issue is published.

Opinions of the editorial board may not coincide with those of the authors of publications.

EDITORIAL BOARD

Editor in Chief: Priest Georgy Kochetkov, Cand. Sci. (Theology) (SFI, Moscow, Russia)
Deputy Editor in Chief: Yu. V. Balakshina, Dr. Sci. (Philology), Associate Professor (SFI, Herzen State Pedagogical University, Moscow, St. Petersburg, Russia)
Editors: O. I. Sidorova, I. Y. Skorobogatova, Yu. A. Shtonda (SFI, Moscow, Russia)
Proofreader: M. E. Pisarevskaya (Tula, Russia)
Layout: M. B. Patrusheva (SFI, Moscow, Russia)
Layout: M. A. Vorontsova (SFI, Voronezh, Russia)

Subscription index 40540
United catalog
"Press of Russia"

105066 Moscow, Tokmakov ln., 11
tel. (495) 623-03-80, 625-77-86
e-mail: sfi_journal@sfi.ru
<http://www.sfi.ru>

Signed to the press on 13.05.2024
The circulation is 400 copies

главный редактор свящ. Георгий Кочетков, кандидат богословия (СФИ, Москва, Россия)

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ:

Ю. В. Балакшина, зам. главного редактора, председатель ред. совета, д-р филол. наук, доцент (СФИ, РГПУ им. А. И. Герцена, Москва, Санкт-Петербург, Россия)

Прот. Джон Бэр, д-р теологии, проф. (Абердинский ун-т, Абердин, Великобритания)

П. Василиадис, д-р богословия, проф. (Ун-т им. Аристотеля, Салоники, Греция)

Е. М. Верещагин, д-р филол. наук, проф. (Ин-т русского языка, Москва, Россия)

О. В. Евдокимова, д-р филол. наук, проф. (РГПУ им. А. И. Герцена, Санкт-Петербург, Россия)

А. М. Копировский, канд. пед. наук, доцент (СФИ, Москва, Россия)

А. В. Костина, д-р филос. наук, д-р культурологии, проф. (МосГУ, Москва, Россия)

А. А. Кострюков, д-р ист. наук, канд. богословия (ПСТГУ, Москва, Россия)

А. Б. Мазуров, д-р ист. наук, проф. (СФИ, ГСГУ, Москва, Коломна, Россия)

А. А. Мелик-Пашаев, д-р психол. наук (Психологический институт РАО, Москва, Россия)

С. С. Неретина, д-р филос. наук, проф. (Ин-т философии РАН, СФИ, Москва, Россия)

Ж. Нива, акад. Европейской Академии, профессор (Европейская Академия, Женевский университет, Клермон-Ферран, Франция)

Е. А. Островская, д-р социол. наук (СПбГУ, Санкт-Петербург, Россия)

С. Паренти, д-р восточных церковных наук, проф. (Регенсбургский ун-т, Регенсбург, Германия)

П. А. Сапронов, д-р культурологии, доцент (Ин-т богословия и философии РХГА, Санкт-Петербург, Россия)

И. Ю. Смирнова, д-р ист. наук (Ин-т российской истории РАН, Москва, Россия)

А. Р. Фокин, д-р филос. наук (Институт философии РАН, МДА,

ОЦАД им. свв. равноап. Кирилла и Мефодия, Москва, Россия)

Н. Н. Фомина, д-р пед. наук, проф., чл.-кор. РАО (ИХОиК РАО, Москва, Россия)

В. И. Шамшурин, д-р социол. наук, проф. (МГУ, СПбГУ, МГАХ, Москва, Россия)

Прот. Джон Эриксон, д-р канонич. права (Свято-Владимирская семинария, Крествуд, США)

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

А. Б. Алиева, канд. социол. наук (СФИ, Москва, Россия)

З. М. Дашевская (СФИ, Москва, Россия)

Прот. Максим Кокарев, канд. теологии (СамДС, Самара, Россия)

Прот. Константин Костромин, канд. богословия, канд. ист. наук (СПбДА, Санкт-Петербург, Россия)

К. А. Мозгов (СФИ, Москва, Россия)

Л. Ю. Мусина (СФИ, Москва, Россия)

К. П. Обнозный, канд. ист. наук, доцент (СФИ, Москва, Россия)

Я. Р. Пантуева, канд. филол. наук (СФИ, Москва, Россия)

EDITOR IN CHIEF PRIEST GEORGY KOCHETKOV, Cand. Sci. (Theology) (SFI, Moscow, Russia)

EDITORIAL BOARD:

Yulia V. Balakshina, Deputy Editor in Chief, Chairman of the Editorial Board, Dr. Sci. (Philology), Associate Professor (SFI, Herzen State Pedagogical University, Moscow, St. Petersburg, Russia)
Fr. John Behr, Ph.D (Theology), Professor (University of Aberdeen, Aberdeen, Great Britain)
Fr. John H. Erickson, Professor Emeritus (St. Vladimir's Orthodox Theological Seminary, Crestwood, NY, USA)
Alexey R. Fokin, Dr. Sci. (Philosophy) (Institute of philosophy RAS, Moscow Theological Academy, Ss. Cyril and Methodius Theological Institute of Post-Graduate Studies, Moscow, Russia)
Natalia N. Fomina, Dr. Sci. (Education), Corresponding Member of the Russian Academy of Education, Professor (Institute of Arts Education of Russian Academy of Education, Moscow, Russia)
Olga V. Evdokimova, Dr. Sci. (Philology), Professor (Herzen State Pedagogical University of Russia, St. Petersburg, Russia)
Alexander M. Kopyrovsky, Cand. Sci. (Education), Associate Professor (SFI, Moscow, Russia)
Anna V. Kostina, Dr. Sci. (Philosophy), Dr. Sci. (Cultural Studies), Professor (Moscow University of Humanities, Moscow, Russia)
Andrey A. Kostryukov, Dr. Sci (History), Cand. Sci. (Theology) (Orthodox St. Tikhonovsky Humanitarian University, Moscow, Russia)
Alexey B. Mazurov, Dr. Sci. (History), Professor (SFI, State Social-Humanitarian University, Kolomna, Moscow, Russia)
Alexandr A. Melik-Pashaev, Dr. Sci. (Psychology) (Psychology Institute, Russian Academy of Education, Moscow, Russia)
Svetlana S. Neretina, Dr. Sci. (Philosophy), Professor (Institute of Philosophy, Russian Academy of Science, SFI, Moscow, Russia)
Irina Yu. Smirnova, Dr. Sci. (History) (The Institute of Russian History of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia)
Georges Nivat, Academician, Professor (The European Academy, The University of Geneva, Clermont-Ferrand, France)
Elena A. Ostrovskaya, Dr. Sci. (Social Studies) (St. Petersburg University, St. Petersburg, Russia)
Stefano Parenti, Dr. Sci. (Eastern Christian Studies), Professor (The University of Regensburg, Regensburg, Germany)
Pyotr A. Sapronov, Dr. Sci. (Cultural Studies), Associate Professor (Russian Christian Humanitarian Academy, St. Petersburg, Russia)
Viktor I. Shamshurin, Dr. Sci. (Social Studies), Professor (Moscow State University, St. Tikhon's Orthodox University, Moscow State Academy of Choreography, Moscow, Russia)
Petros Vassiliadis, Dr. Sci. (Theology), Emeritus Professor (Aristotle University, Thessaloniki, Greece)
Evgeny M. Vereshchagin, Dr. Sci. (Philology), Professor (Russian Language Institute, Moscow, Russia)

EDITORIAL COUNCIL:

Anna B. Aliyeva, Cand. Sci. (Social Studies) (SFI, Moscow, Russia)
Zoya M. Dashevskaya (SFI, Moscow, Russia)
Fr. Maxim Kokarev, Cand. Sci. (Theology) (Samara Orthodox Theological Seminary, Samara, Russia)
Fr. Konstantin Kostromin, Cand. Sci. (History and Theology) (St. Petersburg Orthodox Theological Academy, St. Petersburg, Russia)
Kirill A. Mozgov (SFI, Moscow, Russia)
Larisa Yu. Musina (SFI, Moscow, Russia)
Konstantin P. Obozny, Cand. Sci. (History) (SFI, Moscow, Russia)
Yana R. Pantuyeva, Cand. Sci. (Philology), Associate Professor (SFI, Moscow, Russia)

Содержание

Православные братства. К 160-летию закона «О правилах для учреждения православных церковных братств»

- 10 Предисловие
- 13 Е. О. Непоклонова
Мотив братства в творчестве А. С. Хомякова
- 36 А. Ю. Полунов
Организация и деятельность Императорского православного палестинского общества в контексте движения церковных братств
- 52 Е. Ю. Литвиненко, Ю. В. Балакшина
«Дела Церкви решаются соборно...»: архиепископ Тихон (Беллавин) и православные братства Северной Америки
- 77 В. Г. Трофименко, Ю. В. Балакшина
Воскресенское братство при Воскресенской церкви Архангельска 1900–1917 годов: пример организованной приходской благотворительности
- 100 А. В. Кинстлер
Петропавловское братство в Германии: история и проблемы миссии
- 124 Д. С. Гасак, О. Н. Коломытцева
Выявление старших в неформальных объединениях верующих Российской православной церкви в 1917–1943 годах

Патристика

- 151 А. М. Пентковский
Венецианская Филокаліа в переводческой деятельности Паисия Величковского

Юбилейные даты

К 300-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ ИММАНУИЛА КАНТА

- 207 Е. А. Полякова
Любовь к ближнему в нравственной философии Иммануила Канта

Перевод источников

- 223 Блаженный Августин
Проповедь 56, на молитву Господню.
Перевод, предисловие и комментарии П. С. Озерского;
под редакцией С. А. Степанцова

Обзоры, аннотации, рецензии

- 246 Г. В. Шпатаковская
Вопросы антропологии на границах агностицизма и теологии:
обзор ежеквартального семинара «Диалог физиков и богословов»
(Москва, Свято-Филаретовский институт, 2013–2023)
- 267 Ю. В. Балакшина
Рецензия на книгу: Котов П. П., Носова Т. А. Православные братства
в постреформенный период: по материалам Вологодской губернии.
Сыктывкар : ФИЦ Коми НЦ УрО РАН, 2023. 228 с.
- 274 И. В. Амбарцумов
Рецензия на книгу: Уильямс Энтони А. Дж. Христианские левые.
Введение в радикальную и социалистическую христианскую мысль.
Москва : Новое литературное обозрение, 2023. 272 с.
- 290 НЕКРОЛОГ: ПАМЯТИ АЛЕКСЕЯ БОРИСОВИЧА МАЗУРОВА
- 303 НЕКРОЛОГ: ПАМЯТИ ЕВГЕНИЯ МИХАЙЛОВИЧА ВЕРЕЩАГИНА

Table of Contents

Orthodox brotherhoods. On the 160th anniversary of the law “On the Rules for the Establishment of Orthodox Church Brotherhoods”

- 10 Foreword
- 13 E. O. Nepoklonova
The motive of brotherhood in A. S. Khomyakov’s works
- 36 A. Yu. Polunov
Organization and activities of the Imperial Orthodox Palestine Society
in the context of the church brotherhood movement
- 52 E. Yu. Litvinenko, Yu. V. Balakshina
“The affairs of the Church are decided in Council...”:
Archbishop Tikhon (Bellavin) and the Orthodox Brotherhoods
of North America
- 77 V. G. Trofimenko, Yu. V. Balakshina
The Resurrection Brotherhood by the Resurrection Church of Arkhangelsk
in 1900–1917: an example of organized parish charity
- 100 A. V. Kinstler
Peter and Paul Brotherhood in Germany: history and mission problems
- 124 D. S. Gasak, O. N. Kolomyttseva
The Identification of Elders in Informal Associations of the Faithful
in the Russian Orthodox Church between 1917 and 1943

Patristics

- 151 A. M. Pentkovsky
The Venetian Φιλοκαλία in the translation work of Paisius Velichkovsky

Anniversaries

ON THE 300TH ANNIVERSARY OF THE BIRTH OF IMMANUEL KANT

- 207 E. A. Polyakova
Love for the neighbour in the moral philosophy of Immanuel Kant

Translations of primary sources

- 223 St. Augustine
Sermon 56, on Lord's Prayer.
Translation, preface and comments by P. S. Ozersky; edited by S. A. Stepantsov

Reviews and Abstracts

- 246 G. V. Shpatakovskaya
Issues of anthropology on the borders of agnosticism and theology:
overview of the quarterly seminar "Dialogue of Physicists and Theologians"
(Moscow, St. Philaret Institute, 2013–2023)
- 267 Yu. V. Balakshina
Book review: Kotov P. P., Nosova T. A. Orthodox brotherhoods
in the post-Reform period: based on the materials of the Vologda province.
Syktyvkar : FRC Komi Science Center, Ural Branch, RAS, 2023. 228 p.
- 274 I. V. Ambartsumov
Book review: Williams Anthony A. J. The Christian Left:
An Introduction to Radical and Socialist Christian Thought.
Moscow : New Literary Review Publ., 2023. 272 p.
- 290 OBITUARY: IN MEMORY OF ALEXEY BORISOVICH MAZUROV
- 303 OBITUARY: IN MEMORY OF EVGENY MIKHAILOVICH VERESHCHAGIN

Предисловие

В истории есть темы, которые считаются исключительно важными для понимания магистрального развития так называемого общеисторического процесса, ибо без них трудно понять и оценить те тенденции, без учета которых картина прошлого оказалась бы не только неполной, но, в определенном смысле, и неверной. Применительно к истории Русской православной церкви такими темами считаются те, которые связаны с изучением церковно-государственных отношений, с историей русской святости, с анализом деяний освященных и Поместных соборов, с историей экономического развития церковного, прежде всего — монастырского, хозяйства. Большое значение придается изучению жизни и деяний выдающихся деятелей русского православия, сыгравших значительную роль в укреплении веры и благочестия, в деле реформирования церковных институтов.

К сожалению, тема, связанная с изучением истории православных братств, долгое время не считалась одной из первостепенных, воспринималась скорее как интересная, но не влияющая на восприятие истории Церкви *in corpore*. Подобное отношение можно объяснить, но категорически нельзя признать оправданным.

На мой взгляд, в основе такого отношения лежит неправильное понимание того, что есть история на самом деле, тем более что в XX в. в нашей стране господствовал сугубо позитивистский взгляд на историю, причем позитивизм этот был политически пристрастным. Еще «отец» западного позитивизма Огюст Конт полагал, что наука должна отвечать на вопросы, связанные с развитием общества в полном объеме, ибо все подлинные знания либо истинны по определению, либо позитивны, означая апостериорные факты, полученные разумом и логикой из чувственного опыта, а другие способы познания (интуиция, самоанализ, религиозная вера) — отвергались или считались бессмысленными. Официальная советская наука окрасила классический позитивизм «классовыми красками». История воспринималась

как борьба эксплуатируемых с эксплуататорами, как наука о социально-экономических явлениях и всем том, что этому сопутствовало. К сожалению, следует признать, что и до сего времени подобный взгляд преодолен не вполне. А ведь история — это прежде всего и преимущественно наука о человеке и о прошлом человечества, а не о вещах и явлениях, как об этом много десятилетий назад сказал один из основателей школы «Анналов» французский интеллектуал Люсьен Февр.

В связи со сказанным следует отметить, что изучение истории православных братств есть изучение именно человека, *верующего православного христианина*, стремящегося жить полноценной религиозной жизнью в соответствии с учением Церкви и в союзе со своими единомышленниками. Таким образом, история православных братств есть попытка верующего человека (часто — удачная попытка) религиозно гармонизировать свою жизнь, стремление понять и реализовать то, что называется «*жить в Боге*».

Представляемый вниманию заинтересованного читателя тематический выпуск журнала «Вестник Свято-Филаретовского института», посвященный православным братствам, на мой взгляд, является доказательством того, что русские православные люди искренне стремились к обретению подобной гармонии, желая и объяснить, что есть «братская любовь», и организовать свою жизнь на основе «братской любви». В данном выпуске помещены семь статей и материалов, в которых рассказывается о жизни православных братств в различные периоды отечественной истории.

Важно отметить и то, что выпуск приурочен к годовщине утверждения «Правил для учреждения Православных церковных братств», появившихся в эпоху Великих реформ императора Александра II. Уже в пункте первом закона говорилось о главной цели, которую он преследовал, давая при том и определение самим братствам:

Православными церковными братствами именуются общества, составляющиеся из Православных лиц разного звания и состояния, для служения нуждам и пользам Православной церкви, для противодействия посягательствам на ее права со стороны иноверцев и раскольников, для созидания и украшения Православных храмов, для дел Христианской благотворительности и для распространения и утверждения духовного просвещения¹.

1. Закон № 40863 // Полное собрание законов Российской Империи. Собрание 1825–1881 гг. Т. 39 (1864). Ч. 1 : Законы. С. 409.

Как видим, к середине 1860-х гг. и церковное священноначалие, и правительство осознали необходимость налаживания таких церковных сообществ, появление которых могло бы способствовать улучшению церковной жизни, изменению ее течения в сторону возрождения лучших традиций отечественного православия. Если вспомнить слова Ф. М. Достоевского, писавшего о том, что Русская церковь со времен Петра Великого «в параличе», то станет ясно: учреждение православных братств следует рассматривать как попытку этот «паралич» преодолеть. Насколько успешной была эта попытка — отдельный и непростой разговор. Вести его, думается, будет возможно лишь после всестороннего исследования деятельности православных братств, действовавших в течение последних 50 предреволюционных лет и в первые послереволюционные годы. Представленные материалы можно считать серьезным вкладом в разрешение данного вопроса.

*Д-р ист. наук, профессор
С. Л. Фирсов*

Научная статья

УДК 261.6+255

https://doi.org/10.25803/26587599_2024_2_50_13

Е. О. Непоклонова

Мотив братства в творчестве А. С. Хомякова

Елена Олеговна Непоклонова

Российский государственный гидрометеорологический университет,
Санкт-Петербург, Россия, elenaneocom@gmail.com

АННОТАЦИЯ: Статья посвящена проблеме актуализации мотива братства в различных сферах творчества А. С. Хомякова, выявлению взаимосвязей между его экклезиологическим учением о братском единении церковной общины как «благодати взаимной любви», гносеологической концепцией братского общения как условия истинного познания и образами братского единения в поэтическом творчестве. Рассматриваются причины недостаточной проясненности в религиозно-философских построениях А. С. Хомякова принципов соотношения естественного (общечеловеческого, национального, крестьянско-общинного, семейного, дружеского) и сверхприродного, благодатного единения, для описания которых А. С. Хомяковым используется одна и та же понятийно-образная система. Обнаруживаются корреляции между неоднозначным онтологическим статусом братского христианского единения в концептуальных построениях А. С. Хомякова и устойчивостью растительных и водных образов в его поэзии, связанных с мотивами накопления таинственных сил и их внезапного прорыва, восходящими, с одной стороны, к характерным для романтиков «органическим» теориям, а с другой — к фольклорно-мифологическим представлениям.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: богословие, русская религиозная философия, братское общение, христианское единство, кафоличность, Церковь, община, славяне, познание, славянофильство, романтизм, поэзия

© Непоклонова Е. О., 2024

ДЛЯ ЦИТИРОВАНИЯ: Непоклонова Е. О. Мотив братства в творчестве А. С. Хомякова // Вестник Свято-Филаретовского института. 2024. Т. 16. Вып. 2 (50). С. 13–35.
https://doi.org/10.25803/26587599_2024_2_50_13.

Е. О. Nepoklonova

The motive of brotherhood in A. S. Khomyakov's works

Elena O. Nepoklonova

**Russian State Hydrometeorological University, St. Petersburg, Russia,
elenaneocom@gmail.com**

ABSTRACT: The article is devoted to the problem of actualizing the motive of brotherhood in various spheres of A. S. Khomyakov's works, identifying the relationships between the ecclesiological theory of the fraternal unity of the church community as “the grace of mutual love”, the epistemological concept of fraternal communication as a condition of true knowledge and images of fraternal unity in poetic creativity. The reasons for the lack of clarity in the religious and philosophical constructions of A. Khomyakov of the principles of the relationship between natural (universal, national, peasant-communal, family, friendly) and supernatural, grace-filled unity for the description of which A. Khomyakov uses the same conceptual-figurative system, are considered. Correlations are discovered between the ambiguous ontological status of fraternal Christian unity in the conceptual constructions of A. Khomyakov and the stability of plant and water images in his poetry, associated with the motives of the accumulation of mysterious forces and their sudden breakthrough, going back, on the one hand, to «organic» theories characteristic of romantics, and on the other hand, to folk-mythological ideas.

KEYWORDS: theology, Russian religious philosophy, fraternal community, Christian unity, catholicity, Church, unity, Slavs, knowledge, slavophilism, romanticism, poetry

FOR CITATION: Nepoklonova E. O. (2024). “The motive of brotherhood in A. S. Khomyakov's works”. *The Quarterly Journal of St. Philaret's Institute*, v. 16, iss. 2 (50), pp. 13–35.
https://doi.org/10.25803/26587599_2024_2_50_13.

Мотив братства в богословских сочинениях А. С. Хомякова

Мотив братства как общения особого рода, собирающего людей «вокруг святыни», не только пронизывает поэзию А. С. Хомякова, но и распространяется практически на все области его творчества. Живая потребность в акцентировании терминов родства, ставших для различных религиозных традиций базовым символическим языком выражения отношений между Богом и людьми, по мысли Хомякова, является своеобразным индикатором глубины и истинности религиозной жизни общества. «Кто отрекается от братства с людьми, тот по неизбежному законо последствию и в Боге забывает Отца», — пишет Хомяков в статье «Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу одного окружного послания парижского архиепископа» и обращает внимание читателей на то, «что самые эти слова — братья, отец, заключающие в себе для Церкви неоскудевающий источник радости и торжества», не должны повторяться «лишь по преданию, как условные термины» [Хомяков 1994б, 96].

Действительно, слова *братья*, *святое братство* сами по себе являются для Хомякова своего рода исповеданием веры, неким ключевым кодом, без которого, по его мнению, невозможно понять ни один из волнующих современное общество вопросов. Невозможно потому, что братское общение, как полагает Хомяков, — это прежде всего подлинно диалогическая установка сознания, движимого любовью, что проявляется в готовности выносить каждое свое суждение «на суд братьев». Только в этом случае, по мнению Хомякова, можно преодолеть «нравственные препоны», обусловленные историческим грузом накопленного недопонимания, конфликтов, заблуждений, разделяющих представителей разных народов, культур, христианских вероисповеданий, и тем самым получить возможность «непредвзято» воспринимать окликающий братский призыв [Хомяков 1994б, 77]. Именно поэтому все происходившие в истории внутрицерковные разделения А. С. Хомяков в своих богословских сочинениях называет «братоубийством» как категорическим отказом от совместного и равноправного поиска истины, произвольным отсечением от себя части сообщества, вызванным оскудением любви, торжеством гордости и презрения [Хомяков 1994б, 70]. Однако, по мнению Хомякова, в результате такого самочинного разрушения внутренних связей отмирающей частью оказываются именно те, кто, нарушив завет любви, отринули своих

братьев [Хомяков 1994б, 76]. Такое понимание братства позволяет Хомякову призывать к восстановлению братского общения и западных христиан, и славянских соседей, и западнически ориентированных представителей русского общества — всех, для кого самоопределение стало фактом обособления, выделения внутри общего пространства братского общения конфликтных зон «своего» и «чужого».

Опираясь на характерные для религиозно-философского языка эпохи конца XVIII — начала XIX в. оппозиции органического — механистического, живого — искусственного, интуитивного — рассудочного, воспринятые русскими мыслителями преимущественно под влиянием немецкого идеализма [Гайденоко], А. С. Хомяков пишет о братском общении как о связи «органической и живой» в противовес любым формам договорных отношений: экономических, военно-политических и религиозных союзов и пр. Так, в частности, он рассматривает униатские союзы как исключаящие подлинно братские отношения, поскольку их не интересует «единодушие совершенное» [Хомяков 1994б] и они являются лишь рационально выверенным компромиссом, не затрагивающим глубинного уровня человеческих отношений.

Во всех существующих в западном мире формах объединения А. С. Хомяков видит рационально понимаемую оппозицию индивидуального — всеобщего, отношения между членами которой могут быть описаны исключительно на основе формальной логики. Между тем, для него возможность полноты осуществления «свободы каждого и единства всех» есть реальность, непосредственно и целостно постигаемая всей полнотой человеческого сознания. Причем, наибольшей глубиной постижения этой реальности, по Хомякову, обладает художник, поэт, а не ученый. «Ученость может обмануть, остроумие склоняет к парадоксам: чувство художника есть внутреннее чутье истины человеческой, которое ни обмануть, ни обмануться не может», — пишет он в своем историческом сочинении «Семирамида» [Хомяков 1994а, 41].

Во многом предвосхищает Хомяков построения С. Н. Трубецкого, утверждавшего, что, в отличие от западноевропейской традиции, исходившей из утверждения главенства либо индивидуального начала, либо всеобщего, необходим поиск некоего равновесия индивидуального и всеобщего, возможного лишь при свободном волеизъявлении и согласии множества лиц. Вероятно к Хомякову отсылают известные формулировки С. Н. Трубецкого о способности познающего держать «мысленный собор

со всеми», обнаруживая в своем сознании «вечную актуальную действительность всеединства» [Трубецкой, 61–62].

Таким образом, рассматривая феномен братского общения в контексте гносеологической проблематики, А. С. Хомяков подчеркивает, что любое знание открывается лишь совокупности познающих как целому, поэтому обретение истины возможно лишь путем «духовного, искреннего соединения со своими братьями» [Хомяков 1994б, 87], благодаря чему формируются новые познавательные установки, необходимые для «непредвзятого» восприятия истины [Хомяков 1994б, 77]. Внутренние связи индивидуального сознания с коллективным сознанием тех или иных общностей обеспечивает, по мнению Хомякова, гармоничное, целостное восприятие бытия, и оно убергает от односторонности отвлеченно-рассудочного мышления [Хомяков 1994б].

Вместе с тем, помимо осмысления братства как условия истинного познания, связанного с благоволением автора всем формам естественного человеческого единения, в сочинениях Хомякова есть и иные мотивы, идеи и образы братского общения, связанные с его учением о Церкви как о благодатном единении — единстве «Божией благодати, живущей во множестве разумных творений» [Хомяков 1994б, 5].

Так, не менее значимо для Хомякова убеждение, что братство в высшем понимании — это Божественный дар, обретаемый в Церкви Христовой как новая реальность человеческих отношений, где «нет ни элина, ни иудея, ни раба, ни свободного»^{*1} и где, благодаря жертвенной самоотдаче, становится возможным пребывание «на границе» своего естественного, природного бытия, что открывает возможность не определяться им в полной мере. Как подчеркивал митр. Иоанн (Зизиулас), человек становится в Церкви частью новых связей, взаимоотношений.

*1 Ср.: Кол 3:11

...Он может любить не потому, что к этому его обязывают законы природы, которые неизбежно окрашивают любовь в сугубо индивидуальные тона, а так, что любящий, напротив, не связан никакими подобными ограничениями. <...> Когда человек любит как биологическая ипостась, он неизбежно исключает из этого других: семья имеет безусловный приоритет в любви перед «чужими», муж предъявляет исключительные претензии на любовь собственной жены, что для биологической ипостаси выглядит «естественно» и оправданно. Любовь к кому-либо за пределами семейного круга больше, чем сугубо собственные отношения, способствует преодолению своей исключительности, которая всегда присутствует

в биологической ипостаси. Поэтому церковная ипостась характеризуется способностью личности любить сверх всякой исключительности, причем не из заповеданной нормы («возлюби ближнего своего» и т. п.), но исходя из самой «ипостасной сути», т. е. из того, что новое рождение в лоне Церкви сделало человека субъектом новых отношений, побеждающих всякую обособленность [Иоанн (Зизиулас), 53].

Так понятое братство — как восстановление идеального образа человеческих отношений действием благодати, «живущей во множестве разумных творений» [Хомяков 1994б, 5], — мыслится Хомяковым как реальность высшего порядка, требующая для своего осуществления как Божественного участия, так и совокупного усилия человеческой воли.

Между тем, А. С. Хомяков не поясняет, как соотносятся между собой «естественное» братство (общечеловеческое, общинное, семейное, дружеское) и братство христианское, католическое, «согласное во всем и по всему», о которых он пишет, используя одну и ту же понятийно-образную систему. Иногда он сопоставляет эти формы единения внутри одного высказывания, например, в «Послании к сербам», отмечая, что

и у христиан, кроме истинной Православной Церкви, нет ни вполне ясного понятия, ни вполне искреннего чувства братства... это понятие, это чувство воспитывается и крепнет только в православии. Недаром община, и святость мирского приговора, и беспрекословная покорность каждого перед единогласным решением братьев — сохранились только в землях православных [Хомяков 1900, 386].

Однако слова «воспитывается», «крепнет» указывают, скорее, на нравственно-психологический, а не на онтологический аспект рассмотрения природы соборного единства.

Также Хомяков нигде не упоминает о преобразении естественных, природных связей между людьми, предпочитая отмеченные выше понятия и выражения: «живое», «органическое», «святое». Остается предполагать, что либо необходимость различения естественного и сверхприродного (как и последствия их неразличения) не попадала в поле зрения Хомякова, как и других славянофилов, либо естественное и церковное братства мыслились Хомяковым, в результате своеобразного осмысления немецкой идеалистической традиции, как последовательные, взаимообусловленные этапы духовной эволюции [Давыдов].

В русской религиозно-философской мысли глубокое понимание онтологического различия между любыми формами естественного человеческого единения и Церковью как реальностью высшего порядка сформируется намного позже, в частности, в богословских сочинениях В. Н. Лосского, но в полной мере так и не будет до конца осмыслено в русском религиозном ренессансе начала XX в. [Гайденко]. Не удивительно, что в первой половине XIX в. язык русского богословия еще не предоставлял возможностей для строгого различения естественного и сверхприродного порядка бытия и соответствующих форм человеческого единения [Маркидонов 2022].

Таким образом, многомерное и неоднозначное понимание братства у А. С. Хомякова было не столько теоретически выверено, сколько непосредственно пережито им как реальное или чаемое единение. Сама же неоднозначность в понимании природы братского общения могла быть отчасти связана еще и с тем, что, начиная с эпохи петровских преобразований, разные формы единения сосуществовали в сословно, религиозно и идеологически раздробленном русском обществе независимо друг от друга, на разных уровнях. Так, например, единение внутри церковной общины могло никак не быть связано с тесным кругом единомышленников, который, в свою очередь, не совпадал с дружескими объединениями и с разными другими общественными группами, в которые входил тот же человек. В ситуации, когда каждый дом относился к определенному приходу, возможность соединения дружеского и приходского общения была ограничена. Это приводило к определенной изолированности отдельных сфер жизни по отношению друг к другу, в первую очередь — за пределами церкви не находило продолжения братское общение прихожан. Можно предположить, что такое разграничение «кругов единения» было одной из причин нараставшего глубокого идеологического раскола русского общества в зависимости от причастности к одной из двух магистральных линий развития русской мысли — славянофильству или западничеству. Характерно, что Хомяков долгое время был противником какого-либо идеологического обособления и не принимал стихийно сложившееся понятие «славянофилы», иронизируя по поводу причин и обстоятельств его появления и его возможных смыслов.

Не случайно и свое сочинение о Церкви, ее соборной природе — «Церковь одна» — А. С. Хомяков выдает за древнюю рукопись; он не был уверен, что его учение о благодатном единстве

взаимной любви (как современный актуальный опыт, который может быть творчески реализован не только в пределах приходской жизни) будет услышано и понято читателями.

То же можно сказать и об эпизодах братского единения с представителями славянских народов. Так, путешествуя по землям западных славян, Хомяков испытывал духовный подъем от теплой встречи со славянскими братьями, о чем неоднократно упоминал в своих публицистических сочинениях [Хомяков 1988], но это было лишь эпизодом его личной биографии, понятным узкому кругу единомышленников. «Сила в нас будет, только бы не забывалось братство», — записал Хомяков в альбом В. В. Ганки [Хомяков в воспоминаниях, 487]. Под «забвением» он имеет в виду прежде всего неспособность переживать радость единения, поддержание которой возможно лишь при тесном общении. Не случайно в статье «Послание к сербам» А. С. Хомяков сравнивает радость общения со славянскими народами с радостью кровных родственников, узнающих друг в друге собственные черты [Хомяков 1900, 377]. Были близки Хомякову и формы народного общинного единения, поскольку он неоднократно присутствовал на сходках крестьянской общины в своем поместье. Однако весь этот разнообразный опыт единения предстал разрозненным, был связан с разным кругом лиц, что осложняло его осмысление и творческое приложение к жизни.

Кроме того, для Хомякова было очень значимым общение не только с единомышленниками, но и с теми, кто, по его мнению, мыслил иначе по причине либо недостаточной осведомленности, либо недостаточной открытости к «непредвзятому» общению. Его удивительную способность достигать глубокого взаимопонимания даже со своими идеологическими оппонентами отмечали не только биографы Хомякова и исследователи его творчества [Бердяев; Кошелев], но и сами участники дружеских споров и бесед. Наиболее показательным в этом отношении является хорошо известный отзыв А. И. Герцена: «Мы, как двуликий Янус, смотрели в разные стороны, но сердце у нас билось одно» [Герцен, 170]. Именно такое понимание братства как душевного родства русских людей («сердце билось одно»), ощущаемого на более глубоком уровне, чем идеологические расхождения, являлось для Хомякова залогом продуктивного общения, совместного поиска истины в самых различных областях человеческого знания.

Если рассматривать не менее известный диалог А. С. Хомякова с англиканским богословом Уильямом Палмером, то, помимо

темы общечеловеческого братства, в их общении акцентируется «братство во Христе», которое может быть достигнуто «горячим, поистине христианским желанием всеобщего единства» [Хомяков 1994б, 248]. Общение Хомякова и Палмера строится на осознании реальности духовного христианского братства, временно утраченного в силу исторических ошибок и заблуждений, но потенциально возможного и тем самым осуществимого во временной перспективе. В переписке с англиканским богословом Хомяков снова обращается к проблеме *непредвзятого* рассмотрения разногласий, подчеркивая, что достичь такой непредвзятости в совместном поиске истины возможно лишь при условии смирения:

Единство — его не найдешь в тщетных и слабых стремлениях отдельных личностей и умов (ибо каждый отдельный ум ставит себя центром самого себя, тогда как, на самом деле, существует лишь единое истинное средоточие — Божество). Его нельзя ожидать от естественной силы сочувствия (ибо это было бы ни что иное как суеверное поклонение отвлеченному понятию), но в простоте и смирении приемлется оно — дар Божьего милосердия и благодати [Хомяков 1994б, 272].

Речь идет в данном случае не о каких-либо естественных формах человеческого единения, всегда чему-либо противопоставленных, а о единстве католическом, сущность которого Хомяков наиболее полно раскрывает в другом своем письме, подчеркивая, что «Церковь католическая есть Церковь „согласно всему“ или „согласно единству всех“» [Хомяков 1994б, 242].

Поэзия А. С. Хомякова как призыв к братскому единению

Все богословские сочинения, как и поэзия Хомякова наполнены внутренней энергией убеждения в непременной необходимости достичь братского единения, в нравственной ответственности каждого за его осуществление. Не имеет значения, какой глубинный личный опыт, возможно уходящий в историю его детства, определил такое уникальное, творчески напряженное чаяние братского воссоединения и Божественной отцовской любви. Наиболее откровенно Хомяков выразил мучительное томление души, связанное с осознанием недостаточности индивидуально-волевого усилия, в строках стихотворения «Как часто во мне пробуждалась...»:

Как часто во мне пробуждалась
 Душа от ленивого сна,
 Просилась людям и братьям
 Сказаться словами она! [Хомяков 1969, 140].

В этом, одном из самых исповедальных, стихотворений, написанном в конце творческого пути, в 1856 г., лирический герой Хомякова раскрывается в молитвенном предстоянии, страдающим от невозможности обрести слова, способные пробудить «безумцев», забывших братское единство.

Вторая строфа этого стихотворения отсылает к молитве «Отче наш», повторяя мотивы божественной воли («да будет воля Твоя... на земле») и более отдаленно перекликаясь с текстом молитвы через мотив света («да святится...»)

Как часто, о Боже! рвалась
 Вещать Твою волю земле,
 Да свет осияет разумный
 Безумцев, бродящих во мгле! [Хомяков 1969, 140]¹.

Любопытно, что в этом стихотворении единственный раз в поэзии Хомякова лирическое Я «опредмечивается» в пространственно-временной плоскости (ср.: *часто, пробуждалась, во прахе простерт*), что перекликается с известным образом «ночного Хомякова», описанным Ю. Ф. Самариним:

Молил Тебя с плачем и стоном,
 Во прахе простерт пред тобой,
 Дать миру и уши, и сердце
 Для слушанья речи святой! [Хомяков 1969, 140].

Так, Ю. Ф. Самарин оставил воспоминания о ночной молитве Хомякова, свидетелем которой он случайно оказался:

Далеко за полночь я проснулся от какого-то говора в комнате. Утренняя заря едва-едва освещала ее. Не шевелясь и не подавая голоса, я начал всматриваться и вслушиваться. Он стоял на коленях перед походной своей иконой,

1. Слово «да» в этой строфе может быть прочитано и как частица, и как союз (перекликаясь с союзом «чтоб» в предпоследней строфе), что также отсылает к молитве «Отче наш».

руки были сложены крестом на подушке стула, голова покоилась на руках. До слуха моего доходили сдержанные рыдания. Это продолжалось до утра. Разумеется, я притворился спящим. На другой день он вышел к нам веселый, бодрый, с обычным добродушным своим смехом [*Татевский сборник*, 133].

Отмеченное в приведенном выше стихотворении напряженное искание подлинного братского единения как условия духовного пробуждения, всеобщего «слушания речи святой», традиционно актуализирует в русской поэзии мотивы мечты о преображении мира, пробуждения от сна, надежды, оживотворяющего слова. Это чаяние обуславливает и проникающую все творчество Хомякова узнаваемую общую интенцию — некий оклик-напоминание о возможности особого — *братского* — единения, благодаря чему многие произведения Хомякова приобретают характер перформативного высказывания, сама наличность которого есть акт любви, ожидающей ответного отклика, движения навстречу. Об этом свидетельствуют и избираемые Хомяковым нарративные стратегии, в числе которых стратегия пророческого воззвания является ключевой [*Тюпа*, 20].

В публицистических и богословских сочинениях Хомякова, как и в поэзии, этот братский оклик обращен прежде всего к эмоционально-психологическому миру читателя; не случайно в поэзии это либо пророческий призыв к совместному «слышанью речи святой», либо порыв «в песни слить голоса», либо побуждение к общей молитве. Пение, молитва или благоговейное внимание — три основных мотива, связанных с образом братского единения в художественном мире Хомякова. Также и в его публицистике, и в богословии стремление к единению проявляется в создании особой атмосферы исповедальности, доверительности общения, не допускающих никаких форм монологизма и подразумевающих столь же исповедальный ответ и ответственность читателя.

Размышляя о причинах глубокой разобщенности современников, Хомяков видит взаимосвязь между межличностной разобщенностью и разобщенностью внутренних сил и способностей отдельной человеческой души. Следствием этой разобщенности, по мнению Хомякова, становится рационализм как «внешнее», одномерное восприятие реальности, не затрагивающее человека как целое, «поскольку само это целое — реальность, становящаяся в процессе общения» [*Непоклонова*, 222]. Рационализм же предстает у Хомякова как естественная попытка обособленного сознания опереться на универсальные законы логического мышления,

как некий гарант истинности и всеобщности получаемого знания, что, в свою очередь, придает знанию характер необходимости, не оставляющей места для свободного волеизъявления.

Этому рациональному принуждению логического довода у Хомякова противостоит пророческое слово, способное пробуждать души, свободно откликающиеся на пророческий или братский призыв. Братский призыв, слово, исполненное любви, и свободный отклик человеческой души — таковы мотивы многих стихотворений А. С. Хомякова.

Так, изображение отчужденности как причины непонимания становится темой самых разных поэтических произведений. Например, это может быть равнодушие к чужому культурному миру как в стихотворении «Иностранка»: «При ней скажу я: „Русь святая“ / — И сердце в ней не задрожит...» [Хомяков 1969, 97], или отчужденность, связанная с гордыней ума, игнорирующего реальность Воскресения как восстановления райского порядка бытия, братской любви, как в стихотворении «Кремлевская заутреня на Пасху»:

Мы слушаем; но как внимаем мы?
Сгибаются ль упрямые колена?
Смиряются ль кичливые умы?
Откроем ли радушные объятия
Для страждущих, для меньшей братьи всей?
Хоть вспомним ли, что это слово — братья —
Всех слов земных дороже и святей? [Хомяков 1969, 13].

Таким образом, чаяние братского общения как благодати взаимной любви является движущей силой, источником поэтического вдохновения Хомякова, наполняющего его творчество пророческим пафосом. Достижение братского единения видится поэтому в некоей отдаленной перспективе как результат человеческих усилий и Божественного участия, о чем свидетельствует пророческая и молитвенная интонации лирического субъекта. Тем самым, с одной стороны, лирический сюжет встраивается в традиционную романтическую триаду: сна — пробуждения — достижения всеобщей гармонии в некоем идеальном будущем, выстроенном по законам поэтической утопии [Маркович 2019]. При этом мотивы, например, «глухоты» и «сна» окружающего мира не приобретают у Хомякова характерной для романтизма трагической окраски: переживание дисгармоничного состояния

мира уравнивается в поэтических текстах образом поэта-пророка, исполненного братской любви и жажды общения. Определенный эмоциональный избыток его души, открытой к Богу и миру, становится залогом будущего всеобщего пробуждения-преображения, поскольку поэт мыслит себя как часть коллективного целого, способную перестроить внутри этого целого связи и отношения. С этим связана особая интимная интонация, максимально приближающая лирического субъекта к его адресату — «людям и братьям», а также особый эмоциональный накал, обеспечивающий суггестивное воздействие поэтических произведений. Этому накалу соответствует своеобразная манера Хомякова в работе со звуковой стороной стиха. В этом отношении Хомяков предстает, скорее, как оратор, чем как поэт, о чем сам автор неоднократно говорил, замечая, что его поэзия «держится мыслью». Целью поэта становится воздействие на читателя за счет «называния» и «нанизывания» слов, выстраивания определенного словесного ряда, который должен пробудить ответные эмоции, — *мир, любовь, святое братство*: «Хоть вспомним ли, что это слово — братья / — Всех слов земных дороже и святей?» [Хомяков 1969, 130].

Таким образом, рассмотрение разных сфер творчества А. С. Хомякова показывает, что слова и выражения *брат*, *святое братство*, *братская любовь* являются одними из наиболее значимых и частотных в произведениях А. С. Хомякова, однако актуализация того или иного смыслового аспекта зависит от ситуативного контекста, связанного с выбранной областью рассуждения, жанром, тематикой, а также может быть обусловлена более глубинными причинами, которые неоднократно становились предметом изучения [Хоружий, 155–156].

Смысловое поле понятия «братство»

Однако иногда контекст рассуждения у ранних славянофилов не позволяет в полной мере распознать смысловое поле понятия «братство», поскольку это понятие, как и ряд смежных с ним, таких, как *единство*, *благодать взаимной любви*, *соборное единство*, часто рассматриваются ими в соотношении как с повседневными, естественными формами бытовой, общественной жизни, так и с реальностью высшего порядка, с реальностью Церкви в ее мистической полноте. О том, что в сочинениях А. С. Хомякова эти ключевые понятия часто могут быть восприняты как «двоящиеся» между указанными полюсами, исследователями религиозного

содержания славянофильских идей говорилось неоднократно. Так, уже не одно десятилетие в работах, посвященных различным сферам творчества А. С. Хомякова, ставится вопрос о *соотношении* в его концепции естественных форм устройства человеческого единения (общины, славянского союза и т. д.) и единства, обретаемого в полноте церковной реальности, — вопрос, который так и не получил в его трудах однозначного решения. Одним из первых на эту проблему обратил внимание А. В. Маркидонов в работе «Кафоличность церкви по изъяснению русских православных богословов», отметив двойственность позиции славянофилов относительно природы так называемого *соборного единства*, которое может быть понято и как реальность метафизическая, и как реальность естественного порядка; в последнем случае церковная община лишь позволяет достичь полноты проявления изначально присущих качеств [Маркидонов 1989].

Стремясь объяснить причины такой двойственности в понимании славянофилами природы братского «единства взаимной любви», некоторые исследователи обращались к поиску философских оснований славянофильских построений, часто приходя к выводу о близости Хомякова к натурфилософскому органицизму Шеллинга и его последователей, что было отмечено еще Н. Бердяевым [Белов]. Действительно, близость к шеллингианству можно усмотреть в поэтических образах «духа жизни», изнутри управляющего становлением и развитием народа, что осмысляется как самосозидательный творческий процесс, а также в образах неких «даров», незримо хранящихся в недрах народного духа и проявляющихся в судьбоносные моменты истории России, славянского братства, мира в целом. Одним из таких даров называет Хомяков «племен святое братство», имея в виду прежде всего славянские племена, связанные единством как естественного, так и духовного порядка, и, тем самым, — единой исторической судьбой.

Таинственное откровение о братстве как залоге подлинного, гармоничного существования и в поэтическом мире Хомякова, и в ряде его публицистических сочинений может быть воспринято как естественное, собственно человеческое кровное родство, становящееся основой для родства духовного, но не преобразованное высшей формой отношений, высвобождающей от необходимости природных влечений. К такому восприятию склоняет читателя значительное количество растительной и водной метафоры и аллегорий в поэзии и публицистике Хомякова. Образ зерна, в котором уже в полной мере содержится вся полнота заложенных

качеств («Счастлива мысль, которой не светила...») [Хомяков 1969, 143], или ручья («Ключ») [Хомяков 1969, 103], который, постепенно переполняясь, изливает свои воды на весь мир, привлекая к себе всех жаждущих, — наиболее соответствуют такому переживанию единства и гармонии. С этими же представлениями связан и характерный для поэта мотив припоминания изначально данных откровений, сокрытых в глубине каждого сердца, как условия познания или осуществления выбора:

Былое в сердце воскреси,
И в нем сокрытого глубоко
Ты духа жизни допроси.
Внимай ему, и все народы
Обняв любовью своей...

«России» [Хомяков 1969, 112].

Народно-фольклорные истоки мотива братства

Императивные формулы, призывы к воспоминанию древних заветов связаны с мотивом таинственного, никому не ведомого роста внутренних сил, освещенного Божественным благословением. Однако источник этих сил коренится в самом народном бытии, что поддерживается растительными метафорами и глаголами семантического поля «роста, развития». Пророк же, как некий медиум, должен лишь пробудить, актуализировать то, что является внутренне присущим и нуждается лишь в развитии и самообнаружении. Почему так устойчива в поэтическом мире Хомякова эта обращенность к религиозно-мифологически переживаемому «началу»?

Образ дремлющих сил, заложенных «в начале» и пробуждаемых вещим голосом поэта, перекликаясь с традиционными романтическими мотивами сна-пробуждения, одновременно отсылает и к фольклорным представлениям. Так, в стихотворении «Не гордись перед Белградом», посвященном мечте о братском единении славянских народов, встречаем строки, отсылающие к фольклорной, отчасти — былинной поэтике, а фразеологизм «рука с рукой» отсылает к древней народной традиции братания:

Вспомним: мы родные братья,
Дети матери одной,

Братьям братские объятья,
К груди грудь, рука с рукой... [Хомяков 1969, 125].

Таким образом, энергия окликания, характерная для творчества Хомякова, косвенно связана не только с религиозным мироощущением поэта, но и с фольклорно-поэтической традицией, в которой слово, словесный призыв есть некая сила, жизненная энергия, способная магически активизировать дремлющие жизненные силы.

Между тем взаимосвязи поэзии и мироощущения А. С. Хомякова с народно-поэтической картиной мира практически не изучены. Это связано с некоторым предубеждением по поводу возможности глубокого знакомства славянофилов с народной культурой, в частности, с фольклорной поэтической традицией — предубеждением, восходящим к фактами внешней, не всегда удачной стилизации славянофилами народного быта, костюма и т. д. Достаточно вспомнить о подписках, данных А. С. Хомяковым и К. С. Аксаковым в полицейском отделении: «...русское народное платье в публичных местах не носить», — а также известную привычку Аксакова носить мурмолку и косоворотку. Подобные действия подспудно формировали ощущение исключительно внешнего следования народным традициям и невосприимчивости славянофилов к подлинной народной культуре, отвлеченности их представлений о народе. Вместе с тем, о глубоком знании Хомяковым русского фольклора свидетельствует его переписка и дружба с А. Ф. Гильфердингом, собирателем фольклора, в частности былин, а также знакомство с песенным собранием П. В. Киреевского. В связи с этим представляется, что без выявления взаимосвязей творчества Хомякова с фольклорной, прежде всего, с песенной и былинной традициями, понимание образа братского общения в его произведениях останется неполным.

Так, в частности, О. Р. Николаев, рассматривая специфику песенного лирического сюжета и исполнительства, отмечал характерную для фольклора психологическую установку поющего на «пересоздание» реальности в процессе ее песенного переживания [Николаев, 126]. Для фольклора, как отмечает О. Р. Николаев, характерны сюжетные ситуации, отбор и расположение которых отражает психологическое состояние поющего, стремящегося в катарсическом переживании «возродить» ситуацию счастья и гармонии как некий прорыв, осуществляемый посредством накопления определенной меры страдания и слез. В поэзии Хомякова

можно усмотреть близкий нарратив, где ситуации духовной смерти, сна, глухоты, переживаемые поэтом, как бы замещающим собой весь коллектив, с максимально возможным напряжением, отчаянием и тоской, внезапно оборачиваются прорывом к обновлению, высвобождению новых сил и гармонии:

И встань потом, верна призванью,
И бросься в пыл кровавых сеч!
Борись за братьев крепкой бранью,
Держи стяг Божий крепкой дланью,
Рази мечом — то Божий меч!

«Тебя призвал на брань святую» [Хомяков 1969, 13].

Данный аспект поэтического творчества Хомякова требует дальнейшего изучения, поскольку фольклорный субстрат, подпитывая образную систему произведений Хомякова, очень плотно и, на первый взгляд, неразличимо сплетается с традиционно христианскими мотивами. Возможно, более пристальное изучение связей Хомякова с народной культурой позволит выявить причины недостаточной проясненности в его творчестве феномена братской любви, ее природных и духовных оснований.

Образ всемирного братского единения

Как уже отмечалось, не менее значим для А. С. Хомякова восходящий к поэзии Шиллера образ всемирного братского единения, торжество которого мыслится в некоем условно изображаемом будущем. Этот мотив характерен для разнообразных вариантов поэтических утопий, сформировавшихся в русской поэзии первой трети XIX в. Это явление в русской поэзии подробно описано В. М. Марковичем на примере творчества К. Н. Батюшкова, Е. А. Баратынского, А. С. Пушкина и других поэтов. Так, в частности, В. М. Маркович отмечает, что мотив братского воссоединения как залога мировой гармонии восходит к поэзии Шиллера и воплощается в целом ряде устойчивых мотивов и образов русской поэзии первой трети XIX в. Основой таких представлений явилась романтическая сакрализация *любви, дружества, свободы, единства* [Маркович 2019]. Мотив братства приобретал в этом ряду комплекс устойчивых обертонов, которые можно проследить и дифференцировать на материале значительного количества текстов русской поэзии указанного периода. Так, в поэзии

В.А. Жуковского впервые появляется словосочетание *святое братство* в героическом контексте:

Святому братству сей фиал
От верных братий круга!
Блажен, кому Создатель дал
Усладу жизни, друга;
С ним счастье вдвое; в скорбный час
Он сердцу утешенье;
Он наша совесть; он для нас
Второе Провиденье.
О! будь же, други, святость уз
— Закон наш под шатрами;
Написан кровью наш союз:
И жить и пасть друзьями.

«Певец во стане русских воинов» [Жуковский, 225].

Несколько иначе развивается тема братства у А.С. Пушкина, в поэзии которого *братство* тесно связано с темой лицейского дружества («В последний раз, в тиши уединенья...» («Разлука») [Пушкин 1950а, 259]) или с шиллеровскими мотивами всемирного счастья и гармонии («Во глубине сибирских руд» [Пушкин 1950б, 7] и др.) [Маркович 1997, 88]. Как отмечал В.М. Маркович, у Пушкина тема всемирного братства связана с романтической «сакрализацией любви, дружбы и поэтического творчества». Эта тема связана у него с устойчивым сюжетно-мотивным комплексом, в основе которого лежит «переход от сна-смерти к ситуации пробуждения-воскресения» [Маркович 1997, 88]; динамика этого перехода осуществляется как последовательное движение от мотивов скорби, терпенья к мотивам надежды, пробуждения, всеобщего веселья, братства и пира («Во глубине сибирских руд»).

Между тем у Пушкина, как и у Шиллера, мотив братства соединяется в единый комплекс с такими мотивами, как пир, веселье, праздник, чаемые в будущем как торжество всеобщей гармонии, в противоположность тоске и неудовлетворенности настоящим. В поэзии А.С. Хомякова такого мотивного комплекса мы не обнаружим. Наоборот, мотив братства оказывается у него в таком ряду, как *подвиг, жертва, борьба, молитва, покаяние*; завершением этого ряда может быть *слава, мир, тишина*. Это приоткрывает специфические смысловые грани мотива братства и братской любви, которые мы не обнаружим у поэтов-современников Хомякова

и которые не соответствуют в полной мере романтическому мироощущению. Устойчивая взаимосвязь в его поэзии мотива братства с мотивом сна также, с одной стороны, традиционна для поэтической традиции, выражающей динамику внутренней жизни человека как переход от бездействия к духовной активности (ср. у Пушкина: «Душе настало пробужденье...»). Однако у Хомякова мотив пробуждения приобретает дополнительные оттенки в единстве с мотивами покаяния, богослужения, молитвы:

Ты вставай во мраке, спящий брат!
Разорви ночных обманов сети!
В городах к заутрене звонят;
В Божью церковь идут Божьи дети

Помолися о себе, о всех,
Для кого тяжка земная битва,
О рабах бессмысленных утех!
Верь, для всех нужна твоя молитва.
«Ночь» [Хомяков 1969, 135].

Выводы

Таким образом, в творчестве А. С. Хомякова мотив братства актуализируется относительно различных смысловых полюсов, к которым следует отнести в первую очередь несколько идейно-образных систем, одна из которых восходит к религиозно-метафизическому опыту братства во Христе как преображенной реальности высшего порядка, другая актуализирует традиционную романтическую образность всемирного братства, восходящую к поэзии и философии немецких романтиков, однако проявляется и образная система, восходящая к фольклорно-мифопоэтическому переживанию родства. Относительно этих полюсов, вероятно, осмысляются Хомяковым любые формы общности — семья, народ, совокупность родственных народов, крестьянская община, дружеское общество единомышленников, мир как целое, церковная община. Существование этих различных кодов и моделей обусловлено спецификой русской культуры, сохраняющей на протяжении длительного времени множественность «регистров» мировосприятия, одни из которых преобладают на уровне рационального восприятия и описания действительности, а другие подспудно питаются и движутся образными представлениями. Такая

«многорегистровая» картина мира уходит корнями в первые века христианской Руси, когда быт, культура, слово играли двойными красками, отсылая одновременно к языческим пластам сознания и новым христианским представлениям. Вероятно, эта особенность русской культуры — один из мощных стимулов как художественного, так и религиозно-философского поиска, дающая богатый мотивно-образный материал как для поэзии, так и для других сфер творчества А. С. Хомякова.

Источники

1. *Герцен* = Герцен А. И. Собрание сочинений в тридцати томах. Т. 9 : Былое и думы : 1852–1868 : Часть IV. Москва : Изд. Академии наук СССР, 1956. 354 с.
2. *Жуковский* = Жуковский В. А. Полное собрание сочинений : В 20 т. Т. 1. Москва : Языки культуры, 1999. 760 с.
3. *Пушкин 1950а* = Пушкин А. С. Полное собрание сочинений в десяти томах. Т. 1. Москва; Ленинград : Изд-во Академии наук СССР, 1950. 527 с.
4. *Пушкин 1950б* = Пушкин А. С. Полное собрание сочинений в десяти томах. Т. 3. Москва; Ленинград : Изд-во Академии наук СССР, 1950. 551 с.
5. *Татевский сборник* = Татевский сборник С. А. Рачинского. Санкт-Петербург : О-во ревнителей рус. ист. просвещения, 1899. 288 с.
6. *Хомяков 1900* = Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова. 3-е изд., доп. В 8 т. Т. 1. Москва : Универ. тип., 1900. VIII, 408 с.
7. *Хомяков 1969* = Хомяков А. С. Стихотворения и драмы. Ленинград : Советский писатель, 1969. 596 с.
8. *Хомяков 1988* = Хомяков А. С. О старом и новом : Статьи и очерки / [Сост., вступ. ст., коммент. Б. Ф. Егорова]. Москва : Современник, 1988. 461, [1] с.
9. *Хомяков 1994а* = Хомяков А. С. Сочинения : В 2 т. Т. 1 : Работы по историософии. Москва : Моск. философ. фонд : Медиум : Вопросы философии, 1994. 589, [1] с., [1] л.
10. *Хомяков 1994б* = Хомяков А. С. Сочинения : В 2 т. Т. 2 : Работы по богословию. Москва : Моск. философ. фонд : Медиум : Вопросы философии, 1994. 476, [2] с.

Литература / References

1. *Белов* = Белов А. В. Идея природы в методологии органицизма натур-философа Шеллинга // Гуманитарные и социально-экономические науки. 2015. № 4. С. 5–9.

- Belov A. V. (2015). "Idea of nature within the methodology of organicism of the nature philosopher Schelling". *The humanities and social-economic sciences*, n. 4, pp. 5–9 (in Russian).
2. *Бердяев* = Бердяев Н. А. Собрание сочинений / Общ. ред. Н. А. Струве. Т. 5 : Алексей Степанович Хомяков. Мирозозерцание Достоевского. Константин Леонтьев. Париж : YMCA-Press, 1997. 578 с.
Berdyayev N. A. (1997). Collected works, v. 5: Alexey Stepanovich Khomyakov. Dostoevsky's worldview. Konstantin Leontyev. Paris : YMCA-press (in Russian).
3. *Гайденко* = Гайденко П. П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. Москва : Прогресс-Традиция, 2001. 468 с.
Gaidenko P. P. (2001). Vladimir Solovyov and the philosophy of the Silver Age. Moscow : Progress-Tradition Publ. (in Russian).
4. *Давыдов* = Давыдов Ю. Н. Этика любви и метафизика своеволия (проблемы нравственной философии). Москва : Молодая гвардия, 1989. 317 с.
Davydov Yu. N. (1989). Ethics of love and metaphysics of self-will (problems of moral philosophy). Moscow : Young Guard Publ. (in Russian).
5. *Иоанн (Зизиулас)* = Иоанн (Зизиулас), митр. Бытие как общение : Очерки о личности и церкви. Москва : СФИ, 2006. 280 с.
John (Zizioulas), Metr. (2006). Being as communication : Essays on personality and church. Moscow : St. Philaret's Institute Publ. (Russian translation).
6. *Кошелев* = Кошелев В. Алексей Степанович Хомяков, жизнеописание в документах, рассуждениях и разысканиях. Москва : Новое литературное обозрение, 2000. 512 с.
Koshelev V. (2000). Alexey Stepanovich Khomyakov, biography in documents, reasoning and research. Moscow : New Literary Review Publ. (in Russian).
7. *Маркидонов 1989* = Маркидонов А. В. Кафоличность Церкви по изъяснению православных богословов : Дисс. ... канд. теологии. Ленинград : Ленинградская духовная академия, 1989. 188 с.
Markidonov A. V. (1989). The catholicity of the Church as explained by Orthodox theologians: Dissertation for the academic degree of candidate of theology. Leningrad : Leningrad Theological Academy.
8. *Маркидонов 2022* = Маркидонов А. В. Богословие и культура. Санкт-Петербург : СПбДА, 2022. 504 с.
Markidonov A. V. (2022). Theology and culture. St. Petersburg : SPbDA Publ. (in Russian).
9. *Маркович 1997* = Маркович В. М. Пушкин и Лермонтов в истории русской литературы. Санкт-Петербург : Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 1997. 216 с.

- Markovich V. M. (1997). Pushkin and Lermontov in the history of Russian literature. St. Petersburg : St. Petersburg University Publ. (in Russian).
10. *Маркович 2019* = Маркович В. М. Русская литература Золотого века : Лекции / Под ред. Е. Н. Григорьевой. Санкт-Петербург : Росток, 2019. 748, [1] с.
- Markovich V. M. (2019). Russian literature of the Golden Age : Lectures. St. Petersburg : Rostock Publ. (in Russian).
11. *Непоклонова* = Непоклонова Е. О. Мир как общение в поэзии А. С. Хомякова // А. С. Хомяков — мыслитель, поэт, публицист : Сборник статей по материалам международной научной конференции, 14–17 апреля 2004 г. Т. 2. Москва : Языки славянских культур, 2007. С. 348–358.
- Непоклонova E. O. (2007). “The world as communication in the poetry of A. S. Khomyakov”, in A. S. Khomyakov — *thinker, poet, publicist: Collection of articles based on the materials of the international scientific conference, April 14–17, 2004, v. 2*. Moscow : Languages of Slavic Cultures, pp. 348–358 (in Russian).
12. *Николаев* = Николаев О. Р. Почему мы не поем «русские народные песни» до конца? (О некоторых механизмах трансляции русской песенной традиции) // Русский текст : Российско-американский журнал по русской филологии. 1997. № 5. С. 125–140.
- Nikolaev O. R. (1997). “Why don’t we sing ‘Russian folk songs’ to the end? (On some mechanisms of translation of the Russian song tradition)”. *Russian text: Russian-American journal of Russian philology*, n. 5, pp. 125–140 (in Russian).
13. *Тамарченко* = Теория литературы : Учеб. пособие для студ. филол. фак. высш. учеб. заведений : В 2 т. / Под ред. Н. Д. Тамарченко. Т. 2 : Бройтман С. Н. Историческая поэтика. Москва : Академия, 2004. 368 с.
- Tamarchenko N. D. (ed.) (2004). *Theory of Literature: Textbook* : In 2 v., v. 2 : Broitman S. N. Historical poetics. Moscow : Academy Publ. (in Russian).
14. *Тюпа* = Тюпа В. И. Жанровая природа нарративных стратегий // Филологический класс. 2018. № 2(52). С. 19–24. <https://doi.org/10.26710/fk18-02-03>.
- Tiupa V. I. (2018). “Genre nature of narrative strategies”. *Philological class*, n. 2(52), pp. 19–24 (in Russian). <https://doi.org/10.26710/fk18-02-03>.
15. *Трубецкой* = Трубецкой С. Н. О природе человеческого сознания // Он же. Сочинения. Москва : Мысль, 1994. С. 483–593.
- Trubetskoy S. N. (1994). “On the nature of human consciousness”, in Idem. *Works*. Moscow : Mysl Publ., pp. 483–593 (in Russian).

16. *Хомяков в воспоминаниях* = Алексей Хомяков в воспоминаниях, дневниках, переписке современников. Москва : Институт русской цивилизации, 2015. 608 с.

Alexey Khomyakov in memoirs, diaries, correspondence of contemporaries, 2015. Moscow : Institute of Russian Civilization Publ.

17. *Хоружий* = Хоружий С. Алексей Хомяков: учение о соборности и церкви // Богословские труды. 2002. № 37. С. 153–179.

Khoruzhy S. (2002). "Alexey Khomyakov: the doctrine of conciliarity and the Church". *Theological works*, n. 37, pp. 153–179 (in Russian).

Информация об авторе

Е. О. Непоклонова, доцент кафедры отечественной филологии и русского языка как иностранного, Российский государственный гидрометеорологический университет.

Information about the author

E. O. Nepoklonova, Associate Professor of the Department of Russian Philology and Russian as a Foreign Language, Russian State Hydrometeorological University.

Статья поступила в редакцию 15.02.2024; одобрена после рецензирования 29.02.2024; принята к публикации 04.03.2024.

Научная статья

УДК 94 (47)

https://doi.org/10.25803/26587599_2024_2_50_36

А. Ю. Полунов

Организация и деятельность Императорского православного палестинского общества в контексте движения церковных братств

Александр Юрьевич Полунов

МГУ имени М. В. Ломоносова, Москва, Россия, polunov@spa.msu.ru,

<https://orcid.org/0000-0002-4484-6003>

АННОТАЦИЯ: В статье анализируется деятельность Императорского православного палестинского общества (ИППО) в контексте церковно-общественного движения 1880 — начала 1900-х гг. Рассматриваются начинания основателя Общества В. Н. Хитрово, отношения ИППО с административным аппаратом Российской империи. Автор показывает, что в деятельности Хитрово и его соратников проявилась важнейшая особенность общественной организации: опора на самостоятельный почин, идейно окрашенную мотивацию ее членов. С точки зрения ряда высокопоставленных сановников, в частности К. П. Победоносцева, ИППО эффективно выполняло важную задачу укрепления позиций России на Святой земле, будучи свободным от мертвящего воздействия бюрократии. Покровительство влиятельных государственных деятелей позволило организации развернуть широкомасштабные предприятия, такие как: поддержка Русской духовной миссии в Иерусалиме, содействие русским паломникам, создание культурно-просветительских и благотворительных учреждений для православного населения Сирии и Палестины. Несмотря на постепенно усиливавшееся сближение ИППО с государственными структурами, оно вплоть до 1917 г. оставалось самостоятельной общественной организацией. Наличие реальной автономии позволило Обществу внести значительный вклад в решение

© Полунов А. Ю., 2024

задач духовного, идеологического и культурно-просветительского плана, стоявших перед Россией в Святой земле.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: история русской церкви, Святая земля, церковные братства, К. П. Победоносцев, В. Н. Хитрово

для цитирования: Полунов А. Ю. Организация и деятельность Императорского православного палестинского общества в контексте движения церковных братств // Вестник Свято-Филаретовского института. 2024. Т. 16. Вып. 2 (50). С. 36–51. https://doi.org/10.25803/26587599_2024_2_50_36.

A. Yu. Polunov

Organization and activities of the Imperial Orthodox Palestine Society in the context of the church brotherhood movement

Alexander Yu. Polunov

Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia, polunov@spa.msu.ru,

<https://orcid.org/0000-0002-4484-6003>

ABSTRACT: The article analyzes the activities of the Imperial Orthodox Palestine Society (IOPS) in the context of the church-social movement of the 1880^s — early 1900^s. The undertakings of the initiator of the establishment of the Society, V. N. Khitrovo, and the relations of the IOPS with the bureaucracy of the Russian Empire are considered. The author demonstrates that the activities of Khitrovo and his associates revealed the most important feature of the activities of a public organization: reliance on independent initiative, ideologically colored motivation of its members. From the viewpoint of a number of high-ranking statesmen, such as K. P. Pobedonostsev, the IOPS effectively carried out the important task of strengthening Russia's position in the Holy Land, being free from the deadening influence of bureaucracy. The patronage of influential government figures allowed the organization to launch large-scale enterprises, such as supporting the Russian Spiritual Mission in Jerusalem, assisting Russian pilgrims, and creating cultural, educational and charitable institutions for the Orthodox population of Syria and Palestine. Despite the gradually increasing rapprochement of the IOPS with government structures, it remained an independent public organization until 1917. The real autonomy of the Society allowed it to make a significant contribution to solving the ideological, cultural and educational problems facing Russia in the Holy Land.

KEYWORDS: history of the Russian church, Holy Land, church brotherhoods, K. P. Pobedonostsev, V. N. Khitrovo

FOR CITATION: Polunov A. Yu. (2024). "Organization and activities of the Imperial Orthodox Palestine Society in the context of the church brotherhood movement". *The Quarterly Journal of St. Philaret's Institute*, v. 16, iss. 2 (50), pp. 36–51. https://doi.org/10.25803/26587599_2024_2_50_36.

Общественно-политическое развитие России во второй половине XIX в. и движение церковных братств

Движение церковных братств — союзов клириков и мирян с благотворительными, просветительными и миссионерскими целями — стало яркой страницей истории России второй половины XIX — начала XX в. Появление (точнее, воссоздание) церковных братств в 1860-е гг. было тесно связано с общей атмосферой эпохи Великих реформ Александра II, когда, по словам историка С. Г. Рункевича,

с особенной силой проявилась общественная самодеятельность духовенства... взамен исключительно покорной исполнительности в отношении к воле начальства, проявилось общее сознание необходимости и общее желание работать каждому по мере собственного разумения на пользу общую [Рункевич, 148].

Созданию братств, безусловно, способствовало то, что в годы реформ, как отмечал прот. Георгий Флоровский, со всей остротой «были поставлены темы религиозной культуры и церковно-общественной деятельности» [Флоровский, 336], подчеркивалось, что церковь и духовная школа «должны выйти из своего уединения и войти в мир, войти во всю эту сложность жизненных трудностей, интересов» [Флоровский, 336–337]. Реализации этих задач в эпоху реформ Александра II способствовали самые разные общественные инициативы, в том числе на приходском уровне. В начале 1860-х гг. известные проповедники — Алексей Ключарев, священник Казанской церкви в Москве у Калужских ворот, и Александр Гумилевский, настоятель храма Рождества Христова на Песках в Петербурге, — создали в своих приходах общественные советы, призванные активизировать инициативу прихожан

в сфере благотворительности и церковного просвещения. Одновременно началось возрождение церковных братств на территории Западного края (первоначально — в Киевской епархии). Здесь братства являлись традиционной формой объединения клириков и мирян, широко распространенной в XVI–XVII вв. Благодаря поддержке светской журналистики, прежде всего изданий И. С. Аксакова и М. Н. Каткова, движение братств приобрело всероссийский масштаб¹. В 1864 г. Александр II утвердил указ «О правилах для учреждения Православных церковных братств», ставший законодательной базой развития таких объединений [Папков, 74–87].

С начала 1880-х гг. церковно-общественная деятельность получила новый стимул в виде усилившихся в эту эпоху консервативно-религиозных настроений, связанных с общим направлением политики Александра III, укреплением охранительных начал в действиях государства. Акцент на проявление независимой инициативы, свободного общественного почина, характерный для 1860–1870-х гг., начал в 80-е годы дополняться стремлением к выявлению исконных основ, самобытных начал духовной жизни России. В начинаниях многих общественных союзов тогда, по словам современника, замечалось «что-то новое, новое веяние, какое-то возрождение Русского духа, религиозного духа»² [Никанор, 36–37]. Количество церковных братств в рассматриваемый период заметно выросло (с 38-ми в 1881 г. до 60-ти в 1894 г.) [Извлечение, 99–122; Обзор, 311–360]. Их деятельность приобрела значительный размах.

В некоторых случаях братства располагали большими капиталами, объединяли сотни и тысячи членов, превосходя по этим показателям светские общественные организации³. Религиозно-общественные союзы устраивали и поддерживали церкви, школы, дома призрения, больницы, библиотеки, содержали миссионеров, распространяли религиозную литературу, организовывали религиозные чтения и собеседования, издавали журналы. Являясь общественными организациями, церковные братства

1. О дискуссиях относительно церковных братств в русской печати 1860-х гг. см.: [Балакшина].

2. Архиепископ Никанор описывал свои впечатления от посещения собраний Братства Пресвятой Богородицы в Петербурге, заседавшего в доме обер-прокурора Святейшего синода К. П. Победоносцева.

3. В качестве примера крупных общественно-церковных союзов можно привести Общество распространения религиозно-нравственного просвещения в духе православной церкви, Прибалтийское православное братство. См.: [Обзор, 311–312, 345, 351, 358–459].

выполняли в то же время целый ряд функций, имевших большое значение с точки зрения задач государственной политики, содействовали государственным органам в осуществлении их начинаний и в связи с этим тесно взаимодействовали с государственными учреждениями. Ярким явлением церковно-общественного движения 1880-х — начала 1900-х гг. стала деятельность Императорского православного палестинского общества (далее — ИППО), оказавшая значительное влияние как на духовную жизнь русского общества, так и на сферу международных и межцерковных отношений.

«Религиозная интеллигенция» и учреждение Палестинского общества

Хотя формально Палестинское общество не относилось к числу церковных братств, оно имело много признаков, сближавших его с этими организациями. ИППО являлось общественным союзом, имевшим тесные связи с церковными кругами. В число его членов в ходе осуществления его деятельности вошло немало видных иерархов церкви и высокопоставленных служащих духовного ведомства. Местные отделы Общества, открытие которых началось с 1893 г., создавались в епархиях и возглавлялись епархиальными архиереями. Деятельность ИППО была связана преимущественно с вопросами духовного характера, причем такими, к разрешению которых сложно было привлечь официальные бюрократические институты. По словам историка ИППО, стимулом к созданию новой структуры в начале 1880-х гг. стала

настойчивая потребность в учреждении такого частного общества, которое, не будучи связано служебным своим положением и вытекая из запросов церковно-общественного самоопределения, могло бы действовать более свободно и иметь более подвижный и многочисленный состав своих сотрудников и деятелей на месте и, одновременно, по примеру инославных частных обществ и братств, могло бы привлекать частную благотворительность на нужды Святой Земли [*Палестинское общество*, 57].

Вопросами духовно-религиозного характера, связанными с интересами русской церкви в Палестине, уже ведала созданная в 1847 г. Русская духовная миссия в Иерусалиме (далее — РДМ). Однако ей требовалась общественная поддержка — не только в плане материального обеспечения, но и в некоторых случаях

для противостояния действиям сотрудников Министерства иностранных дел, подчас неодобрительно воспринимавших независимую от них деятельность зарубежной церковной структуры. Основу для такой поддержки в 1870-е гг. создавало нарастание религиозно-консервативных настроений в обществе. Постепенно формировался небольшой, но влиятельный круг лиц, которых можно назвать «религиозной интеллигенцией» — государственных деятелей, литераторов, публицистов, ученых, которые стремились усилить значение религиозных начал в государственной политике и в жизни общества. Ярким представителем такой интеллигенции был инициатор учреждения и фактический создатель ИППО Василий Николаевич Хитрово — представитель старинного дворянского рода, занимавший ряд важных должностей в Министерстве финансов, публицист, библиограф, знаток Палестины, совершивший в 1871 г. паломничество в Святую землю и переживший там глубокий духовный перелом⁴.

Убежденный в необходимости привлечения общественных сил к решению задач, стоявших перед Россией в Палестине (содействие паломничествам, оказание помощи местному православному населению и др.), Хитрово сумел заинтересовать своей инициативой ряд известных церковных и государственных деятелей. К их числу относились руководитель РДМ архим. Антонин (Капустин); знаменитый мореплаватель, высокопоставленный сановник, видный дипломат граф Е. В. Путятин; известный правовед, наставник цесаревича Александра Александровича (будущего Александра III) К. П. Победоносцев, назначенный в 1880 г. на пост обер-прокурора Синода, и другие. Важным стимулом для создания новой общественной структуры в начале 1880-х гг. стало изменение курса правительственной политики и настроений в верхах, связанное с гибелью Александра II от руки террориста и вступлением на престол его консервативно настроенного сына. В мае 1881 г. братья Александра III — великие князья Сергей и Павел Александровичи вместе с двоюродным братом Константином Константиновичем совершили паломничество в Палестину в память о погибшем отце и скончавшейся в 1880 г. матери, императрице Марии Александровне⁵. После этого Сергей Александрович

4. Об обстоятельствах создания ИППО, формировании его структуры и роли Хитрово в этих процессах см.: [Лисовой 2006, 160–173; Ямилинец 116–127].

5. О роли императрицы в поддержке РДМ и содействии его деятельности см.: [Дмитриевский 2010, 19–28]. О духовно-идеологическом значении паломничества великих князей см.: [Бутова, 100–102].

принял решение стать председателем намеченного к созданию Палестинского общества. Учреждение новой структуры было утверждено императором по докладу Победоносцева 8 мая 1882 г.

Сотрудники и покровители ИППО: взгляды, деятельность, мотивация

Возникший по инициативе Хитрово церковно-общественный союз являлся весьма своеобразной организацией. Про него вполне можно было сказать, что это — учреждение «с необычным и нелегко уловимым характером» (именно такой институт, согласно высказанному еще в 1860-е гг. мнению архим. Антонина, следовало учредить в Палестине) [*Письмо Антонина, 119*]. Очевидной была связь Общества с государством — об этом говорил и факт председательства в нем брата царя, и присвоенный ему в 1889 г. титул «Императорского». В то же время ИППО, безусловно, представляло собой самостоятельную общественную структуру. Его руководители всячески акцентировали свою независимость от бюрократических институтов, а иногда подчеркнуто дистанцировались от них. Показательно, что среди учредителей Палестинского общества не было чиновников Синода, представителей МИД и духовенства, хотя указанные лица и входили в число почетных членов Общества⁶.

Стремясь обеспечить поддержку начинаниям своего учреждения, руководители Общества, безусловно, старались развивать контакты с правительственными институтами. Однако делалось это главным образом не с помощью неких формализованных бюрократических механизмов, а на основе личного взаимодействия с отдельными высокопоставленными чиновниками, испытывавшими в силу своей духовно-религиозной настроенности интерес к деятельности в Святой земле. Подобный личностно окрашенный, неформальный характер отношений также отражал специфику ИППО как общественной организации. Следует отметить, что лиц, проявлявших интерес к ситуации в Палестине и готовых содействовать обеспечению интересов России в этом регионе, становилось в 1880–1890-е гг. в правительственных кругах все больше. Опора на их опыт, связи на высшем уровне, консульта-

6. По мнению современного исследователя Н. Н. Лисового, подобный состав учредителей свидетельствовал о том, что «создаваемое Общество, будучи православным и государственно ориенти-

рованным, не будет, однако, оглядываться в своей деятельности ни на МИД, ни на Святейший Синод» [*Лисовой 2016, 305*].

ции существенно помогли Обществу в его начинаниях. Так, Отдел ученых изданий и исследований ИППО возглавил Д. Ф. Кобеко, крупный чиновник Министерства финансов, известный историк, библиограф, с 1902 г. — директор Публичной библиотеки в Петербурге. Вице-председателем Общества в 1884–1895 годы был Ф. П. Корнилов — член Государственного совета, управляющий делами Комитета министров в 1861–1875 годы. Преемником Корнилова стал Н. Н. Селифонтов, также член Государственного совета, сенатор, занимавший в 1870-е гг. пост товарища министра путей сообщения и возглавлявший ряд межведомственных комиссий по вопросам организации транспорта.

Значительный вклад в организацию финансовой отчетности Общества в 1900-е гг. внес член его Совета П. И. Остроумов, в прошлом — директор Хозяйственного управления при Синоде. Развитие школьной деятельности ИППО в Сирии и Палестине, приобретшей в первые годы XX в. значительный размах, происходило при активном содействии Н. М. Аничкова — известного педагога, крупного чиновника Министерства народного просвещения, занимавшего в 1896–1898 гг. пост товарища министра. Возглавив в Обществе Отдел по поддержанию православия, Аничков существенно помог развитию системы русских школ в Сирии и Палестине. По словам историка, профессора Киевской духовной академии, активного деятеля ИППО А. А. Дмитриевского, бывший товарищ министра «для Палестинского Общества в самый разгар его боевой и весьма оживленной деятельности на Православном Востоке... являлся настоящим кладом» [*Дмитриевский 2008, 107*].

Важнейшая особенность деятельности общественной организации — опора на самостоятельный почин, идейно окрашенную мотивацию ее членов — была в той или иной степени характерна для всех основных активистов ИППО, но, пожалуй, в наибольшей степени проявилась в начинаниях В. Н. Хитрово. Инициатор учреждения и фактически создатель Общества, Василий Николаевич занимал в нем должность помощника председателя, а с 1889 г. — секретаря. Для Хитрово ИППО в буквальном смысле слова стало делом жизни, ради него он пожертвовал успешно развивавшейся государственной карьерой. В некрологе, посвященном Василию Николаевичу, говорилось:

Его упорной настойчивости в преследовании задач, положенных в основание деятельности общества и, главное, его горячий до фанатизма, непоко-

лебимой преданности этим задачам общество почти всецело обязано своим развитием [*Собрание, 157*].

Как отмечали коллеги, обычно именно он намечал те или иные направления деятельности Общества, затем руководил осуществлением этих мер и часто непосредственно участвовал в их реализации. Подобная система действий имела как плюсы, так и минусы. Опираясь на инициативу энтузиаста, она демонстрировала высокую эффективность под его руководством, но неизбежно должна была дать сбой после его ухода. Во многом так и произошло после смерти Хитрово (1903), адекватную замену которому, по признанию многих активистов ИППО, найти так и не удалось.

Вдохновляемая идейными мотивами, во многом свободная от бюрократической ограниченности, деятельность ИППО в 1880–1890-е гг. вызывала симпатию ряда высокопоставленных сановников, оказывавших Обществу поддержку и защищавших его от натиска недоброжелательно настроенных ведомств, прежде всего, Министерства иностранных дел. Важнейшее место среди этих сановников занимал К. П. Победоносцев. Его отношение к ИППО определялось не только «ведомственной» принадлежностью Общества, дела которого передавались на рассмотрение императора через главу духовного ведомства, но имело и более глубокие причины. Знаменитый сановник в целом был сторонником небюрократических методов управления и полагал, что неограниченное самодержавие, безусловным сторонником которого он выступал, должно действовать, опираясь не на формальную чиновничью иерархию, а на личную инициативу идейно мотивированных деятелей, завязывающих друг с другом свободные от канцелярских регламентов контакты. Обер-прокурор писал И. С. Аксакову: «В России бумагой и уставом мало что можно сделать, но все можно человеком» [*Письмо 1884. Л. 9об.*]. Та же мысль проводится в письме С. А. Рачинскому: «Я никогда не верил в учреждения и регламентацию... Что бы ни говорили теории... движущая сила всего есть живой человек и в нем — живой огонь, от одного к другому передающийся» [*Письмо 1882. Л. 1–1 об.*].

Упорно и по большей части безуспешно искавший очаги подобной живой организации в деятельности разных официальных структур, пытавшийся выстроить ее в рамках собственного духовного ведомства, Победоносцев, как ему казалось, обнаружил ее воплощение в начинаниях ИППО, что, безусловно, вызывало

самую положительную оценку с его стороны. Обер-прокурор писал Александру III в 1888 г.:

Поистине скажу, что в иерусалимском деле, имеющем для нас большую важность, только Палестинское общество принялось делать и делает настоящее дело... потому что взялось за дело не по-чиновничьи [*Письма К. П. Победоносцева, 188*].

В Святой земле, подчеркивал Победоносцев, Общество выполняет важнейшую задачу — укрепляет «источники нашей нравственной силы, незаметно для глаз, но существенно привлекающей к нам сочувствие местного населения», а этого «нельзя достичь формальным действием бюрократических властей»⁷ [*Письма К. П. Победоносцева, 188–189*]. Руководствуясь подобными соображениями, глава духовного ведомства всячески поддерживал деятельность ИППО. Заседания его Совета в начале 1880-х гг. проходили в доме Победоносцева, а Хитрово фактически стал его личным доверенным советником по делам Палестины. Обер-прокурор давал Василию Николаевичу ответственные поручения по осмотру русских учреждений в Святой земле, обсуждал с ним важные государственные вопросы, в частности, о назначении консулов в регионы Ближнего Востока.

Взаимодействие ИППО с церковными и государственными учреждениями

Практически во всех своих начинаниях ИППО выступало не просто как общественная организация, а именно как церковно-общественный союз, что ярче всего выразилось в разносторонней поддержке, которую Общество оказывало церковному учреждению — Русской духовной миссии в Палестине. «Полезным представителем нашим в Иерусалиме может быть лишь духовное лицо, и первенствующее в нем значение должна иметь Духовная Миссия» [*Хитрово, 209*], — провозглашал Хитрово в своем программном сочинении «Православие

7. Позиция обер-прокурора отчасти являлась отражением взглядов Хитрово, который полагал, что вопросами культурно-идеологического характера за рубежом не должны заниматься правительственные ведомства. «В деле чисто духовном, религиозном, распорядителем является — Министерство

иностранных дел, занятое совсем иным делом и для которого вопросы эти представляются не более как лишней перепиской», — писал Хитрово Победоносцеву в октябре 1882 г. [*Письмо В. Н. Хитрово, 88*].

в Святой Земле» (1880), и этой установке ИППО следовало по сути в течение всей своей деятельности. Общество оказывало Русской духовной миссии содействие в возведении церквей на принадлежавших ей участках, а глава миссии архим. Антонин (Капустин), в свою очередь, по поручению ИППО наблюдал за проведением раскопок на русском участке вблизи храма Гроба Господня. По предложению Общества Синод назначил в РДМ дополнительно двух иеромонахов. В 1890 г. последовало новое расширение состава Миссии (частично на средства ИППО) [*Постановление, 71–72*]. В целом, по официальным данным, в 1890-е гг. от Общества поступало около половины содержания Миссии⁸ [*Саблер, 257–258*]. Поддерживая Миссию, Общество разворачивало и собственные широкомасштабные начинания в Святой земле, основными направлениями которых стала поддержка паломников из России и создание сети культурно-просветительских и благотворительных учреждений, прежде всего школ для православных арабов Сирии и Палестины.

Широкое развитие образовательной, благотворительной и иных видов деятельности ИППО неизбежно ставило вопрос об упорядочении его взаимодействия с правительственными ведомствами, прежде всего, с МИД. Первоначально подобное взаимодействие порождало немало конфликтов. Недовольство у дипломатов вызывал сам факт начинаний, предпринимаемых за рубежом общественной структурой, слабо подчиненной бюрократической регламентации. Однако со временем напряженность начала снижаться. Подобный результат, как представляется, был глубоко закономерен. На него повлияло то обстоятельство, что Общество возглавлял брат царя, обострять отношения с которым не входило в интересы ни одного правительственного ведомства. Противоречия сглаживались и благодаря тому, что среди сотрудников МИД на местах, прежде всего среди консулов в Сирии и Палестине, было немало религиозно настроенных людей, у которых сами по себе цели ИППО не вызывали отторжения. Но главную роль, как представляется, сыграл еще один фактор.

По мере усложнения международной обстановки и расширения арсенала средств, с помощью которых великие державы действовали на мировой арене, руководители МИД приходили к пониманию того, что давно было ясно представителям «религиозной

8. К 1914 г. эта доля снизилась примерно до одной трети. См.: [*Дьяконов, 267*].

интеллигенции»: традиционных дипломатических инструментов для отстаивания интересов государства недостаточно, они должны дополняться мерами духовно-идеологического характера. Реализовать же эти меры наилучшим образом сможет неправительственная, в данном случае — церковно-общественная структура. Понимание этого факта все чаще отражалось к началу XX в. в заявлениях высокопоставленных дипломатов.

В 1900 г. товарищ министра В. С. Оболенский, обосновывая необходимость предоставления Обществу крупного правительственного кредита, заявил:

Существенное содействие, оказанное Обществом укреплению среди православного населения восточных стран значения и обаяния России и русского имени привлекло к нему и особенные заботы Министерства иностранных дел, прилагавшего всяческие старания к оказанию возможной поддержки Обществу [Дмитриевский 2014, 134].

Разумеется, сближение ИППО с правительственными ведомствами и опора на их поддержку не могли пройти для него бесследно. Постепенно стали проявляться признаки огосударствления Общества, с течением времени этот процесс становился все более заметным. Уже в 1883 г., дабы не обострять отношения с дипломатическим ведомством, Общество должно было согласиться с тем, что его контакты с уполномоченными на местах будут осуществляться с ведома Министерства иностранных дел [Отчет, 89]. В 1889 г. Обществу были переданы дела и имущества Палестинской комиссии — межведомственного правительственного органа, занимавшегося поддержкой паломников. Статус общественного учреждения в связи с этим повысился (именно тогда ему был дарован титул «Императорского»), но вместе с тем усилилась его зависимость от властей. В состав его Совета были введены представители МИД и духовного ведомства, а позднее — и Министерства народного просвещения. Вице-председатель ИППО стал утверждаться императором, на рассмотрение последнего выносились ежегодные сметы и отчеты организации. Дела, ранее находившиеся в ведении Палестинской комиссии, не подлежали обсуждению общего собрания ИППО.

Нарастала и финансовая зависимость Общества от правительства в виде ссуд и субсидий, вызванная снижением его собственных доходов на фоне постепенного распространения секулярных настроений в условиях общественно-политических

потрясений начала XX в. (русско-японской войны и революции 1905–1907 гг.). Тем не менее, до конца своего существования ИППО сохраняло ярко выраженные черты общественной структуры, опиравшейся на самостоятельный почин и идейно мотивированную деятельность его членов, располагавшей значительной долей автономии от правительственных ведомств. В связи с этим и с учетом того, что задачи духовно-религиозного характера играли в начинаниях Палестинского общества чрезвычайно большую роль, можно констатировать, что по своей структуре, целям и характеру деятельности оно имело много общего с церковными братствами.

В целом, предприятия ИППО можно рассматривать в качестве неотъемлемой составной части церковно-общественного движения второй половины XIX — начала XX в., результат усилий той части русского общества, которую можно обозначить как «религиозная интеллигенция». Безусловно, в ходе своей деятельности Палестинское общество, как и другие церковно-общественные структуры, вступало в различные формы взаимодействия с правительственными органами и в ряде случаев выполняло функции, близкие к официальным. Со временем это привело к определенному ограничению автономии Общества. Однако существовавшие в его устройстве элементы самостоятельности способствовали сохранению настроения энтузиазма, возможности проявления свободной инициативы, которые являлись главным залогом успеха начинаний ИППО.

Список сокращений

ИППО	Императорское православное палестинское общество
МИД	Министерство иностранных дел
РДМ	Русская духовная миссия в Иерусалиме

Источники

1. *Дьяконов* = Дьяконов М. Я. Отчет по ревизии денежного и материального хозяйства и по обозрению недвижимых имуществ, хозяйства, счетоводства и отчетности РДМ в Иерусалиме 4 ноября 1914 г. // Богословские труды. 2001. Вып. 36. С. 267–303.
2. *Извлечение* = Извлечение из всеподданнейшего отчета обер-прокурора Святейшего Синода К. Победоносцева по ведомству православного исповедания за 1881 год. Санкт-Петербург : Синодальная тип., 1883. С. 125.

3. *Никанор* = Никанор (Бровкович), архиеп. Записки присутствующего в Святейшем Правительствующем Синоде // Русский архив. 1906. № 9. С. 497–519.
4. *Обзор* = Обзор деятельности ведомства православного исповедания за время царствования императора Александра III. Санкт-Петербург : Синодальная тип., 1901. 727 с.
5. *Отчет* = Отчет Православного Палестинского общества за 1883–1884 гг. Санкт-Петербург : Тип. В. Киршбаума, 1884. 185 с.
6. *Палестинское общество* = Православное Палестинское общество на служении Церкви и русскому народу. По поводу XXXV-летия деятельности Общества в Святой Земле (1882–1917) // Православный Палестинский сборник. Вып. 108. Москва : Индрик, 2012. С. 55–87.
7. *Письмо Антонина* = Письмо Антонина Н. П. Игнатьеву от 19 августа 1868 г. // Переписка архимандрита Антонина (Капустина) с графом Н. П. Игнатьевым. 1865–1893. Москва : Индрик, 2014. С. 118–126.
8. *Письмо 1882* = Письмо К. П. Победоносцева С. А. Рачинскому от 1 января 1882 г. // Письма к С. А. Рачинскому. 1882. Январь-июль. Отдел рукописей Российской национальной библиотеки. Ф. 631. Л. 1–1 об.
9. *Письмо 1884* = Письмо К. П. Победоносцева И. С. Аксакову от 11 июля 1884 г. // Отдел рукописей Российской национальной библиотеки. Ф. 14. Ед. хр. 658. Л. 9 об.
10. *Письмо В. Н. Хитрово* = Письмо В. Н. Хитрово К. П. Победоносцеву об избрании архимандрита Фотия Иерусалимским Патриархом, а также записка о положении православия. 16 октября 1882 г. // К. П. Победоносцев и Русская Духовная Миссия в Иерусалиме в царствование императора Александра III. Москва; Санкт-Петербург : Индрик, 2017. С. 86–89.
11. *Письма К. П. Победоносцева* = Письма К. П. Победоносцева к Александру III. Т. 2. Москва : Новая Москва, 1926. 384 с.
12. *Постановление* = Постановление Святейшего Синода о новом штате РДМ в Иерусалиме 18/25 мая 1890 г. // Россия в Святой Земле. Документы и материалы. Т. 2. Ч. 1. Москва : Международные отношения, 2000. С. 69–72.
13. *Саблер* = Саблер В. К., обер-прокурор Святейшего Синода. Доклад в Государственную Думу о хозяйственном состоянии Русской Духовной Миссии в Иерусалиме 4 января 1914 г. // Богословские труды. 2001. Сб. 36. С. 252–266.
14. *Собрание* = Годовое общее собрание ИППО 4 ноября 1903 г. // Сообщения ИППО. 1903. Т. 14. Ч. 1. № 3. С. 157–172.
15. *Хитрово* = Хитрово В. Н. Православие в Святой Земле // Он же. Собрание сочинений и писем. Т. 1. Москва : Императорское православное палестинское общество ; Санкт-Петербург : Изд-во Олега Абышко, 2011. С. 125–246.

Литература / References

1. Балакшина = Балакшина Ю. В. Дискуссия о братствах в русской печати 1960-х годов // «Свет Христов просвещает всех»: Альманах Свято-Филаретовского института. 2017. Вып. 21. С. 23–34.
Balakshina Yu. V. (2017). “Discussion on Brotherhoods in the Russian Press in 1860s”. *“The Light of Christ enlightens all” : SFI Academic Periodical*, iss. 21, pp. 23–34 (in Russian).
2. Бутова = Бутова Р. Б. Паломничества членов царской семьи в контексте русской дипломатии на Ближнем Востоке // Российская история. 2010. № 2. С. 91–110.
Butova R. B. (2010). “Pilgrimages of the members of Russian Imperial family in the context of Russian diplomatic activities in the Near East”. *Rossiyskaya istoriia*, n. 2, pp. 91–110 (in Russian).
3. Дмитриевский 2008 = Дмитриевский А. А. Императорское Православное Палестинское Общество и его деятельность за истекшие четверть века: 1882–1907. Москва : Императорское православное палестинское общество ; Санкт-Петербург : Изд-во Олега Абышко, 2008. 448 с.
Dmitrievsky A. A. (2008). *The Imperial Orthodox Palestine Society and its activities over the past quarter century: 1882–1907*. Moscow : IOPS ; St. Petersburg : Oleg Abyshko Publishing House (in Russian).
4. Дмитриевский 2010 = Дмитриевский А. А. Державные защитники и покровители Св<ятой> Земли и августейшие паломники у Живоносного Гроба // Он же. Деятели русской Палестины. Москва : ИППО ; Санкт-Петербург : Изд-во Олега Абышко, 2010. С. 19–28.
Dmitrievsky A. A. (2010). “Sovereign defenders and patrons of the Holy Land and august pilgrims at the Life-Giving Tomb”, in Idem. *Figures of Russian Palestine*. Moscow ; St. Petersburg : IOPS ; Oleg Abyshko Publishing House (in Russian).
5. Дмитриевский 2014 = Дмитриевский А. А. Н. М. Аничков // Он же. Палестинское общество и русские школы на Востоке: Статьи, очерки, отчеты. Москва : ИППО ; Санкт-Петербург : Изд-во Олега Абышко, 2014. С. 94–202.
Dmitrievsky A. A. (2014). “N. M. Anichkov”, in Idem. *Palestinian society and Russian schools in the East: Articles, essays, reports*. Moscow : IOPS ; St. Petersburg : Oleg Abyshko Publishing House, pp. 94–202 (in Russian).
6. Лисовой 2006 = Лисовой Н. Н. Русское духовное и политическое присутствие в Святой Земле и на Ближнем Востоке в XIX — начале XX века. Москва : Индрик, 2006. 512 с.
Lisovoi N. N. (2006). *Russian religious and political presence in Holy Land and Near East in the late 19th and early 20th centuries*. Moscow : Indrik Publ. (in Russian).

7. *Лисовой 2016* = Лисовой Н. Н. Церковь, империя, культура: очерки синодального периода. Москва : Индрик, 2016. 566 с.

Lisovoi N. N. (2016). Church, empire, culture: essays on the Synodal period. Moscow : Indrik Publ. (in Russian).

8. *Папков* = Папков А. А. Церковно-общественные вопросы в эпоху Царя-Освободителя (1855–1870). Санкт-Петербург : Тип. А. П. Лопухина, 1902. 184 с.

Paikov A. A. (1902). Church and social issues in the era of the Tsar-Liberator (1855–1870). St. Petersburg : A. P. Lopukhin Publ. (in Russian).

9. *Рункевич* = Рункевич С. Г. Русская Церковь в XIX в. Санкт-Петербург : Тип. А. П. Лопухина, 1902. 232 с.

Runkevich S. G. (1902). Russian Church in the 19th century. St. Petersburg : A. P. Lopukhin Publ. (in Russian).

10. *Флоровский* = Флоровский Георгий, прот. (1991). Пути русского богословия. 3-е изд. Репр. воспр. изд. : Париж, 1937. Вильнюс : [Б. и.], 1991. 600 с.

Florovsky Georgy, archpriest (1991). Paths of Russian theology. Vilnius : [S. n.] (in Russian).

11. *Ямилинец* = Ямилинец Б. Ф. Россия и Палестина. Очерки политических и культурно-религиозных отношений (XIX — начало XX века). Москва : Институт востоковедения РАН, 2003. 256 с.

Yamilinets B. F. (2003). Russia and Palestine. Essays on political and cultural-religious relations (19th — early 20th centuries). Moscow : Institute of oriental studies (in Russian).

Информация об авторе

А. Ю. Полунув, д-р ист. наук, проф., зав. кафедрой управления в сфере межэтнических и межконфессиональных отношений, Факультет государственного управления, МГУ имени М. В. Ломоносова.

Information about the author

A. Yu. Polunov, D. Sci. (History), Professor, Head of Department of Interethnic and Interconfessional Relations Management, School of Public Administration, Lomonosov State University.

Статья поступила в редакцию 08.12.2023; одобрена после рецензирования 19.01.2024; принята к публикации 02.02.2024.

Научная статья

УДК 271.2

https://doi.org/10.25803/26587599_2024_2_50_52

Е. Ю. Литвиненко, Ю. В. Балакшина

«Дела Церкви решаются соборне...»: архиепископ Тихон (Беллавин) и православные братства Северной Америки

Евгения Юрьевна Литвиненко^а, Юлия Валентиновна Балакшина^{б, в}

^а Независимый исследователь, Москва, Россия, evnamaste@gmail.com

^б Свято-Филаретовский институт, Москва, Россия, jbalaksh9@gmail.com,

<https://orcid.org/0000-0002-4187-1633>

^в Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена, Санкт-Петербург, Россия

АННОТАЦИЯ: Статья посвящена уникальному опыту практической соборности, который архиеп. Тихон (Беллавин), избранный в ноябре 1917 г. патриархом Московским и Всея Руси, получил во время своего служения в Алеутской и Северо-Американской епархии благодаря общению с православными братствами. Интерес свт. Тихона к путям возрождения соборности был связан с общей ситуацией в Православной российской церкви в начале XX в., переживавшей кризис синодальной системы и искавшей возвращения к началам соборного управления и жизнеустройства. С 1898 по 1907 г. свт. Тихон возглавлял Алеутскую и Северо-Американскую епархию — самую большую и отдаленную, а также самую бедную и неукomплектованную епархию Русской церкви. Среди условий, повлиявших на интерес будущего патриарха к таким мирянским движениям, как православные братства, в статье обозначены следующие: другая страна, отсутствие государственной поддержки, паства из разных стран и конфессий, отсутствие финансирования и кадров. В статье рассмотрена история появления православных братств в Северной Америке, их устройство и деятельность. Братства были созданы почти

© Литвиненко Е. Ю., Балакшина Ю. В., 2024

в каждом приходе, а все вместе объединены в Православное общество взаимопомощи, председателем которого являлся правящий архиерей. Среди основных направлений сотрудничества архиерея и братств: социальная поддержка братчиков, межнациональное единство, постройка церквей и содержание клира, выпуск газет, просвещение. Источниковой базой статьи стали материалы отчетов, писем, проповедей архиеп. Тихона, которые позволяют сделать вывод о том, что в братствах будущий патриарх увидел не только эффективный инструмент собирания мирян и церковного управления, но и явление подлинной церковности и соборности. Опыт, приобретенный во время служения в Северной Америке, оказался востребован после революционных событий 1917–1918 гг. в России, когда традиционная связь церкви и государства распалась и возникла острая нужда в добровольных, самостоятельных и ответственных объединениях мирян, на которые патриарх мог опереться во время богоборческих большевистских гонений на церковь.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: история Русской православной церкви, соборность, патриарх Тихон (Беллавин), православные братства, Алеутская и Северо-Американская епархия, Православное общество взаимопомощи, воззвание патриарха Тихона, Поместный собор 1917–1918 гг.

для цитирования: Литвиненко Е. Ю., Балакшина Ю. В. «Дела Церкви решаются соборне...»: архиепископ Тихон (Беллавин) и православные братства Северной Америки // Вестник Свято-Филаретовского института. 2024. Т. 16. Вып. 2 (50). С. 52–76.
https://doi.org/10.25803/26587599_2024_2_50_52.

E. Yu. Litvinenko, Yu. V. Balakshina

“The affairs of the Church are decided in Council...”: Archbishop Tikhon (Bellavin) and the Orthodox Brotherhoods of North America

Eugenia Yu. Litvinenko^a, Yulia V. Balakshina^{b, c}

^a Independent Researcher, Moscow, Russia, ev.namaste@gmail.com

^b St. Philaret's Institute, Moscow, Russia, jbalaksh9@gmail.com,

<https://orcid.org/0000-0002-4187-1633>

^c Herzen State Pedagogical University, St. Petersburg, Russia

ABSTRACT: The article is dedicated to the unique experience of practical conciliarity, which Archbishop Tikhon (Bellavin), elected in November 1917 as Patriarch of Moscow and All Russia, gained during his ministry in the Aleutian and North

American Diocese through communion with Orthodox brotherhoods. St. Tikhon's interest in the ways of the revival of conciliarity was connected with the general situation in the Orthodox Russian Church at the beginning of the twentieth century, which was experiencing a crisis of the Synodal system and was looking for a return to the beginnings of conciliar governance and living arrangements. From 1898 to 1907 St. Tikhon was bishop of the Aleutian and North American diocese, the largest and most remote, as well as the poorest and most understaffed diocese of the Russian Church. Among the conditions that influenced the future patriarch's interest in lay movements such as Orthodox brotherhoods, the article identifies the following: a different country, lack of state support, flocks from different countries and denominations, lack of funding and personnel. The article considers the history of the emergence of Orthodox brotherhoods in North America, their structure and activities. Fraternities were established in almost every parish, and all were united together in the Orthodox Mutual Aid Society, the chairman of which was the ruling bishop. Among the main areas of co-operation between the bishop and the brotherhoods are such as: social support for the brethren, inter-ethnic unity, building churches and maintaining the clergy, publishing newspapers, and education. The article is based on reports, letters, and sermons of Archbishop Tikhon, which allow us to conclude that in the brotherhoods the future patriarch saw not only an effective tool for gathering the laity and church administration, but also a phenomenon of true churchmanship and conciliarity. The experience gained during his ministry in North America was in demand after the revolutionary events of 1917–1918 in Russia, when the traditional link between church and state broke down and there was an urgent need for voluntary, independent and responsible associations of the laity, on which the patriarch could rely during the Bolshevik persecution of the church.

KEYWORDS: history of the Russian Orthodox Church, conciliarity, Patriarch Tikhon (Bellavin), Orthodox brotherhoods, Aleutian and North American Diocese, Orthodox Mutual Aid Society, Patriarch Tikhon's proclamation, Local Council of 1917–1918

FOR CITATION: Litvinenko E. Yu., Balakshina Yu. V. (2024). "The affairs of the Church are decided in Council'...: Archbishop Tikhon (Bellavin) and the Orthodox Brotherhoods of North America". *The Quarterly Journal of St. Philaret's Institute*, v. 16, iss. 2 (50), pp. 52–76. https://doi.org/10.25803/26587599_2024-2_50_52.

Введение

В отзыве № 25 по вопросу о церковной реформе, поданном в Священный синод преосвященным Тихоном (Беллавиным), архиепископом Алеутским и Северо-Американским¹ 24 ноября 1905 г., было сформулировано предложение о создании экзархата Российской православной церкви в Северной Америке. Описывая планируемую структуру управления экзархатом, архиеп. Тихон писал о епископах разных национальных церквей: «В своей области каждый из них самостоятелен; но дела, общие для всей американской Церкви, решаются соборне под председательством русского архиепископа» [*Отзывы*, 582]. Упоминание «соборного решения дел» следует рассматривать в контексте широко обсуждавшейся в церковных и светских кругах российского общества весной 1905 г. идеи возрождения соборности церкви. В записке С. Ю. Витте «О современном положении православной церкви» говорилось об умалении соборного начала в церковном управлении в петровскую эпоху и о необходимости его восстановления. Сущность соборного начала, по мнению автора записки, заключалась не в том, что «во главе правления стоит не одно, а несколько лиц, а в том, что каждое из этих лиц является представителем целой общины» [*Витте*, 10]. Более широко понималась соборность в записке «32-х» петербургских священников, опубликованной 17 марта 1905 г. в журнале «Церковный вестник». В ней речь шла не только о соборном управлении и созыве «повременных соборов всей церкви», но и о том, что «эта соборность корнями углубляется в самостоятельную, широко развитую жизнь приходов, как низших единиц, ячеек жизни церковной» [*О необходимости перемен*, 205].

В отзыве будущего патриарха размышления о местной низовой соборности также имели место и были связаны с опытом его взаимодействия с православными братствами Алеутской и Северо-Американской епархии. Осмысляя опыт своего американского служения, он, в частности, писал:

В каждом приходе есть братство (а в многолюдных приходах и по несколько братств). Братство обязательно носит церковный характер: выбирает

1. Святитель Тихон Московский возглавлял Алеутскую и Северо-Американскую епархию с 1898 по 1907 г. Был возведен в сан архиепископа 5 мая 1905 г.

какого-либо святого (или праздник) в покровители (патроны), из своих доходов делает отчисления на содержание церкви, священника, школы, на ремонт и украшение храма; кроме сего, оно преследует и благотворительную цель — выдает «запомоги» своим членам в случае их болезни, увечий, безработицы; при братстве бывает и полюбовный суд членов. Вообще, братства здесь очень популярны и вместе с «Православным обществом взаимопомощи», в котором они объединяются и которое тоже от себя помогает при постройке церквей и в просвещении народа, много способствуют оживлению церковно-приходской жизни [*Отзывы*, 585].

Гипотеза о том, что именно опыт православных братств Северной Америки повлиял на формирование представлений о соборности архиеп. Тихона (Беллавина), уже выдвигалась исследователями. Так, профессор А. Б. Ефимов отмечал:

Огромные успехи его служения в значительной мере выростали по мере возрастания его веры в соборность Церкви, и эта вера стала принципом его служения, его жизни... Соборность в самом глубинном смысле расцвела в каждом ближнем и дальнем приходе, в братствах и сестричествах, в союзе взаимопомощи, в связях с Россией [*Ефимов*, 8].

Цель настоящей статьи — выявить, с каким конкретно опытом проявления местной соборности познакомился архиеп. Тихон во время своего служения в Северной Америке и мог ли этот опыт повлиять на церковную политику, осуществлявшуюся им в годы его патриаршества.

Источниковой базой исследования стали статьи периодического журнала «Американский православный вестник»², материалы по истории Русского православного католического общества взаимопомощи, изданные его председателем свящ. Петром Кохаником к двадцатилетию общества [*Коханик*], а также документы, опубликованные в серии «Американский период жизни и деятельности свт. Тихона Московского» [*Попов 2011а; Попов 2014 и др.*].

Данная тема собственной историографии практически не имеет. Изданные монографии представляют исследование либо истории русской миссии на территории Америки, либо деятель-

2. Журнал «Американский православный вестник» издавался Алеутской и Северо-Американской епархией с 1896 г. (с перерывами до 1973 г.), имел 16 полос, выходил в исследуемый период 2 раза в

месяц на русском языке, с 1902 г. к нему издавалось ежемесячное приложение небольшого формата на английском языке, объемом в 32 страницы, под названием «Russian-American Orthodox Messenger».

ности будущего патриарха Тихона на Алеутской и Северо-Американской кафедре. В этой связи необходимо выделить работы профессора А. Б. Ефимова, заведующего кафедрой миссиологии богословского факультета ПСТГУ, в частности, его монографии: «Очерки по истории миссионерства Русской Православной Церкви», и особенно — «Алеутская и Северо-Американская епархия при святителе Тихоне» [Ефимов; Ефимов, Ласаева]. В последней монографии автор совместно с О. В. Ласаевой подробно раскрывает жизнь Алеутской и Северо-Американской епархии Православной российской церкви в период с 1898 по 1907 г., когда ее возглавлял свт. Тихон (Беллавин): от приезда свт. Тихона в Америку и состояния полученной им от еп. Николая (Зиорова) епархии, далее о состоянии эмиграции из России в США, о переходе униатских общин в православие, архипастырских путешествиях свт. Тихона на Аляску, по Северной Америке и Канаде. Принципиальное значение для нашей темы имеют главы 4–6, описывающие историю образования приходов во всех городах Северной Америки. В этих же главах содержится информация о становлении и развитии православных братств в исследуемых городах и штатах, что дало возможность выделить типологию образования православных братств в Северной Америке в период епископства свт. Тихона.

Представляется важным отметить особую роль для исследования американского периода служения свт. Тихона (Беллавина) книг петербургских издательств «Аргус» и «Сатись» из упомянутого выше цикла «Американский период жизни и деятельности святителя Тихона Московского». Каждая книга серии представляет собой сборник документов, воспоминаний, материалов периодических изданий, собранных в хронологическом порядке, снабженных комментариями составителя А. В. Попова, ссылками на источники и подробными развернутыми пояснениями, также состоящими из первоисточников и раскрывающими контекст того или иного события³.

Следует упомянуть кандидатскую диссертацию П. А. Хайруллиной «Русская Православная Церковь в США: поиск путей модернизации и деятельность святителя Тихона (Беллавина) (Последняя треть XIX — начало XX в.)» (2004) [Хайруллина]. Автор

3. В данной серии вышли книги: [Попов 2008; Попов 2010; Попов 2011а; Попов 2011б; Попов 2013; Попов 2014].

работы рассматривает основные этапы развития православной миссии в Северной Америке, выделяет характерные особенности и тенденции развития Русской православной церкви в США на рубеже веков, предметом исследования становится политика руководства епархией в связи с проблемой модернизации деятельности Русской церкви в Америке. Представляет интерес вывод об особой стратегии свт. Тихона в развитии епархии, в которой автор выделяет две задачи: обеспечение автономии вверенной ему епархии и интеграцию Православия в социокультурную среду Америки. Решение обеих задач представляется Хайруллиной возможным во многом благодаря личным качествам и талантам свт. Тихона.

После 2020 г. были опубликованы новые источники, хранящиеся в архивах США, связанные со служением митр. Леонтия (Туркевича) [Агеев], священномучеников Иоанна Кочурова [Печатнов В. В., Печатнов В. О. 2023], Александра Хотовицкого [Печатнов В. В., Печатнов В. О. 2022], священника Иоанна Недзельницкого [Печатнов 2023], переписка Обер-прокурора Святейшего Правительствующего синода К. П. Победоносцева с клириками епархии и другие источники [Печатнов 2021]. Эти публикации открывают новый ракурс исследования деятельности свт. Тихона в Северной Америке, связанный с кругом священников, собранных в одно трудное время в непростых обстоятельствах, их отношений друг с другом, с паствой, с епископом.

Православные братства в Северной Америке

Православные братства получили распространение на американском континенте в конце XIX в. Во «Всеподданнейшем Отчете Обер-Прокурора Святейшего Синода по ведомству Православного исповедания за 1892–1893 гг.» К. П. Победоносцев указывал: «С упорядочением православия в Америке появились и образовались церковные православные братства» [Победоносцев, 193]. Существовало два основных способа появления православных братств: переход из униатства и объединение православных с целью взаимопомощи. Униатские братства устраивали, «переселяясь в Америку, русские из Галичины, по укоренившемуся у них обычаю» [Победоносцев, 193]. В большинстве случаев, когда униатские приходы, имевшие свои братства, присоединялись к Православной российской церкви, они сохраняли привычную форму объединения верующих. Второй вариант возникновения право-

славных братств в Северной Америке был связан со стремлением людей к собиранию в духе взаимопомощи. В промышленных городах и штатах Америки (например, в Пенсильвании) братства возникали из необходимости обеспечить своим членам материальную поддержку («запомогу») в случае несчастного случая на тяжелых работах. Протоиерей Александр Хотовицкий писал:

Люди здесь предоставлены сами себе и должны сами себя ограждать на случай болезни, смерти и пр. <...> А жизнь большинства из наших переселенцев проходит при условиях далеко не сохранных, — на фабриках, в копиях, при черных работах. Простая случайность — и глядишь, то руку оторвало, то ногу искалечило, а то и вовсе пришибло насмерть. И как в униатских и римо-католических приходах организованы братства взаимопомощи, так и у нас такие же братства обычно служат ячейкой, из которой постепенно развивается затем приходская община, создающая храм, школу и пр. [*Хотовицкий*, 29].

В 1895 г. при предшественнике свт. Тихона еп. Николае (Зиорове) существующие братства объединились в Православное общество взаимопомощи, в 1896 г. стал выходить периодический (2 раза в месяц) журнал «Американский православный вестник», а с 1897 г. — газета «Свет». В отчете за 1900 г. свт. Тихон писал: «Более всего братств в приходах в Штатах: нередко здесь в одном приходе по несколько братств (в Аллегенском, например, до 10)» [*Отчет 1900*]⁴. Всего в епархии в 1900 г. насчитывалось 46 братств (из них 5 — женских), в которых состояло 1584 члена. В 1902 г., согласно Отчету, в епархии было зарегистрировано 40 приходов и действовало уже 57 братств, состоящих из 1 540 членов. В 1903 г. число братств возросло до 60 и 1 588 членов, с общим капиталом 5 585 долларов. В 1905 г. раздел VIII Отчета «Братства» сообщал о 80 братствах на континентальной части Америки, в которых состояло 2 600 членов. На Аляске в этот же год насчитывалось 23 братства и в них 1947 членов.

Первая встреча свт. Тихона (Беллавина) с представителями православных братств состоялась во время его прибытия в Америку 30 ноября (12 декабря) 1898 г. Как сообщал «Американский православный вестник», в день приезда нового архиерея пришли приветствовать делегации православных братств: Нью-Йоркского братства Рождества Пресвятой Богородицы,

4. Цит. по: [*Попов 2014, 119*].

Нью-Йоркского Свято-Николаевского сиро-арабского братства, Йонкерского братства Иоанна Крестителя, Анзонийского Свято-Васильевского братства, Пассайкского Трехсвятительского братства, члены возглавляемого В. А. Тепловым общества «Русская Беседа» [Попов 2013, 15].

Такая форма устройства церковной жизни, как православные братства, была хорошо знакома свт. Тихону, служившему до Америки на национальных окраинах Российской империи, где братства получили распространение после утверждения в 1864 г. «Правил для учреждения православных церковных братств». Он был председателем совета (с 8 сентября 1899 г. — почетным членом) Свято-Богородицкого православного братства в Холме и цензором братских изданий, был награжден знаком Холмского братства 1-й степени. Однако масштаб распространения и характер деятельности американских православных братств были существенно иными. Они вели свое происхождение от братств Юго-Западной Руси и в условиях Американского государства обладали гораздо большей свободой и самостоятельностью, чем братские организации, возникшие в России на волне Александровских реформ.

В отчете за 1903 г. владыка Тихон перечислял сферы деятельности православных братств, с которыми ему довелось познакомиться в США:

Как при постройке церквей, так и при образовании самих приходов в Штатах делу этому оказывает важные услуги и помощь братство... Оно обычно ставит своею целью не только материально помогать членам его (большим, потерявшим мужа или жену), но и сохранять Православную Веру и русскую народность. Если в данной местности хорошо идет работа и, следовательно, набирается много работников, то братчики покупают «лоты» (участок земли 25x100 фут.) и строят церковь. В этом деле им приходят на помощь все члены Прав<ославного> Общества Взаимопомощи... По постройке церкви братство нередко достает и своего священника, которому ежемесячно выплачивает известную сумму, в дополнение к доходам (за требы) и субсидии от Духовного правления [Отчет 1903]⁵.

Очевидно, что для свт. Тихона представляет интерес финансовая независимость братств, позволявшая им не только помогать своим членам, но и строить церкви, содержать причт. В ситуации,

5. Цит. по: [Попов 2011а, 335].

когда Святейший синод не увеличивал финансирование епархии, только объединения прихожан, готовых не просто изредка приходить в храм, но действительно — финансово и духовно — поддержать свою церковь, давали возможность епархии развиваться. Однако не менее важным оказывается влияние братств на духовную жизнь их членов: укрепление в вере, сохранение национальной культуры, поддержание духовного настроения общины.

Анализ пастырской деятельности свт. Тихона на Американском континенте позволяет выделить следующие формы его взаимодействия с православными братствами:

- 1) миссионерские поездки, во время которых епископ лично встречался с представителями православных братств;
- 2) пастырские наставления и проповеди, адресованные братствам и их членам;
- 3) участие в органах управления братств и их объединений;
- 4) подбор пастырей, способных созидать церковную жизнь на братских началах.

Братства как проявление местной соборности

Архиепископ Тихон не только принял братства как органичную для его нового места служения форму устройства церковной жизни, но и считал необходимым способствовать распространению братской жизни на Американском континенте. Так, в записках иером. Антония (Дашкевича) о путешествии владыки по Аляске читаем, что, по замечанию архиеп. Тихона, для небогатого прихода села Килисну требуется «крепко сплоченное братство, возвышающееся до выражения собою живой церкви Христовой» [*Антоний*, 491]. Посещая Канаду в 1903 г., много беседуя с прихожанами, «в соответствии с нуждами местного церковного дела он рекомендовал организовать братство, которое бы развивало здесь Православие» [*Ефимов, Ласаева*, 294]⁶. Очевидно, что свт. Тихон воспринимал братство не просто как удачную для местных условий форму организации православных, но как явление духовное, максимально приближенное к выражению сущности Церкви Христовой.

Как отмечалось выше, при всей популярности в церковных дискуссиях начала века идеи восстановления соборности, единого понимания этого богословского концепта не существовало. Архиепископ Тихон имел дело с практическим осуществлением

6. См. также: [*Путешествие 1903*, 100].

соборности в опыте православных братств, и границы этого понятия выявлялись в опыте их взаимодействия.

Юридическая и финансовая самостоятельность

Когда в 1905 г. Союз церковного обновления в Москве обсуждал возможности проявления местной соборности, вопросы юридической и финансовой самостоятельности представлялись фундаментом для ее возрождения:

Каждый приход во главе с предстоятелем составляет свободное братство, юридически самостоятельную общину, которая сообща управляет своим церковным имуществом и занимается делом приходской благотворительности [*Проект церковных реформ, 82*].

То, что на территории России казалось труднодостижимым идеалом, в Алеутской и Северо-Американской епархии было узаконенной нормой церковной жизни. Православные братства возникали из стремления иммигрантов определенной национальности к взаимопомощи, взаимовыручке, собиранию для решения своих проблем, как материальных, так и религиозно-нравственных. Православие в США не имело статуса государственной религии. Братства становились той формой объединения людей, которая была понятна одновременно и американскому законодательству, и Православной российской церкви, могла вступать в диалог с разными государственными, общественными и религиозными структурами.

Православные братства Северной Америки с успехом решали материальные задачи: выплата «запомог» (денежной компенсации в случае смерти, длительного заболевания, трудового увечья), забота об устройении храма и приходских домов (от приобретения земли и строительства до содержания клира), устройство школ, больниц, библиотек, в некоторых случаях — мировых судов.

Сохранившиеся сведения о беседах владыки Тихона с братствами свидетельствуют о том, что хозяйственные и пастырские нужды часто становились предметом обсуждения, совместного решения иерарха и братства. Речь в этих беседах могла идти о приобретении земли, покупке помещений под храм или о строительстве храма; о назначении священника, псаломщика, учителя в тот или иной приход по запросу братства или общины храма.

Судя по имеющимся источникам, острых конфликтов по этим вопросам между архиепископом и братствами не возникало.

Полнота участия в церковной жизни клириков и мирян

Представления о соборности архиеп. Тихона, судя по всему, включали в себя идею активного участия в жизни церкви всех ее членов. Так, в прощальном напутственном слове Нью-Йоркской пастве, напоминая ей о миссионерском призвании, он говорил:

...Долг сей лежит не только на пастырях и миссионерах, но и на мирянах, ибо церковь Христова, по мудрому сравнению св. ап. Павла, есть тело, а в жизни тела принимает участие каждый член: при посредстве всяких взаимно скрепляющих связей, при действии в свою меру каждого члена, великое тело церковное получает приращение для созидания себя ^{*1} [*Прощальная беседа*, 97].

^{*1} Еф 4:16

В отчетах свт. Тихона (Беллавина) о состоянии Алеутской и Северо-Американской епархии за годы его епископского служения (1898–1907) особо фиксируются детали, подчеркивающие церковную ответственность мирян, входящих в братства. Так, в отчете за 1900 г. отмечено, что «в братствах трезвенность считается общим условием для братчиков» [*Отчет 1900*] ⁷. В отчете за 1905 г. архиерей особо выделил Ситхинское Николаевское братство, которое значительно возросло за отчетный год и стало популярным даже среди американцев, которые участвовали в делах милосердия братства, а также Уналашкинское и Ханайское братства, которые помимо обычных забот братств организовали у себя братский суд, читальни, кредит, аптечки.

Интересно, что в отчете за 1903 г. свт. Тихон указал, что кроме Штатов, братства существуют в Канаде и некоторых приходах Аляски, однако отметил, что там «они имеют характер церковно-приходских попечительств» [*Отчет 1903*] ⁸. Это замечание свидетельствует о том, что архиерей различал приходские объединения, призванные исключительно к заботе о храмах, и братства, ставящие перед собой более широкие задачи. В первую очередь, церковная активность мирян имела в его глазах миссионерский

7. Цит. по: [*Попов 2014*, 120].

8. Цит. по: [*Попов 2011а*, 335].

потенциал. Обращаясь к членам братства Рождества Пресвятой Богородицы в Нью-Йорке 2 (14) января 1900 г. свт. Тихон сказал:

Каждый член миссии, каждое братство должны полагать свою лепту в созидание здесь, в чужой стране, Божьего дела. Достигается это прежде всего внутренним местным благоустройением, а затем распространением деятельности на более широкие поприща. В нашем приходе, нашему братству сами обстоятельства здешней церковной жизни подсказывают характер потребной работы: таково устроение храма, расширение количества членов, помощь несчастным, больным и пр. Наша малая дружина должна проникнуться сознанием тех своих обязанностей, какие обозначены в ее наименовании: «православное братство» [*Путешествие 1900, 78*].

Обратим внимание на употребляемое архиереем местоимение «наше», свидетельствующее не только о единстве пастыря и паствы, но и об органичном принятии братства как естественной для него формы устройства церковной жизни.

Братская любовь и единство

Конечно, местная соборность была немислима без реальных братских отношений между верующими, без осознания внутреннего единства. Архиепископу Тихону приходилось особо противостоять разделением и межнациональной вражде. Так, во время поездки свт. Тихона в Филадельфию в начале 1907 г., он произнес слово, обращенное к Свято-Андреевскому братству, которое зафиксировал председатель Г. Добров. Владыка перевел на русский язык название города Филадельфия — «братолюбие», и спросил:

Но скажите, где у вас эта братская любовь? Всему миру известна «славянская рознь» и русская, а здешние люди дают еще одно лишнее подтверждение такой розни. Раздоры между православными и униатами, между русскими из России и русинами из Австрии, между галичанами и угроросами, между «маскалями» и украинцами... [*Слово 1907, 43*].

Поездка свт. Тихона по епархии в 1902 г. напрямую оказалась связана с жизнью православных братств и проблемой церковного единства. Когда сербские братства из Питсбурга, Маккиспорта, Вилмердинга, Ранкина, Экспорта и других мест вышли из Православного общества взаимопомощи, т. е. из единственной организации, объединявшей все братства Америки, и присоединились

к сербскому обществу «Србобран», — чтобы предотвратить размежевание среди паствы по национальному признаку и подчеркнуть единство православия в Северной Америке, владыка снова начал пастырские поездки по епархии и в первую очередь поехал к православным сербам⁹. Мирные, братские отношения представляли для архиепископа особую ценность, столь же важную, как возведение стен храмов и финансирование приходов.

Соборность как кафоличность

Руководителю Алеутской и Северо-Американской епархии, конечно, приходилось помнить о том, что слово «соборность» является переводом на русский язык греческого понятия «кафоличность» («вселенскость»). Братства в Америке создавались по национальному признаку, ставили перед собой задачу сохранения национальной идентичности. В этих условиях свт. Тихон, проповедуя разным народам (грекам, сербам, венграм, славянам), призывал всех к новому пониманию народности, сквозь призму кафоличности православия. Обращаясь к сербской общине, он говорил:

Но если нужно поддерживать, беречь и защищать свою народность, то кольми паче надлежит оберегать св. веру православную. <...> Для получения будущего царства небесного нужно будет не сохранение народности своей, а правой веры во Христа. О сем и помышляйте, берегите, тем паче, что сохранение вами веры православной есть вместе с тем и самое лучшее и надежное средство для сохранения и поддержания вашей народности [*Слово 1899, 563*].

Межнациональное единство, основанное на православной вере, превосходящей границы национальной идентичности, стало одной из центральных задач в пастырской деятельности свт. Тихона. В первый же день вступления на американскую кафедру он сказал:

Православие кафолично; если в России... и не испытывается... эта кафоличность православия, так как там все православные — русские, то здесь, вне пределов России, где под кров православного храма одинаково рвется и русский, и грек, и араб и др., понятие кафоличности православия для нас вполне осозательно [*Прибытие, 15*].

9. См. подробнее: [*Ефимов 2013, 156*].

Безусловно, что в начале XX в. католическое православное единство на территории Американских штатов мыслилось под омофором русского епископа и Православной российской церкви.

Православное общество взаимопомощи

Святитель Тихон стремился к осуществлению принципа соборности не только на уровне братств и приходов, но и на уровне более крупных объединений верующих, какими стали Православное общество взаимопомощи и Первый всеамериканский собор.

Все братства были объединены в Православное общество взаимопомощи. Инициатором создания выступил свящ. Алексей Товт, благословил учредительное собрание епископ Алеутский и Аляскинский Николай (Зиоров) в 1895 г. Общество, как писал свт. Тихон, имело две задачи: материальную («запомогу» членам Общества, т. е. денежную компенсацию в случае смерти братчика) и моральную — «содействие распространению Православной веры в Америке, постройку храмов, школ» [*Отчет 1900*] ¹⁰.

К моральным целям относились: распространение и утверждение православия в Америке, участие и усердие в создании православных храмов, русских школ, других благотворительных институций, издание русской православной газеты, брошюр религиозно-нравственного содержания, в целом «просвещение русского народа и воспитание в нем чувств любви и преданности Православию, церкви и народности и начал христианской Взаимопомощи» [*Коханик, 17*]. К материальным целям были отнесены помощь семьям в случае потери кормильца, помощь членам братства в случае утраты трудоспособности, в случае смерти жен братчиков. Членом Общества мог стать любой православный славянин «честного, морального жития» [*Коханик, 17*], от 16 до 45 лет, который являлся членом любого из православных братств, входящих в Общество, уплативший вступительные взнос и принесший в церкви присягу ¹¹.

Почетным Председателем, согласно § 80–86 Положения, всегда являлся Алеутский и Северо-Американский архиерей, которому принадлежала высшая административная и контролирующая

10. Цит. по: [*Попов 2014, 119*].

11. Текст присяги приводится в юбилейном сборнике Общества: «Я (имярек) обещаю и клянусь Всемогущим Богом, что как член братства (имя) и Православного Общества Взаимопомощи, все

обязанности и повинности, налагаемые на меня Уставами этих организаций, буду, доколе состою в них, выполнять; по мере сил своих буду вести себя так, как подобает православному христианину» [*Коханик, 17*].

власть в Обществе. Один раз в 2 года представители братств, входящих в Общество, съезжались на собор братств — Конвенцию (в 1903 г. была утверждена квота: 1 делегат на 50 членов братства) для решения наиболее важных общих вопросов. Открывал Конвенцию всегда ее почетный председатель. Святитель Тихон, епископ Алеутский и Аляскинский, впервые открыл Конвенцию Общества в 1899 г. (г. Аллегени, 9–11 мая 1899 г.).

Обратим особое внимание на те случаи, когда влияние архиепископа Тихона (Беллавина) на деятельность Конвенции носило не просто «молитвенно-благословляющий» характер. Можно предположить, что пример взаимодействия между собором и высшей епископской властью, имевший место в Алеутской и Северо-Американской епархии, стал в 1917–1918 гг. одной из возможных моделей для будущего Поместного собора всей Православной российской церкви.

В 1899 г. резолюция свт. Тихона на решениях Конвенции состояла из 5 пунктов. Часть пунктов подчеркивала единство архиерея и братского собрания: о согласии на возведение свящ. Александра Хотовицкого в звание почетного члена Общества, с выражением признательности за «безмерные труды на пользу Общества» [*Коханик*, 34]; о благодарности Обществу за содействие в постройке новых храмов. В одном случае резолюция была связана с корректировкой выборов членов правления: в связи с тем, что о. Иоанн Недзельницкий подал рапорт с отказом от должности председателя, свт. Тихон утвердил председателем кандидата, следующего по количеству поданных за него голосов (свящ. Иоанна Кочурова). Положение об Обществе давало владыке возможность поставить на пост председателя кандидата по своему усмотрению, но свт. Тихон предпочел принять выбор соборного братского органа.

В одном пункте резолюции свт. Тихон наложил вето на решение Конвенции: «Решение о выдаче посмертной запомоги наследникам самоубийц недостаточно мотивировано; предлагаю будущей Конвенции обсудить этот вопрос всесторонне, а до того времени оставить по-прежнему» [*Коханик*, 34]. Церковные каноны, основанные на 14-м правиле еп. Тимофея Александрийского, запрещали «приношение и молитву» за самоубийц. Запретом на отпевание самоубийц церковь пыталась остановить суицидальную эпидемию, распространявшуюся в особо тяжелые экономические и политические периоды. Вопрос о том, могла ли церковная помощь быть оказана родственникам самоубийц, в канонах

не оговаривался, но свт. Тихон, вероятно, исходил из общих пастьрских соображений.

Интересно, что на следующей Конвенции 1901 г. делегаты от братств повторно рассмотрели данный вопрос и оставили в силе именно свое, братское решение, с формулировкой «руководствуясь человеколюбием к семьям самоубийц, Конвенция постановила выдавать по ним запомогу» [Коханик, 36]. В 1901 г. свт. Тихон принял братское соборное решение и благословил его.

Вероятно, особая помощь первосвятителя потребовалась при подготовке Конвенции 1903 г. Во-первых, в период между Конвенциями сменился состав правления — по разным причинам покинули свои должности председатель и секретарь. В такой ситуации ответственность на себя принял почетный председатель Общества свт. Тихон, который назначил новых членов правления до даты перевыборов на Конвенции. Отметим, что и в этот раз он руководствовался принципом назначения кандидатов, набравших большее число голосов при предыдущем голосовании.

Другой особенностью Конвенции 1903 г. стал тот факт, что впервые за всю ее историю был констатирован не рост, а уменьшение количества братств Общества. Это было связано с тем, что в 1902 г. сербские общины решили создать собственное общество взаимопомощи — «Србобран». Соответственно, около 500 сербов вышли из состава Православного общества взаимопомощи, не доплатив членские взносы в кассу. В результате число братчиков Общества упало с 1 804 до 1 540 членов, хотя при этом количество братств все равно возросло с 54 до 57, что, безусловно, меньше, чем было бы без ухода ряда сербских братств.

Можно предположить, что в ситуации кризиса взаимодействие Конвенции с свт. Тихоном оказалось наиболее глубоким и именно благодаря его влиянию решения Конвенции впервые коснулись обеих целей Общества — материальной и моральной. Согласно решениям Конвенции Общества взаимопомощи, принятым «для широкого и успешного проведения в жизнь моральных целей Общества» [Коханик, 40] и в последующем одобренным почетным председателем свт. Тихоном, каждый член Общества обязательно один раз в год должен был исповедоваться и причащаться Святых Христовых Тайн. Была установлена санкция за нарушение данного правила — исключение из Общества. Участникам Общества предписывалось обращаться за исполнением треб только к своим православным священникам. Данное правило было вызвано частой практикой, когда в местах, куда православный священник

приезжал редко, по обычным требованиям люди обращались к католическим или униатским священникам. Вновь была изменена система финансирования газеты «Свет», которая служила целям просвещения и собирания православной и славянской аудитории Америки. Четвертое важное решение Конвенции утверждало представительский лимит от братств для участия в Конвенции — по одному делегату от каждых 50-ти членов братства. Последнее пятое решение касалось территориальных границ: «Для ограничения непотребных переходов из братства в братство, Конвенция решила, что каждый член Общества должен состоять в братстве того округа, в котором он живет; жить в одном округе, а состоять в братстве другого — не может» [Коханик, 42].

Если верно предположение, что эти решения были сформулированы не без участия свт. Тихона, то очевидным становится его стремление к повышению церковности братств, придание им качеств, отличающих их от обществ взаимопомощи, собранных по профессиональному или национальному признаку. Церковность понимается здесь как соответствие нормам церковной жизни, принятым в Православной российской церкви, и включает частоту участия в евхаристии (об ежегодном причастии и исповеди см. «Устав духовных консисторий 1841 и 1883 гг.», статьи 15 и 17), территориальную целостность прихода, четкие канонические границы. Напомним, что в Отзыве архиеп. Тихона на запрос Священного синода признаком церковности братств выступает также наличие какого-либо святого (или праздник), которого братство выбирает в покровители (патроны).

Конвенция Общества взаимопомощи 1905 г. проходила в городе Кливленде, в мае, в разгар дискуссий о необходимости реформирования Православной церкви, разгоревшихся в России. Конвенция создала целый ряд новых учреждений, которые, с одной стороны, были связаны с местной ситуацией, но с другой — могли служить примером для разрешения общеправославных проблем. Так, чтобы уберечь Общество от неразумных и разорительных судебных процессов, было решено создать полубоженный суд из пяти членов, избираемых Конвенцией. Для объединения всех православных жен было создано Женское православное общество взаимопомощи с выделением в него всех жен мужского Общества, с предоставлением одной тысячи долларов уставного капитала. Положено начало страхованию русских детей — заложена система страхования детей от 1 до 16 лет через местные братства.

Одно из решений Конвенций было записано с комментарием «по мысли и личному почину (550 долл.) Преосвященнейшего Владыки Тихона, в память 10-ти летнего юбилея Общества» [*Коханик*, 44] — Конвенция постановила основать при Свято-Тихоновском монастыре Сиротский приют для детей умерших членов Общества. Другим важным решением представляется постановление, по которому каждый член Общества должен был ежегодно платить по 10 центов на стипендии имени Общества при Миннеаполисской Духовной семинарии и при Кливлендской бурсе.

Миннеаполисская семинария и монастырь в честь свт. Тихона Задонского были открыты в том же 1905 г. по инициативе архиеп. Тихона, который стремился воспитать в Америке собственных клириков (он отмечал, что «своего» пастыря люди слушают больше, чем «приезжего» из России) и образованную, укорененную в традиции православную интеллигенцию. Вероятно, Общество разделяло желание иерарха «скорейшего воспитания в Америке своей властной интеллигенции» [*Коханик*, 44]. По крайней мере, ближайший сподвижник свт. Тихона прот. Александр Хотовицкий на страницах «Американского православного вестника» писал об этом так:

...Великая черта в нашем устроении православного Общества — крепкая связь церкви с народом, священника с мирянином. Только взаимное доверие, только дружная обоюдная работа могут делать великие дела. Рука об руку шла православная паства со своим Архипастырем и пастырями в общем стремлении как можно успешнее осуществить святые цели Общества... Придет час, народится своя народная интеллигенция, тогда священники, до сих пор руководствовавшие народом в качестве единственных почти интеллигентных сил и воспитавшие народ в понятиях правды и добра, передадут часть своего многосложного дела в верные народные руки... [*Хотовицкий*, 216].

На Конвенции Общества взаимопомощи 1907 г. было решено пересмотреть весь Устав и принять его в новой редакции, систематизировав таким образом все ранее внесенные изменения. Устав был принят, как и ряд решений, среди которых выделим основные: о приеме в Общество только православных верующих, о своем православии кандидаты давали письменное подтверждение. Всесторонне был рассмотрен вопрос об инкорпорировании Общества в законодательство Америки и принято решение, что инкорпорация уместна на региональных уровнях. Представляется

интересным решение о том, что если находиться на заседаниях Конвенции могли как почетные члены Общества, так и другие священники, то последние имели только право совещательного голоса. Право решающего голоса принадлежало только делегатам от братств. В связи с отъездом архиеп. Тихона из Америки Конвенция постановила «выразить ему глубокую благодарность... за свыше 8-летнее Почетное Председательство, за постоянные заботы о процветании Общества» [*Коханик*, 52], а также просить владыку Тихона принять звание почетного члена Общества.

В течение 8 лет, когда Православное общество взаимопомощи развивалось под почетным покровительством свт. Тихона, произошло не только увеличение числа православных братств в епархии, но и расширение масштабов их деятельности. Вероятно, именно архиепископ способствовал появлению в поле внимания Общества просветительских и миссионерских задач; уточнению принципов выборности; возрастанию церковности его членов, что было напрямую связано с осознанием четкости канонических и конфессиональных границ. Накопленный опыт отношений церковного иерарха с выборными из мирян, несомненно, оказался востребован в России в период Поместного собора 1917–1918 гг.

Выводы

Подводя итоги взаимодействия свт. Тихона (Беллавина) с православными братствами в Алеутской и Северо-Американской епархии, мы можем отметить следующее. Братства в епархии были многочисленной и существенной силой, отношения с ними, с одной стороны, носили организационно-экономический характер — по вопросам финансирования учреждаемых приходов, строительства храмов и т. п., с другой стороны — строились на основе пастырского попечения: в рамках созидания и укрепления христианской жизни на началах братолюбия. При этом, исходя из переписки, проповедей, отчетов и прочих свидетельств о деятельности епископа, а с 1905 г. — архиепископа Тихона (Беллавина), возможно утверждать, что его представления о церкви и церковности были вполне традиционными для Русской православной церкви XIX–XX вв. Основной формой проявления церковности являлось для него приходское объединение верующих вокруг храма, главную роль в церковном строительстве играло священство. Однако при всей традиционности представляется уникальным тот факт, что свт. Тихон, столкнувшись с нетрадиционным

(в таких масштабах и особых условиях Америки) явлением братства, смог увидеть в нем не только экономический потенциал, но и свидетельство подлинной церковной жизни, и включить это явление в свое пастырское попечение. Отметим также, что архиеп. Тихон воспринимал братства как форму соборности в качестве особой черты русской религиозности и русской церковной традиции, которой иммигранты из Российской империи могли поделиться с формирующимся народом Америки.

Благодаря знакомству будущего патриарха Тихона с опытом православных братств Северной Америки, унаследовавших и отчасти сохранивших опыт братств Юго-Западной Руси, происходило постепенное формирование его собственных представлений о том, что включает в себя соборная жизнь церкви, какую роль в ней играют разные «страты» церковного народа.

Местная, низовая соборность, опирающаяся на юридическую и финансовую самостоятельность объединений верующих, предполагает ответственную и активную позицию всех членов, составляющих соборное тело, и отношения братского единства и любви, соединяющие христиан между собой неформальными связями. Однако соборность, растущая снизу, требует поддержки и помощи со стороны церковной иерархии. Влияние архиеп. Тихона позволило североамериканским братствам увидеть не только свои конкретные, но и общецерковные задачи, возрасти в измерении самого качества церковности.

Опыт служения свт. Тихона в Алеутской и Северо-Американской епархии мог оказать влияние как на способ взаимодействия Поместного собора 1917–1918 гг. с епископским совещанием, наделенным правом вето, так и на решение патриарха призвать Русскую церковь, подвергшуюся первым разрушительным гонениям со стороны новой власти, к устройению братств и духовных союзов. Но не менее важно, что это служение стало опытом выявления и воплощения соборности церкви. Чтобы соборность из идеи превратилась в опыт жизни, нужна длительная практическая школа, уроки которой необходимо сегодня собирать по крупицам.

Источники

1. *Антоний* = Антоний, иером. Путешествие Его Преосвященства, Преосвященнейшего Тихона, Епископа Алеутского и Аляскинского, по Аляске. Сеаттл, Джуно, Ситха // Американский православный вестник. 1899. Т. III. № 18. С. 489–492.

2. *Vitte* = Витте С. Ю. О современном положении православной Церкви // Историческая переписка о судьбах Православной церкви. Москва : Тип-я Т-ва И. Д. Сытина, 1912. С. 7–25.
3. *Коханик* = Русское Православное католическое Общество Взаимопомощи в Северо-Американских Соединенных Штатах : К XX-летнему юбилею, 1895–1915 / Сост. свящ. Петр Коханик. Издание Русского Правосл. Кафоллич. Общ. Взаимопомощи. Нью-Йорк : Тип. газеты «Свет», 1915. 176 с.
4. *О необходимости перемен* = О необходимости перемен в русском церковном управлении: мнение группы столичных священников // Балакшина Ю. В. Братство ревнителей церковного обновления (группа «32-х» петербургских священников), 1903–1907 : Документальная история и культурный контекст. Приложение 1. Москва : СФИ, 2014. С. 199–205.
5. *Отзывы* = Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе. Ч. 1. Москва : Общество любителей церковной истории : Изд-во Крутицкого подворья, 2004. 1042 с.
6. *Отчет 1900* = Тихон, еп. Отчет о состоянии Алеутской епархии за 1900 год // РГИА. Ф. 796. Оп. 442, год 1900. Д. 1820. Л. 1–11 об.
7. *Отчет 1903* = Тихон, еп. Отчет о состоянии Алеутской епархии за 1903 год // РГИА. Ф. 796. Оп. 185, год 1904. Д. 5851. Л. 3–19 об.
8. *Победоносцев* = Победоносцев К. П. Всеподданейший Отчет Обер-Прокурора Св. Синода по ведомству Православного Исповедания за 1892 и 1893 годы. Санкт-Петербург : Синод. тип., 1895. 784 с.
9. *Прибытие* = Прибытие Преосвященного Тихона, епископа Алеутского и Аляскинского, во вверенную ему епархию // Американский православный вестник. 1899. Т. III. № 1. С. 9–21.
10. *Проект церковных реформ* = Проект церковных реформ, составленный свящ. Петром Кремлевским // Церковный вестник. 1906. № 3. С. 81–83.
11. *Прощальная беседа* = Прощальная беседа Его Высокопреосвященства, Высокопреосвященнейшего архиепископа Тихона, в неделю православия в Нью-Йоркском кафедральном соборе // Американский православный вестник. 1907. Т. IX. № 6. С. 96–98.
12. *Путешествие 1900* = Путешествие Его Преосвященнейшего Тихона, Епископа Алеутского и Аляскинского // Американский православный вестник. 1900. Т. IV. № 4. С. 71–81.
13. *Путешествие 1903* = Путешествие Его Преосвященства, Преосвященнейшего Тихона, Епископа Алеутского и Северо-Американского // Американский православный вестник. 1903. Т. VII. № 7. С. 99–101.
14. *Слово 1899* = Слово Его Преосвященства, Преосвященнейшего Тихона, Епископа Алеутского и Аляскинского, произнесенное в 17 неделю по Пятидесятнице, к Сербам в Джаксонской Церкви // Американский православный вестник. 1899. Т. III. № 21. С. 562–564.

15. *Слово 1907* = Слово, произнесенное Его Высокопреосвященством, Высокопреосвященнейшим Тихоном, архиепископом Алеутским и Северо-Американским, в Филадельфийской церкви, в воскресенье 31 января 1907 года // Американский православный вестник. 1907. Т. XI. № 3. С. 42–43.
16. *Хотовицкий* = Хотовицкий Александр, прот. Поездка на конвенцию. Из путевых впечатлений // Американский православный вестник. 1905. Т. IX. № 11. С. 204–219.

Литература / References

1. *Агеев* = Агеев Евгений, свящ. Митрополит Леонтий (Туркевич) и его деятельность по организации русской церковной эмиграции в Северной Америке // Церковный историк. 2022. № 3 (9). С. 103–114. <https://doi.org/10.31802/CH.2022.9.3.006>.
 Ageev Evgeniy, priest (2022). “Metropolitan Leonty (Turkevich) and his work in organization Russian church emigration in North America”. *Church Historian*, n. 3 (9), pp. 103–114 (in Russian). <https://doi.org/10.31802/CH.2022.9.3.006>.
2. *Ефимов* = Ефимов А. Б. Очерки по истории миссионерства Русской православной церкви. Москва : Изд-во ПСТГУ, 2007. 688 с.
 Efimov A. B. (2007). Essays on the history of the missionary work of the Russian Orthodox Church. Moscow : PSTSU Publ. (in Russian).
3. *Ефимов, Ласаева* = Ефимов А. Б., Ласаева О. В. Алеутская и Северо-Американская епархия при патриархе Тихоне. Москва : Изд-во ПСТГУ, 2012. 594 с. + вкл.
 Efimov A. B., Lasaeva O. V. (2012). The Aleut and North American Diocese under Patriarch Tikhon. Moscow : PSTSU Publ. (in Russian).
4. *Печатнов 2021* = Печатнов В. В. Жизнь российского духовенства в Америке конца XIX в. (по материалам переписки Обер-прокурора Святейшего Правительствующего Синода К. П. Победоносцева) // Концепт: философия, религия, культура. 2021. Т. 5. № 4 (20). С. 41–61. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-4-20-41-61>.
 Pechatnov V. V. (2021). “Life of Russian Orthodox Clergy in the United States at the End of the 19th Century”, *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, v. 5, n. 4, pp. 41–61 (in Russian). <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-4-20-41-61>.
5. *Печатнов 2023* = Печатнов В. В. «Жатва велика, да делателей мало...» (Донесение о. Иоанна Недзельницкого о состоянии Нью-Йоркского округа Алеутско и Аляскинской епархии за 1898 год) // Концепт: философия, религия, культура. 2023. Т. 7. № 1 (25). С. 47–61. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2023-1-25-47-61>.

- Pechatnov V. V. (2023). "The Harvest is Great and the Laborers are Few (Father John Nedzelnitsky's Report on the New York Deanery of the Aleutian and Alaskan Diocese in 1898)". *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, v. 7, n. 1, pp. 47–61 (in Russian). <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2023-1-25-47-61>.
6. Печатнов В. В., Печатнов В. О. 2022 = Печатнов В. В., Печатнов В. О. Американское служение священномученика Александра Хотовицкого // Вестник Вятского государственного университета. 2022. № 3 (145). С. 56–70. <https://doi.org/10.25730/VSU.7606.22.037>.
Pechatnov V. V., Pechatnov V. O. (2022). "The American Ministry of the Hieromartyr Alexander Hotovitsky". *Herald of Vyatka State University*, iss. 3 (145), pp. 56–70 (in Russian). <https://doi.org/10.25730/VSU.7606.22.037>.
7. Печатнов В. В., Печатнов В. О. 2023 = Печатнов В. В., Печатнов В. О. Священномученик Иоанн Кочуров: годы служения в Америке // Известия Иркутского государственного университета. Серия: Политология. Религиоведение. 2023. Т. 44. С. 62–79. <https://doi.org/10.26516/2073-3380.2023.44.62>.
Pechatnov V. V., Pechatnov V. O. (2023). "Holy Martyr Ioann Kochurov: Years in America". *The Bulletin of Irkutsk State University. Series Political Science and Religion Studies*, v. 44, pp. 62–79 (in Russian). <https://doi.org/10.26516/2073-3380.2023.44.62>.
8. Попов 2008 = Американский период жизни и деятельности святителя Тихона: первые годы служения епископа Тихона в Соединенных Штатах Северной Америки / Сост. А. В. Попов. Санкт-Петербург : Аргус, 2008. 159 с.
Popov A. V. (ed.) (2008). *The American period of St. Tikhon's life and work: the first years of Bishop Tikhon's ministry in the United States of North America*. St. Petersburg : Argus Publ. (in Russian).
9. Попов 2010 = Письма святителя Тихона: Американский период жизни и деятельности святителя Тихона Московского / Сост. А. В. Попов. Санкт-Петербург : Сатисъ, 2010. 272 с.
Popov A. V. (ed.) (2010). *Letters of St. Tikhon: The American period of the life and work of St. Tikhon of Moscow*. St. Petersburg : Satis Publ. (in Russian).
10. Попов 2011а = Американский период жизни и деятельности святителя Тихона Московского, 1898–1904 гг. / Сост. А. В. Попов. Санкт-Петербург : Сатисъ, 2011. 384 с.
Popov A. V. (ed.) (2011). *The American period of the life and work of St. Tikhon of Moscow, 1898–1904*. St. Petersburg : Satis Publ. (in Russian).
11. Попов 2011б = Американский период жизни и деятельности святителя Тихона Московского : Проповеди. Статьи / Сост. А. В. Попов. Санкт-Петербург : Сатисъ, 2011. 478 с.

Popov A. V. (ed.) (2011). The American period of the life and work of St. Tikhon of Moscow : Sermons. Articles. St. Petersburg : Satis Publ. (in Russian).

12. *Попов 2013* = Американский период жизни и деятельности святителя Тихона Московского, 1898–1907 гг. / Сост. А. В. Попов. Санкт-Петербург : Сатисъ, 2013. 478 с.

Popov A. V. (ed.) (2013). The American period of the life and work of St. Tikhon of Moscow, 1898–1907. Saint Petersburg : Satis Publ. (in Russian).

13. *Попов 2014* = Американский период жизни и деятельности святителя Тихона Московского : Документы / Сост. А. В. Попов. Санкт-Петербург : Сатисъ, 2014. 174 с.

Popov A. V. (ed.) (2014). The American period of the life and work of St. Tikhon of Moscow : Documents. St. Petersburg : Satis Publ. (in Russian).

14. *Хайруллина* = Хайруллина П. А. Русская Православная Церковь в США: поиск путей модернизации и деятельность святителя Тихона (Беллавина) (Последняя треть XIX — начало XX в.). Дисс. ... канд. ист. наук. Челябинск, 2004. 216 с.

Khairullina P. A. (2004). The Russian Orthodox Church in the USA: the search for ways of modernization and the activities of St. Tikhon (Bellavin) (The last third of the XIX — early XX century). Diss. Cand. Sci. (History). Chelyabinsk (in Russian).

Информация об авторах

Е. Ю. Литвиненко, независимый исследователь.

Ю. В. Балакшина, д-р филол. наук, доцент, Свято-Филаретовский институт, РГПУ им. А. И. Герцена.

Information about the authors

E. Yu. Litvinenko, Independent Researcher.

Yu. V. Balakshina, Dr. Sci. (Philology), Associate Professor, St. Philaret's Institute, Herzen State Pedagogical University.

Статья поступила в редакцию 14.02.2024; одобрена после рецензирования 29.02.2024; принята к публикации 01.03.2024.

Научная статья

УДК 281.93

https://doi.org/10.25803/26587599_2024_2_50_77

В. Г. Трофименко, Ю. В. Балакшина

Воскресенское братство при Воскресенской церкви Архангельска 1900–1917 годов: пример организованной приходской благотворительности

Василий Георгиевич Трофименко^a, Юлия Валентиновна Балакшина^{b, c}

^a Северный (Арктический) Федеральный университет им. М. В. Ломоносова,
Архангельск, Россия, v.trofimenko@narfu.ru

^b Свято-Филаретовский институт, Москва, Россия, jbalaksh9@gmail.com,
<https://orcid.org/0000-0002-4187-1633>

^c Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена,
Санкт-Петербург, Россия

аннотация: Статья посвящена деятельности одного из православных братств, существовавшего в Архангельске накануне революции 1917 г. Воскресенское братство при Воскресенской церкви, созданное о. Михаилом Поповым, отличалось от большинства подобных организаций значительной степенью осознанности роли церковного прихода в жизни общества, а также целостным подходом к благотворительности, которая не мыслилась без решения религиозно-нравственных и просветительских задач. Восстановлены основные вехи биографии о. Михаила Попова, позволившие ему познакомиться с опытом православных церковных братств. Наиболее важным стал опыт его священнического служения в Леснинском монастыре Седлецкой губернии, а также принципы устройства благотворительного и просветительского служения, положенные в его основу игум. Екатериной (Ефимовской). Описаны принципы, лежавшие в основе Воскресенского братства, которое мыслилось

© Трофименко В. Г., Балакшина Ю. В., 2024

основателем как своего рода «ядро прихода», состоящее из христиан, готовых к жертвенному служению Богу и ближним. Рассмотрена оригинальная концепция «всеобщего миссионерства», сформулированная о. Михаилом Поповым. В статье предпринято сравнение Устава Воскресенского братства с уставами других братств той эпохи, ставившими благотворительные и просветительские цели. Выявлены существенные отличия в принципах членства, способе собирания средств, устройении внутренней жизни братства. Основным источником для анализа деятельности Воскресенского братства стали отчеты, написанные основателем и бессменным лидером братства. Они характеризуются значительно большей полнотой информации, нежели стандартные отчеты церковных организаций того времени, что позволяет сделать определенные выводы о деятельности этого сообщества.

ключевые слова: История русской церкви, Воскресенское братство, приходская благотворительность, церковно-приходские братства

благодарности: Авторы выражают благодарность Л. А. Бариновой за сведения, собранные о Воскресенском братстве и о. Михаиле Попове при подготовке выпускной квалификационной работы в Свято-Филаретовском институте.

для цитирования: Трофименко В. Г., Балакшина Ю. В. Воскресенское братство при Воскресенской церкви Архангельска 1900–1917 годов: пример организованной приходской благотворительности // Вестник Свято-Филаретовского института. 2024. Т. 16. Вып. 2 (50). С. 77–99. https://doi.org/10.25803/26587599_2024_2_50_77.

V. G. Trofimenko, Yu. V. Balakshina

The Resurrection Brotherhood by the Resurrection Church of Arkhangelsk in 1900–1917: an example of organized parish charity

Vasily G. Trofimenko^a, Yulia V. Balakshina^{b, c}

^a Northern (Arctic) Federal University named after M. V. Lomonosov, Arkhangelsk, Russia, v.trofimenko@narfu.ru

^b St. Philaret's Institute, Moscow, Russia, jbalaksh9@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-4187-1633>

^c Herzen State Pedagogical University, St. Petersburg, Russia

ABSTRACT: The article is devoted to the activities of one of the Orthodox brotherhoods that existed in Arkhangelsk on the eve of the revolution of 1917. The Resurrection

Brotherhood by the Resurrection Church, created by Fr. Mikhail Popov, differed from most similar organizations by a significant degree of awareness of the role of the church parish in the life of society, as well as a pronounced emphasis on charity for the poorest population, which could not be imagined without solving religious, moral and educational problems. The main milestones of the biography of Fr. Mikhail Popov, which allowed him to get acquainted with the experience of Orthodox church brotherhoods, were restored. The most important was the experience of his priestly service in the Lesninsky monastery of the Sedlec province and the principles of organizing charitable and educational services, which were the basis for it by the hegum. Ekaterina (Efimovskaya). The principles of the structure of the Resurrection Brotherhood are described, which was conceived by the founder as a kind of “core of the parish”, consisting of Christians ready for sacrificial service to God and their neighbors. The original concept of “universal missionary” formulated by Fr. Mikhail Popov was considered. The article compares the Rules of the Resurrection Brotherhood with the charters of other brotherhoods of 19th century, which set charitable and educational goals. Significant differences were revealed in the principles of membership, the method of collecting funds, and the structure of the internal life of the fraternity. The main source for the research is reports written by the founder and permanent leader of the brotherhood. They are characterized by much more complete information than the standard reports of church organizations of that time, which allows us to draw certain conclusions about the activities of this community.

KEYWORDS: History of the Russian Church, Resurrection Brotherhood, parish charity, parish fraternities

ACKNOWLEDGMENTS: The authors thank L. A. Barinova for the information collected about the Resurrection Brotherhood and Fr. Mikhail Popov while preparing his final graduation thesis at the St. Philaret's Institute.

FOR CITATION: Trofimenko V. G., Balakshina Yu. V. (2024). “The Resurrection Brotherhood by the Resurrection Church of Arkhangelsk in 1900–1917: an Example of Organized parish charity”. *The Quarterly Journal of St. Philaret's Institute*, v. 16, iss. 2 (50), pp. 77–99.
https://doi.org/10.25803/26587599_2024_2_50_77.

Братства как форма устройства приходской или епархиальной благотворительности получили распространение в Российской империи начиная с 60-х гг. XIX в. [Рункевич; Папков; Иванова]. «Дела христианской благотворительности» были указаны как одно из четырех возможных направлений деятельности братств в законе

«О правилах для учреждения Православных церковных братств», подписанных императором Александром II 8 мая 1864 г. Первым братством, поставившим целью своей деятельности «бескорыстное, ради единой любви ко Христу, вспомоществование своей приходской церкви и всем бедным соприхожанам» [*История*, 60] стало приходское Рождественское братство в Петербурге, созданное свящ. Александром Гумилевским в 1863 г.

Однако до северных губерний России идея братского устройства жизни дошла значительно позже как в силу их удаленности от центра реформ, так и потому, что «в северной деревне дольше сохранялись в неизменном виде общины и общинные порядки» [*Котов, Носова, 181*]. Так, в Вологодской губернии на рубеже XIX–XX вв. «достаточно активную общественную деятельность вели 10 православных братств» [*Котов, Носова, 181*], из них 7 (6 приходских и одно при Никольском духовном училище) ставили благотворительные цели. В Архангельске и Архангельской губернии, согласно исследованию Е. Ю. Колебакиной, церковная благотворительная система включала в себя следующие организации: Архангельское епархиальное попечительство о призрении бедных духовного звания (1823); Братство св. Апостола и евангелиста Иоанна Богослова (1883) при Архангельской духовной семинарии; Архангельский епархиальный комитет православного миссионерского общества (1892); Свято-Троицкое приходское братство в Мезенском уезде (1898); Благовещенское благотворительное общество «Христианская помощь» в Шенкурском уезде (1899); Воскресенское братство в Архангельске (1901); Конецгорское благотворительное общество «Христианская помощь» (1904).

Большую популярность, чем братства, получили в Архангельской губернии церковноприходские попечительства, которые оказывали помощь беднейшим прихожанам. В самом Архангельске их было 8, а в губернии с 1855 по 1901 г. — 206. В их обязанность входило оказание преимущественно единовременной денежной помощи на добровольные пожертвования прихожан и всех желающих, погребение неимущих умерших, а также забота об устройстве и попечительстве благотворительных учреждений в приходе [*Колебакина, 79*].

На этом фоне особый интерес представляет Воскресенское братство, созданное в Архангельске в 1901 г. свящ. Михаилом Поповым, не только как благотворительная организация, но и как церковный союз, стремящийся богословски и церковно-исторически обосновать принципы своего устройства. Будучи далеким

отголоском эпохи Великих реформ, Воскресенское братство возникло в принципиально иную историческую эпоху и стало своеобразным ответом на вызовы эпохи модерна.

Священник Михаил Попов как устроитель Воскресенского братства

Ни одно общественное или церковное явление не возникнет без приложения разумной воли одного или нескольких людей, обладающих не только необходимыми знаниями, но и твердыми намерениями довести начатое до конца. В деле приходской жизни вообще и приходской благотворительности в частности такая воля может и должна исходить от настоятеля того или иного прихода. Горячим сторонником идеи братства в Архангельске оказался свящ. Михаил Попов. Его биография позволяет высказать ряд предположений о том, почему устройство жизни на братских началах казалось ему столь привлекательным.

Отец Михаил был уроженцем Малошуйского прихода Онежского уезда Архангельской губернии, сыном потомственного священника. Он окончил Архангельскую духовную семинарию (1884) и Санкт-Петербургскую духовную академию (1888). Во время обучения Михаила Попова инспектором СПбДА был будущий митрополит Антоний (Вадковский). В 1884 г. СПбДА окончил иеромон. Михаил (Грибановский), он был оставлен и. д. доцента на кафедре основного богословия. Преподавателем Ветхого завета с 1885 г. был выпускник этой академии, будущий иерарх церкви Антоний (Храповицкий). Студенческая жизнь этих лет включала в себя самые разнообразные внеучебные формы: кружок молодых иноков, богословские вечера и беседы, кружок студентов-проповедников. Собрания, на которых, по свидетельству участников, присутствовало немало студентов [*Михаил (Грибановский)*, 756], устраивались на квартире ректора, инспектора и иеромонаха Антония с целью выяснения значения православия для современного сознания. Во время этих собраний был наметчен проект открытия братства, задачу которого видели в том, чтобы способствовать распространению, утверждению, торжеству и славе Единой Святой, Соборной, Апостольской Православной Церкви [*Губонин*, 122]. Проект братства был составлен иером. Михаилом (Грибановским), видевшем в создании братства одно из средств к оживлению церковной жизни на приходах и проведению церковности в сознание и быт общества.

После завершения обучения Михаил Попов принял решение строить карьеру в области духовного просвещения, но болезнь изменила его путь. Он оказался священником в незадолго до этого открытом Леснинском женском монастыре Холмско-Варшавской епархии. Опыт служения, полученный в этом монастыре, в дальнейшем окажется важным в понимании братского христианского единения. Основательницей монастыря была игуменья Екатерина, бывшая графиня Евгения Борисовна Ефимовская, прибывшая в Лесну всего с пятью москвичками и сумевшая верой и самоотверженной любовью создать общину, а с 1889 г. превратить ее в монастырь¹. В августе 1892 г. священник Михаил Попов был переведен в Архангельскую епархию. Указом Архангельской духовной консистории за № 5866 от 14 августа 1892 г. назначен священником Воскресенской церкви г. Архангельска². Знакомство с братским опытом происходило и после возвращения о. Михаила в Архангельск. Так, в 1893 г. он вступил действительным членом в братство св. Апостола и Евангелиста Иоанна Богослова при Архангельской духовной семинарии [*Отчет братства, 451*], которое было учреждено в 1882 г. для оказания помощи воспитанникам семинарии и духовных училищ — мужского и женского.

Идею создания братства при Воскресенской церкви о. Михаил вынашивал, видимо, с момента назначения на должность, но окончательная формулировка пришла к нему в конце XIX в. Так, в статье 1899 г., посвященной 200-летию Воскресенского храма, о. Михаил писал:

После 200 лет существования храм должен окрепнуть и развиваться союз паствы с церковью для молитвы, просвещения, благотворительности, взаимной заботливости о спасении друг друга. Пусть же развивается такой союз и превратится в любвеобильное братство [*Попов 1899, 692*].

Принципы устройства Воскресенского братства

Принципы устройства будущего братства были изложены о. Михаилом в статье «О приходском братстве», опубликованной в неофициальной части «Архангельских епархиальных ведомостей»

1. Подробнее о Леснинском монастыре см.: [*Парфенова*].

2. Подробнее см. монографию, написанную внучкой священника Михаила Попова Н. Н. Ушаковой [*Ушакова*].

15 августа 1900 г. (№ 15) и 30 августа 1900 г. (№ 16). Вероятно, к этому моменту все согласования на открытие братства были получены и требовалось представить идею нового церковного благотворительного начинания архангельскому обществу, чтобы получить его поддержку. Сам факт публикации развернутой апологетической статьи о братстве не был обычным явлением (чаще в епархиальных ведомостях публиковались только уставы церковных братств) и мог быть обусловлен двумя причинами: 1) необходимостью подробнее познакомить архангелогородцев с новой для них формой устройства церковной жизни³; 2) оригинальностью самого задуманного проекта, который трудно вписывался в контуры типичного благотворительного братства.

Указывая на союз апостолов, основанный на вере и любви евангельской, как на прообраз отношений людей в церкви на все времена, о. Михаил в то же время в статье хотел убедить своих читателей, что именно «современная жизнь требует братства» [Попов 1900, 391]. Среди вызовов современного общества, требующих действенного христианского ответа, он называл распространение нехристианских учений, подрыв веры во Христа среди разных слоев населения, разрушение семьи и, как следствие, увеличение числа «голодных и ободранных детей». Импульсом для созидания братства была не материальная помощь нуждающимся, но жалость к «потерявшим истинную веру, отступившим от Христа» [Попов 1900, 391].

Братство мыслилось о. Михаилом как своего рода ядро прихода, объединение около пастыря «хотя бы нескольких религиозно-нравственных прихожан для воздействия на других» [Попов 1900, 390]. В статье он так описывал образ проектируемого братства, явно ориентируясь на образованную и состоятельную часть прихода:

Представим себе такой союз между людьми, любящими по-братски, по-евангельски и верующими — из пастырей, начальников, учителей, докторов, купцов и других деятелей и представителей власти, труда, капитала, знания и святости. Представим, что их знание, благочестие, силы, богатство направлены к тому, чтобы других спасать, исправлять и направлять [Попов 1900, 390].

3. Согласно статистическим сведениям, собранным А. А. Папковым, в 1893 г. в Архангельской епархии не было еще ни одного православного братства [Папков].

Обосновывая необходимость привлечения мирян к делу душепопечения, которое традиционно относилось к прерогативе духовенства, о. Михаил предложил идею «всеобщего миссионерства»:

Если в каком христианине есть крепкая вера и любовь, то он не останется равнодушным к гибели ближнего, а позаботится как бы вразумить его и исправить. Об том всеобщем миссионерстве ап. Павел говорит так: увещайте друг друга и назидайте...^{*1} [*Попов 1900, 392*].

^{*1} 1 Фес. 5:11, 14

Во 2-й половине XIX в. в Католической церкви появилось понятие «апостолат мирян», связанное с созданием объединений мирян в рабочей среде с целью уврачевания социальных противоречий. В России о «внутренней миссии» церкви, заключающейся «в воздействии духовном на общество, числящееся в Церкви, но духовно не принадлежащее к ней», к которой призван каждый представитель Церкви, писал Н. П. Аксаков в работе «Духа не угашайте» [*Аксаков, 32*]. Однако термин «всеобщее миссионерство», судя по всему, стал изобретением о. Михаила Попова⁴.

Идея «всеобщего миссионерства» для о. Михаила Попова оказалась напрямую связана с идеей братства как среды, в которой действуют вера и любовь, подвигающие «на великие подвиги во имя Бога и ближнего» [*Попов 1900, 393*]. Примером такой «братской семьи», направившей силы на дело миссионерства, явился для о. Михаила Леснинский монастырь, опыт которого он достаточно подробно описывает в своей статье. Продолжая ряд примеров братств, на которые он хотел бы ориентироваться, создавая Воскресенское братство в Архангельске, Попов называл Свято-Троицкое братство ревнителей православия, созданное во Владикавказе свящ. Иасоном Мамацевым⁵; православное общество сестер при свято-Богородичной церкви прихода местечка Тынной Подольской губернии; женскую иноческую общину в с. Сура, на родине о. Иоанна Сергиева (Кронштадтского) и общину, которая готовилась к открытию в Ужщелье Мезенского уезда. Из двух последних, по мысли о. Михаила, «разойдутся просветительницы по уездам Пинежскому и Мезенскому» [*Попов 1900, 399*]. Очевидно, что, выстраивая ряд именно таких примеров, о. Михаил Попов хочет расширить границы самого понятия «благотворительность»,

4. В 1907 г. была опубликована брошюра пестербургского священника Петра Кремлевского «Идеальное всепастырство, раскрытое в девятой заповеди блаженства» [*Кремлевский*].

5. Иасон Мамацев, миссионер, учредитель Владикавказского Свято-Троицкого братства ревнителей православия. Подробнее см.: [*Киреев*].

включив в него просветительские и религиозно-нравственные задачи. Если традиционная благотворительность основывалась на сострадании к неимущим, то новая благотворительность предполагала жалость ко всем, кто переживает духовный кризис, теряет веру во Христа.

Вторая часть статьи была посвящена описанию конкретных контуров будущего братства на приходе Воскресенской церкви Архангельска. Для организации братства, по мнению Михаила Попова, достаточно 10 человек «единого духа и направления с пастырем». Присоединение к братству должно быть абсолютно добровольным, «а не из видов каких-либо, не по чувству стыдливости и неловкости, если не вступить в братство» [Попов 1900, 414]. Им же были сформулированы и цели братства: религиозно-нравственная, просветительная и благотворительная, — и пути достижения указанных целей.

Религиозно-нравственная цель понималась как борьба с неверием и восстановление ритмов церковной жизни: «Действовать на других, чтобы они ежегодно говели, исповедовались и причащались, почитали праздники и ходили в храм на молитву» [Попов 1900, 414]. Действовать в этой сфере полагалось личным примером, убеждением согрешающего, личными беседами об «едином на потребу» и особой молитвой:

Положат они (члены братства. — В. Т., Ю. Б.) за правило каждое утро и вечер дома и когда бывают в храме, полагать хотя один земной поклон, говоря: «Господи, молитвами Пречистой Богородицы и всех святых обрати и освяти всех братьев и сестер прихода» [Попов 1900, 416].

Просветительская цель распространялась не только на детей, которые должны были учиться грамоте в различных школах, но и на взрослых, которые должны были знать Иисуса Христа и Его учение и разуметь, в чем состоит духовная жизнь, т. е. умели бороться со страстями и «могли отдать себя, свои силы и жизнь на благо ближних для прославления Бога» [Попов 1900, 415]. Для достижения этой цели полагалось особо заботиться о детях, окончивших приходскую школу, устраивать семейные чтения Евангелия и духовных книг, вести беседы с участием детей и прислуги.

Благотворительная цель братства заключалась ни много ни мало в том, чтобы «в приходе не было ни одного нуждающегося». В качестве средств достижения этой благородной цели предполагалось: а) помещать в приюты нуждающихся детей, а детей

школьного возраста снабжать одеждой и обувью, дабы они занимались не нищенством и бродяжничеством, а обучением в школе; б) бедных возрастных и семейных — «снабжать всем необходимым или временно, или постоянно» (т. е. заниматься покупкой дров, выдачей средств на оплату жилья, искать для них работу); в) бедных стариков определять в богадельни, больным беднякам обеспечивать врачебный уход, умерших бедняков хоронить силами братства. Конечно, такая система могла провоцировать людей на тунеядство. Однако основатель братства предлагал «уговаривать» тунеядцев, лентяев и прочий асоциальный элемент, «идти в дом трудолюбия», а если никакими уговорами добиться этого было нельзя, то «ожидать нового закона о принудительном труде как наказании за бродяжничество» [Попов 1900, 415].

Обеспечить достижение подобных целей должны были благотворительные взносы. Эти взносы — чисто добровольное дело, как и вступление в братство. Просто «в храме постоянно будет кружка с надписью: „братская помощь бедным во имя Христа“. В эту кружку каждый будет опускать приношения и жертвы» [Попов 1900, 417]. Главное — «принять за правило, чтобы на руки никогда никому не подавать». Отец Михаил был категорически против любых подачек на паперти. Он считал, что это совершенно не истребит нищенство, а лишь усилит желание отдельных лиц пользоваться добротой окружающих. Необходимо, чтобы члены братства распределили между собой попечительство над бедными семьями прихода, постоянно посещали их, справлялись о состоянии, причинах бедности, помогали адресно. Все нуждающиеся прихода должны быть записаны в особую книгу братства, где указывалось бы, в чем именно они нуждаются и какая оказывается помощь [Попов 1900, 420]. Мечтал о. Михаил, как в 1860-е гг. о. Александр Гумилевский, и об особых трапезах для бедных в теплое время около храма (за неимением подходящего здания), которые возрождали бы традицию древних церковных агап.

Таким образом, проектируя Воскресенское братство, о. Михаил Попов не только расширял понятие благотворительности, но и к самому делу материальной помощи хотел подойти по-новому — системно и лично («видеть бедность лицом к лицу» [Попов 1900, 418]), исходя из представлений о единстве церковного организма, в котором не должно быть нуждающихся.

Устав Воскресенского братства

Устав братства, утвержденный по определению епархиального начальства 18 декабря 1900 г., был опубликован в официальной части «Архангельских епархиальных ведомостей» 15 марта 1901 г. (№ 5). По структуре он напоминал типичные уставы епархиальных и приходских братств конца XIX — начала XX в. В нем были разделы: цель братства, способы достижения целей братства, организация братства. Последний раздел включал в себя традиционные параграфы о членах братства, собраниях братства, денежных средствах братства и их распределении. Однако наполнение конкретных пунктов Устава Воскресенского братства и стиль его написания значительно отличали его от других аналогичных документов.

Так, разделу о целях братства был предпослан раздел «Основное начало братства». В основание братства положены слова из Евангелия от Иоанна о взаимной любви христиан^{*1}. Такое начало официального документа говорило о том, что основатель братства стремился не к созданию очередного благотворительного общества, а к возрождению истинно церковных отношений, «самоотверженной братской любви к ближнему»⁶ [Устав, 58]. Упование на духовные, а не административные основания жизни братства проявилось в способе сбора денежных средств и в системе членства, описанных в Уставе.

*1 Ин 15:4, 5, 12

Традиционно братства предполагали обязательный членский взнос, благодаря которому осуществлялись разного рода и масштаба братские проекты, и именно им зачастую определялось членство в братстве. Так, например, в Уставе Свято-Алексеевского православного братства при Свято-Казанской церкви с. Нападовки Волынской губернии Кременецкого уезда было записано: «Действительными членами (братчиками) называются обоюбого пола лица, вносящие в пользу Братства по 1 рублю ежегодно или 10 рублей единовременно» [Устав Свято-Алексеевского, 12]. Отец Михаил Попов категорически отказывается от членских взносов («постоянных, обязательных же взносов по 1 р., по 3 р. и т. д. не должно быть» [Устав, 61]); их заменяет братская кружка с надписью «Братская помощь бедным во имя Христа». Не менее решительно

6. Ср. высказывание о. Александра Гумилевского о соотношении братства и общества: «...Некоторые из них... только принимают название „Братства“ и мало заботятся о развитии в среде членов своих духа братства, заповеданного Спасителем. Дело

же не в названии, а в духе и жизни. Мы должны заботиться о том, как воскресить в народе наш дух истинно братской любви к своим собратям, а не о том, чтобы сформировать какое-либо общество...» [Летописец, 68].

о. Михаил выступает против деления членов братства на различные категории: почетные, действительные, члены-жертвователи, члены-соревнователи, просто братчики. В Уставе Воскресенского братства записано:

Члены братства все одинаковы, без разделения на действительных, соревнователей и т. п. Каждый братчик имеет право бывать на собраниях братства, частных и общих, годовых, высказывать свое мнение и участвовать в решении братских дел [*Устав*, 62].

Внутренняя жизнь братства, согласно Уставу, должна была основываться на доверии. Финансовые отчеты предоставлялись казначеем на годовом собрании, в течение года «никакой ревизионной комиссии и контроля не полагалось» [*Устав*, 63].

Отцу Михаилу явно хотелось, чтобы жизнь братства оставалась неформальной, живой, поэтому собрания братства проходили не один раз в год, а 23-го числа каждого месяца и считались действительными при любом количестве посетивших их братчиков; протоколы собраний не велись — в журнал заносилось только то, что «по решению братчиков в собрании непременно должно записать» [*Устав*, 63]; особого совета братства не было, вся ответственность возлагалась на местного священника и добровольно согласившихся ему помогать братчиков — казначея и делопроизводителя.

Раздел, в котором традиционно перечислялись конкретные формы деятельности братств, способствующие достижению поставленных целей, в Уставе Воскресенского братства начинался фразой: «Достижение целей братства зависит главным образом от помощи Божьей» [*Устав*, 59]. Конкретные формы деятельности далее также перечислялись, но на первое место была поставлена личная и храмовая молитва братчиков, призванная соединить их человеческие усилия с помощью свыше.

В сфере благотворительности особо оговаривалось, что «никто из братчиков не подает на руки милостыни просящим у церкви и на улице» [*Устав*, 61], но, вместо этого, должен вступать в диалог с просящим, узнавать его истинное положение, по возможности — пригласить в свой дом и накормить. Далее членам братства предписывалось побывать у просящего на квартире и передать «на обсуждение в частном собрании братства, как помогать, если он Воскресенского прихода, и помогать ли, если не приписан ни к какому приходу» [*Устав*, 61]. Довольно много говорится

в уставе о механизме оказания благотворительной помощи, каким образом должны распределяться бедные жители прихода между членами организации, как учитывается помощь. Можно выделить два способа «вспомоществования»: это непосредственная помощь конкретного братчика конкретному бедняку и коллективная помощь. Последняя формировалась из добровольных пожертвований, опускавшихся в братскую кружку. Однако Устав оговаривал:

Такие деньги расходуются не только на бедных, но и на другие приходские нужды, а из остатков к концу года составляется фонд, назначение которого определяется общим или годовым собранием братства [*Устав*, 61].

Желающих подписать прошение епископу Архангельскому Иоанникию об утверждении Устава братства, разрешении открыть братство в приходе и благословить на святую братскую деятельность во имя Христа, оказалось 55 человек [*Дело*, л. 1]. При торжественном открытии братства 4 февраля 1901 г.

присутствующим было предложено записаться в число братчиков и выбрать, какими бедными из школьников и прихожан кто желает заведывать. Списки таких бедняков с указанием их места жительства были предварительно составлены и предложены [*Попов 1901*, 148].

Устав братства был высоко оценен в центральной церковной печати того времени. Так, в «Церковном вестнике» №№ 47 и 48 за 1901 г. была помещена статья под псевдонимом «К. П.», под названием «К вопросу о необходимости оживления деятельности братств», перепечатанная в январском номере «Архангельских епархиальных новостей». Автор статьи отмечал, что братство о. Михаила — единственное пока в России по своим правильно поставленным целям:

Ни деятельность религиозно-нравственная, ни просветительная и благотворительная задачи не подчиняются и не приносятся в жертву одна другой, а каждая имеет свой определенный круг предметов, одинаково важных и необходимых для лиц, в состав братства входящих [*К. П.*, 11].

Особенно высоко оценивается благотворительная часть устава: «Это уж чисто апостольская задача! Такой широты благотворительных задач не достигало до сих пор ни одно существующее у нас братство» [*К. П.*, 13].

Деятельность Воскресного братства

Отчеты о деятельности Воскресенского братства публиковались в «Архангельских епархиальных ведомостях» (№ 11 за 1902; № 3 за 1904 г.; № 8 за 1905; № 9 за 1911 г.) и отдельными брошюрами. Отчеты, как и Устав, имели не вполне традиционную для благотворительных братств и обществ форму. Помимо указания собранных и потраченных сумм в отчете без называния имен приводились личные истории людей, которым была оказана помощь.

В отчете о деятельности братства за третий год существования, с 10 февраля 1903 г. по 4 февраля 1904 г., упоминается о 230 денежных пособиях, оказанных разным лицам. 28 выдающихся случаев помощи были описаны в отчете. Например:

Одна многострадальная больная женщина с сыном гимназистом получала по 5 рублей ежемесячно в течение всего года. По ее словам, без этой помощи она не знала бы, как и существовать [*Попов 1904, 135*].

Или:

Одна вдова, получающая небольшую пенсию, должна воспитывать и давать образование многим детям. По причине слабости сил и частого недомогания она не может достать средства к жизни. И вот ежемесячно братство платит по три рубля и тем облегчает положение и дает возможность нести жизненный крест [*Попов 1904, 164*].

Активно оказывалась помощь людям, получавшим образование: деньги были даны бывшему члену братства для слушания лекций в Томском университете, гимназистке из бедной семьи — на приобретение одежды и обуви; слушательнице фельдшерских курсов — на учебные пособия. Братство помогло подготовить к принятию православной веры молодого человека из учащихся.

На начало года в братстве состоял 81 человек (54 мужчины и 27 женщин), к концу отчетного года — уже 94 человека (64 мужчины и 30 женщин), что намного превышало тот минимум из 10 человек, который был обозначен в статье «О приходском братстве». Среди них были два епископа, архангельский Иоанникий и волынский Антоний, архангельский губернатор, контр-адмирал Н. А. Римский-Корсаков, прот. Иоанн Ильич Сергиев (будущий святой Иоанн Кронштадтский), многие высшие губернские чиновники и купцы, священники, преподаватели, мещане

и крестьяне. Братство было действительно всесловным. За год на счет братства поступило 1023 рубля и 65 копеек (не считая прочих сумм, пожертвованных на благоукрашение храма), а израсходовано 922 рубля и 59 копеек.

За четвертый год существования (5 февраля 1904 — 27 марта 1905) в братство поступило 6762 рубля 17 копеек, в шесть раз больше, чем за предыдущий [Попов 1905, 291]. Для сравнения можно указать, что капитал приходских братств Вологодской губернии в 1901 г. составлял: 7123 (Иоанно-Предтеченское), 1600 (Деревянское), 2426 (Благовещенское) руб. [Котов, Носова, 198].

Получила воплощение мечта о. Михаила о благотворительных обедах по образцу древних агап. В отчете, опубликованном в 1911 г., в частности, говорилось:

В храмовый праздник был устроен обед для 200 человек бедняков в чайной общества трезвости на средства братства. А один из братчиков несколько раз устраивал такие обеды. Нужно видеть эту публику, насколько она жалка. Однако, когда они слушали живое слово собеседника, особенно перед молитвой и обедом, то у иных текли слезы. Это ответ на призыв братской души обратиться ко Христу Богу [Попов 1911, 5].

Священник Михаил Попов предпринимал попытки распространить опыт Воскресенского братства на другие приходы епархии. В августе 1901 г. в Архангельске проходил епархиальный миссионерский съезд, на котором был заслушан Проект Устава приходского братства ревнителей православия [Проект Устава], составленный о. Михаилом. Он предлагал создавать приходские братства для привлечения к соединению с Православной церковью удалившихся от нее. Однако миссионерские братства, открытые в 1902 и 1906 гг. в с. Кехта Архангельского уезда и в г. Холмогоры при Троицкой церкви, не воспользовались предложенным Уставом.

События, происходившие в изучаемый период, требовали изменения подхода к приходской жизни не только в отдельных конкретных приходах, но и в церкви в целом. Революция 1905 г. показала сильную разобщенность в обществе, которую следовало преодолеть. 9 января 1906 г., спустя год после печально известного «кровавого воскресенья», в архиерейском доме в Архангельске

состоялось под архипастырским председательством чрезвычайное собрание духовенства... и церковных старост церквей г. Архангельска для обстоятель-

ного ознакомления с определением Святейшего Синода от 18 ноября 1905 г. за № 5900 [*Собрание*, 48].

Епископ, открывая собрание, признал «нестроения» приходской жизни, ставшие следствием бюрократического характера работы священников. Далее выступил с докладом секретарь консистории Никитин, который еще более радикально заявил: «Ныне прихода церковного в собственном смысле в русской церкви нет» [*Собрание*, 51]. Прихожане между собой разобщены, нет прежнего единства даже там, где в приходах открыты братства и попечительства, каждый сам по себе. Поэтому Синод предлагает проведение в жизнь трех мероприятий: 1) дать пастырям право созыва церковно-приходского собрания для обсуждения практически всех вопросов, кроме выбора членов причта и распоряжения церковными средствами и церковным достоянием; 2) учреждение совета прихода «как постояннодействующего церковного института для ближайшего осуществления задач приходской жизни» [*Собрание*, 51] и 3) право «свободного почина выработки дальнейших подробностей в устройении указанных форм церковно-приходской жизни» [*Собрание*, 51].

Участники собрания приняли двоякое решение, с одной стороны, они приветствовали реформу, затеянную Синодом, с другой — выразили надежду на то, что приходу все же вернут его «исконные права»: распоряжение всеми церковными средствами и выборы членов причта. Само же проведение реформы они взяли в свои руки — каждый приход был в праве сам разбираться с улучшением приходской жизни «в зависимости от различных местных условий» [*Собрание*, 55]. Вполне удачная и жизнеспособная идея настоятеля Воскресенского прихода, как ни странно, даже не прозвучала в ходе совещания, а если и прозвучала, то это никак не было отражено на страницах епархиального издания. Между тем, фактически, она продолжала работать.

В 1917 г. в Архангельской губернской типографии вышла в свет брошюра «Воскресенское братство при Воскресенской церкви г. Архангельска (отчет за 1913–1916 гг.)», начинавшаяся с радостной новости: «Совершилось заветное, приснопамятное дело братства: построен двухэтажный деревянный дом братства, шириной 6 саж., длиной 12 саж., на причтовой земле, навсегда уступленной братству» [*Попов 1917*, 1]. В отчете говорится, что задумка построить братский дом была впервые озвучена в 1902 г., а осуществлена благодаря пожертвованиям 1905 и 1913 гг. Помеще-

ния в доме сдавались внаем, обеспечивая братство средствами, необходимыми для ведения благотворительной деятельности:

В настоящее время с верхнего этажа получается 100 р. в месяц, а с нижнего 60 р. в месяц. Кроме того, внизу помещается бесплатно священническая вдова, имеющая 7 чел<овек> детей, муж которой служил полгода при нашей церкви. Согласно дарственной, с постоянной платы удерживается 20 % на поддержание дома и покрытие расходов по содержанию его; остальная плата идет на бедных прихожан (24 р. в месяц), в запасный специальный капитал (24 р. в месяц), и на причт за вечное служение литургии по пятницам и поминовение о здравии и за упокой (80 р. в месяц) [*Попов 1917, 1*].

С 1 октября 1913 г. по 1 декабря 1916 г., согласно отчету, было 524 случая оказания помощи. Наиболее значимые и массовые случаи таковы:

Нуждающиеся из учащихся Воскресенской школы получали помощь от некоторых из членов братства и особенно от приснопамятной Н. С. Шуйской, оставившей капитал в 1500 р., %% с которого в количестве 57 р. в год и раздавались ежегодно. <...> Герои-воины, их семьи, были близки сердцу братчиков. В продолжение года было выдано от братства семьям запасных 120 руб. <...> А туда, на поле брани, посылались даже от детей, учащихся в Воскресенской церковно-приходской школе, теплые вещи, белье. В этом принимали участие также братчики и братчицы [*Попов 1917, 3*].

Также упоминалось большое количество бедных людей, получавших от братства ежемесячную помощь.

На момент издания отчета в братстве состояло 98 человек (60 мужского и 38 женского пола). «По благотворительной книге с 1 сентября 1913 г. по ноябрь 1916 г. на приход поступило наличными: 1940 р. 63 к. Израсходовано на бедных за то же время... наличными: 1759 р.» [*Попов 1917, 9*].

После Февральской революции в изменившейся церковной и политической ситуации опыт Воскресенского братства и прот. Михаила Попова неожиданно оказался востребован. В апреле 1917 г. Союз духовенства и мирян Архангельска обратился к прот. Михаилу Попову с предложением подготовить проект Устава Братского союза духовенства и мирян. Но в ходе обсуждений, в связи со сходством задач, решено было подготовить Устав Епархиального братства. В основание Епархиального братства, как и ранее в основание братства приходского, о. Михаил предлагал положить слова

*1 Ин 17:21

Христа Спасителя: «Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне и Я в Тебе, так и они да будут в нас едино, да уверует мир, что Ты послал Меня»^{*1}. Цель братства — содействовать поднятию, развитию и улучшению в каждом приходе епархии истинной пастырской деятельности: учительства, священнодействия и духовного руководительства. Деятельность братства распространяется на город Архангельск, уездные города и все приходы епархии. Способ достижения целей братства — молитвенное объединение архипастыря с пастырями [*Устав Архангельского*].

Нам ничего не известно о деятельности Воскресенского братства, как и других церковных братств Архангельской губернии, после октябрьского переворота 1917 г., в период Гражданской войны и иностранной военной интервенции на Севере. Скудость источников церковной истории этого периода, а тем более — позднейшей эпохи, заставляет нас закончить свой рассказ 1917 г. Очевидно, что и за короткий период своего существования братство успело оказать существенную помощь и поддержку сотням жителей Архангельска, оказавшимся в затруднительном положении. Важно то, что сама идея организованной приходской благотворительности была озвучена о. Михаилом Поповым в сложный, критический для страны период. Однако эта идея была в полной мере осуществлена лишь им самим, поддержана прихожанами только его прихода.

Основные характерные черты приходского братства — это идея взаимной поддержки прихожан, без ожидания какого-либо понуждения извне, отказ от бесполезной и даже вредной подачи милостыни на паперти, адресная помощь нуждающимся, убеждение через личный пример нравственной жизни. Между условным «дать человеку рыбу» и «дать человеку удочку» братство не выбирало, логика была иной: дать человеку рыбу сейчас, но мягко подталкивать его к тому, чтобы он взял удочку в ближайшее время. Возникла своего рода система патроната, который наиболее обеспеченные братчики осуществляли над беднейшими членами прихода.

Выводы

Исследование Воскресенского братства при Воскресенской церкви Архангельска привело нас к следующим выводам.

Во-первых, приходское братство развивалось на общем фоне деятельности нескольких крупных и еще десятков более мелких

общественных благотворительных организаций, созданных как на религиозной, так и на светской основе. Во многом оно было схоже с ними в принципах деятельности, которые вообще свойственны благотворительным обществам. Однако на общем фоне отчетливо выделяется и уникальность Воскресенского братства, которая заключалась в стремлении полагать во главу угла не организационно-финансовую деятельность, а следование евангельскому идеалу. Отец Михаил стремился формировать не общественную организацию, а христианский союз, который мог свидетельствовать о себе: «Воскресенское братство — это сама жизнь» [Попов 1911, 1].

Во-вторых, Воскресенское братство имело свои, отличающие его от других, принципы оказания благотворительной помощи. Можно назвать это просветительно-побудительным благотворением. Его лидер хотел не просто «помочь», но «помочь перестать нуждаться в помощи». Воздействовать не только «на живот», но и «на совесть» нуждающихся. В своей деятельности Воскресенское братство исходило из представлений о целостности человека, который нуждается не только в удовлетворении материальных потребностей, но и в просвещении, и в духовном устройении своей жизни, а также развивало принцип «всеобщего миссионерства», согласно которому каждый верный христианин мог оказать духовную и материальную помощь нуждающемуся.

В-третьих, по причине скудости источников, освещающих деятельность братства, их однотипности и односторонности (по сути — это отчеты основателя-руководителя братства), мы не можем в должной мере объективно оценивать его эффективность. В нашем распоряжении нет ни приходо-расходных книг, ни переписки, ни, тем более, воспоминаний братчиков и благодарных получателей помощи. Говорить о комплексном изучении вопроса, увы, не приходится. Тем не менее, мы можем говорить о Воскресенском братстве как о смелом эксперименте в сфере благотворительности и социального служения Русской православной церкви в предреволюционную эпоху и как о попытке выработки принципов «новой благотворительности», для которой сострадание к материально неимущим не отделимо от жалости ко всем, кто переживает духовный кризис, теряет веру во Христа.

Источники

1. Аксаков = Аксаков Н. П. Духа не угашайте! Москва : Свято-Филаретовская московская высшая православно-христианская школа, 2002. 168 с.
2. Дело = Дело об образовании церковного братства при Воскресенской церкви в г. Архангельске // Государственный архив Архангельской области. Ф. 29. Оп. 2. Т. 6. Д. 273.
3. К. П. = К. П. Воскресенское братство в г. Архангельске // Архангельские епархиальные ведомости. 1902. № 1. С. 9–14; № 2. С. 32–36.
4. Кремлевский = Кремлевский Петр, свящ. Идеальное всепастырство, раскрытое в девятой заповеди блаженства. Санкт-Петербург : Тип. Меркушева, 1907. 60 с.
5. Летописец = Летописец. Современное обозрение // Дух христианина. 1865. Март. С. 61–79.
6. Михаил (Грибановский) = Михаил (Грибановский), еп. Сочинения. Письма. Жизнеописание. Москва : ПСТГУ : Изд-во Моск. патриархии, 2011. 884 с.
7. Отчет братства = Отчет Братства св. Апостола и Евангелиста Иоанна Богослова при Архангельской духовной семинарии за 1892–93 братский год // Архангельские епархиальные ведомости. 1893. № 21. Часть офиц. С. 449–455.
8. Попов 1899 = Попов Михаил, свящ. 200-летие храма Воскресения Христова в г. Архангельске // Архангельские епархиальные ведомости. 1899. № 22. Часть неоф. С. 688–692.
9. Попов 1900 = Попов Михаил, свящ. О приходском братстве // Архангельские епархиальные ведомости. 1900. № 15. Часть неофиц. С. 390–400; № 16. С. 413–420.
10. Попов 1901 = Попов Михаил, свящ. Открытие Воскресенского приходского братства в г. Архангельске // Архангельские епархиальные ведомости. 1901. № 5. Часть неофиц. С. 147–153.
11. Попов 1904 = Попов Михаил, свящ. Воскресенское братство в г. Архангельске (3-й год существования) // Архангельские епархиальные ведомости. 1904. № 3. Часть неофиц. С. 132–136; № 4. С. 163–172.
12. Попов 1905 = Попов Михаил, свящ. Воскресенское братство в г. Архангельске (4-й год существования) // Архангельские епархиальные ведомости. 1905. № 7. Часть неофиц. С. 247–253; № 8. С. 286–294.
13. Попов 1911 = Попов Михаил, свящ. Воскресенское братство при Воскресенской церкви г. Архангельска // Архангельские епархиальные ведомости. 1911. № 9. Приложение. С. 1–8.

14. *Попов 1917* = Михаил Попов, свящ. Воскресенское братство при Воскресенской церкви г. Архангельска (отчет за 1913–1916 гг.). Архангельск, 1917. 12 с.
15. *Проект Устава* = Проект Устава братства или общества ревнителей Православия // Архангельские епархиальные ведомости. 1901. № 23. Часть офиц. С. 18–20.
16. *Собрание* = Собрание духовенства и церковных старост церковей г. Архангельска по вопросу об устройении приходской жизни // Архангельские епархиальные ведомости. 1906. № 2. С. 48–55.
17. *Устав Архангельского* = Устав Архангельского Епархиального братства // Архангельские епархиальные ведомости. 1917. № 9. С. 137–141.
18. *Устав* = Устав Воскресенского Братства при Воскресенской церкви г. Архангельска // Архангельские епархиальные ведомости. 1901. № 5. Часть офиц. С. 58–63.
19. *Устав Свято-Алексеевского* = Устав Свято-Алексеевского православного Братства при Св.-Казанской церкви села Нападовки, Волынской губернии, Кременецкого уезда // Волынские епархиальные ведомости. 1906. № 1–2. 1, 11 января. Часть офиц. С. 9–16.

Литература / References

1. *Губонин* = Губонин М. Е. Патриарх Тихон и история русской церковной смуты. Санкт-Петербург : Сатисъ, 1994. 446 с.
Gubonin M. E. (1994). Patriarch Tikhon and the history of Russian church unrest. St. Petersburg : Satis Publ. (in Russian).
2. *Иванова* = Иванова Л. В. Православные братства и сестричества как социальная форма деятельности церкви : Автореф. дис. ... канд. ист. н. Москва, 2000. 19 с.
Ivanova L. V. (2000). Orthodox brotherhoods and sisterhoods as a social form of church activity : Thesis Abstract Diss. ... Cand. Sci. (History). Moscow (in Russian).
3. *История* = История церковных братств в России : Сборник документов : Хрестоматия по истории Русской православной церкви / Сост. Ю. В. Балакшина, Н. Д. Игнатович. Москва : Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2018. 232 с.
Balakshina Yu. V., Ignatovich N. D. (eds.) (2018). History of church brotherhoods in Russia: Collection of documents : Reader on the history of the Russian Orthodox Church. Moscow : St. Philaret's Orthodox Christian Institute (in Russian).
4. *Киреев* = Киреев Ф. С. По улицам Владикавказа. Владикавказ : Респект, 2014. 189 с.

- Kireev F. S. (2014). Along the streets of Vladikavkaz. Vladikavkaz : Respect Publ. (in Russian).
5. *Колебакина* = Колебакина Е. Ю. Благотворительные общества Архангельской губернии (XIX — начало XX в.) // КЛИО. 2009. № 1 (44). С. 70–82.
Kolebakina E. Yu. (2009). Charitable societies of the Arkhangelsk province (19 — early 20 centuries). *KLIO*, n. 1 (44), pp. 70–82 (in Russian).
6. *Котов, Носова* = Котов П. П., Носова Т. А. Православные братства в постреформенный период : По материалам Вологодской губернии. Сыктывкар : ФИЦ Коми НЦ УрО РАН, 2023. 228 с.
Kotov P. P., Nosova T. A. (2023). Orthodox brotherhoods in the post-Reform period: based on the materials from the Vologda province. Syktyvkar : Federal Research Center Komi Scientific Center Ural Branch of the Russian Academy of Sciences (in Russian).
7. *Папков* = Папков А. А. Церковные братства : Краткий статистический очерк о положении церковных братств к началу 1893 года. Санкт-Петербург : Синод. тип., 1893. 146 с.
Papkov A. A. (1893). Church brotherhoods : A brief statistical sketch of the situation of church brotherhoods by the beginning of 1893. St. Petersburg : Synod. typ. (in Russian).
8. *Парфенова* = Парфенова Е. Г. Вклад игуменьи Екатерины (Ефимовской) в возрождение чина диаконисс в России // Вестник Свято-Филаретовского института. 2023. Вып. 45. С. 61–90. https://doi.org/10.25803/26587599_2023_45_61.
Parfenova E. G. (2023). “Contribution of Abbess Ekaterina (Efimovskaya) to the Revival of the Deaconesses Order in Russia”. *The Quarterly Journal of St. Philaret’s Institute*, iss. 45, pp. 61–90. https://doi.org/10.25803/26587599_2023_45_61.
9. *Рункевич* = Рункевич С. Г. Приходская благотворительность в Петербурге : Исторические очерки. Санкт-Петербург : Тип. Гл. упр. уделов, 1900. VIII, 313, [6] с.
Runkevich S. G. (1900). Parish charity in St. Petersburg : East. essays. St. Petersburg : Typ. Gl. upr. udelov (in Russian).
10. *Ушакова* = Ушакова Н. Н. В ветвях Мнемозины. Семейные исследования : В 3 ч. Архангельск : Лоция (Северодвинск), 2017. 365 с.
Ushakova N. N. (2017). In the branches of Mnemosyne. Family studies : In 3 parts . Arkhangelsk : Lotsia (Severodvinsk) (in Russian).

Информация об авторах

В. Г. Трофименко, канд. ист. наук, доцент кафедры всеобщей истории, Северный
(Арктический) Федеральный университет им. М. В. Ломоносова.

Ю. В. Балакшина, д-р филол. наук, доцент, Свято-Филаретовский институт,
РГПУ им. А. И. Герцена.

Information about the authors

V. G. Trofimenko, Cand. of Sci. (History), Associate Professor of the Department of General
History, Northern (Arctic) Federal University named after M. V. Lomonosov.

Yu. V. Balakshina, Dr. Sci. (Philology), Associate Professor, St. Philaret's Institute,
Herzen State Pedagogical University.

Статья поступила в редакцию 19.02.2024; одобрена после рецензирования 18.03.2024;
принята к публикации 25.03.2024.

Научная статья

УДК 94 (470)+271.22

https://doi.org/10.25803/26587599_2024_2_50_100

А. В. Кинстлер

Петропавловское братство в Германии: история и проблемы миссии

Анатолий Владимирович Кинстлер

Архив Германской епархии РПЦЗ, Ганновер, Германия, anatolij.kinstler@gmail.com,

<https://orcid.org/0000-0002-9585-7490>

аннотация: В статье рассматривается миссионерская деятельность Петропавловского братства в Германии в 1948 — начале 1950 г. Этой теме еще не посвящались научные работы, и настоящая статья является первым исследованием истории братства. Отмечается, что братство было единственной русской православной организацией в Германии, деятельность которой была сосредоточена исключительно на проповеди православия народам, исповедовавшим его до разделения церквей в 1054 г., в частности, немцам. Основное внимание уделяется истории братства, его взаимоотношениям с Русской православной церковью за границей (РПЦЗ). На основании архивных документов автор приходит к выводу, что связь братства с РПЦЗ не являлась формальной, а взаимоотношения были примером сотрудничества епархии и братства. Изучается структура братства и рассматриваются методы его работы. В статье обозначаются проблемы миссии братства, одна из которых — нехватка миссионеров, приведшая к прекращению деятельности братства. Актуальность статьи обусловлена тем, что Православная церковь продолжает свое пребывание и служение в Европе, и интерес к православию со стороны европейцев возрастает. Основной источниковой базой статьи явились документы архива Германской епархии Русской православной церкви за границей, впервые вводимые в научный оборот.

ключевые слова: история Православной церкви, православное братство, православие в Германии, Русская православная церковь за границей,

© Кинстлер А. В., 2024

Германская епархия, епископ Иоанн (Гарклавс), протоиерей Стефан
Ляшевский, Вера Петровна Крегер

для цитирования: Кинстлер А. В. Петропавловское братство в Германии: история и проблемы миссии // Вестник Свято-Филаретовского института. 2024. Т. 16. Вып. 2 (50). С. 100–123. https://doi.org/10.25803/26587599_2024_2_50_100.

A. V. Kinstler

Peter and Paul Brotherhood in Germany: history and mission problems

Anatoly V. Kinstler

The Archive of the German Diocese, Russian Orthodox Church Outside of Russia, Hannover, Germany, anatolij.kinstler@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-9585-7490>

ABSTRACT: This article is devoted to the study of the missionary activities of the Peter and Paul Brotherhood in Germany in 1948 — early 1950. This article is the first study of the activities of the brotherhood. It is noted that the brotherhood was the only Russian Orthodox organization in Germany, whose activities were focused exclusively on preaching Orthodoxy to the peoples who professed it before the separation of the Churches in 1054, in particular, the Germans. The main attention is paid to the history of the brotherhood, its relationship with the Russian Orthodox Church Outside of Russia. The structure of the brotherhood is studied and the methods of its work are considered. Problematic aspects of the mission of the brotherhood are outlined in the article. The relevance of the topic of the article is that the Orthodox Church continues its stay and ministry in Europe, where the interest in Orthodoxy on the part of Europeans is increasing. Orthodoxy is the cradle of Christian Europe. The main source base of the article is the documents of the archives of the German diocese of the Russian Orthodox Church Outside of Russia, first introduced into the scientific turnover.

KEYWORDS: History of the Orthodox Church, Orthodox Brotherhood, German Orthodoxy, Russian Orthodox Church Outside of Russia, Germany diocese, bishop John (Garklavs), archpriest Stephan Lyashevskiy, Vera Petrovna Kreger

FOR CITATION: Kinstler A. V. (2024). "Peter and Paul Brotherhood in Germany: history and mission problems". *The Quarterly Journal of St. Philaret's Institute*, v. 16, iss. 2 (50), pp. 100–123. https://doi.org/10.25803/26587599_2024_2_50_100.

Введение

Русские православные братства, общества, миссии на территории Германии создавались прежде всего как благотворительные организации, которые занимались материальной поддержкой соотечественников, православных христиан любой национальности, строительством и содержанием православных храмов в Германии. Важной составляющей деятельности этих организаций было просвещение, направленное на укрепление православных христиан в вере. Например, братство прп. Иова Почаевского и св. прав. Прокопия Устюжского на севере Германии помогало православным священнослужителям в послевоенное время вести миссионерскую и благотворительную деятельность в лагерях перемещенных лиц [АГЕ. Ф. 3. Оп. 5. К. 55. Д. 1. Л. 32]. В Уставе Православной миссии прот. Александра Черная (1899–1981) в Гессен-Нассау были указаны следующие основные цели миссии: духовно-религиозное воспитание и окормление всех православных, живущих вдали от церквей на территории Гессен-Нассау, а также моральная и материальная помощь своим пасомым [Кинстлер, 95–122]. Старейшее в Германии Свято-Князь-Владимирское братство, созданное в 1890 г. по инициативе прот. Алексея Мальцева (1854–1915), выстроило целую систему помощи нуждающимся соотечественникам. Попечением братства получали поддержку и возможность заработка тысячи русских, оказавшихся за границей в затруднительном материальном положении. С деятельностью этого братства связан расцвет русского храмоздания в Германии. Протоиерей Алексей Мальцев занимался широкой просветительской работой. На фоне по преимуществу филантропических устремлений вышеназванных православных обществ особо выделяется созданное в 1948 г. в Германии братство свв. апостолов Петра и Павла, поставившее своей основной целью проповедь православия отпавшим от него народам.

Источниками для исследования стали документы Архива Германской епархии РПЦЗ, впервые вводимые в научный оборот. В архиве из россыпи документов формируется дело «Братство святых Первоверховных Апостолов Петра и Павла» [АГЕ. Ф. 4. Оп. 3. К. 24. Д. 8]. На данный момент в деле хранится доклад секретаря братства архиепископу Берлинскому и Германскому Венедикту (Бобковскому, 1876–1951) от 2–5.02.1951 г. и письма начала 1950-х гг. секретаря и казначея братства Веры Петровны Крегер

архипастырям Германской епархии РПЦЗ. Можно предположить, что до нашего времени сохранилась незначительная часть документов братства; нам, в частности, не удалось обнаружить его устав, который упоминается в архивных документах и частично цитируется. Переписка членов братства периода председательства еп. Иоанна (Гарклавса) хранится в архиве Православной церкви в Америке¹. В письме архиеп. Венедикту (Бобковскому) от 13 апреля 1951 г. В.П. Крегер сообщает о трехлетней переписке братства, т. е. со дня его основания в 1948 г. до 1951 г. Однако эта переписка в АГЕ отсутствует, что позволяет предположить, что она осталась в частных руках после прекращения деятельности братства. Миссионерское служение заместителя председателя братства прот. Стефана Ляшевского среди этнических немцев широко отражено в деле Северо-Германской администрации и Гамбургского викариата [АГЕ. Ф. 3. Оп. 5. К. 55. Д. 1]. Личное дело о. Стефана дополняет фактами историю его служения в Германии [АГЕ. Ф. 2. Оп. 1. К. 6. Д. 14]. Более сложную проблему представляет биография В.П. Крегер. Поскольку она не состояла сотрудником епархиальных структур Германской епархии, ее анкетных данных в архиве нет. Не удалось обнаружить ее биографию в словарях-справочниках церковных деятелей Русского зарубежья. В настоящем исследовании этот пробел частично восполняется материалами архива Арользена — центра документации о преследованиях национал-социалистическим режимом.

Деятельность Петропавловского братства в Германии еще не становилась предметом отдельных исследований историков. Известный латвийский историк А. В. Гаврилин (1953–2019) в книге об архипастырском пути Иоанна (Гарклавса) посвятил несколько страниц истории этого братства, первым председателем которого в период своего служения в Германии был владыка Иоанн [Гаврилин 2009, 300–303]. Гаврилиным приводятся очень ценные сведения, поскольку в его распоряжении имелись документы о братстве из архива Православной церкви в Америке. Исследованию биографии прот. Стефана Ляшевского посвящены статьи А.А. Кострюкова, документальной основой которых явились материалы фонда о. Стефана в архиве Свято-Троицкой духовной семинарии в Джорданвилле [Кострюков 2010; Кострюков 2016].

1. АОСА. XVI. Records of Clergy. Subsection A (Bishops). Archbishop John (Garklavs) of Chicago. Цит. по: [Гаврилин 2009].

В 2016–2019 гг. документы этого фонда публиковались историком А. А. Любимовым в журнале Свято-Троицкого монастыря в Джорданвилле «Православная Русь»². Большое значение для изучения церковно-исторических событий 1940–1950-х гг. в Германии имеют статьи ведущего исследователя истории перемещенных лиц и русской церковной эмиграции в Германии А. А. Корнилова [Корнилов 2002; Корнилов 2019; Корнилов 2020; Кинстлер, Корнилов], труды немецких историков Г. Зайде [Seide] и К. Геде [Gaede], а также фундаментальное исследование М. В. Шкаровского [Шкаровский].

В совокупности архивные источники позволяют изучить структуру и цели братства, его взаимоотношения с руководством Германской епархии Русской православной церкви за границей, проблемы миссии среди немцев.

Создание братства и выбор имени

Православное братство свв. апостолов Петра и Павла было создано 11 июля 1948 г. в канун праздника свв. первоверховных апостолов Петра и Павла по благословению и под председательством еп. Иоанна (Гарклавса). Связь названия братства с днем памяти апостолов представляется очевидной, но выбор названия не ограничивается только этим временным совпадением. Епископ Рижский Иоанн (Гарклавс), безусловно, был знаком с историей рижского Петропавловского братства, основанного в 1867 г. при Рижском кафедральном соборе свв. апостолов Петра и Павла и призванного поддержать укрепление и распространение православия в Прибалтийских губерниях, в которых население было по преимуществу лютеранским. Прослеживается связь рижского Петропавловского братства с одноименным Германским братством. Особенная заслуга Рижского братства, по слову архиеп. Арсения (Брянцева, 1839–1914), была в том, что оно послужило примером для учреждения с течением времени других братств в Прибалтийском крае и вызвало к жизни более десятка своих собратий, под разными местными именами, братств, действовавших в Рижской епархии «на поприще православно-христианской благотворительной деятельности» [Арсений (Брянцев), 148].

Есть все основания полагать, что возникший в 1948 г. и существующий до настоящего времени в немецком Амберге Петропав-

2. См. напр.: [Любимов] и др.

ловский приход РПЦЗ явился правопреемником существовавшей там с 1945 г. Православной церкви, в которой служил еп. Иоанн (Гарклавс) с латышским духовенством. Лагерь перемещенных лиц в Амберге был одним из крупнейших лагерей с латышским населением на территории Германии. Вскоре после перевода еп. Иоанна в лагерь в Герсбруке в 1946 г. церковь в Амберге на некоторое время прекратила существование. Владыка Иоанн не забывал своих земляков, посещая их как в Амберге, так и во всех уголках Западной Германии. В 1948 г. на освящение новой Петропавловской церкви в Амберге владыка Иоанн подарил образ прп. Серафима Саровского. Важно также отметить, что апп. Петр и Павел очень почитаются в Германии как католиками, так и протестантами. В их честь названо большое количество храмов, проводятся праздники и фестивали. В разных землях Германии до определенного времени день памяти апостолов был нерабочим днем.

Основатели Петропавловского братства

Председателем Петропавловского братства в Германии стал один из инициаторов его создания еп. Иоанн (Гарклавс); заместителем председателя братства — прот. Стефан Ляшевский, служивший на севере Германии. Одним из инициаторов создания братства и его неутомимым тружеником, казначеем, секретарем была Вера Петровна Крегер.

Епископ Иоанн родился 25 августа 1898 г. в латышской православной семье в Лифляндской губернии. После окончания Рижской духовной семинарии 20 сентября 1936 г. митр. Августином (Петерсоном, 1873–1955) был рукоположен целибатом в сан дьякона, а 27 сентября 1936 г. епископ Елгавский Иаков (Карпс, 1865–1943) рукоположил его в иерея. В годы Второй мировой войны о. Иоанн служил в Латвии под омофором главы Прибалтийского экзархата митр. Сергия (Воскресенского, 1897–1944). В 1942 г. принял монашеский постриг и 13 марта 1943 г. был хиротонисан митр. Сергием во епископа. В 1943–1944 гг. еп. Иоанн руководил Внутренней православной миссией в Латвии, которая оказывала духовную и материальную помощь нуждающимся православным, а также беженцам из русских областей. В 1944 г. еп. Иоанн принял на себя попечение о Тихвинской иконе Божьей Матери, вывезенной немцами из Тихвина в Псков, а затем доставленной в Ригу. В октябре 1944 г. владыка Иоанн был вывезен в Германию, где проживал в различных лагерях перемещенных



Рис. 1. Епископ Рижский Иоанн (Гарклав).

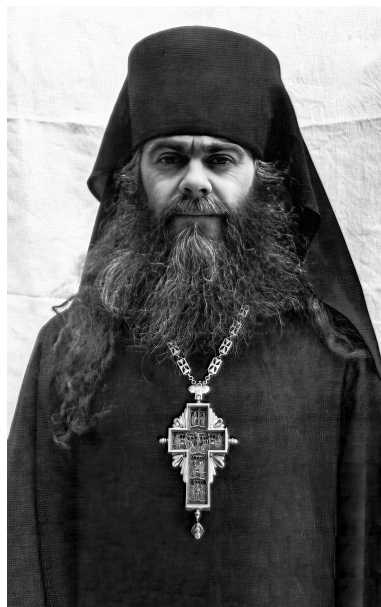


Рис. 2. Архимандрит Аверкий (Таушев).

лиц в Баварии. Не входя в состав РПЦЗ, он с разрешения руководства Германской епархии посещал с чудотворной Тихвинской иконой приходы этой юрисдикции, а 20 октября 1946 г. подписал соглашение с митр. Августином (Петерсоном) о создании Латвийской православной церкви в эмиграции и фактически управлял ею в Германии до своего отъезда в Америку [Гаврилин 2013, 162]. В 1949 г. еп. Иоанн эмигрировал из Германии в Америку, где вошел в клир Православной церкви. С 1978 г. еп. Иоанн пребывал на покое. Скончался он 11 апреля 1982 г.

Протоиерей Стефан Ляшевский (1899–1986) — уроженец Таганрога, сын священника. Стефан был с детства глубоко религиозен и, как его будущая супруга Капитолина Захариевна Мандрыкина, тяготел к монашеству. В годы гонений на Церковь в СССР их желание не осуществилось, но это не помешало им после заключения брака вести по договоренности монашеский образ жизни. С юных лет у Стефана был опыт участия в жизни братств: он был членом братства при Крестовоздвиженском архиерейском храме Таганрога и братства в честь Тихвинской иконы Божьей Матери. Для будущего служения в Германии это был очень важный опыт. В 1936–1939 гг. Стефан находил-

ся в ссылке в сибирских лагерях, будучи обвинен в организации контрреволюционной нелегальной церковно-монархической группы молодежи [*Протокол*]. В начале 1943 г. епископ Таганрогский Иосиф (Чернов, 1893–1975) тайно рукоположил Стефана во дьякона и священника. Вскоре о. Стефан покинул родные края и с отступающей немецкой армией выехал сначала в Киев [*Корнилов 2002, 103*], а к концу 1943 г. оказался в Германии, где был принят в юрисдикцию РПЦЗ. С 26 декабря 1944 г. до эмиграции в Америку в апреле 1951 г. о. Стефан служил на приходах Северной Германии. В Америке он сменил несколько церковных юрисдикций: Североамериканскую митрополию, Константинопольский патриархат, Сербскую патриархию, Антиохийский патриархат, Московский патриархат и вновь вернулся в РПЦЗ. А. А. Кострюков отмечает:

В какой бы юрисдикции ни находился протоиерей Стефан, в душе он всегда оставался чадом Московского Патриархата и никогда не позволял себе ни единого слова осуждения в адрес патриарха Сергия (Страгородского) [*Кострюков, 143*].

Вера Петровна Крегер, урожденная Майер, согласно документам архива Арользена [*Arolsen Archives*], родилась 06 ноября 1900 г. в Варшаве. В графе «национальность» В. П. Крегер записывала — «русская». Отметка об образовании — институт в Киеве, без уточнения названия учебного заведения и специальности. В 1935–1944 гг. проживала в Париже. Там же в 1941 г. у нее родился сын Петр. Она владела несколькими европейскими языками: английским, французским, немецким, испанским, сербским. С 1944 г. проживала в Германии. Овдовела в 1946 г. Работала во Франции и в Германии массажисткой. С 1947 г. преподавала немецкий и английский языки в мюнхенской русской гимназии при доме «Милосердный Самарянин» под руководством прот. Александра Киселева (1909–2001 гг.). Впоследствии о. Александр горячо поддержал идею создания Петропавловского братства в Германии. Со второй половины 1940-х гг. до последних дней жизни В. П. Крегер проповедовала Православие немцам — читала лекции, занималась переводами и изданием православной литературы, публиковала статьи на немецком языке по православной тематике. Скончалась после 1976 г.



Рис. 3. Вера Петровна Крегер.



Рис. 4. Протоиерей Стефан Ляшевский.

Цели и устройство братства

Согласно «Воззванию» Петропавловского братства, основная цель его деятельности заключалась в том, чтобы «нести свет Православия в некогда отпавшие от него страны» [Гаврилин 2009, 300]. Очевидно, под отпавшими от Православия странами подразумевались европейские государства, принявшие христианство в период до разделения церквей в 1054 г., в первую очередь Германия. Братство предлагало европейцам ознакомление с подлинным православным христианством, которое они изначально приняли и исповедовали до 1054 г. Задолго до появления братства, в октябре 1946 г. о. Стефан писал в рапорте главе Северо-Германского викариатства Германской епархии еп. Афанасию (Мартосу, 1904–1983) о том, что Православие для немцев

не есть какое-то иноземное вероисповедание, а то самое, которое было у них раньше, до XI века, что проповедь Православия им — это проповедь того, что они утратили. Это один из сильных аргументов, как убедила меня миссионерская деятельность среди немцев [Рапорт].

В упомянутом «Воззвании» было особо отмечено, что основной задачей своей деятельности братство считает ознакомление с православной верой западных народов, которые не имели о ней никакого понятия. Со временем, после смены руководства братства, эта задача не изменилась. 13 апреля 1951 г. В. П. Крегер сообщала архиепископу Берлинскому и Германскому Венедикту (Бобковскому):

Что мы делаем? Хотим показать Западу истинное Православие, чтобы стать поперек пути тем, кто показывают суррогаты, подделки. Почему это нужно? Потому, что Запад сейчас «проснулся» и тянется к свету Православия [АГЕ. Ф. 4. Оп. 3. К. 24. Д. 8. Л. 3].

Братство состояло из почетных, действительных и экстраординарных членов. Почетными членами братства, благодаря активной деятельности В.П. Крегер, стали председатель Архиерейского синода РПЦЗ митрополит Анастасий (Грибановский, 1873–1965), митрополит Берлинский и Германский Серафим (Лядэ, 1883–1950) и экзарх Западноевропейского экзархата русских православных приходов Константинопольского патриархата митрополит Владимир (Тихоницкий, 1873–1959). Почетное членство таких иерархов открывало для братства возможность взаимодействия с церковными структурами РПЦЗ и Экзархата русских православных приходов Константинопольского патриархата, а также с православными братствами во Франции. У братства появилась возможность обращения через епархиальные издания с воззваниями, с объявлением сбора пожертвований.

К приему в действительные члены подходили очень внимательно, только после двухгодичного испытания. Такой ответственный подход к кандидатам был обоснован тем, что именно действительные члены имели право говорить от имени братства и на них лежала ответственность за издаваемую братством литературу для проповеди Православия немцам:

Устав братства гласит: одни лишь действительные члены (миссионеры) имеют право выступать устно или письменно от имени Братства [АГЕ. Ф. 4. Оп. 3. К. 24. Д. 8. Л. 5].

Действительными членами были все представители правления братства: председатели (еп. Иоанн (Гарклавс), архим. Аверкий (Таушев); заместитель председателя (прот. Стефан Ляшевский), секретарь и казначей братства (Вера Петровна Крегер). Расширение деятельности братства и взыскательный подход к подбору кандидатов привели к тому, что в братстве остро ощущалась нехватка действительных членов. Их ряды предполагалось пополнить путем обращения к православному немецкому, французскому и бельгийскому духовенству. Упоминание духовенства разных европейских народов подтверждает цель деятельности братства, сформулированную в «Воззвании», — «нести свет Православия

в некогда отпавшие от него страны» [Гаврилин 2009, 300] и конкретизирует названия некоторых из этих стран.

Экстраординарные члены, в числе которых состояли инославные христиане, согласно сохранившейся выписке из Устава братства, права голоса не имели, соответственно, они не могли влиять на процесс принятия решений в братстве. Однако у них была возможность печататься в братских изданиях, предварительно пройдя цензуру со стороны действительных членов. Они помогали братству печатанием листовок на ротаторе, надписанием адресов, рассылкой литературы и т. д. Взносы в кассу братства от экстраординарных членов составляли всего 50 пфеннигов в месяц, но и эту мизерную сумму регулярно вносил только один экстраординарный член братства. Чем важны были экстраординарные члены, помимо технической и организационной помощи братству? По выражению В. П. Крегер, они были промежуточным звеном, посредниками между братством и инославными христианами:

Как таковые, они совершенно необходимы. Они буквально открывают нам двери. Смотрите, какую важную роль в деле ознакомления Запада с Православием играет паст<ор> Хайер [АГЕ. Ф. 4. Оп. 3. К. 24. Д. 8. Л. 5].

Упомянутый пастор Фридрих Хайер (1908–2005) был известным немецким протестантским теологом, церковным историком, профессором Евангелической академии в Шлезвиге. Он симпатизировал православию, до последних лет жизни активно изучал его, был инициатором совместных евангелическо-православных конференций. Очень плодотворно Фридрих Хайер сотрудничал с о. Стефаном Ляшевским.

Помимо официальных членов, была еще одна категория — «друзья братства». К ним относились православные немцы, сочувствовавшие делу миссии, и немцы, интересовавшиеся православием. «Друзей» не вносили в списки братства и не облагали взносами. Предполагалось, что в будущем, после принятия ими православия, они станут членами-миссионерами братства. В. П. Крегер рассылала «друзьям» литературу братства, а иногда публиковала интересные письма и заметки «друзей».

Петропавловское братство и РПЦЗ

Епископ Иоанн (Гарклавс) возглавлял братство немногим более года. В июле 1949 г. он выехал на служение в Америку. После отъ-

езда еп. Иоанна о. Стефан и В. П. Крегер переписывались с ним и руководствовались его советами. Дальнейшая деятельность братства проходила под покровительством почетного члена братства митр. Анастасия (Грибановского). Председателем братства был назначен близкий митр. Анастасию человек — архим. Аверкий (Таушев, 1906–1976). Богослов, духовный писатель, впоследствии архиепископ Сиракузский и Троицкий в США и ректор Свято-Троицкой духовной семинарии в Джорданвилле, архим. Аверкий активно занимался в Германии миссионерской деятельностью среди молодежи. Он создавал Свято-Владимирские кружки молодежи, выступал с докладами на духовные темы в молодежных организациях и в лагерях для перемещенных лиц. Архимандрит Аверкий совмещал настоятельство в Синодальной домово́й церкви св. кн. Владимира в Мюнхене с должностью законоучителя в нескольких мюнхенских православных гимназиях, в частности, в гимназии при Доме «Милосердный Самарянин», где преподавала В. П. Крегер. Помимо председательства в Петропавловском братстве, архим. Аверкий принял на себя обязанность цензурировать всю выпускаемую братством литературу. Безусловно, в лице архим. Аверкия братство обрело замечательного миссионера из ученого монашества, блестящего проповедника и глубокого знатока Священного писания. В 1950 г. архим. Аверкий был назначен Архиерейским синодом РПЦЗ на должность председателя Миссионерско-просветительного комитета при Архиерейском синоде. Латвийский историк А. В. Гаврилин пишет, что после отъезда еп. Иоанна в Америку

В. П. Крегер рассматривала связь братства с РПЦЗ, как чистую формальность, необходимую для успешного продолжения функционирования братства, между тем, как духовным лидером по-прежнему считала епископа Иоанна (Гарклавса) [Гаврилин 2009, 303].

В некоторой степени с выводом проф. Гаврилина можно согласиться: В. П. Крегер продолжала считать еп. Иоанна духовным лидером братства и предполагала использовать ресурсы РПЦЗ для достижения целей братства, но связь братства с РПЦЗ отнюдь нельзя назвать формальной. Документы АГЕ позволяют сделать вывод, что после отъезда еп. Иоанна братство перешло под контроль и покровительство РПЦЗ. Можно констатировать тот факт, что смена руководства братства в 1949 г. в целом положительно сказалась на его деятельности: братство оказалось подконтрольным РПЦЗ,

но этот контроль и покровительство придавали особый авторитет братству как в глазах русских православных, так и в среде инославных христиан. Несмотря на серьезную цензуру со стороны архим. Аверкия, все печатные издания братства предварительно показывались митр. Анастасию, у которого раз в 4–6 недель бывал на приеме секретарь братства о. Стефан Ляшевский. В. П. Крегер впоследствии замечала, что необходима была дополнительная цензура — не только с позиции соответствия литературы православному учению, которая уже велась в братстве, но и с точки зрения приемлемости и целесообразности для лютеран [АГЕ. Ф. 4. Оп. 3. К. 24. Д. 8. Л. 2]. Компетентными цензорами в этом вопросе были о. Стефан Ляшевский и пастор Фридрих Хайер.

После отъезда в Америку митр. Анастасия в ноябре 1950 г. и архим. Аверкия в январе 1951 г., деятельность братства находилась под покровительством Германских архипастырей РПЦЗ — архиеп. Венедикта (Бобковского) и с 1952 г. еп. Александра (Ловчего).

Направления деятельности братства

Основным направлением деятельности братства была проповедь Православия коренным немцам посредством печатного слова. Неоднократно в те годы на епархиальных собраниях Германской епархии РПЦЗ поднимался вопрос отсутствия православных богослужебных, апологетических и катехизических книг на немецком языке. Необходимо было планомерно проводить большую переводческую работу. В братстве этот вопрос решали совместно: переводили литературу общими усилиями, а также при помощи профессиональных переводчиков и немецких корректоров. У братства была немецкая пишущая машинка, ротатор, что удешевляло процесс подготовки к изданию небольших сборников, журналов, православных листков. Подготовленную к печати литературу печатали в немецкой типографии. Уже 21 апреля 1949 г. была выпущена первая подготовленная братством книга — «Handbuch für Orthodoxen Christen» («Руководство для православных христиан»), содержащая молитвенник, служебник и краткий катехизис. Редактировали книгу еп. Иоанн (Гарклавс) и известный религиозный философ, богослов, педагог прот. Василий Зеньковский (1881–1962). Вскоре был издан первый номер журнала «Orthodoxe Rundschau» («Православное обозрение»). В. П. Крегер работала над составлением второй части «Руковод-

ства для православных христиан», а о. Стефан Ляшевский подготовил первый номер журнала «Православие на Западе». Однако из-за отсутствия денежных средств эти издания не были опубликованы. В начале 1951 г. братство начало издавать православные брошюры на немецком языке под названием «Der Bindestrich», которые были предназначены только для членов и друзей братства. Возможность для публикации предоставляли братству и немецкие издания. Братство размещало материалы в протестантском вестнике «Evangelisch-lutherische Kirchenzeitung» («Евангелическо-лютеранская церковная газета»). Две неназванные В. П. Крегер немецкие газеты обратились к братству с просьбой регулярно присылать краткую сводку сообщений церковной хроники. Архиепископ Венедикт (Бобковский) поручил составлять сводки о. Стефану Ляшевскому и В. П. Крегеру.

Необходимо отметить еще одну составляющую деятельности братства, возможно, важнейшую — богослужебную, литургическую, о чем в докладах братства и письмах практически не упоминалось. Отец Стефан начал совершать регулярные богослужения на немецком языке задолго до создания братства. 30 декабря 1945 г. он совершил в Свято-Николаевской церкви Гамбурга первую литургию на немецком языке; последовавшие за этим богослужения вызвали большой интерес со стороны этнических немцев. За рамками данного исследования остаются труды о. Стефана на ниве проповеди Православия немцам вне его деятельности в составе Петропавловского братства, однако некоторые аспекты этих трудов необходимо обозначить, так как во многом его миссионерские наработки легли в основу деятельности братства. Одним из направлений деятельности о. Стефана была работа с немецкой молодежью, создание молодежного кружка для регулярных бесед на богословские темы. Долгое время вынашивал о. Стефан идею создания немецкоязычного прихода во главе со священником-немцем. Подбор кандидатов для рукоположения в священники был особой многолетней заботой о. Стефана, и именно из упомянутого кружка немецкой молодежи ему удалось найти замечательного, в будущем православного пастыря о. Амвросия Бакгауза (1923–2005). О. Стефан внес значительный вклад в дело почитания Православной церковью святых неразделенной церкви, в частности, просветителя Северных народов свт. Ангария Гамбургского. После многолетних обсуждений этого вопроса в РПЦЗ (1946–1953), свт. Иоанн (Шанхайский), будучи архиепископом Брюссельским и Западноевропей-

ским, издал указ о почитании древних святых Запада [*Владыка Иоанн, 546–547*]. Плодотворно сотрудничал о. Стефан с инославными пастырями и мирянами, участвовал в совместных лютерано-православных конференциях. Миссионерский опыт о. Стефан активно использовал в деятельности братства, являясь одним из опытнейших и ценнейших миссионеров.

В 1949 г. по благословению еп. Иоанна (Гарклавса) о. Стефан помимо Гамбурга стал совершать богослужения на немецком языке в Любеке и Шлезвиге. После отъезда о. Стефана в Америку в 1951 г. В.П. Крегер координировала всю работу братства, совмещая должность казначея и секретаря. Дата окончания существования братства пока неизвестна. Можно предположить, что оно просуществовало неутраченным миссионерским западом В.П. Крегер еще несколько лет. Вера Петровна продолжала миссионерскую работу среди этнических немцев и после прекращения деятельности братства. С середины 1950-х гг. она редактировала и выпускала журнал «*Orthodoxe Stimmen*» («Голоса Православия»). В 1961 г. В.П. Крегер выпустила «Руководство для православных христиан» на французском языке и второе его издание на немецком языке, а в 1965 г. вышло третье издание «Руководства» на немецком.

Проблемы миссии Петропавловского братства

Документы АГЕ позволяют обозначить и проблемные аспекты миссии братства. Нехватка миссионеров остро сказывалась на его основной деятельности. Епископ Иоанн (Гарклавс) в 1948 г. рукоположил в иерея Иоанна Поливко, бывшего евангелическо-лютеранского пастора, чеха по национальности, — в помощь о. Стефану Ляшевскому. Впоследствии выяснилось, что он, по словам историка А. В. Гаврилина, «в силу своей пассивности и нежелания заниматься миссионерской работой не смог оправдать надежд епископа Иоанна» [*Гаврилин 2009, 302*]. Сложность состояла в поиске миссионеров, священнослужителей для проповеди православия немцам. Миссионерско-просветительский потенциал РПЦЗ в те годы был направлен в основном на контингент перемещенных лиц с территории СССР, на работу с русской молодежью. Скопление большого количества перемещенных лиц из СССР в Германии в 1940-х гг. и мощная атеистическая пропаганда, которой они подверглись на родине за время правления большевиков, ставили РПЦЗ перед сложнейшей задачей их духовного окормления. Несмотря на это,

иерархи РПЦЗ нашли возможность поддержать братство, принять в его жизни деятельное участие, направив для помощи архим. Аверкия (Таушева). Однако находились православные, не понимавшие, как можно в такое время «возиться» с немцами [АГЕ. Ф. 4. Оп. 3. К. 24. Д. 8. Л. 5]. Эмиграция перемещенных лиц из Германии в заокеанские страны еще более обострила проблему миссионерских кадров: братство за короткий период лишилось одного почетного председателя — митр. Анастасия, двух председателей — еп. Иоанна (Гарклавса), архим. Аверкия (Таушева), секретаря и деятельнейшего миссионера о. Стефана Ляшевского.

Одним из важных проблемных аспектов деятельности братства был языковой барьер. Из всех действительных членов братства одна В. П. Крегер свободно говорила на немецком языке. В докладе архиеп. Венедикту от 2–5 февраля 1951 г. В. П. Крегер считала необходимым предписать о. Стефану основательно выучить немецкий язык. Языковой вопрос важен был в издательской деятельности братства, но более востребован он был при живом общении с немцами, поэтому членам братства было необходимо совершенствоваться в изучении немецкого языка, а его руководству делать упор на подборе кандидатов в члены братства и в священники из этнических немцев.

Подобрать кандидатов в священники из этнических немцев было наиболее трудной задачей. Важно было говорить с немцами о Православии на языке одной культуры, зная особенности национального характера и менталитета немцев. Выше уже был отмечен случай «удачного» рукоположения в священника в 1950 г. ученика о. Стефана Амвросия Бакгауза. В 1951 г. в Гамбург приехал свящ. Иоанн Гельц (1887–1975), ранее перешедший в православие из лютеранства. Отец Иоанн был известным церковным музыкантом, теологом. До 1958 г. с о. Амвросием Бакгаузом он совершал богослужения на немецком языке, но к братству относился настороженно. В Германской епархии были и другие священники немцы, но они не стремились к миссионерству среди своих этнических собратьев и часто служили в «русских» приходах. Архиепископ Александр (Ловчий) в письме первоиерарху РПЦЗ митр. Анастасию от 13 октября 1958 г. называл этот факт печальным и отмечал, что принявшие православие немцы зачастую стыдятся своих земляков и стараются быть среди русских [Письмо архиепископа].

Перспективы развития православия в Германии

Рассматривая историю и деятельность братства, уместно будет упомянуть о взглядах создателей братства на дальнейшее развитие православия в Германии. В. П. Крегер в письме еп. Иоанну (Гарклавсу) называла его

единственным православным иерархом на территории Германии, который понимал национально-культурные особенности немецкого народа и считал, что немцы должны прийти к православию не через принятие его славянско-го варианта, а при помощи создания и развития своего, немецкого варианта православной культуры [Цит. по: Гаврилин 2009, 300].

Это высказывание Веры Петровны о еп. Иоанне является спорным, учитывая, что Германскую епархию в 1938–1950 гг. возглавлял этнический немец митр. Серафим (Лядэ), и он как никто понимал национально-культурные особенности немецкого народа. Именно с его благословения началась миссионерская деятельность на ниве немецкого православия о. Стефана Ляшевского, которому он оказывал всемерную поддержку и покровительство [Ляшевский, 13]. Заслуживает отдельного внимания вышеприведенное представление еп. Иоанна «о необходимости создания и развития немцами своего, немецкого варианта православной культуры» [Гаврилин 2009, 300]. Представление о. Стефана в этом плане было более амбициозным: в исходящих от него документах уже говорится о создании Немецкой православной церкви в Германии, основу которой должны были составить лютеранские приходы. Переход в православие этих приходов, по мнению о. Стефана, предполагался в процессе лютеранско-православного взаимодействия на Севере Германии. По поводу состоявшегося первого съезда лютеранского и православного духовенства в Шлезвиге о. Стефан писал 15 апреля 1950 г. митрополиту Берлинскому и Германскому Серафиму (Лядэ):

Он кладет начало будущему массовому переходу немецких приходов в Православие. Пастор Хайер такую почву и подготавливает, и на одном из таких последующих съездов будет принято решение о признании хиротоний и вместе с этим всех таинств и образование таким образом Немецкой Православной Церкви. Этот вопрос уже многими пасторами приветствуется и нужно только время, Ваше появление на съезде... имело бы колоссальное значение [АГЕ. Ф. 2. Оп. 1. К. 6. Д. 14. Л. 7–7 об.].

Не исключено, что отдельные лютеранские священнослужители выступали за сближение с православием и готовились принять его, однако, ожидаемого перехода лютеранских священнослужителей и общин в православие не состоялось.

Спустя годы В. П. Крегер в письме архиепископу Берлинскому и Германскому Александру (Ловчему) от 14 января 1955 г. тоже упоминала «зарождающуюся в лоне Зарубежной Церкви будущую Германскую Православную Церковь» [*Письмо Крегер*]. Позиции всех трех создателей братства по поводу дальнейшего развития православия в Германии в целом совпадали. Практическим шагом в этом направлении был лютерано-православный диалог, инициированный членами братства: действительным — о. Стефаном и экстраординарным — пастором Хайером. Отец Стефан информировал о межконфессиональном диалоге главу Германской епархии и своих единомышленников в братстве. Каким образом братство в целом участвовало в осуществлении идеи о создании Немецкой православной церкви? Процесс сближения лютеран с православными на Севере Германии возник в конце 1940-х гг. В 1950 г. появились упоминания о предполагаемом переходе лютеран в православие, а в апреле 1951 г. о. Стефан покинул Германию. В дальнейшем диалоге и взаимодействии с лютеранами Православную церковь представляли уже германские архипастыри. Предположительно, участие братства в этом деле ограничилось взаимодействием о. Стефана и Фридриха Хайера. В докладе архиеп. Венедикту (Бобковскому) от 2–5 февраля 1951 г. В. П. Крегер назвала сотрудничество о. Стефана и пастора Хайера делом прекрасным и значительным и сообщила:

В какой степени и в как<ой> форме в этом будет участвовать Б<ратст>во покажет будущее. То, что о. Л<яшев>ский является одним из деятелей Б<ратст>ва обеспечивает постоянный контакт [*АГЕ. Ф. 4. Оп. 3. К. 24. Д. 8. Л. 1*].

Выводы

Подводя итог исследованию, можно сделать вывод, что существование Петропавловского братства в Германской епархии РПЦЗ было своего рода явлением уникальным. Это проявляется, в частности, в заявленной цели его миссии — «нести свет Православия в некогда отпавшие от него страны» [*Гаврилин 2009, 300*]. Если РПЦЗ в Германии вела свою миссионерскую деятельность среди

русскоязычных людей, по преимуществу уже православных, то члены братства сфокусировались исключительно на духовных потребностях тяготеющих к православной вере этнических немцев. Исполдволь подобная работа проводилась и ранее отдельными представителями православного духовенства в Германии, но братство попыталось вести ее открыто и в пределах всей епархии. В инославном государстве проповедь православия — вопрос всегда очень чувствительный и щепетильный, так как эта деятельность может быть истолкована как прозелитизм. До революции в прозелитизме обвиняли представителей православного духовенства, в частности, прот. Алексия Мальцева. Совершаемые им богослужения на немецком языке вызывали интерес у коренных немцев и привлекали их в храмы. Хорошо известны сделанные прот. Алексием переводы на немецкий язык православных богослужебных текстов, которые и сегодня активно используются в богослужениях. Деятельность о. Алексия на ниве проповеди православия немцам даже привлекла внимание немецкой полиции. «Путем прозелитизма» обозначили эту деятельность правительственные чиновники и признали ее нежелательной, отмечая в то же время, что законом такая деятельность не воспрещалась [Тон]. Владыка Иоанн (Гарклавс) считал, что Петропавловское братство,

в отличие от Римско-католической Церкви, вовсе не ставит своей задачей прозелитизм среди инославных: оно лишь свидетельствует об Истине, предоставляя делать выводы самим инославным братьям [Гаврилин 2009, 300].

Логично и исторически обоснованно выбранный братством аргумент миссии — апелляция к православным корням западного христианства, к общим святым неразделенной до 1054 г. церкви — способствовал преодолению конфессионального барьера. Следует особо подчеркнуть сложившиеся у братства взаимоотношения с РПЦЗ, которая положительно отнеслась к идее миссии братства, поспособствовав ее развитию, используя свои административные и информационные ресурсы. Отношения с РПЦЗ были не идеальными, но конструктивными и рабочими. Некоторые проблемы миссии, с которыми сталкивалось братство, в целом были преодолимы: членам братства, не являвшимся носителями немецкой культуры и языка, требовалось время на адаптацию, в том числе к немецкому менталитету и к особенностям национальной немецкой культуры. Сложнее был кадровый вопрос — нехватка миссионеров, делателей на ниве Христовой.

Именно эта проблема, по мнению автора, привела к прекращению деятельности братства.

Изучение истории Петропавловского братства позволяет говорить о замечательном миссионерском потенциале его создателей. Их просветительский опыт в среде этнических немцев, принципы ведения миссионерской работы сохраняют актуальность до сегодняшнего дня и могут быть востребованы делателями на ниве проповеди православия народам, некогда отпавшим от него. Существование до настоящего времени на Севере Германии очагов немецкого православия, преемственность немецкого православного духовенства от первого рукоположенного ученика о. Стефана — о. Амвросия Бакгауза, являются во многом плодами деятельности о. Стефана и Петропавловского братства [Артемов, 28].

Список сокращений

АГЕ	Архив Германской епархии
РПЦЗ	Русская православная церковь заграницей

Источники

1. АГЕ. Ф. 2. Оп. 1. К. 6. Д. 14. = Письмо протоиерея Стефана Ляшевского митрополиту Берлинскому и Германскому Серафиму (Лядэ) от 15.04.1950 года. «Личное дело прот. Стефана Ляшевского» // АГЕ. Ф. 2. Оп. 1. К. 6. Д. 14. Л. 7–7 об.
2. АГЕ. Ф. 3. Оп. 5. К. 55. Д. 1 = Письмо архимандрита Нафанаила (Львова) митрополиту Берлинскому и Германскому Серафиму (Лядэ) от 02.09.1945 года // АГЕ. Ф. 3. Оп. 5. К. 55. Д. 1. Л. 32–33.
3. АГЕ. Ф. 4. Оп. 3. К. 24. Д. 8 = Письмо В. П. Крегер архиепископу Берлинскому и Германскому Венедикту (Бобковскому) от 13.04.1951 года // АГЕ. Ф. 4. Оп. 3. К. 24. Д. 8. Л. 3–5.
4. АГЕ. Ф. 4. Оп. 3. К. 24. Д. 8 = Доклад секретаря Петропавловского братства архиепископу Берлинскому и Германскому Венедикту (Бобковскому) от 4–5.02.1951 года // АГЕ. Ф. 4. Оп. 3. К. 24. Д. 8. Л. 1–2.
5. Письмо архиепископа = Письмо архиепископа Александра (Ловчегго) Первоиерарху РПЦЗ митрополиту Анастасию (Грибановскому) от 13.10.1958 года // АГЕ. Ф. 7. К. «Епархиальная переписка, 1958 год». Б. л.
6. Письмо Крегер = Письмо В. П. Крегер архиепископу Берлинскому и Германскому Александру (Ловчегму) от 14.01.1955 года // АГЕ. Ф. 7. К. «Епархиальная переписка, 1955 год». Б. л.

7. *Протокол* = Протокол осмотра архивно-следственного дела № 245275 за 1936 год по обвинению Ляшевского Степана Николаевича по статьям 58-10 и 58-11 Уголовного Кодекса РСФСР // Архив УФСБ РФ по Ростовской области. П-49273. Т. 1. Л. 194–194 об.
8. *Рапорт* = Рапорт прот. Стефана Ляшевского еп. Афанасию (Мартосу), окт. 1946. «Документы по делу Архиерейского Синода и Архиерейского Собора 1946 года» // Синодальный архив РПЦЗ. 76/46. Б. л.
9. *Arolsen Archives* = Arolsen Archives. 3 Registrations and Files of Displaced Persons, Children and Missing Persons / 3.2 Relief Programs of Various Organizations / 3.2.1 IRO “Care and Maintenance” Program / 3.2.1.1 CM/1 Files originating in Germany / CM/1 files from Germany, A-Z, available at: <https://collections.arolsenarchives.org/en/search/person/79344370?s=Kreger%201900&t=2900446&p=0> (15.02.2024).

Литература / References

1. *Арсений (Брянцев)* = Арсений (Брянцев), архиеп. Речь в день 25-летия Рижского Петропавловского Братства. Значение этого Братства для Прибалтийского края // Собрание слов и речей высокопреосвященного Арсения (Брянцева), архиепископа Харьковского и Ахтырского, говоренных в разных местах его служения. Т. 2. Кн. 1 : 1887–1894 гг. Харьков : Тип. Губ. правл., 1908. С. 147–150.
Arseny (Bryantsev), archbishop (1908). “Speech on the day of the 25th anniversary of the Riga Peter and Paul Brotherhood. The significance of this Brotherhood for the Baltic region”. *Collection of words and speeches of His Eminence Arseny (Bryantsev), Archbishop of Kharkov and Akhtyrsky, spoken in different places of his ministry*, v. 2, book 1 : 1887–1894. Kharkov : Type. Lip. ed., pp. 147–150 (in Russian).
2. *Артемов* = Артемов Николай, прот. Гамбург: Православие по-немецки // Вестник Германской епархии. 2018. № 4. С. 23–28.
Artyomov Nikolai, archpriest (2018). “Hamburg: Orthodoxy in German”. *Der Bote der deutschen Diözese der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland*, n. 4, pp. 23–28 (in Russian).
3. *Владыка Иоанн* = Владыка Иоанн — святитель Русского зарубежья / Сост. прот. Петр Перекрестов. Москва : Изд-во Сретенского монастыря, 2008. 546 с.
Peter Perekrestov archpriest (ed.) (2008). Bishop John — Saint of the Russian Diaspora. Moscow : Sretensky Monastery Publishing House (in Russian).

4. *Гаврилин 2009* = Гаврилин А. В. Под покровом Тихвинской иконы: Архипастырский путь Иоанна (Гарклавса). Санкт-Петербург : Алаборг ; Тихвин : Издательская служба Тихвинского монастыря, 2009. 464 с.

Gavrilin A. V. (2009). Under the cover of the Tikhvin icon: The Archpastoral Path of John (Garklavs). St. Petersburg : Alaborg ; Tikhvin : Publishing service of the Tikhvin Monastery (in Russian).

5. *Гаврилин 2013* = Гаврилин А. В. Латвийские православные священнослужители на Американском континенте. Москва : Об-во любителей церковной истории, 2013. 408 с.

Gavrilin A. V. (2013). Latvian Orthodox clergy on the American continent. Moscow : Society of Church History Lovers (in Russian).

6. *Кинстлер* = Кинстлер А. В. Православная миссия прот. Александра Черная в Гессен-Нассау // Православие в Балтии. 2018. № 8 (17). С. 95–122.

Kinstler A. V. (2018). "Orthodox Mission of the Archpriest Alexander Chernay in Hessen Nassau". *The Orthodoxy in the Baltics*, n. 8 (17), pp. 95–122 (in Russian).

7. *Кинстлер, Корнилов* = Кинстлер А. В., Корнилов А. А. Деятельность епископа Афанасия (Мартоса) во главе Северогерманского викариатства (1946–1950 гг.) // Вестник ПСТГУ. Серия 2: История. История Русской Православной Церкви. 2019. № 87. С. 108–123.

Kinstler A., Kornilov A. (2019). "Activities of the North German Vicariate of Russian Orthodox Church Abroad in Time of Bishop Afanasy's (Martos) Office (1946–1950)". *Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo humanitarnogo universiteta. Seriya 2: Istoriiia. Istoriiia Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi*, v. 87, pp. 108–123 (in Russian). <https://doi.org/10.15382/sturII201987.108-123>.

8. *Корнилов 2002* = Корнилов А. А. Духовенство перемещенных лиц: Биографический словарь. Нижний Новгород : Научно-исследовательская лаборатория «Русское Зарубежье», 2002. 119 с.

Kornilov A. A. (2002). Clergy of displaced persons: Biographical Dictionary. Nizhny Novgorod : Scientific Research Laboratory "Russian Abroad" (in Russian).

9. *Корнилов 2019* = Корнилов А. А. Приходы перемещенных лиц «Большого Мюнхена» в период управления ими митрополитом Серафимом (Ляде) (1945–1950 гг.) // XXIX Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета : Материалы. Москва : Изд-во ПСТГУ, 2019. С. 102–108.

Kornilov A. A. (2019). "Parishes of displaced persons of 'Greater Munich' during the period of their management by Metropolitan Seraphim (Lyade) (1945–1950)". *29 Annual Theological Conference of the Orthodox St. Tikhon's*

Humanitarian University: Materials. Moscow : PSTGU Publ., pp. 102–108 (in Russian).

10. *Корнилов 2020* = Корнилов А. А. Деятельность Епископского совета по решению проблем Германской епархии РПЦЗ (1948–1950 гг.) // Вестник ПСТГУ. Серия 2: История. История Русской Православной Церкви. 2020. Вып. 96. С. 118–130.

Kornilov A. A. (2020). “Activities of Bishops’ Council in Solving Problems of German Diocese of Russian Orthodox Church abroad in 1948–1950”. *Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Serii 2: Istoriia. Istoriia Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi*, v. 96, pp. 118–130 (in Russian). <https://doi.org/10.15382/sturII202096.118-130>.

11. *Кострюков 2010* = Кострюков А. А. Новые сведения о жизни и деятельности митрополита Сергия (Страгородского) в 1920–1930-е годы (по материалам архива протоиерея Стефана Ляшевского) // XX Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета : Материалы. Т. 1. Москва : Изд-во ПСТГУ, 2010. С. 302–306.

Kostryukov A. A. (2010). “New information about the life and work of Metropolitan Sergius (Stragorodsky) in the 1920s–1930s (based on materials from the archive of Archpriest Stefan Lyashevsky)”, in *XX Annual Theological Conference of the Orthodox St. Tikhon Humanitarian University : Materials*, v. 1. Moscow : PSTGU Publ., pp. 302–306 (in Russian).

12. *Кострюков 2016* = Кострюков А. А. Протоиерей Стефан Ляшевский — пастырь, ученый, исповедник (к 30-летию со дня кончины) // Русская старина. 2016. № 2. С. 137–146.

Kostryukov A. A. (2016). “Archpriest Stephan Lyashevskiy — Pastor, Scholar, Confessor (on the 30th Anniversary of the Death)”. *Russkaya Starina*, v. 18, iss. 2, pp. 137–146. <https://doi.org/10.13187/rs.2016.18.137> (in Russian).

13. *Ляшевский* = Ляшевский Стефан, прот. Митрополит Серафим и Немецкое Православие // Распоряжения Высокопреосвященнейшего Венедикта, Архиепископа Берлинского и Германского и Средне-Европейского Митрополичьего округа. Сентябрь, 1950. С. 11–15.

Lyashevsky Stefan, archpriest (1950). “Metropolitan Seraphim and German Orthodoxy”. *Orders of His Eminence Benedict, Archbishop of the Berlin and German and Central European Metropolitan District*, September, pp. 11–15 (in Russian).

14. *Любимов* = Любимов А. А. Протоиерей Стефан Ляшевский (1899–1986). Материалы к биографии / Публ., вступл. и примеч. А. Любимова // Православная Русь. 2017. № 2. С. 10–14.

Lyubimov A. A. (2017). “Archpriest Stefan Lyashevsky (1899–1986). Materials for the biography”. *Orthodox Rus’*, n. 2, pp. 10–14 (in Russian).

15. *Тон* = Тон Николай, иподиакон. Протоиерей Алексей Мальцев — богослов, церковный историк, переводчик, миссионер. К 100-летию со дня кончины. URL: <http://rokmp.de/wp-content/uploads/2016/02/maltcev.pdf> (дата обращения: 29.01.2024).

Ton Nikolai, subdeacon. Archpriest Alexy Maltsev is a theologian, church historian, translator, and missionary. To the 100th anniversary of his death, available at: <http://rokmp.de/wp-content/uploads/2016/02/maltcev.pdf> (29.01.2024) (in Russian).

16. *Шкаровский* = Шкаровский М. В. Нацистская Германия и Православная Церковь. Москва : Изд-е Крутицкого Патриаршего подворья, 2002. 528 с.

Shkarovsky M. V. (2002). Nazi Germany and the Orthodox Church. Moscow : Krutitsky Patr. Met. Publ. (in Russian).

17. Gaede K. (1985). Russische Orthodoxe Kirche in Deutschland in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, Köln : Stenone-Verlag.

18. Seide G. (1983). Geschichte des Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland von der Gründung bis in die Gegenwart. Wiesbaden : Harrassowitz.

Информация об авторе

А. В. Кинстлер, сотрудник архива Германской епархии РПЦЗ.

Information about the author

A. V. Kinstler, Staff member of the Archives of the German Diocese, Russian Orthodox Church Outside of Russia.

Статья поступила в редакцию 19.02.2024; одобрена после рецензирования 03.03.2024; принята к публикации 10.03.2024.

Научная статья

УДК 253

https://doi.org/10.25803/26587599_2024_2_50_124

Д. С. Гасак, О. Н. Коломытцева

Выявление старших в неформальных объединениях верующих Российской православной церкви в 1917–1943 годах

Дмитрий Сергеевич Гасак^а, Олеся Николаевна Коломытцева^б

^а Свято-Филаретовский институт, Москва, Россия, vice_rector@sfi.ru,
<https://orcid.org/0009-0009-3624-3489>

^б Независимый исследователь, Нижневартовск, Россия,
kolomytceva81@gmail.com

АННОТАЦИЯ: Придя к власти в России, большевистское правительство развернуло широкомасштабный террор против Русской православной церкви, целью которого было уничтожение церковной жизни на всех ее уровнях. Самым тяжелым периодом гонений стали 1917–1943 годы, когда церковная институция была практически разрушена и церковь лишилась единого управления; церковная жизнь фактически приняла локальный характер. Однако жизнь Церкви не была полностью уничтожена, но больше стала проявлять себя в неформальных объединениях верных, которые старались не терять связи с церковной институцией, сохраняя, однако, свою внутреннюю жизнь от нее независимой. В этих условиях церковные объединения имели своих старших, руководителей, большинство которых являлись священнослужителями — священниками или епископами. Настоящая статья посвящена исследованию феномена старшинства в неформальных объединениях Российской православной церкви в самый тяжелый период советских гонений, а именно — опыту выявления старших в общинах и братствах. Важнейшим для авторов является вопрос возможности установления общих закономерностей внеинституционального выявления старших

© Гасак Д. С., Коломытцева О. Н., 2024

в неформальных церковных объединениях, могущих иметь общецерковное значение для уяснения особенностей содержания пастырского служения после окончания константиновского периода церковной истории.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: пастырство, старшинство, община, братство, избрание, рецепция

для цитирования: Гасак Д. С., Коломытцева О. Н. Выявление старших в неформальных объединениях верующих Российской православной церкви в 1917–1943 годах // Вестник Свято-Филаретовского института. 2024. Т. 16. Вып. 2 (50). С. 124–150. https://doi.org/10.25803/26587599_2024_2_50_124.

D. S. Gasak, O. N. Kolomyttseva

The Identification of Elders in Informal Associations of the Faithful in the Russian Orthodox Church between 1917 and 1943

Dmitry S. Gasak^a, Olesya N. Kolomyttseva^b

^a St. Philaret's Institute, Moscow, Russia, vice_rector@sfi.ru, <https://orcid.org/0009-0009-3624-3489>

^b Independent scholar, Nizhnevartovsk, Russia, kolomytceva81@gmail.com

ABSTRACT: After coming to power in Russia, the Bolshevik government unleashed a large scale terror against the Russian Orthodox Church, which aimed to destroy church life at all its levels. The most severe period of persecution occurred between 1917 and 1943; during this period the institutional church was practically destroyed and the Church was deprived of its unified administration, as a result of which church life took on a local character. Ecclesial life, however, was not fully destroyed, but began to manifest itself more in informal associations of the faithful, who strove to keep in contact with the ecclesiastical institution, while simultaneously maintaining the independence of their inner life. Under these conditions, church associations had their own elders and leaders, most of whom were clergymen, whether priests or bishops. This article is dedicated to the study of the phenomenon of eldership within informal associations of the Russian Orthodox Church during the most difficult period of Soviet persecution, i. e., the experience of identifying elders in church communities and brotherhoods. The authors primary attention is directed to the issue of establishing general patterns of extra-institutional identification of elders in informal church associations. Such patterns may have church-wide significance

for clarifying the specific contents of pastoral ministry in the post-Constantinian period of church history.

KEYWORDS: pastoral care, eldership, community, brotherhood, election, reception

FOR CITATION: Gasak D. S., Kolomyttseva O. N. (2024). "The Identification of Elders in Informal Associations of the Faithful in the Russian Orthodox Church between 1917 and 1943".

The Quarterly Journal of St. Philaret's Institute, v. 16, iss. 2 (50), pp. 124–150.

https://doi.org/10.25803/26587599_2024_2_50_124.

Введение

В условиях беспрецедентных советских репрессий против священнослужителей и активных мирян Российской православной церкви, нацеленных на уничтожение любых форм церковной жизни, особое значение для ее сохранения приобрели «неприходские» объединения верующих: тайные монашеские и мирянские общины, духовные семьи, братства. Руководство такими объединениями чаще всего осуществлялось священнослужителями, выявление или избрание которых на это служение совершалось внутри самих объединений, часто без формального консенсуса с церковной институцией. Задача собирания и усвоения опыта исповедников Русской церкви в XX в. предполагает изучение церковно-практического опыта и духовного наследия этих общин и братств, а поиск ответа на вопрос о единстве жизни Русской церкви в XX в. побуждает искать общие черты в опыте таких объединений. Выявление старших — один из важнейших вопросов церковной жизни, поэтому для осознания ее многообразия и понимания актуальности наследия исповедников XX в. необходимо собрать и исследовать этот опыт.

Положение руководителей в объединениях было разным, и при отсутствии должностей (настоятель, игумен и др.) их могли называть по-разному: «батя», «родной» и т. п. В данной статье мы будем использовать слово «старший» для общего названия этого служения, под которым будем понимать деятельность члена неформального церковного объединения, несущего большую по сравнению с остальными ответственность за собрание и пользующегося особым доверием всех его членов. В отличие от общепринятых наименований иерархических служений (епископ,

священник, пастырь и др.), понятие «старший» представляется нам соответствующим общинному и братскому устроению жизни, характерному для рассматриваемых духовных союзов.

Для исследования выбраны три общины и одно братство, основанные верующими — представителями клира и мирян — на территории бывшей Российской империи:

1. Покаяльно-богослужебная семья сщмч. Сергия Мечева (1892–1941), возникшая из общины прот. Алексия Мечева в 1923 г. при московском храме свт. Николая в Кленниках; насчитывала до 300 человек.

2. Духовная семья архим. Сергия (Савельева, 1899–1977), возникшая в Москве в 1924 г.; насчитывала до 15 человек.

3. Братство еп. Макария (Опоцкого, 1872–1941), основанное в Череповце в 1924 г. Помимо Череповца, братские духовные семьи существовали также в Новгороде и Галиче. Общая численность в 1933–1937 гг. — до 70 человек.

4. Община прот. Понтия Рупышева (1877–1939), зародившаяся в дворянском имении семьи Корецких в с. Михново Шальчининкского района (Литва) в 1926 г. как попытка восполнить недостаток православной жизни в католической среде. Община представляла собой трудовое поселение и продолжает существовать до настоящего времени. В рассматриваемый период ее численность достигала 150 человек.

Источниковой базой исследования послужили тексты основателей этих церковных объединений, а также воспоминания членов общин и братства. Среди них особо отметим: собрание проповедей и писем общине из ссылки о. Сергия Мечева, а также воспоминаний и жизнеописаний, собранных в двухтомнике «Друг друга тяготы носите...» [*Друг друга тяготы носите 2012a; Друг друга тяготы носите 2012б*]; книги «Далекий путь» [*Сергий (Савельев)*] и «Воспоминания» монахини Серафимы (Л. Н. Савельевой) [*Воспоминания*], содержащие свидетельства о «родной жизни» общины архим. Сергия (Савельева); приложение к монографии А. Г. Дмитренко «За святую правду любви и братства: Епископ-катехизатор Макарий (Опоцкий), 1872–1941», включающее письма еп. Макария и его духовных чад [*Дмитренко*]; сборники «Жизнеописание и духовное наследие протоиерея Понтия Рупышева» [*Жизнеописание*] и «Протоиерей Понтий Рупышев. Духовное наследие. Михново. Воспоминания» [*Понтий Рупышев*].

Нижняя хронологическая граница исследования — 1917 год — связана с началом советских репрессий против Российской

православной церкви; верхняя граница — 1943 год — с корректировкой репрессивной политики советской власти в отношении церкви и «вторым восстановлением» патриаршества.

Тема служения старших в неформальных духовных союзах в советское время лишь косвенно становилась предметом исследований [Беглов; Поспеловский; Шкаровский; Зегжда]. Вопросы об избрании старших в Древней церкви касаются в своих работах протопр. Николай Афанасьев и проф. В.Н. Мышцын. Протопресвитер Николай Афанасьев отмечает, что в первые века под избранием понималось выявление церковным собранием тех, кто предназначен Богом на церковное служение [Афанасьев, 16]; проф. В.Н. Мышцын также подчеркивает роль церковного собрания в избрании старших [Мышцын, 31–32]. Представления о норме пастырского служения в церкви старших накануне описываемого периода складывались на основе учебных пособий по пастырскому богословию¹. Важным вопросом для авторов синодальной эпохи являлся вопрос об обязательности у кандидатов в священнослужители призвания к данному служению. Одним авторам старшинство представлялось даром [Вениамин (Федченков), 44], другим — преимущественно результатом послушания и самоисправления [Антоний (Храповицкий), 54]. С началом церковных гонений вопросы призвания к старшинству в ней, избрания церковных старших и роли в этом церковного собрания встают с особой остротой.

Избрание (призвание) на служение

Руководители трех из четырех исследуемых церковных объединений являлись их основателями. Исключение составляет о. Сергей Мечев, принявший руководство маросейской общиной от своего отца прот. Алексея Мечева [Друг друга тяготы носите 2012а, 36]. Можно сказать, что первостепенную роль в большинстве рассматриваемых случаев играл благодатный акт, в котором «Богом ниспосылаются дары Духа для служения в Церкви» [Афанасьев, 8]. Старшинство Савельева, Опоцкого и Рупышева не требовало специального выявления церковным сообществом — оно стало явным в результате их трудов по собиранию в общину или братство людей, согласных на предлагаемый им путь духовной жизни.

1. См., напр.: [Левницкий; Антоний (Храповицкий); Вениамин (Федченков)].

В данных случаях сами общины и братство явились плодом и свидетельством служения старшего по слову апостола Павла: «...печатать моего апостольства — вы в Господе»^{*1}.

^{*1} 1 Кор 9:2

Отец Сергей Мечев принял старшинство в общине будучи уже ее членом. Внешне передача старшинства произошла привычным для приходской жизни того времени образом, а именно — через наследование прихода сыном прежнего настоятеля. Однако реально передача прот. Алексием пастырства над общиной своему сыну совершилась неформально: воспоминания членов общины и самого о. Сергия свидетельствуют о том, что наследование требовало от о. Сергия осмысления этой перемены не как формальной передачи обязанностей настоятеля, но как духовного акта принятия пастырского «наследства»: «...Отец Сергей сознавал, что принял сан, а впоследствии и общину не столько собственным волеизъявлением, сколько по благословию и по молитвам Батюшки Алексия» [*Друг друга тяготы носите 2012а, 272*]. Первое время новому старшему не хватало ни сил, ни способностей, чтобы сохранять прежний уровень духовного попечения о пастве. Однажды он сказал одной из своих духовных дочерей: «И вас не спасу, и сам с вами погибну» [*Друг друга тяготы носите 2012а, 272*]. Известно, что о. Сергей намеревался сложить с себя старшинство в общине, понимая, что и ей трудно принять его после о. Алексия, которого признавали равным себе оптинские старцы. Тем не менее, доверяя выбору отца и принимая старшинство как призвание, он продолжил свой труд: «Господь устраивал Сам по-другому, и я, видя по указанию других волю Его продолжать свое служение, оставался» [*Друг друга тяготы носите 2012а, 411*]. Как видно, принимая решение о сохранении за собой старшинства в общине, о. Сергей руководствовался не только собственными переживаниями, но искал волю Божию через отношения с другими членами общины в складывающихся обстоятельствах. Об этом свидетельствует также следующий эпизод. Вскоре после кончины о. Алексия, желая снять с себя духовное руководство маросейской общиной, о. Сергей отправился в Холмищи к прп. Нектарию Оптинскому², но в силу разных обстоятельств не смог до него доехать. Впоследствии он вспоминал: «За этот день,

2. Преподобный Нектарий Оптинский (1853–1928) — последний соборно избранный Оптинский старец, ученик скитоначальника прп. Анатолия (Зерцалова) и старца Амвросия (Гренкова).

который пробыл в одиночестве, ощутил совершенно ясно, что не имею права бросать порученное мне дело» [*Друг друга тяготы носите 2012а, 38*]. Решение было принято раз и навсегда: «Пусть напрасно расходуются силы, пусть раньше времени истратится здоровье и окончится жизнь, — со своего поста не смею уходить...» [*Маросейка, 71*].

В мечевской общине существовали небольшие духовные семьи, во главе которых стояли более опытные в духовной жизни братья и сестры. Это были те, кто «мог оказать первую духовную помощь... утешить, ободрить, может быть иногда и что-то посоветовать, поддержать в трудную минуту, направить к отцу» [*Друг друга тяготы носите 2012а, 45*]. Кроме того, были ответственные за различные направления жизни (богослужение, изучение Писания, воцерковление детей и пр.). В период своего тюремного заключения, когда непосредственное духовное руководство было затруднено, о. Сергей особое внимание уделял воспитанию в братьях и сестрах духовной самостоятельности, которая помогла бы им не сбиться с пути при отсутствии духовных руководителей:

Не ищите нормального духовного руководства, не такое сейчас время; и не найдете, а если найдете, то на мгновение. Переключайтесь друг на друга, назидайтесь друг от друга, укрепляйтесь друг другом, утешайте друг друга [*Друг друга тяготы носите 2012а, 71*].

В 1935 г. в общине появились тайно рукоположенные братья³. По замыслу о. Сергия они должны были возглавить небольшие группы (по 10–12 человек) внутри покаяльно-богослужебной семьи, чтобы сохранить общину во время гонений, когда существование более многочисленных сообществ было практически невозможно.

А когда отец Сергей был взят, а года через три совсем закрыли храм, эти семьи (во главе со своим старшим. — *Д. Г., О. К.*) оказались большой духовной поддержкой для своих членов и помогли им не потеряться [*Друг друга тяготы носите 2012а, 45*].

3. Один из них — прот. Федор Семененко (1902–1975). В 1935 г. он был рукоположен свт. Афанасием (Сахаровым). Находясь в ссылке в Рыбинске в 1936–1937 гг., духовно окормлял приезжавших в Рыбинск членов мечевской общины.

В общине старшими были как братья, так и сестры: так, какое-то время старшей в общине была Мария Николаевна Соколова⁴, к которой о. Сергей благословил братьев и сестер обращаться за советом и просил доверять ей так же, как и ему. Перед своей кончиной о. Сергей передал попечение о покаяльно-богослужебной семье свящ. Борису (Холчеву)⁵.

В общине *Василия Петровича Савельева* (будущего архим. Сергия) выявление старшего происходило иначе. На первом этапе, когда круг Василия только складывался, он имел духовников. Одним из них был о. Сергей Голошапов (1882–1937), настоятель храма Святой Троицы в Никитниках. Василий стал старшим в группе приходской молодежи, однако его старшинство становилось очевидным для его круга постепенно и было связано с выбором определенного духовного пути: «Молодые люди во главе с Василием Петровичем выбрали особый путь — общей жизни единой семьей... <...> Они называли это родной жизнью...» [*Сергий (Савельев)*, 11]. В 1927 г., после разрыва общины с о. Сергием⁶, их духовником стал монах скита Параклит Троице-Сергиевой Лавры Варнава (Гоголев, 1864–1933), но непосредственное старшинство в общине взял на себя Василий.

Арест старших членов общины и их ссылка в 1929 г. сильно изменили внешнюю жизнь «родных»: общение всех со всеми поддерживалось посредством активной переписки. Внешние условия жизни требовали особых усилий для сохранения единства и его духовного углубления. Василий оставался старшим, давал советы и наставления по устройению жизни тех, кто остался на свободе. Однако это требовало от всех усилия послушания, принятия его советов, касающихся всех сторон жизни. Для всех общинников существенным внутренним делом было возрастая в доверии к Василию, находившемуся в заключении, но всегда присутствовавшему в письмах, в которых он характеризовал духовное состояние каждого, указывал, на чем нужно сосредоточить

4. Тайная монахиня Иулиания (1899–1981), иконописец и реставратор. С 14 лет являлась духовной дочерью св. прав. Алексия Мечева, затем перешла под духовное руководство о. Сергия Мечева.

5. Архимандрит Борис (Холчев, 1895–1971) нес служение в Ташкентской епархии с 1948 по 1971 г. Исповедник веры, пастырь, проповедник. Вместе с владыкой Ермогеном (Голубевым) возрождал церковную жизнь в Ташкентской епархии.

6. После выхода в свет Декларации 1927 г. митр. Сергия (Страгородского) прот. Сергий Голошапов примкнул к «непоминающим». Часть прихожан Грузинской церкви последовала за ним, а молодежь, во главе с В. П. Савельевым, осталась верной митр. Сергию.

внимание и т. п. Одновременно Василий давал рекомендации, кому из сестер необходимо быть старшей среди находящихся на свободе, и это также требовало от всех доверия и принятия этого старшинства. Так, в одно время Василий просил быть старшей Евдокию Петровну Савельеву (1902–1979; с 1932 г. — монахиню Ефросинью), которую в семье называли Душенькой, а в другое время — супругу Лидию Николаевну Савельеву (1900–1991; с 1931 г. — монахиню Серафиму). Они должны были особо заботиться о душевном и духовном состоянии членов общины, стараться оказывать им поддержку советом и утешением. В обязанности старших также входила особая ответственность за бытовую сторону жизни общины в сложное экономическое время, когда приходилось еще и помогать тем, кто был в заключении и ссылках. При этом духовное водительство всегда оставалось в общине за Василием. Несмотря на физическую удаленность, его советы в точности выполнялись: «Мы стремились выполнить каждое слово, воплотить в жизнь каждый его совет. Так было за все годы нашей разлуки» [*Серафима*, 61].

Не всегда ясна причина, по которой старшей в разные периоды жизни назначалась та или иная сестра. В некоторых случаях Василий указывал в письмах, кто в настоящий момент общей жизни должен быть старшим. Кроме того, во время вынужденного проживания членов общины в разных городах (Москве, Архангельске) в каждой ее части появлялся свой старший, который заботился о духовной и материальной стороне общей жизни. В числе таких старших была, например, Ирина Ивановна Сорокина (1904–1988; с 1932 г. — монахиня Надежда).

Состоящая из мирян община стремилась к тому, чтобы иметь попечение о своей жизни со стороны священнослужителя, в частности для того, чтобы иметь возможность совершать монашеские постриги. По этой причине члены общины настойчиво уговаривали монаха Варнаву принять сан: «Мы не раз просили его принять священство, но он по-прежнему уклонялся» [*Серафима*, 42]. Только в 1929 г. архиеп. Филипп (Гумилевский)⁷ посвятил Варнаву в иеромонахи. В 1935 г. сан принимает и сам Василий.

7. Архиепископ Филипп (Гумилевский) (1877–1936) — с 1927 г. архиепископ Звенигородский, викарий Московской епархии.

На церковное сознание еп. Макария (*Опоцкого*), стремившегося к достижению в церковной жизни неформального единства верующих, существенное влияние оказал опыт братской жизни Н. Н. Неплюева (1851–1908). Более того, видя в этом важнейшую черту епископского служения, он просил патриарха Тихона о поставлении его епископом-катехизатором. Однако в основанном им братстве кроме него старшими были протодьякон Иоанн Покровский и его супруга Мария Федоровна Покровская⁸, поставленная впоследствии еп. Макарием в дьякониссы, В. М. Лебедева⁹, Л. Н. Штибер¹⁰, М. Н. Александрова¹¹. В братство также входил личный секретарь и помощник еп. Макария свящ. Андрей Артамонов¹², однако был ли он одним из старших, нам неизвестно. Таким образом, при неизменном попечительстве основателя братства обо всех братьях и сестрах, об общей жизни, старшими в братстве в разное время были назначенные им священнослужители или миряне, главным образом сестры. Важнейшим критерием для избрания еп. Макарий считал доверие основателя братства к избранному как «вестнику своей (т. е. основателя братства. — Д. Г., О. К.) совести» [Дмитренко, 330]. Вместе с тем, еп. Макарий призывал каждого члена братства реализовывать свое старшинство, беря ответственность друг за друга: «Дети! Постарайтесь о том, чтобы каждый из вас поставил себя Божиим стражем над собравшимися воедино» [Дмитренко, 339]. Быть «стражем», т. е. блюстителем поведения братьев и сестер, а значит, и хранителем единства и благочестия собрания, и, следовательно, старшим, по мысли еп. Макария, должен был каждый член братства независимо от сана. Принятие сана являлось, скорее, подтверждением уже существовавшего служения члена общины. Так, например, еп. Макарий посвятил М. Ф. Покровскую в диакониссы тогда, когда доверил ей старшинство в общине сестер в Новгороде.

8. Дьякон Иоанн Покровский (1880–1932 (31?)) и М. Ф. Покровская (1988–?) познакомились с еп. Макарием в 1924 г. в Новгородской области и присоединились к нему после его переезда в Череповец. Позднее вступили в духовный брак. Были активными участниками братской жизни.

9. Валентина Михайловна Лебедева (1891–?), член братства. Предоставила братству для проживания свой дом в Галиче, оставалась за старшую во время отъездов еп. Макария. Была дважды арестована. Судьба после 1954 г. неизвестна.

10. Лариса Николаевна Штибер (1903–?) перешла в братство из общины о. Иоанна Егорова (Ленин-

град) в 1933 г. После ареста еп. Макария в 1933 г. стала старшей в Новгородском братстве.

11. Мария Николаевна Александрова (1892–1937), бывший член общины о. Иоанна Егорова (Ленинград), вошла в братство еп. Макария в Новгороде в 1935 г. В 1937 г. арестована и приговорена к высшей мере наказания.

12. Протоиерей Андрей Артамонов (1890–1976) был рукоположен еп. Макарием в пресвитеры в 1924 г. и до 1926 г. являлся его секретарем. Трижды арестован. Вышел за штат в 1971 г.

Еще одной из возможностей выявления старших, по мнению еп. Макария, основанному на словах апостола Павла, являются разномыслия в общине:

«Надлежит быть между вами разномыслиям, дабы открылись между вами искусные» [1 Кор 11:19]... (выделено еп. Макарием. — *Прим. ред.*) Вот и здесь разделение искусных и неискусных, как видно вполне необходимое у Церкви. Ради чего же оно необходимо? Да ради того, чтобы искусные были хозяевами в брат<ских> семьях... [*Дмитренко, 334*].

Спор, о котором идет речь, касался брака одной из сестер с нецерковным человеком, который пыталась не допустить Л. Н. Штибер, оставленная епископом старшей на время его ссылки в 1933 г. По свидетельству еп. Макария, через это разномыслие стало явным старшинство Штибер, т. е. ее более ясное и последовательное понимание христианских основ жизни и готовность их применить в повседневной практике общей жизни.

Вероятно, еп. Макарий придавал большое значение церковной легитимности старшинства в братстве, в результате чего в братстве сложилось представление об обязательном благословении епископа на начало служения старшего. Это могло стать одной из причин, по которой, после кончины еп. Макария в 1941 г. и возвращения членов братства из ссылки в послевоенное время, никто добровольно не взял на себя старшинство. Также не нашлось и священника для духовного окормления братства. Это обстоятельство стало одной из причин, по которой после 1942 г. братство не смогло продолжить свое существование, несмотря на то, что еще в 1920-е гг. в нем зародилась практика выявления помощников, которые могли бы становиться старшими, независимо от присутствия еп. Макария в том или ином городе. В то же время известен случай, когда еп. Макарий критически отнесся к священнической хиротонии одного из своих возможных чад, дьякона Иоанна Савичева¹³ (1887–1937), полагая, что в церковной ситуации 1930-х гг. приходской священник не мог в полноте исполнять свое служение.

В истории рождения общины в с. Михново (Литва) есть свои существенные особенности. Земли, на которых расположено

13. Дьякон Иоанн Савичев был последователем братства. В 1936 г. был рукоположен в иереи вопреки воле еп. Макария.

село, принадлежали дворянскому роду Корецких. Именно они пригласили в свою церковь эмигрировавшего из советской России о. Понтия Рупышева, который с юношества стремился к монашеству, но жизнь его сложилась иначе. Получив приглашение, он предложил сестрам — владелицам имения — устроить жизнь в нем на христианских общинных основаниях. Поэтому старшинство в общине, насколько можно судить, не было единоличным. Кроме о. Понтия Рупышева¹⁴, старшинство в общине несли родные сестры Корецкие: Мария Николаевна (?–1978), Варвара Николаевна (1896–1976) и Анастасия Николаевна (?–1979).

Отец Понтий прилагал специальные усилия, чтобы сестры Корецкие смогли стать его преемницами. За пять лет до своей кончины о. Понтий, находясь, в тяжелой болезни, «стал реже принимать сестер (общины. — *Прим. ред.*), приучая их открывать помыслы своим старшим» [*Корецкая*, 54]. Благодаря этому после его кончины в 1939 г. вопрос о руководстве общиной по всей видимости не вызвал затруднений:

После смерти отца Понтия Варвара Николаевна и Анастасия Николаевна действительно взяли на себя попечение о духовном окормлении общины... помогая другим сестрам в духовной жизни там, где не требовалось священнодействий со стороны священника... [*Шальчунас*, 589].

Именно на незамужних Варвару и Анастасию легла бóльшая часть забот¹⁵. Священнослужителем в общине после кончины о. Понтия остался его духовный сын прот. Павел Томашевский¹⁶, который «был полностью солидарен с сестрами Корецкими и сложившейся традицией руководства духовной жизни старшими общины» [*Шальчунас*, 589]. Известно и о других старших¹⁷, которые сопровождали о. Понтия в поездках по приходам и которым члены общины открывали свои помыслы.

Репрессии советских властей на территории Прибалтики не были столь долгими и жестокими, как в центральной России, однако после входа советских войск в Литву в 1941 г. сестры

14. В 1921 г. о. Понтий был приглашен для служения в церковь с. Михново, построенную матерью сестер — А. Д. Корецкой.

15. На момент знакомства с о. Понтием Мария Николаевна Корецкая была замужем и имела дочь. Варвара и Анастасия отказались от брака, полностью посвятив себя устройению духовной жизни в Михново.

16. Протоиерей Павел Томашевский (?–1957) проживал в Михново с 1934 г., стал духовником общины после смерти о. Понтия Рупышева. С 1942 г. ему помогал о. Константин Авдей, духовный сын о. Понтия, принявший священный сан.

17. Например, В. С. Мешковская. Данными о ней не располагаем.

Корецкие подверглись аресту и высылке из Михново. Община при этом не была ликвидирована и могла существовать под видом колхоза. В это время старшими в общине остались о. Павел Томашевский и племянница о. Понтия Александра Максимовна Царик (1906–1964), проживавшая с матерью, родной сестрой о. Понтия, в Михново с детства. В воспоминаниях членов общины отсутствуют сведения о том, как были избраны новые старшие. Сохранились только упоминания, что А. М. Царик старшинство давалось нелегко и она с нетерпением ждала возвращения сестер Корецких из ссылки.

Отличие от братства еп. Макария, в общине сестер Корецких нашлись люди, готовые принять на себя крест старшинства в сложное для общины время. Вероятно, это связано и с тем, что братство еп. Макария было подвергнуто более длительным и жестоким гонениям, в результате которых многие старшие были физически уничтожены. После кончины сестер Корецких в 1970-х годах старшие выявились из числа других сестер общины. Нам неизвестно, как происходило их избрание, но учитывая, что старшинство в общине не прерывается в течение почти ста лет, можно предположить, что в Михново сложилась определенная традиция избрания старших.

Личные качества старших в общинах и братстве

Главное качество старшего в церковном собрании можно определить как *стремление собирать верных в неформальные духовные союзы* и служить в них старшими по образу Христа, собирая чад Божьих воедино ^{*1}. Старшинство в общине не предполагает иерархической дистанции, потому что старший в ней остается братом: «Один у вас Учитель, вы же все — братья» ^{*2}. При выявлении качеств старшего в общине мы опираемся также на утверждение протопр. Николая Афанасьева о том, что авторитет старшего в общине «должен вытекать из самой личности предстоятелей, а не создаваться служением, которое они исполняют» [Афанасьев, 81]. Старшинство в христианском братстве связано с верностью братскому пути, с готовностью жертвовать своим ради общего дела ¹⁸.

*1 Ин 11:52

*2 Мф 23:8

18. См., например, о «дисциплине любви» в братстве Н. Н. Неплюева и о расколе, к которому привела неготовность следовать этой дисциплине: [Игнатович, 264–265].

Рассмотрим, какие качества старшего можно выявить на основании исследуемых источников.

После Октябрьской революции *Василий Савельев*, являясь старшим приходской группы молодежи, принимает решение взять на себя ответственность за сложившуюся церковную ситуацию: «Войдя в церковные стены, мы приняли на себя полную ответственность за то, что нас там ожидало» [*Сергий (Савельев)*, 23]. Готовность нести ответственность за церковную жизнь, сужая свой путь, делает жизнь Василия вдохновляющим примером для остальных. В 1931 г. он принимает монашеский постриг, а вскоре постриг принимают еще трое сестер из общины¹⁹.

С самого начала своей церковной жизни Василий стремился служить духовной семье, ставя ее нужды выше нужд своей семьи по плоти²⁰, раскрывая в братьях и сестрах их духовные дары²¹. Жертвенная любовь старшего и забота о внутреннем единстве духовной семьи были залогом духовного роста общины:

И еще была большая любовь отца С<ергия>, которая помогала всем нам. Его болезнование... о нашем внутреннем единстве было настолько велико и настолько действенно, что побеждало все возникавшие нестроения и неизменно вело нас вперед... [*Серафима*, 179].

Духовная ответственность о. *Сергия Мечева* за маросейскую общину выражалась в том, что, размышляя о возможности руководства общиной после отца, он принял решение не оставлять духовную семью, несмотря на свои немощи: «Он понял, что не найдет покоя, если уйдет от своей семьи» [*Друг друга тяготы носите 2012а*, 211]. В этом была и жертва, и обретение личного духовного пути, поскольку о. *Сергий* видел свой духовный путь в единстве с другими членами общины, не отделяя себя от них и не считая иерейский сан препятствием для близких отношений: «...Он хотел идти к Богу вместе с духовными детьми, находил нужным открывать им вехи личного пути, советоваться с ними» [*Друг друга тяготы носите 2012а*, 206].

19. В том же году постриг приняла его супруга *Лидия*, в 1932 г. — *И. Н. Сорокина* и *Е. П. Савельева*.

20. В начале совместного духовного пути *Василий* оставляет беременную супругу ради паломничества с братьями и сестрами по духу, которое сыграло важную роль в становлении «родной жизни».

21. Летом 1925 г. *Лидия* пишет мужу: «Ты позвал меня на этот путь. Ты изменил меня. Быть может, я не была такая раньше. Или нет — такая, в этом правда, в этом раскрытие моей души» [*Сергий (Савельев)*, 28].

Себя в общине о. Сергей видел помощником («подпаском», «овчаркой») Христа:

Если идти с образом «пастыря» и дальше, то можно говорить в христианском делании о подпаске и пастушонке, даже о верной, настоящей помощнице-овчарке [*Друг друга тяготы носите 2012а, 211*].

О. Сергей стремился и к тому, чтобы в общине появлялись другие старшие и старался выявлять тех, кто был способен нести старшинство, постепенно вводя такого члена общины «в свое дело, в дело служения маросейской семье» [*Друг друга тяготы носите 2012а, 239*] и призывая к ответу за принятую ответственность: «Где семья-то (имеется в виду покаяльно-богослужебная семья. — Д. Г., О. К.) Ваша, где служение ей?» [*Друг друга тяготы носите 2012а, 428*].

Для еп. Макария (Опоцкого) старшим был тот, кто собирает народ Божий вокруг Христа и служит меньшим братьям. Он обозначал свое место по отношению ко Христу следующим образом: «...В отношении своем к Нему я люблю сравнивать себя с осленком, везущим на себе Христа...» [*Дмитренко, 191*]. Поскольку стремление к большей полноте жизни на общинных и братских началах требовало отдельного помещения для совместного проживания, особенно важной была материальная жертва епископа — после своего увольнения за штат он предоставил в пользование братству свой дом в Новгороде.

Жертвенность была характерна и для о. Понтия Рупышева — все деньги, присылаемые ему благодарными богомольцами²², он отдавал на содержание насельниц Михново, а сестры Корецкие, в свою очередь, несмотря на противодействие матери отдали в пользу зарождающейся общины свое имение. Наставляя сестер Корецких, о. Понтий говорил: «Хотите жить вот так [по Евангелию], служите людям...» [*Воспоминания, 390*]. Он сам поступал также: «А отец Понтий так и делал — служил ближнему и жил по Евангелию» [*Воспоминания, 390*]. Характерной особенностью пастырства о. Понтия была способность вдохновлять

22. В Михново стекалось большое количество богомольцев, которым о. Понтий оказывал необходимую духовную помощь.

других, которая была напрямую связана и с его собственным возрастом: «Он устремлял за собой, потому что сам всегда стремился вперед» [Корецкая, 36]. В этой устремленности духовной жизни вперед принципиально важным было сохранение единства с остальными членами собрания, полная включенность в их жизнь:

...Пастырь должен быть един во Христе со своими пасомыми духом любви... всем своим существом «переживать и нести с ними все их немощи, скорби и болезни» (цитата из соч. о. Понтия приводится по статье Хондзинского. — Прим. ред.) [Хондзинский, 625].

Характерными качествами старшего можно назвать и стремление *служить всем членам общины*, конкретным людям, и на протяжении всей жизни, исполняя евангельскую заповедь Христа: «Итак, если Я, Господь и Учитель, умыл ноги вам, то и вы должны умывать ноги друг другу»^{*1}; готовность нести *ответственность* за общину или братство в целом и за каждого их члена, приносить как духовные, так и материальные жертвы; быть в *жизненном единстве* с братьями и сестрами, разделяя с ними все на общем пути, выстраивая отношения со всеми по *образу семьи*, где есть старшие и младшие, а не по образу светской или религиозной иерархии.

*1 Ин 13:14

В рассмотренных духовных союзах старшими являлись, прежде всего, их основатели. Их старшинство понималось членами собраний как принятое свыше, от Господа. Старшинство могло переходить к другому члену общины, при этом требовалась рецепция собрания. Наличие священного сана у кандидата так же, как и участие епископа в избрании, не играло решающей роли. Старший мог целенаправленно готовить других членов собраний к служению старшинства. Трудности в принятии новых старших собраниями указывают на наличие между их членами неформальных связей и отношений.

Рецепция (принятие) старшего собранием

Опыт церковной жизни на общинных и братских началах слабо зафиксирован в письменных источниках советского времени, устное предание также пока собрано не в полноте. Поэтому выявить общие черты рецепции старшинства в неформальных объединениях верующих, а тем более говорить о сколь-либо устояв-

шейся практике такой рецепции трудно. Однако в исследуемых источниках некоторые сведения о принятии старшинства членами общин и братства почерпнуть можно.

На первичном уровне принятие старшего выражалось в том, что *вокруг него собирались* верующие, разделяющие его видение духовного пути и доверяющие его водительству. Отец Сергей Мечев начал устраивать занятия по изучению святоотеческой литературы еще при жизни о. Алексия, не будучи тогда старшим в мечевской общине. На эти встречи собирались духовные дети о. Алексия, которые в большинстве своем признали о. Сергия преемником его почившего отца, остались в общине и стали его духовными детьми, поскольку «видели в отце Сергии батюшкиного сына, были напитаны через него святоотеческим учением» [*Друг друга тяготы носите 2012а, 203*]. Однако принятие старшинства о. Сергия не было легким для всех: трудности были связаны, в частности, и с неопытностью нового руководителя и с особенностями его характера. Одна из духовных дочерей о. Сергия, С. А. Энгельгардт, вспоминала: «Живой, веселый, любитель пошутить, даже высмеять, он иногда не замечал, что своей шуткой задел больную струну в душе своего собеседника» [*Друг друга тяготы носите 2012а, 271*].

Поэтому рецепция старшинства о. Сергия общиной выразилась еще и в готовности членов духовной семьи понести «тяготы»^{*1} своего духовного руководителя, в чем выразилась взаимная ответственность всех общинников за старшего, который так же, как и все, являлся членом общины.

*1 Гал 6:2

Принятие старшего связано с особым *доверием* членов собрания старшему. Так, слово Василия Савельева имело решающее значение для «родных», несмотря на то, что в разные периоды жизни духовную поддержку общине оказывали священнослужители²³. Однако в этом доверии требовалось неустанно возрастать. Доверие Василию выражалось в готовности следовать избранным путем, не изменять ему, несмотря на труднейшие жизненные обстоятельства, даже при расхождении во мнениях с авторитетными для общины священнослужителями. Так, при подготовке И. Н. Сорокиной к монашескому постригу решающим для нее

23. Например, иером. Варнава (Гоголев), еп. Филипп (Ставицкий), еп. Леонид (Антощенко).

стало мнение Василия о ее готовности, а не еп. Леонида (Антощенко), убеждавшего ее не спешить с этим шагом. Не все, кто входил в круг Василия Савельева, приняли этот путь и разделили его до конца. Известно, как минимум, о двух членах, которые не смогли до конца принять старшинство Василия, однако судьба их сложилась по-разному. О. П. Богоявленский²⁴, стоявший вместе с Василием у истоков «родной жизни», ушел из общины предположительно из-за стремления к пастырству, которому препятствовало старшинство Василия [*Серафима*, 39], а также из-за того, что искал «внешнего оформления» [*Серафима*, 39] духовной жизни. Родная же сестра Василия Е. П. Савельева (Душенька) являла в процессе жизни внешнее безукоризненное послушание, осталась в общине до конца, была одной из старших сестер, созидая свою жизнь в условиях «родной жизни», но не сумела полностью принять своего брата как духовного руководителя [*Серафима*, 177].

Признанием старшинства еп. Макария стало также *собрание* вокруг него верующих, откликнувшихся на слово живой проповеди и просветительские беседы, устраиваемые епископом²⁵. Несомненно, что этому способствовал епископский сан, как и в случае рецепции старшинства других священнослужителей, вошедших в братство. Случай с Л. Н. Штибер показывает, что признание членами братства старших из мирян, принявших старшинство по благословению епископа, было неоднозначным и проходило труднее. Однако еп. Макарий, отстаивая старшинство Л. Н. Штибер и обосновывая свой выбор, тем не менее оставляет братчикам свободу в послушании ей: «Ларису я считаю более других мудрою, а потому и предложил вам советоваться с нею. Кто из вас нуждается в совете, проси совета, а кто мнит, что имеет большую степень мудрости, то живи по удостоверению своего ума» [*Дмитренко*, 331]. Такая позиция основателя свидетельствует, что в братстве не авторитет руководителя или священнослужителя должен быть решающим в принятии старшинства, но свобод-

24. Олег Павлович Богоявленский (1905–1943) ушел из общины В. П. Савельева в 1930 г., присоединившись к общине закрытого к тому времени Высоко-Петровского монастыря. Принял монашеский постриг с именем Федор и был рукоположен в сан иеродьякона. Дважды был арестован, скончался в тюрьме во время второго ареста в 1943 г. В 2000 г. причислен к лику святых новомучеников и исповедников Российских.

25. Одними из первых, откликнувшихся на призыв еп. Макария, были протоиерей Иоанн Покровский с женой и священник Андрей Артамонов с женой. Вместе с еп. Макарием они проводили просветительские беседы для прихожан, а впоследствии протоиерей Иоанн и М. Ф. Покровская стали основателями братства в месте своей ссылки — Галиче (1927–1930).

ное его принятие на основе *доверия* и трезвенного *различения даров* старшего. Епископ Макарий допускает даже жизнь в братстве тех, кто сразу может не признать нового старшего.

К процессу рецепции в братстве еп. Макария следует отнести и *принесение обетов* при вступлении в братство, в которых кандидат выражал согласие принять старшинство тех, кто на тот момент являлся в братстве старшим²⁶. Принятие старших было залогом послушания нового члена общины старшим в братстве, без которого духовное единство членов общины и в целом всего братства ставилось под угрозу.

Рецепция старшинства в михновской общине имеет свои уникальные особенности. Мы видим, с одной стороны, готовность ктиторов храма, приглашающих священника в свой храм, *менять* свою жизнь и устраивать ее на христианских общинных основаниях, а с другой — готовность о. Понтия *разделить* эту жизнь с хозяевами, доверившись их стремлению к более целостной и открытой церковной жизни. Старшинство о. Понтия Рупышева сначала было признано семьей Корецких, а затем и собравшимися благодаря его проповедям богомольцами из других районов Литвы и Польши. После кончины о. Понтия в 1939 г. сестры Корецкие сами стали старшими в общине, и их старшинство, как и старшинство о. Понтия, не вызывало сомнения у насельников Михново, поскольку они видели в сестрах преемниц о. Понтия; а приходившие в имение богомольцы принимали его устав жизни и, соответственно, признанных там старших. Сами сестры отнеслись к необходимости стать старшими в поселении по-разному. Так, Варвара Корецкая, не чувствуя в себе сил на старшинство, согласилась на него, скорее, по доверию к о. Понтию: «Но, веря в слова о. Понтия, что Бог ей поможет, она...принялась за труды» [Корецкая, 35]. Такое ее послушание впоследствии оправдалось. В 1936 г. Михново посетил митр. Пантелеимон (Рожновский)²⁷ и описал впечатления от своего визита следующим образом:

Вот куда следовало бы посылать хотя бы на один месяц наших богословов, кандидатов в священнический сан. Пусть бы они подышали здешней духов-

26. Приносивший обеты произносил следующие слова: «...искренне признаю их личными наставниками в слове Господнем, духовными отцами, возрождающими-преображающими меня для новой, святой братолюбивой жизни, признаю их моими

пастырями-руководителями, вводящими меня в вечную жизнь...» [Дмитренко, 139].

27. Митрополит Пантелеимон (Рожновский) (1867–1950) — епископ Пинский и Новогрудский с 1921 г.

ной атмосферой и поучились, как нужно жить с народом, чтобы способствовать его христианизации [*Пантелеимон (Рожновский)*, 448].

Важно отметить стремление членов общины сохранить старшинство сестер Корецких. После смерти о. Понтия действующий архиепископ Корнилий (Попов)²⁸ начал направлять в Михново священнослужителей для контроля над жизнью общины²⁹. Однако насельники продолжали видеть старших в сестрах Корецких, прибегая к их советам и духовной помощи. В результате архиеп. Корнилий был вынужден признать свою инициативу несостоявшейся по причине невозможности подчинить общину руководству внешних по отношению к ней клириков³⁰. Таким образом, несмотря на то, что отношение церковной иерархии к укладу жизни общины в Михново было неоднозначным, насельники продолжали начатую ими жизнь на общинных началах со старшими из своей среды.

Заключение

Подводя итоги нашего краткого исследования опыта выявления (избрания и рецепции) старших в трех общинах и одном братстве в 1917–1943 гг., попытаемся сделать некоторые выводы, отметив вначале черты, общие для всех рассмотренных нами объединений, а затем уникальные особенности каждой общины и братства.

1. Реальное жизненное объединение верных на общинных и братских основаниях стало плодом не столько внешних организационных усилий, сколько неформального стремления православных христиан к *совместной жизни на евангельских началах*. Этому церковному собиранию не могли воспрепятствовать даже прямые гонения на верующих и разрушение церковной институции. При этом задача сохранения церковной общины или братства в разные периоды требовала особой общей заботы, а иногда и компромиссов при выборе внешних форм жизни. Мера компромиссов определялась ясным пониманием в первую очередь старшими, а с ними и всеми братьями и сестрами,

28. Архиепископ Корнилий (Попов) (1874–1966), был назначен на Виленскую и Литовскую кафедру в 1945 г.

29. Жизнь общины в Михново вызывала у церковной иерархии подозрение в культе личности

о. Понтия, узурпаторстве сестер Корецких и их самообольщении. Особенное недовольство вызывало духовное руководство старших сестер младшими.

30. Данный случай отмечен епископом в епархиальном отчете за 1947 год. См.: [*Шальчунас*, 589].

христианских основ своей жизни и общей духовной стойкостью в их сохранении.

2. Служение старших в общинах и братстве, особенно их основателей, свидетельствует об особом *даре собирания* верных, пастырства, характерной особенностью которого является устройство не только доверительных личных отношений членов общин и братства со старшим в них, но и укрепление личных связей всех общинников и братчиков между собой на основании христианской любви. Стремление к общинно-братской жизни основателей рассматриваемых объединений не было связано напрямую с принятием сана, не являлось и принадлежностью сана. Свой путь к общинно-братской жизни, как мы видим, Василий Савельев начал до принятия священства, а еп. Макарий принимал сан епископа уже будучи убежденным сторонником устройства церковной жизни на братских началах.

3. Живая забота о собирании и *доверие* к общине и братству стали залогом неформального принятия основателей и преемника основателя (о. Сергия Мечева) в качестве старших. Священный сан способствовал признанию, но не являлся основным критерием старшинства. Ни в одном из представленных случаев авторитет священнослужителя не являлся единственной основой для признания всеми членами объединения старшего в нем. Сан играл большую роль в начале общего пути, но впоследствии преимущественное значение имели личные и пастырские качества старшего. Вместе с тем уважительное отношение к священному сану, как и благоговейное отношение к храмовому богослужению и таинствам являлось безусловной ценностью и святыней для всех общин и братства. Связь с каноническими церковными структурами также имела важное, хотя и не определяющее для характера внутренней жизни значение.

4. Старшинство в неформальных объединениях *не было единоличным*. В зависимости от внешних и внутренних обстоятельств жизни старшие общин и братства благословляли на старшинство других братьев и сестер, священнослужителей и мирян. Здесь также наличие священного сана не являлось определяющим. Можно заметить, что руководители объединений были даже заинтересованы в «распределении» ответственности, поскольку заботились о сохранении и возрастании всех братьев и сестер в единстве на основе открытости, доверия, желания всех «почитать другого выше себя»^{*1}. Вопросы о личной или духовной власти для старших общин и братства не существовало.

*1 Ср.: Флп 2:3

5. Очевидно, что основатели обладали *особым даром*, призванием свыше, к воплощению которого они стремились, хотя и не сразу достигали его на практике. Во всех рассмотренных нами случаях прослеживается внутреннее стремление основателей неформальных объединений к их созиданию. Даже у священнослужителей, которые так или иначе совершали храмовое богослужение, приоритетом было собирание людей, именно так понятое пастырское служение, желание воплотить евангельский образ «любви между собой»^{*1} в церковной практике.

^{*1} Ср.: Ин 13:35

6. Обращает на себя внимание и процесс *преемства старшинства*, его передачи другим от основателей объединений. Старшинство переходило к членам объединений, братьям или сестрам, т. е. к тем, кто знал жизнь общин и братств изнутри и кого выдвинули на это служение также изнутри. Старшинство в неформальных объединениях не носило должностного характера, и попытки установить внешнее руководство (например, в михновской общине) не имели положительного результата. С другой стороны, отсутствие старшего среди оставшихся в живых после репрессий и войны членов братства еп. Макария не позволило собрать братчиков и возобновить братскую жизнь, что подчеркивает важность служения старшего и его не столько начальствующее, сколько собирающее содержание.

7. Нередко преемство в служении старших воспринимали *сестры* («родная жизнь» Савельевых, михновская община и др.) и совершали это «дело служения» ответственно и плодотворно, что засвидетельствовано священнослужителями, в том числе, правящими архиереями. Этот факт является практическим подтверждением возможности благодатного церковного служения сестер. В обыденном церковном сознании женское служение в качестве старших в церковном собрании увязывается только с монашеством, но данные примеры убеждают, что монашеством служение сестер-старших в церкви не ограничивается.

8. Рецепция старшинства, с одной стороны, происходила в начальный период жизни объединений и выявляла себя в решении всех *оставаться в общинах и братстве*, проявлять *послушание* к советам и рекомендациям старшего, а с другой — в процессе истории сообществ, когда требовалось принимать решения, предполагавшие выбор между устройением индивидуальной жизни и общей, между личными интересами и интересами братьев и сестер. Рецепция старшинства таким образом способствовала прояснению и углублению понимания христианских основ жизни общин

и братств, большему уяснению законов жизни Церкви как Тела Христова, укреплению духовного единства.

9. Каждое неформальное объединение в силу своеобразия своего духовного пути и исторических обстоятельств, а также уникального состава, имело, соответственно, и уникальные особенности практики выявления старших. Из неформальных сообществ, существовавших в указанный период, мы выбрали те, руководителями которых были священнослужители. Однако и на данных примерах можно убедиться, что *основание церковной общины возможно и для мирян*, как это было в случае «родной жизни» Савельевых. Впоследствии Василий принял сан, однако в свете нашей темы важно подчеркнуть, что его пастырское служение, т. е. собирание им общины, не вытекало из рукоположения. Скорее, наоборот — пастырское служение привело его к служению священническому.

10. Каждое объединение имело свои особенности выявления старших, которыми могли быть как священнослужители, так и миряне — братья и сестры. Выбор старших и распределение ответственности между ними зависели как от задач внутренней жизни, так и от внешних условий. Рецепция старшинства в общинах и братстве носила *неправовой* характер и имела свои антиномии и противоречия. Несогласие со старшим не всегда приводило несогласного к выходу из собрания (Евдокия Савельева), но могло стать и причиной разделения (Олег Богоявленский).

11. В заключение важно отметить, что исследования, посвященные опыту жизни неформальных объединений верных в советское время, имеют большую перспективу. Здесь остается много вопросов, важных для будущего церкви, для полного восприятия ею опыта русских исповедников XX в. В частности, стремление к полноте христианской жизни, реализация принципов христианской свободы и любви выражались в исследуемых сообществах по-разному. Так, старшее поколение общины Савельевых приняло монашеский постриг, разрешив таким образом проблему соотношения родства семьи по плоти (Василий и Лидия были мужем и женой, а Евдокия — родной сестрой Василия) и родства духовного. Возможно, на это решение повлияло и наставничество иером. Варнавы (Гоголева). Члены михновской общины, напротив, сохраняя строгую аскетическую жизнь, дистанцировались от монашества, не принимая обетов и сохраняя таким образом границы своей общины открытыми, ориентируясь на верность больше внутренним принципам, нежели внешним формам. В круге же

покаяльных семей о. Сергия Мечева были и священнослужители, и монашествующие, и миряне. Существенным является и вопрос о миссионерском служении указанных общин и братства: на каких основаниях и кому проповедывали Евангелие члены объединений и как принимали откликнувшихся на проповедь. Вопрос взаимоотношений неформальных объединений верных с церковной иерархией и церковными институциями также актуален, ибо неразрешение его воздвигает препятствия развитию церковной жизни в современных условиях. Опыт русских исповедников XX в., которые не только принимали смерть от гонителей, но и развивали церковную жизнь в условиях гонений, еще нуждается в собирании и исследовании, чтобы церковное сознание было обогащено его многообразием и дерзновенными поисками полноты жизни во Христе.

Источники

1. *Воспоминания* = Воспоминания сестер общины // Протоиерей Понтий Рупышев. Духовное наследие. Михново. Воспоминания. Москва : Паломник, 2016. С. 386–428.
2. *Дмитренко* = Дмитренко А. Г. За святую правду любви и братства : Епископ-катехизатор Макарий (Опоцкий), 1872–1941 : Биография. Проповеди. Письма. Литургическое наследие. Воспоминания. Москва : Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2021. 440 с.
3. *Друг друга тяготы носите 2012a* = «Друг друга тяготы носите...» : Жизнь и пастырский подвиг священномученика Сергия Мечева : Посвящается 120-летию со дня рождения и 70-летию мученической кончины священномученика Сергия Мечева : В 2 кн. Кн. 1 : Жизнеописание, воспоминания. Москва : ПСТГУ, 2012. 547 с.
4. *Друг друга тяготы носите 2012б* = «Друг друга тяготы носите...» : Жизнь и пастырский подвиг священномученика Сергия Мечева : Посвящается 120-летию со дня рождения и 70-летию мученической кончины священномученика Сергия Мечева : В 2 кн. Кн. 2 : Беседы. Проповеди. Письма. Москва : ПСТГУ, 2012. 497 с.
5. *Жизнеописание* = Жизнеописание и духовное наследие протоиерея Понтия Рупышева. Москва : Паломник, 2016. 667 с.
6. *Корецкая* = Корецкая В. Н. Жизнеописание протоиерея Понтия Рупышева // Жизнеописание и духовное наследие протоиерея Понтия Рупышева. Москва : Паломник, 2016. С. 7–63.
7. *Маросейка* = Маросейка : Жизнеописание отца Сергия Мечева : Письма. Проповеди. Воспоминания. Москва : Мартис, 2001. 454 с.

8. *Опоцкий* = Опоцкий Николай, свящ. Идеальная община и путь к ее восстановлению : Два доклада о возможной организации приходской жизни. Москва : Культурно-просветительский центр «Преображение», 2011. 80 с.
9. *Понтий Рупышев* = Протоиерей Понтий Рупышев. Духовное наследие. Михново. Воспоминания / Ред. А. Доброцветов. Москва : Паломник, 2016. 654 с.
10. *Серафима* = Серафима (Л. Н. Савельева), мон. Воспоминания / Сост. А. Т. Быковская и др. Архангельск : Община храма Сретения Господня, 2010. 216 с.
11. *Сергий (Савельев)* = Сергий (Савельев), архим. Далекий путь. Москва : Даниловский благовестник, 1998. 280 с.

Литература / References

1. *Антоний (Храповицкий)* = Антоний (Храповицкий), митр. Пастырское богословие. Псков : Изд-е Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря, 1994. 325 с.
Anthony (Khrapovitsky), metr. (1994). Pastoral theology. Pskov : Holy Dormition Pskov-Pechersky Monastery Publ. (in Russian).
2. *Афанасьев* = Афанасьев Николай, протопр. Экклезиология вступления в клир. Киев : Задруга, 1997. 112 с.
Afanasiev Nikolay, archpriest (1997). Ecclesiology of joining the Clergy. Kiev : Zadruga Publ. (in Russian).
3. *Беглов* = Беглов А. Л. Объединения православных верующих в СССР в 1920–1930-е гг.: причины возникновения, типология и направления развития // Российская история. 2012. № 3. С. 91–104.
Beglov A. L. (2012). “Associations of Orthodox believers in the USSR in the 1920–1930s: reasons for their emergence, typology and directions of development”. *Russian history*, n. 3, pp. 91–104 (in Russian).
4. *Вениамин (Федченков)* = Вениамин (Федченков), митр. Лекции по пастырскому богословию с аскетикой. Москва : Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2006. 352 с.
Veniamin (Fedchenkov), metr. (2006). Lectures on pastoral theology with asceticism. Moscow : Orthodox St. Tikhon’s Humanitarian University Publ. (in Russian).
5. *Зегжда* = Зегжда С. А. Александро-Невское братство : добрым примером, житием и словом. Набережные Челны : Новости мира, 2009. 485 с.
Zegzhda S. A. (2009). Alexander Nevsky Brotherhood: good example, life and word. Naberezhnye Chelny : World News (in Russian).
6. *Игнатович* = Игнатович Н. Д. Принцип старшинства в школах и в братстве Н. Н. Неплюева // Старшинство и иерархичность в церкви

и обществе : Материалы международной научно-богословской конференции (Москва, 29 сентября — 1 октября 2010 г.). Москва : КПЦ «Преображение», 2011. С. 260–281.

Ignatovich N. D. (2011). “The principle of seniority in schools and in the brotherhood of N. N. Neplyuev”, in *Seniority and hierarchy in the church and society : Materials of the international scientific and theological conference (Moscow, September 29 — October 1, 2010)*. Moscow : Cultural and educational center “Preobrazhenie”, pp. 260–281 (in Russian).

7. *Мышцын* = Мышцын В. Н. Устройство христианской церкви в первые два века. Сергиев Посад : Тип. Св.-Тр. Сергиевой лавры, 1909. 475 с.

Myshtsyn V. N. (1909). The structure of the Christian Church in the first two centuries. Sergiev Posad : Typ. St.-Tr. Sergius Lavra (in Russian).

8. *Пантелеимон (Рожновский)* = Пантелеимон (Рожновский), архиеп. Не-монашеская обитель наших дней // Протоиерей Понтий Рупышев : Духовное наследие : Михново : Воспоминания. Москва : Паломник, 2016. С. 443–448.

Panteleimon (Rozhnovskiy), Archbishop (2016). “The non-monastic monastery of our days”, in *Archpriest Pontius Rupyshev : Spiritual heritage : Mikhново : Memoirs*. Moscow : Palomnik Publ., pp. 443–448 (in Russian).

9. *Певницкий* = Певницкий В. Ф. Священник : Приготовление к священству и жизнь священника. Киев : Тип. А. Н. Иванова, 1886. 279 с.

Pevnitsky V. F. (1886). Priest : Preparation for the priesthood and the life of a priest. Kyiv : A. N. Ivanov Press (in Russian).

10. *Поспеловский* = Поспеловский Д. В. Русская православная церковь в XX веке. Москва : Республика, 1995. 509 с.

Pospelovsky D. V. (1995). Russian Orthodox Church in the 20th century. Moscow : Republic Publ. (in Russian).

11. *Хондзинский* = Хондзинский Павел, прот. О богословском наследии протоиерея Понтия Рупышева // Жизнеописание и духовное наследие протоиерея Понтия Рупышева. Москва : Паломник, 2016. С. 604–637.

Khondzhinskiy Pavel, priest (2016). “About the theological legacy of Archpriest Pontius Rupyshev”, in *Biography and spiritual legacy of Archpriest Pontius Rupyshev*. Moscow : Palomnik Publ. (in Russian).

12. *Шальчунас* = Шальчунас А. Жизнь и служение протоиерея Понтия Рупышева. Протоиерей Понтий Рупышев : Духовное наследие : Михново : Воспоминания. Москва : Паломник, 2016. С. 521–610.

Shchalchunas A. (2016). The life and ministry of Archpriest Pontius Rupyshev. Archpriest Pontius Rupyshev. Spiritual heritage. Mikhново. Memories. Moscow : Palomnik Publ., pp. 521–610 (in Russian).

13. *Шкаровский* = Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. Государственно-церковные отношения в СССР

в 1939–1964 годах. Москва : Изд-во Крутицкого подворья : Общество любителей церковной истории, 2005. 423 с.

Shkarovsky M. V. (2005). Russian Orthodox Church under Stalin and Khrushchev. State-church relations in the USSR in 1939–1964. Moscow : Publishing House of the Krutitsky Metochion : Society of Church History Lovers (in Russian).

Информация об авторах

Д. С. Гасак, первый проректор, Свято-Филаретовский институт.

О. Н. Коломытцева, независимый исследователь.

Information about authors

D. S. Gasak, First Vice-Rector, St. Philaret's Institute.

O. N. Kolomyttseva, Independent scholar.

Статья поступила в редакцию 29.02.2024; одобрена после рецензирования 11.03.2024; принята к публикации 11.03.2024.

Научная статья

УДК 276

https://doi.org/10.25803/26587599_2024_2_50_151

А. М. Пентковский

Венецианская Φιλοκαλία в переводческой деятельности Паисия Величковского

Алексей Мстиславич Пентковский

Институт русского языка им. В. В. Виноградова РАН, Москва, Россия,

pentkov@gmail.com

АННОТАЦИЯ: В статье рассматриваются состав и источники исихастско-аскетической антологии, напечатанной в Венеции в 1782 г. и известной под названием «Филокалия», а также использование содержащихся в ней текстов в обширной переводческой и редакторской деятельности прп. Паисия Величковского, которой он занимался после перехода в монастырь Драгомирна (1763 г.) до своей кончины (1794 г.). Его систематические труды существенно отличались от деятельности составителей «Филокалии». Необходимым условием для Паисия Величковского было использование «предостовренных эллиногреческих подлинников», тогда как при подготовке венецианского издания были использованы поздние списки, а состояние публикуемых текстов не принималось во внимание. При переводе и в процессе многократного последовательного редактирования выполненных ранее переводов Паисий Величковский стремился не только к точной передаче исходного текста, но и к лингвистической однородности переведенных текстов, составители же «Филокалии» использовали как оригинальные греческие тексты, так и их новогреческие перифразы. При этом Паисий Величковский, в отличие от составителей «Филокалии», не имел намерения подготовить какую-либо антологию славянских переводов византийских текстов аскетического

© Пентковский А. М., 2024

или исихастского содержания, а в качестве основного источника для перевода и при редактировании им было использовано менее трети от общего объема текстов, содержащихся в венецианской антологии.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: патристика, филокалия, исихазм, рукописи, Паисий Величковский, переводы, редактирование, источниковедение, текстология

для цитирования: Пентковский А. М. Венецианская Φιλοκαλία в переводческой деятельности Паисия Величковского // Вестник Свято-Филаретовского института. 2024. Т. 16. Вып. 2 (50). С. 151–206. https://doi.org/10.25803/26587599_2024_2_50_151.

A. M. Pentkovsky

The Venetian Φιλοκαλία in the translation work of Paisius Velichkovsky

Alexey M. Pentkovsky

V. V. Vinogradov Russian Language Institute of the Russian Academy of Sciences,
Moscow, Russia, pentkov@gmail.com

ABSTRACT: The article deals with the composition and sources of the Hesychastic anthology printed in Venice in 1782 and known as “Philokalia”, as well as the use of the texts contained therein in the extensive translation and editorial work of Rev. Paisius Velichkovsky, which he undertook after moving to the monastery of Dragomirna (1763) until his death (1794). His systematic works differed significantly from the activities of the compilers of the “Philokalia”. A prerequisite for Paisius Velichkovsky was the use of “trustworthy Hellenic Greek originals”, whereas in the preparation of the Venetian edition, they made use of late lists and the condition of the published texts was not taken into account. During the translation and in the process of repeated sequential editing of previously completed translations, Paisius Velichkovsky sought not only to accurately convey the source text, but also to the linguistic uniformity of the translated texts, while the compilers of the “Philokalia” used both the original Greek texts and their modern Greek periphrases. At the same time, Paisius Velichkovsky, unlike the compilers of the “Philokalia”, had no intention of preparing any anthology of Slavic translations of Byzantine texts of ascetic or Hesychastic content, and as the main source for translation and editing, he used less than a third of the total volume of the texts contained in the Venetian anthology.

KEYWORDS: patristics, philokalia, hesychasm, manuscripts, Paisius Velichkovsky, translations, editing, source studies, textual studies

FOR CITATION: Pentkovsky A. M. (2024). “The Venetian Φιλοκαλία in the translation work of Paisius Velichkovsky”. *The Quarterly Journal of St. Philaret’s Institute*, v. 16, iss. 2 (50), pp. 151–206. https://doi.org/10.25803/26587599_2024_2_50_151.

История церковнославянских переводов византийских аскетических текстов насчитывает более тысячи лет и особое место в этой истории занимает переводческая деятельность старца Паисия Величковского (1722–1794), неустанно трудившегося в последней трети XVIII в. над созданием корпуса переводных святоотеческих текстов, который предназначался для использования в монастырях, находившихся в его ведении.

1. Осенью 1782 г. в Венеции под названием «Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπτικῶν συνερανοισθεῖσα παρὰ τῶν Ἀγίων καὶ Θεοφόρων Πατέρων ἡμῶν, ἐν ἧ δια τῆς κατὰ τὴν πρᾶξιν καὶ θεωρίαν ἠθικῆς φιλοσοφίας ὁ νοῦς καθαιρεται, φωτίζεται καὶ τελειοῦται» (далее — *Φ*; в дословном переводе: «Добротолюбие священных трезвенников, собранное от святых и богоносных отцов наших, в котором (которым) через делание и созерцание нравственного любомудрия очищается, просвещается и совершенствуется ум») была напечатана антология византийских мистико-аскетических текстов V–XV вв. [*Φιλοκαλία 1782*] (описание издания: [*Legrand, 391–394, n. 1086*]), составленная в середине 70-х годов XVIII в. находившимся на Афоне коринфским митрополитом Макарием Нотарой (1731–1805) и подготовленная к изданию афонским монахом Никодимом Каллигурцисом (Никодим Святогорец, 1749–1809). Полное описание содержания венецианского издания представлено в табл. I, первый столбец которой содержит сиглы текстов в соответствии с порядком их следования в *Φ*; в стлб. 2 указаны номера соответствующих страниц *Φ*; в стлб. 3 находятся заглавия текстов, а также начальные слова составленных Никодимом Каллигурцисом предисловий к текстам (выделено курсивом); стлб. 4 содержит номера соответствующих страниц по современному греческому изданию; стлб. 5 — номера текстов по библиографическому справочнику исихастской литературы:

Таблица I

Сигла текста по Φ	Νομερα страниц в Φ	Φιλοκαλία 1782	Φιλοκαλία 1982–1992	ΙΑΒ
1	2	3	4	5
	α΄	Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν.		
Φ-Φ	γ΄	Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν συνεραισθεῖσα παρὰ τῶν ἁγίων καὶ θεοφόρων πατέρων ἡμῶν ἐν ἧ δια τῆς κατὰ τὴν πράξιν καὶ θεωρίαν ἠθικῆς φιλοσοφίας ὁ νοῦς καθαίρεται, φωτίζεται καὶ τελειοῦται. <...> Ἐνετήσιν : παρὰ Ἀντωνίῳ τῷ Βόρτολι 1782.		
Φ-Π	ε΄–ις΄	Πίναξ κεφαλαϊώδης τῶν δύο (sic!) μερῶν τῆς παρουσίας βίβλου.		
Φ-0	1–8	<i>Προσίμιον εἰς τὴν παροῦσαν Βίβλον.</i>	I, ιθ΄–κδ΄	
Φ-1-0	9	<i>Ἀντώνιος ὁ μέγας πατὴρ ἡμῶν, ὁ τοῦ χοροῦ τῶν ἀσκητῶν κορυφαῖος, ἤκμασε...</i>	I, 3	
Φ-1-1	11–30	Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἀντωνίου τοῦ Μεγάλου, παραινέσεις περὶ ἡθους ἀνθρώπων, καὶ χρηστῆς πολιτείας, ἐν κεφαλαίοις ρο΄.	I, 4–27	4.447
Φ-2-0	31	Ὁ ὅσιος πατὴρ ἡμῶν Ἡσαΐας ὁ ἀναχωρητῆς ἔξη ἐν ἔτει...	I, 29	
Φ-2-1	33–37	Τοῦ ἁγίου Ἡσαΐου τοῦ Ἀναχωρητοῦ, περὶ τηρήσεως τοῦ νοός, κεφάλαια κζ΄.	I, 30–35	4.1275
Φ-3-0	39	<i>Εὐάγριος, ὁ σοφὸς καὶ ἐλλόγιμος ἀνὴρ, ἤκμασε ...</i>	I, 37	
Φ-3-1	41–46	Εὐαγρίου Μοναχοῦ, ὑποτύπωσης μοναχικῆ διδασκουσα πῶς δεῖ ἀσκεῖν καὶ ἡσυχάζειν.	I, 38–43	4.801
Φ-3-2	46–56	Τοῦ αὐτοῦ Εὐαγρίου, κεφάλαια περὶ διακρίσεως παθῶν καὶ λογισμῶν (κγ΄).	I, 44–57	4.829
Φ-3-3	56–57	Τοῦ αὐτοῦ, ἐκ τῶν νηπτικῶν κεφαλαίων (ε΄).	I, 58	
Φ-4-0	59	<i>Ὁ ὅσιος πατὴρ ἡμῶν Κασσιανὸς ὁ Ῥωμαῖος ἔξη...</i>	I, 60	
Φ-4-1	61–76	Τοῦ ἁγίου Κασσιανοῦ τοῦ Ῥωμαίου <Λόγος>, πρὸς Κάστορα ἐπίσκοπον, περὶ τῶν ὀκτῶ τῆς κακίας λογισμῶν.	I, 61–80	4.1138
Φ-4-2	77–87	Τοῦ αὐτοῦ, πρὸς Λεόντιον ἡγούμενον, περὶ τῶν κατὰ τὴν Σκήτην ἁγίων πατέρων, καὶ περὶ διακρίσεως, Λόγος ὠφελείας πολλῆς ἀνάμεστος.	I, 81–93	
Φ-5-0	89	<i>Ὁ ὅσιος πατὴρ ἡμῶν Μάρκος ὁ Ἀσκητῆς ἤκμασε...</i>	I, 95	

Ταβλίεα Ι. (πρὸδὸλζηε)

1	2	3	4	5
Φ-5-1	91–100	Τὸ ὀσίὸ καὶ θεοφόρὸ πατρὸς ἡμῶν Μάρκου τοῦ Ἀσκητοῦ, περὶ νόμου πνευματικοῦ, κεφάλαια σ´.	I, 96–108	4.1331
Φ-5-2	100–113	Τὸ αὐτοῦ, περὶ τῶν οιομένων ἐξ ἔργων δικαιοῦσθαι, κεφάλαια σκς´.	I, 109–126	
Φ-5-3	113–123	Τὸ ὀσίὸ καὶ θεοφόρὸ πατρὸς ἡμῶν Μάρκου τοῦ Ἀσκητοῦ, Ἐπιστολὴ πρὸς Νικόλαον μονάζοντα.	I, 127–138	
Φ-6-0	125	<i>Ὁ ὀσιος πατὴρ ἡμῶν Ἡσύχιος, ὁ τῆς ἐν Ἱεροσολύμοις ἐκκλησίας πρεσβύτερος γεγονῶς, ἤκμασε...</i>	I, 140	
Φ-6-1	127–152	Ἡσυχίου πρεσβυτέρου, πρὸς Θεόδουλον λόγος ψυχωφελῆς καὶ σωτήριος περὶ νήψεως καὶ ἀρετῆς κεφαλαιώδης (σγ´).	I, 141–173	4.1836
Φ-7-0	153	<i>Νεῖλω τῷ θεσπεσίῳ πατρὶς μὲν ἡ Κωνσταντινούπολις, καθηγητῆς δὲ ὁ θεῖος Χρυσόστομος...</i>	I, 175	
Φ-7-1	155–165	Τὸ ὀσίὸ πατρὸς ἡμῶν Νεῖλου ἀσκητοῦ, πρόλογος τῶν περὶ προσευχῆς ἑκατὸν πεντήκοντα τριῶν κεφαλαίων.	I, 176–189	4.805
Φ-7-2	166–202	Τὸ ὀσίὸ καὶ θεοφόρὸ πατρὸς ἡμῶν Νεῖλου ἀσκητοῦ, λόγος ἀσκητικὸς πάνυ ἀναγκαῖος καὶ ὠφελιμῶτατος.	I, 190–232	4.1074
Φ-8-0	203	<i>Ὁ ἐν ἀγίοις πατὴρ ἡμῶν Διάδοχος, ὁ τῆς Φωτικῆς τῆς ἐν παλαιᾷ Ἡπεύρῳ τοῦ Ἰλλυρικοῦ χρηματίσας ἐπίσκοπος...</i>	I, 234	
Φ-8-1	205	Ὅροι τοῦ μακαρίου Διαδόχου ἐπισκόπου Φωτικῆς.	I, 235	4.1297
Φ-8-2	206–237	Τὸ αὐτοῦ μακαρίου Διαδόχου ἐπισκόπου Φωτικῆς τῆς παλαιᾶς Ἡπεύρου τοῦ Ἰλλυρικοῦ, λόγος ἀσκητικὸς διηρημένος εἰς ρ´ κεφάλαια πρακτικὰ γνώσεως καὶ διακρίσεως πνευματικῆς.	I, 236–273	
Φ-9-0	239	<i>Τῷ ἐν ἀγίοις πατρὶ ἡμῶν Ἰωάννῃ Καρπαθίῳ, τίς μὲν ἐγένετο ὁ καθ´ ὃν ἤκμασε...</i>	I, 275	
Φ-9-1	241–257	Τὸ ὀσίὸ πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου Καρπαθίου, πρὸς τοὺς ἐν τῇ Ἰνδία μοναχοὺς γράψαντας αὐτῷ, παραμυθητικὰ κεφάλαια ρ´.	I, 276–296	4.1432
Φ-9-2	258–261	Τὸ αὐτοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου Καρπαθίου, λόγος ἀσκητικὸς καὶ πάνυ παρηγορητικὸς πρὸς τοὺς ἀπὸ τῆς Ἰνδίας προτρέψαντας μοναχοὺς, τῶν ρ´ κεφαλαίων τῶν ἀριθμὸν συναποπληρῶν.	I, 297–301	4.1439, 1440
Φ-10-0	263	<i>Θεόδωρος, ὁ ἐν ἀγίοις πατὴρ ἡμῶν, ἦν μὲν ἐπὶ τῆς βασιλείας Ἡρακλείου...</i>	I, 303	

Таблица I. (продолжение)

1	2	3	4	5
Φ-10-1	265–281	Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Θεοδώρου τοῦ μεγάλου ἄσκητου καὶ ἐπισκόπου Ἐδέσσης, κεφάλαια ψυχωφελῆ πάνυ ρ'.	I, 304–324	4.1846
Φ-10-2	281–287	Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Θεοδώρου, θεωρητικόν.	I, 325–332	4.1848
Φ-11-0	289–290	<i>Ὁ ἐν ἁγίοις πατῆρ ἡμῶν Μάξιμος ὁ ὁμολογητής, ἦν μὲν ἐπὶ τῆς βασιλείας Κωνσταντίνου τοῦ Πρωγονάτου...</i>	II, 2	
Φ-11-1-0	291	Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Μαξίμου τοῦ ὁμολογητοῦ, πρόλογος περὶ ἀγάπης πρὸς Ἑλπίδιον πρεσβύτερον.	II, 3	4.1577
Φ-11-1-1	292–300	Ἑκατοντὰς πρώτη τῶν περὶ ἀγάπης κεφαλαίων	II, 4–13	
Φ-11-1-2	300–311	Τοῦ αὐτοῦ, ἑκατοντὰς δευτέρα	II, 14–27	
Φ-11-1-3	311–321	Τοῦ αὐτοῦ, ἑκατοντὰς τρίτη	II, 28–40	
Φ-11-1-4	322–330	Τοῦ αὐτοῦ, ἑκατοντὰς τετάρτη	II, 41–51	
Φ-11-2-1	330–344	Τοῦ αὐτοῦ ὁσίου καὶ θεοφόρου πατρὸς ἡμῶν Μαξίμου τοῦ ὁμολογητοῦ, περὶ θεολογίας καὶ τῆς ἐνσάρκου οἰκονομίας τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ πρὸς Φαλάσιον, κεφάλαια σ'. Ἑκατοντὰς πρώτη.	II, 52–68	4.1551
Φ-11-2-2	345–362	Τοῦ αὐτοῦ ἑκατοντὰς δευτέρα	II, 69–90	
Φ-11-3-1	362–377	Τοῦ αὐτοῦ, ἑκατοντὰς τρίτη. Κεφάλαια διάφορα θεολογικά τε καὶ οἰκονομικά καὶ περὶ ἀρετῆς καὶ κακίας.	II, 91–109	
Φ-11-3-2	377–390	Τοῦ αὐτοῦ, ἑκατοντὰς τετάρτη.	II, 110–126	
Φ-11-3-3	391–07	Τοῦ αὐτοῦ, ἑκατοντὰς πέμπτη.	II, 127–146	
Φ-11-3-4	407–424	Τοῦ αὐτοῦ, ἑκατοντὰς ἕκτη	II, 147–167	
Φ-11-3-5	424–439	Τοῦ αὐτοῦ, ἑκατοντὰς ἑβδόμη.	II, 168–186	
Φ-11-4	440–453	Τοῦ αὐτοῦ ἁγίου Μαξίμου, εἰς τὴν προσευχὴν τοῦ Πάτερ ἡμῶν πρὸς τινὰ φιλόχριστον ἐρμηνεῖα σύντομος.	II, 187–202	4.1569
Φ-12-0	455	<i>Θαλάσσιος ὁ ὄσιος πατῆρ ἡμῶν ὁ καὶ πρεσβύτερος γεγονώς, καὶ ἠγούμενος...</i>	II, 204	
Φ-12-1-1	457–461	Τοῦ ὁσίου καὶ θεοφόρου πατρὸς ἡμῶν ἀββᾶ Θαλασίου τοῦ Λίβυος καὶ Ἀφρικανοῦ, περὶ ἀγάπης καὶ ἐγκρατείας καὶ τῆς κατὰ νοῦν πολιτείας πρὸς Παῦλον πρεσβύτερον, ἑκατοντὰς πρώτη.	II, 205–210	4.1722
Φ-12-1-2	461–464	Τοῦ αὐτοῦ, πρὸς τὸν αὐτόν, ἑκατοντὰς δευτέρα.	II, 211–216	
Φ-12-1-3	465–468	Τοῦ αὐτοῦ, περὶ τῶν αὐτῶν, ἑκατοντὰς τρίτη.	II, 217–222	
Φ-12-1-4	469–473	Τοῦ αὐτοῦ, περὶ τῶν αὐτῶν, ἑκατοντὰς τετάρτη.	II, 223–229	
Φ-13-0	475	<i>Ὁ ἐν ἁγίοις πατῆρ ἡμῶν Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός, ὁ διὰ τὴν χρυσαυγίζουσαν αὐτοῦ τῆς διδασκαλίας χάριν...</i>	II, 231	

Ταβλίτσα Ι. (πρὸςλῶνῃ)

1	2	3	4	5
Φ-13-1	477–482	Τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ, λόγος ψυχωφελῆς καὶ θαυμάσιος περὶ πασῶν τῶν ἀρετῶν καὶ παθῶν.	II, 232–238	4.1274
Φ-14-0	483	<i>Φιλῆμων ὁ ὀσιώτατος πατὴρ ἡμῶν, τῶν θεοφόρων πατέρων ὁ νηπτικώτατος ἅμα καὶ πενθικώτατος...</i>	II, 240	
Φ-14-1	485–495	Περὶ τοῦ ἀββᾶ Φιλῆμονος, λόγος πάνυ ὠφέλιμος.	II, 241–252	4.1272
Φ-15-0	497	<i>Ὁ ὀσιος Θεόγνωστος, ὁ τῶν παρόντων κεφαλαίων πατὴρ, πότερον ὁ Ἀλεξανδρεὺς καὶ Ἐξηγητὴς...</i>	II, 254	
Φ-15-1	499–511	<Τοῦ ὀσίου Θεογνώστου> περὶ πράξεως καὶ θεωρίας καὶ περὶ ἱερωσύνης (οε΄).	II, 255–271	6.426
Φ-16-0	513	<i>Φιλόθεος ὁ ὀσιώτατος πατὴρ ἡμῶν, ὁ τῆς κατὰ τῶν Σίναιον λογικῆς τῶν μοναχῶν ποιμνῆς χρηματίσας...</i>	II, 273	
Φ-16-1	515–525	Τοῦ ὀσίου πατρὸς ἡμῶν Φιλοθέου τοῦ Σιναΐτου, νηπτικὰ κεφάλαια μ΄.	II, 274–286	4.1854
Φ-17-0	527	<i>Ἡλίας ὁ θεῖος οὗτος πατὴρ ὁ καὶ ἔκδικος ἐπονομαζόμενος, πότερον Ἡλίας ὁ Κρήτης...</i>	II, 288	
Φ-17-1	529–536	Ἀνθολόγιον γνωμικὸν φιλοσόφων σπουδαίων σπουδασθέν καὶ ποιηθέν Ἡλίου ἐλαχίστω πρεσβυτέρω καὶ ἐκδίκω (ρθ΄).	II, 289–298	6.203
Φ-17-2	537–539	Τοῦ αὐτοῦ, γνωστικά (α΄ - λβ΄).	II, 299–302	
Φ-17-3	539–548	Τοῦ αὐτοῦ, πρακτικά καὶ θεωρητικά (λγ΄ - ρμ(ρλθ!)΄).	II, 302–314	
Φ-18	549–550	Οἰκτρὸς μοναχὸς τοῦνομα Θεοφάνης κλίμακα ἐκτίθημι θείων χαρίτων, ἦν πείρα ἐγνώρισε τοῖς θεοφόροις.	II, 315–317	6.1895
	551	Μέρος δεύτερον		
Φ-19-0	553–554	<i>Ὁ ὀσιος πατὴρ ἡμῶν Πέτρος ὁ τῆς Δαμασκοῦ χρηματίσας ἐπίσκοπος ἦν ἐπὶ τῆς βασιλείας...</i>	III, 3–4	
Φ-19-1	555–643	Τοῦ ὀσίου καὶ θεοφόρου πατρὸς ἡμῶν Πέτρου τοῦ Δαμασκηνοῦ, βιβλίον πρῶτον.	III, 5–111	6.210
Φ-19-2	644–695	Τοῦ αὐτοῦ ὀσίου πατρὸς ἡμῶν Πέτρου τοῦ Δαμασκηνοῦ, βιβλίον δεύτερον.	III, 112–168	
Φ-20-0	697	<i>Ὁ ἐν ἀγίοις πατὴρ ἡμῶν Μακάριος ὁ Αἰγύπτιος, ὁ τὴν τοῦ Μεγάλου ἔχων ἐπίκλησιν...</i>	III, 170	
Φ-20-1	699–751	Παράφρασις Συμεῶν τοῦ Μεταφραστοῦ εἰς ρν΄ κεφάλαια εἰς τοὺς πεντήκοντα λόγους τοῦ ἀγίου Μακαρίου τοῦ Αἰγυπτίου, περὶ τελειότητος ἐν πνεύματι.	III, 171–234	4.568
Φ-21-0	753	<i>Συμεῶν ὁ ἀγιώτατος πατὴρ ἡμῶν, ὁ διὰ τὴν θεόθεν αὐτῷ δορηθεῖσαν τῆς θεολογίας χάριν...</i>	III, 236	

Таблица I. (продолжение)

1	2	3	4	5
Φ-21-1	755–782	Τοῦ ἁγίου πατρὸς ἡμῶν Συμεῶν τοῦ νέου θεολόγου, κεφάλαια πρακτικὰ καὶ θεολογικὰ ρμε´ (ρνβ´!).	III, 237–270	6.22-23
Φ-22-0	783	<i>Νικήτας ὁ ὁσιώτατος πρεσβύτερος τῆς Στουδίων μονῆς, ὁ καὶ Στηθᾶτος ἐπικαλούμενος...</i>	III, 272	
Φ-22-1	785–805	Νικήτα μοναχοῦ καὶ πρεσβυτέρου τῆς εὐαγεσάτης μονῆς τῶν Στουδίου, τοῦ Στηθάτου, μαθητοῦ Συμεῶν τοῦ νέου θεολόγου, πρώτη πρακτικῶν κεφαλαίων ἑκατοντάς.	III, 273–297	6.177
Φ-22-2	805–828	Τοῦ αὐτοῦ, δευτέρα φυσικῶν κεφαλαίων ἑκατοντάς, περὶ τῆς τοῦ νοῦς καθάρσεως.	III, 298–325	
Φ-22-3	828–851	Τοῦ αὐτοῦ, τρίτη γνωστικῶν κεφαλαίων ἑκατοντάς, περὶ ἀγάπης καὶ τελειώσεως βίου.	III, 326–355	
Φ-23-0	853	<i>Θεόκλητος ὁ μέγας ὄντως τῆς Φιλαδελφείας φωστήρ, ἤκμασε μὲν ἐπὶ Ἀνδρονίκου τοῦ δευτέρου...</i>	IV, 3	
Φ-23-1	855–862	Θεολήπτου μητροπολίτου Φιλαδελφείας λόγος, τὴν ἐν Χριστῷ κρυπτὴν ἐργασίαν διασαφῶν καὶ δεικνύων ἐν βραχεὶ τοῦ μοναδικοῦ ἐπαγγέλματος τὸν κόπον.	IV, 4–12	6.440
Φ-23-2	863–865	Τοῦ αὐτοῦ Θεολήπτου Φιλαδελφείας <κεφάλαια ἐννέα>.	IV, 13–15	6.441
Φ-24-0	867	<i>Νικήφόρος ὁ ὁσιώτατος πατὴρ ἡμῶν, ὁ ἐν μὲν τῷ ἁγιω- νύμῳ ὄρει τοῦ Ἄθου...</i>	IV, 17	
Φ-24-1	869–876	Νικήφορου μονάζοντος, λόγος περὶ νήψεως καὶ φυ- λακῆς καρδίας· μεστός οὐ τῆς τυχούσης ὠφελείας.	IV, 18–28	6.431
Φ-25-0	877–878	<i>Γρηγόριος ὁ ἐν ἁγίοις πατὴρ ἡμῶν ὁ κατὰ τὸ Σίναιον ὄρος μοναχὸς ἀποκαρεῖς...</i>	IV, 30	
Φ-25-1	879–905	Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου τοῦ Σιναΐτου, κεφάλαια δι´ ἀκροστιχίδος πάνυ ὠφέλιμα (ρλζ´).	IV, 31–62	6.375
Φ-25-2	905–907	Ἔτερα κεφάλαια, τοῦ αὐτοῦ (ζ´).	IV, 63–65	6.376
Φ-25-3	907–910	Τοῦ αὐτοῦ, εἴδησις ἀκριβῆς περὶ ἡσυχίας καὶ προσευ- χῆς, ἔτι δὲ καὶ περὶ τῶν τεκμηρίων τῆς χάριτος καὶ πλάνης· <...> Κεφάλαια ι´.	IV, 66–70	6.377
Φ-25-4	911–917	Τοῦ αὐτοῦ, περὶ ἡσυχίας καὶ περὶ τῶν δύο τρόπων τῆς προσευχῆς, ἐν κεφαλαίοις ιε´	IV, 71–79	6.378
Φ-25-5	918–925	Τοῦ αὐτοῦ, περὶ τοῦ πῶς δεῖ καθέξοσθαι τὸν ἡσυχάζον- τα εἰς τὴν εὐχὴν καὶ μὴ ταχέως ἀνίστασθαι	IV, 80–88	6.379
Φ-26-0	927	<i>Ὁ ἐν ἁγίοις πατὴρ ἡμῶν Γρηγόριος ὁ Θεσσαλονίκης, ἦν ἐπὶ τῆς βασιλείας Ἀνδρονίκου τοῦ δευτέρου.</i>	IV, 90	

Ταβλίτσα Ι. (πρσδλγννη)

1	2	3	4	5
Φ-26-1	929–949	Του εν άγίοις πατρός ήμων Γρηγορίου του Θεσσαλονίκης μητροπολίτου, πρδς τήν σεμνοτάτην εν μοναζούσαις Ξένην, περι παθών και άρετών, και περι τών τικτομένων εκ τής κατά νοϋν σχολής.	IV, 91–115	6.991
Φ-26-2	949–954	Του αυτού, δεκάλογος τής κατά Χριστόν νομοθεσίας, ήτοι τής νέας διαθήκης. Λόγος ξβ΄.	IV, 116–122	6.997
Φ-26-3	955–961	Έκ τών του αυτού άγίου λόγων υπέρ τών ιερως ήσυχάζόντων.	IV, 123–131	6.936
Φ-26-4	962–963	Του αυτού Γρηγορίου, περι προσευχής και καθαρότητος καρδιάς, κεφάλαια γ΄.	IV, 132–133	6.987
Φ-26-5	964–1009	Κεφάλαια φυσικά, θεολογικά, ήθικά τε και πρακτικά ρν΄, του αυτού Γρηγορίου του Θεσσαλονίκης.	IV, 134–187	6.978
Φ-26-6	1009–1013	Άγιορειτικός Τόμος υπέρ τών ιερως ήσυχάζόντων.	IV, 188–193	6.964
Φ-27-0	1015–1016	<i>Κάλλιστος, ό άγιώτατος πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως, ό επίκλησιν φέρων του Ξανθοπούλου, ήκμασε μεν επί Ανδρονίκου του δευτέρου...</i>	IV, 195–196	
Φ-27-1	1017–1099	Τών εν μοναχοίς Καλλίστου και Ίγνατίου τών Ξανθοπούλων, μέθοδος και κανών συν Θεω άκριβής, και παρ ά τών άγιών έχων τās μαρτυρίας, περι τών αίρουμένων ήσύχως βίωvαι και μοναστικώς.	IV, 197–295	6.1898
Φ-28	1100–1102	Του μακαρίου Καλλίστου του πατριάρχου, κεφάλαια περι προσευχής (ιδ΄).	IV, 296–298	6.1568. 1902
Φ-29	1103–1107	Του κυρίου Καλλίστου του Τιλικούδη, περι ήσυχαστικής τριβής.	IV, 368–372	6.1566
Φ-30	1107–1109	Έκλογή από τών άγιών πατέρων περι προσευχής και προσοχής.	IV, 373–375	<7.157–30>
Φ-31-0	1111–1112	<i>Κάλλιστος ό όσιώτατος πατήρ ήμων ό και Καταφυγιώτης επίκαλούμενος...</i>	V, 3	
Φ-31-1	1113–1159	Έκ τών του Καλλίστου Καταφυγιώτου, συλλογιστικών και ύψιλοτάτων κεφαλαίων τά σωζόμενα περι θείας ένώσεως και βίου θεωρητικού (ζβ΄).	V, 4–59	6.1569
Φ-32-1	1160–1161	Του μακαριωτάτου άρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης Συμεών, περι τής ιεράς και θεοποιού προσευχής, όσα έστί δηλαδή αύτη ή προσευχή, κεφάλαιον σζς΄, εν σελίδι τής Βίβλου αυτού 210.	V, 60–61	6.1931
Φ-32-2	1162	Του αυτού, κεφάλαιον σζζ΄.	V, 62	

Таблица I. (продолжение)

1	2	3	4	5
Φ-33	1163–1167	Ἀνωύμου τινὸς ἁγίου, λόγος θαυμάσιος περὶ τῶν λόγων τῆς θείας προσευχῆς, ἤγουν, τοῦ Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, Ὑιὲ τοῦ Θεοῦ, ἐλέησόν με.	V, 63–68	6.2023
Φ-34	1168–1170	Ἑρμηνεία τοῦ Κύριε ἐλέησον.	V, 69–72	<7.157–34>
Φ-35-1	1171–1177	Τοῦ ὁσίου καὶ θεοφόρου πατρὸς ἡμῶν Συμεῶν τοῦ νέου θεολόγου, λόγος περὶ πίστεως.	V, 73–80	6.14
Φ-35-2	1178–1185	Τοῦ αὐτοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Συμεῶν τοῦ νέου θεολόγου, περὶ τῶν τριῶν τρόπων τῆς προσευχῆς λόγος.	V, 81–89	6.163
Φ-36	1186–1197	Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου τοῦ Σιναΐτου, περὶ τοῦ πῶς πρέπει νὰ λέγη ὁ καθένας τὴν προσευχήν.	V, 90–103	6.379
Φ-37	1198–1201	Τὰ κάτωθεν εἶναι ἀπὸ τὸν βίον τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Μαξίμου τοῦ ὀνομαζομένου Καφοκαλύβη.	V, 104–107	8.411
Φ-38	1202–1206	Ἐκ τοῦ βίου τοῦ ἁγίου Γρηγορίου, ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης τοῦ θαυματουργοῦ, ὅτι πρέπει ὅλοι κοινῶς οἱ χριστιανοὶ νὰ προσεύχωνται ἀκατάπαυστα.	V, 107–112	6.1407
Φ-L	1207	Licenza a D. Antonio Bortoli		

Вопрос о рецепции *Φ* в греческой традиции и о влиянии *editio princeps* на греческую церковную жизнь в конце XVIII — первой половине XIX столетий требует специального изучения, так как явных свидетельств активного использования венецианской антологии в конце XVIII — начале XIX вв. не имеется (ср.: [Kitromilides, 342–343; Родуионов 2019, 75–76; Родуионов 2022, 273–274]). Наличие экземпляров *Φ* в библиотеках афонских и других греческих монастырей предполагает известность этого издания в монашеской среде. Изолированное же упоминание о некоем христианине, дважды прочитавшем венецианскую антологию и намеревавшемся сделать это в третий раз, которое содержится в «Жизнеописании Макария Коринфского» [Λεμωνάριον, 200], не свидетельствует о чтении *Φ* мирянами.

Второе издание венецианской антологии появилось в 1893 г. [Φιλοκαλία 1893], оно было разделено на два тома, соответствовавшие двум частям *editio princeps*, но во второй том были включены дополнительные «главы патриарха Каллиста» [Φιλοκαλία 1893, т. 2, 412–455]. Третье издание, состав и текст которого соответствовали второму изданию, было напечатано в пяти

томах в 1957–1963 гг., дополненное словоуказателем [ИАБ. 7.157]; его появление было обусловлено влиянием богословов и религиозных мыслителей русской церковной диаспоры в Западной и Центральной Европе [*Γιανναράς, 194–195*]. Пятитомник был перепечатан в 1974–1976 гг. [ИАБ. 7.157] и в 1982–1992 гг. [*Φιλοκαλία 1982–1992*]. Соответствие текстов/страниц Φ и пятого афинского издания см.: табл. I, стлб. 2, 4.

2. Тексты основной части венецианской антологии (Φ -1– Φ -31) были расположены в хронологическом порядке и сопровождались краткими предисловиями, составленными Никодимом Святогорцем. Кроме того, в составе Φ находится группа текстов, не имеющих предисловий (Φ -32-(1–2)– Φ -38). Все тексты этой дополнительной части, за исключением двух кратких текстов Φ -32-(1–2), представляют собой новогреческие перифразы оригинальных текстов (например, Φ -33: [*Дунаев 2007, 8–9*]), а содержание текста Φ -36 во многом совпадает с содержанием текста Φ -25-5 из основной части. Обоснование выбора текстов и состава антологии, а также публикации новогреческих перифразов, а не оригинальных текстов, отсутствует. В свою очередь, наличие новогреческой части и дублирование содержания в случае Φ -25-5 и Φ -36 указывают на отсутствие единых принципов работы с текстами на различных этапах составления антологии и ее подготовки к печати.

Источники, использованные при подготовке Φ , в издании не указаны, но в «Предисловии» (Φ -0) упоминается о различных повреждениях рукописей, содержащих напечатанные в Φ тексты, их малочисленности и труднодоступности, а также отмечено, что рукописи были «поедены молью» ($\sigma\eta\tau\acute{o}\beta\rho\omega\tau\alpha$ ^{*1}), т. е. книжным жучком [*Φιλοκαλία 1782, 4, 6*], что должно было указывать на использование древних списков. Однако собрание из 27 глав Исаии Отшельника (Φ -2-1), восходящих к различным словам его «Аскетикона» [*Αἰγυοστινός, 23, 25, 31, 32, 62, 98, 106, 108 и далее*], в греческих рукописях не встречается. Тексты небольших сочинений Евагрия (Φ -3-(1-3)) восходят к пространному сборнику третьей четверти XVIII в. Lvг-54 [*Guillaumont A., Guillaumont C., 267–270, 378, 421–422*]. Из десяти слов Марка Подвижника, известных в греческой традиции, в Φ содержатся только три (Φ -5-1, Φ -5-2, Φ -5-3), в которые были внесены изменения [*Durand 1991, 21–32; Durand 1999, 4*]. Текст «Глав о молитве», надписанный именем Нила Синайского (Φ -7-1), имеет «гибридный характер» и сходен

*1 Ср. Иак 5:2

с текстом из пространного сборника Skt-10, переписанного монахом Констанцием в 1768–1770 гг. [Géhin 2017, 114, 180]. Текст «Слова аскетического» Диадоча Фотикийского (Ф-8-(1–2)) наиболее близок к текстам из рукописей XV–XVI вв., содержит большое число «опечаток, редакторских поправок, ошибок переписчика рукописи, из которой заимствован текст» и, в целом, «несвободен от переделок и позднейших наслоений» [Попов К. Д., XVII]. Надписанное именем Феодора Эдесского «Умозрительное слово» (Ф-10-2) было составлено, вероятно, в XVIII в. [Géhin 2001, 99].

Семьсот глав Максима Исповедника, объединенные общей нумерацией сотниц и содержащие две сотницы богословских глав (Ф-11-2-(1–2)), а также пять сотниц, восходящих к различным его сочинениям (Ф-11-3-(1–5)), находятся в сборнике Krk-72 (σ. 1–243), составление которого было завершено упомянутым монахом Констанцием в августе 1776 г. [Paschalidis, 215–217]. Однако в тексте главы L из первой сотницы в Φ имеется пропуск по сравнению с текстом из афонской рукописи: ἦν γάρ ποτε, ὅτε οὐκ ἦν ἀρετὴ [Φιλοκαλία 1782, 337]; ср.: ἦν γάρ ποτε, ὅτε οὐκ ἦν, τὰ δὲ τοῦ εἶναι χρονικῶς οὐκ ἠργμένα, οὐκ ἦν γάρ ποτε, ὅτε οὐκ ἦν ἀρετὴ (Krk-72, 17; ср.: [Wollbold, Hajdu, 124]). «Толкование Максима Исповедника на *Отче наш*» (Ф-11-4) также содержится в Krk-72 (σ. 245–272), но в данном случае текст из афонской рукописи, как и текст из Φ, восходит к общему несохранившемуся источнику, содержавшему текст «Толкования» из парижского издания 1675 г., но с пропусками и ошибочными чтениями [Deun 1991, CLXIV–CLXV].

Редко встречающиеся в средневековых рукописях полные тексты глав Феогноста (Ф-15-1) находятся в указанных выше сборниках Lvr-54 и Skt-10, с которыми сходен текст из Φ, содержащий отдельные ошибочные чтения [Deun 2016b, 102, 103, 105–107]. С соответствующими текстами из двух указанных сборников сходен и текст глав Филофея Синаита (Ф-16-1), которые представляют собой позднейшую переработку этого собрания, содержащую дополнительную главу [Rigo 2019, 736–733]. Текст «Цветособрания» Или Эдикка (Ф-17-(1-3)) также сходен с соответствующим текстом, содержащимся в этих двух сборниках [Deun 2016b, 107]. Текст краткой «Лестницы» инока Феофана (Ф-18) имеет незначительные отличия по отношению к ранним спискам [Rigo 2012, 145, 147] и совпадает с текстом в сборнике третьей четверти XVIII в. Pnt-98 (ср.: [Paschalidis, 217, Tab. IV]). Не заслуживает доверия и текст «Глав деятельных и богословских» Симеона Нового Богослова (Ф-21-1), восходящий к рукописям «третьего ряда» [Darrouzès, 13].

Содержащиеся в *Ф* тексты Григория Паламы также были заимствованы из поздних рукописей. «Святогорский томос» (Ф-26-6) заимствован из сборника сочинений Григория Паламы Lvr-95, составленного в третьей четверти XVIII в. для предполагавшегося издания [Rigo 2021, 81–84, 92–93, 97–98, 100–101]. Вероятно, к этому сборнику восходят и другие тексты, напечатанные в составе *Ф* (Ф-26-1, Ф-26-2, Ф-26-4, Ф-26-5), порядок следования которых в Lvr-95 совпадает с порядком следования в *Ф*. Фрагмент из Триад (Ф-26-3) находится среди текстов Паламы в упомянутом сборнике Skt-10 [Deun 2016b, 191], однако напечатанный в Венеции текст содержит пропуски и разночтения по отношению к оригинальному тексту [Meyendorff, 71–101]. Текст 150 глав (Ф-26-5) принадлежит к вторичной группе, которая известна по спискам XVI в. и содержит смысловые исправления и ошибочные чтения [Sinkewicz, 67–68, 70–73, 75–76].

Четырнадцать глав патриарха Каллиста о молитве (Ф-28), представляющие собой выборку из полного текста, содержавшего более 100 глав [Rigo 2010, 342–343], находятся в уже упоминавшемся сборнике Pnt-98 [Rigo 2010, 342; Paschalidis, 218]. Первая половина небольшого текста, встречающегося в аскетических сборниках XVI в. и надписанного именем «господина Каллиста Тиликуды» (Ф-29), совпадает с начальной частью Слова XXII Каллиста Ангеликуда, однако вторая половина текста из *Ф* к указанному слову не имеет отношения [Koutsas, 81–82, 102, 108–119, 246–253]. «Главы о божественном единении» Каллиста Катафигиота (Ф-31-1) восходят к выборке из различных текстов Каллиста Ангеликуда [Rodionov 2011, 143–146], содержащейся в сборнике Vtr-610 с утраченным окончанием [Rodionov 2020, 105–106; Rodionov 2022, 47–49]. Однако текст «Глав» в *Ф*, а также текст этих глав в сборнике Krk-72 (σ. 273–371) восходили, как и в случае Ф-11-4 (см. выше), к тексту из Vtr-610 через промежуточный протограф, которым был несохранившийся список середины XVIII в., где имелись характерные пропуски, отсутствующие в тексте из Vtr-610 (см., например: [Rodionov 2020, 113, 116]). В рукописных источниках эти «Главы» имели краткое название, а пространное название Ф-31-1 принадлежит составителям венецианской антологии.

Таким образом, при составлении *Ф* во многих случаях использовались поздние списки, в том числе и современные издателям (третьей четверти XVIII в.), а не древние рукописи. Поэтому отмеченное выше упоминание о повреждениях рукописей,

содержащих опубликованные в Φ тексты, в действительности относилось не к использованным при подготовке Φ поздним рукописям, во многих случаях современным изданию, а к их протографам. Следует также отметить, что в сборнике Pnt-98, содержащем тексты Φ -18 и Φ -28 (см. выше), находились и новогреческие тексты Φ -33, Φ -35– Φ -38 [Paschalidis, 218], среди которых был текст Φ -36, совпадающий по содержанию с Φ -25-5.

3. Кроме поздних списков при подготовке венецианской антологии были использованы различные печатные издания. Так, две краткие главы Симеона Солунского об Иисусовой молитве (Φ -32-(1–2)) были заимствованы из напечатанного в конце XVII в. сборника его сочинений, на что указывал номер страницы [*Συμεών 1683, 210–212*]. Нумерация в третьей сотнице «Глав о любви» Максима Исповедника (Φ -11-1-3) соответствует ошибочной нумерации глав в изданиях XVI — начала XVII вв. [*Ceres-Gastaldo, 27, 29*], где были объединены главы III-61 и III-62 (например: [*Maximus 1616, 170–171*]) в отличие от издания 1675 г. с правильной нумерацией глав [*Maximus 1675, 437*]. Разделение 150 «глав», заимствованных из 50 слов Макария Египетского (Φ -20-1), на 6 частей и рубрикация этих частей восходят к изданию 1684 г. [*Desprez, 757*]. В кратком предисловии к «Слову аскетическому» Диадокха Фотикийского (Φ -8-(1–2)) содержались те же свидетельства Максима Исповедника о составителе текста, восходящие к «Библиотеке» патриарха Фотия [*Φιλοκαλία 1782, 203*], что и в предисловии к латинскому переводу, напечатанному в 1570 г. [*Пентковский 2021, 544–545*]. Тем не менее, сходство текстов из Φ с соответствовавшими текстами из западных изданий было внешним, тогда как сами тексты из венецианского издания могли отличаться. Например, по сравнению с текстами печатных изданий в тексте «Глав о любви» имеются пропуски, в том числе главы I–92 (ἀλόγως ἢ εὐλόγως [*Maximus 1616, 49*], εὐλόγως ἢ παραλόγως [*Maximus 1675, 407*]: ἀλόγως [*Φιλοκαλία 1782, 299*]); гл. I–100 (ὕπερ νοῦν γινώσκει [*Maximus 1616, 53*], ὕπερ νοῦν γινώσκειν [*Maximus 1675, 408*]: [*Φιλοκαλία 1782, 300*]); гл. II–1 (οὐκ ἄρα ἀγαπᾷ τὸν Θεόν, ὃ τι τῶν ἐπιγείων ἔχων τὸν νοῦν (πρὸς-1616) δεδεμένον [*Maximus 1616, 54*; *Maximus 1675, 408*]: [*Φιλοκαλία 1782, 300*]); гл. III–1 (σωφροσύνης καὶ ἀγάπης [*Maximus 1616, 122*; *Maximus 1675, 426*]: σωφροσύνης [*Φιλοκαλία 1782, 311*]). Уподобление текстов, предназначенных для издания в составе Φ , соответствующим текстам, напечатанным ранее в западных типографиях с разрешения

компетентных церковных властей, могло быть обусловлено особенностями издания текстов религиозного содержания на территории Венецианской республики (книга проходила цензуру весной 1781 г. [*Kitromilides*, 342], разрешение датировано 13 октября 1781 г. (Ф-L)).

4. Различные флорилегии аскетического и исихастского содержания, аскетическо-исихистские антологии и сборники, в состав которых входили многие из текстов, напечатанных в Ф, были хорошо известны в византийской и поствизантийской традиции. Однако греческие аскетические сборники не имели устойчивого состава, и находившиеся в них тексты не были расположены по хронологическому принципу (см., например: [*Владимир (Филантропов)*, 635–636, 638–640, 642–644]). По набору текстов и по их текстологическим характеристикам венецианская антология сходна с пространными сборниками третьей четверти XVIII в. типа Lvr-54, Skt-10 и Krk-72, которые содержали как традиционные аскетические тексты, так и тексты исихастские, в том числе связанные с особыми психофизическими практиками (ср.: [*Géhin* 2001, 93–95]). Тем не менее, ни один из исихастско-аскетических сборников третьей четверти XVIII в. не сопоставим с Ф, обладавшей уникальными характеристиками (пространное название, предисловие, краткие предисловия, хронологический порядок следования текстов), которые принципиально отличали венецианскую антологию от других сборников. При этом рукописный оригинал Ф был сходен с подготовленным к изданию сборником сочинений Григория Паламы Lvr-54, из которого составителями Ф был заимствован текст «Святогорского томоса» и, возможно, другие тексты Паламы (см. выше). Подобно Ф, этот сборник имел пространное название (на титульном листе) и содержал предисловие составителя, оглавление и биографические сведения (жизне).

Собирание текстов для будущего издания Макарий Нотара начал вскоре после перехода на Афон в конце 1774 г., работы продолжились после привлечения в 1777 г. молодого афонского монаха Никодима Каливурциса к подготовке издания и были завершены не позднее начала 1781 г., так как весной 1781 г. подготовленный к изданию текст был передан в цензуру. Следовательно, общая продолжительность работы над подготовкой издания не превышала 6 лет.

5. На титульном листе (Ф-Ф) традиционно для церковных изданий указывалось, что книга была напечатана «для общей православных пользы» (εἰς κοινὴν τῶν ὀρθοδόξων ὠφέλειαν), а из Предисловия (Ф-0) следовало, что венецианская антология представляла собой средство или же инструмент обожения (τὸ τῆς θεώσεως μέσον, τὸ τῆς θεώσεως ὄργανον [Φιλοκαλία 1782, 6]) и предназначалась для всех православных — не только для монахов, но и для мирян [Φιλοκαλία 1782, 1, 6, 8]. Следовательно основной задачей, которая стояла перед составителями Ф, было распространение аскетических и исихастских текстов среди широкого круга читателей, что подтверждают и содержащиеся в Ф новогреческие тексты. Поэтому составители Ф не занимались поисками древних текстов и их сравнением, а использовали тексты из современных им сборников, изготовленных профессиональными переписчиками, одним из которых был переписавший Skt-10 и Krk-72 монах Констанций¹.

В пространном названии венецианской антологии, которое находилось на титульном листе (Ф-Ф), а также в кратком названии сборника на предшествовавшем листе использовалось слово φιλοκαλία [Φιλοκαλία 1782, α', γ]. Это же слово было использовано по отношению ко всему сборнику и в кратком предисловии Никодима Святогорца к двум книгам Петра Дамаскина [Φιλοκαλία 1782, 554]. В средневековой традиции термин φιλοκαλία мог быть использован для обозначения различных сборников [Harl, 34], однако греческие исихастско-аскетические сборники XIV–XVIII вв., сопоставимые по составу с Ф, названий не имели. Не является исключением и название Φιλοκαλία, зафиксированное в одном из сборников XIV в., так как оно появилось в последней трети XIX в. при дополнении утраченного текста с использованием Ф [Чернухин, 70–74].

Известно, что термин φιλοκαλία встречается в названиях сборника фрагментов из сочинений Оригена (ὠριγένους φιλοκαλία [Tarinus, 1; Harl, 162]; ἡ φιλοκαλία τοῦ ὠριγένους [Harl, 162]), восходящих к тексту письма свт. Григория Назианзина, где упоминается посылка некоей выборки (ἐκλογαί) из «Филокалии Оригена», тексту которой в рукописях предшествовало это письмо [Harl, 171]. Однако какое-либо сходство между исихастско-аскетической

1. Подробнее о деятельности афонского монаха Констанция, который упоминается в «Жизнеописании митрополита Макария Нотары», см.: [Paschalidis, 212–214].

антологией 1782 г. и сборником фрагментов из сочинений Оригена отсутствует. Поэтому утверждения о зависимости пространного названия венецианской антологии (Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπτικῶν συνερανευσθεῖσα παρὰ τῶν Ἁγίων καὶ Θεοφόρων Πατέρων ἡμῶν, ἐν ἧ διὰ τῆς κατὰ τὴν πρᾶξιν καὶ θεωρίαν ἠθικῆς φιλοσοφίας ὁ νοῦς καθαίρεται, φωτίζεται καὶ τελειοῦται) от краткого названия сборника, составленного Григорием Назианзином и Василием Великим (см., например: [Kitromilides, 342; Дионисий (Шленов), 492]), оснований не имеют. В венецианскую антологию входили в большинстве случаев полные тексты, а не фрагменты; ее содержание отличалось от содержания «Филокалии» Оригена, а в «Слове» Фелиппа Филадельфийского (Ф-23-1) существительное φιλοκαλία обозначало одну из добродетелей [Φιλοκαλία 1782, 858]. Однако в «Главах» Каллиста Катафигиота/Ангеликуда (Ф-31-1) использовалось прилагательное φιλόκαλος, в каждом из случаев имевшее отношение к существительному νοῦς, к состояниям ума (νοῦς) и его изменениям [Φιλοκαλία 1782, 1121, 1124, 1128, 1129, 1157 (x 2), 1158]. Следовательно, содержавшее лексемы φιλοκαλία и νοῦς пространное название Φ определялось особенностями словоупотребления и содержания этого текста.

Значимость «Главы» Каллиста Катафигиота/Ангеликуда для составителей Φ сомнений не вызывает, так как Паисий Величковский в письме Феодосию Маслову специально отмечал, что при подготовке этого издания Макарий Нотара «в вивлиофике преславныя и великия обители Ватопедския обрете безценное сокровище, сиречь книгу о соединении ума со Богом» [Паисий Величковский, 257]. Из текста письма следует, что слово «книга» использовалось Паисием Величковским для обозначения текста, а не кодекса (ср.: «начах... исправляти отеческие книги сихъ святых: Исихия, Диадوخа, Макария вторую, Филофея, Нила о молитве, Фалассия» [Паисий Величковский, 251]). Найденная в Ватопедском монастыре «книга о соединении ума со Богом», текст которой получил в Φ пространное название («Из глав Каллиста Катафигиота, силлогистических и высочайших, о Божественном соединении и созерцательной жизни сохранившея»), должна была входить в сборник Vtr-610, в котором было утрачено окончание и который был «поеден молью», как отмечено в Предисловии (Ф-0).

6. Сведения о деятельности архиепископа Макария по подготовке аскетических текстов для издания и о печатавшихся в Венеции книгах («круге книг») были известны игумену молдавляхийского

Нямецкого монастыря Паисию Величковскому, который рекомендовал использовать эти тексты в России как основу при подготовке новых и исправлении ранее выполненных церковнославянских переводов для их последующего напечатания, полагая, что собранные и «предостовернейше исправленные» архиепископом Макарием «книг отеческих тридцать и шесть» будут теми самыми «предостоверными эллиногреческими подлинниками», которые необходимы для новых переводов и последующего их издания, а также для «истинного и предостоятельного исправления» имевшихся переводов при подготовке к новому изданию [*Паисий Величковский*, 256–261] (см. также: [*Пентковский 2021*, 564–567]).

Рекомендация Паисия Величковского использовать «предостоверные эллиногреческие подлинники», а не случайные поздние списки, основывалась на результатах его многолетней деятельности по редактированию славянских переводов аскетических текстов, а затем и по подготовке новых переводов с использованием различных греческих текстов, которой он непрерывно занимался после перехода в 1763 г. вместе с братией из афонского скита пророка Илии в монастырь Драгомирна [*Паисий Величковский*, 250–255]. Рукописное наследие Паисия Величковского свидетельствует, что в переводческой и редакторской деятельности он активно использовал печатные книги, на что в большинстве случаев указывают номера страниц источника, которые находятся в его автографах на полях (см., например: Н-263, Н-264). В Предисловии к окончательной редакции перевода «Слов» прп. Исаака Сирина отмечено, что в 1770–1771 гг. при первом редактировании перевода, восходившего к южнославянскому переводу XIV в., использовался греческий текст, напечатанный в Лейпциге в 1770 г. [*Линца*, 23–24]. Не позднее 1774 г. при редактировании перевода «Бесед» прп. Макария Египетского (Н-283, автограф), выполненного в 1598 г. монахом Киприаном в Остроге (Р-50)² с франкфуртского издания [*Macarius 1594*], в котором «Беседы» имели отсутствовавшие в рукописях заглавия, Паисий Величковский использовал лейпцигское издание [*Macarius 1714*], где каждая беседа была разделена на параграфы. Однако в основе лейпцигского издания лежало франкфуртское [*Makarios 1964*, XLIII–XLV], и поэтому изменения не были существенными. После 1770 г. Паисий Величковский выполнил перевод комментария к Песне Песней,

2. Подробнее об этой рукописи см.: [*Савельева*, 151].

составленного Феодоритом Кирским на основании нового издания и указал страницы источника (Н-251, л. 1–111, автограф; ср.: [*Θεοδώρητος, 1–164*]). При сопоставлении славянского перевода аскетических творений Василия Великого, выполненного в XIV в. и содержащегося в НН-5, с греческим текстом и при последующем редактировании этого перевода, а также при переводе других текстов, Паисий Величковский использовал парижское издание [*Βασίλειος*], страницы которого были указаны им на полях автографов (Н-245, л. 1–79 об., Н-249, л. 1–70; Н-266, л. 1–105 об.). Редактирование церковнославянского перевода Лествицы Иоанна Синайского (Н-285, л. 8–135 об., автограф), которое выполнялось после 1781 г. и было завершено не позднее 1786 г. (датировка списка Н-286), производилось с использованием парижского издания [*Ἰωάννης, 1–501*], страницы которого указаны на полях рукописи. Для перевода жития и гимнов Симеона Нового Богослова, выполненного в 1790–1794 гг. (Н-272, автограф), было использовано венецианское издание [*Συμεών 1790, 1–27 (первой пагинации), 1–127 (второй пагинации)*], номера страниц которого находятся в автографе. Переводы отдельных апостольских правил, а также правил вселенских и поместных соборов с комментариями Вальсамона и Зонары (Б-19, л. 89–93 об., автограф; Н-261, л. 199–214, автограф) были выполнены по оксфордскому изданию 1672 г. и в каждом случае были указаны соответствующие страницы [*Συνδικόν*]. Перевод соборных определений и других материалов, связанных с исихастской полемикой в Византии (Н-244, л. 1 об.–106 об.; частично опубликованы в: [*ДПВ II, 339–363*]), был выполнен по изданию 1698 г. с указаниями страниц [*Δοσίθεος, 34–114*]. Отдельные главы из сочинений Симеона Солунского были переведены из издания 1683 г., и в каждом случае была указана страница издания (Н-182, л. 5–23: [*Συμεών 1683, 30–31, 70–72, 188–194, 343, 354–357, 373*]; Н-270, л. 94–101: [*Συμεών 1683, 47–53*]). При этом Паисий Величковский неоднократно обращался к этому изданию, так как фрагмент перевода главы XXXI, находящийся в «Свитке об умной молитве» [*Паисий Величковский, 195–196*], отличается от полного текста перевода этой главы, содержащегося в автографе Паисия Величковского (Н-270, л. 98). В свою очередь, перевод главы ССХСV, входящий в число дополнительных текстов к переводу флорилегия Каллиста и Игнатия Ксанфопулов (Н-91, л. 134–135 (копия первоначального текста); Н-259, л. 126–127 (автограф, с внесенными позднее исправлениями) опубликованы в: [*ДПВ II, 482–483*]), отличается

от перевода этой главы, содержащегося в Н-90 (л. 58 об.–59 об.; опубликован в: [ДПВ II, 567–568]), а перевод фрагмента из главы CCLX (Н-90, л. 54) — от соответствующего текста в переводе этой главы, содержащемся в Н-166 (л. 100–100 об.).

Издания XVII и XVIII вв. использовались Паисием Величковским и при переводе текстов полемического содержания (Н-243, Н-246, Н-250, Н-252, Н-255, автографы). К западным изданиям патристических текстов, содержащим параллельный латинский перевод со ссылками на Священное писание (см., например: [Βασίλειος; Θεοδώρητος]), восходит и систематическое указание Паисием Величковским ссылок на Священное писание на полях рукописей. Следовательно, использование печатных изданий в качестве основы при переводе и редактировании было нормой для Паисия Величковского, что определило его обращение и к венецианскому изданию аскетических текстов, на которое он возлагал большие надежды.

7. По отношению к славянским переводам аскетических текстов, содержащимся в автографах Паисия Величковского, а также в рукописях, созданных в скрипториях монастырей Драгомирна, Секу и Нямц, где последовательно пребывал Паисий Величковский, тексты из Φ можно разделить на четыре группы.

Первую группу составляют такие тексты из Φ , которые Паисий Величковский использовал не ранее 1782 г. и не позднее 1794 г. при подготовке новых переводов. Автографы этих переводов сохранились (табл. II), и в большинстве из них отмечены номера соответствующих страниц Φ на боковом поле рукописи.

Таблица II

сигла греческого текста по Φ	рукопись, листы	номера страниц Φ в рукописи	публикация текста
1	2	3	4
Φ -0	Н-262, л. 1–6 об.	—	ДПВ I, 33–40
Φ -2-(0-1)	Н-270, л. 120–125	—	ДПВ I, 69–75
Φ -3-(0-3)	Н-270, л. 102–118 об.	41–57	ДПВ I, 76–98
Φ -10-2	Н-270, л. 176–187	281–287	ДПВ I, 392–401
Φ -11-4	Н-270, л. 161–174	440–453	ДПВ I, 597–615
Φ -14-0	Н-262, л. 20–20 об.	—	ДПВ I, 650

Таблица II. (продолжение)

1	2	3	4
Ф-16-0	Н-270, л. 126	—	ДПВ I, 683
Ф-23-(0-2)	Н-247, л. 43–57 об.	855–862	ДПВ II, 206–219
Ф-26-2	Н-270, л. 144–149 об.	949–954	ДПВ II, 320–327
Ф-26-4	Н-270, л. 155–156 об.	962–963	ДПВ II, 337–339
Ф-28	Н-270, л. 157–160	—	ДПВ II, 485–487
Ф-29	Б-19, л. 129–134 об.	1103–1007	ДПВ II, 488–493
Ф-31-0	Н-258, л. 1–1 об.	—	ДПВ II, 494
Ф-35-1	Н-270, л. 138–143 об.	1171–1177	ДПВ II, 580–588
Ф-38	Н-270, л. 150–154	1202–1206	ДПВ II, 601–606

Из табл. II следует, что в первую группу входят небольшие тексты Ф-2-1, Ф-3-(1–3), Ф-10-2, Ф-11-4, Ф-23-(1–2), Ф-26-(2, 4), Ф-28 и Ф-29), новогреческие перифразы Ф-35-1 и Ф-38, а также и предисловия Ф-0, Ф-2-0, Ф-3-0, Ф-14-0, Ф-16-0, Ф-23-0, Ф-31-0.

8. Вторую группу составляют такие тексты из *Ф*, которые Паисий Величковский использовал при редактировании («исправлении») переводов, выполненных или же отредактированных им ранее, на что указывают в частности:

1) разночтения из *Ф* с указанием источника (например, в переводе третьей сотницы Никиты Стифата к слову «покрываемой» в гл. XIX имеется глосса «въ Фл. прекланяемой» (Б-54, л. 79 об.), которая соответствует греческому *καμπτομένη* [*Φιλοκαλία* 1782, 832]) или же неоднократные упоминания о «печатном» источнике в переводе «Слова душеполезного» Исихия Синаита;

2) исправления в заглавии и фрагменты текста, отсутствовавшие в выполненных ранее переводах (например, ранее переведенное «Слово подвижническое» Иоанна Карпафийского было сверено с Ф-9-2, на что указывают исправления в заглавии и перевод фрагмента текста, который находится в сноске (Н-254, л. 64, 65–65 об.; [*Φιλοκαλία* 1782, 258–259]); перевод «Цветособрания» Илии Эджика был сопоставлен с текстом Ф-17-(1–3) и на поля рукописи были внесены переводы 9 новых глав в первой части и 19 новых глав во второй части (Б-57, л. 28–29 об., 35–35 об., 37 об., 45, 48 об., 50–55 об.);

3) примечания, соответствующие примечаниям в Φ (например, примечания к гл. СХХVII и гл. СХХХVIII в переводе «Увещения о нравах человеческих», надписанного именем Антония Великого (Н-268, л. 17 об., 18 об. [*Φιλοκαλία 1782, 25, 26*]);

4) описание особенностей использованного источника, соответствующих особенностям текста из Φ (например, в конце перевода глав Феогноста «О деянии, видении и священстве» упоминалась «греческая книга сия», содержавшая излишнюю главу, не входившую в акростих и заимствованную из «Утешительных глав» Иоанна Карпафийского, т. е. Φ (Б-57, л. 24; [*ДПВ I, 682*]; ср.: [*Φιλοκαλία 1782, 245, 502–503*]).

Автографы переводов, отредактированных Паисием Величковским с использованием текстов из Φ , указаны в табл. III.

Таблица III

сигла греческого текста по Φ	рукопись, листы	номера страниц Φ в рукописи	публикация текста
Φ-1-1	Н-268, л. 1–23	—	<i>ДПВ I, 41–68</i>
Φ-5-(1–3)	Н-248, л. 78–95 об., 108–127 об., 127 об.–155	—	<i>ДПВ I, 136–183</i>
Φ-6-1	Н-268, л. 25–55 об.	—	<i>ДПВ I, 184–223</i>
Φ-7-1	Н-262, л. 7–19	—	<i>ДПВ I, 224–240</i>
Φ-9-(1–2)	Н-254, л. 33–63 об., 64–70	—	<i>ДПВ I, 341–368</i>
Φ-10-1	Н-254, л. 1–31 об.	—	<i>ДПВ I, 369–392</i>
Φ-12-(1–4)	Н-262, л. 31–53	457–473	<i>ДПВ I, 616–642</i>
Φ-14-1	Н-262, л. 20–29 об.	485–495	<i>ДПВ I, 650–663</i>
Φ-15-1	Б-57, л. 1–24	—	<i>ДПВ I, 664–682</i>
Φ-16-1	Н-270, л. 126–137	—	<i>ДПВ I, 683–698</i>
Φ-17-(1–3)	Б-57, л. 25–58 об.	—	<i>ДПВ I, 699–728</i>
Φ-22-(1–3)	Б-54, л. 1–115 об.	—	<i>ДПВ II, 114–205</i>
Φ-26-1	Н-253, л. 13 об.–49	929–949	<i>ДПВ II, 290–320</i>
Φ-26-3	Н-253, л. 1–13	955–961	<i>ДПВ II, 327–337</i>
Φ-27-1	Н-259, л. 1–118	—	<i>ДПВ II, 364–482</i>
Φ-31-1	Н-258, л. 2–81 об.	—	<i>ДПВ II, 494–566</i>

К этой же группе следует отнести краткую «Лествицу» монаха Феофана (Ф-18), перевод которой был выполнен Паисием Величковским до 1781 г. (Н-162, л. 293–294 об.); в этот перевод при сравнении с Ф-18 им были внесены незначительные исправления (Б-58, л. 219–220, автограф; опубликован в: [ДПВ I, 729–731]). Во вторую группу входят и «Главы деятельные и богословские» Симеона Нового Богослова (Ф-21-1), но автограф перевода не сохранился. Текст был переведен Паисием Величковским до 1779 г. (Н-166, л. 41–110), а позднее перевод был сверен с Ф-21-1, как свидетельствует текст в Н-195 (Н-195, л. 1–47) (опубликован в: [ДПВ II, 74–113]), где последовательность глав соответствует последовательности глав в Ф, а также отмечены чтения «греческой печатной книги», т. е. чтения Ф (л. 8, 8 об., 9, 10 об., 12 об., 13 об. и далее).

Ко второй группе может быть отнесено и собрание фрагментов из бесед Макария Великого, состоящее из 150 глав (Ф-20-1). Редактирование («исправление») древнего славянского перевода этого текста, который был известен Паисию Величковскому по рукописям БР-159 (л. 129–204) и НН-2 (л. 158–203 об.) и в основе которого лежал краткий греческий текст (о тексте этого типа см.: [Desprez, 756]), было произведено вскоре после перехода в монастырь Драгомирна. Вероятно, к «исправленному» тексту восходят отдельные главы в Н-78 (л. 46 об.–47) и Н-161 (л. 74–75 об.). Однако Паисий Величковский отмечал необходимость нового редактирования [Паисий Величковский, 251], которое было им выполнено после получения Ф (отредактированный текст содержится в рукописи Н-94 (л. 1–93 об.; опубликован в: [ДПВ II, 5–74])), так как глоссы в главах IX, X, XIII, XXIII, XXVI, XLII, LXXII, С и CVII соответствуют чтениям Ф-20-1, которые отличались от чтений греческого текста, ранее использовавшегося при редактировании, а в главах II, XIV, LVII, LVIII, LXV, LXVIII, LXIX, LXX, LXII, LXXXIV, LXXXIX, XCII, XCIV (дважды), CXXXIV, CXXXV, CXLIV и CXLV в прямые и квадратные скобки были заключены фрагменты, избыточные по отношению к тексту Ф-20-1. В тексте «исправленного» перевода имеются также некоторые чтения, соответствующие особым чтениям, характерным для Ф-20-1, и не встречающиеся в известных рукописях (гл. VII: κ' послѣднемѣ повѣждаетса (Н-97, л. 5) = πρὸς τὸ ἔσχατον καταλείπεται [Φιλοκαλία 1782, 701; Desprez, 760]; гл. LXXX: Бѣдствуетъ бо нѣкакѡ хр(с)тїанннѣ лѣпотствѣющагѡ помалѣ прензвестнса, н оумствовати, безбожїе. н снце хр(с)тїанство (Н-97, л. 47 об.) = κινδυνεύει γάρ πῶς ὁ χριστιανισμὸς τοῦ εἰκότως

κατὰ μικρὸν παρεκφέρεσθαι, καὶ νοεῖν ἀθεΐαν. Καὶ οὕτως ὁ χριστιανισμὸς [*Φιλοκαλία 1782, 725; Desprez, 752*]; гл. СХХХV: первѣю оубѡ да вселн(т) въ себе н понѣднтсѧ любнтн, ѧкоже речеса (Н-97, л. 82) = τὴν μὲν πρῶτην εἰσοικίζεσθω ἑαυτῷ καὶ βιαζέσθω φιλεῖν, ὥσπερ εἴρηται [*Φιλοκαλία 1782, 745; Desprez, 905*]; гл. СХХХV: любовной кротости (Н-97, л. 82 об.) = τῇ ἀγαπητικῇ πραότητι [*Φιλοκαλία 1782, 745; Desprez, 905*]. Однако в основе «исправленного» перевода лежал использованный ранее греческий текст пространной редакции (о текстах этого типа см.: [*Desprez, 752–756*]), потому что в Ф-20-1 содержались краткие VI и VII главы [*Φιλοκαλία 1782, 757*], как и в оригинале древнего славянского перевода. Вопрос о принадлежности этого редактирования Паисию Величковскому остается открытым, так как на полях в Н-94 отсутствовали ссылки на Священное писание, которые всегда делал Паисий Величковский, а для обозначения фрагментов основного текста, избыточных по отношению к тексту из Ф, он использовал не скобки, а две точки и сопроводительную глоссу «из рукописи» (как, например, в переводе «Глав» Каллиста Катафигиота (Ф-31-1) в Н-258 или же в переводе «Послания к монахине Ксении» Григория Паламы (Ф-26-1) в Н-253, л. 13 об.–49).

9. Тексты второй группы разделяются на две подгруппы, так как использование этих текстов различалось. Тексты первой подгруппы использовались Паисием Величковским при редактировании в качестве основного источника (Ф-1-1, Ф-5-(1–3), Ф-7-1, Ф-9-(1–2), Ф-10-1, Ф-12-(1–4), Ф-14-1, Ф-16-1, Ф-17-(1–3), Ф-31-1). Тексты второй подгруппы использовались в качестве одного из источников (Ф-6-1, Ф-15-1, Ф-22-(1–3), Ф-26-1, Ф-26-3, Ф-27-1) и не являлись определяющими. Например, в переводе «Послания к монахине Ксении» Григория Паламы (Н-253, л. 13 об.–49) при сверке с Ф были сохранены заглавия разделов, отсутствовавшие в Ф-26-1, и не были внесены изменения в заглавие текста, однако были проставлены страницы Ф. Старое заглавие было оставлено и при сверке фрагмента из «Триад» с Ф-26-3, но пропуск текста в венецианском издании отмечен не был (Н-253, л. 1, 4; ср.: [*Meyendorff, 79*]). Соответственно, текст окончательной редакции перевода, в работе над которым использовался текст из Ф, мог не соответствовать ни одному из греческих текстов, находившихся в распоряжении Паисия Величковского.

Во многих случаях Паисий Величковский использовал при сверке с Ф рукописи (автографы), содержавшие тексты его перво-

начальных переводов, а также списки переводов, выполненных в средневековый период. Сверенный с Ф-5-(1-3) перевод «Слов V, IX и X» Марка Подвижника в Н-248; сверенные с Ф-9-(1-2) переводы текстов Иоанна Карпафийского в Н-254; сверенный с Ф-17-(1-3) перевод «Цветособрания» Илии Эджика в Б-57; сверенные с Ф-26-1 и Ф-26-3 тексты Григория Паламы в Н-253; сверенный с Ф-27-1 перевод комментированного флорилегия Каллиста и Игнатия в Н-259 и сверенный с Ф-31-1 перевод 92 глав Каллиста Катафигиота в Н-258 свидетельствуют, что именно в такие рукописи им были внесены новые исправления при редактировании с использованием Ф.

Следует также учитывать, что выполненные в XIV в. славянские переводы многих текстов, сходных с текстами второй группы, сопоставлялись Паисием Величковским с соответствующими греческими текстами в начальный период его переводческой и редакторской деятельности. Одним из основных источников, который использовал Паисий Величковский при сопоставлении с греческими оригиналами во время пребывания в монастыре Драгомирна, была рукопись БР-159, в которую он вносил различные исправления и глоссы [*Яцимирский, 785–787*]: в переводе «Слова душеполезного» Исихия Синаита (л. 50–88 об.; ср.: Ф-6-1); в переводе «Глав душеполезных» Феодора Эдесского (л. 285 об.–306 об.; ср.: Ф-10-1); в сотницах Фалассия Ливийского (л. 89–103; Ф-12-(1-4)); в «Главах о трезвении» Филофея Синаита (л. 103 об.–15 об.; ср.: Ф-16-1); в сотницах Никиты Стифата (л. 204–263; ср.: Ф-22-(1-3)). В этой же рукописи находился и перевод 150 глав из «Бесед» Макария Великого (л. 129–204; ср.: Ф-20-1). Древний перевод «Слова аскетического» Диадокха Фотикийского (ср.: Ф-8-(1-2)) был известен Паисию Величковскому по сборнику НН-2 (л. 279–309 об., 311), на полях которого имеются его глоссы, свидетельствующие о сверке с греческим оригиналом [*Пентковский 2021, 559–561*]. Древние переводы «Глав о молитве» Нила Синайского (ср.: Ф-7-1), находящиеся в БР-159 (л. 115 об.–128 об.) и НН-2 (л. 23 об.–30), и древний перевод «Повествования об отшельнике Филимоне» (ср. Ф-14-1) также были известны Паисию Величковскому.

10. Третью группу составляют такие тексты из Ф, которые сходны или совпадают с греческими оригиналами переводов, выполненных или отредактированных Паисием Величковским. Сохранившиеся автографы Паисия Величковского свидетельствуют,

что переводы текстов, соответствовавших текстам этой группы, в отличие от переводов текстов второй группы, не имеют каких-либо исправлений, обусловленных сверкой с текстами из Φ , но эти переводы могли сопоставляться Паисием Величковским с текстами из Φ . Так, выполненный не позднее XV в. первоначальный перевод текста «О восьми помыслах», восходящего к сочинению Иоанна Кассиана о киновиальных монастырях, был «исправлен» Паисием Величковским при многократном последовательном редактировании с использованием различных греческих оригиналов, результаты которого зафиксированы в Б-510 (л. 41–66 об., автограф; опубликовано в: [ДПВ I, 99–121]), однако текст Φ -4-1 при этом редактировании не был использован, так как в глоссах и маргиналиях чтения из Φ не отмечены. Перевод «Слова о святых отцах в Ските», восходящего к «Собеседованиям» Иоанна Кассиана, был выполнен Паисием Величковским не позднее 1776 г. (Б-510, л. 67–83, автограф; опубликован в: [ДПВ I, 121–135]); какие-либо свидетельства использования Φ -4-2 в рукописи отсутствуют. Перевод разделенного на 75 глав «Слова постнического» Нила Синайского (ср.: Φ -7-2), сохранившийся в автографе Паисия Величковского (Б-38, л. 1–73; опубликован в: [ДПВ I, 240–297]), был выполнен ранее 1778 г., что подтверждает совпадение текста четырех неполных глав из этого «Слова» в Н-225 (л. 166 об.–168 об.) с соответствующими текстами из Б-38. Перевод «Слова аскетического» Диадокха Фотикийского был выполнен в первой половине XIV в., его редактирование Паисием Величковским выполнялось в 1763–1774 гг., сверка перевода с Φ -8-(1–2) не производилась [Пентковский 2021, 552–553, 562–563]. Перевод первой книги Петра Дамаскина также был выполнен в XIV в., его «исправление», необходимость которого отмечалась Паисием Величковским [Паисий Величковский, 252–253], было осуществлено не позднее 1775 г. (Н-256, л. 1–154, автограф; опубликовано в: [ДПВ I, 732–849]); новое «исправление» с использованием Φ -19-1 не производилось.

Редактирование переведенных в XIV в. сочинений Григория Синаита, которое производилось, как и в предшествовавших случаях, с привлечением греческого текста (Н-260, имеется правка Паисия Величковского), было выполнено в монастыре Драгомирна не позднее 1774 г. (см., например: Н-15), как и в случае перевода «Слова аскетического» Диадокха Фотикийского. В дальнейшем изменения в этот перевод не вносились, в том числе и связанные с использованием Φ -25-(1–5), о чем свидетельствует содержащая правку Паисия Величковского рукопись Н-260, которая входила

в начале XIX в. в состав особого «корпуса» рукописей, выделенного в библиотеке Нямецкого монастыря схимонахом Платоном и содержавшего сохранившиеся автографы Паисия Величковского [Жгун 2022, 260]. В «корпус Платона» также входил автограф перевода соборных определений и других материалов, связанных с исихастскими спорами в Византии, который был выполнен по изданию 1698 г. [*Δοσίθεος*, 34–114] и сопровождался предисловием Паисия Величковского (Н-244, л. 1–106 об.; [Жгун 2022, 261]; частично опубликовано в: [ДПВ II, 339–363]). Среди этих определений находился и «Святогорский томос» (Н-244, л. 2 об.–8 об.; опубликован в: [ДПВ II, 340–346]; ср.: [*Δοσίθεος*, 34–39]), однако «исправление» перевода с использованием Ф-26-6 не производилось, несмотря на отличия в греческих текстах, обусловленные их происхождением [Rigo 2021, 92–93, 96, 102–106].

Две краткие главы Симеона Солунского об Иисусовой молитве (Ф-32-(1–2)) были известны Паисию Величковскому по печатной антологии [*Συμμεών* 1683, 210–212], использованной им для переводов (см. выше, п. 6), из которой тексты этих двух глав (ССХСVI и ССХСVII) были заимствованы и в Ф (п. 3). В сохранившихся автографах Паисия Величковского перевод указанных глав отсутствует, но он находится в сборнике Н-90, содержащем перевод нескольких глав из издания 1683 г., в том числе и перевод гл. ССХСVI и гл. ССХСVII, греческие оригиналы которых находились в Ф (л. 54–62 об. (гл. ССLX (фрагмент), ССХСIII (вторая часть) — ССХСVII); перевод гл. ССХСIV–ССХСVII опубликован в: [ДПВ II, 567–571]). Принадлежность этого перевода Паисию Величковскому не вызывает сомнений, так как текст начального фрагмента гл. ССХСVI в «Свитке об умной молитве» [Паисий Величковский, 232] соответствует тексту из Н-90 (л. 59 об.–60; опубликован в: [ДПВ II, 568–569]).

К этой же группе принадлежат и два текста из Ф, которые сходны с греческими оригиналами переводов, выполненных или же отредактированных Паисием Величковским, но автографы Паисия Величковского не сохранились. Первым текстом является «Слово душеполезное» Иоанна Дамаскина (Ф-13-1), совпадающее с греческим оригиналом, использованным для перевода не позднее 1781 г. (Н-162, л. 267–277 об.; опубликован в: [ДПВ I, 643–649]). Лексические и другие особенности этого перевода указывают на его принадлежность Паисию Величковскому и на его выполнение в 1770-е годы. Другим текстом является вторая книга Петра Дамаскина (Ф-19-2), перевод которой был выполнен

Паисием Величковским в начале переводческой деятельности (см., например: Н-1, л. 1–104 об., не позднее 1771 г.), однако текст нуждался в «исправлении» с привлечением «достоверного» греческого оригинала [*Паисий Величковский*, 252]. «Исправленный» текст, при работе над которым Паисий Величковский использовал греческий оригинал, отличавшийся от использованного при первоначальном переводе, содержится в Н-182 (л. 71–132; опубликован в: [*ДПВ I*, 849–916]). Текст, напечатанный в Ф, был близок к оригиналу первоначального перевода и в данном случае не мог быть использован Паисием Величковским, однако в «исправленном» переводе имеется ссылка на Ф-19-2 для подтверждения особого местоположения слова «аминь» в заключительной фразе (Н-182, л. 132; [*ДПВ I*, 916]), что свидетельствует о сопоставлении перевода с текстом из Ф.

ii. Четвертую группу составляют такие тексты из Ф, которые не использовались Паисием Величковским для перевода или же при редактировании («исправлении») выполненных ранее переводов. В автографах Паисия Величковского, в рукописях немецкого происхождения и в восходящих к ним рукописях отсутствуют переводы 18 кратких предисловий (Ф-(1, 4–13, 15, 17, 19–22, 27)-0) из 24 предисловий, содержащихся в Ф, а также отсутствует перевод 150 глав Григория Паламы (Ф-26-5).

Греческий текст «Глав о любви» Максима Исповедника (Ф-11-1-(1–4)) не был использован Паисием Величковским для редактирования различных редакций древнего славянского перевода этого текста, которые были ему известны по БР-159 (л. 1–49 об., начало утрачено) и по НН-2 (л. 231 об.–264), или же для редактирования исправленного текста древнего перевода, подготовленного Арсением Греком и напечатанного в 1660 г. в Москве [*Индологiонъ*, 210–367]. Текст московского издания был известен Паисию Величковскому [*Паисий Величковский*, 255] и использовался им для редактирования текста в БР-159, на что указывают глоссы, дополнения и исправления Паисия Величковского в этой рукописи [*Дунаев 2021*, 64–69, 73]. Совпадающий с напечатанным текст содержится в Н-127 (публикацию см. в: [*ДПВ I*, 402–455]) и, с ошибками, в Н-58. Однако редактирование переводов «Глав о любви» с привлечением какого-либо греческого текста Паисием Величковским не выполнялось.

Перевод 700 глав Максима Исповедника отсутствует в немецких рукописях, но содержится в рукописных сборниках

из Симонова монастыря (Т-2780, л. 1–184 об., См-32, л. 156–246 об.; См-33, л. 1–112 об.), где собирали и переписывали тексты немецкого происхождения, а также в других рукописях, переписанных в русских монастырях (Ф-28, л. 1–200; М-4745, л. 35–128; О-598, л. 73–150). В основе перевода 700 глав лежал текст из Φ (Φ -11-2-(1-2), Φ -11-3-(1-5)), в котором имеется отмеченный выше (п. 2) пропуск фрагмента текста в главе I первой сотницы (БѢ ВО НПОГДА, ЕГДА НЕ БѢ ДОБРОДѢТЕЛЬ (Ф-28, л. 12 об.; а также: [ДПВ I, 463]) = ἦν γάρ ποτε, ὅτε οὐκ ἦν ἀρετὴ [*Φιλοκαλία* 1782, 337]), но в отличие от перевода «Толкования Максима Исповедника на *Отче наш*» (Ф-11-4), выполненного Паисием Величковским (Н-270, л. 161–164), в указанных списках перевода 700 глав отсутствует ссылка на «греческую книгу» в заглавии, на полях отсутствуют указания страниц Φ , указания цитат из Священного писания и глоссы на греческом языке, а использованная лексика имеет некоторые отличия от лексики переводов Паисия Величковского, входящих в I группу, что указывает на выполнение этого перевода в «паисиевской школе» (ср.: [Понов Н. П., 48]) и, вероятно, уже после его кончины. Работа над этим переводом не была завершена, и во всех списках отсутствуют 25 глав в конце последней сотницы.

Перевод кратких святоотеческих наставлений «О молитве и внимании», не имевших указаний на источники заимствований (Ф-30), отсутствует в сохранившихся немецких рукописях, но он содержится в двух рукописях из Оптиной пустыни (О-584, л. 31 об.–34; О-661-10, л. 5–7). В каждом случае этому тексту предшествует перевод надписанного именем Каллиста Тиликуды наставления «О безмолвнической жизни» (О-584, л. 26–31 об.; О-661-10, л. 1–4 об.), выполненный на основе Ф-29, а в О-661-10 отмечено, что эти два наставления переведены Паисием Величковским (л. 7). Однако перевод наставления «О безмолвнической жизни» отличается от перевода Паисия Величковского, автограф которого сохранился (Б-19, л. 129–134 об.). Соответственно, не принадлежит Паисию Величковскому и перевод наставлений «О молитве и внимании», следующий в оптинских рукописях за наставлением Каллиста Тиликуды.

Новогреческий перифраз составленного Марком Эфесским «Толкования Иисусовой молитвы» (Ф-33) не использовался Паисием Величковским. В немецких же рукописях содержится славянский перевод, в основе которого лежал греческий текст этого толкования; наиболее ранний список датирован 1772–1773 гг.

(Н-95, л. 57–60 об.), но указание на принадлежность этого перевода Паисию Величковскому отсутствует. Перевод анонимного новогреческого «Толкования на *Господи, помилуй*» (Ф-34) был выполнен нямецким схимонахом Онорием (Б-510, л. 85–89). Новогреческий перифраз глав Григория Синаита «О безмолвствующих» (Ф-36), во многом совпадавший по содержанию с Ф-25-5, не использовался Паисием Величковским, который не позднее 1774 г. «исправлял» древний славянский перевод этих глав с привлечением греческого текста (Н-260, л. 79 об.–92).

12. Одной из особенностей венецианской антологии было наличие в ее составе таких текстов, в которых упоминалась связанная с дыханием психофизическая практика и ее возможные последствия (Ф-24-1, Ф-35-2, Ф-37). Первые славянские переводы текстов подобного содержания появились в XIV в., и в их число входил перевод краткого текста, близкого к заключительной части «Слова о трезвении и хранении сердца» (Ф-24-1), надписанного именем Никифора Уединенника (см., например: Г-35, л. 49 об.–51; ТЛ-13, л. 144–148 об.). В основе перевода лежал краткий текст, не содержащий упоминаний о Никифоре Уединеннике, который был надписан именем Симеона Нового Богослова (τοῦ ἰεροῦ σίμου τοῦ νεοῦ θεολόγου, περὶ προσευχῆς)³ и состоял из фрагмента «*”Αδειαν εὔρεν ὁ διάβολος μετὰ τῶν δαιμόνων <...> καθὼς λέγει ὁ Ἀλόστολος· τεκνία μου, οὐς πάλιν ᾠδίνω, ἄχρισ οὐ μορφωθῆ Χριστὸς ἐν ὑμῖν» (ср.: [Φιλοκαλία 1782, 874–875])⁴, краткого вопроса (*Τί ἐστι προσοχή καὶ πῶς ἀξιοῦται τις ταύτην εὔρεῖν, δυσωποῦμεν μαθεῖν· εἰσάπαν γὰρ τοιοῦτου πράγματος ἐσμὲν ἀμήητοι) и ответа на него (*Ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ εἰπόντος, χωρὶς ἐμοῦ οὐ δύνασθε ποιεῖν οὐδέν, τοῦτον βοηθὸν καὶ συνέριθον ἐπικαλεσάμενοι, τὸ κατὰ δύναμιν ὑποδείξει πειράσομαι, τί ἐστι προσοχή καὶ πῶς αὐτή, Θεοῦ θέλοντος, κατορθωθείη. Τὴν μὲν προσοχὴν τινὲς τῶν ἁγίων νοὸς τήρησιν ἔφησαν, ἄλλοι δέ, καρδιακὴν φυλακὴν· <...> Ἐλευσεται δέ σοι, σὺν τῇ πολυποθῆτω καὶ терпнῇ προσοχῇ καὶ πᾶς ὁ τῶν ἀρετῶν χορὸς, ἀγάπη, χαρὰ, εἰρήνη, καὶ τὰ ἐξῆς· δι’ ὧν πάντα σου τὰ αἰτήματα κομιεῖ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ

3. Здесь и далее знак * обозначает восстановленный греческий текст, который соответствовал славянскому переводу.

4. Греческий оригинал этого фрагмента был ближе к тексту из Ф, чем к опубликованному тексту из афонской рукописи XVI в.: δῆλοῦς сь вѣсы =

μετὰ τῶν δαιμόνων / μετὰ τῶν αὐτοῦ στρατευμάτων; въѡбразившиа въ ср(А)ци бж(с)твнаа памлать = τυπωθεῖσα τῇ καρδίᾳ ἢ Θεῖα μνήμη / τυπωθεῖσα τῇ διανοίᾳ (Г-35, л. 49 об. = [Φιλοκαλία 1782, 874]) [Hausherr 1930, 180].

τῷ Κυρίῳ ἡμῶν· μεθ' οὗ τῷ Πατρὶ ἅμα τῷ Ἁγίῳ Πνεύματι δόξα, κράτος, τιμὴ καὶ προσκύνησις, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰῶνων. Ἀμήν (ср.: [*Φιλοκαλία 1782, 875–876*]).

Редактирование этого перевода, который был известен Паисию Величковскому по НН-2 (л. 53 об.–55 об.) и БР-159 (л. 276–277 об.), было выполнено в начальный период его деятельности и с использованием такого греческого текста, который имел заглавие с упоминанием Никифора Уединенника, содержал «Предисловие» (ср.: [*Φιλοκαλία 1782, 869–870*]), а не фрагмент «Ἄδειαν εὐρεν ὁ διάβολος», и не содержал подборку святоотеческих текстов с краткими комментариями. Отредактированный Паисием Величковским текст входил в состав сборника текстов о молитве, молитвенной технике и ее особенностях, сформированного Паисием Величковским до 1771 г., в который он неоднократно вносил исправления (Н-95, л. 79–83 (1771 г.); Н-117, л. 11–14 об.; Б-510, л. 101 об.–107 об., автограф; опубликован в: [*ДПВ II, 220–224*]), но текст из *Φ* при редактировании не использовался.

Одновременно был переведен другой текст сходного содержания, также надписанный именем Симеона Нового Богослова: тогожде *σίμεωνα ω* *молитвъѣ* = *τοῦ αὐτοῦ Συμεῶν περὶ προσευχῆς; *Τρεῖς εἶσι τῆς προσευχῆς καὶ προσοχῆς οἱ τρόποι, δι' ὧν ἡ ψυχὴ ἢ ἀνάγεται ἢ κατὰγεται <...> καὶ οὕτως τὸν πνευματικὸν οἶκον τελειοῦμεν (Г-35, л. 51–54 об.; ТЛ-13, л. 148 об.–158; (публикация славянского текста: [*Вилинский, 401–409*]), который известен под названием «О трех способах молитвы» [*Hausherr 1927, 150–172*]). Первоначальный славянский перевод этого текста также содержался в сборниках НН-2 (л. 55 об.–59 об.) и БР-159 (л. 278–285 об.), причем в НН-2 на л. 58–59 имеются исправления, глоссы и вставки, сделанные тем же почерком, что и исправления Паисия Величковского в тексте «Слова аскетического» Диадокха Фотикийского (см. п. 9). Редактирование первоначального перевода наставления «О трех способах молитвы» производилось Паисием Величковским вскоре после перехода в монастырь Драгомирна [*Паисий Величковский, 251*], «исправленный» текст входил в состав сборника текстов о молитве, молитвенной технике и ее особенностях (см., например: Н-95, л. 71 об.–79), и в него Паисий Величковский продолжал вносить исправления (Н-117, л. 4–11; Б-510, л. 90–101, автограф; частично (л. 91–101) опубликован в: [*ДПВ II, 588–596*]). Состав текста в немецких рукописях и в автографе Паисия Величковского показывает, что в греческом оригинале, использованном при редактировании, основному тексту предшествовали

надписанные именем Симеона Нового Богослова «Предисловие» (*"Ἀδειαν εὐρεν ὁ διάβολος μετὰ τῶν δαιμόνων <...> καθὼς λέγει ὁ Ἀπόστολος· τεκνία μου, οὓς πάλιν ὠδίνω, ἄχρις οὗ μορφωθῆ Χριστὸς ἐν ὑμῖν) и «стихи на священную молитву» (*"Ὅστις βούλεται τὸ φῶς ἐκεῖνο βλέπει <...> Τὸ κεφάλαιον ἀρετῶν, τὴν ἀγάπην) (опубликованы в: [Pitra, 170]). Новогреческий перифраз Φ-35-2 Паисий Величковский не переводил и при редактировании не использовал.

В указанный сборник текстов о молитве входил и перевод фрагмента из «Жития Максима Кавсокаливита», составленного Иоаникием Кохилой (Н-95, л. 86–89 об.; Н-117, л. 17–19 об., Б-510, л. 111–115; опубликован в: [Родионов 2015, 233–236; ДПВ II, 596–600]; греческий текст: [Πατάλιος, 541–545]). Глоссы Паисия Величковского на полях в Б-510 свидетельствуют, что этот перевод был сверен с греческими рукописями. Новогреческий перифраз Φ-37 Паисий Величковский не переводил и не использовал.

13. Все тексты из Φ разделяются на три категории по отношению к их использованию Паисием Величковским (табл. IV):

Таблица IV

I: тексты, использованные для перевода (п. 7)	II: тексты, использованные при редактировании (п. 8–9)	III: тексты Φ, не использованные для перевода и при редактировании (п. 10–12)
Φ-0, Φ-(2, 3, 14, 16, 23, 31)-0		Φ-(1, 4–13, 15, 17, 19–22, 24–27)-0
Φ-2-1, Φ-3-(1–3), Φ-10-2, Φ-11-4, Φ-23-(1–2), Φ-26-2, Φ-26-4, Φ-28, Φ-29, Φ-35-1, Φ-38	Φ-1-1, Φ-5-(1–3), Φ-6-1, Φ-7-1, Φ-9-(1–2), Φ-10-1, Φ-12-(1–4), Φ-14-1, Φ-15-1, Φ-16-1, Φ-17-(1–3), Φ-18, Φ-20-1, Φ-21-1, Φ-22-(1–3), Φ-26-1, Φ-26-3, Φ-27-1, Φ-31-1	Φ-4-(1–2), Φ-7-2, Φ-8-(1–2), Φ-11-(1–3), Φ-13-1, Φ-19-(1–2), Φ-24-1, Φ-25-(1–5), Φ-26-(5–6), Φ-30, Φ-32, Φ-33, Φ-34, Φ-35-2, Φ-36, Φ-37

Следовательно, Паисий Величковский перевел 8,2 % от общего объема текстов в венецианском издании и 42,9 % он использовал при редактировании. Таким образом, для переводов и при редактировании был использован только 51,1%, т. е. немногим более половины от общего объема текстов в Φ. Однако тексты второй

категории разделяются на две подкатегории, в первую из которых входят тексты, использованные в качестве основного источника при редактировании (Ф-1-1, Ф-5-(1-3), Ф-7-1, Ф-9-(1-2), Ф-10-1, Ф-12-(1-4), Ф-14-1, Ф-16-1, Ф-17-(1-3), Ф-18, Ф-21-1, Ф-31-1), и в каждом из этих случаев использование Φ сопоставимо с использованием Φ для текстов первой категории. Во вторую подкатегорию входят тексты из Φ , которые использовались в качестве одного из источников, но текст из Φ не являлся определяющим (Ф-6-1, Ф-15-1, Ф-20-1, Ф-22-(1-3), Ф-26-1, Ф-26-3, Ф-27-1). Поэтому в качестве основного источника для перевода и при редактировании Паисий Величковский использовал только 28,8 % от общего объема текстов в Φ .

Причины ограниченного использования венецианской антологии могли быть различными (в том числе, редактирование переводов «Лествицы» Иоанна Синайского в 1781–1786 гг. и «Слов» Исаака Сирина в 1786–1787 гг., а также перевод жития и гимнов Симеона Нового Богослова в 1790–1794 гг.), но одной из них было неудовлетворительное состояние текстов, не соответствовавшее представлениям Паисия Величковского о «достоверных эллиногреческих подлинниках», необходимых для «истинного и предостовверного исправления» [*Паисий Величковский*, 261]. Венецианское издание, которое содержало тексты из рукописей, современных составителям, не оправдало надежд Паисия Величковского (см. п. 6) и использовалось как один из возможных источников, а не как основной и единственный источник.

14. На три категории по отношению к текстам Φ могут быть разделены переведенные и отредактированные Паисием Величковским тексты, греческие оригиналы которых совпадали или же были сходны с соответствовавшими текстами из Φ . К первой категории принадлежат тексты, условно называемые «филокалическими», т. е. тексты, переведенные Паисием Величковским из Φ (п. 7), и тексты, при редактировании которых были использованы тексты из Φ (п. 8). Ко второй категории принадлежат тексты «дофилокалические», т. е. такие редакции переведенных или отредактированных Паисием Величковским текстов, которые после 1782 г. редактировались с использованием текстов из Φ (например, «дофилокалический» перевод надписанного именем Антония Великого «Увещения о нравах человеческих» (Н-166, л. 1–40 (1778 г.)) или же дофилокалические редакции древнего перевода сотниц Никиты Стифата (Н-234 (1780 г.), Н-59 (1781 г.), Н-213 (1781 г.)). Многие из текстов этой категории упоминались

Паисим Величковским в письме Феодосию Маслову [*Паисий Величковский, 251–254*]. К третьей категории относятся тексты «нефилокалические», при переводе или редактировании которых Паисий Величковский не использовал тексты из Φ (например, перевод «Слова аскетического» Диадоча Фотикийского, см. выше).

Соответственно, деятельность Паисия Величковского разделяется по отношению к использованию текстов из Φ на два периода — «дофилокалический» (до 1782 г.) и «филокалический» период (1782–1794 гг.), в который Паисий Величковский использовал тексты из Φ при редактировании и для перевода. В сводной таблице (табл. V) знаком «+» в стлб. 2 отмечены ранние славянские переводы, известные Паисию Величковскому, а в стлб. 3 отмечены соответствующие тексты, отредактированные Паисием Величковским в «дофилокалический» период с использованием греческих текстов, сходных с соответствующими текстами из Φ . В стлб. 4 отмечены тексты, переведенные Паисием Величковским в «дофилокалический» период с использованием оригиналов, сходных с соответствующими текстами из Φ . В стлб. 5 отмечены тексты, при редактировании которых Паисий Величковский использовал Φ (ср. табл. III), а в стлб. 6 указаны выполненные Паисием Величковским переводы текстов из Φ (ср. табл. II).

Таблица V

сигла греческого текста по Φ	славянский перевод	«дофилокалический» период		«филокалический» период	
		редактирование	перевод	редактирование	перевод
1	2	3	4	5	6
Ф-1-1			+	+	
Ф-2-1					+
Ф-3-1					+
Ф-3-2					+
Ф-3-3					+
Ф-4-1	+	+			
Ф-4-2			+		
Ф-5-(1–3)			+	+	
Ф-6-1	+	+		+	
Ф-7-1	+	+		+	
Ф-7-2			+		
Ф-8-(1–2)	+	+			
Ф-9-1			+	+	
Ф-9-2			+		

Таблица V (продолжение)

1	2	3	4	5	6
Ф-10-1	+	+		+	
Ф-10-2					+
Ф-11-1	+				
Ф-11-(2-3)	—	—	—	—	—
Ф-11-4					+
Ф-12-1	+	+		+	
Ф-13-1		+			
Ф-14-1	+	+		+	
Ф-15-1		+		+	
Ф-16-1	+	+		+	
Ф-17-(1-3)			+	+	
Ф-18			+	+	
Ф-19-1	+	+			
Ф-19-2			+		
Ф-20-1	+	+			
Ф-21-1			+	+	
Ф-22-(1-3)	+	+		+	
Ф-23-1					+
Ф-23-2					+
Ф-24-1	(+)	(+)			
Ф-25-(1-5)	+	+			
Ф-26-1			+	+	
Ф-26-2					+
Ф-26-3			+	+	
Ф-26-4					+
Ф-26-5	—	—	—	—	—
Ф-26-6			+		
Ф-27-1			+	+	
Ф-28					+
Ф-29					+
Ф-30	—	—	—	—	—
Ф-31-1			+	+	
Ф-32-(1-2)			+		
Ф-33			(+?)		
Ф-34	—	—	—	—	—
Ф-35-1					+
Ф-35-2	(+)	(+)			
Ф-36	—	—	—	—	—
Ф-37			(+)		
Ф-38					+

Из рассмотренного материала и из письма Паисия Величковского Феодосию Маслову следует, что он всегда использовал предшествовавшие переводы, внося в них изменения при сверке с греческим текстом, что обеспечивало преемственность по отношению к предшествовавшей традиции и определяло переводческую технику и способ перевода Паисия Величковского — пословный перевод интерлинейного типа, который в средневековый период предназначался для перевода Священного писания и богослужебных («церковных») книг. Его применение должно было обеспечить Паисию Величковскому достижение редакторской и переводческой цели — «истинное и предостовверное исправление» переводов, выполненных ранее, и «всеистиннейшее преведение» новых текстов [*Паисий Величковский*, 261, 264]. Изучение перевода «Слова аскетического» Диадоба Фотикийского, греческий оригинал которого был сходен с Ф-8-2, показало, что содержащийся в рукописях паисиевского круга текст представляет собой исправленный на орфографическом, лексическом, морфологическом и синтаксическом уровнях первоначальный перевод XIV в. При многократном последовательном редактировании этого текста Паисий Величковский следовал пословному принципу, который был использован и при первоначальном переводе. На первом этапе редактирования была проведена предварительная сверка с греческим текстом, затем было проведено систематическое редактирование с использованием греческого текста, а потом производилась еще одна (возможно, выборочная) сверка с греческим текстом, после чего было выполнено второе систематическое редактирование, также с привлечением греческого текста [*Пентковский* 2021, 558–564].

15. Тексты аскетического содержания были предназначены, по убеждению Паисия Величковского, для монахов, заменяя истинных духовных отцов и наставников [*Паисий Величковский*, 40–41, 241–242, 261, 265]. Однако немецкий игумен опасался, в отличие от издателей Ф, нежелательных последствий распространения текстов, связанных с практикой «умной молитвы», за пределами монашеской среды и их неподобающего использования [*Паисий Величковский*, 265–268]. Согласно составленному Паисием Величковским «Уставу монастырского общежития», который был введен после 1763 г. в монастыре Драгомирна и определял устройство монашеской жизни в монастыре Секу в 1775–1779 гг. и в монастыре Нямц после 1779 г., переводы святоотеческих текстов

предназначались для келейного чтения (НН-22, л. 14–14 об.; [*Яцимирский*, 535]). Эти переводы использовались также при соборных чтениях, которые совершались в периоды Рождественского и Великого постов: на всакїй день кромѣ нѣдель н празднковъ (исправлено, в рукописи: прадннковъ), собнраюцымса братїамъ въ вечеръ въ трапезѣ, зажже(н)нымъ бывшнмъ свѣщамъ прнхождаше бл҃женный нашъ оцѣ (Паисий Величковский. — А. П.), (н) сѣдаше на обыцномъ своемъ мѣстѣ, ра(з)гнѣвъ кннгѣ отеческѣю, нлн сѣгаѣ Васїла Великагѣ постнческѣю, нлн сѣгаѣ Нѣанна Лѣствнчннка, нлн сѣгаѣ Дорѣѣеа, нлн сѣго Феодѣра Стѣдїта (Н-212, л. 51 об.; [*Яцимирский*, 549]; ср.: [*Паисий Величковский*, 55–56]).

Указанными особенностями предназначения и использования аскетических текстов определялись кодикологические характеристики сохранившихся автографов Паисия Величковского и рукописей паисиевского круга в целом, среди которых, в отличие от византийской и предшествовавшей славянской традиций, не встречаются пространные сборники аскетического содержания. Единственный сборник, который составил и использовал Паисий Величковский, был небольшой сборник текстов о молитвенной практике и ее особенностях (Н-95, л. 71–89 об.; Н-117, л. 4–19 об., Б-510, л. 90–115, автограф Паисия Величковского, с отдельной фолиацией; см. п. 12).

Большинство автографов Паисия Величковского, в том числе и содержащие переведенные из Φ или сверенные с Φ тексты, представляли собой отдельные тетради с самостоятельной фолиацией, объединенные после его кончины в небольшие сборники-конволюты (Н-262, Н-270). Тогда же могли быть составлены и небольшие сборники, содержавшие различные тексты, переведенные из Φ и сверенные с Φ ⁵. Однако в этом и в других сборниках, происходящих из паисиевского круга, а также в сборниках-конволютах, содержащих автографы Паисия Величковского, отсутствовали характерные признаки Φ : хронологический порядок следования текстов, название сборника, предисловие и краткие предисловия к отдельным текстам, как в случае О-594. Термин «добротолубие» не использовался нямецким игуменом для обозначения какого-либо сборника, а заимствованный термин «филокалия» обозначал Φ (см., например: Н-262, л. 1, 5 об., л. 31; [*ДПВ I*, 33,

5. См., напр., сборник О-594, составленный в Нямецком монастыре на рубеже XVIII–XIX вв. и содержащий переведенные Паисием Величковским

тексты в порядке следования в сборнике соответствующие Φ -11-4, Φ -3-(0-3), Φ -14-(0-1), Φ -7-1, Φ -16-(0-1), Φ -2-(0-1), Φ -26-4, Φ -28.

39, 616]). Не имел Паисий Величковский и какого-либо отношения к подготовке текстов для московского издания «Добротолюбия» (1793, 1799 гг.), где были использованы некоторые тексты, переведенные или же отредактированные им в «дофилокалический» период [Пентковский 2021, 570–571; Пентковский 2023, 247, 250]. Паисий Величковский продолжал традицию перевода аскетических текстов, а не составления аскетических сборников, и его «текстологической единицей» была «книга», т. е. текст или же несколько текстов одного автора⁶.

Утверждения о существовании некоего славянского «прото-Добротолюбия», созданного Паисием Величковским до издания *Ф* [Родионов 2007, 502, 504; Родионов 2015, 183, 186–187; Paschalidis, 206; Жгун, Подковырова 2018, 72; Родионов 2019, 79; Жгун, Подковырова 2019, 22; Родионов 2022, 278], и о последующей систематической («тотальной») сверке текстов из этого «прото-Добротолюбия» с *Ф* [Родионов 2007, 503; Родионов 2015, 185–186; Жгун, Подковырова 2018, 85, 86, 94, 95; Жгун, Подковырова 2019, 22, 23; Родионов 2019, 79; Родионов 2022, 277–278] оснований не имеют. Использование терминов «прото-Филокалия» и «Филокалия» по отношению к румынскому аскетическому сборнику, составленному в 1769 г. в монастыре Драгомирна при нахождении в нем Паисия Величковского [ИАБ. 13.11; Молдовяну, 730; Родионов 2019, 78; *Mutalâp*, 302], также является неправомерным. Содержащиеся в этом сборнике румынские переводы десяти аскетических текстов, греческие оригиналы которых были сходны с напечатанными в *Ф* [*Mutalâp*, 330–331], составляют менее четверти от его общего объема, а соответствующие греческие тексты — менее десятой части от объема текстов в *Ф*. Кроме того, в сборнике содержались тексты, переведенные на румынский язык с церковнославянских, а не с греческих оригиналов (два «Предисловия» Василия Поляномерульского, «Устав и Предание» Нила Сорского, «Апология» Дмитрия Ростовского и шесть фрагментов из «Пролога» пространной редакции [*Mutalâp*, 308, 309, 314, 320, 322, 325, 328, 329]), и отсутствовали все указанные выше характерные признаки *Ф*.

16. Сравнительный анализ деятельности составителей *Ф* и Паисия Величковского приводит к выводу, что их деятельность

6. См., напр. «книгу святого Феодора Студита... съ простаго греческаго языка преведохъ, не сподобився даже... на эллиногреческомъ языке узрѣти» [Паисий Величковский, 252]; желлахъ стажатн книгъ

сѣгаго Исаака еллногреческѣ писану, печатну во не нмѣхъ; ѿ... прѣводе сѣд книгн съ печатныа н рѣкописныа еллногреческнхъ <...> нзавлаю [Линца, 22].

принципиально отличалась от деятельности нямецкого старца. Если Паисий Величковский начал заниматься переводческо-редакторской деятельностью до перехода в монастырь Драгомирна (1763 г.) и систематически занимался редактированием и переводами византийских аскетических и исихастских текстов вплоть до своей кончины (1794 г.), т. е. более тридцати лет, то деятельность составителей *Ф* началась позднее, длилась не более шести лет (1775–1780) и продолжения не имела. Общий объем святоотеческих текстов, переведенных или отредактированных Паисием Величковским, существенно превышал объем *Ф*.

Необходимым условием переводческо-редакторской деятельности Паисия Величковского было использование «предостовверных эллиногреческих подлинников» при выполнении новых переводов и для «истинного и предостовверного исправления» имевшихся переводов, тогда как составители *Ф* использовали при подготовке издания современные им списки, а состояние содержащихся в них текстов не принималось во внимание. При переводе и в процессе многократного последовательного редактирования выполненных ранее переводов Паисий Величковский стремился не только к точной передаче исходного текста, но и к лингвистической однородности переведенных текстов, составители же *Ф* использовали как оригинальные греческие тексты, так и их новогреческие перифразы.

Переведенные и отредактированные Паисием Величковским тексты предназначались для монахов, восполняя отсутствие истинных духовных наставников, тогда как венецианская антология предназначалась «для общей православных пользы» и рассматривалась ее составителями как «инструмент обожения» [*Филокалия* 1782, 1, 6]. Различие целевой аудитории и предназначения определяли известные кодикологические различия, а также отсутствие пространных исихастско-аскетических сборников среди рукописей паисиевского круга.

Паисий Величковский не имел намерения подготовить какую-либо антологию славянских переводов византийских текстов аскетического или исихастского содержания и, тем более, славянскую версию *Ф*. К венецианскому изданию и его текстам он обращался в последний период переводческо-редакторской деятельности, а в качестве основного источника для перевода и при редактировании им было использовано менее трети от общего объема текстов, содержащихся в венецианской антологии.

Список сокращений

ОР БАН	Отдел рукописной и редкой книги Библиотеки академии наук (Санкт-Петербург).
ОР ГИМ	Отдел рукописей Государственного исторического музея (Москва).
ОР РГБ	Отдел рукописей Российской государственной библиотеки (Москва).
ЦГАРМК	Центральный государственный архив республики Молдова (Кишинев).
НМРБРС	Нямецкий монастырь (Румыния). Библиотека, рукописи славянские.
Diktyon	Réseau numérique pour les manuscrits grecs, (http://www.diktyon.org).

Источники

I. РУКОПИСИ

- Б-19 — ОР БАН. 13.1.9. Сборник аскетический. Автограф Паисия Величковского. (Описание: [Сыщикова, 258–260; ДПВ II, 627–629].)
- Б-38 — ОР БАН. 13.3.8. Творения Нила Синайского. Автограф Паисия Величковского. (Описание: [Описание 1915, 25–26; ДПВ II, 629–630].)
- Б-54 — ОР БАН. 13.5.4. Сотницы Никиты Стифата. Автограф Паисия Величковского. (Описание: [Описание 1915, 48; ДПВ II, 630–631].)
- Б-57 — ОР БАН. 13.5.7. Сборник аскетический. Автограф Паисия Величковского. (Описание: [Сыщикова, 262; ДПВ II, 631].)
- Б-58 — ОР БАН. 13.5.8. Сборник аскетический. Автограф Паисия Величковского. (Описание: [Сыщикова, 262–264; ДПВ II, 631–633].)
- Б-510 — ОР БАН. 13.5.10. Сборник. Автограф Паисия Величковского. (Описание: [Сыщикова, 264–265; ДПВ II, 633–634].)
- БР-159 — Библиотека Румынской Академии наук (Бухарест). Manus. slav. № 159. Сборник аскетический. XV в. (Описание: [Яцимирский, 785–787; Papaitescu, 236–237].)
- Г-35 — ОР РНБ, Ф. 172 (Собрание А. Ф. Гильфердинга). № 35. Сборник слов и поучения. Трет. четв. XIV в. (Описание: [Христова и др., 126–132 (№ 56)].)
- М-4745 — ОР РГБ. Ф. 178/1 (Музейное собр.). № 4745. Творения Максима Исповедника. (Описание: [Опись 1969, 119–120].)
- Н-1 — НМРБРС № 1. Петр Дамаскин. Слова. Книга вторая. 1771 г. (Описание: [Жзун 2017, 145–146].)

- Н-15 — НМРБРС № 15. Григорий Синаит. Творения. 1774 г. (Описание: [Жзун 2017, 33–35].)
- Н-27 — НМРБРС № 27. Сборник аскетический. (Описание: [Жзун 2017, 164–166].)
- Н-58 — НМРБРС № 58. Сборник аскетический. (Описание: [Жзун 2017, 177–179].)
- Н-59 — НМРБРС № 59. Никита Стифат. Творения. 1781 г. (Описание: [Жзун 2017, 127–128].)
- Н-78 — НМРБРС № 78. Сборник аскетический. (Описание: [Жзун 2017, 181–184].)
- Н-90 — НМРБРС № 90. Сборник аскетический. (Описание: [Жзун 2017, 186–188].)
- Н-91 — НМРБРС № 91. Каллист и Игнатий Ксанфопулы. Наставление безмолвствующим. 1784 г. (Описание: [Жзун 2017, 102–103].)
- Н-94 — НМРБРС № 94. Сборник смешанного содержания. (Описание: [Жзун 2017, 275–277].)
- Н-95 — НМРБРС № 95. Сборник аскетический. 1771–1772 гг. (Описание: [Жзун 2017, 189–192].)
- Н-97 — НМРБРС № 97. Макарий Великий. Беседы (150 глав). (Описание: [Жзун 2017, 119].)
- Н-117 — НМРБРС № 117. Сборник аскетический, с исправлениями Паисия Величковского. (Описание: [Жзун 2017, 201–202].)
- Н-127 — НМРБРС № 127. Максим Исповедник. Главы о любви. (Описание: [Жзун 2017, 121].)
- Н-128 — НМРБРС № 128. Сборник аскетический. (Описание: [Жзун 2017, 202].)
- Н-161 — НМРБРС № 161. Сборник аскетический. 1781 г. (Описание: [Жзун 2017, 209–210].)
- Н-162 — НМРБРС № 162. Сборник аскетический. 1781 г. (Описание: [Жзун 2017, 211–213].)
- Н-182 — НМРБРС № 182. Сборник аскетический. (Описание: [Жзун 2017, 218–219].)
- Н-195 — НМРБРС № 195. Симеон Новый Богослов. Творения. (Описание: [Жзун 2017, 295–296].)
- Н-212 — НМРБРС № 212. Житие Паисия Величковского. (Описание: [Жзун 2017, 70–71].)
- Н-213 — НМРБРС № 213. Никита Стифат. Творения. 1781 г. (Описание: [Жзун 2017, 128–129].)
- Н-225 — НМРБРС № 225. Сборник выписок из аскетических текстов. 1778 г. (Описание: [Жзун 2017, 257–261].)

- Н-226 — НМРБРС № 226. Исаак Сирий. Слова подвижнические. 1798 г. (Описание: [Жзун 2017, 90–91].)
- Н-234 — НМРБРС № 234. Никита Стифат. Творения. 1780 г. (Описание: [Жзун 2017, 129–130].)
- Н-243 — НМРБРС № 243. «Книжица, нарицаемая „Свет сущим во тме“». Автограф Паисия Величковского. (Описание: [Жзун 2017, 252].)
- Н-244 — НМРБРС № 244. Досифей, патр. Иерусалимский. Свиток любви. Автограф Паисия Величковского. (Описание: [Жзун 2017, 61–62].)
- Н-245 — НМРБРС № 245. Сборник-конволют. Автограф Паисия Величковского. (Описание: [Жзун 2017, 19–21].)
- Н-246 — НМРБРС № 246. Евгений Булгарис. «Ответ православного». Автограф Паисия Величковского. (Описание: [Жзун 2017, 130–131].)
- Н-247 — НМРБРС № 247. Сборник. Автограф Паисия Величковского. (Описание: [Жзун 2017, 233–236].)
- Н-248 — НМРБРС № 248. Марк Подвижник. Слова. Автограф Паисия Величковского. (Описание: [Жзун 2017, 124].)
- Н-249 — НМРБРС № 249. Василий Великий. Подвижнические уставы. Автограф Паисия Величковского. (Описание: [Жзун 2017, 21–23].)
- Н-250 — НМРБРС № 250. Григорий Палама. Слова. Автограф Паисия Величковского. (Описание: [Жзун 2017, 30–31].)
- Н-251 — НМРБРС № 251. Феодорит Кирский. Толкование на Песнь песней. Автограф Паисия Величковского. (Описание: [Жзун 2017, 315–316].)
- Н-252 — НМРБРС № 252. Сборник. Автограф Паисия Величковского. (Описание: [Жзун 2017, 248–249].)
- Н-253 — НМРБРС № 253. Григорий Палама. Творения. Автограф Паисия Величковского. (Описание: [Жзун 2017, 32–33].)
- Н-254 — НМРБРС № 254. Сборник. Автограф Паисия Величковского. (Описание: [Жзун 2017, 228].)
- Н-255 — НМРБРС № 255. Иосиф Вриенний. Сочинения. Автограф Паисия Величковского. (Описание: [Жзун 2017, 228].)
- Н-256 — НМРБРС № 256. Петр Дамаскин. Книга первая. Автограф Паисия Величковского. (Описание: [Жзун 2017, 142–143].)
- Н-258 — НМРБРС № 258. Каллист Катафигиот. Главы. Автограф Паисия Величковского. (Описание: [Жзун 2017, 100–101].)
- Н-259 — НМРБРС № 259. Каллист и Игнатий Ксанфопулы. Наставление безмолвствующим. Автограф Паисия Величковского. (Описание: [Жзун 2017, 109–110].)
- Н-260 — НМРБРС № 260. Григорий Синаит. Творения. (Описание: [Жзун 2017, 37–39].)
- Н-261 — НМРБРС № 261. Сборник. Автограф Паисия Величковского. (Описание: [Жзун 2017, 249–251].)

- Н-262 — НМРБРС № 262. Сборник аскетический. Автограф Паисия Величковского. (Описание: [Жгун 2017, 229–230].)
- Н-263 — НМРБРС № 263. Сборник. Автограф Паисия Величковского. (Описание: [Жгун 2017, 236–238].)
- Н-264 — НМРБРС № 264. Сборник. Автограф Паисия Величковского. (Описание: [Жгун 2017, 238–240].)
- Н-266 — НМРБРС № 266. Василий Великий. Против Евномия. Автограф Паисия Величковского. (Описание: [Жгун 2017, 25–26].)
- Н-268 — НМРБРС № 268. Сборник аскетический. Автограф Паисия Величковского. (Описание: [Жгун 2017, 230–231].)
- Н-270 — НМРБРС № 270. Сборник-конволют. Автограф Паисия Величковского. (Описание: [Жгун 2017, 242–245].)
- Н-272 — НМРБРС № 272. Житие и гимны прп. Симеона Нового Богослова. Автограф Паисия Величковского. (Описание: [Жгун 2017, 288].)
- Н-283 — НМРБРС № 283. Беседы Макария Великого (50). Автограф Паисия Величковского. (Описание: [Жгун 2017, 118–119].)
- Н-285 — НМРБРС № 285. Лествица Иоанна Синайского. Автограф Паисия Величковского. (Описание: [Жгун 2017, 81–82].)
- Н-286 — НМРБРС № 286. Лествица Иоанна Синайского. 1786 г. (Описание: [Жгун 2017, 82–83].)
- НН-2 — ЦГАРМК Ф. 2119 (Ново-Нямецкий мон-рь), оп. 2, № 2. Сборник аскетический. Трет. четв. XIV в. (Описание: [Овчинникова-Пелин, 72–76].)
- НН-5 — ЦГАРМК Ф. 2119 (Ново-Нямецкий мон-рь), оп. 2, № 5. Творения Василия Великого. Перв. четв. XV в. (Описание: [Овчинникова-Пелин, 85–86].)
- НН-22 — ЦГАРМК Ф. 2119 (Ново-Нямецкий мон-рь), оп. 2, № 22. Сборник сочинений Паисия Величковского. Кон. XVIII в. (Описание: [Овчинникова-Пелин, 172–174].)
- О-584 — ОР РГБ. Ф. 214 (собрание Оптиной Введенской пустыни). № 584. Сборник слов, наставлений и выписок. (Описание: [Описание 1953, 187–188].)
- О-594 — ОР РГБ. Ф. 214 (собрание Оптиной Введенской пустыни). № 594. Сборник переводов аскетических текстов. (Описание: [Описание 1953, 200–201].)
- О-598 — ОР РГБ. Ф. 214 (собрание Оптиной Введенской пустыни). № 598. Сборник слов и поучений. (Описание: [Описание 1953, 206–208].)
- О-661-10 — ОР РГБ. Ф. 214 (собрание Оптиной Введенской пустыни). № 661–10. Сборник аскетический. (Описание: [Описание 1953, 279].)
- Р-50 — ОР РГБ. Ф. 247 (собрание Рогожского кладбища). № 50. Беседы Макария Египетского. (Описание: [Собрание 1968, 40–41].)

- См-32 — ОР ГИМ. Собрание Симонова монастыря. № 32. Сборник. (Описание: [Попов Н. П., 46–49].)
- См-33 — ОР ГИМ. Собрание Симонова монастыря. № 33. Сборник. (Описание: [Попов Н. П., 49–51].)
- Т-2780 — ОР РНБ, Ф. 775 (собрание А. А. Титова). № 2780. Творения Максима Исповедника. 1837 г. (Описание: [Тумов, 138–139; ДПВ II, 636–637].)
- ТЛ-13 — ОР РГБ. Ф. 304/1 (собрание рукописей Троице-Сергиевой Лавры).
№ 13. Сборник аскетический. Кон. XIV в. (Описание: [Иларий, Арсений, 22–23].)
- Ф-28 — ОР РГБ. Ф. 28 (собрание рукописных книг митр. Филарета (Дроздова)). № 28. Максима Исповедника главы (675). (Описание: [Опись 1966, 8].)
- Krk-72 — Святая гора Афон (Греция), монастырь Каракал. Сборник аскетический. Писец Констанций. 1776 г. (Описание: [Lambros, 137 (№ 1585); Diktyon. 25641].)
- Lvr-54 — Святая гора Афон (Греция), Великая Лавра. М 054. Сборник аскетический. (Описание и состав: [Eustratiades 1925, 312–313 (№ 1745); Diktyon. 28767].)
- Lvr-95 — Святая гора Афон (Греция), Великая Лавра. Ω 95 (1907), Urbana University of Illinois, Library 2 (olim 882 С 685), лл. 128–170 об. Сборник творений Григория Паламы. (Описание: [Eustratiades 1925, 348–350 (№ 1907); Lowe, 327–328; Diktyon. 28959].)
- Pnt-98 — Святая гора Афон (Греция), монастырь Пантократор. 98. Сборник. (Описание: [Lambros, 102 (№ 1132)]; содержание: [Paschalidis, 217–218; Diktyon. 29117].)
- Skt-10 — Скиатос (Греция), монастырь Благовещения. 10. Сборник аскетический. 1768–1770 гг. Писец Констанций. (Описание: [Δημιτρακόπουλος, 38–40]; содержание: [Deun 2016a, 164–198]; сходные тексты в Ф: [Paschalidis, 210–212; Diktyon. 61683].)
- Vtr-610 — Святая гора Афон (Греция), монастырь Ватопед. 610. Сборник патристический. XV в. (Описание: [Eustratiades 1924, 120; Diktyon. 18754].)

II. ПЕЧАТНЫЕ

1. *Ἰνδολογιὸν ἑστὸς τῶν ἑσπερίων*. Москва : 1660.
2. *ДПВ I* — «Добротолюбие» в переводе преподобного отца нашего Паисия (Величковского) : В двух томах / Составитель П. Б. Жгун. Санкт-Петербург : Издание Успенского подворья Введенского ставропиг. мужского монастыря, 2019. Т. I. 919 с.
3. *ДПВ II* — «Добротолюбие» в переводе преподобного отца нашего Паисия (Величковского) : В двух томах / Составитель П. Б. Жгун. Санкт-Петербург :

Издание Успенского подворья Введенского ставропиг. мужского монастыря, 2019. Т. II. 919 с.

4. *Паусий Величковский* — Житие и писания молдавского старца Паисия Величковского: с присовокуплением предисловий на книги св. Григория Синаита, Филофея Синайского, Исихия Пресвитера и Нила Сорского. Издание Козельской Введенской Оптиной пустыни; Москва : Университет. тип., 1847. [2], XVIII, 318, IV с.

5. *Macarius 1594* — Sancti Patris Macarii, Eremitae Aegyptii, Homiliae Spirituales Quinquaginta. De Integritate, Quae decet Christianos: Cunctis, quibus animae salus reuersa curae est... maxime vtilis ac necessaria. E Graeco In Latinum Sermonem conuersae, & coniunctim nunc primum in Germania editae a M. Zacharia Palthenio Fridbergensi. Francofurti : Wechelus, 1594.

6. *Macarius 1714* — Τοῦ ἁγίου πατρὸς Μακαρίου τοῦ Αἰγυπτίου Ὁμιλία. Sancti patris Macarii Aegyptii Homiliae. Io. Georgivs Pritivs textum graecum accurate reuidit, & in sectiones dispescuit, Latinamque versionem quamplurimis in locis emendatiorem magisque perspicuam reddidit, adnotatibus vbique, ad quae prouocatur, scripturae sacrae dictis. Lipsiae : In Bibliopolio Grossiano, Anno MDCCXIV.

7. *Maximus 1616* — S. Maximi Confessoris & martyris Sententiarum Centuria quatuor, De Caritate : Nunc iterum seorsim editae graecè & latinè, Cum aliquot diuersis exemplaribus excusis & cum primis quodam Manuscripto diligenter collatae, & à multis mendis repurgatae studio Ioannis à Fuchte. Helmaestadii : Typis heredum Iacobi Lucij, MDCXVI.

8. *Maximus 1675* — S. Maximi Confessoris, Graecorum theologi eximiique philosophi, Operum tomus primus. Ex probatissimis quæque MSS. codicibus, Regiis, Card. Mazarini, Seguierianis, Vaticanis, Barberinis, Magni Ducis Florentinis, Venetis, & c. eruta, nova versione subacta, notisque illustrata. Opera & studio R. P. Francisci Combefis, Ord. FF. Prædicatorum Provinciae Sancti Ludovici. Parisiis : Apud Andream Cramoisy, MDCLXXV.

9. *Tarinus* — Origenis Philocalia, de obscuris S. Scripturae locis, a SS. PP. Basilio Magno & Gregorio Theologo, ex varijs Origenis commentarijs excerpta. Omnia nunc primum graecè edita ex Bibliotheca regia, opera et studio Jo. Tarini Andegavi, qui & latina fecit & notis illustravit. Parisiis : Sumptibus Petri de Forge, MDCXIX.

10. *Αὐγουστίνος* — Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν ἀββᾶ Ἡσαΐου, λόγοι ΚΘ' : Ἐξ Ἱεροσολυμιτικοῦ χειρογράφου τοῦ 13' αἰῶνος : ... Νῦν τὸ πρῶτον ἐκδίδονται ὑπὸ Αὐγουστίνου Μοναχοῦ Ἰορδανίτου. Ἐν Ἱεροσολύμοις : Τύποις Ἱεροῦ Κοινοῦ τοῦ Παναγίου Τάφου, 1911.

11. *Βασίλειος* — Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Βασιλείου ἀρχιεπισκόπου Καισαρείας Καππαδοκίας τὰ εὕρισκόμενα πάντα = Sancti patris nostri Basillii, Caesarae Cappadociae archiepiscopi, opera omnia quae exstant, vel quae ejus nomine

- circumferuntur. Opera et studio Juliani Garnier. T. I-III. Parisiis : Typis & sumptibus Joannis Baptist & Coignard 1721 (I), 1722 (II), 1730 (III).
12. *Δοσίθεος* — Δοσίθεος, πατριάρχης Ἱεροσολύμων. Τόμος Ἀγάπης κατὰ Λατίνων. Ἰάσιο, 1698.
13. *Θεοδώρητος* — Τοῦ μακαρίου Θεοδώρητου ἐπισκόπου Κύρου ἅπαντα. B. Theodoreti episcopi Cyri Opera omnia: ex recensione Iacobi Sirmondi, denuo edidit graeca e codicibus locupletavit, antiquiores editiones adhibuit, versionem latinam recognovit, et variantes lectiones adiecit Ioann. Ludov. Schulze. T. II. Halae MDCLXX.
14. *Ἰωάννης* — Τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου Σχολαστικοῦ τοῦ ἡγουμένου τοῦ ἀγίου ὄρους Σινᾶ ἅπαντα. Sancti patris nostri Ioannis scholastici abbatis montis Sina qui vulgo climacus appellatur, Opera omnia, interprete Matthaeo Radero Societatis Iesu Sacerdote. Lutetiae Parisiorum : Sumptibus Sebastiani Gramois, 1633.
15. *Λειμωνάριον* — Νέον Χιακόν Λειμωνάριον : περιέχον μαρτύρια παλαιὰ καὶ νέα καὶ βίους οσίων ὡς καὶ ασματικές ακολουθίας εἰς διαφόρους νεομάρτυρας Χίους ἢ ἐν Χίῳ ἀθλήσαντας, ὡς καὶ τὰ μάλα τιμωμένους ἐν Χίῳ / Δαπάνη τοῦ ιερομονάχου Ἀμβροσίου Μιχάλου. Ἐν Αθήναις : Τυπ. Νέα Ἑλληνική Ἡώς, 1930.
16. *Συμεών 1683* — Συμεών τοῦ μακαρίου ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης. Κατὰ αἰρέσεων. Καὶ περὶ τῆς μόνης ὀρθῆς τῶν Χριστιανῶν ἡμῶν πίστεως. Τῶν τε ἱερῶν τελετῶν καὶ μυστηρίων τῆς Ἐκκλησίας Διάλογος. Περί τε τοῦ Θείου ναοῦ καὶ τῶν ἐν αὐτῷ ἀρχιερέων τε περὶ ἱερέων καὶ διακόνων... Ἐν Γιάσιφ τῆς Μολδοβίας, 1683.
17. *Συμεών 1790* — Τοῦ ὁσίου καὶ θεοφόρου πατρὸς ἡμῶν Συμεών τοῦ νέου θεολόγου τὰ εὐρισκόμενα διηρημένα εἰς δύο, ὧν τὸ πρῶτον περιέχει λόγους τοῦ ὁσίου λίαν ψυχοφελεῖς, <...> τὸ δευτέρον περιέχει ἐτέρους λόγους αὐτοῦ διὰ στίχων πολιτικῶν πάνυ ὠφελίμους. Ἐνετίσι : παρὰ Νικολάφ Γλυκεῖ, 1790.
18. *Συνοδικὸν* — Συνοδικὸν sive Pandectae canonum SS. Apostolorum, et Conciliorum ab Ecclesia Graeca receptorum; nec non canonicarum SS. patrum Epistolarum: un cum scholiis antiquorum singulis eorum annexis, et scriptis aliis huc spectantibus; quorum plurima e Bibliothecae Bodleanae aliarumque Mss. Codicibus nunc primum edita : reliqua cum iisdem Mss. summâ fide & diligentia collata. Totum opus in duos tomos divisum Guilielmus Beveregius, Ecclesiae Anglicanae Presbyter, recensuit, prolegomenis munivit, & annotationibus auxit. T. I-II. Oxoni i: Sumptibus Guilielmi Wells & Roberti Scotti, MDCLXXII.
19. *Φιλοκαλία 1782* — Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπτικῶν συναρνησθεῖσα παρὰ τῶν Ἀγίων καὶ Θεοφόρων Πατέρων ἡμῶν, ἐν ἧ δια τῆς κατὰ τὴν πρᾶξιν καὶ θεωρίαν ἠθικῆς φιλοσοφίας ὁ νοῦς καθαίρεται, φωτίζεται καὶ τελειοῦται. Ἐνετίσιν : παρὰ Ἀντωνίφ τῷ Βόρτολι, 1782.
20. *Φιλοκαλία 1893* — Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπτικῶν συναρνησθεῖσα παρὰ τῶν Ἀγίων καὶ Θεοφόρων Πατέρων ἡμῶν, ἐν ἧ δια τῆς κατὰ τὴν πρᾶξιν καὶ θεωρίαν ἠθικῆς φιλοσοφίας ὁ νοῦς καθαίρεται, φωτίζεται καὶ τελειοῦται, καὶ εἰς ἣν προστετέθη-

σαν τὰ ἐκ τῆς ἐν Βενετία ἐκδόσεως ἐλλείποντα κεφάλαια τοῦ μακαρίου Πατριάρχου Καλλιόστου. Ἐν Ἀθήναις : Ἐκ τοῦ Τυπογραφείου Παρασκευά Λεώνη, 1893. Τ. 1–2.

21. *Φιλοκαλία 1982–1992* — Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπτικῶν συνερανισθεῖσα παρὰ τῶν Ἀγίων καὶ Θεοφόρων Πατέρων ἡμῶν, ἐν ἧ δια τῆς κατὰ τὴν πρᾶξιν καὶ θεωρίαν ἠθικῆς φιλοσοφίας ὁ νοῦς καθαίρεται, φωτίζεται καὶ τελειοῦται, καὶ εἰς ἦν προσετέθησαν τὰ ἐκ τῆς ἐν Βενετία ἐκδόσεως ἐλλείποντα κεφάλαια τοῦ μακαρίου Πατριάρχου Καλλιόστου. Ἐν Ἀθήναις : Ἐκδοτικὸς οἶκος Ἀστήρ, 1982–1992. Τ. 1–5.

Описания

1. *Владимир (Филантропов)* = Владимир (Филантропов), архим. Систематическое описание рукописей Московской синодальной (патриаршей) библиотеки. Ч. 1 : Рукописи греческие. Москва : Синод. тип., 1894. 880 с.
2. *Жгун 2017* = Каталог славянских рукописей монастыря Нямец / Сост. П. Б. Жгун. Серпухов : Наследие Православного Востока, 2017. 343, [1] с.
3. *Иларий, Арсений* = Описание славянских рукописей Библиотеки Свято-Троицкой Сергиевой лавры / Сост. Иларий (Москвитин), иером., Арсений (Лобовиков), иером. Ч. I. Москва : Издание Императорского общества истории и древностей российских, 1878. XX, 352 с.
4. *Овчинникова-Пелин* = Овчинникова-Пелин В. С. Сводный каталог молдавских рукописей, хранящихся в СССР. Коллекция Ново-Нямецкого монастыря (XIV–XIX вв.). Кишинев : Штиинца, 1989. 435, [3] с.
5. *Описание 1915* = Описание Рукописного отделения Библиотеки Императорской Академии наук. I. Рукописи. Т. 2 : III. Творения отцов и учителей церкви, IV. Богословие догматическое и полемическое и V. Богословие учительное / Сост. В. И. Срезневский и Ф. И. Покровский. Петроград : Тип. Академии наук, 1915. VIII, 629 с.
6. *Описание 1953* = Описание собрания рукописей Оптиной пустыни (фонд № 214). Том III (Опт. 443–Опт. 662). Москва : ОР РБЛ, 1953 (машинопись).
7. *Опись 1966* = Опись собрания рукописных книг Филарета, митрополита Московского (В. М. Дроздова). Фонд № 317. Москва : ОР ГБЛ, 1966 (машинопись).
8. *Опись 1969* = Музейное собрание: Ф. 178/1. Русская (и славянская) часть. Опись (т. III. №№ 4501–6500). Москва: ОР ГБЛ, 1969 (машинопись).
9. *Попов Н. П.* = Попов Н. П. Рукописи Московской Синодальной (Патриаршей) библиотеки. Вып. II. Симоновское собрание. Москва : Синод. тип., [1910]. VIII, 214 с.
10. *Собрание 1968* = Собрание Рогожского кладбища (Ф. 247): Опись (XIV–XX вв.). Москва : ОР ГБЛ, 1968 (машинопись).

11. *Титов* = Титов А. А. Описание славяно-русских рукописей, находящихся в собрании члена-корреспондента Императорского общества любителей древней письменности А. А. Титова. Т. II. Отцы Церкви. Москва : Печатня А. И. Снегиревой, 1900. VI, 155 с.
12. *Христова и др.* = Славянские рукописи болгарского происхождения в Российской национальной библиотеке — Санкт-Петербург / [Сост. Б. Христова и др.]. София : Универ. изд-во «Св. Климент Охридски», 2009. 536 с.
13. *Чернухін* = Чернухін Є. К. Грецькі рукописи у зібраннях Києва : Каталог. Киев ; Вашингтон : НАН України, 2000. 381, [1] с.
14. *Яцимирский* = Сборник Отделения русского языка и словесности Императорской академии наук. Т. 79 : Яцимирский А. И. Славянские и русские рукописи румынских библиотек. Санкт-Петербург : Тип. Императорской Академии наук, 1905. XL, [2], 965 с.
15. *Δημητρακόπουλος* = Δημητρακόπουλος Φ. Κατάλογος χειρογράφων της Ιεράς Μονής Ευαγγελισμού Σκιάθου. Αθήνα : Παρησία, 2012. 288 Σ.

Литература / References

1. *Вилинский* = Вилинский С. Г. Послания старца Артемия (XVI века). Одесса : «Экономическая» тип., 1906. 425 с.
Vilinsky S. G. (1906). Messages of Elder Artemy (XVI century). Odessa : “Economic” printing house (in Russian).
2. *Дионисий (Шленов)* = Дионисий (Шленов), игум. Греческое «Добротолубие» // Православная энциклопедия. Т. 15 : Димитрий — Дополнения к «Актам историческим». Москва : Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2007. С. 491–502.
Dionysius (Shlenov), abbot (2007). “Greek ‘Philokalia’”, in *Orthodox Encyclopedia, v. 15 : Demetrius — Additions to the “Historical Acts”*. Moscow : Church and Scientific Center “Orthodox Encyclopedia” Publ., pp. 491–502 (in Russian).
3. *Дунаев 2007* = Дунаев А. Г. Византийские догматические толкования на Иисусову молитву // Богословские труды. 2007. Вып. 41. С. 8–19.
Dunaev A. G. (2007). “Byzantine dogmatic interpretations of the Jesus Prayer”. *Theological works*, v. 41, pp. 8–19 (in Russian).
4. *Дунаев 2021* = Дунаев А. Г. Из истории переводов «Глав о любви» преподобного Максима Исповедника на церковнославянский и русский языки // Вестник Свято-Филаретовского института. 2021. Вып. 38. С. 49–102. https://doi.org/10.25803/26587599_2021_38_49.
Dunaev A. G. (2021). “From the History of Translations of the ‘Chapters on Love’ by St. Maximus the Confessor into Church Slavonic and Russian”. *The*

Quarterly Journal of St. Philaret's institute, iss. 38, pp. 49–102 (in Russian).
https://doi.org/10.25803/26587599_2021_38_49.

5. *Жгун 2022* = Жгун П. Б. Автографические рукописи сочинений и переводов прп. Паисия (Величковского), систематизированные его учениками : Корпус схимонаха Платона // Каптеревские чтения 20 = The Kapterev symposium 20 : [Сборник научных статей] / Отв. ред. Н. П. Чеснокова. Москва : Институт всеобщей истории РАН, 2022. С. 252–265.

Zhgun P. B. (2022). “Autographic manuscripts of works and translations of St. Paisius (Velichkovsky), systematized by his students: The Corpus of Schemamonk Plato”, in N. P. Chesnokova (ed.). *The Kapterev symposium 20: [Collection of scientific articles]*. Moscow : Institute of General History of the Russian Academy of Sciences Publ., pp. 252–265 (in Russian).

6. *Жгун, Подковырова 2018* = Жгун П. Б., Подковырова В. Г. Переводы преподобного Паисия (Величковского) в контексте изданий «Добротолюбия» XVIII–XXI веков // «Преподобный отче Паисие, добротолубия подвижнике» : Сборник докладов по итогам научных чтений, посвященных памяти прп. Паисия (Величковского) / Сост. Е. А. Кучина. Санкт-Петербург : Успенское подворье Введенского ставропигиального мужского монастыря Опти-на пустынь, 2018. С. 62–95.

Zhgun P. B., Podkovyrova V. G. (2018). “Translations of the Venerable Paisius (Velichkovsky) in the context of the editions of the Philokalia of the 18th–21st centuries”, in E. A. Kuchina (ed.). “*Reverend Father Paisius, ascetic of the Philokalia*”: *Collection of reports on the results of scientific readings dedicated to the memory of St. Paisiya (Velichkovsky)*. St. Petersburg : Assumption Metochion of the Vvedensky Stavropegic Monastery of Optina Pustyn Publ., pp. 62–95 (in Russian).

7. *Жгун, Подковырова 2019* = Жгун П. Б., Подковырова В. Г. Судьба святоотеческих текстов в переводе прп. Паисия (Величковского), старца Молдавского, и его учеников // «Добротолюбие» в переводе преподобного отца нашего Паисия (Величковского) : В двух томах. Т. 1 / Сост. П. Б. Жгун. Санкт-Петербург : Успенское подворье Введенского ставропигиального мужского монастыря Опти-на пустынь, 2019. С. 9–32.

Zhgun P. B., Podkovyrova V. G. (2019). “The fate of patristic texts in the translation of St. Paisius (Velichkovsky), Elder of Moldova, and his disciples”, in P. B. Zhgun (ed.). “*Philokalia*” *translated by our reverend father Paisius (Velichkovsky) : In two volumes*, v. 1. St. Petersburg : Assumption Metochion of the Vvedensky Stavropegic Monastery Optina Pustyn Publ., pp. 9–32 (in Russian).

8. *ИАБ* = Исихазм: аннотированная библиография / Сост. А. Г. Дунаев и др.; под общ. ред. С. С. Хоружего. Москва : Издательский совет РПЦ, 2004. 911 с.

- Dunaev A. G., Khoruzhy S. S. (eds.) (2004). *Hesychasm: an annotated bibliography*. Moscow : Council of the Russian Orthodox Church Publ. (in Russian).
9. *Линца* = Линца Е. Паисий Величковски — един измежду последните големи църковнославянски книжовници // *Palaeobulgarica* = Старобългаристика. 1983. Т. 7. № 3. С. 14–42.
- Linza E. (1983). “Paisiy Velichkovsky — one among the last golems of the Church Slavic scribe”. *Palaeobulgarica* = *Old Bulgarian Studies*, v. 7, n. 3, pp. 14–42 (in Russian).
10. *Молдовяну* = Молдовяну, Иоанн, свящ. Краткая общая история румынского исихазма // *Исихазм: аннотированная библиография* / Под ред. С. С. Хоружего. Москва: Издательский совет Русской Православной Церкви, 2004. С. 726–731.
- Moldoveanu John, priest (2004). “A brief general history of Romanian hesychasm”, in S. S. Khoruzhy, A. G. Dunaev (eds.) (2004). *Hesychasm: an annotated bibliography*. Moscow : Council of the Russian Orthodox Church Publ., pp. 726–731 (in Russian).
11. *Пентковский 2021* = Пентковский А. М. «Слово аскетическое» Диодоха Фотикийского в славянской письменности // *Слова, конструкции и тексты в истории русской письменности: Сборник статей к 70-летию академика А. М. Молдована*. Санкт-Петербург; Москва : Нестор-История, 2021. С. 543–579.
- Pentkovsky A. M. (2021). “‘The ascetic word’ of Diadochos of Photiki in Slavic writing”, in *Words, constructions and texts in the history of Russian writing: Collection of articles for the 70th anniversary of Academician A. M. Moldovan*. Saint Petersburg; Moscow : Nestor-Istoriia Publ., pp. 543–579 (in Russian).
12. *Пентковский 2023* = Пентковский А. М. Материалы для истории издания церковнославянских переводов в XVIII в.: московское «Добротолюбие» // *Труды Института русского языка им. В. В. Виноградова*. 2023. № 1 (35). С. 222–255.
- Pentkovsky A. M. (2023). “Materials for the history of the publication of Church Slavonic translations in the 18th century: Moscow ‘Philokalia’”. *Proceedings of the Institute of Russian Language named after V. V. Vinogradov*, n. 1 (35), pp. 222–255 (in Russian).
13. *Попов К. Д.* = Попов К. Д. Блаженный Диадокх (V века), епископ Фотики Древнего Эпира, и его творения. Т. 1 : Творения бл. Диодоха : Греч. текст, ред. по древ. греч. рукописям, с предисл., рус. пер., разночтениями, примеч. и прил. Киев : Тип. И. И. Горбунова, 1903. XXXIV, 621 с.
- Popov K. D. (1903). *Blessed Diadochos (5th century), Bishop of Photiki of Ancient Epirus, and his creations*, v. 1: Creations of Bl. Diadoche: Greek.

- text, ed. according to ancient Greek manuscripts, with preface, Russian. trans., different readings, note. Kyiv : Type. I. I. Gorbunova (in Russian).
14. *Родионов 2007* = Родионов О. А. Славянское «Добротолюбие» // Православная энциклопедия. Т. 15 : Димитрий — Дополнения к «Актам историческим». Москва : Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2007. С. 502–505.
- Rodionov O. A. (2007). “Slavic ‘Philokalia’”, in in *Orthodox Encyclopedia, v. 15 : Demetrius — Additions to the “Historical Acts”*. Moscow : Church and Scientific Center “Orthodox Encyclopedia” Publ., pp. 502–505 (in Russian).
15. *Родионов 2015* = Родионов О. А. Византийские исихастские тексты в славянских переводах XVIII века // М. В. Бибиков, О. А. Родионов, Н. П. Чеснокова. Византийские традиции и славянские тексты поствизантийского периода. Москва : Институт всеобщей истории РАН, 2015. С. 183–308.
- Rodionov O. A. (2015). “Byzantine hesychast texts in Slavic translations of the 18th century”, in M. V. Bibikov, O. A. Rodionov, N. P. Chesnokova. *Byzantine traditions and Slavic texts of the post-Byzantine period*. Moscow : Institute of General History of the Russian Academy of Sciences Publ., pp. 183–308 (in Russian).
16. *Родионов 2019* = Родионов О. А. «Прото-Филокалия» прп. Паисия Величковского: исихастская книжность в эпоху Просвещения // Монашество в истории : Актуальные проблемы и новые методы в исследованиях. Материалы I и II научных конференций (2017–2018) / Отв. ред. О. А. Родионов. Москва : Московский Иоанно-Предтеченский ставропигиальный женский монастырь, 2019. С. 72–89.
- Rodionov O. A. (2019). “‘Proto-Philocalia’ St. Paisiy Velichkovsky: hesychast bookishness in the era of Enlightenment”, in *Monasticism in history: Current problems and new methods in research. Materials of the I and II scientific conferences (2017–2018)*. Moscow : Moscow Stavropegial Convent of St. John the Baptist Publ., pp. 72–89 (in Russian).
17. *Родионов 2020* = Родионов О. А. К вопросу о произведениях Каллиста Ангеликуда, не вошедших в так называемое «Исихастское утешение»: Слово 16 и его церковнославянский перевод // Каптеревские чтения. Вып. 18 / Отв. ред. Н. П. Чеснокова. Москва : Институт всеобщей истории РАН, 2020. С. 102–128.
- Rodionov O. A. (2020). “On the question of the works of Callistus Angelicuda, not included in the so-called ‘Hesychast Consolation’: Homily 16 and its Church Slavonic translation”, in N. P. Chesnokova (ed.). *Kapterev Readings, v 18*. Moscow : Institute of General History of the Russian Academy of Sciences Publ., pp. 102–128 (in Russian).
18. *Родионов 2022* = Родионов О. А. Византийские аскетические сборники, поствизантийский «филокализм» и проблема перевода преподобным

Паисием Величковским греческой «Филокалии» на церковнославянский язык // Каптеревские чтения. Вып. 20. Москва : Институт всеобщей истории РАН, 2022. С. 266–293.

Rodionov O. A. (2022). “Byzantine ascetic collections, post-Byzantine ‘philocalism’ and the problem of the translation of the Greek ‘Philokalia’ into Church Slavonic by the Monk Paisius Velichkovsky”, in *Kapterev Readings*, v. 20. Moscow : Institute of General History of the Russian Academy of Sciences Publ., pp. 266–293 (in Russian).

19. Савельева = Савельева Н. В. К истории текстов московского *Анфологикона* 1660 г.: Главы... от книги *Рай* и *Четверострочия* Григория Богослова // Вестник Санкт-Петербургского университета. Язык и литература. 2021. Т. 18. № 1. С. 147–186. <https://doi.org/10.21638/spbu09.2021.109>.

Savel'yeva N. V. (2021). “On the history of the texts of the Moscow Anthology of 1660: Chapters... from the book of Paradise and the Four Lines of Gregory the Theologian”. *Bulletin of St. Petersburg University. Language and literature*, v. 18, n. 1, pp. 147–186. <https://doi.org/10.21638/spbu09.2021.109> (in Russian).

20. Сыщикова = Сыщикова М. А. Рукописная библиотека старца Паисия Величковского в фондах БАН СССР // Материалы и сообщения по фондам отдела рукописной и редкой книги Библиотеки Российской академии наук. 1990 / Под ред. Л. И. Киселевой. Санкт-Петербург : БАН, 1994. С. 253–270.

Syshchikova M. A. (1994). “Manuscript library of Elder Paisiy Velichkovsky in the collections of the BAS of the USSR”, in L. I. Kiseleva (ed.). *Materials and communications on the collections of the department of manuscripts and rare books of the Library of the Russian Academy of Sciences. 1990*. St. Petersburg : BAN Publ., pp. 253–270 (in Russian).

21. *Ceresa-Gastaldo* = Ceresa-Gastaldo A. (1963). Massimo Confessore. Capitoli sulla carità : editi criticamente con introduzione, versione e note. Roma : Editrice Studium, (Verba Seniorum: Collana di testi e studi patristici. N. S.; 3).

22. *Darrouzès* = Darrouzès J. (ed.) (1957). Syméon le Nouveau Théologien. Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques. Paris : Éditions du Cerf, (Sources Chrétiennes; 51).

23. *Desprez* = Desprez V. Trois témoins partiels indirects, quatre florilèges, citations byzantines de la Collection I du Corpus Macarianum // Макарий Египетский, прп. (Симеон Месопотамский). Духовные слова и послания : Новое издание с приложением греческого текста, исследованиями и публикацией новейших рукописных открытий / Ред. А. Г. Дунаев, Винсен Дэпрэ, иеромон., при участии М. М. Бернацкого и С. С. Кима. Святая Гора Афон; Москва : Изд. пустыни Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеимонова монастыря, 2015. С. 735–929.

- Desprez V. (2015). “Trois témoins partiels indirects, quatre florilèges, citations byzantines de la Collection I du Corpus Macarianum”, in A. G. Dunaev, Vincent Depre, hieromon. at al (eds.). *Macarius of Egypt, St. (Simeon of Mesopotamia). Spiritual Words and Messages : New edition.* Holy Mount Athos; Moscow : Publ. deserts of the New Thebaïd of the Athos Russian Panteleimon Monastery, pp. 735–929.
24. *Deun 1991* = Deun P. van (ed.) (1991). *Maximi Confessoris Opuscula exegetica duo: Expositio in Psalmum LIX; Orationis dominicae expositio.* Turnhout : Brepols (Corpus Christianorum. Series Graeca; 23).
25. *Deun 2016a* = Deun P. van (2016). “Encore une philocalie avant la lettre: le Skiatos Μονή τοῦ Εὐαγγελισμοῦ 10”, in A. Rigo (ed.). *Da Teognosto alla Filocalia. XII–XVIII sec.: Testi e autori.* Bari : Edizioni di Pagina, pp. 163–198.
26. *Deun 2016b* = Deun P. van (2016). “La collection de chapitres attribuée à l’énigmatique Théognoste (XIIIe siècle)”, in A. Rigo (ed.). *Da Teognosto alla Filocalia. XII–XVIII sec.: Testi e autori.* Bari : Edizioni di Pagina, pp. 99–162.
27. *Durand 1991* = Durand G.-M. de (1991). “Sur une base manuscrite de la Philocalie”. *Revue d’histoire des textes*, v. 21, pp. 19–36.
28. *Durand 1999* = Durand G.-M. de (1999). “La tradition des oeuvres de Marc le Moine”. *Revue d’histoire des textes*, v. 29, pp. 1–37.
29. *Eustratiades 1924* = Eustratiades S. (1924). *Catalogue of the Greek Manuscripts in the Library of the monastery of Vatopedi on Mt. Athos.* Cambridge : Harvard University Press.
30. *Eustratiades 1925* = Eustratiades S. (1925). *Catalogue of the Greek Manuscripts in the Library of the Laura on Mt. Athos.* Cambridge : Harvard University Press.
31. *Géhin 2001* = Géhin P. (2001). “Le filocalie che hanno preceduto la ‘Filocalia’”, in A. Rigo (éd.). *Nicodemo l’Aghiorita e la Filocalia. Atti del VIII Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa, sessione bizantina (Bose, 16–19 settembre 2000).* Magnano : Edizioni Qiqajon, pp. 83–102.
32. *Géhin 2017* = Évagre le Pontique. *Chapitres sur la prière.* Édition du texte grec, introduction, traduction, notes et index par P. Géhin. Paris : Éditions du Cerf, 2017 (Sources Chrétiennes; 589).
33. *Guillaumont A., Guillaumont C.* = Guillaumont A., Guillaumont C. (eds.) (1971). *Évagre le Pontique. Traité pratique ou le moine, v. 1.* Paris : Éditions du Cerf (Sources Chrétiennes; 170).
34. *Harl* = Harl M. (1983). *Origène, Philocalie, 1–20. Sur les Écritures.* Introduction, texte, traduction, notes. Paris : Éditions du Cerf (Sources Chrétiennes; 302).
35. *Hausherr 1927* = Hausherr I. (1927). “La méthode d’oraison hésychaste”. *Orientalia Christiana*, v. 9, fasc. 2. (N° 36), pp. 99–210.

36. *Hausherr 1930* = Hausherr I. (1930). “Note sur l’inventeur de la méthode d’oraison hésychaste”. *Orientalia Christiana*, v. 20, fasc. 3 (N° 66), pp. 179–182.
37. *Kitromilides* = Kitromilides P. M. “*Philokalia’s first journey?*”. Ἐνθύμησις Νικολάου Μ. Παναγιωτάκη / Ἐκδοτικὴ Ἐπιτροπὴ : Στέφανος Κακλαμάνης, Ἄθανάσιος Μαρκόπουλος, Γιάννης Μαυρομάτης. Ἡρακλείο Κρήτης : Πανεπιστημιακὲς ἐκδόσεις Κρήτης, 2000. Σ. 341–360.
 Kitromilides P. M. (2000). “*Philokalia’s first journey?*”, in S. Kaklamanis, A. Markopoulos, Y. Mavromatis (eds.). *Enthymesis Nikolaou M. Panagiotaki*. Heraklion of Crete : University Publications of Crete, pp. 341–360.
38. *Koutsas* = Syméon (Koutsas), archim. (1998). *Quatre traités hésychastes inédites : Introduction, texte critique, traduction et notes*. Athènes.
39. *Lambros* = Lambros S. (1895). *Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos*, v. I. Cambridge : University Press.
40. *Legrand* = Legrand É. (1928). *Bibliographie hellénique, ou Description raisonnée des ouvrages publiés par des Grecs au dix-huitième siècle*. T. II. Paris : Société d’édition Les belles lettres.
41. *Lowe* = Lowe C. G. (1929). “A byzantine manuscript of the University of Illinois”. *Speculum*, v. 4, n. 3, pp. 324–328.
42. *Makarios 1964* = Dörries H., Klostermann E., Kroeger M. (Hrsg.) (1964). *Die 50 geistlichen Homilien des Makarios*. Berlin : De Gruyter (Patristische Texte und Studien; 4).
43. *Meyendorff* = Meyendorff Jean, archpriest (1973). *Grégoire Palamas. Défense des saints hésychastes : Introduction, texte critique, traduction, et notes*. 2 éd. Louvain : Spicilegium sacrum lovaniense (Spicilegium sacrum lovaniense; 30).
44. *Mutalâp* = Mutalâp D. (2020). “The Structure and the Composition of a Proto-Philocalic Romanian Manuscript from 1769”, in L. Taseva, R. Marti (eds.). *Translations of Patristic Literature in South-Eastern Europe : proceedings of the session held at the 12th International Congress of South-East European Studies (Bucharest, 2–6 September 2019)*. Brăila : Editura Istros a Muzeului Brăilei, pp. 301–333.
45. *Panaitescu* = Panaitescu P. P. (1959). *Manuscrisele slave din Biblioteca Academiei RPR*, v. 1. Bucuresti : Editura Academiei Republicii populare Romîne.
46. *Paschalidis* = Paschalidis S. A. (2016). “Autour de l’histoire d’une collection ascétique: la Philocalie, les circonstances de son édition et de sa tradition manuscrite”, in A. Rigo (ed.) *Da Teognosto alla Filocalia (XII–XVIII secolo): Testi e autori*. Bari : Edizioni di Pagina, pp. 199–223.
47. *Pitra* = Pitra I. B. (1868). *Iuris ecclesiastici graecorum historia et monumenta*, T. II : A VI ad IX saeculum. Romae : Typis Congregationis de propaganda fide.

48. *Rigo 2010* = Rigo A. (2010). “Callisto I patriarcha, 100 (109) capitoli sulla purezza dell’anima : Introduzione, edizione e traduzione”. *Byzantion*, v. 80, pp. 333–407.
49. *Rigo 2012* = Rigo A. (2012). “I versi sulla *hesychia* del monaco Teofane (fine 14°secolo)”. *Revue des études byzantines*, v. 70, pp. 133–147.
50. *Rigo 2019* = Rigo A. (2019). “Au mont Sinai après Jean Climaque: sur l’œuvre de Philothée de Batos et l’‘école sinaïte’”, in A. Binggeli (ed.). *Mélanges Bernard Flusin*. Paris : Association des amis du Centre d’histoire et civilisation de Byzance, pp. 727–745 (Travaux et mémoires; 23/1).
51. *Rigo 2021* = Rigo A. (2021). Gregorio Palamas, Tomo aghioritico: La storia, il testo e la dottrina. Leuven : Peeters (Bibliothèque de Byzantion; 26 = Orientalia Lovanensia Analecta; 298).
52. *Rodionov 2011* = Rodionov O. (2011). “The Chapters of Kallistos Angelikoudes: The Relationship of the Separate Series and Their Main Theological Themes”, in A. Rigo (ed.). *Byzantine Theology and Its Philosophical Background*. Turnhout : Brepols, pp. 141–159 (Byzantios. Studies in Byzantine History and Civilization; 4).
53. *Rodionov 2022* = Rodionov O. (2022). “The Literary Legacy of Kallistos Angelikoudes: An Attempt at Systematization”. *Studia Universitatis Babeş-Bolyai. Theologia Orthodoxa*, v. 67, n. 2, pp. 43–57. <https://doi.org/10.24193/subbto.2022.2.02>
54. *Sinkewicz* = Sinkewicz R. (1988). Saint Gregory Palamas. The One Hundred and Fifty Chapters: A Critical Edition, Translation and Study. Toronto : Pontifical Institute fo Medieval Studie.
55. *Wollbold, Hajdu* = Wollbold A. (transl.), Hajdu K. (ed.) (2016). Maximus Confessor. *Capita Theologica et oeconomica. Zwei Zenturien über die Gotteserkenntnis : Griechisch — Deutsch*. Herder : Freiburg im Bressgau (Fontes Christiani 4. Folge, Bd. 66) (German translation).
56. *Γιανναράς* = Γιανναράς Χ. Ὁρθοδοξία καὶ Δύση στὴ νεότερη Ἑλλάδα. Γ΄ ἐκδοσι. Ἀθήνα : Δόμος, 1999. 505 Σ.
Giannaras X. (1999). *Orthodoxy and the West in modern Greece*, 3 ed. Athens : Domos.
57. *Πατάπιος* = Πατάπιος Καυσοκαλυβίτης, μον. Ἱερομονάχου Ἰωαννικίου Κόχιλα, Βίος οἰοίου Μαξίμου τοῦ Καυσοκαλύβη (14ος αἰ.). Ἐκδοσι τοῦ κειμένου ἀπὸ τὸ ἀρχαιότερο χειρόγραφο // Γρηγόριος ο Παλαμάς. 2007. N 819. Σ. 513–577.
Patapios of Kausokalyvitis, μον. (2007). “Hieromonk Ioannikiou Kochila, Life of Saint Maximus of Kaufsokalyvi (14th century). Edition of the text from the oldest manuscript”. *Grigorios o Palamas*, n. 819, pp. 513–577.

Сведения об авторе

А. М. Пентковский, старший научный сотрудник, Институт русского языка
им. В. В. Виноградова РАН.

Information about the author

A. M. Pentkovsky, Senior Researcher, V. V. Vinogradov Russian Language Institute RAS.

Статья поступила в редакцию 08.12.2023; одобрена после рецензирования 16.01.2024;
принята к публикации 10.02.2024.

Научная статья

УДК 291.12

https://doi.org/10.25803/26587599_2024_2_50_207

Е. А. Полякова

Любовь к ближнему в нравственной философии Иммануила Канта

Екатерина Андреевна Полякова

Свято-Филаретовский институт, Москва, Россия, cath_pol@mail.ru

АННОТАЦИЯ: Философия Канта затрагивает богословские вопросы, одним из которых является вопрос о любви к ближнему. Предложенная философом интерпретация этого вопроса позволяет не только смягчить ригоризм кантовской этики, но и снять некоторые характерные для нее парадоксы, а также прояснить вопрос о конкретном применении категорического императива. В статье, в частности, рассмотрен «парадокс метода», используемый Кантом для определения добра и зла: зло определяется как злоупотребление разумом собственной свободой. Именно в силу такого понимания зла становится невозможной уверенность в моральном качестве собственного суждения. Кант даже усиливает этот момент, вводя понятие совести как самого себя судящего разума, причем последний оказывается самым строгим судьей, приговор которого всегда будет обвинительным. Чтобы избежать подобных нежелательных выводов, не оставляющих надежды на оправдание перед лицом морального закона, Кант вводит понятие любви к ближнему как «необходимое дополнение к несовершенству человеческой природы». Любовь велит поступать по отношению к другому так, как будто он способен направить свою волю к добру, даже если его нравственность и разумность

© Полякова Е. А., 2024

неочевидны и даже сомнительны. Такая любовь, по Канту, невозможна по отношению ко всем людям, но именно ее наличие по отношению к некоторым позволяет преодолеть собственное несовершенство. Любовь к ближнему означает добровольное признание объективного несовершенства собственного субъективного суждения о нравственности и разумности других людей. Причем само это признание позволяет человеку подняться на ту нравственную высоту, которая иначе была бы для него недоступна. В интерпретации этики Канта и, в особенности, его понятия разума и способности суждения, автор статьи опирается на концепцию одного из ведущих немецких кантоведов последних десятилетий Йозефа Симона.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: религиозная философия, Кант, этика, добро, зло, категорический императив, разум, способность суждения, любовь к ближнему, совесть

ДЛЯ ЦИТИРОВАНИЯ: Полякова Е. А. Любовь к ближнему в нравственной философии Иммануила Канта // Вестник Свято-Филаретовского института. 2024. Т. 16. Вып. 2 (50). С. 207–222. https://doi.org/10.25803/26587599_2024_2_50_207.

E. A. Polyakova

Love for the neighbour in the moral philosophy of Immanuel Kant

Ekaterina A. Polyakova

St. Philaret's Institute, Moscow, Russia, cath_pol@mail.ru

ABSTRACT: Kant's philosophy directly addresses theological issues, one of which is the question of love for one's neighbour. Its philosophical interpretation makes it possible not only to soften the rigorism of Kantian ethics, but also to resolve some of its characteristic paradoxes and to clarify the question of the concrete application of the categorical imperative. The article considers, in particular, the "paradox of method" used by Kant to define good and evil: evil is defined as reason's abuse of its own freedom. It is precisely because of this understanding of evil that confidence in the moral quality of one's own judgment becomes impossible. Kant even strengthens this point by introducing the notion of conscience as a self-judging reason, the latter being the strictest judge, whose verdict will always be accusatory. In order to avoid such undesirable conclusions, which leave no hope of justification in the face of the moral law, Kant introduces the concept of love for one's neighbour as "a necessary addition to the imperfection

of human nature”. True, such love, according to Kant, is impossible in respect to all people. But it is its presence in relation to some that allows us to overcome our own imperfection. Love for one’s neighbor precisely means voluntary recognition of the objective imperfection of one’s own subjective judgment about the morality and reasonableness of other people. And this recognition itself allows a person to rise to a moral height that would otherwise be inaccessible. In interpreting Kant’s ethics and, in particular, his concepts of reason and judgment, the author of the article relies on the concept of Joseph Simon, one of the leading modern German scholars of Kant studies in recent decades.

KEYWORDS: religious philosophy, Kant, ethics, good, evil, categorical imperative, reason, ability of judgement, love for one’s neighbour, conscience

FOR CITATION: Polyakova E. A. (2024). “Love for the neighbour in the moral philosophy of Immanuel Kant”. *The Quarterly Journal of St. Philaret’s Institute*, v. 16, iss. 2 (50), pp. 207–222. https://doi.org/10.25803/26587599_2024_2_50_207.

Философия Канта напрямую затрагивает богословские вопросы, причем уже при жизни философа предложенные им решения вызывали немало нареканий. Так, неудовольствие короля Фридриха Вильгельма II, не только придерживавшегося строго ортодоксальных лютеранских взглядов, но и склонного к мистике и оккультизму, что весьма мало согласовалось с кантовской рациональной критикой религии, чуть не стоило Канту пенсии, во всяком случае, привело к вынужденному отказу читать лекции на эту тему¹. Тем не менее никто иной, как Ницше, скажет, что успех Канта — это успех теолога, т. е. что именно богословы должны быть особенно благодарны Канту, ибо он оградил основные богословские истины от нападков разума, положив последнему границы его компетенции [*Nietzsche 1980b, 177*]. Мне кажется, эта благодарность может распространяться и на решение некоторых конкретных богословских проблем, одной из которых является христианская любовь к ближнему. Тему эту у Канта никак нельзя назвать центральной. Однако именно Кант в контексте своей этики предложил ее оригинальную философскую интерпретацию, которая, как мне представляется, может оказаться значимой и для современного богословия.

1. Ср.: [*Stangneth*].

Для того чтобы оценить значение этой идеи Канта, скажем сначала о конституирующем принципе кантовской этики — ее радикализме. Добро и зло, по Канту, следует отличать не как небо и землю, а как небо и ад — таков исходный постулат его нравственной философии. Однако этот радикализм порождает философские трудности, которые особенно ярко проявились в так называемой четвертой критике — в «Религии в границах только разума», а возможно, и стали одним из поводов к ее написанию². Скажем коротко об этих трудностях.

Согласно рассуждениям Канта, все попытки найти «средний путь», т. е. определить движущую силу морали на основе какого-либо расчета или пользы, обусловлены непониманием самой природы морального действия; в конечном счете, они ведут к подрыву морали как таковой. В частности, это означает, что чувственные склонности, искушения «плоти» не могут являться источником зла. Источником зла может быть только воля или практический разум с его свободой. Ибо мы боремся, цитирует Кант ап. Павла, «не против плоти и крови (естественных склонностей), но... против духов злобы поднебесных»^{*1} [*Kant 1907b*, 59]. Если бы зло было следствием плотского искушения, а не свободного решения, оно не могло бы быть приписано человеку и он не мог бы нести за него ответственность. Тогда нравственное зло было бы вообще немыслимо. Это означает, что и добро, и зло, если их вообще можно считать таковыми, должны возникать непосредственно в результате свободного использования разума. С другой стороны, ясно, что сам разум не следует считать источником зла. Ведь воля, пока она свободна, всегда обязательно добра, т. е. действует, исходя из своего «факта» [*Kant 1908a*, 31], морального закона, который требует и в то же время гарантирует свободу от всех ограничений себялюбия. Свобода воли не подразумевает возможности зла.

Эти проблемы были выявлены задолго до Канта. В сущности, к их разрешению сводились почти все богословские дискуссии о свободе воли, в том числе рассмотрение этого вопроса у Августина и, безусловно, знаменитый спор Лютера и Эразма Роттердамского. Если сформулировать проблему коротко, то она сводится к вопросу: как возможна свобода ко злу, если сама свобода воли есть дар Божий, а, следовательно, воля необходимо добра?

2. Во всяком случае, они привели Канта к признанию неизбежности постановки вопроса о религии. Ср. [*Klemme*].

*1 Ср. Еф 6:12

Иными словами, не следует ли признать волю, решающую в пользу зла, как раз несвободной, а единственно свободной — добрую волю? Однако в таком случае неясно, стоит ли вообще говорить о свободе. Как известно, Лютер отверг схоластическую концепцию свободной воли, утверждая при этом свободу христианина. Такая свобода не есть свобода собственной воли, совершающей некий выбор, но свобода послушания воле Божьей³.

Канту, безусловно, были известны и эти дискуссии, и конфессиональные разногласия в интерпретации свободы. Его собственная нравственная философия с ее радикализмом, кажется, только усугубляет эти проблемы. Более того, она приводит к целому ряду парадоксов, большинство из которых также хорошо известны. Например, парадокс «врожденной», «естественной склонности» ко злу [Kant 1907b, 29], которая присуща всему человеческому роду как «извращенность сердца» [Kant 1907b, 37] и тем не менее каждый раз должна вменяться в вину каждому отдельному человеческому существу. Не углубляясь в тонкости нравственного богословия, следует, однако, подчеркнуть одно важное отличие его от философии Канта. Немецкий философ особенно гордился тем, что он называл «парадоксом метода»:

...А именно, что понятие добра и зла не должно определяться до морального закона (на котором оно, как кажется, даже должно быть основано), но только (как и в данном случае) в соответствии с ним и посредством него [Kant 1908a, 63].

Кант особо подчеркивает этот момент. Действительно, фундаментальное значение этого парадокса нельзя недооценивать. Здесь не дается определение добра и зла, чтобы затем вывести из них моральный закон. Все как раз наоборот: критерий для различения добра и зла выводится из общего принципа разума. Если воля как практический разум принимает решение в пользу максимы, противоречащей категорическому императиву, она принимает решение против самой себя. Разум обращается против самого себя. Это единственная причина, по которой зло является злом: потому что *разум используется против разума*. Таким образом, Канту удастся найти формальный критерий зла, который

3. В 1997 г. представителями Всемирной лютеранской федерации и Римско-Католической церкви был подписан важнейший документ, представляю-

щий собой некий компромисс по вопросу об оправдании верой, напрямую касающийся и вопроса о свободе ко злу. См.: [Erklärung].

не зависит ни от опыта, ни от авторитетов, но выводится исключительно из автономии воли, т. е. из разума как способности к самоопределению, из разума, способного быть практическим. Критерий этот затем применяется к двум практическим областям человеческой жизнедеятельности: к морали, когда речь идет о принципах, и к праву, когда речь идет о поступках.

Хотелось бы еще раз подчеркнуть, что зло у Канта оказывается непосредственным результатом использования разума. В своем свободном использовании воля способна принимать решения вопреки самой себе, иначе не было бы зла, а следовательно, и морали. Другими словами, если зло вообще мыслимо, то разуму должна быть предоставлена свобода использовать эту свободу против нее самой. В этой связи Кант предлагает различать волю и произвол. Последний как раз и означает возможность свободного использования разума против разума, т. е. против его свободы⁴. Так что оказывается сохранена не только радикальность добра и зла, но и как будто снят парадокс радикального зла, за которое ответствен сам разум. Впрочем, этот последний не столько снят, сколько передвинут: теперь это парадокс не разума, а способности суждения. Ибо каждый раз, когда принимается моральное решение (выносится соответствующее суждение), необходимо также судить и о том, насколько свободно была использована сама свобода и не имело ли место ее злоупотребление. Это, конечно, только осложняет конкретное решение, потому что, согласно Канту, совершенно невозможно быть уверенным в том, в какой степени суждение оказалось под влиянием субъективности, т. е. несвободным. Не существует руководства по применению морального закона для морального суждения. Оно остается пойманным в казуистике, даже тогда или как раз тогда, когда оно уверено в своей объективности. Добро, которое, по Канту, не может быть продемонстрировано ни на каком примере, которое никогда не может быть несомненным для самого субъекта действия как истинная причина его поступков, может быть установлено лишь с некоторой степенью достоверности (хотя и весьма условной) в том случае, если поступок особенно трудно дается. Безусловное требование нравственного закона, который, подобно ревнивому Богу Израиля (эта аналогия не случайна), не терпит

4. В «Критике практического разума» различие между волей и произволом не было еще проведено полностью последовательно. В «Основаниях метафизики нравственности» оно, по-видимому,

также не играло особой роли. Только когда Кант переходит к проблеме зла, т. е. только в трактате о религии, это различие оказывается по-настоящему значимым. См. об этом: [Beck, 169, 192].

никакой другой мотивации рядом с собой, отменяет все заповеди себялюбия. Потому у тех, кто творит добро с легким сердцем, есть особые причины с подозрением относиться к собственному нравственному умонастроению⁵. Кант идет еще дальше. Он определяет инстанцию, которая должна выносить суждения о суждениях: «сама себя судящая моральная способность суждения» или совесть [*Kant 1907b, 186*]. Согласно Канту, ее можно также назвать разумом, судящим себя самого.

Понятие совести, которая всегда мыслилась в религиозном смысле как голос Бога в человеке, позволяет внутреннему и внешнему, субъективному и объективному войти в моральные суждения, не споря, но и не совпадая друг с другом. Цена такого решения высока, ибо, как формулирует один из самых ярких немецких кантоведов Йозеф Симон, поскольку «разница между преступником и судьей снята в совести, она оказывается самым суровым и вездесущим судьей» [*Simon, 428*]. Для того чтобы понять, почему это так, необходимы дополнительные пояснения.

Важно подчеркнуть, что, по Канту, источником заблуждения способности суждения оказывается не примесь субъективности, а неспособность разума распознать эту примесь, т. е. неспособность распознать субъективные основания суждения. Проще говоря, ошибка не в том, чтобы иметь мнения или веру вместо знаний. Каждая из этих трех «ступеней» достоверности, о которых было сказано еще в «Критике чистого разума» [*Kant 1787, 850*], имеет полное право на существование. Заблуждение проистекает из их смешения, оно в том, чтобы принимать мнение за знание, а веру за мнение. Но как их отличить друг от друга? Симон указывает в этой связи на важнейший поворот кантовской философии, открывающий ее для современности, для философии XX в., в частности, философии Другого и философии языка⁶. Степень достоверности — мнение, вера, знание — можно распознать, согласно некоторым высказываниям самого Канта (хотя вопрос этот у него подробно не обсуждается), следующим образом:

Внешним критерием истины, идет ли речь об убеждении или просто о мнении, оказывается, таким образом, возможность ее сообщить другому,

5. Позже Ницше охарактеризует именно эту особенность кантовской морали как «жестокость» категорического императива [*Nietzsche 1980a, 300*].

6. Всеобъемлющая интерпретация философии Канта представлена в уже цитированной книге

Йозефа Симона: [*Simon*]. В дальнейшем я придерживаюсь его концепции, применяя ее к нравственной философии Канта и, в частности, к проблеме радикального зла.

чтобы выяснить, является ли она таковой для разума каждого человека... [Kant 1781, 821; Kant 1787, 848].

В «Критике способности суждения» эта мысль высказана еще более определенно:

Знания и суждения, вместе с тем убеждением, которое их сопровождает, должны быть способны сообщаться другим; в противном случае они не могут соответствовать объекту [Kant 1908b, 238].

С этим коммуникативным аспектом знания связано и кантовское определение «всеобщего человеческого разума», в котором, как сказано в «Критике чистого разума», «каждый имеет свой голос» [Kant 1781, 752; Kant 1787, 780]. Однако каждого спросить невозможно. Потому Кант говорит о «моем» и «чужом» разуме [Kant 1781, 822; Kant 1787, 850; Kant 1923, 65]. Никому не дано говорить от имени всеобщего человеческого разума, только от имени своего собственного. А все, что остается, чтобы понять, насколько «мой» разум соответствует всеобщему, это сообщить свои суждения и их основания другому человеку, чтобы выяснить, «оказывают ли они такое же влияние на чужой разум, как и на наш собственный» [Kant 1787, 849].

При всей неожиданности коммуникативного (согласно Симуону, и языкового) момента в философии Канта, нельзя не признать, что смысл критики, между прочим, состоял действительно в том, чтобы выявить необоснованность претензий разума на объективность, независимую от всякого чувственного, а следовательно, субъективного опыта. В таком случае и определение того, что является разумным или, как в данном случае, нравственным, не может быть чисто объективным или окончательным. Всеобщий человеческий разум не есть некая сумма всех правильных и окончательных суждений, но идея «моего» разума, которую я могу сообщить другому, полагая — именно полагая, т. е. надеясь, — что его разум откликнется на мой зов. Никакой окончательной нормативности разума нет и быть не может, если в нем «каждый имеет свой голос», а, следовательно, каждый может оспорить разумность того или иного суждения, найти неубедительными его основания, т. е. выявить его необъективность, его зависимость от вынесшего его субъекта с его субъективными побудительными причинами.

Разум, таким образом, не может быть инстанцией, позволяющей достоверно и окончательно в каждом конкретном случае

отличать истину от лжи и добро от зла. Конкретно — это всегда задача способности суждения. Но, исходя из самого суждения, понять степень его объективности невозможно. Чтобы иметь хоть какие-то, пусть неокончательные основания отличить собственное мнение как вовсе необоснованное суждение от веры, обоснованной хотя бы субъективно, и от знания, претендующего не только на субъективную, но и на объективную обоснованность, необходимо сообщить его основания другому. Причем делать это нужно снова и снова. Ведь «чужой» разум тоже не есть всеобщий человеческий разум. Если в последнем «каждый имеет свой голос», то процесс сообщения никогда не может быть признан завершённым, а суждение полностью объективным. Чисто объективного суждения, не несущего в себе никакой примеси субъективности, по Канту, не существует. Это был бы, отмечает Симон, «четвертый модус» достоверности и конец философии [Simon, 81]. Окончательная, полная объективность «моему» разуму недоступна.

Такое теоретическое рассуждение имеет серьезные последствия для нравственной философии. Принцип совести, о котором говорится в трактате о религии, гласит, что о действии,

которое я хочу совершить, я должен не только судить и иметь мнение, но и быть уверенным, что оно не будет неправильным, и это требование является постулатом совести, которому противостоит (пробабилизм, т. е.) принцип: что одного лишь мнения, что действие вполне может быть правильным, достаточно для его совершения [Kant 1907b, 186].

Однако моральные суждения никогда не могут быть объективными, они не могут быть абсолютно достоверными. В кантовской терминологии, тот, кого уговорили (*überredet*), думает, что он убежден (*überzeugt*). Как выразился Симон, «знающий верит, что он знает» [Simon, 81]. В том-то и проблема, что невозможно объективно отличить уговоры от убежденности, веру и мнение от знания, исходя только из собственной точки зрения. Хотя совесть не может ошибаться субъективно, она, безусловно, может делать это объективно. Поэтому, будучи самой себя судящей инстанцией, она не ошибется только в том случае, если учтет, что *все* ее моральные суждения могут быть ошибочными. Но в таком случае «судить себя» означает всегда «осуждать себя». Именно так разум учитывает несовершенство человеческой природы, именно так он становится объективным — понимая себя как возможно объективно ошибающегося в каждой конкретной ситуации.

В трактате о религии, как и в «Метафизике нравов», Кант не идет дальше такого, в сущности, пессимистического заключения. Мне представляется, однако, что знаменитый кантовский ригоризм (лишь иное обозначение радикализма) касается все же только принципов, а не их конкретного применения. Если философия Канта стремилась что-то объяснить в человеческой жизни, то она не могла остаться чуждой основному стремлению человека — его надежде на то, что его желания не всегда будут противоречить его разуму, что добрые намерения могут все же привести к нравственному удовлетворению, что совесть в конце концов вынесет оправдательный приговор⁷.

Перенапряжение со всей жесткостью судящей саму себя способности суждения может привести, как говорил сам Кант в «Религии в границах только разума», лишь к «рабскому умонастроению» и «скрытой ненависти к закону» [Kant 1907b, 25], если ее приговор действительно будет последним выводом нравственной философии. И что, пожалуй, еще важнее как философский аргумент: в этом случае нельзя было бы не осудить в конечном счете эстетическую, субъективную обусловленность человека, его укорененность в чувственности, не счесть ее источником ошибок и зла. А ведь именно против такого вывода и был направлен критический метод Канта⁸. Быть эстетически обусловленным — это *conditio humana*. Потому мораль должна быть возможна не вопреки, а *благодаря* субъективной ограниченности человека.

Уже в трактате о религии Кант говорит о том, что «радостное умонастроение» может возникнуть только от уверенности в том, что человек «также полюбил добро» [Kant 1907b, 24]. Неслучайно эта тема вновь возникла в небольшом эссе с религиозными аллюзиями — в поздней работе Канта «Конец всего сущего»:

...Если речь идет не только о понятии долга, но и о его исполнении, если вникнуть в субъективную причину поступков, согласно которой... следует ожидать, что человек прежде всего будет делать, а не только в объективную причину того, что он должен делать: тогда любовь, как свободное

7. Отвечая на критику Шиллера, Кант подчеркивал, что люди все же должны быть настроены радостно, следуя моральным принципам. Однако, согласно Канту, эту радость следует понимать как следствие, а ни в коем случае не как движущую силу добра. Она возникает, по сути, после совершения поступка [Kant 1907b, 24]. Об этой полемике см.: [Greiner; Prauss].

8. Ср. «Всякое мышление, однако, должно... в конечном счете относиться к созерцаниям, а значит, и к чувственности, потому что никакой объект не может быть дан нам иным способом» [Kant 1787, 33].

принятие воли другого в качестве одной из собственных максим, является необходимым дополнением к несовершенству человеческой природы... [Kant 1912, 338].

Любовь является «необходимым дополнением к несовершенству человеческой природы» в силу того, что, как здесь сказано, представление о принципах, как и уважение к моральному закону, недостаточны для мотивации к его соблюдению, т. е. к конкретным действиям.

Такое заявление может показаться странным и не соответствующим самим основаниям кантовской философии. Хотя бы уже потому, что чувства, по Канту, не могут быть навязаны или заповеданы. Любовь не является моральной заслугой, более того, в качестве эмоции она вообще не имеет морального значения. Человек не свободен в том, нравится ему кто-то или нет, не говоря уже о любви. Если же речь идет не о том, что нравится, а о доброй воле, то мы возвращаемся к моральному суждению со всеми его трудностями. «Дополнение к несовершенству» должно быть одновременно нравственным и эстетическим, добрым и приятным. Здесь следует иметь в виду, что, согласно Канту, добрая воля также эстетически обусловлена. Конечно, не тогда, когда речь идет абстрактно обо всех людях, но, когда речь идет о конкретных действиях по отношению к конкретным людям. Ибо:

...Один мне ближе, чем другой... в своих желаниях я могу быть одинаково благосклонен ко всем, но в моих действиях степень этой благосклонности может, в зависимости от моих привязанностей (один ближе ко мне, чем другой) и не нарушая общности максимы, быть весьма различной [Kant 1907a, 451].

В ситуации конкретного поступка доброжелательность будет необходимо различной, потому что один человек мне ближе, чем другой. Эту разницу практически невозможно снять, ибо тогда никакой поступок не будет возможен.

Теперь вернемся к кантовскому определению любви: «свободное принятие воли другого в качестве одной из собственных максим». Такое «принятие» может противоречить моральному закону, если воля этого другого не ориентирована на мораль. Как же тогда возможно ее принять? Кант не поясняет этого. Попробуем сделать предположение. Возможно, здесь кроется решение описанных выше трудностей.

Не только возможная безнравственность, но и непрозрачность чужой воли стоят на пути ее принятия в качестве одной из максим. Другой и его представление о всеобщем, его максимы, его установки мне принципиально недоступны. Нравственность моих собственных максим также остается для меня неоднозначной. Если я считаю их абсолютно правильными, то я не более, чем «моральный эгоист», «ограничивающий все цели собой» [Kant 1907с, 130], т. е. я замкнулся в своих моральных представлениях, в нелепой уверенности, что моя нравственная сила суждения не может ошибаться. Голос совести, а значит и голос разума, безнадежно заглушены. Именно здесь и оказывается необходим дополняющий наше несовершенство шаг к любви. Исходя из моей ограниченной перспективы, где другой неизбежно выглядит безнравственным, если он не следует моим максимам, а его поступки чаще всего не соответствуют моим моральным требованиям, любовь велит мне все же предположить, что он способен направить свою волю к добру, т. е. что он все-таки нравственен и разумен, даже если эта нравственность и разумность остаются по сути скрытыми от меня.

Такая концепция любви, помимо прочего, проясняет одну из формулировок категорического императива. Исходя из нее, можно по-новому понять требование «рассматривать человечество, как в вашем лице, так и в лице каждого другого человека, всегда как цель, а не как средство» [Kant 1903, 429]. Это означает, между прочим, что ни с одним человеком, ни при каких условиях нельзя обращаться как с неразумным и безнравственным существом. Однако это требование все же остается слишком абстрактным, по сути, невыполнимым. Конкретным оно может стать только благодаря концепции эстетически обусловленной любви: такое отношение возможно не всегда, а только по отношению к конкретным, близким нам людям. Это так хотя бы уже потому, что разумность и нравственность другого приходится не просто предполагать, но действовать на основе этого предположения в конкретной ситуации.

Кантовская заповедь любви, дополняющая мораль, могла бы звучать следующим образом: *поступай по отношению к другому так, как если бы его воля всегда была нравственной и разумной*. Делать это возможно только свободно, т. е. независимо от всех эмпирических доказательств обратного, которые могли бы встать на пути такого полагания, т. е. злых и неразумных с моей точки зрения поступков другого. Поскольку же я и сам никогда

не могу быть уверен в собственной нравственности и разумности в конкретной ситуации, такое отношение к другому заставит меня всегда помнить о собственном несовершенстве. Таким образом, любовь, по Канту, можно трактовать как добровольное признание объективного несовершенства собственного субъективного суждения о нравственности и разумности других людей. Причем само это признание позволяет человеку подняться на ту нравственную высоту, которая иначе была бы для него недоступна. Ибо как мог бы я признать добрым и разумным умонастроение другого, если бы не ведал его сам?

Такое любовное отношение к другому, конечно, не может быть заповедано («Я не могу любить потому, что хочу, но еще меньше потому, что должен» [Kant 1907a, 401]). Именно поэтому оно свободно еще и в том смысле, что здесь неуместно никакое должностовование. Это действие по склонности. Такая любовь возможна — подчеркнем еще раз — только по отношению к некоторым людям. Но так же, между прочим, мы относимся и к самим себе: что бы мы ни делали, мы не теряем надежды (если только речь не идет о патологическом состоянии отчаяния, которое именно поэтому считается патологическим), что мы все-таки продолжим пребывать или хотя бы можем пребывать на стороне добра. Как раз это и есть любовь в кантовском смысле — любовь к ближнему: «В том, что касается благожелательности, я сам себе ближний» [Kant 1907a, 451]. Однако если речь идет не только о добром волеии, но и о нравственном удовлетворении, то нас, согласно Канту, должно постоянно тревожить собственное несовершенство. Только по отношению к другому человеку эта тревога может быть снята. Она фактически оказывается снята в отношении тех, кого мы любим.

Любовь как «необходимое дополнение к несовершенству человеческой природы», таким образом, ускользает от строгого вердикта совести, не отрицая неадекватности морального суждения. Благодаря кантовскому понятию любви эстетическая ограниченность судящего превращается из препятствия нравственности в условие ее совершенства. Любовь сочетает в себе чувственную привязанность к определенным людям с моральным долгом по отношению к человечеству в каждом человеке. Она становится руководящим принципом при переходе от объективного представления о долге к его субъективному исполнению, ибо дает уверенность, на которую не способно никакое суждение.

Однако все же не следует забывать и о кантовском нравственном ригоризме. Преображение способности суждения, имеющее место благодаря личной привязанности к конкретным людям — любовь, — не является условием морали. По Канту, нет ничего безнравственного в том, чтобы никого не любить. Кажется даже, что с прагматической точки зрения было бы «лучше для блага мира в целом», если бы господствовали только мораль и справедливость, учитывая, сколько зла совершается из мнимого человеколюбия. Тем не менее Кант тут же добавляет, что, откажись мы вовсе от любви, мир никогда не смог бы предстать как «прекрасное моральное целое во всем его совершенстве» [Kant 1907a, 458]. Это можно понять и так: тогда следовало бы отказаться от надежды на то, что зло когда-нибудь может быть окончательно преодолено.

Подведем итог нашему анализу кантовского своеобразного понятия любви. Если принять во внимание постоянную возможность злоупотребления собственной свободой — радикальное зло человеческой природы — то можно отчаяться от собственной безнравственности и неразумности. Парадокс зла, возникающего в результате свободного использования разума, оказывается постоянным препятствием на пути нравственности для человека, который ежедневно должен принимать решения, как использовать свой разум в каждой конкретной ситуации. Понятие любви вносит в эту ситуацию существенные коррективы. Зло остается радикальным, но эта радикальность как раз и является условием его преодоления. Становится возможна свобода от зла — благодаря любви к другому человеку, равносильной не только добровольному признанию несовершенства собственного суждения, но и бесконечному доверию к другому как разумному и нравственному существу. Такое отношение возможно только к немногим. И все-таки именно оно приоткрывает возможность мира как «прекрасного морального целого», как царства совершенной нравственности.

Источники

1. *Erklärung* = Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre, available at: <https://www.weltanschauungsfragen.de/assets/Dokumente/Kirchliche-Verlautbarungen/GE-Rechtfertigungslehre.pdf> (20.01.2024).
2. *Kant 1781* = Kant I. (1781). *Kritik der reinen Vernunft*. Riga : Johann Friedrich Hartknoch, 1. Auflage.
3. *Kant 1787* = Kant I. (1787). *Kritik der reinen Vernunft*. Riga : Johann Friedrich Hartknoch, 2. hin und wieder verbesserte Auflage.
4. *Kant 1903* = Kant I. (1903). “Grundlegung zur Metaphysik der Sitten”, in Idem. *Werke* : In 29 Bde., Bd. 4 : *Kritik der reinen Vernunft. Prolegomena. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. Berlin : Georg Reimer, S. 385–463.
5. *Kant 1907a* = Kant I. (1907). “Die Metaphysik der Sitten”, in Idem. *Werke* : In 29 Bde., Bd. 6 : *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Die Metaphysik der Sitten*. Berlin : Georg Reimer, S. 204–371.
6. *Kant 1907b* = Kant I. (1907). “Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft”, in Idem. *Werke* : In 29 Bde., Bd. 6 : *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Die Metaphysik der Sitten*. Berlin : Georg Reimer, S. 1–202.
7. *Kant 1907c* = Kant I. (1907). “Anthropologie in pragmatischer Hinsicht”, in Idem. *Werke* : In 29 Bde., Bd. 7 : *Der Streit der Fakultäten. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Berlin : Georg Reimer, S. 117–333.
8. *Kant 1908a* = Kant I. (1908). “Kritik der praktischen Vernunft”, in Idem. *Werke*, in 29 Bde., Bd. 5 : *Kritik der praktischen Vernunft. Kritik der Urteilskraft*. Berlin : Georg Reimer, S. 1–163.
9. *Kant 1908b* = Kant I. (1908). “Kritik der Urteilskraft”, in Idem. *Werke* : In 29 Bde., Bd. 5 : *Kritik der praktischen Vernunft. Kritik der Urteilskraft*. Berlin : Georg Reimer, S. 165–485.
10. *Kant 1912* = Kant I. (1912). “Das Ende aller Dinge”, in Idem. *Werke* : In 29 Bde., Bd. 8 : *Abhandlungen nach 1781*. Berlin : Georg Reimer, S. 327–339.
11. *Kant 1923* = Kant I. (1923). “Logik”. *Werke* : In 29 Bde., Bd. 9 : *Logik. Physische Geographie. Pädagogik*. Berlin : Georg Reimer, S. 1–150.
12. *Nietzsche 1980a* = Nietzsche F. (1980). “Zur Genealogie der Moral”, in Idem. *Sämtliche Werke : Kritische Studienausgabe* : in 15 Bde., Bd. 5 : *Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral*. Berlin ; New York ; München : Walter de Gruyter, S. 245–412.
13. *Nietzsche 1980b* = Nietzsche F. (1980). “Der Antichrist”, in Idem. *Sämtliche Werke : Kritische Studienausgabe* : in 15 Bde., Bd. 6 : *Der Fall Wagner. Götzen-Dämmerung. Der Antichrist. Ecce homo. Dionysos-Dithyramben. Nietzsche contra Wagner*. Berlin ; New York ; München : Walter de Gruyter, S. 165–254.

Литература / References

1. Beck = Beck L. W. (1974). Kants „Kritik der praktischen Vernunft“. München : Fink.
2. Greiner = Greiner B. (1998). “Die Geburt der ästhetischen Erziehung aus dem Geist der Resozialisierung. Schiller’s Verbrecher aus verlorener Ehre”, in Idem. *Etho-Poietik. Ethik und Ästhetik im Dialog: Erwartungen, Forderungen, Abgrenzungen*. Bonn : Bouvier, S. 31–50.
3. Klemme = Klemme H. F. (1999). “Die Freiheit der Willkür und die Herrschaft des Bösen. Kants Lehre vom radikalen Bösen zwischen Moral, Religion und Recht”, in Idem. (ed.). *Aufklärung und Interpretation. Studien zu Kants Philosophie und ihrem Umkreis*. Würzburg : Königshausen und Neumann, S. 125–151.
4. Prauss = Prauss G. (1983). Kant über Freiheit als Autonomie. Frankfurt am Main : Klostermann.
5. Simon = Simon J. (2003). Kant. Die fremde Vernunft und die Sprache der Philosophie. Berlin ; New York : Walter de Gruyter.
6. Stangneth = Stangneth B. (2003). “Kants schädliche Schriften’. Eine Einleitung”, in Kant I. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Hamburg, S. X–LXXV.

Информация об авторе

Е. А. Полякова, канд. филол. наук, доцент, Свято-Филаретовский институт.

Information about the author

E. A. Polyakova, Cand. Sci. (Philology), Associate Professor, St. Philaret Institute.

Статья поступила в редакцию 04.03.24; одобрена после рецензирования 12.03.24; принята к публикации 22.03.24.

Научная статья

УДК 276

https://doi.org/10.25803/26587599_2024_2_50_223

Блаженный Августин

Проповедь 56, на молитву Господню

*Перевод, предисловие и комментарии П. С. Озерского;
под редакцией С. А. Степанцова*

Петр Сергеевич Озерский^а, Сергей Александрович Степанцов^б

^а Институт иностранных языков Московского государственного лингвистического университета, Москва, Россия, ozerskij@gmail.com

^б Институт мировой литературы им. А. М. Горького Российской академии наук, Москва, Россия, stephanicus@mail.ru

АННОТАЦИЯ: Читателю предлагается первый перевод на русский язык 56-й проповеди блж. Августина, посвященной толкованию молитвы Господней — одного из двух текстов, имевших статус «таинства» и игравших важнейшую роль в подготовке к крещению. Сформировавшееся к IV в. правило, известное под названием *disciplina arcani*, строго запрещало профанацию таинств, в число которых входили Символ веры и молитва Господня. Текст молитвы держался в тайне от оглашаемых и сообщался готовящимся к крещению (лат. “*competentes*”, буквально «стремящиеся») незадолго до Пасхи во время специального обряда «передачи» молитвы Господней (*traditio orationis*).

Именно к этому обряду была приурочена проповедь 56. В соответствии с наиболее распространенной датировкой, она была произнесена около 411–412 г. н. э., о чем свидетельствуют отголоски полемики с пелагианами. Блж. Августин комментирует каждое прошение, раскрывая значение молитвы Господней в жизни верных. Проповедь 56 содержит множество отсылок к огласительной практике блж. Августина, что делает ее ценным источником

© Озерский П. С., Степанцов С. А., 2024

по истории катехизации. Настоящий перевод основан на критическом издании П.-П. Вербракена (CCSL, v. 41 Aa. Turnholti, 2008). Перевод снабжен предисловием и примечаниями, содержащими необходимую для понимания текста информацию.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: патристика, история катехизации, катехизация блж. Августина, экзегетика, молитва Господня, обряды «передачи» и «возвращения» молитвы Господней, *traditio et redditio orationis*

для цитирования: Блаженный Августин. Проповедь 56, на молитву Господню / Пер., предисл. и коммент. П. С. Озерского; под ред. С. А. Степанцова // Вестник Свято-Филаретовского института. 2024. Т. 16. Вып. 2 (50). С. 223–245. https://doi.org/10.25803/26587599_2024_2_50_223.

St. Augustine

Sermon 56, on Lord's Prayer

Translation, preface and comments by P. S. Ozersky; edited by S. A. Stepantsov

Petr S. Ozersky^a, Sergey A. Stepantsov^b

^a Institute of Foreign Languages, Moscow State Linguistic University, Moscow, Russia, ozerskijj@gmail.com

^b A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia, stephanicus@mail.ru

ABSTRACT: This paper is the first Russian translation of St. Augustine's Sermon 56, dedicated to the interpretation of the Lord's Prayer. The Lord's Prayer, along with the Creed, was considered a "sacrament" and played a significant role in preparation for baptism. The rule of "disciplina arcani", which had formed by the 4th century, strictly prohibited the profanation of the sacraments, including the text of the Lord's Prayer. The text was kept secret from the catechumens and was communicated to those preparing for baptism ("competentes") shortly before Easter during a special rite of "handing-over" of the Lord's Prayer ("traditio orationis"). This ceremony was the occasion for preaching Sermon 56. According to the most common view, the sermon was preached around 411–412 AD, as evidenced by the echoes of the polemics with the Pelagians. Augustine comments on each petition and reveals the importance of the Lord's Prayer for the faithful. Containing a lot of references to St. Augustine's catechetical practice, the sermon is an important source on the history of catechesis. The present translation is based on the critical edition by P.-P. Verbraken (CCSL, v. 41 Aa. Turnholti, 2008).

The translation is annotated and prefaced by the translator in order to provide the readers with information necessary to understand the sermon.

KEYWORDS: patristic studies, history of catechesis, Augustine's catechumenate, exegetics, Lord's Prayer, the rites of "handing-over" and "handing-back" of the Lord's Prayer, traditio et redditio orationis

FOR CITATION: St. Augustine (2024). "Sermon 56, on Lord's Prayer, translation, preface and comments by P. S. Ozersky; edited by S. A. Stepantsov". *The Quarterly Journal of St. Philaret's Institute*, v. 16, iss. 2 (50), pp. 223–245. https://doi.org/10.25803/26587599_2024_2_50_223.

Предисловие переводчика

Проповедь 56 — одна из четырех проповедей блж. Августина, посвященных толкованию молитвы Господней. Эти проповеди (Serm. 56–59) были приурочены к обряду «передачи» молитвы Господней, составлявшему важную веху в подготовке к крещению так называемых «стремящихся» (лат. "competentes"). Молитва Господня, по словам самого блж. Августина, является одним из четырех «таинств» (sacramenta), изъяснению которых был посвящен его таинноводственный катехизис:

1. Таинство Символа (sacramentum symboli)¹.
2. Таинство молитвы Господней (sacramentum orationis dominicae).
3. Таинство купели Крещения (sacramentum fontis et baptismi).
4. Таинство алтаря (sacramentum altaris), т. е. таинство Евхаристии^{*1} [Фокин, 162].

^{*1} Aug. Serm. 228. 3

Согласно церковному правилу, известному под названием *disciplina arcani* и окончательно оформившемуся к IV в., все эти «таинства» (sacramenta), в том числе молитва Господня, были исключительным достоянием верных и должны были храниться в тайне от язычников и даже от «слушающих».

Для двух текстов, имевших статус «таинств», — Символа веры и молитвы Господней — существовали специальные обряды «передачи» (traditio symboli / orationis) и «возвращения» (redditio symboli /

1. См., напр.: [Блаженный Августин 2023].

orationis). Незадолго до крещения, которое происходило в Великую субботу, епископ сообщал «стремящимся» точную формулировку Символа веры; этот обряд назывался «передачей» (traditio) Символа веры и сопровождался проповедью, посвященной комментированию каждого члена Символа веры. В другой день совершался аналогичный обряд с молитвой Господней (traditio orationis). Готовящиеся к крещению в течение недели заучивали эти тексты с помощью своих крестных, затем читали их наизусть перед епископом — это чтение наизусть называли «возвращением». В Великую субботу, непосредственно перед крещением, совершалось торжественное «возвращение» Символа в присутствии всех верных (ср. рассказ о крещении Гая Мария Викторина в Aug. Confess. 8. 2. 5), а на пасхальной литургии новокрещенные впервые молились вместе с Церковью молитвой Господней.

Примечательно, что блж. Августин последовательно отличает «возвращение» молитвы Господней, т. е. простое чтение наизусть, от молитвенного чтения, которое должно было совершаться за пасхальной литургией. Святитель подчеркивает, что словами молитвы Господней могут молиться только верные: «На восьмой день вы должны прочесть ее наизусть, но не помолиться. Помóлитесь вы после крещения, ибо как может говорить „Отче наш“ тот, кто еще не рожден?»²,^{*1}; «Он будет вашим Отцом, когда вы родитесь как бы из чрева Церкви в купели рождения»^{*2}.

Следующая таблица суммирует календарь обрядов, связанных с Символом веры и молитвой Господней (относительная хронология надежно устанавливается из текста проповедей 56–59, 212–215 и De symbolo ad catechumenos, абсолютная хронология дается по наиболее достоверной, на мой взгляд, реконструкции А. Дондена):

^{*1} Aug. Serm. 59. 4. 7

^{*2} Aug. Serm. 56. 4. 5

2. Перевод здесь и далее мой, если не указано иное.

относительная хронология	абсолютная хронология (реконструкция А. Дондена ³)	обряды
день 1	4-е воскресенье поста	«Передача» Символа
день 8	5-е воскресенье поста	Неформальное «Возвращение» Символа, «передача» молитвы
день 15	6-е воскресенье поста (Воскресенье ваий)	«Возвращение» молитвы
Великая суббота, пасхальное бдение		Торжественное «возвращение» Символа
Пасха		Молитвенное чтение «Отче наш» во время литургии

Таким образом, проповедь 56, вероятно, была произнесена в 5-е воскресенье поста, так как именно в это день, согласно наиболее правдоподобной реконструкции, происходила «передача» молитвы Господней.

Проповеди 56, 57, 58 и 59, посвященные толкованию молитвы Господней, обычно относят ко времени после 410 г. н. э. [*Неклюдов и др.*, 588]. А. Кунцельман датирует проповедь 56 более точно, 411–412 годами — временем активной полемики с пелагианами, указывая на пассажи, посвященные первородному греху и детскому крещению и расценивающиеся как антипелагианские [*Aurelius Augustinus 2008, 151*]. Так, толкуя прошение «прости нам долги наши», блж. Августин говорит:

Будьте уверены, что вам прощается решительно всё, что вы накопили: и то, что вы унаследовали, родившись от отца и матери с первородным Адамовым грехом, — из-за которого вы прибегаете к благодати Спасителя с младенцем (*cum parvulo*), — и всё, что бы вы ни добавили (*addidistis*) в течение жизни словами, делами, мыслями, — всё это прощается^{*1}.

^{*1} *Aug. Serm.*
56. 9. 13

3. Реконструкция С. Пок, которой придерживается П. Гаврилюк [*Гаврилюк, 243*], предполагает отождествление «дня 15», когда происходило неформальное «возвращение» молитвы, с Великой субботой. Однако такое отождествление прямо противоречит проповеди 58, где блж. Августин в

соседних фразах упоминает Великую субботу и некий «восьмой день от дня нынешнего», когда должно произойти «возвращение» молитвы Господней. Пиньо считает наиболее правдоподобной реконструкцию А. Дондена. Подробнее см.: [*Pignot, 216–220; Блаженный Августин 2023, 186–188*].

Здесь практика детского крещения, принимаемая вселенской Церковью и имевшая особенно широкое распространение в Африке, подтверждает тезис о поврежденности человеческой природы первородным грехом, а личные грехи предстают лишь как «добавление» к изначальному греху Адама. К прошению «да будет воля Твоя» относятся слова, в которых также можно видеть следы антипелагианской полемики: «Ты никогда не совершаешь того, чего Он Сам в тебе не совершает» (т. е. человек бессилен творить добро без помощи благодати Божьей).

Однако, по мнению Вербракена, все эти идеи были характерны для блж. Августина вне зависимости от полемики с пелагианами [*Aurelius Augustinus 2008, 151*]. Не случайно обращенные к Богу слова блж. Августина: «Дай, что повелеваешь, и повели, что хочешь»^{*1}, — возмутили Пелагия, став, быть может, отправной точкой в развитии его собственных идей^{*2}. Таким образом, антипелагианские и просто августинистские тезисы не всегда легко отличить друг от друга.

Но если до начала полемики с пелагианами блж. Августин мог формулировать тезисы, схожие с антипелагианскими, то аргументация должна была сформироваться в процессе полемики. В проповеди 56 можно найти параллели с антипелагианской аргументацией, содержащейся в других сочинениях, в которых святитель прямо опровергает основные положения пелагианства. Например, трактат «О наказании и отпущении грехов, а также о крещении младенцев, к Марцелину» (411–412) имеет множество пересечений с проповедью 56. Доказательством того, что даже святые имеют грехи, в трактате служат слова молитвы Господней «Прости нам долги наши» и стих из 1-го Послания Иоанна: «Если мы говорим, что не имеем греха, — то обманываем самих себя, и истины нет в нас»^{*3; *4}. В проповеди 56 мы видим похожий ход мысли:

«И прости нам долги наши, как и мы прощаем должникам нашим»^{*5}. Не нужно объяснять, что и в этом прошении мы просим о себе. Ведь мы должники, но не из-за денег, а из-за грехов. Возможно, ты тотчас скажешь: «А вы?» Отвечаем: и мы. «И вы, святые епископы, должники?» И мы должники, и вы. «Ну что ты, господин! Не будь несправедлив к себе». Здесь нет ничего несправедливого. Напротив, я говорю истину: мы должники. «Если мы скажем, что не имеем греха, то мы сами себя обманываем, и истины нет в нас»^{*6; *7}.

^{*1} *Aug. Confess. X. 29. 40, 31. 45 и 37. 60*

^{*2} *Aug. De dono persev. 20. 53*

^{*3} 1 Ин 1:8

^{*4} *Aug. De peccatorum merit. 2. 7. 8*

^{*5} Мф 6:12

^{*6} 1 Ин 1:8

^{*7} *Aug. Serm. 56. 7. 11*

Отличие состоит в том, что в трактате блж. Августина полемизирует о догматических положениях, а в проповеди преследует иные, нравственно-дидактические цели.

Проповедь 56 также можно сравнить с трактатом «О даре пребывания» (ок. 429–430 г.)^{*1}, в котором дается полемическое антипелагианское истолкование молитвы Господней сквозь призму сочинения сщмч. Киприана Карфагенского «О молитве Господней»^{*2}. По словам блж. Августина, книга сщмч. Киприана содержит противоядие, «приготовленное за много лет против будущей отравы пелагиан»^{*3,4}. В трактате «О даре пребывания», как и в проповеди 56, содержится ссылка на 1 Ин 1:8, а прошение «Хлеб наш ежедневный дай нам сегодня» понимается в том числе как молитва о том, чтобы не совершить грехов, влекущих за собой отлучение от Евхаристии. Эти акценты отсутствовали в более раннем сочинении «О проповеди Господа на горе» (ок. 392–396) и появились под влиянием сочинения сщмч. Киприана, к которому блж. Августин мог обратиться в поисках аргументов против пелагиан.

Несмотря на наличие антипелагианских аргументов, огласительный компонент в проповеди преобладает над полемическим. Блаженный Августин показывает «стремящимся», что в молитве Господней заключается данный Самим Господом «образец желаний» (*forma desideriorum*), которые должны направлять жизнь каждого верного члена Церкви; толкование святителя последовательно связывает каждое прошение с жизненной практикой, с насущными задачами нравственного совершенствования, стоящими перед новоначальными христианами. Именно нравственно-дидактической задачей обусловлено особое внимание к прошению о прощении долгов, которому посвящена без малого половина проповеди. Напоминая о необходимости прощать, чтобы получить прощение, блж. Августин показывает все богатство своих риторических приемов:

Мы заключаем с Богом соглашение, сделку и договор. Вот что говорит Господь, Бог твой: «Прости — и Я прощаю. Ты не простил? Это ты не отпускаешь себе долг, не Я»^{*4}.

^{*1} *Aug. De dono persev.*

^{*2} *Cypr. De orat. domin.*

^{*3} *Aug. De dono persev. 2. 4*

^{*4} *Aug. Serm. 56. 8. 13*

4. Пер. Д. В. Смирнова. См.: [Блаженный Августин 2008, 381].

Метафоры, риторические вопросы, введение вымышленной речи не только слушателей, но и Бога — все это призвано привлечь внимание аудитории, облечь нравственные уроки в яркую и доступную для народа форму.

На русский язык проповедь переводится впервые. Перевод выполнен по критическому изданию Вербракена, вышедшему в 2008 г. в рамках проекта *Corpus Christianorum* издательства Brepols [*Aurelius Augustinus 2008*]. Отступления от чтений, выбранных издателем, оговариваются в примечаниях.

Блаженный Августин

Проповедь 56, на молитву Господню

(I) 1. Блаженный апостол, показывая, что наши времена, когда все народы уверовали в Бога, были предвозвещены пророками, во свидетельство привел слова Писания: «И будет: всякий человек, который призовет имя Господа, будет спасен» (Иоиль 2:32)⁵. Ибо прежде того только среди израильтян призывалось имя Господа, создавшего небо и землю (ср. Пс 145:6), прочие же народы призывали немых и глухих идолов, которые их не слышали, или бесов, которые их слышали — на беду им. Но когда пришла полнота времен (ср. Гал 4:4), исполняется то, что предсказано: «И будет: всякий человек, который призовет имя Господа, будет спасен» (Иоиль 2:32). Затем, так как иудеи — даже те, кто уверовал во Христа, — не желали делиться Благовеством с язычниками и говорили, что Евангелие не нужно возвещать никому, кроме обрезанных (ибо это против них апостол Павел привел это свидетельство: «И будет: всякий человек, который призовет имя Господа, будет спасен»), — в обличение тем, кто не хотел благовестовать язычникам, апостол тотчас же добавил такие слова: «А как призовут Того, в Кого не уверовали? Или как уверуют в Того, о Ком не слышали? А как услышат без проповедующего? Или как будут проповедовать, не будучи посланы?» (Рим 10:14–15) И вот по этой причине, о которой сказал он: «Как призовут Того, в Кого не уверовали?», — вот поэтому вы приняли не сперва молитву, а затем символ, но сперва символ, чтобы знать, во что вы веруете, а затем молитву, чтобы знать, Кого вы призываете. Так что символ излагает нашу веру, а молитва Господня учит нас молиться, ибо, кто верует, того, призывающего, слышит Бог.

5. Здесь и далее библейские цитаты я перевожу со старолатинского перевода, используемого блж. Августином. При переводе новозаветных цитат я по возможности следовал переводу еп. Кассиана (Безобразова), при переводе ветхозаветных — сино-

дальному переводу [*Кассиан; Синодальный*]. Также при переводе ветхозаветных цитат я учитывал Септуагинту, с которой были сделаны старолатинские переводы ветхозаветных книг, и выполненный с Септуагинты перевод Юнгера [*LXX; Юнгеров*].

(II) 2. Многие же просят того, чего просить не должны бы, не зная, что́ им на пользу. Ибо молящийся должен беречься двух вещей: просить того, чего не должно, и просить у того, у кого не должно. У диавола, у идолов, у бесов нельзя просить чего-нибудь такого, чего просить следует. У Господа Бога нашего, Господа Иисуса Христа, у Отца, Бога пророков, апостолов и мучеников, у Отца Господа нашего Иисуса Христа, у Бога, сотворившего небо и землю, и море, и все, что в них, — у Него следует просить того, чего следует просить. Но мы должны быть внимательными, чтобы и у Него не просить того, чего не должно. Того, что нужно для человеческой жизни, надлежит просить. Но если ты будешь просить этого у идолов глухих и немых, что́ тебе пользы? И если просишь у Бога, Отца Небесного, смерти своим врагам, что́ тебе пользы? Разве ты не слышал или не читал в псалме, где предсказан окаянный предатель Иуда, как о нем говорит пророчество: «Молитва его да будет ему во грех» (Пс 108:7)? Итак, если встаешь на молитву и просишь зла своим врагам, молитва твоя будет во грех.

(III) 3. Но что же мы читаем в святых псалмах? Говорящий в них⁶ как будто бы просит о множестве бед для своих врагов. Кто-нибудь скажет: «Ну, уж тот, кто говорит в псалмах, несомненно праведен. Что же он желает таких несчастий своим врагам?» Не желает, а предрекает. Это пророчество предвозвещающего, а не молитва проклинающего. Пророки в Духе знали, кого ожидало несчастье, кого — счастье, и, пророчествуя, говорили так, словно бы они просили того, что предвидели. Ты-то откуда знаешь, не окажется ли лучше тебя тот, кому ты сегодня просишь зла? «Но я знаю, какой он дурной человек». И про себя знаешь, что ты дурной человек. Хотя ты, быть может, и дерзаешь судить о сердце другого, которое тебе неизвестно, однако тебе известно, что и ты — дурной человек. Не слышишь, как апостол говорит: «Я прежде был хулителем, и гонителем, и обидчиком, но я удостоился милосердия, потому что по неведению я действовал в неверии» (1 Тим 1:13). Когда апостол Павел преследовал христиан, связывал их, где найдет, и тащил к священникам, чтобы те судили и наказывали их, — как вы думаете, братья, Церковь против него молилась или за него? Без сомнения, Церковь Бога, научившаяся от Господа своего, Который, вися на кресте, сказал: «Отче, прости им, ибо не знают они, что делают» (Лк 23:34), — молилась за Павла, вернее, тогда еще за Савла, прося, чтобы с ним произошло то, что и произошло. Павел говорит: «Был же я в лицо неизвестен церквам Иудеи, которые во Христе, но только слышали они, что некогда гнавший нас теперь благовествует веру, которую некогда

6. Для блж. Августина это не только Давид, но и Христос. Ср.: «Едва ли в псалмах можно найти чей-то голос, кроме Христа и Церкви, или одного Христа, или одной Церкви» (*Aug. Enarr. in Ps 59*). «Быть

может кто-нибудь спросит, кто (*quae persona*) говорит в этом псалме? Коротко я бы сказал: это Христос» (*Aug. Enarr. in Ps 39*).

истреблял, и прославляли за меня Бога» (Гал 1:22–24). Потому они и прославляли Бога, что прежде обращения Павла просили Бога, чтобы оно произошло.

4. Итак, Господь сначала отсекает многословие, чтобы ты не говорил Богу много слов, как будто ты хочешь сообщить Богу что-то новое этими словами. Потому, когда просишь, нужно благочестие, а не многословие. «Отец же ваш знает, что вам необходимо, прежде чем попросите у Него» (Мф 6:8). Поэтому не говорите много: Он знает, в чем вы имеете нужду. Но пусть никто не говорит: «Если Он знает, что нам необходимо, зачем говорить даже несколько слов? Зачем молиться? Он Сам знает, так пусть Он даст то, что нам, как Он знает, нужно». Но Он для того заповедал тебе молиться, чтобы дать в ответ на горячее желание, чтобы не обесценилось то, что Он даст. Для того Он и само желание вложил в нас. Итак, слова, которым в сей молитве научил апостолов Господь наш Иисус Христос, есть образец таких желаний (*forma est desideriorum*). Не должно тебе просить иного, кроме того, что здесь написано.

(IV) 5. «Потому вы, — сказал Господь, — говорите: „Отче наш, сущий на Небесах“» (Мф 6:9). Здесь, вы видите, Бог начал быть вам Отцом. Но Он вполне будет вашим Отцом, когда вы родитесь словно бы из чрева Церкви в купели рождения, хотя и теперь, когда вы еще не родились, вы уже зачаты от семени Его. «Отче наш, сущий на Небесах» (Мф 6:9). Помните, что у вас есть Отец на Небесах. Помните, что вы рождены от отца Адама для смерти, а от Бога Отца должны возродиться для жизни. Говорите же в ваших сердцах то, что вы говорите (ср. Пс 4:5). Пусть молящийся любит, тогда Слышащий исполнит молитву.

«Да святится имя Твое» (Мф 6:9). Ты просишь, чтобы свяtilось имя Божие, которое свято. Зачем же ты просишь, если оно и так свято? Кроме того, когда ты просишь, чтобы свяtilось имя Его, разве ты не просишь Бога как бы о Нем Самом, а не о себе? Пойми: ты и о себе просишь. Дело в том, что ты просишь, чтобы то, что само в себе вечно свято, свяtilось в тебе. Что значит «да святится»? Пусть будет свято, не будет в пренебрежении. Так что ты видишь: прося этого, ты просишь себе блага. Ведь если ты будешь пренебрегать именем Божьим, плохо будет тебе, а не Богу.

6. «Да придет Царство Твое» (Мф 6:10). Кому мы это говорим? И, не попроси мы этого, разве не придет Царство Бога? Ведь речь идет о том Царстве, которое будет после конца века сего. Ибо Богу всегда принадлежит царство, и ни в какое время не лишен царства Тот, Кому служит все творение. Но о каком Царстве ты просишь? О котором написано в Евангелии: «Придите, благословенные Отца Моего, получите Царство, которое было уготовано вам от начала мира» (Мф 25:34). Вот об этом мы говорим: «Да придет Царство Твое». Мы просим о том, чтобы оно

пришло в нас; мы просим, чтобы нам нашлось место в нем. Потому что вот придет оно, но что тебе пользы, если тебя оно найдет по левую руку? Выходит, и здесь ты себе просишь блага, о себе молишь. Вот чего ты желаешь, вот чего жаждешь, молясь: жить так, чтобы принадлежать к Царству Божьему, которое дано будет всем святым. Значит, ты молишься ради себя, для того чтобы тебе жить праведно, когда говоришь: «Да придет Царство Твое». «Да придем мы в Царство Твое, да придет и для нас то Царство, которое придет для святых и праведных».

(V) 7. «Да будет воля Твоя». Если не будешь это говорить, Бог не исполнит Свою волю? Помни, что ты сказал при возвращении Символа⁷: «Верую в Бога Отца всемогущего». Если Он всемогущ, тебе ли молиться, чтобы совершилась воля Его? Что же тогда значит «да будет воля Твоя»? Пусть будет так, чтобы я не противился воле Твоей. Так что и тут ты молишься о себе, а не о Боге. Ибо воля Божия совершится в тебе, даже если не совершается тобой. Ведь одним Он скажет: «Придите, благословенные Отца Моего, получите Царство, которое было уготовано вам от начала мира», — и в них совершится воля Божия: праведные и святые получают Царство. Другим же скажет: «Идите в огонь вечный, который уготован был диаволу и ангелам его», — и в них тоже совершится воля Божия: злые будут осуждены на огонь вечный. Иное дело — чтобы воля Божия совершалась тобой. Так что ты молишься, чтобы воля Божия совершалась в тебе, не без причины и не только для того, чтобы тебе было хорошо. Стало быть, она совершится в тебе, хорошо ли тебе от этого будет или плохо. Но пусть она и тобой совершается.

Почему же я говорю: «Да будет воля Твоя на небе и на земле»⁸, — и не говорю: «Пусть совершается Твоя воля небом и землей»? Потому что совершаемое тобой Он Сам совершает в тебе⁹. Ты никогда не совершаешь того, чего Он Сам в тебе

7. Речь идет об обряде «возвращения» Символа веры; см. предисловие к настоящей проповеди и к проповеди «О символе веры к оглашаемым» [Блаженный Августин 2023, 183–190].

8. *Fiat voluntas tua in caelo et in terra* («да будет воля Твоя на небе и на земле»). Третье прошение молитвы Господней имеет такую форму во многих старолатинских рукописях Мф, в том числе в *Codex Vobienensis* (ок. 350 г.), *Codex Vercellensis* (ок. 375 г.) и *Codex Veronensis* (ок. 500 г.) [Jülicher, 31], а также у смщч. Киприана Карфагенского (*Cypr. De orat. domin. 7*). У Тертуллиана (*Tert. De orat. 4. 1*) — *in caelis et in terra* («на небесах и на земле»). Из греческих унциальных рукописей чтение *ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς* («на небе и на земле») в Мф 6:10 содержит двуязычный кодекс Безы (возможно, под влиянием старолатинского перевода). В трактате «О даре пребывания» блж. Августин свидетельствует о том, что в его время в литургической практике

происходило вытеснение этого варианта более точным: «Третье прошение звучит: „Да будет воля Твоя на небе и на земле“, или, как читается это место в большинстве рукописей и более часто произносится молящимися: „[Да будет воля Твоя] и на земле, как на небе“» [Блаженный Августин 2008, 386].

9. Чтение более авторитетных рукописей, принимаемое в издании Вербракена: “*Quia quod fit in te, ipse facit a te*” («Потому что совершающееся/ совершаемое в тебе Он Сам делает [совершаемым] тобой»). Эта фраза не вполне удовлетворительна с точки зрения грамматики, так как предлог “a” используется для обозначения деятеля при глаголе в пассиве и этот глагол нам приходится домысливать. Кроме того, такое чтение затемняет тематическую структуру фразы, так как на месте темы оказывается придаточное предложение “*quod fit in te*” («то, что совершается в тебе»), имеющее не вполне однозначную референцию. Другое чтение,

не совершает. Но иногда Он совершает в тебе то, чего ты не совершаешь. Но ты никогда ничего не совершаешь, если Он в тебе не совершает.

8. Что же такое «на небе и на земле», или «как на небе, так и на земле»? Ангелы совершают волю Твою — да совершаем и мы ее. «Да будет воля Твоя как на небе, так и на земле». Ум (*mens*) — это небо, плоть — это земля. Когда ты говоришь (если, конечно, говоришь) апостольские слова: «Умом я служу закону Божию, а плотью закону греха» (Рим 7:25), — тогда воля Божия совершается на небе, но на земле — пока нет. Когда же плоть придет в согласие с умом и «поглочена будет смерть в победе» (1 Кор 15:54), так что не будет оставаться никаких плотских желаний, противоречащих уму, когда прейдет распря на земле, когда прейдет война сердца, когда прейдет то, о чем сказано: «Ибо плоть желает противного духу, а дух — противного плоти; они друг другу противятся, так что вы делаете не то, чего хотите» (Гал 5:17), — так вот, когда эта война прейдет и всякое желание будет претворено в любви, в теле не останется ничего противостоящего духу, и нечего будет покорять, нечего будет обуздывать, нечего попирать, но все в согласии будет шествовать к праведности, — тогда совершается «воля Твоя на небе и на земле». Совершенства мы просим, молясь так.

Иное. «Да будет воля Твоя на небе и на земле». В Церкви духовные суть небо, плотские — земля. Пусть же будет воля Твоя на небе и на земле, чтобы так же, как духовные, служили Тебе и плотские, будучи претворены в лучшее.

«Да будет воля Твоя на небе и на земле». Есть и другой смысл, весьма благочестивый. Ведь нам заповедано молиться за врагов наших. Церковь есть небо, враги Церкви суть земля. Что же тогда значит: «Да будет воля Твоя на небе и на земле»? Пусть враги наши уверуют, как и мы в Тебя уверовали, пусть станут друзьями, пусть прекратят вражду. Они — земля, и потому они против нас. Пусть станут небом — и будут с нами.

(VI) 9. «Хлеб наш ежедневный¹⁰ дай нам сегодня» (Мф 6:11). Здесь сразу видно, что мы молимся о себе. Когда мы говорим: «Да святится имя Твое», — необходимо разъяснить тебе, что ты молишься о себе, а не о Боге. Когда ты говоришь: «Да будет воля Твоя», — и это должно быть тебе разъяснено, чтобы ты не думал,

выбранное мной, позволяет исправить грамматику и тема-рематическую организацию фразы: “*Quia quod fit a te, ipse facit in te*” («Потому что совершаемое тобой Он Сам совершает в тебе», т. е. добро, которое ты делаешь, делаешь не ты сам, а благодать Божья, действующая в тебе, — мысль, которая хорошо согласуется со взглядами блж. Августина на свободу воли).

10. Для прилагательного ἐπιούσιος, непонятого для носителей древнегреческого языка уже во времена Оригена, древними и современными комментаторами было предложено множество толкований: 1) «соединяющийся с нашей сущностью» или «превосходящий всякую сущность» (от ἐπί + οὐσία), 2) «необходимый для существования» (от ἐπί + οὐσία), 3) «для нынешнего дня» (от ἐπί τὴν οὐραν

что желаешь исполнения воли Божией как блага для Него, а не молишься скорее о себе самом. Когда ты говоришь: «Да придет Царство Твое», — и это требует разъяснения, чтобы ты не думал, что выражаешь Богу благопожелание — чтобы Он царствовал. Но вот с этого места и далее до конца молитвы очевидно, что мы молим Бога о себе. Когда ты говоришь: «Хлеб наш ежедневный дай нам сегодня» (Мф 6:11), — ты признаешь себя нищим, просящим у Бога. Но не стыдись: как бы ни был богат кто-нибудь на земле, он — нищий, просящий у Бога. Стоит нищий перед домом богача, но и сам богач стоит перед домом великого Богача. У богача просят — и он просит. Если бы он не нуждался, не беспокоил бы своей молитвой ушей Божиих. В чем же нуждается богач? Дерзну сказать: богач нуждается в том же ежедневном хлебе. Ведь почему у него все есть в изобилии? Откуда, если это не Бог дал ему? Что у него будет, если Бог отымет руку Свою? Не многие ли уснули богатыми и проснулись бедными? Что есть у человека — все это от милосердия Божьего, а не от собственной силы.

10. Но вы видите, возлюбленные, что вот этот хлеб, которым наполняется чрево, которым ежедневно восстанавливаются силы плоти, — этот хлеб Бог дает не только тем, кто прославляет Его, «ибо Он возводит солнце Свое над добрыми и злыми и изливает дождь на праведных и неправедных» (Мф 5:45). Ты прославляешь — Он питает тебя; хулишь — Он питает тебя. Он ждет, чтобы ты покался, но, если ты не изменишься, Он выносит тебе приговор. Итак, этот хлеб получают от Бога и добрые, и злые. Но как ты думаешь, нет ли какого-то хлеба, которого просят дети и о котором говорил Господь в Евангелии: «Нехорошо взять хлеб у детей и бросить псам» (Мф 15:26)? Конечно, есть. Что же это за хлеб? И почему он тоже называется «ежедневным»? Дело в том, что он необходим: без него мы не можем жить, без хлеба не можем. Бесстыдно — просить у Бога богатства, а просить ежедневного хлеба — не бесстыдно. Ведь одно тебе нужно, чтобы превозноситься, а другое — чтобы жить. Но так как этот хлеб, видимый и осязаемый, дается и добрым, и злым, следовательно, есть ежедневный хлеб, которого просят сыны, — само слово Божие, которое дается нам ежедневно. Это наш ежедневный хлеб, которым живет не чрево, но дух. Он и сейчас необходим нам, работникам в винограднике: это пища, а не награда. Ведь нанимающий работника в виноградник должен ему предоставить две вещи: и хлеб, чтобы он не изнемог, и награду, чтобы он радовался. Наш ежедневный хлеб на этой земле — это слово

[ἡμέραν], 4) «для следующего или наступающего дня» (от ἡ ἐπιούσα [ἡμέρα]), 5) «относящийся к будущему» (от τὸ ἐπίον) и др. [Luz, 319–321]. Передача греческого ἐπιούσιος латинским словом *cotidianus*, принятая в старолатинском переводе, согласуется с толкованиями 3 («для нынешнего дня») и 4 («для следующего или наступающего дня»). Ср. толкование свт. Иоанна Златоуста, также понимавшего

ἐπιούσιος как ἐφ᾽ ἡμέρας «на один день» (*Chrysost. Hom. in Mt. 19. 5*). У Луц признает наиболее убедительной интерпретацию 4 («для следующего или наступающего дня») [Luz, 321]. См. также обзор толкований у [Davies, 607; Bauer, 332] и анализ параллелей, обнаруживаемых в раввинистической традиции у [Basser, 184–187].

Божие, которое всегда дается церквам. Нашей наградой после труда называется жизнь вечная. Также, если ты будешь понимать под этим ежедневным хлебом то, что принимают верные¹¹, что вы примете, когда будете крещены, — то и в этом случае должно нам просить и говорить: «Хлеб наш ежедневный дай нам сегодня» (Мф 6:11), — дабы жить нам всегда так, чтобы не оказаться отлученными от жертвенника.

(VII) 11. «И прости нам долги наши, как и мы прощаем должникам нашим» (Мф 6:12). Не нужно объяснять, что и в этом прошении мы просим о себе. Ведь мы должники, но не из-за денег, а из-за грехов. Возможно, ты тотчас скажешь: «А вы?» Отвечаем: и мы. «И вы, святые епископы, должники?» И мы должники, и вы. «Ну что ты, господин! Не будь несправедлив к себе»¹². Здесь нет ничего несправедливого. Напротив, я говорю истину: мы должники. «Если мы скажем, что не имеем греха, то мы сами себя обманываем, и истины нет в нас» (1 Ин 1:8). Мы и крещены, и являемся должниками — не потому, что осталось что-то, что не было прощено нам в крещении, но потому, что, живя, накопили нечто, ежедневно требующее прощения. Кто, крестившись, умирает, те без долга восходят, без долга отправляются отсюда. Кто же крестится и остается в этой жизни, накапливают из-за немощи человеческой нечто, хотя и не ведущее к кораблекрушению (ср. 1 Тим 1:19), но требующее вычерпывания трюмной воды. Ибо, если не вычерпывать, то постепенно собирается столько, что весь корабль погружается в воду. Молиться так — значит вычерпывать воду. Но мы должны не только молиться, но и творить милостыню. Ибо, чтобы корабль не потонул, при вычерпывании надо действовать и словами, и руками. Словами мы действуем, когда говорим: «Прости нам долги наши, как и мы прощаем должникам нашим» (Мф 6:12). Руками же действуем, когда поступаем так: «Раздели с голодным хлеб твой, нищего и бездомного введи в дом твой» (Ис 58:7); «Заклучи милостыню в сердце бедного, и она будет молить за тебя Господа»¹³ (Сир 29:15).

(VIII) 12. После того как нам через купель возрождения (Тит 3:5) были отпущены все грехи, мы оказались бы ввергнуты в великие бедствия, если бы мы не получали ежедневного очищения святой молитвы. Милостыня и молитва

11. Речь идет о таинстве Евхаристии.

12. “Absit, domine! Noli tibi facere iniuriam”. Более буквальный перевод: «Да не будет, господин! Не будь несправедлив к себе». Ср. слова ап. Петра в Мф 16:22. В старолатинском переводе Евангелия от Матфея, который цитирует блж. Августин в гомилии на Пс 39 (*Aug. Enarr. in Ps 39:25*), греческому Ἰλεός σοι, Κύριε: οὐ μὴ ἔσται σοι τοῦτο («[Будь милостив к Себе, Господи, да не будет с Тобой этого!]) соответствует “Absit, Domine; propitius tibi

esto, non fiet hoc” («Да не будет, Господи, будь к Себе милостив, да не случится этого»).

13. Блаженный Августин цитирует старолатинский перевод книги Премудрости Иисуса сына Сирахова, впоследствии вошедший почти без изменений в состав Вульгаты. В Септуагинте этот стих звучит иначе: «Заклучи в кладовых твоих милостыню, и она избавит тебя от всякого несчастья» [*Синодальный, 970*].

очищают грехи, лишь бы вы не совершали такого, из-за чего необходимо будет вас отлучить от ежедневного хлеба¹⁴. Избегайте долгов, из-за которых полагается неминуемое и суровое отлучение, но не называйте себя праведными, как будто у вас нет причин говорить: «Прости нам долги наши, как и мы прощаем должникам нашим» (Мф 6:12). Храните себя от идолопоклонства, от посещения гадалей, от снадобий чародеев, храните себя от обманов еретиков, от раскольниковых разделений, храните себя от убийств, от прелюбодеяний и блуда, от воровства и грабежа, от лжесвидетельства и других грехов, имеющих гибельный исход, если я что-то случайно не назвал, — от тех грехов, из-за которых грешник должен быть отлучен от жертвенника и связан на земле, чтобы быть связанным на небе — а это очень опасно и смертоносно, если не будет разрешен на земле, чтобы быть разрешенным на небе. Итак, не считая всего этого, у человека нет недостатка в поводах ко греху. Он грешит, смотря по своей воле на то, на что смотреть не следует. А кто может удержать быстроту глаза, если даже говорят, что отсюда глаз и получил имя — от быстроты?¹⁵ Глаза, если захочешь, можно закрыть, и они закрываются быстро. Стараешься закрыть уши: поднимаешь руку, подносишь к ушам — и, если кто удержит руку, они остаются открытыми, и ты не можешь их затворить, чтобы не слышать слов хульных, нечистых, льстивых и обманчивых. Если ты услышишь что-то недозволенное, то, хотя ты ничего и не сделал, разве ты не грессишь ушами? Ты добровольно слушаешь что-то дурное. Сколько грехов совершает смертоносный язык! Иногда таких, из-за которых человек будет отлучен от жертвенника. В его области находятся богохульства, он говорит много пустых слов, не имеющих отношения к делу.

Пусть руки не делают ничего дурного, пусть ноги не бегут ни к чему дурному, пусть глаза не обращаются к распутству, пусть уши добровольно не впускают в себя непристойности, пусть язык остается неподвижным для недостойных речей. Ты говоришь: «Кто может удержать мысли?» (IX) Братья мои, часто мы молимся и думаем о другом, как бы забыв, перед Кем стоим и перед Кем повергаемся ниц. Все это копится против нас. Неужели эти грехи из-за своей малости не давят на нас? Какая разница, будет на тебя давить песок или свинец? Свинец — из одного куска, песок — из мелких крупинок, но они давят многочисленностью. Малы грехи; а разве ты не видишь, как малые капли наполняют реки и смывают поместья? Они малы, но их много.

14. Т. е. от Евхаристии. По другому чтению: «Милостыня и молитва очищают грехи, лишь бы вы не совершали такого, из-за чего необходимо будет нас отлучить от ежедневного хлеба».

15. «Dicitur oculus inde acceperisse nomen, a velocitate». Блаженный Августин возводит слово

oculus «глаз» к прилагательному *ocior* «более быстрый» (сравнительная степень без положительной). По-видимому, эта этимология была распространена в античности: на нее же ссылается Кассиодор (*Cassiod. in Ps. 6. 8*), который объясняет *oculus* как *ocior lux*, т. е. «быстрейший свет» [*Maltby, 425*].

13. Итак, будем ежедневно говорить, и говорить искренне, и будем делать то, что говорим: «Прости нам долги наши, как и мы прощаем должникам нашим» (Мф 6:12). Мы заключаем с Богом соглашение, сделку и договор. Вот что говорит Господь, Бог твой: «Прости — и Я прощаю. Ты не простишь? Это ты не отпускаешь себе долг, не Я». Именно потому, что я знаю, возлюбленные дети мои, чем вам полезны — и более всего полезны во всей молитве Господней — эти слова: «Прости нам долги наши, как и мы прощаем должникам нашим» (Мф 6:12), — послушайте меня: вы должны быть крещены — простите же всё! Кто что имеет против ближнего в сердце своем — пусть простит от сердца. И с тем войдите в купель и будьте уверены, что вам прощается решительно всё, что вы накопили: и то, что вы унаследовали, родившись от отца и матери с первородным Адамовым грехом, — из-за которого вы прибегаете с младенцем (*cum parvulo*)¹⁶ к благодати Спасителя, — и всё, что бы вы ни добавили в течение жизни словами, делами, мыслями, — всё это прощается. И выйдете вы оттуда, словно бы побывав у вашего Господина и получив освобождение от всех долгов.

(X) 14. Итак, что вы будете делать с теми ежедневными грехами, о которых я сказал, что вам надо, как бы в ежедневном очищении, говорить: «Прости нам долги наши, как и мы прощаем должникам нашим» (Мф 6:12)? У вас есть враги. Ибо кто живет на земле, не имея врага? Смотрите же, любите их (ср. Мф 5:44). Как бы враг ни злобствовал, он не может повредить тебе так, как ты сам себе вредишь, не любя врага. Ведь он может повредить или твоему поместью, или твоему скоту, или твоему дому, или твоему рабу, или твоей рабыне, или твоему сыну, или твоей жене, или, в худшем случае, если ему будет дана какая-то власть, твоей плоти. Разве причинит он тебе такой же вред, какой ты сам — своей душе? Устремляйтесь к этому совершенству, драгоценные, прошу вас. Но разве я даровал вам силу достичь этого? Вам даровал ее Тот, Кому вы говорите: «Да будет воля Твоя, как на небе, так и на земле» (Мф 6:10). И пусть это не кажется вам невозможным. Я знаю, я изведаль, я испытал, что есть христиане, которые любят врагов своих.

16. Т. е. просите крестить его. Вербракен предполагает, что речь может идти о случаях смертельной опасности [Aurelius Augustinus 2008, 151]. В таком случае обращение к «стремящимся» не выглядит странно: некрещенные родители иногда могли крестить тяжело больных детей. Ср. рассуждения блж. Августина в трактате «О даре пребывания», в котором блж. Августин, защищая сомнительную с православной точки зрения доктрину предопределенности каждого человека к спасению или к гибели, упоминает случаи крещения детей неверующих родителей: «А что сказать мне о том, что иногда младенец умирает еще до того, как может прийти к нему помощь благодаря служению

совершающего крещение? Ведь часто бывает, что и родители спешат, и служители готовы преподавать младенцу крещение, но не дается оно, поскольку не желает Бог, Который не дает этому младенцу задержаться в этой жизни [достаточно времени], чтобы преподано было [таинство]. А что значит, когда иной раз малые дети неверующих могут получить помощь крещения, чтобы не идти в погибель, а дети верующих — не могут? Здесь ясно показывается, что „нет лицепрития у Бога“ (Рим 2:11; Кол 3:25), иначе бы Он скорее избавлял детей Своих почитателей, чем детей Своих врагов» (пер. Д. В. Смирнова [Блаженный Августин 2008, 411–412]).

Если вам это будет казаться невозможным, вы не сможете это делать. Прежде поверьте, что возможно так делать, и молитесь, чтобы совершалась в вас воля Божия. Ибо чем тебе полезно зло, приключившееся с твоим врагом? Если бы он не имел зла, он и врагом бы тебе не был. Проси ему добра: он перестанет творить зло и больше не будет врагом. Ибо враждебна тебе в нем не человеческая природа, а грех. Разве потому он тебе враг, что имеет душу и плоть? Он то же, что и ты: у тебя есть душа — и у него есть душа, у тебя есть плоть — и у него есть плоть. Он единосущен тебе. Господь вместе сотворил вас из земли, вдохнул в вас жизнь. Он то же, что и ты: возри на брата своего. В начале нашими родителями были двое — Адам и Ева: он отец, она мать, значит, мы — братья. Но опустим изначальное происхождение. Бог — Отец, Церковь — мать, значит мы — братья. «А если мой враг язычник, иудей, еретик?» Об этом-то я только что сказал: «Да будет воля Твоя, как на небе, так и на земле» (Мф 6:10). О Церковь! Твой враг — язычник, иудей, еретик: он — земля. Если ты — небо, призывай Отца, Который на Небесах (ср. Мф 6:9), и молись за врагов твоих (ср. Мф 5:44). Ибо и Савл был врагом Церкви, за него молились как за врага¹⁷ — он стал другом. И не только перестал он быть гонителем, но потрудился, чтобы стать помощником. И если хочешь знать правду, молились и против него — но против его злобы, а не его природы. Молись и ты против злобы врага твоего, чтобы она умерла, а он жил. Ведь если умрет враг твой, то ты, можно сказать, лишился врага, но не обрел друга. Если же умрет злоба его, то ты и друга обрел.

(XI) 15. Вы всё еще говорите: «Кто на это способен?» Пусть Бог сделает это в ваших сердцах. Я и сам знаю: на это способны немногие, на это способны великие, на это способны духовные. Разве таковы все верующие, приступающие в Церкви к жертвеннику, принимающие тело и кровь Христа? Разве все они таковы? И тем не менее все говорят: «Прости нам долги наши, как и мы прощаем должникам нашим» (Мф 6:12). Если Бог ответит им: «Зачем вы просите от Меня, чтобы Я сделал то, что обещал, когда вы не делаете, что Я заповедал? Что Я обещал? Прощать долги ваши. Что Я заповедал? Чтобы и вы прощали должникам вашим. Как вы можете делать это, если не будете любить врагов?» — что мы тогда будем делать, братья? До столь малого числа уменьшается стадо Христово? Если только те, кто любит врагов, должны говорить: «Прости нам долги наши, как и мы прощаем должникам нашим» (Мф 6:12), — то я не знаю, что мне делать, что сказать. Скажу ли вам: «Если вы не любите врагов ваших, не молитесь»? Не дерзаю. О нет, напротив, молитесь, чтобы любить. Что же я скажу вам? «Если не любите врагов ваших, в молитве Господней не говорите слов: „Прости нам долги наши, как и мы прощаем должникам нашим“ (Мф 6:12)?» Считай, что я сказал: «Не говорите этих

17. В оригинале: «За него молились так» (sic oratum est pro eo).

слов». Если не будете говорить, долги не прощаются. Если будете говорить, но не будете делать, — не прощаются. Итак, нужно говорить и делать, чтобы долги были прощены.

(XII) 16. Вижу нечто, чем могу утешить не малое число христиан, но множество, и знаю, что вы жаждете это услышать. «Прощайте, и прощено будет вам» (Лк 6:37), — сказал Христос. А что вы говорите в молитве? Мы только что это обсудили: «Прости нам долги наши, как и мы прощаем должникам нашим» (Мф 6:12). «Так прости, Господи, как мы прощаем», — вот что ты говоришь. «Так прости, Отец, Который на Небесах, как и мы прощаем должникам нашим», — ведь это вы должны делать, если же не сделаете, погибнете. Что же? Когда вы слышите: «Враг просит прощения — тотчас прощайте», — разве это для вас слишком трудно? ¹⁸ Тебе было слишком трудно любить свирепствующего врага — но слишком ли трудно тебе любить человека молящего? Что скажешь? Он свирепствовал — и ты ненавидел. Я бы предпочел, чтобы ты и тогда не ненавидел. Я бы предпочел, чтобы ты, когда терпел его ярость, вспоминал Господа, сказавшего: «Отче, прости им, ибо не знают, что творят» (Лк 23:34). Итак, я очень хотел бы, чтобы ты и в то время, когда враг свирепствовал против тебя, взирал на Господа Бога твоего, сказавшего эти слова. Но, может быть, ты скажешь: «Он так поступает, но Он-то Господь. Ведь Он Христос, Он Сын Божий, Он Единородный, Он Слово, ставшее плотью. А что я, дурной и немощный человек?» Если кажется тебе недостижимым Господин твой, то посмотри на такого же раба, как ты. Святого Стефана побивали камнями, а он, когда в него летели камни, коленопреклоненно молился и говорил: «Господи, не вмени им этого греха» (Деян 7:60). Они бросали камни, а не просили прощения — и он за них молился. Я хочу, чтобы ты был таким. Устремляйся к этому. Что ты влачишь всечасно сердце свое по земле? Услышь. Устремляйся к этому. Возлюби врагов своих. Если не можешь любить свирепствующего, люби хотя бы молящего. Возлюби человека, говорящего тебе: «Брат, я согрешил, прости меня». Если ты тогда не простишь, то не говорю: «Ты стираешь из сердца своего молитву», — но говорю: «Ты будешь стерт из книги Божией» ¹⁹.

(XIII) 17. Если же ты хотя бы тогда простишь, хотя бы тогда изгонишь из сердца ненависть — я говорю: изгони из сердца ненависть, а не закон, — а что, если надо наказать просящего прощения? Делай, что хочешь ²⁰. Ведь ты, я полагаю,

18. Другой вариант перевода: «Когда вы слышите: „Враг просит прощения“, — тотчас прощайте! Разве это для вас слишком трудно?»

19. Возможно, намек на внесение имен «стремящихся» в особый список, происходившее в начале поста; см.: [Pignot, 179–182].

20. Ср. контекст известного изречения “Dilige, et quod vis fac” («Люби — и делай, что хочешь») в Рас-

суждениях на послание Иоанна к парфянам, 7. 8:

«Отец бьет дитя, а вербовщик рабов ласков с ним. Если предложить две вещи: побои и ласку, кто не выберет ласку и не станет избегать побоев? Если посмотришь на личность действующего, то любовь бьет, незаконное ласкает. Смотрите, к чему мы вас призываем: людские дела можно судить только по тому, происходят ли они из корня любви. <...>

любишь своего сына, но иногда бьешь его. Ты не обращаешь внимания на слезы, которые он льет под розгой, потому что хранишь для него наследство. Я вот о чем говорю: изгони из сердца ненависть, когда враг просит у тебя прощения. Но, может быть, ты скажешь: «Он лжет, он притворяется». О судия сердец! Расскажи мне мысли своего отца, расскажи мне свои вчерашние мысли. Он просит, молит о прощении — прости, прости до конца. Если не простишь, ты вредишь не ему, а себе. Ведь он знает, что он будет делать дальше. Ты, раб, не хочешь простить своему сотоварищу по рабству? Он пойдет к Господину вашему и скажет Ему: «Господин, я просил сотоварища моего простить меня, и он не захотел простить. Прости мне Ты». Разве не дозволено господину разрешить долг своего раба? Тот, получив прощение, уходит от Господа разрешенным, ты же остаешься связанным (ср. Мф 18:23–35). Как связанным? Придет время молитвы, придет время тебе говорить: «Прости нам долги наши, как и мы прощаем должникам нашим» (Мф 6:12). А Господь тебе ответит: «Никак невозможно!²¹ Хотя ты столько задолжал Мне, ты попросил Меня — и Я тебе простил. Разве не должен был и ты смиловаться над сотоварищем твоим, как и Я смиловался над тобой?» (Мф 18:32–33). Эти слова — из Евангелия, не из моего сердца. Если же простишь просящему у тебя прощения, уже можешь произносить эту молитву. И, если ты пока неспособен любить свирепствующего, всё же ты можешь говорить эту молитву: «Прости нам долги наши, как и мы прощаем должникам нашим» (Мф 6:12). Перейдем к остальному.

18. «Не введи нас во искушение» (Мф 6:13). «Прости нам долги наши, как и мы прощаем должникам нашим» (Мф 6:12), — говорим мы из-за прошлых грехов, которые мы не можем сделать не бывшими. Ты можешь действовать, чтобы не делать того, что ты сделал. А что ты сделаешь, чтобы то, что ты сделал, не было сделанным? Против того, что уже сделано, тебе помогает это прошение в молитве: «Прости нам долги наши, как и мы прощаем должникам нашим» (Мф 6:12). Против тех грехов, в которые ты можешь впасть, что ты сделаешь? «Не введи нас во искушение» (Мф 6:13).

«Но избавь нас от зла». «Не введи нас во искушение, но избавь нас от зла» (Мф 6:13), — то есть от самого искушения.

Поэтому раз и навсегда дается тебе краткое наставление: люби — и делай, что хочешь. Молчишь ли ты — молчи по любви, вопиешь ли — вопи по любви; если наказываешь — наказывай по любви, если щадишь — щади по любви. Пусть будет внутри корень любви — от этого корня не может произойти ничего злого» (пер. С. А. Степанцова [Аврелий Августин 2003, 50–70]).

21. Nequaquam (букв. «никоим образом») — чтение рукописей. В editio princeps 1564 г. [Aurelius Augustinus 1564, 23r] и в бенедиктинском издании 1683 г. [Aurelius Augustinus 1683, col. 330] это место было исправлено при помощи конъектуры: *serve nequam* «негодный раб».

(XIV) 19. И будут эти три прошения: «Да святится имя Твое. Да придет царство Твое. Да будет воля Твоя на небе и на земле» (Мф 6:9–10). Эти три прошения говорят о жизни вечной²². Ибо всегда должно святиться в нас имя Божие, всегда должны мы пребывать в Его царстве, всегда должны творить Его волю — это будет вовеки. Хлеб ежедневный необходим сейчас. Прощение наших долгов необходимо в сей жизни, ибо, когда мы перейдем к той жизни, перестанем делать долги. На этой земле бывает искушение, на этой земле — опасное плавание, на этой земле просачивается сквозь щели немощей то, что надо вычерпывать. Когда же мы станем равны ангелам Божиим, да не будет такого, чтобы мы говорили это, чтобы мы просили у Бога прощения долгов, которых не будет более. Итак, здесь — ежедневный хлеб, здесь — отпущение долгов, здесь — не войти в искушение, ибо в ту жизнь искушение не входит; здесь — избавление от зла, ибо в той жизни не будет никакого зла, но будет пребывать вечное благо.

Список сокращений

CCSL	Corpus Christianorum, Series Latina
PL	Patrologia Latina
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum

Источники

1. *Aug. Confess.* = Sanctus Augustinus (1981). *Confessionum libri XIII, quos post Martinum Skutella iterum edidit L. Verheijen. Turnholti.* (CCSL; v. 27).
2. *Aug. De dono persev.* = Aurelius Augustinus (1865). “De dono persevarantiae”, in *PL*, v. 45. Parisiis, col. 993–1034.
3. *Aug. De peccatorum merit.* = Aurelius Augustinus (1913). “De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum”, in *CSEL*, v. 60, ed. C. F. Urba, J. Zycha. Vindobonae, Lipsiae, pp. 3–151.
4. *Aug. Enarr. in Ps* = Sanctus Aurelius Augustinus (1956). *Enarrationes in Psalmos*, ed. E. Dekkers, J. Fraipont. Turnholti (CCSL; v. 38–40).
5. *Aug. Serm. 228* = Aurelius Augustinus (1865). “Sermo 228”, in *PL*, v. 38. Parisiis, col. 1101–1102.
6. *Aurelius Augustinus 1564* = Aurelius Augustinus (1564). “Sermo secundus de oratione dominica”, in *Aurelii Augustini Sermonum pars una, opera et studio Ioannis Vlimmerii. Lovanii, fol. 19v–23v.*

22. Propter vitam aeternam «о жизни вечной» — конъектура К. Морманн [*Aurelius Augustinus 2008, 170*]. Чтение рукописей — propter vitam humanam «о жизни человеческой». Ср. Проповедь 59, 5. 8:

«Таким образом, всего прошений семь: три относятся к Жизни Вечной, четыре — к жизни нынешней» (пер. свящ. Максима Козлова [*Блаженный Августин 2001, 118*]).

7. *Aurelius Augustinus 1683* = Aurelius Augustinus (1683). Opera, t. 5. Parisiis.
8. *Aurelius Augustinus 2008* = Aurelius Augustinus (2008). “Sermo 56”, in *CCSL*, v. 41 Aa, ed. P.-P. Verbraken. Turnholti, pp. 149–171.
9. *Cassiod. in Ps* = Magnus Aurelius Cassiodorus (1865). “Expositio in Psalterium”, in *PL*, v. 70. Parisiis, col. 9–1056.
10. *Chrysost. Hom. in Mt* = Joannes Chrysostomus (1838–1839). Homiliae in Matthaeum, ed. F. Field : In 3 v. Cantabrigiae.
11. *Cypr. De orat. domin.* = Sanctus Cyprianus (1976). “De oratione dominica”, in *CCSL*, v. 3 A, ed. C. Moreschini. Turnholti, pp. 90–113.
12. *Jülicher* = Jülicher A. (Hg.) (1938). Itala: Das Neue Testament in altlateinischer Überlieferung, Bd. 1 : Matthäus-Evangelium. Berlin : De Gruyter.
13. *LXX* = Septuaginta : Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, ed. A. Rahlfs. Editio altera. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.
14. *Tert. De orat.* = Tertullianus (1959). “De oratione”, in *CCSL*, v. 1, ed. G. F. Diercks. Turnholti, pp. 255–274.

Переводы

1. *Блаженный Августин 2001* = Блаженный Августин. Проповедь 59. О молитве Господней. Пер. с лат. свящ. Максима Козлова // Патристика. Новые переводы. Статьи. Нижний Новгород : Издательство братства во имя святого князя Александра Невского, 2001. С. 114–119.
2. *Блаженный Августин 2003* = Блаженный Августин. Рассуждения на Послание Иоанна к Парфянам. Рассуждение седьмое. На 1 Ин 4:4–12; Рассуждение восьмое. На 1 Ин 4:12–16. Предисл., пер. с лат. С. А. Степанцова // Альфа и Омега. 2023. № 37/3. С. 50–70.
3. *Блаженный Августин 2008* = Блаженный Августин. Антипелагианские сочинения позднего периода / Пер. с лат., примеч. Д. В. Смирнова. Москва : АС-ТРАСТ, 2008. 478 с.
4. *Блаженный Августин 2023* = Блаженный Августин. Проповедь «О Символе веры к оглашаемым» / Пер., предисл. и коммент. П. С. Озерского; под ред. С. А. Степанцова // Вестник Свято-Филаретовского института. 2023. Вып. 47. С. 181–206.
5. *Кассиан* = Новый Завет : Современный русский перевод / Пер. еп. Кассиана [Безобразова]. Москва : Российское Библейское общество, 2017. 509 с.
6. *Синодальный* = Библия. Книги священного писания Ветхого и Нового Завета в русском переводе с приложениями. Брюссель : Жизнь с Богом, 1973. 2356 с.
7. *Юнгеров* = Книги Ветхого Завета в переводе П. А. Юнгеровой : В 3 т. Москва : Издательский совет Русской православной церкви, 2006–2012.

Литература

1. *Гаврилюк* = Гаврилюк Павел, диак. История катехизации в древней церкви. Москва : МВПХШ, 2001. 320 с.
Gavrilyuk P. (2001). History of catechization in the early Church. Moscow : SFI Publ. (in Russian).
2. *Неклюдов и др.* = Неклюдов К. В., Смагло С., свящ, Петров А. Е. Отче наш // Православная энциклопедия. Т. 53. Москва : Православная энциклопедия, 2019. С. 582–596.
Neklyudov K. V., Smaglo S., priest, Petrov A. E. (2019). “Our Father”, in *Orthodox Encyclopedia*, v. 53. Moscow : Orthodox Encyclopedia, pp. 582–596 (in Russian).
3. *Фокин* = Фокин А. Р. Программа катехизации по Блаженному Августину // XX Ежегодная Богословская Конференция ПСТГУ : Материалы. Т. 1. Москва : ПСТГУ, 2010. С. 161–167.
Fokin A. R. (2010). “The program of catechesis according to Blessed Augustine”, in *XX Annual Theological Conference of St. Tikhon’s Orthodox University of Humanities: Materials*, v. 1. Moscow : St. Tikhon’s Orthodox University of Humanities, pp. 161–167 (in Russian).
4. *Basser* = Basser H. W., Cohen M. B. (2015). *The Gospel of Matthew and Judaic Traditions: A Relevance-Based Commentary*. Leiden, Boston : Brill.
5. *Bauer* = Bauer W., Danker F. W. et al. (2021). *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. 4th ed. Chicago, London : The University of Chicago Press.
6. *Davies* = Davies W. D. (1988). A critical and exegetical commentary on the Gospel according to Saint Matthew : In 3 v. Edinburgh : T. & T. Clark.
7. *Luz* = Luz U. (2007). *Matthew 1–7 : a commentary*, transl. by J. E. Crouch ; ed. H. Koester. Minneapolis : Fortress Press.
8. *Maltby* = Maltby R. (1991). *A Lexicon of Ancient Latin Etymologies*. Leeds : Francis Cairns.
9. *Pignot* = Pignot M. (2020). *The Catechumenate in Late Antique Africa (4th–6th centuries)*. Leiden, Boston : Brill.

Информация об авторах

П. С. Озерский, преподаватель, кафедра классической филологии Института иностранных языков, МГЛУ.

С. А. Степанцов, канд. филол. наук, старший научный сотрудник отдела античной литературы, ИМЛИ РАН.

Information about the authors

P. S. Ozersky, Lecturer, Institute of Foreign Languages, Moscow State Linguistic University.

S. A. Stepanov, Cand. Sci. (Philology), Senior Researcher, Department of ancient literature, A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences.

Статья поступила в редакцию 26.01.2024; одобрена после рецензирования 08.04.2024; принята к публикации 09.04.2024.

Обзор

УДК 215

https://doi.org/10.25803/26587599_2024_2_50_246

Г. В. Шпатаковская

**Вопросы антропологии
на границах агностицизма и теологии:
обзор ежеквартального семинара
«Диалог физиков и богословов»
(Москва, Свято-Филаретовский институт, 2013–2023)**

Галина Васильевна Шпатаковская

**Институт прикладной математики им. М. В. Келдыша РАН, Москва, Россия,
shpagalya@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0002-8430-9114>**

БЛАГОДАРНОСТИ: Автор выражает свою признательность всем, кто ознакомился с разными вариантами рукописи статьи, за отзывы и рекомендации и особо благодарит А. М. Копировского и Г. Л. Муравник за важные замечания.

для цитирования: Шпатаковская Г. В. Вопросы антропологии на границах агностицизма и теологии: обзор ежеквартального семинара «Диалог физиков и богословов» (Москва, Свято-Филаретовский институт, 2013–2023) // Вестник Свято-Филаретовского института. 2024. Т. 16. Вып. 2 (50). С. 246–266. https://doi.org/10.25803/26587599_2024_2_50_246.

© Шпатаковская Г. В., 2024

G. V. Shpatakovskaya

Issues of anthropology on the borders of agnosticism and theology: overview of the quarterly seminar “Dialogue of Physicists and Theologians”

(Moscow, St. Philaret Institute, 2013–2023)

Galina V. Shpatakovskaya

Keldysh Institute of Applied Mathematics of Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia, shpagalya@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0002-8430-9114>

ACKNOWLEDGEMENTS: The author expresses his gratitude to all those who got acquainted with the different versions of the manuscript of the article for their feedback and recommendations and especially thanks A.M. Kopyrovsky and G.L. Muravnik for important comments.

FOR CITATION: Shpatakovskaya G. V. (2024). “Issues of anthropology on the borders of agnosticism and theology : overview of the quarterly seminar ‘Dialogue of Physicists and Theologians’ (Moscow, St. Philaret Institute, 2013–2023)”. *The Quarterly Journal of St. Philaret’s Institute*, v. 16, iss. 2 (50), pp. 246–266. https://doi.org/10.25803/26587599_2024_2_50_246.

*Памяти академика
Алексея Старобинского¹*

Введение

Современная наука началась в XVI–XVII вв. с попытки через познание мира познать его Творца, с прочтения второй «книги» после Священного писания — «Книги природы». Однако в дальнейшем отношения естественнонаучного знания и христианского откровения приобрели драматический характер. По мере своего развития естественные науки освобождались от всякого рода

1. Алексей Александрович Старобинский (19 апреля 1948 — 21 декабря 2023) — академик РАН, главный научный сотрудник Института теоретической физики им. Л. Д. Ландау; член Попечи-

тельского совета Свято-Филаретовского института, многолетний постоянный участник семинара «Диалог физиков и богословов». Подробнее см. некролог в выпуске 1 (49).

связей с религией, расхожим стало мнение, что научное знание несовместимо с верой.

Тем не менее, и в прошлом, и в настоящее время в различных областях науки успешно трудятся как верующие, так и неверующие ученые-естествоиспытатели; в то же время современное христианство очень заинтересовано в научных открытиях. Богословие должно быть современным не в смысле пересмотра Божественного откровения, а в смысле соотнесенности с современным знанием. При этом не атеизм, а агностицизм является честной позицией неверующего ученого, как убедительно показал американский богослов и философ Д. Харт [Харт].

Данный материал посвящен ежеквартальному семинару с условным названием «Диалог физиков и богословов», проходившему в Свято-Филаретовском институте более 10 лет и прервавшемуся с безвременным уходом главного ее участника со стороны ученых-агностиков — ведущего отечественного космолога академика А. А. Старобинского. В статье, опубликованной в 31-м номере «Вестника Свято-Филаретовского института» [Шнамаковская], были проанализированы результаты первых шести лет работы семинара (2013–2018 гг.) и сформулированы пять принципов возможного конструктивного диалога: стремление услышать и понять другую сторону; соблюдение границ компетенции; ясность и прозрачность терминологии; согласие о единстве истины; необходимость совместного обсуждения аксиологических и этических проблем.

С уходом по разным причинам нескольких убежденных атеистов, тон и содержание семинаров постепенно менялись. Во многих случаях названные пять принципов удавалось соблюдать. Согласившись с тем, что их представления о христианстве нуждаются в прояснении, естествоиспытатели-агностики, опираясь на свой багаж знаний и свою методологию, стали не только задавать вопросы верующим участникам семинара («богословам»), но и в своей логике «развивать» их ответы. Так возникла новая форма диалога.

Систематизация обсуждаемых на семинаре вопросов позволила выделить несколько основных направлений дискуссии: антропология, экклезиология, аксиология, гносеология. В настоящей статье поставленные агностиками вопросы антропологии рассматриваются автором в расширенном контексте с привлечением научной и богословской литературы. Изложение материала выстроено по разделам-вопросам в той очередности, в которой их ставили ученые-агностики. В каждом разделе передается содержание диалога

по данному вопросу, дополненное материалами из просмотренной литературы и комментариями автора. Диалогическая часть компилятивна, она состоит из краткого изложения высказываний участников семинара с добавлением прямых цитат.

Для чего человек появился в мире? В чем его призвание по отношению к миру? есть ли оно?

Человек так устроен, что ему важны смысл и цель его жизни. Этой теме посвящена книга биолога и социолога Эдварда Уилсона «Смысл существования человека». Уилсон предлагает человеку проще смотреть на себя:

Нет никакого предназначения, непостижимой тайны. <...> ...Мы — самосотворенные, независимые, одинокие и хрупкие биологические существа, приспособившиеся к жизни в этом мире. И главное, что имеет значение для долгого выживания человечества, — здравая самооценка... [Уилсон 2015, 19].

Совсем другой ракурс приобретает эта тема у тех ученых-физиков, которые делают касающиеся человека выводы из проблемы интерпретации измерения в квантовой механике². Современная физика утверждает и доказывает экспериментально, что наш мир существует по квантовым законам. В частности, Уилером формулируется антропный принцип участия: «Вселенные без разумного наблюдателя не обретают статус реальности» [Wheeler, 27]. Этот вывод основан на том, что при описании динамики квантовой Вселенной в соответствующие уравнения необходимо включение наблюдателя с его приборами [DeWitt]. Отсюда следует, что о Вселенной как предмете познания нет смысла говорить без наличия человека как познающего наблюдателя.

Квантовая механика предсказывает также феномен «квантовой запутанности»³. Он заключается в том, что взаимодействие квантовых объектов связывает их отношением, которое не прекращается, даже если они разнесены на любые расстояния. Если в начальные моменты «Большого Взрыва» действовали квантовые законы микромира, то произошло квантовое спутывание всех частиц, составляющих мир. Из этого следуют очень важные выводы

2. Квантовая система — ансамбль различных состояний, и процесс ее измерения не удается предсказать, как не зависящий от наблюдателя.

3. За экспериментальное подтверждение этого явления А. Аспе, Д. Клаузеру и А. Цайлингеру была в 2022 г. вручена Нобелевская премия по физике.

о свойствах нашей Вселенной, т. е. видимой части мира. Во-первых, это означает, что наша Вселенная — открытая система, так как на нее влияет часть мира, находящаяся «за горизонтом». Вторым следствием является ее нелокальность: поскольку квантовые запутанные объекты продолжают оставаться одной системой, в них может не действовать ограничение специальной теории относительности на скорость распространения сигнала.

Переход от физики к метафизике ставит вопрос: стоит ли за этой феноменологией и эпистемологией онтология? Положительный ответ приводит к понятию «реляционный холизм»⁴, который, начиная с конца XX в., широко обсуждается западными философами и богословами. Краткий обзор работ на эту тему дан в статье прот. Дмитрия Кирьянова [*Кирьянов*]. Приведем один из выводов, который он делает в конце своего обзора:

Реляционно-холистическая онтология предполагает, что реляционные свойства остаются скрытыми от прямого наблюдения, что в контексте богословия предполагает скрытость Бога от прямого научного исследования, возможность существования автономной науки... [*Кирьянов*, 66].

Вывод об автономности науки хорошо согласуется со взглядами участников обсуждаемой конференции — агностиков. На семинарах с их стороны не раз звучали афоризмы: «ученые — апостолы третьей заповеди»⁵, «Бог благословил ученых не упоминать Его в своих исследованиях» (А.А. Старобинский). В частности, агностики не признали вопрос о призвании человека научным. По их мнению, наука изучает ту Вселенную, где человек не обязателен, и отнесли решение этого вопроса к компетенции философии и/или религии.

Как появился человек с точки зрения богословов? Зачем Богу нужны были мир, жизнь, человек?

Поиск оправдания существованию человека был камнем преткновения для мудрости любого типа. Но если, например, в индуистской парадигме с ее представлением о реинкарнации верховенство человека в мире обосновать невозможно, то для библейской

4. «Реляционный» указывает на наличие отношения, «холизм» означает зависимость частей от целого.

5. «Не произноси имя Господа, Бога твоего, напрасно» (Исх 20:7). Здесь и далее цитаты даются по синодальному переводу Ветхого и Нового заветов.

традиции это принципиальный момент. Богословский ответ на вопрос о месте и роли человека в мире опирается на первые главы Бытия, повествующие о сотворении Богом мира, жизни и человека. В библейском рассказе творение человека принципиально выделено. Во-первых, потому что он — образ и подобие Божье. Во-вторых, у человека есть предназначение, которого нет больше ни у какой твари: не только наполнять землю, но и господствовать над ней ^{*1}, «возделывать» ее и «хранить» ^{*2}.

^{*1} Быт 1:28

^{*2} Быт 2:15

Зачем Богу нужны были мир, жизнь, человек? Если Бог есть Любовь, как сказано в Писании, то Любви нужен другой по сущности, и Бог творит человека из «праха земного», вдунув в него дух — «дыхание жизни» ^{*3}. Обращаясь к Богу, блаженный Августин говорит: «Ты сотворил нас для Себя, и не знает покоя сердце наше, пока не успокоится в Тебе» [Августин, 3].

^{*3} Быт 2:7

Согласно Библии человек как «образ Божий» призван управлять сотворенным миром, для чего ему дарованы разум, стремление к познанию и свободная воля. Николай Бердяев акцентирует во всех этих аспектах творческое начало в человеке: «И человек, сотворенный Творцом и по Его образу и подобию, есть также творец и призван к творчеству. <...> Оно... предполагает мир как арену творчества» [Бердяев 1931, 134].

Для научного взгляда агностиков в таком представлении о человеке есть несоразмерность:

Возможно, в древности при наивных представлениях о размерах мира человек казался венцом Творения, но современная наука говорит о колоссальности мира. И это вызов богословам. Вы можете говорить, что мир *сотворен* Богом, но в таком случае признайте, что он сотворен не только для людей. Уже открыто огромное количество экзопланет, на очереди следующий этап — открывать на них атмосферу, воду, вполне реальные перспективы найти жизнь на какой-нибудь из них... ⁶.

На это последовал уверенный ответ: «Там могут быть живые существа, богатейший растительный мир, но не может быть человека»⁷. Были приведены также слова выдающегося ученого XVII в. Блеза Паскаля: «В пространстве вселенная объемлет и поглощает меня, малую точку; мыслью я ее объемлю» [Паскаль, 105].

6. А. А. Старобинский, семинар 9 июня 2019 г.

7. Священник Георгий Кочетков (основатель Свято-Филаретовского института, канд. богословия, профессор), семинар 9 июня 2019 г.

В процессе обсуждения родилось и такое соображение:

Возможно, мир был создан Богом таким большим, чтобы у человека не было никаких границ в познании, а это познание мира человеку зачем-то нужно... Подобно тому, как многое поменяло в жизни на земле открытие Коперника, хотя он наблюдал небесные тела, так и познание этого огромного мира тоже имеет в себе некий потенциал, который повлияет на жизнь человека⁸.

Еще В.И. Вернадский отмечал влияние науки на границы «философского и религиозного сознания человеческого духа» [Вернадский, 189]. Ближайший пример тому — подтвержденный экспериментально феномен «квантовой запутанности» и «реляционно-холистическое понимание тварного мира», которые, как полагает прот. Дмитрий Кирьянов [Кирьянов], открывают новую страницу в представлениях о мире как Божьем творении в православной традиции. Причем не только о мире, но и о его Творце:

В классической вселенной Бог был в лучшем случае довольно противоречивой фигурой: или постоянный нарушитель Своих собственных законов, или действующий агент... но связанный движением с ограниченной скоростью... Оба аспекта противоречат нашей интуиции Божества. В противоположность этому квантовые феномены сделали возможным верить снова в рамках физических наук в присутствие всепроникающих, мгновенных и всемогущих агентов,

— цитирует прот. Дмитрий слова физика и философа Л. Шафера [Кирьянов, 59].

Что доказывает принципиальное отличие человека от животных? Как возможно совместить христианскую веру с теорией эволюции?

Возникновение человека наука связывает с эволюцией высокоорганизованных животных. «Условия возникновения человека лучше всего объясняет естественный отбор по признаку социального взаимодействия — наследственной склонности общаться,

8. М. И. Зельников (канд. физ.-мат. наук, доцент МФТИ, старший научный сотрудник Физического института им. П. Н. Лебедева РАН, доцент СФИ), семинар 29 декабря 2019 г.

распознавать, оценивать, вступать в союзы, кооперироваться, соперничать» [Уилсон 2015, 35]. От других объединений живых организмов человеческий социум отличает более высокий уровень взаимодействия между членами объединения, который возник в результате сочетания индивидуального и группового естественного отбора. Как образно выражается тот же автор: «Индивидуальный отбор поддерживает грехи, а групповой отбор — добродетели» [Уилсон 2015, 89].

Современные научные исследования показывают примеры разумных животных:

Они очень неплохо осваивают язык общения (глухонемых, амслен, йеркиш), и это не рефлекторный уровень усвоения. Животные способны к абстрагированию, иногда даже сами создают какие-то элементы языка. Причем это получено во многих исследованиях, на разных языковых моделях и на разных видах, не только на обезьянах, но и на птицах. Неверно и представление о том, что животные, в отличие от человека, живут сугубо прагматическими вещами. Есть, например, наблюдения того, как некоторые шимпанзе ходят смотреть на водопад просто потому, что он красивый, и там «танцуют» [Konner, 14]⁹.

Можно вспомнить здесь и описание того, как группа шимпанзе реагирует на начало сильного ливня [Гудолл, 42], и рассказ В. Бианки «Музыкант» о медведе, с удовольствием извлекающем поющие звуки при помощи щепки разбитого дерева.

Вполне серьезные исследования животных сообществ доказывают, что можно естественнонаучным путем на уровне биологии обосновать у них существование морали [Вааль; Ридли; Бауэр; Сапольски]. Есть также эксперименты на уровне физиологии, которые демонстрируют, как может формироваться некое подобие «системы ценностей» и ее можно исследовать даже на крысах. Например, при изучении химической зависимости и устойчивости к ней выяснили, что крыса, выращенная в так называемой обогащенной среде, т. е. как бы «более открытая миру», лучше противодействует развитию зависимости [Ивлиева]. Это характерно для человека, но в данном случае то же самое проявляется и на более низком уровне организации.

9. Н. Ю. Ивлиева (канд. биол. наук, научный сотрудник НИИ Высшей нервной деятельности и нейрофизиологии РАН), семинар 9 июня 2019 г.

Не является отличительным свойством человека и самосознание. Некоторые животные, в том числе птицы, узнают себя в зеркале, отличают себя от других. Таким образом, научные исследования показывают, что животные очень близки человеку по многим параметрам. Современная наука исключает всякие попытки принять ложное верховенство человека. Когда научно доказывается, что у животных есть и сострадание, и забота друг о друге, в том числе не прагматическая, и интеллект, и развитые коммуникативные системы, и самопожертвование, то обостряется вопрос о принципиальном, не количественном отличии человека от и животного.

Где эту границу проводит наука?

С точки зрения американского приматолога и нейробиолога Роберта Сапольски у человека появляется новое качество — способность к метафорическому языку [*Sapolsky*]. Именно эта способность определяет новые формы социальной жизни, отличающиеся от стаи, стада, других социальных объединений животных, потому что возникает воображение. «Мы строим культуры на умозрительных концептах о смысле жизни и способны передавать эти верования через поколения... <...> Все животные уникальны, но люди уникальны совершенно уникальным образом» [*Сапольски, 22*]. Самый эффективный способ объединения, порождаемый метафорическим сознанием, — это религия. Артефакты, также подтверждающие наличие воображения у наших далеких предков (ранние украшения, более поздняя пещерная живопись), датируются временем революции верхнего палеолита, 45–35 тысяч лет назад [*Вишняцкий*]. Имеются различные гипотезы происхождения метафорического языка, в науке нет общепринятого объяснения того, как он возник.

Происхождение человека и понятие «грехопадение». Свобода внешняя и внутренняя

Согласно православному богословию, мир, который познает наука, — это результат грехопадения. В Библии так мифологически объясняется появление зла, вошедшего в мир через человека. Оторванный от Бога — духовного Источника Жизни, — облаченный в «кожаные ризы»^{*1} человек (Адам), а вместе с ним и вся тварь, которая сейчас, по словам апостола Павла, «совокупно стесняет и мучится»^{*2}, из метаисторического рая «падает» в историю, в «мир сей».

*1 Быт 3:21

*2 Рим 8:22

Согласно науке наш мир существует по квантовым законам. Применение к нему антропного принципа участия Уилера (см. выше) дает возможность, или свободу, произойти событию грехопадения и демонстрирует, как много в этом мире зависит от «наблюдателя» — человека, призванного «хранить и возделывать», от его соработничества (синергии) с Богом или отказа от него. Квантовый характер сотворенного мира как суперпозиции возможных состояний так же допускает возможность локального проявления иной реальности в событии «чудесного» исцеления болящего по молитве. Подобным образом в синергии с Богом в явлении иного состояния возможны и другие «чудеса». В иной реальности («нетварного света») могут, например, пребывать святые¹⁰.

В христианском понятии о грехопадении заложен очень важный смысл: человек в его нынешнем состоянии несовершенен. Человеку нужно меняться, человек не может жить так, как он живет естественным образом. Мы видим, что закон всех биологических существ — самосохранение, самовоспроизведение. Но в нашем познании мы в принципе имеем дело только с падшим миром: живя в нем и исследуя его, мы ничего не можем сказать о том, каковы были мир и человек в биологическом смысле до грехопадения. Наскальная живопись (признак человека согласно науке) — это все равно творчество падшего человека! Человек становится человеком, как его задумал Бог, тогда, когда в нем начинает открываться образ Троицы, образ совсем иного бытия... Смысл этой иной жизни — не в ее сохранении, а, наоборот, в отдаче¹¹.

В итоге богословскую картину нашего мира, совместимую с современными научными данными, можно представить в следующем виде: появление жизни заложено Богом как вектор развития материального мира — «земли»^{*1}, а ее эволюция привела к появлению вида *Homo sapiens*, который, в отличие от других гоминид, около 40 тысяч лет назад стал способен воспринимать откровение Бога-Творца и весь сотворенный духовный мир — «небо»^{*2}. У этого существа появился потенциал творчества, свободы, познания, отношений любви. Внешне это выразилось в появлении метафорического сознания. Важную роль в этой картине играет «грехопадение», метаисторическое событие, в котором

*1 Быт 1:1

*2 Быт 1:1

10. См. эпизод из беседы прп. Серафима Саровского с Мотовиловым [Беседа, 25–30].

11. Священник Георгий Кочетков, семинар 29 декабря 2019 г.

Homo sapiens трактуется как падший человек в падшем мире — человек, облеченный в «кожаные ризы».

Участники семинара пришли к общему выводу: человек создан и через эволюцию, и через чудо. Чудо в научном понимании — уникальное событие [Уилсон 2014]. Чудо в богословском понимании — действие Божье: эволюция обеспечивает душевно-телесный состав человека («кожаные ризы»), а чудо — это дар свободы и те духовные дары, которые человек может принимать уже вне всякой причинности. Понимание свободы человека как независимости от закона причинно-следственных связей вызвало у агностиков недоумение: потребовалось определить о какой свободе, внешней или внутренней, идет речь, и в чем их различие.

«Богословы» определили внешнюю свободу человека как свободу действия, которая должна ограничиваться обществом и государством, потому что падший человек склонен к греху и злу, и, если ему предоставить свободу делать все, что он захочет, результаты будут плачевными. Другая свобода, внутренняя, духовная — дар Духа. В полноте духовная свобода была у Христа, и через Христа в Его Церкви этот дар стал доступен каждому человеку.

Может ли атеистическая философия объяснить появление человека? Феномен духа, религии, веры

Исходным пунктом дискуссии стало развернутое высказывание одного из участников-«богословов»:

У Макса Шелера, философа начала XX в., есть работа¹², в которой ставится вопрос: «Насколько принципиально человек отличается от каких-то высших существ животного мира?» Шелер видит принципиально отличную черту человека в некоем его свойстве, которое он условно называет духом. Появление тела и души может быть получено эволюционным путем, но дух — это некое качество, никак не выводимое из любого развития жизни. Дух Шелер противопоставляет жизни, и одним из его проявлений он считает способность человека делать окружающий мир, и даже себя самого, предметом свободного созерцания, осмысления и преобразования. Наука является следствием этого свойства человеческого духа. Шелер подчеркивает, что эта способность есть исключительное свойство человека, никакое животное так не живет. Причем дух человека не является объектом для самого себя. Именно с этим связано то, что так трудно, говоря о духовных явлениях, сделать

12. См.: [Шелер].

их предметом какого-либо научного дискурса. У Шелера нет слова «Бог», но он говорит, что человек не может обойтись без абсолютного бытия, которое укоренено только в себе самом¹³.

По мнению «богословов», человек может рассуждать, не обращаясь к Богу, поскольку есть некоторый потенциал познания, который он имеет изнутри самого себя как духовное существо. Однако это возможно лишь до определенного предела, так как философский «бог», абсолютное бытие — это лишь идея, а Живой Бог как Откровение — выше любой идеи.

Вера — это внутренняя духовная открытость, но открыться Богу непросто, требуется усилие. Люди легко открываются вещам трансцендентальным, которые выше человека, но в тварном мире, а Бог — над миром, Он трансцендентен. Он открывается не просто верующему человеку, а тому, кому Он открывается. <...> Человек — существо, способное откровение Божье принимать и из него делать выводы, целиком определяющие его жизнь¹⁴.

У участников семинара из числа «агностиков» в результате сложилась такая картина появления и развития человека:

Эволюция сформировала его биологическое тело и его индивидуальное сознание, то, что в религиозных терминах называется душой. Кроме сознания в отдельном человеке, существует еще «общественное сознание», «историческое сознание». И на человека действуют не только его личные переживания, но и вся история, в том числе, история религии. Например, даже на неверующего человека ощутимо влияет вся история христианства. Хотя утверждение о существовании у человека духа есть некоторая дополнительная гипотеза, но, если допустить, что дух есть, то подобно тому, как кроме души у отдельного человека есть общественная душа, естественно предположить, что есть дух и вне человека, «мировой дух», и это есть Бог. Тогда, больше узнавая о свойствах человеческого духа, можно приблизиться и к познанию Бога¹⁵.

Как эта идея согласуется с философской идеей «мировой души» на семинаре не обсуждалось, но, по мнению богословов, только

13. М. И. Зельников, семинар 29 декабря 2019 г.

14. Священник Георгий Кочетков, семинар 29 декабря 2019 г.

15. А. А. Старобинский, семинар 29 декабря 2019 г.

*1 Быт 1:1

представление о существовании духовного мира, Божественного и сотворенного «неба» *1 и соответствующее богословие могут быть основанием человеческого достоинства.

Именно через дух у человека есть возможность общаться с Богом. Духовными понятиями, не просто нравственными, моральными, являются добро и зло: творить зло может только духовное существо, ни одно животное зла не творит. Поскольку духовный мир неоднороден, и сотворенный, трансцендентальный духовный мир тоже действует на человека, то он испытывает влияние со стороны разных духовных сил. Отсюда множество разнообразных религий, в которых, однако, Бога нет¹⁶.

Что такое дух, чем он отличается от души, когда возникает?

*2 1 Фес 5:23

*3 1 Кор 6:20

В эпоху античности наряду с двухсоставным делением на тело и душу (дихотомия) человеческую природу рассматривали как трехсоставную (трихотомия), состоящую из тела, души и духа (Анаксагор, Сократ, Платон), но смысл этих понятий не был четко определен. В посланиях апостола Павла встречается и трихотомическое *2, и дихотомическое *3 деление. В учении отцов церкви в зависимости от обсуждаемого вопроса могли применяться оба подхода, при этом в случае дихотомии дух рассматривался как высшая часть души [Леонов, 72–81]. Хотя в истории предлагались и более сложные антропологические схемы¹⁷, в современном дискурсе более плодотворной оказывается не нарушающая представление о целостности человека трихотомия.

Душе принадлежат три сферы: ум, чувства и воля. Душа — это жизнь, она есть и у животных, но духа в животном мире нет, животные не могут верить, надеяться, познавать истину, жить в духовной свободе. «Богословы» подтвердили предположение о наличии связи «грехопадения» с духом: именно даром духовной свободы обусловлена возможность «падения» человека. Животное к этому неспособно. Призванный к жизни в вечности человек не нуждался в познании добра и зла. Это познание было от него утаено, чтобы он не заразился злом, не совместным с вечной жизнью. Но поскольку в грехопадении познание добра и зла произо-

16. Священник Георгий Кочетков, семинар 29 декабря 2019 г.

17. Обзор многообразных представлений о составе человеческой природы приведен в статье: [Кочетков].

шло, необходимо их хорошо различать, а это умение есть свойство духа — но духа, который от Бога.

С точки зрения верующего историка науки:

Свободное изъяснение человеческого духа видится и во введении новых понятий в науку, кажущихся для своего времени абсурдными. Таковы понятие пустоты у Галилея, гравитации у Ньютона, электромагнитного поля у Максвелла, идеи общей теории относительности Эйнштейна, постулаты квантовой механики¹⁸.

Однако, по мнению агностиков, понятие духа выходит за рамки науки. С другой стороны, невозможно отрицать такие «духовные» проявления в деятельности ученых, как озарение, интуиция. Сферой проявления человеческого духа издавна считалось и творчество: в музыке, в литературе, в изобразительном искусстве.

В итоге участники семинара согласились, что необходимо продолжить осмысление реальных границ науки в суждениях о сфере духовного.

Как соотносятся христианские и научные представления о человеке?

Подведению итогов темы «антропология» была посвящена отдельная встреча, которая началась с обсуждения «новой христианской антропологии» [Кочетков].

Традиционные дихотомическое и трихотомическое представления о природе человека подразумевают «вертикаль» ее составляющих: дух «над» душой, душа «над» телом. В новой антропологии эти три понятия — дух, душа, тело — образуют «горизонталь», поскольку они присущи всякому человеку. Телесные признаки описывают биологические параметры человека, душевные дают его онтологическую характеристику, а духовные — потенцию отношений с Богом и ближними. Для описания возрастания человека и человеческого сообщества в «вертикальном» измерении предлагается различать в человеке индивидуальность, ипостась (лицо) и личность, а в человеческом сообществе — коллективизм,

¹⁸ Г. Е. Горелик (канд. физ.-мат. наук, научный сотрудник Центра философии и истории науки Бостонского университета, США), семинар 26 декабря 2021 г.

консилиарность и соборность. Личность человека и соборность сообщества определяются действием в них Святого Духа: «...личностью мы называем... человека, рожденного от Духа Святого, не только индивидуально и лично, но и личностно» [Кочетков, 23].

Работа ради заработка собирает людей в коллектив, общая идея может вдохновить человека войти в консилиарное сообщество, но только в Церкви возможна соборность как принцип, когда собрание объединяет Святой Дух и горизонтальные связи во Христе. Такое понимание соборности было введено в экклезиологию одним из основоположников раннего славянофильства А. С. Хомяковым еще в XIX в. [Хомяков].

Многомерный подход новой христианской антропологии позволяет увидеть многие нюансы духовной и душевной жизни конкретного человека и сообщества людей в их развитии. Это развитие в «вертикальном» направлении возможно, поскольку человек способен принимать откровение Божье, и оно меняет само существо человека, его ум, его сердце, его жизнь. Это означает, что нельзя познать человека, не познав Бога, и Бога нельзя познать, не познав человека. Уподобление человека Богу означает и новое качество жизни Церкви как общины учеников Христовых, как соборного сообщества.

Такое представление о человеческом призвании открывается в христианском богословии, и нынешнее состояние человека видится с этой точки зрения крайне неудовлетворительным. Но и в представлении неверующих ученых современный человек нуждается в «улучшении», и это широко обсуждается на различных конференциях¹⁹ и в философской литературе [Степин; Монография]. Современные биологические, генетические, медицинские и информационные технологии уже позволяют на практике двигаться в этом направлении. В русле представлений об отсутствии качественного отличия человека от животного обсуждается возможность биологических комбинаций («гибридов» и «химер») человека и животного с целью «улучшения» человека. Сюда относятся такие манипуляции, как усовершенствование человека при помощи генов животного, создание человека с «добавлением» биологического материала животного, добавление генов или органов человека животным, например, для получения тканей организма с человеческими характеристиками и т. п. [Кожевникова]. А трансгуманизм обещает человеку долгую и счастливую

19. См.: [Концепции].

жизнь через контроль всех аспектов телесного существования (здоровье, рождение детей, сексуальную активность, старение).

Обсуждая различные проекты «улучшения» человека, ученые констатируют, что к настоящему моменту «превосходство» человека выразилось лишь в загрязнении им своей среды обитания и уничтожении других видов живых существ. Высказываются опасения, что «улучшенный» человек в моральном плане останется на том же уровне; предлагается людям сначала осознать, в чем состоит суть «человечности» [Кожевникова, 9]. Таким образом, вопрос самоопределения человека стоит очень остро, и от его решения зависит не только будущее человечества, но и будущее нашей планеты и всех ее обитателей. Без соотнесения с Богом человеку невозможно найти основания и цели жизни, которые были бы приняты всеми: «Само понятие природы человека носит неопределенный характер и... на его счет среди ученых не существует единомыслия. ...То, на основе чего мы определяем себя как людей, меняется во времени и пространстве» [Кожевникова, 137].

Участники семинара согласились с тем, что осмысление темы возникновения человека, его роли в мире оставляет неразрешенные вопросы. В то же время, помимо того, что человек познает в себе или вокруг себя, не существует других источников для нахождения ответов: «В человеке скрыта загадка познания и загадка бытия» [Бердяев 1931, 14].

Заключение

Уникальность обсуждаемой конференции «Диалог физиков и богословов» тесно связана с личностью академика Алексея Александровича Старобинского. На семинаре, посвященном его памяти, обсуждались поставленные им вопросы: о добре и зле, о понимании времени, о причинности и случайности в естественных науках и в христианстве. Хотя невозможно представить продолжение семинаров после его кончины, все же еще не время подводить окончательные итоги прошедших встреч. Сохранились материалы более чем 40 семинаров, и прозвучавшие на них вопросы и мнения по разным темам еще ожидают своего исследования.

Из множества рассмотренных выше тем особо выделяется, на наш взгляд, открывшееся «квантовое богословие», согласно которому Творец дает свободу сотворенному миру находиться в разных состояниях, но связывает реализацию этих состояний

с духовной позицией человека. Человеку тоже дана свобода: или жить в синергии с незримо присутствующим и действующим в мире Богом, или отказаться от этого соработничества в гордом самостоянии, предпочесть иные духовные силы. Это представление о Творении дает новый взгляд на метаисторический характер «грехопадения», придает убедительность возможности проявления иной реальности в этом мире.

Характеризуя атмосферу обсуждаемых семинаров, нельзя не отметить взаимную заинтересованность участников в поиске истины, отсутствие намерения навязать свой взгляд. Услышав богословскую позицию по рассматриваемому вопросу, ученые-агностики непредвзято сравнивали ее со своей картиной мира, отмечая совпадения и противоречия. В последнем случае просили уточнений, маркируя границы объективного знания. В результате и с той и с другой стороны проявлялись «белые пятна», которые требовали дальнейшего исследования. Задавая новые ракурсы, диалог подвигал и верующих ученых к более глубокому осмыслению христианских представлений по обсуждаемым вопросам.

Первоначально предполагалось найти общие или хотя бы соседствующие воззрения. Однако сопоставление современного научного знания в разных его сферах с богословием выявило принципиальную дистанцию между ними. Когда агностики, при наличии доброй воли, допускают правомерность тезиса богословов, например, о существовании духа, они выходят за свою научную границу. Но если ученые-агностики лишь ставят эту границу в ответах на духовные вопросы, то ученые-атеисты отрицают само существование таковых, подтверждая слова Николая Бердяева: «Утверждения научного знания — истинны, но ложны его отрицания» [Бердяев 2005, 78]. В самом деле, как было показано выше, новое научное знание о мире реально расширяет духовные границы, тогда как научное отрицание духовного мира препятствует полноценному осмыслению критериев «человечности», осознанию истинной антропологии.

Литература / References

1. *Августин* = Блаженный Августин Аврелий. Исповедь. Москва : Даръ, 2005. 544 с.
Blessed Augustine Aurelius. Confession. Moscow : Dar, 2005 (Russian translation).
2. *Бауэр* = Бауэр И. Почему я чувствую, что чувствуешь ты : Интуитивная коммуникация и секрет зеркальных нейронов. Санкт-Петербург : Изд-во Вернера Регена, 2009. 112 с.
Bauer I. (2009). Why do I feel what you feel : Intuitive Communication and the secret of mirror neurons. St. Petersburg : Werner Regen Publ. (Russian translation).
3. *Бердяев 1931* = Бердяев Н. А. О назначении человека : Опыт парадоксальной этики. Париж : Современные записки, 1931. 320 с.
Berdyayev N. A. (1931). On the purpose of man : Experience of paradoxical ethics. Paris : Contemporary Notes Publ. (in Russian).
4. *Бердяев 2005* = Бердяев Н. А. Философия свободы. Москва : АСТ, 2005. 333, [3] с.
Berdyayev N. A. (2005). Philosophy of freedom. Moscow : AST Publ. (in Russian).
5. *Беседа* = О цели жизни нашей христианской : Беседа преподобного Серафима Саровского с Н. А. Мотовиловым. Киев : Киево-Печерская Успенская лавра, 2013. 79 с.
About the purpose of our Christian life: A conversation between St. Seraphim of Sarov and N. A. Motovilov. Kiev : Kiev-Pechersk Assumption Lavra, 2013.
6. *Вааль* = Вааль Ф. Истоки морали : В поисках человеческого у приматов. Москва : Альпина нон-фикшн, 2016. 376 с. + 8 с. вкл.
Vaal F. (2016). Origins of morality: In search of humanity in primates. Moscow : Alpina non-fiction Publ. (Russian translation).
7. *Вернадский* = Вернадский В. И. Научное мировоззрение // На переломе : Философские дискуссии 20-х годов : Философия и мировоззрение. Москва : Политиздат, 1990. С. 180–202.
Vernadsky V. I. (1990). “Scientific worldview”, in *At the turning point : Philosophical discussions of the 20s: Philosophy and worldview*. Moscow : Politizdat Publ., pp. 180–202 (in Russian).
8. *Вишняцкий* = Вишняцкий Л. Б. Культурная динамика в середине позднего плейстоцена и причины верхне-палеолитической революции. Санкт-Петербург : Изд-во Санкт-Петерб. ун-та, 2008. 251 с.
Vishnyatsky L. B. (2008). Cultural dynamics in the middle of the Late Pleistocene and the causes of the Upper Paleolithic revolution. St. Petersburg : St. Petersburg university Publ. (in Russian).

9. Гудолл = Гудолл Д. В тени человека. Санкт-Петербург : Азбука-Аттикус, 2010. 238 с.

Goodall D. (2010). In the Shadow of Man. St. Petersburg : ABC-Atticus Publ. (Russian translation).

10. Ивлиева = Ивлиева Н. Ю. Нейрофизиологические основания популяционного подхода к профилактике аддиктивного поведения // Успехи физиологических наук. 2018. Т. 49. № 3. С. 41–51. <https://doi.org/10.7868/S0301179818030037>.

Ivlieva N. Yu. (2018). “Neurophysiological foundations of the population approach to the prevention of addictive behavior”. *Advances in physiological sciences*, v. 49, n. 3. pp. 41–51 (in Russian). <https://doi.org/10.7868/S0301179818030037>.

11. Кирьянов = Кирьянов Дмитрий, прот. Квантовая запутанность в контексте богословия творения // Богословский вестник. 2022. № 4 (47). С. 50–68. <https://doi.org/10.31802/GB.2023.47.4.004>.

Kiryarov Dmitry, archpriest (2022). “Quantum Entanglement in a Context of Creation Theology”. *Theological Herald*, n. 4 (47), pp. 50–68 (in Russian). <https://doi.org/10.31802/GB.2023.47.4.004>.

12. Концепции = Концепции постчеловека в философии и технауке: материалы V Международной научной школы для молодежи. Белгород : ИД «Белгород» : НИУ БелГУ, 2016. 244 с.

Posthuman Concepts in Philosophy and Technoscience: proceedings of the V International Scientific School for Youth. Belgorod : Belgorod Publishing House : NRU BelSU, 2016.

13. Кожевникова = Кожевникова М. Гибриды и химеры человека и животного: от мифологии к биотехнологии. Москва : И-Т философии РАН, 2017. 150, [1] с.

Kozhevnikova M. (2017). Hybrids and chimaeras of human and animal: from mythology to biotechnology. Moscow : Institute of Philosophy RAS Publ. (in Russian).

14. Кочетков = Кочетков Георгий, свящ. Новая христианская антропология: «горизонтальное» и «вертикальное» измерение человека // Вестник Свято-Филаретовского института. 2022. Вып. 43. С. 12–43. https://doi.org/10.25803/26587599_2022_43_12.

Kochetkov Georgy, priest (2022). “A New Christian Anthropology: ‘Horizontal’ and ‘Vertical’ Dimensions of the Human Person”. *The Quarterly Journal of St. Philaret’s Institute*, iss. 43, pp. 12–43 (in Russian). https://doi.org/10.25803/26587599_2022_43_12.

15. Леонов = Леонов Вадим, прот. Основы православной антропологии : Учебник. Москва : Изд-во Московской Патриархии, 2016. 456 с.

- Leonov Vadim, archpriest (2016). Fundamentals of Orthodox anthropology: Textbook. Moscow : Publ. of the Moscow Patriarchate (in Russian).
16. *Монография = Человек как открытая целостность : Монография /* Отв. ред.: Л. П. Киященко, Т. А. Сидорова. Новосибирск : Академиздат, 2022. 430 с.
Kiyashchenko L. P., Sidorova T. A. (eds.) (2022). Man as an open integrity: Monograph. Novosibirsk : Akademizdat Publ. (in Russian).
17. *Паскаль = Паскаль Б. Мысли.* Москва : Изд-во им. Сабашниковых, 1995. 480 с., ил.
Pascal B. Thoughts. Moscow : Publ. named after Sabashnikov (in Russian).
18. *Ридли = Ридли М. Происхождение альтруизма и добродетели.* Москва : Эксмо, 2014. 336 с.
Ridley M. (2014). The Origin of Altruism and Virtue. Moscow : Eksmo Publ. (Russian translation).
19. *Сапольски = Сапольски Р. Биология добра и зла: Как наука объясняет наши поступки.* Москва : Альпина нон-фикшн, 2019. 766 с.
Sapolsky R. (2019). Biology of good and evil: How science explains our actions. Moscow : Alpina non-fiction Publ. (Russian translation).
20. *Степин = Степин В. С. Трансгуманизм и проблема социальных рисков // Проблема совершенствования человека (в свете новых технологий) /* Ред. Г. Л. Белкина. Москва : URSS : ЛЕНАНД, 2016. С. 26–41.
Stepin V. S. (2016). "Transhumanism and the problem of social risks", in G. L. Belkina (ed.). *The problem of human improvement (in the light of new technologies)*. Moscow : URSS : LENAND Publ. (in Russian).
21. *Уилсон 2014 = Уилсон Э. Хозяева Земли: Социальное завоевание планеты человечеством.* Санкт-Петербург : Питер, 2014. 352 с.
Wilson E. (2014). Masters of the Earth: Social conquest of the planet by humanity. St. Petersburg : Peter Publ. (Russian translation).
22. *Уилсон 2015 = Уилсон Э. Смысл существования человека.* Москва : Альпина нон-фикшн, 2015. 326 с.
Wilson E. (2015). The meaning of human existence. Moscow : Alpina non-fiction Publ. (Russian translation).
23. *Харт = Харт Д. Бог : Новые ответы на границе разума.* Москва : Эксмо, 2019. 368 с.
Hart D. (2019). God: New answers at the edge of reason. Moscow : Eksmo Publ. (in Russian).
24. *Хомьяков = Хомьяков А. С. Церковь одна // Он же. Церковь одна.* Москва : Даръ, 2005. С. 5–47.
Khomiakov A. S. (2005). "The Church is one", in Idem. *The Church is one*. Moscow : Dar, pp. 5–47.

25. Шелер = Шелер М. Положение человека в космосе // Он же. Избранные произведения. Москва : Гнозис, 1994. С. 129–194.
Sheler M. (1994). “The position of man in space”, in Idem. *Selected works*. Moscow : Gnosis Publ., pp. 129–194 (Russian translation).
26. Шпатаковская = Шпатаковская Г. В. Возможные принципы диалога естествознания и христианского богословия // Вестник Свято-Филаретовского института. 2019. Вып. 31. С. 153–177. <https://doi.org/10.25803/SFI.2020.31.53308>.
Shpatakovskaya G. V. (2019). “Possible Principles of Dialogue of Natural Science and Christian Theology”. *The Quarterly Journal of St. Philaret’s Institute*, iss. 31, pp. 153–177. <https://doi.org/10.25803/SFI.2020.31.53308>.
27. DeWitt = DeWitt B. S. (1967). “Quantum Theory of Gravity. 1. The Canonical Theory”. *Physical Review*, v. 160, n. 5, pp. 1113–1148. <https://doi.org/10.1103/PhysRev.160.1113>
28. Konner = Konner M. (1988). “The Dawn of Wonder”. *Harvard Medical Alumni Bulletin*, v. 62, n. 1, pp. 14–16.
29. Sapolsky = Sapolsky R. (2018). “Metafors Are Us”. *Nautilus*, available at: <https://nautil.us/metaphors-are-us-rpp-234313/> (29.02.2024).
30. Wheeler = Wheeler J. A. (1977). “Genesis and Observership”, in R. E. Butts, J. Hintikka (eds.). *Foundational Problems in the Special Sciences*. Springer Dordrecht, pp. 3–33 (WONS; v. 10). https://doi.org/10.1007/978-94-010-1141-9_1.

Информация об авторе

Г. В. Шпатаковская, д-р физ.-мат. наук, ведущий научный сотрудник Института прикладной математики им. М. В. Келдыша РАН, доцент, Свято-Филаретовский институт.

Information about the author

G. V. Shpatakovskaya, Dr. Sci. (Physics and Mathematics), Senior Researcher, Keldysh Institute of Applied Mathematics of the RAS, Associate Professor, St. Philaret’s Institute.

Обзор поступил в редакцию 11.01.2024; принят к публикации 27.02.2024.

Рецензия

УДК 267

https://doi.org/10.25803/26587599_2024_2_50_267

Ю. В. Балакшина

**Рецензия на книгу: Котов П. П., Носова Т. А.
Православные братства
в постпорепорформенный период:
по материалам Вологодской губернии**

Сыктывкар : ФИЦ Коми НЦ УрО РАН, 2023. 228 с.

Юлия Валентиновна Балакшина ^{a, b}

^a Свято-Филаретовский институт, Москва, Россия, jbalaksh9@gmail.com,
<https://orcid.org/0000-0002-4187-1633>

^b Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена,
Санкт-Петербург, Россия

для цитирования: Балакшина Ю. В. Рецензия на книгу: Котов П. П., Носова Т. А. Православные братства в постпорепорформенный период: по материалам Вологодской губернии. Сыктывкар : ФИЦ Коми НЦ УрО РАН, 2023. 228 с. // Вестник Свято-Филаретовского института. 2024. Т. 16. Вып. 2 (50). С. 267–273. https://doi.org/10.25803/26587599_2024_2_50_267.

Yu. V. Balakshina

**Book review: Kotov P. P., Nosova T. A.
Orthodox brotherhoods in the post-Reform period:
based on the materials of the Vologda province**

Syktvykar : FRC Komi Science Center, Ural Branch, RAS, 2023. 228 p.

© Балакшина Ю. В., 2024

Yulia V. Balakshina ^{a, b}

^a St. Philaret's Institute, Moscow, Russia, jbalaksh9@gmail.com,

<https://orcid.org/0000-0002-4187-1633>

^b Herzen State Pedagogical University, St. Petersburg, Russia

FOR CITATION: Balakshina Yu. V. (2024). "Book review: Kotov P. P., Nosova T. A. Orthodox brotherhoods in the post-Reform period: based on the materials of the Vologda province. Syktyvkar : FRC Komi Science Center, Ural Branch, RAS, 2023. 228 p.". *The Quarterly Journal of St. Philaret's Institute*, v. 16, iss. 2 (50), pp. 267–273.
https://doi.org/10.25803/26587599_2024_2_50_267.

В 2023 г. в Сыктывкаре увидела свет небольшая, но весьма знаменательная книга «Православные братства в постреформенный период: по материалам Вологодской губернии». На титульном листе значатся два имени — заведующего сектором отечественной истории Института языка, литературы и истории ФИЦ Коми НЦ УрО РАН Петра Павловича Котова и доцента кафедры социальной работы и психологии Сыктывкарского государственного университета им. Питирима Сорокина Татьяны Александровны Носовой. Для Татьяны Александровны это не первое обращение к теме православных братств: в 2006 г. она защитила диссертацию на соискание ученой степени кандидата исторических наук по теме «Православные братства Вологодской епархии в конце XIX — начале XX века» и, судя по всему, материал диссертации и составил основу рецензируемой монографии.

Знаменательным нам представляется как обращение авторов к теме православных братств, до сих пор не привлекавшей широкого внимания историков, так и попытка охватить исследовательским вниманием не одно братство и не какое-либо из возможных направлений их деятельности, а все братства, появившиеся в Вологодской губернии на волне реформ Александра II. Нельзя не согласиться с тем, что появление братств в России было вызвано общим оживлением церковно-общественной жизни после реформ 1860–1870-х гг. и начавшимися процессами модернизации. При этом на Русский Север реформаторская волна дошла значительно позже (первые братства появились в Вологодской губернии спустя 20 лет после выхода «Правил для учреждения Православных церковных братств» 1864 г.) и в силу его удаленности, и в силу устойчивости патриархального общинного уклада жизни.

Авторами монографии было выявлено 10 братств, действовавших в Вологде и ее окрестностях с 1885 г. (в этом году было основано Вологодское епархиальное братство во имя Всемилостивого Спаса) до 1918 г. Именно полнота охвата явления хотя бы в границах одной губернии дает возможность авторам утверждать, что такое «всестороннее изучение братских сообществ позволит определить их общие черты и отличия, дать классификацию, охарактеризовать их как явления, выявить основные тенденции в братском движении» (с. 7). Источниковая база исследования включает документы, многие из которых впервые вводятся в научный оборот: журналы заседаний, отчеты, переписка братств, документы статистического характера, материалы периодической печати, издания самих братств. Остается только сожалеть, что среди многочисленных групп источников не представлены источники личного происхождения, которые могли бы пролить свет на внутреннюю жизнь объединений, называвших себя братствами. Авторы справедливо подмечают, что именовали себя «братствами» организации, носившие, по сути, общественный характер. Однако пример других губерний позволяет предположить, что среди них могли быть и такие, которые строились на личном братском общении и взаимопомощи, а не на принципе безличного отчисления членских взносов, но выявить такие братства позволяют, как правило, письма, дневники, воспоминания кого-то из их членов.

Книга состоит из 5 глав и весьма содержательных приложений. Предъявив читателям историографию вопроса и рассмотрев причины возникновения православных братств на территории Вологодской губернии, авторы посвящают отдельные главы управлению и финансированию православных братств, а также религиозно-просветительской и «миссионерской, благотворительной и церковно-устроительной деятельности братских организаций» (с. 154).

Вопреки выбранной авторами последовательности, поставим на первое место деятельность братств, а не финансово-административную структуру, обеспечивавшую эту деятельность. Наиболее обширный материал собран исследователями по религиозно-просветительской деятельности братств, что, безусловно, отражает основную церковную нужду Северного края в пореформенное время. Религиозно-просветительская деятельность включала в себя помощь духовным учебным заведениям и церковно-приходским школам, распространение и издание религиозно-нравственной

литературы, открытие библиотек и музеев древности, проведение публичных чтений и внебогослужебных бесед.

Котов и Носова соотносят образование и просвещение как родо-видовые понятия, что, применительно к более ранней ситуации, когда просвещение церковное и светское существенно отличались друг от друга, могло бы стать предметом дискуссии. Авторы монографии подробно описывают роль братств в развитии начального образования, расширении сети церковно-приходских школ. Согласно статистике, приводимой в книге со ссылкой на интервью И. Экономцева 1991 г., в 1893 г. 5,5 тыс. церковных школ из общего числа 20 тыс. находились на попечении братств. Если цифра верна, то участие православных братств в народном образовании можно оценить как весьма значительное. По мнению авторов книги, такая активность братского движения началась в 1884 г., когда «вошли в действие новые правила для церковно-приходских школ» (с. 111–112). К сожалению, не указано, какие именно положения этого указа способствовали церковной самоорганизации. В Вологодской губернии в это время возникло епархиальное братство во имя Всемилового Спаса, имевшее 9 отделений в разных уездах губернии. Начальная история этого братства демонстрирует, как происходило разграничение функций официальных учреждений (Епархиального училищного совета) и «массовой организации, которой стало Вологодское православное братство» (с. 112) в деле контроля за деятельностью церковно-приходских школ и школ грамоты. Если сначала училищный совет и братство трудились совместно и даже проводили общие заседания, то после 1888 г. за братствами была сохранена только одна функция — попечение о материальном положении школ в случае нужды. Этот пример представляется нам весьма показательным для понимания положения братств в целом: официальные церковные и государственные структуры видели в них в первую очередь способ аккумуляции денежных средств, но не были готовы делиться реальными полномочиями.

Особую страницу в истории православных братств занимает их деятельность по организации музейного дела и сохранению предметов церковной старины (с. 138–143). Знаменательно, что два крупнейших древнехранилища Вологодской губернии были основаны именно при православных братствах: в Вологде — при братстве во имя Всемилового Спаса; в Великом Устюге — при Стефано-Прокопьевском братстве. Можно предположить, что такая форма устройства церковной жизни как братство оказалась

более восприимчивой к задачам времени и «вызовам эпохи», чем приходы, монастыри и епархиальные структуры.

Менее других воплощались в жизни православных братств Вологодской губернии миссионерские и церковно-устроительные задачи: старообрядцы переходили в православие крайне редко, а на строительство новых церковных зданий не хватало собранных средств. Благотворительные задачи, наоборот, активно реализовывались на уровне приходских братств: помощь бедным прихожанам была понятной и конкретной целью, достижение которой легко было контролировать.

Анализ финансовой деятельности братств говорит о большем доверии верующих вологжан братствам приходского типа. Капитал Иоанно-Предтеченского и Благовещенского братств стабильно увеличивался в течение 20 лет их существования за счет регулярных пожертвований: «Такую благожелательность можно объяснить и наличием обеспеченных граждан в губернском городе, и реальной пользой от братств (по мнению прихожан) в виде помощи бедным, и большим доверием к знакомому с детства приходскому священнику» (с. 107). Епархиальные братства, наоборот, постоянно терпели нужду и вынуждены были обращаться к населению с просьбой о пожертвованиях через Епархиальные ведомости. Интересная деталь: когда совет братства во имя Всемилоственного Спаса предложил расширить ассортимент торговли, чтобы увеличить доход братства, предложение было отклонено общим собранием — как замечают исследователи, «возможно, под давлением епархиального начальства» (с. 128). Складывается устойчивое впечатление, что епархиальное руководство не было заинтересовано в обретении братствами финансовой самостоятельности, которая могла бы повлечь за собой их независимость и в принятии ключевых решений.

Контроль церковного руководства за деятельностью братств осуществлялся посредством братских советов: «Только половина членов совета епархиальных братств была выборной, другая — назначалась архиереями» (с. 106). В советы входили по преимуществу представители духовенства, а светские лица, бывшие в руководстве на начальных этапах, постепенно из советов исчезали. Наблюдается общая тенденция к бюрократизации и усилению контроля за братствами со стороны церковных и государственных органов. Несмотря на это, братства остаются той формой организации церковной жизни, которая позволяет низо-вой инициативе выявляться с максимально возможной полнотой

и собирает людей «высокообразованных, лучших нравственных качеств, преданных православной церкви и отечеству» (с. 186).

Выводы, к которым приходят авторы монографии, не вызывают сомнений, но вызывают вопросы. Православные братства в России оказались одной из первых ласточек модернизационного проекта, предвестниками гражданского общества, но они не получили широкого распространения и не стали массовыми организациями (с. 187). Почему? Котов и Носова отвечают на этот вопрос указанием целого ряда причин: «сложности с достаточным финансированием, отсутствие достаточной поддержки со стороны правительственных органов власти, противоречия между высшими инстанциями и рядовыми членами братств, равнодушные к ряду инициатив многих деятелей православных сообществ, известная бюрократизация работы православных братств» (с. 187). Все это, безусловно, невозможно сбрасывать со счетов. Но нельзя и не отметить, что подход светских историков не учитывает внутрицерковной проблематики: умаления соборного начала в синодальный период Русской церкви; крестьянский, а не христианский способ устройства общинной жизни; абсолютный приоритет деятельного, функционального принципа в организации братств и др.

Отсюда то большое число вопросов, которые вызывают введение и первая глава монографии, посвященная истории изучения православных братств и теоретическим проблемам, с этим связанных. Сомнительно уже определение православных братств, данное на 7-й странице книги: «Православными братствами в работе называются организации православных мирян и духовенства, созданные при храмах и ставящие своими целями одно или несколько направлений деятельности...». Очевидно, что исследователи опираются на определение, данное в Правилах 1864 г., но не менее очевидно, что реальность даже Вологодской епархии оказывается сложнее заданной схемы в отношении состава, целей и обязательности «прихрамовой» дислокации православных братств. Авторы монографии рефлексировали по поводу того, что некоторые организации только «именовали себя „братствами“» (с. 7), но не развивают эту мысль, не указывают, какие братства и почему могут быть названы таковыми по сути, а какие только по форме. Периодизация братств проводится с опорой на монографию Ф. А. Дорофеева [Дорофеев], но не учитывает периодизацию, предложенную в сборнике «История церковных братств в России» [История]. Да и в целом историографический обзор обрывается

2017 г. и не включает ряд важных статей и сборников, опубликованных с 2017 до 2023 годы.

Однако указанные недочеты не снижают научного значения рецензируемой книги, которую можно воспринимать в качестве научного вызова, обращенного как к региональным исследователям, так и к теоретикам изучения церковно-общественных движений. Было бы важно, если бы подобные монографии были написаны на материале других епархий, особенно «богатых» на православные братства — Минской (на 1893 г. — 22 братства), Московской (8), Подольской (8), Санкт-Петербургской (6), Таврической (5) и т. д. С другой стороны, очевидно приходит время для научной дискуссии о церковной и светской природе братств, их исторической эволюции и возможной типизации. Надеемся, что вызов не останется без ответа.

Литература / References

1. *Дорофеев* = Дорофеев Ф. А. Православные братства: генезис, эволюция, современное состояние. Н. Новгород : Издательство Нижегородского государственного университета, 2006. 252 с.

Dorofeev F. A. (2006). Orthodox Fraternities: genesis, evolution, current state. Nizhny Novgorod : Nizhny Novgorod State University Publ. (in Russian).

2. *История* = История церковных братств в России : Сборник документов : Хрестоматия по истории Русской православной церкви / Сост. Ю. В. Балакшина, Н. Д. Игнатович; Предисл., комм. Ю. В. Балакшиной, Н. Д. Игнатович, К. П. Обозного. Москва : Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2018. 232 с.

Balakshina Yu. V., Ignatovich N. D. (eds.) (2018). The History of Church Brotherhoods in Russia : A collection of documents : A Textbook on the history of the Russian Orthodox Church. Moscow : SFI Publ. (in Russian).

Информация об авторе

Ю. В. Балакшина, д-р филол. наук, доцент, Свято-Филаретовский институт, РГПУ им. А. И. Герцена.

Information about the author

Yu. V. Balakshina, Dr. Sci. (Philology), Associate Professor, St. Philaret's Institute, Herzen State Pedagogical University.

Рецензия поступила в редакцию 01.04.2024; принята к публикации 04.04.2024.

Рецензия

УДК 261.6

https://doi.org/10.25803/26587599_2024_2_50_274

И. В. Амбарцумов

**Рецензия на книгу: Уильямс Энтони А. Дж.
Христианские левые. Введение
в радикальную и социалистическую
христианскую мысль**

Москва : Новое литературное обозрение, 2023. 272 с.

Иван Владимирович Амбарцумов^{a, b}

^a Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена, Санкт-Петербург, Россия, ivanrusk@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0001-9831-5745>

^b Высшая школа общественных наук Санкт-Петербургского политехнического университета Петра Великого, Санкт-Петербург, Россия

для цитирования: Амбарцумов И. В. Рецензия на книгу: Уильямс Энтони А. Дж. Христианские левые. Введение в радикальную и социалистическую христианскую мысль. Москва : Новое литературное обозрение, 2023. 272 с. // Вестник Свято-Филаретовского института. 2024. Т. 16. Вып. 2 (50). С. 274–289. https://doi.org/10.25803/26587599_2024_2_50_274.

I. V. Ambartsumov

**Book review: Williams Anthony A. J.
The Christian Left: An Introduction to Radical
and Socialist Christian Thought**

Moscow : New Literary Review Publ., 2023. 272 p.

© Амбарцумов И. В., 2024

Ivan V. Ambartsumov^{a, b}

^a Herzen State Pedagogical University of Russia, St. Petersburg, Russia,
ivanrusk@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0001-9831-574>

^b Graduate School of Social Sciences of the Peter the Great St. Petersburg Polytechnic
University, St. Petersburg, Russia

FOR CITATION: Ambartsumov I. V. (2024). "Book review: Williams Anthony A. J. The Christian Left: An Introduction to Radical and Socialist Christian Thought. Moscow : New Literary Review Publ., 2023. 272 p." *The Quarterly Journal of St. Philaret's Institute*, v. 16, iss. 2 (50), pp. 274–289. https://doi.org/10.25803/26587599_2024_2_50_274.

Проблема взаимоотношений между христианством и социалистическими (или, говоря шире, левыми) движениями является актуальной для стран европейской цивилизации уже, по крайней мере, два столетия. В соответствии с распространенным стереотипом левые и, в особенности, леворадикальные течения рассматриваются как заведомо антихристианские, антицерковные. В то же время правые, консервативные силы нередко воспринимаются как естественные союзники христианской церкви. Нельзя сказать, что подобный стереотип возник на пустом месте. История взаимоотношений между левыми партиями и христианскими церквями на Западе (не говоря уже о 70-летней эпохе атеистического коммунизма в России), казалось бы, его всецело подтверждает. Тем не менее, существует точка зрения, согласно которой конфликты между христианами и левыми есть результат печального недоразумения, поскольку в действительности именно Евангелие, как и Библия в целом, являются основой для принципов социальной справедливости, свободы, братства и равенства, составляющих основу «левой идеи». Наряду с левыми атеистами/антиклерикалами и консервативными (правыми) христианами существовали и существуют христиане, приверженные левым социальным доктринам, старающиеся подвести религиозную основу под свои политические взгляды. Истории и современному состоянию «левого христианства» посвящена монография британского ученого, специалиста по политической теории Энтони А. Дж. Уильямса, выпущенная в 2022 г. кембриджским издательством "Polity Press Ltd.", русский перевод которой, выполненный В. Федюшкиным, был издан «Новым литературным обозрением» в 2023 г.

Монография состоит из введения и восьми глав. Во введении социально-политическая актуальность темы обосновывается отсылкой на выступления некоторых американских христианских лидеров против Д. Трампа в 2020 г. (с. 7–9), называется ряд общих черт, присущих левому христианству. В первую очередь это — «приверженность кооперации, равенству, социальной справедливости и свободе» и позиционирование этих принципов в качестве «основы христианской вести» (с. 9). Перечисляются основные сюжеты Библии, к которым любят апеллировать левые христиане: повествование о событиях книги Исход, раскрывающее образ Бога как освободителя «пленников и угнетенных»; нормы Пятикнижия Моисея, задающие принципы социальной справедливости (прощение долгов, отпуск рабов на свободу в юбилейный год и др.); высказывания израильских пророков, обличавших неправду «сильных мира сего»; Песнь Богородицы, в которой прославляется Бог, низлагающий сильных и возносящий смиренных; пассажи Евангелия, обличающие богатство и стяжательство; проповедь в капернаумской синагоге, в которой Христос, цитируя пророка Исаию, говорит о Своей миссии «благовествовать нищим... проповедовать пленным освобождение... отпустить измученных на свободу»^{*1} (с. 9–13).

*1 Лк 4:18

В своем исследовании Э. Уильямс охватил период примерно с середины XIX в. до наших дней. Социально-уравнительные христианские течения более раннего периода в книге не рассматриваются, а упоминаются лишь предельно кратко в введении. Исследователь признает наличие «долгой церковной традиции коллективизма и социального мышления», отраженной в текстах Нового завета, высказываниях святых отцов о бедности и богатстве, «радикальных движениях эпохи позднего Средневековья и раннего Нового времени» (с. 14–16). Вместе с тем, по замечанию Э. Уильямса, «было бы анахронизмом называть „социалистическим“ или „коммунистическим“ движение, существовавшее задолго до современных политических идеологий, возникавших на протяжении долгого XIX века» (с. 13). Все, что имело место ранее, можно охарактеризовать лишь как «протосоциализм» или как «предысторию... левого христианства» (с. 14–16). С этим вполне корректным академическим подходом нельзя не согласиться.

Изложение материала в основной части монографии подчинено регионально-страноведческому принципу. Наиболее информативными и глубоко раскрывающими тему, на наш взгляд, являются первые две главы, посвященные христианскому социализму Великобритании (первая освещает период с середины XIX в. до Второй

мировой войны, вторая — послевоенное время). В них нарисован ряд выразительных портретов британских теологов, мыслителей и политиков, разделявших и проповедовавших христианско-социалистические воззрения. Автор отмечает важную особенность Англии, которая, в отличие от континентальной Европы, избежала острого конфликта между социалистическими и церковными кругами. Более того, среди первых британских христианских социалистов преобладали представители «высокой церкви», или англикатолицизма, — консервативного течения в англиканстве. Одна из первых христианско-социалистических организаций Соединенного Королевства — «Гильдия святого Матфея», — основанная Стюартом Хедламом, состояла исключительно из англикатоликов (с. 27–29). Левые взгляды были присущи ряду высших англиканских иерархов. Например, Уильям Темпл, архиепископ Йоркский (1929–1942), а затем Кентерберийский (1942–1944), называл социализм «экономической реализацией христианского Евангелия» (с. 39). Впрочем, вклад в развитие религиозного социализма в Британии внесли и представители других деноминаций. Член шотландского Евангелического союза Джеймс Кейр Харди стал основателем Лейбористской партии (с. 28, 41), в числе участников первого лейбористского правительства Джеймса Макдональда были конгрегационалист Артур Хендерсон и «набожный римский католик» Джон Уитли (с. 43–44). Христианско-социалистическую риторику использовали и такие лидеры лейбористов, как Джон Смит (возглавивший партию в 1992 г.), шотландский пресвитерианин по вероисповеданию, и его преемник Тони Блэр, англиканин, перешедший впоследствии в римский католицизм (с. 67–74). В общем, факты, изложенные в первой и второй главах книги Уильямса, позволяют рассматривать британский христианский социализм как живую и мощную политическую традицию, имевшую существенное влияние на развитие Великобритании на протяжении XX в. и сохраняющую известные позиции в настоящее время.

Третья глава, посвященная континентальной Европе, начинается с констатации того факта, что в данном регионе «христианский социализм никогда не представлял собой значительного движения» (с. 85), так как большинство социалистов здесь являлись атеистами и антиклерикалами, а большая часть христианского духовенства и верующих смотрели на социализм враждебно и подозрительно. Признавая этот факт, Уильямс отмечает, что именно в Европе появились первые теоретики христианского «этического социализма» (с. 87). При этом с самого начала заметна определенная не-

полнота в изложении автором «континентального» материала по сравнению с британским. Представленные несколькими фразами характеристики воззрений утописта Сен-Симона, выдвинувшего доктрину «нового христианства», и аббата-социалиста Ф. Р. де Ламенне (с. 90–91), контрастируют с подробным разбором концепций основателей христианского социализма в Великобритании, который мы видели в первой главе. Говоря о Ламенне, автор даже не упомянул о его конфликте с римским престолом, завершившемся разрывом священника-социалиста с католической церковью после осуждения его взглядов папой Григорием XVI [Чичерин, 502–503; Амбарцумов, 104]. Около страницы текста уделено основоположнику «католического социализма» епископу В. Кеттелеру (с. 94–95), при этом ни словом не упомянуты такие деятели католического социального движения второй половины XIX в., как Альбер де Мен и Франсуа Рене де Ла Тур дю Пе (во Франции), Карл фон Фогельзанг и Франц фон Куэфштейн (в Германии), швейцарец Гаспар Декуртэн, бельгийцы — епископ Виктор-Жозеф Дутрелу и аббат Антуан Потье [Водовозов; De Maeyer, Moeys; Krier Mich, 5–9]. Разумеется, автор не мог обойти вниманием знаменитую энциклику Льва XIII “*Regrum Novarum*”, заложившую основу католической социальной доктрины (с. 102–103), но сколько-нибудь обстоятельного разбора этого эпохального документа он не делает. Затем, переходя к ситуации XX в., Э. Уильямс останавливается на деятельности некоторых католических политиков, исповедовавших социалистические или околосоциалистические взгляды (с. 107–109), дает краткую характеристику ряда энциклик римских понтификов, затрагивавших вопросы социальной справедливости и взаимоотношения католицизма с социализмом (с. 105–106, 110–112). За пределами внимания исследователя остались деятельность католических профсоюзов¹, движение «священников-рабочих», возникшее в середине XX в. во Франции и Бельгии², отсутствует характеристика социально-экономических тезисов «Пастырской конституции II Ватиканского собора (*Gaudium et Spes*)» [Документы, 447–556]. Что касается протестантского социализма, то его освещение тоже довольно выборочно: наибольшее внимание Э. Уильямс уделил «социалистической теологии» лютеранина Пауля Тиллиха с его концепциями «теономии», «кайроса» и «демонического» (с. 97–101) и деятельности

1. См. об этом: [Голубев, 162–164; Амбарцумов, 109–110].

2. См. напр.: [Кирюхин].

Международной лиги религиозных социалистов (с. 113–117), преимущественно протестантской по своему составу. Таким образом «европейская глава» дает лишь самое общее и приблизительное представление о затронутых в ней вопросах.

Из четвертой главы монографии мы узнаем, что христианский социализм уже в первой половине XX в. имел немало ярких представителей даже в таком индивидуалистическом, определяемом рыночными отношениями обществе, как общество США. Портреты левых христианских деятелей довоенной Америки (В. Раушенбуша, Ю. Дебса, Ш. Эдди и других) и характеристики представляемых ими направлений даны гораздо выразительнее и детальнее, чем это сделано в отношении христианско-социалистических течений Европы. Еще более интересна глава пятая, посвященная левому христианству США послевоенных лет. Здесь основное внимание уделено уже не социалистическим направлениям, а теологическим концепциям, обосновывавшим борьбу за равноправие чернокожих американцев, начавшуюся в 1960-е гг. Перед нами предстают два лика афроамериканской «освободительной теологии». Один из них представляет баптистский пастор Мартин Лютер Кинг, проповедник и лидер ненасильственной борьбы за гражданские права, призывавший к установлению отношений любви и братства между черными и белыми, мечтавший об «интеграции всех членов человеческой семьи в общество, уподобляющееся Царству Божьему» (с. 154). Другой образ задан Джеймсом Коуни — основателем «черной теологии» и движения Black Power, — пытавшимся дать христианское оправдание акциям насилия, заявлявшим, что «Бог — черный», призывавшим к «освобождению человека от белизны» и понимавшим Царство Божье как мир, где «все люди станут черными» (с. 163–166). Э. Уильямс подчеркивает, что речь идет о «белизне» в смысле онтологическом (как некоем символе угнетения), но при этом осторожно замечает, что «использование „черноты“ и „белизны“ в качестве маркеров нормативно хорошего и нормативно плохого само по себе можно трактовать как расизм» (с. 163). Здесь возникает резон задуматься о богословских (если можно так сказать) предпосылках экстремизма BLM³.

3. BLM — Black Lives Matter («жизни черных имеют значение») — общественное движение, выступающее против расизма и насилия в отношении чернокожих, в особенности против полицейского насилия. — *Прим. ред.*

Шестая глава посвящена теологии освобождения в Латинской Америке; она может стать неплохим введением в предмет для российских читателей, большинство из которых плохо знакомо со спецификой этого далекого континента и не имеет представления о масштабах существующего там объединения католиков и левых радикалов, теоретической базой которого стали постановления Медельинской епископской конференции 1968 г. и труды перуанского священника и богослова Густаво Гутьерреса (с. 186–215). Наиболее широкой по охвату тем и сюжетов и, соответственно, наименее глубокой по их раскрытию является глава седьмая, где весьма кратко характеризуются региональные варианты «теологии освобождения», получившие развитие в Юго-Восточной Азии, на Среднем Востоке и в Африке (с. 216–233), а также специфические «теологии освобождения», разработанные адептами феминизма, ЛГБТ⁴ и «квира» (с. 233–244). Глава восьмая выполняет роль заключения, в ней рассматриваются «центральные понятия левого христианства», характерные для всех его направлений (с. 247–254), затем обозначаются теологические проблемы, стоящие перед левыми христианскими течениями (с. 254–260), и, наконец, излагаются соображения автора по поводу перспектив левого христианства в будущем (с. 260–263).

Монография Э. Уильямса может быть охарактеризована как междисциплинарное исследование, находящееся на стыке теологии, истории и политологии. Есть основание также отнести ее к такой «гибридной» дисциплине, как политическая теология. Данное направление, занимающееся богословским осмыслением сферы политического, имеет довольно почтенную традицию в западной науке, но в нашей стране еще не получило достаточного развития (есть лишь отдельные публикации по частным проблемам и разнообразная религиозно-политическая публицистика, далекая от признаков научности). Труд британского ученого будет интересен всем, кого занимают такие проблемы, как «христианство и социализм», «христианство и коммунизм» или шире — «христианство и политические движения». Ценность рецензируемой книги состоит в том, что она представляет собой первую попытку некоей обобщающей работы о левых религиозно-политических движениях, возникших на почве западного христианства, т. е. католичества и протестантизма. Автор

4. Движение, признанное в Российской Федерации экстремистским.

не говорит в предисловии о том, что будет вести речь лишь о западных исповеданиях, но молчаливо оставляет православный мир «за скобками» своего исследования. При этом работа претендует на глобальный охват, так или иначе автор попытался коснуться ситуации в большинстве регионов мира, где проживают протестанты и католики. Вместе с тем внимание автора к различным континентам и регионам проявляется явно неравномерно. Наибольшее внимание в монографии уделено англосаксонскому миру: Великобритании и США, обеим этим странам, посвящено по две главы. При этом всего одной главы удостоены континентальная Европа и Латинская Америка; прочие регионы мира обзорно рассматриваются в предпоследней главе. Главы, посвященные левым течениям в Великобритании, написаны очень добротно и качественно. Для всякого, кто хотел бы изучить историю христианского социализма в Соединенном Королевстве, книга Уильямса должна стать ценным пособием. В известной мере это же можно сказать и о главах, посвященных США. Что же касается других частей мира, то применительно к ним рецензируемая книга является, в лучшем случае, «введением в тему». На наш взгляд, некорректно обвинять автора в каком-то «англосаксонском шовинизме». Скорее, неравномерность исследовательского внимания объясняется известным афоризмом Козьмы Пруткова «никто не обнимет необъятного». Британские и американские течения левого христианства, по-видимому, изучены Энтони Уильямсом более детально и основательно, чем аналогичные движения в других регионах планеты. Тем не менее, автор решил не ограничиваться только англоязычным миром: одной из его задач было показать значимость рассматриваемого явления (левого христианства) в мировом масштабе. Но при таком подходе неизбежно приходится жертвовать глубиной и детальностью исследования во имя широты охвата. Сам автор признает, что его работа не может претендовать на энциклопедическую полноту, отметив в заключительной главе, что «предыдущие главы фокусировались только на избранных примерах левого христианства» (с. 246). Скромно выражая надежду, «что приведенная... выборка репрезентативна (по крайней мере для западного христианства)» (с. 246) он констатирует, что «определенно в ней рассмотрены не все возможные течения» (с. 246). Сам метод «репрезентативной выборки» при столь широких географических и временных рамках исследования следует признать вполне обоснованным и даже единственно возможным, однако невключение автором

в свой обзор ряда значимых персоналий и сюжетов, например, из истории Католической церкви Западной Европы (о чем уже говорилось выше), вызывает сожаление и даже недоумение.

Несмотря на фрагментарность в подаче материала и слишком поверхностное освещение некоторых вопросов, книга Э. Уильямса дает некое общее и, в целом, верное представление о рассматриваемом феномене — левом христианстве. Одна из черт, присутствующих большинству его разновидностей, — смещение акцента с центральной для традиционного христианства темы искупления грехов и спасения на идею освобождения угнетенных и на преодоление социальной несправедливости. Идеалом левых христиан является «общество кооперации, равенства, справедливости и свободы» (с. 253), которое, с точки зрения умеренных представителей направления (П. Тиллих, Ш. Мэтьюс, В. Скаддер) есть «отражение Царства Божьего и его ценностей». Согласно более радикальной точке зрения (В. Раушенбуш) «такое общество должно быть действительным исполнением Царства Божьего, хотя и только частичным». Наконец самые радикальные теологи, публицисты и левохристианские политики (как, например, «Шервуд Эдди, Дороти Дэй, Тони Камполо и другие американские левые христиане» (с. 253)) полагают что это общество «будет представлять собой полную реализацию Царства Божьего» (с. 253–254). Христос при таком взгляде начинает рассматриваться как провозвестник социального освобождения: «радикальный реформатор... революционный социалист из Галилеи» (С. Хедлам) (с. 29), «одинокий галилеец-коммунист» (К. Харди) (с. 12), «лидер пролетарской революции и сеятель социальной бури» (Ю. Дебс) (с. 134), «человек, стремившийся спроектировать общество, в котором люди будут пользоваться одинаковым уважением, в котором собственность будет общей» (М. Хортон) (с. 146). Для российского читателя такие высказывания едва ли будут откровением. У нас нечто подобное неоднократно заявлял, например, лидер КПРФ Г. А. Зюганов, называющий Христа «первым коммунистом на планете» и заявляющий о совпадении Нагорной проповеди и Морального кодекса строителя коммунизма⁵. Наряду с революционными трактовками миссии и личности Христа, левое христианство предлагает соответствующее богословие таинств.

5. См., напр.: Котляр М. «Нагорная проповедь и кодекс строительства коммунизма — один в один». Зюганов назвал Иисуса Христа коммунистом //

Газета.ru. 02.09.2021. URL: <https://www.gazeta.ru/social/2021/09/02/13943414.shtml> (дата обращения: 15.03.2024).

Так, например, социалист-англокатолик С. Хедлам называл крещение «таинством равенства», а причастие «таинством братства» (с. 28). Развивавший его идеи основатель теологии освобождения Г. Гутьеррес заявлял даже, что «без реальной приверженности борьбе против эксплуатации и отчуждения, за общество солидарности и справедливости, проведение евхаристии — пустое действие» (с. 213). Это высказывание покажется кощунственным многим благочестивым христианам.

Надо отдать должное интеллектуальной честности Э. Уильямса. Явно симпатизируя левому христианству, он признает наличие многих уязвимых мест в теологических концепциях этого направления. Один из разделов заключительной главы («Теологические вопросы») посвящен таким уязвимым местам и их возможной критике с позиций консервативной теологии (с. 254–260). Автор обращает внимание на произвольное отношение многих левых теологов к Священному писанию: «...метод экзегетики, который уже исходит из социализма, обращается к Библии в попытке найти там социализм и поэтому находит то, от чего отталкивается и что ищет» (с. 256). Проще говоря, библейские тексты подгоняются под социалистическую доктрину, а то, что ей может не соответствовать, просто игнорируется. Уже во введении автор признает, что в левой теологии «отсутствует понимание абсолютной святости Бога и греховности людей» (с. 13) и фактически игнорируется центральный догмат христианства — учение об искуплении. «Возможно, в объяснимой попытке расширить сферу действия Евангелия за пределы индивидуального благочестия само Евангелие оказалось отодвинуто на задний план в угоду экономическому коллективизму и социальному освобождению» (с. 13), — замечает исследователь, и с ним трудно не согласиться. Рассуждая об особенностях ряда новейших течений левой теологии, Э. Уильямс обращает внимание на их уход от фундаментальных основ христианства: так, феминистическая теология нередко черпает вдохновение в гностицизме и язычестве (в частности, в культах разнообразных древних богинь) (с. 242–243), ЛГБТ+ и квир-теологии «стремятся выстроить теологию освобождения вокруг образа жизни, который Библия описывает как греховный» (с. 255). Взгляд Э. Уильямса на будущие перспективы левого христианства не очень оптимистичен. В заключительной главе книги автор констатирует, что пути христианства и левой политики все более расходятся. Одна из причин усматривается им в том, что современные левые на Западе переносят акцент с борьбы

против экономической эксплуатации на защиту прав носителей разнообразных идентичностей, связанных с биологическими характеристиками (пол, раса и т. д.) и сексуальной ориентацией. Это неминуемо ведет к противостоянию с традиционной христианской этикой: «В глазах новых левых христианство закрепляет репрессивные и заслуживающие уничтожения сексуальные коды, воплощая и увековечивая идентичностное, психологическое угнетение» (с. 261). Что же касается новейших попыток соединить христианство с движениями вроде феминизма, ЛГБТ и им подобных, то автор, при всех своих политкорректных формулировках, не скрывает скептицизма относительно перспективности подобных течений и убедительности стоящих за ними теологических концепций.

Как уже отмечалось, книга Э. Уильямса посвящена исключительно западным конфессиям, но российский читатель по прочтении ее наверняка задастся вопросом: а возможно ли развитие левой теологии на почве православия? Исторические прецеденты побуждают нас скорее к утвердительному ответу. В выпущенной в 2023 г. коллективом петербургских исследователей антологии «Православная церковь и социализм. Вторая половина XIX — XX век» [*Православная церковь*], наряду со многими негативно-критическими текстами, помещены некоторые работы православных священников и богословов, доказывающих близость идеалов социализма и христианства [*Михаил (Семенов); Семенов; Доклад; Заболотский*], или, по крайней мере, признающих частичную «правду социализма» (в части критики несправедливостей капитализма, заботы об угнетенных и обездоленных) [*Андрей (Ухтомский); Галахов; Булгаков; Вениамин (Федченков)*]. Определенного рода левую теологию пытались выстроить обновленцы в 1920-х гг. [*Иванов, Амбарцумов, Костромин*]. В пользу возможности развития в России определенных форм левого христианства говорит и сочетание у многих наших сограждан лояльности православию с прокоммунистическими симпатиями и «советской ностальгией».

В принципе вопрос о сочетаемости православия с левыми движениями следует разделить на две части: 1) как должно быть (с точки зрения православного вероучения)? 2) как может быть в реальности (на практике)? Касательно первой части вопроса, нам представляется, что православный христианин может без всякого ущерба для догматических и нравственных основ собственной веры быть приверженцем умеренной социал-демократии или любого другого движения, выступающего за мирные

социальные реформы в интересах трудящихся и малоимущих, за государственное вмешательство в экономику во имя общественного блага. Ничего принципиально противоречащего православному вероучению не содержит социальная доктрина Католической церкви. Вместе с тем очевидно, что нельзя без натяжек и противоречий соединить православие, как и вообще традиционное христианство, с идеологиями, призывающими к насильственной социальной революции, или с концепциями, подменяющими Царство Божье земной утопией всеобщего благоденствия. То же самое относится, разумеется, и к специфическим «теологиям», оправдывающим сексуальные девиации и ниспровергающим традиционную «патриархальную» семью. Переходя же ко второй части вопроса, не следует исключать возможность появления на почве русского православия оппозиционных неортодоксальных течений, воспроизводящих, в том числе, наиболее радикальные варианты левого христианства Запада. Предпосылками к этому являются социальные проблемы, порождаемые российским капитализмом, недовольство некоторой части верующих консервативным церковным официозом и, разумеется, влияние западных идей, которое невозможно совершенно перекрыть. В связи с этим книга Э. Уильямса может быть интересна не только людям, увлеченным левыми и религиозно-модернистскими идеями, но и ортодоксально мыслящим консерваторам. Те, кто считают, что левая теология есть опасное заблуждение или ересь (а в своих крайних формах она, безусловно, еретична по отношению к строгому догматическому христианству), должны подумать о заблаговременной выработке «противоядия» против этого явления, пока еще не распространившегося широко среди верующих современной России. В то же время важно помнить о том, что левое христианство, при всей теологической неубедительности и нездоровой политизированности многих его направлений, стало закономерной реакцией против крайностей христианства правого, консервативного. Представители последнего, при внешнем хранении чистоты вероучения и показном радении о моральных устоях, на практике нередко склонны солидаризироваться с интересами богатых и сильных мира сего, с политикой того или иного государства, зачастую весьма далекой от евангельских идеалов. Такая линия поведения церковных руководителей вызывала и вызывает справедливый протест у тех, кто не хочет забывать о том, что Христос пришел «низложить сильных с престолов и вознести смиренных»^{*1}, что Он обещал блаженство не богатым, преуспе-

*1 Лк 1:52

*¹ Лк 6:20–22

вающим и облеченным властью, а, напротив, нищим, алчущим и гонимым за правду ^{*1}. Однако порожденное этими протестными настроениями левое христианство также в значительной части своих направлений отошло от духа новозаветного учения, пытается представить Христа не столько Спасителем и Искупителем людей от греха, проклятия и смерти, сколько глашатаем социальной революции и/или справедливого общественного устройства. Такие трактовки профанируют содержание христианской веры, резко расходясь со словами Спасителя: «Царство Мое не от мира сего» ^{*2}. В принципе, любая нарочитая политизация богословия как в «левом», так и в «правом» направлении, ведет к утрате подлинной сути христианства, а также к вульгаризации и примитивизации богословской мысли. Многие страницы монографии Э. Уильямса как нельзя лучше иллюстрируют этот тезис.

*² Ин 18:36

Источники

1. *Андрей (Ухтомский)* = Андрей (Ухтомский), еп. Чем силен социализм // Православная церковь и социализм : Вторая половина XIX — XX век / Под ред. А. А. Иванова; вступ. ст., сост., коммент. А. А. Иванова, И. В. Амбарцумова, К. А. Костромина и др. Санкт-Петербург : Владимир Даль, 2023. С. 256–258.
2. *Булгаков* = Булгаков С. Н. Христианство и социализм // Православная церковь и социализм : Вторая половина XIX — XX век / Под ред. А. А. Иванова; вступ. ст., сост., коммент. А. А. Иванова, И. В. Амбарцумова, К. А. Костромина и др. Санкт-Петербург : Владимир Даль, 2023. С. 436–464.
3. *Вениамин (Федченков)* = Вениамин (Федченков), митр. На рубеже двух эпох (фрагменты) // Православная церковь и социализм : Вторая половина XIX — XX век / Под ред. А. А. Иванова; вступ. ст., сост., коммент. А. А. Иванова, И. В. Амбарцумова, К. А. Костромина и др. Санкт-Петербург : Владимир Даль, 2023. С. 601–606.
4. *Водовозов* = Водовозов Н. Католический социализм // Энциклопедический словарь / Ред. Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефрон. Т. XIVa : Карданахи — Керо. Санкт-Петербург : Типо-лит. И. А. Ефрона, 1895. С. 746–748.
5. *Галахов* = Галахов И. И., священник. Социализм и христианство (с сокращениями) // Православная церковь и социализм : Вторая половина XIX — XX век / Под ред. А. А. Иванова; вступ. ст., сост., коммент. А. А. Иванова, И. В. Амбарцумова, К. А. Костромина и др. Санкт-Петербург : Владимир Даль, 2023. С. 371–420.
6. *Доклад* = Доклад А. И. Введенского // Православная церковь и социализм : Вторая половина XIX — XX век / Под ред. А. А. Иванова; вступ. ст.,

сост., коммент. А. А. Иванова, И. В. Амбарцумова, К. А. Костромина и др. Санкт-Петербург : Владимир Даль, 2023. С. 576–587.

7. *Документы* = Документы II Ватиканского Собора. Москва : Паолине, 2004. 711 с.

8. *Заболотский* = Заболотский Н. А. Русская Православная Церковь в новых социальных условиях // Православная церковь и социализм : Вторая половина XIX — XX век / Под ред. А. А. Иванова; вступ. ст., сост., коммент. А. А. Иванова, И. В. Амбарцумова, К. А. Костромина и др. Санкт-Петербург : Владимир Даль, 2023. С. 616–624.

9. *Михаил (Семенов)* = Михаил (Семенов), архим. Как я стал народным социалистом // Православная церковь и социализм : Вторая половина XIX — XX век / Под ред. А. А. Иванова; вступ. ст., сост., коммент. А. А. Иванова, И. В. Амбарцумова, К. А. Костромина и др. Санкт-Петербург : Владимир Даль, 2023. С. 275–291.

10. *Семенов* = Семенов К. В., свящ. Русская Церковь и социальная революция // Православная церковь и социализм : Вторая половина XIX — XX век / Под ред. А. А. Иванова; вступ. ст., сост., коммент. А. А. Иванова, И. В. Амбарцумова, К. А. Костромина и др. Санкт-Петербург : Владимир Даль, 2023. С. 562–568.

Литература / References

1. *Амбарцумов* = Амбарцумов И. В. Взгляд на социализм в официальных актах Римско-Католической и Российской Православной церкви на рубеже XIX–XX веков: сравнительный анализ // Тетради по консерватизму. 2022. № 4. С. 101–125. <http://dx.doi.org/10.24030/24092517-2022-0-4-101-125>.

Ambartsumov I. V. (2022). “A look at Socialism in the Official Acts of the Roman Catholic and Orthodox Russian Church at the turn of the 19th–20th centuries: comparative analysis”. *Essays on Conservatism*, iss. 4, pp. 101–125 (in Russian). <http://dx.doi.org/10.24030/24092517-2022-0-4-101-125>.

2. *Голубев* = Голубев Константин, дьяк. Основные положения позиционирования католического социально-экономического учения на рубеже XIX–XX вв. и социальные воззрения свмч. митрополита Владимира (Богоявленского) // Христианское чтение. 2014. № 1. С. 134–167.

Golubev Konstantin, deacon. (2014). “Basic provisions for the positioning of Catholic socio-economic teaching at the turn of the 19th–20th centuries and social views of the holy martyr Metropolitan Vladimir (Bogoiavlenskii)”. *Christian reading*, n. 1, pp. 134–167 (in Russian).

3. *Иванов, Амбарцумов, Костромин* = Иванов А. А., Амбарцумов И. В., Костромин К. А. и др. Церковное осмысление социализма: pro et contra // Под ред. А. А. Иванова; вступ. ст., сост., коммент. А. А. Иванова,

И. В. Амбарцумова, К. А. Костромина и др. Санкт-Петербург : Владимир Даль, 2023. С. 47–49.

Ivanov A. A., Ambartsumov I. V., Kostromin K. A. et al (2023). “Church understanding of socialism: pro et contra”, in Ivanov A. A., Ambartsumov I. V. at al. (eds.). *The Orthodox Church and Socialism: Second half of the 19th — 20th centuries*. St. Petersburg : Vladimir Dal’ Publ., pp. 47–49.

4. *Кiryukhin* = Кирюхин В. В. Католический священник Жак Лёв и его миссионерское служение среди рабочих // Труды Белгородской духовной семинарии (с миссионерской направленностью). 2016. Вып. 4. С. 77–85 (in Russian).

Kiryukhin V. V. (2016). “Catholic priest Jacques Loew and his missionary work among workers”. *The works of the Belgorod orthodox theological seminary (with missionary orientation)*, iss. 4, pp. 77–85 (in Russian).

5. *Православная церковь* = Православная церковь и социализм : Вторая половина XIX — XX век / Под ред. А. А. Иванова; вступ. ст., сост., коммент. А. А. Иванова, И. В. Амбарцумова, К. А. Костромина и др. Санкт-Петербург : Владимир Даль, 2023. 715 с.

Ivanov A. A., Ambartsumov I. V. at al. (eds.) (2023). *The Orthodox Church and Socialism: Second half of the 19th — 20th centuries*. St. Petersburg : Vladimir Dal’ Publ. (in Russian).

6. *Чичерин* = Чичерин Б. Н. История политических учений. Т. 3. Санкт-Петербург : РХГА, 2010. 784 с.

Chicherin B. N. (2010). *History of political doctrines*. Saint Petersburg : The Russian Christian Academy for the Humanities Publ. (in Russian).

7. *De Maeyer, Moeys* = De Maeyer J., Moeys H. “Catholicism and socialism in the long nineteenth century. Attraction, rejection and reaction”, in KU Leuven, 04.07.2015, available at: https://kuleuven.limo.libis.be/discovery/fulldisplay?docid=lirias1895302&context=SearchWebhook&vid=32KUL_KUL:Lirias&lang=en&search_scope=lirias_profile&adaptor=SearchWebhook&ab=LIRIAS&query=any,contains,LIRIAS1895302&offset=0 (23.02.2024).

8. *Krier Mich* = Krier Mich M. L. (1998). *Catholic Social Teaching and Movements*. Twenty-Third Pubns.

Сведения об авторе

И. В. Амбарцумов, канд. ист. наук, доцент, кафедра истории РГПУ им. А. И. Герцена, доцент, Высшая школа общественных наук Санкт-Петербургского политехнического университета Петра Великого.

About the author

I. V. Ambartsumov, Cand. Sci. (History), Associate Professor, Chair of History, Herzen State Pedagogical University of Russia (Herzen University); Graduate School of Social Sciences, Peter the Great St. Petersburg Polytechnic University.

Рецензия поступила в редакцию 05.03.2024; принята к публикации 22.03.2024.



8 апреля 2024 г. на 55-м году жизни после продолжительной болезни скончался ректор Свято-Филаретовского института

АЛЕКСЕЙ БОРИСОВИЧ МАЗУРОВ
(29.03.1970–08.04.2024),

известный российский ученый, деятель культуры и образования,
специалист по истории и археологии средневековой Руси,
профессор, доктор исторических наук.

Алексей Борисович написал более 130 научных работ (см. ниже), был почетным работником высшего профессионального образования РФ, экспертом Российского гуманитарного научного фонда, членом Патриаршего совета по культуре, лауреатом Макариевской премии и ряда других государственных и церковных наград в области науки, образования и просвещения. В их числе нагрудные знаки Министерства образования и науки РФ, дважды — знак губернатора Московской области «Благодарю», золотая медаль Всероссийской академии наук. За заслуги в деле духовного просвещения отмечен орденами Святого Иннокентия, митрополита Московского и Коломенского III и II степеней. Был депутатом Московской областной Думы V и VI созывов.

После окончания с отличием в 1992 г. исторического факультета Коломенского педагогического института (ныне — Государственный социально-гуманитарный университет) Алексей Мазуров много лет преподавал в нем, а с 2004 по 2019 г. был его ректором, став самым молодым ректором в России, и уже в следующем году получил звание «Ректор года». Он также руководил Археологической службой Коломны (1991–2000), преподавал в Коломенской семинарии (2002–2004). В 1996 г. Алексей Мазуров защитил кандидатскую, а в 2002 г. — докторскую диссертацию на тему «Эволюция великокняжеской вотчины в процессе создания единого Русского государства: Коломна в XIV — первой трети XVI века».

На должность ректора Свято-Филаретовского института Алексей Мазуров был назначен в январе 2020 г., а до того в течение десяти лет возглавлял Государственную экзаменационную комиссию на защитах итоговых работ на богословском факультете СФИ. Сам Алексей Борисович всегда отмечал, что особенно ценит свободу и мотивацию людей, которые здесь работают и учатся, видя в Свято-Филаретовском институте «авторский» вуз со своим ярко выраженным лицом. Он любил говорить, что образование — это прежде всего традиция и люди, Университет — дружество преподавателей и студентов, собранных для получения знаний, а если это богословский институт — и богопознания.

Приняв назначение на пост ректора с большой скромностью и благоговением, Алексей Борисович оказался исключительно на своем месте. Работа с ним всегда была плодотворной и радостной, и все мы видели, как в этой должности он буквально расцвел. Все помнят его выступления и публичные лекции. Многим особенно

памятна экскурсия по местам, связанным с именем святителя Филарета в Коломне, которую Алексей Борисович подготовил как подарок для преподавателей и сотрудников Свято-Филаретовского института в декабре 2022 г. Было видно, что для него труд в Институте стал настоящим церковным служением, в котором весь его опыт в сфере образования и науки очень пригодился.

За четыре года, которые Алексей Мазуров возглавлял СФИ, и во многом благодаря его усилиям, Институт получил церковную аккредитацию, ставшую плодом многолетней работы всей корпорации. Зная большую часть этого времени о своей тяжелой болезни, Алексей Борисович до последнего дня участвовал в жизни Института и сам жил полноценной духовной и культурной жизнью, продолжая трудиться в непростой сфере церковного и гуманитарного образования.

Воцерковившись на Рождество Христово 1996 г., Алексей Мазуров в течение многих лет был членом Преображенского братства. В Братстве, как и в профессиональной жизни, он был человеком, который не боялся никакой ответственности, никаких нагрузок, даже тогда, когда это ему было физически тяжело. И свою семью (супругу и трех дочерей), и свое малое братство в Коломне, председателем которого он стал последний год своей жизни, Алексей Борисович строил как настоящий духовный дом.

Мы будем продолжать молиться за нашего новопреставленного ректора, брата Алексея, и всегда его помнить. Для нас это и внутренний зов, и духовная обязанность, и привилегия.

Да упокоит Господь его душу в селениях праведных!

Члены профессорско-преподавательской корпорации, студенты и сотрудники СФИ

Список научных публикаций

МОНОГРАФИИ

1. Средневековая Коломна в XIV — первой трети XVI вв.: Комплексное исследование региональных аспектов становления единого Русского государства. Москва : Александрия, 2001. 542 с., 51 с. табл.
2. Русский удел эпохи создания единого Русского государства: Серпуховское княжение в середине XIV — первой половине XV вв. Москва : Инлайт, 2008. 275 с.: ил. (в соавт. с А. Ю. Никандровым).
3. Храм Николы Гостиного в Коломне. Коломна : Лига, 2009. 120 с., ил.

4. Коломенский кремль — символ России и Подмосквья: история выдающегося памятника русского оборонного зодчества. Коломна : Лига, 2015. 160 с.: цв. ил.
5. Северо-Восточная Русь под игом Орды. Возвышение Московского княжества. Формирование единого Русского государства // История России : В 4 т. Т. 1 : Генезис и эволюция русской государственности (до конца XVII века): Коллективная монография. Москва : Инфра-М, 2018. 681 с.
6. Коломна в XIII–XV вв. // Русь в XIII–XV веках : Новые открытия в области археологии и истории / Ин-т археологии РАН, Ин-т российской истории РАН; отв. ред.: Л. А. Беляев, Е. Л. Конявская. Москва : Индрик, 2021. С. 196–222.

НАУЧНЫЕ РАБОТЫ И СТАТЬИ

1. Итоги Археологических работ 1990 года в Коломенском кремле // Археология Верхнего Поволжья. Материалы к своду памятников истории и культуры РСФСР. Нижний Новгород : Этнос, 1991. С. 122–137.
2. К вопросу о локализации некоторых населенных пунктов духовной грамоты Ивана Калиты // Памятники истории и культуры Верхнего Поволжья: Материалы II региональной научной конференции «Проблемы исследования памятников истории и культуры Верхнего Поволжья». Нижний Новгород : [б. и.], 1991. С. 386–394.
3. К истории управления московскими землями в XIV–XV вв. (о термине «уезд» московских источников) // История сел и деревень Подмосквья XIV–XX вв. Вып. 1. Москва : [б. и.], 1992. С. 5–11.
4. О дате основания Коломенской епархии // Памятники истории, культуры и природы Европейской России: Тезисы докладов IV научной конференции «Проблемы исследования памятников истории, культуры и природы Европейской России». Нижний Новгород : [б. и.], 1993. С. 113–114.
5. Утверждались ли духовные грамоты Ивана Калиты в Орде? // Вопросы истории. 1995. № 9. С. 143–153.
6. Когда была основана Коломенская епархия? // Вестник МГУ. Сер. 8: История. 1996. № 4. С. 44–53.
7. Археологическое изучение Коломны: основные итоги и перспективы // Труды VI Международного конгресса славянской археологии, Новгород, 26–31 августа 1996 г. Т. 2 : Славянский средневековый город. Москва : [б. и.], 1997. С. 218–230.
8. О датировке сражения русских дружин с монголо-татарами под Коломной зимой 1237–1238 гг. // Археологические памятники Среднего Поочья : Сборник научных трудов. Рязань : [б. и.], 1997. С. 137–141.
9. Основные итоги археологического изучения Коломны // Российская археология. 1998. № 1. С. 91–106.

10. Епископы Коломны середины XIV — начала XVI веков // Церковная археология. Вып. 4 : Материалы II Всероссийской церковно-археологической конференции. Санкт-Петербург : [б. и.], 1998. С. 185–189.
11. О причинах чеканки монет в Коломне в начале XV в. // Нумизматический сборник. Вып. 13: Новейшие исследования в области нумизматики. Москва : [б. и.], 1998. С. 59–61. (Труды Государственного исторического музея).
12. Коломенские чудеса цикла повестей о перенесении чудотворного образа Николы Зарайского как исторический источник // Зарайские мученики — князь Феодор, княгиня Евпраксия и их сын Иоанн : Труды научно-богословской конференции, г.Зарайск, 12–13 декабря 1998 г. Москва : Новый век, 1999. С. 57–66.
13. Одна из первых находок вятических древностей // Российская археология. 1999. № 4. С. 221–224.
14. Наместники Коломны XIV — первой трети XVI веков // Экономика, управление, демография русского города XV–XVIII вв.: история, историография, источники и методы исследования : Материалы научной конференции, Тверь, 28–31 января 1999 г. Тверь : Институт «Открытое общество», 1999. С. 198–202.
15. О датировке и атрибуции трех резных посохов XV века // III конференция «Города Подмосковья в истории российского предпринимательства и культуры» : Доклады, сообщения, тезисы. Серпухов, 3–4 декабря 1999 г. Серпухов : Серпух. ист.-худож. музей, 1999. С. 102–112.
16. Развитие Коломны в XII–XV вв. на фоне урбанизационных процессов Руси: общее и особенное // Исторический город в контексте современности : Материалы межрегиональной научно-практ. конференции. Вып. 4. Нижний Новгород : Нижегород. гуманитар. центр, 1999. С. 15–18.
17. Оборонительные сооружения Коломны XIV–XV вв. // Археологические памятники Москвы и Подмосковья. Вып. 1. Москва : [б. и.], 2000. С. 56–71. (Труды МИГМ; вып. 10).
18. О расположении детинца и размерах Коломны в XII–XIII вв. // Краеведческие записки : Сборник научных трудов Коломенского краеведческого музея. Вып. 1. Коломна : Коломен. краев. музей, 2001. С. 27–35.
19. Топография Соборной площади Коломенского кремля XII–XVIII вв. // История и культура Подмосковья : Проблемы изучения и преподавания : Тезисы докладов областной научно-практической конференции (Коломна, 17 апреля 2003 г.). Коломна : КГПИ, 2003. С. 56–57.
20. Брусенский в честь Успения Божией Матери женский монастырь // Православная энциклопедия. Т. 6 : Бондаренко — Варфоломей Эдесский. Москва : ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2003. С. 276–279.

21. Рыболовный промысел в XII–XVIII вв. (по данным раскопок в Коломне) // Российская археология. 2003. № 4. С. 129–138 (в соавт. с Е. А. Цепкиным).
22. Казаков в Коломне // Университетские Петербургские чтения: 300 лет Северной столице : Сборник статей. Санкт-Петербург : СПбГУ, 2003. С. 715–722 (в соавт. с Н. Б. Мазуровой).
23. Эволюция Коломны в XII–XIV веках: от малого города Древней Руси к домену великого князя московского // Русь в XIII веке: Древности темного времени. Москва : Наука, 2003. С. 83–91.
24. Средневековое поселение Настасьино // Труды Подмосковной экспедиции Института археологии РАН. Т. 2. Москва : ИА РАН. 2004. С. 114–121.
25. Монастырские подворья в Коломне XVI–XVIII вв. // Исторические чтения КГПИ. Вып. 3. Коломна : КГПИ, 2004. С. 54–57.
26. Белокаменное строительство в Московском княжестве (1325–1431 гг.): общая панорама развития // Битва на Воже — предтеча возрождения средневековой Руси : Сборник научных статей. Рязань : Поверенный, 2004. С. 132–144.
27. Город Лажечникова (изобразительные источники по топографии Коломны XVIII — первой трети XIX веков // Дом Лажечникова : Историко-литературный сборник. Вып. 1. Коломна : Коломенский гос. пед. ин-т, 2004. С. 137–142.
28. Древнейший некрополь Коломны XII века // Краткие сообщения Института археологии РАН. Вып. 216. Москва : Языки славянской культуры, 2004. С. 88–96.
29. Керамический импорт средневековой Коломны // Археология Подмосковья: Материалы научного семинара. Вып. 1. Москва : Институт археологии РАН, 2004. С. 285–308 (в соавт. с В. Ю. Ковалем).
30. Куликовская битва и Коломна: предания и факты // «...В трубы трубят на Коломне...» : Сборник материалов научно-практической конференции, посвященной 625-летию Куликовской битвы (Коломна, 7 сентября 2005 г.). Ч. 1. Коломна : КГПИ, 2005. С. 23–31.
31. О трех гравюрах XVII — начала XIX века с видами Коломны // «...В трубы трубят на Коломне...» : Сборник материалов научно-практической конференции, посвященной 625-летию Куликовской битвы (Коломна, 7 сентября 2005 г.). Ч. 2. Коломна : КГПИ, 2005. С. 282–308.
32. Жалованные грамоты Василия III коломенскому Богородице-Рождественскому Бобреневу монастырю 1508 года на земельные владения, городское подворье, луга и пахотные земли // История и культура Подмосковья: проблемы изучения и преподавания : Сборник материалов II областной научно-практической конференции (Коломна, 19 мая 2005 г.). Коломна : КГПИ, 2005. С. 144–146.

33. Древнерусские кресты-энколпионы XII–XIII вв. из Коломны // Русь в IX–XIV веках: Взаимодействие Севера и Юга. Москва : Наука, 2005. С. 78–84.
34. К столетию начала археологического изучения Коломны // Великое княжество рязанское : Историко-археологические исследования и материалы. Москва : Памятники историч. мысли, 2005. С. 288–298.
35. Монетные находки XVI — начала XVIII веков из Михайловского раскопа в городе Коломна // Великое княжество рязанское : Историко-археологические исследования и материалы. Москва : Памятники историч. мысли, 2005. С. 288–298 (в соавт. с С. И. Самошиным).
36. Новые материалы к генеалогии рода Ложечниковых (предков основателя жанра русского исторического романа И. И. Лажечникова) // Лажечников и Коломна : Сборник научных трудов. Коломна : ККМ, 2005. С. 5–10 (в соавт. с А. В. Барсуковой).
37. О реализации плана регулярной застройки Коломны в конце XVIII века // Лажечников и Коломна : Сборник научных трудов. Коломна : ККМ, 2005. С. 68–75.
38. Средневековые монетные гирьки и весы из раскопок в Коломне // Археология Подмосковья : Материалы научного семинара. Вып. 2. Москва : ИА РАН, 2005. С. 5–77.
39. Топография Брусенского монастыря в кремле г. Коломны (XVI–XVIII вв.) // Проблемы исторического регионоведения : Сборник научных статей. Санкт-Петербург : Изд-во Санкт-Петербург. универ., 2005. С. 101–113.
40. Коломна эпохи Куликовской битвы (конца XIV — начала XV веков) // Куликовская битва в истории России : Сборник статей всероссийской научной конференции «Куликовская битва в истории России» (Москва, 12 октября 2005 г.). Тула : [б. и.], 2006. С. 228–247.
41. Рецензия на книгу: Алексеев Л. В. Западные земли домонгольской Руси: очерки истории, археологии, культуры : В 2 кн. Москва : Наука, 2006. Кн. 1. 289 с. Кн. 2. 167 с. // Вестник РГНФ. 2008. № 3. С. 231–237 (в соавт. с В. В. Черкасовым).
42. От племен к Руси Московской (в соавт. с А. Ю. Никандровым и К. Ю. Старых); Грады и городская жизнь; Ремесло и торговля; Дорога к храму // Подмосковье из века в век. Сборник исторических очерков. Москва : [б. и.], 2006. С. 60–81, 219–229, 325–335, 480–492.
43. Григорий, преподобный Голутвинский // Православная энциклопедия. Т. 12. ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2006. С. 532–534.
44. Об одном темном месте в «Задонщине» // Куликовская битва в истории России : Сборник статей всероссийской научной конференции «Куликовская битва в истории России» (Москва, 12 октября 2005 г.). Тула : [б. и.], 2006. С. 110–123.

45. Дьяковское поселение «Блюдечко» в Коломенском кремле // Вестник Коломенского государственного педагогического института. 2006. № 1. С. 34–46 (в соавт. с А. С. Сыроватко).
46. Духовная грамота вдовы князя Владимира Андреевича Серпуховского Елены Ольгердовны // История Московского края: проблемы, исследования, новые материалы. Вып. 1. Сборник научных статей V научно-практической конференции «Проблемы истории Московского края» (МГОУ, 28 марта 2006 г.). Москва : МГОУ, 2006. С. 42–67.
47. Коломна — форпост при слиянии Москва-реки, Оки и Коломенки // Военно-исторический журнал. 2007. № 8. С. 35–37.
48. Ликвидация Серпуховского удела и попытка его восстановления // Вестник КГПИ. Гуманитарные науки. 2007. № 3(4). С. 85–103 (в соавт. с А. Ю. Никандровым).
49. Серпуховское удельное княжество в годы феодальной войны (вторая четверть XV в.) // История и культура Подмосковья: проблемы изучения и преподавания. Сборник статей III областной научно-практической конференции (Коломна, 27 сентября 2007 г.). Коломна : КГПИ, 2007. С. 59–96 (в соавт. с А. Ю. Никандровым).
50. Город Коломна и великая княгиня Евдокия // Духовный путь Московской Руси. Материалы конференции, посвященной 600-летию со дня блаженной кончины преп. Евдокии-Ефросинии, вел. княгини Московской. Москва : Фонд имени Великой княгини Евдокии Московской, 2007. С. 100–116.
51. Начало археологического изучения Коломны // Вестник КГПИ. Гуманитарные науки. 2007. Вып. 3(4). С. 111–146.
52. О датировке и исторической географии жалованной грамоты Олега Рязанского Ольгову монастырю // История и культура Подмосковья: проблемы изучения и преподавания. Сборник статей III областной научно-практической конференции (Коломна, 27 сентября 2007 г.). Коломна : КГПИ, 2007. С. 96–103.
53. Синодик коломенского Старо-Голутвина монастыря начала XVIII века как исторический источник // Вестник КГПИ. Гуманитарные науки. Специальный вып., посвященный всерос. Дню славянской письменности и культуры (Коломна, 24 мая 2007 г.). 2007. № 1(2). С. 61–103 (в соавт. с Н. Б. Мазуровой).
54. Когда князь Владимир Андреевич Храбрый составил свой завещание? // Города Центральной России в истории предпринимательства и культуры: III научно-практической конференции, посвященной 90-летию Серпуховского музея. Мелихово, 2008. С. 257–264.
55. Серпуховская ветвь Московского княжеского дома // Города Центральной России в истории предпринимательства и культуры : Материалы

III научно-практической конференции, посвященной 90-летию Серпуховского музея. Москва : Мелихово, 2008. С. 230–256.

56. Коломенский кремль по росписному списку 1678 года воеводы С. С. Потемкина // Вестник КГПИ. Гуманитарные науки. 2008. № 2(6). С. 7–19 (в соавт. с А. Н. Фроловым).

57. Культура средневековой Коломны конца XIV — начала XV веков // Россия и славянский мир: история, язык, культура : Сборник научных трудов. Москва : Три квадрата, 2008. С. 205–214.

58. Двадцатилетие охранных археологических исследований Коломны: некоторые итоги // Коломна и Коломенская земля: история и культура : Сборник статей. Коломна : Лига, 2009. С. 7–22.

59. «Не вели, государь, тому неправому чертежу верить!» (древнейший чертеж Коломны с окрестностями 1699 г.) // Коломна и Коломенская земля: история и культура : Сборник статей. Коломна : Лига, 2009. С. 302–311.

60. Из истории рода коломенских землевладельцев Шерефетдиновых // Вестник МГОСГИ. Гуманитарные науки. 2010. № 2(10). С. 38–41.

61. История и археология коломенского посада // Коломенский Посад: концептуальные основы развития. Сборник статей. Коломна, 2010. С. 45–52.

62. О садоводстве и разведении яблонь в Коломне // Коломенский Посад: концептуальные основы развития : Сборник статей. Коломна : Лига, 2010. С. 59–66.

63. Наконечники стрел из раскопок в Коломне 1991–2008 гг. // История и культура Подмосковья: проблемы изучения и преподавания : Материалы IV областной научно-практической конференции (Коломна, 17 декабря 2009 г.). Коломна : КГПИ, 2010. С. 164–169 (в соавт. с Т. Н. Ульяновой).

64. Новые данные о деятельности архиепископа Коломенского и Каширского Никиты // Вестник МГОСГИ. Гуманитарные науки. 2010. № 2(10). С. 49–52 (в соавт. с С. В. Кулемзиным).

65. О датировке первого завещания великого князя Дмитрия Донского // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2011. № 3. Ч. 2 (сент.). С. 76–77.

66. Государев дьяк Андрей Шерефединов и его род // Российская история. 2011. № 2. С. 77–92.

67. Основания, содержание, цели светского образования в современной России // Образование в XXI веке: стратегии и приоритеты : Материалы международной научно-практической конференции (Москва, 26–28 мая 2008 г.). Москва : СФИ, 2011. С. 264–275.

68. Взлеты и падения государственного деятеля последней трети XVI — начала XVII века: государев дьяк Андрей Шерефединов // Смутное время и земские ополчения в начале века: к 400-летию создания Первого ополчения под предводительством П. П. Ляпунова : Сборник статей Всероссийской

- научной конференции, Рязань, 11–12 апреля 2011 г. Рязань : Рязанский историко-архитектурный музей-заповедник, 2011. С. 129–142.
69. Дети Дмитрия Донского // Российская история. 2012. № 4. С. 94–107.
70. Владимир Андреевич Храбрый: политик, воин, донатор, семьянин // Куликовская битва в истории России : Материалы международной научной конференции, посвященной 630-летию юбилею Куликовской битвы (Москва — Куликово поле, 13–15 октября 2010 г.). Вып. 2. Тула : [б. и.], 2012. С. 47–56 (в соавт. с А. Ю. Никандровым).
71. Семья великого князя Дмитрия Донского // Куликовская битва в истории России : Материалы международной научной конференции, посвященной 630-летию юбилею Куликовской битвы (Москва — Куликово поле, 13–15 октября 2010 г.). Вып. 2. Тула : [б. и.], 2012. С. 7–28.
72. Этнокультурные контакты Руси и Золотой Орды во второй половине XIV в.: по материалам производства красной лощеной керамики в Коломне // Куликовская битва в истории России : Материалы международной научной конференции, посвященной 630-летию юбилею Куликовской битвы (Москва — Куликово поле, 13–15 октября 2010 г.). Вып. 2. Тула : [б. и.], 2012. С. 100–111 (в соавт. с В. В. Черкасовым).
73. Первое знакомство с археологией Коломны: эпизодические находки и исследования XVIII — начала XX вв. // История и культура Подмосковья: проблемы изучения и преподавания : Материалы V областной научно-практической конференции. Коломна : КГПИ, 2012. С. 5–11.
74. Род дьяков Мишуриных в XVI веке // Российская история. 2013. № 5. С. 105–121.
75. Раскопки К. Я. Виноградова в Коломне в 1935 г. // Вестник МГОСГИ. Гуманитарные науки. 2013. № 1(13). С. 22–33.
76. Об особенностях применения хронологических стилей на Руси в конце XIV — начале XV вв. // Региональная история Центральной России: проблемы изучения и преподавания : Материалы всероссийской научно-практической конференции (Коломна, 5 декабря 2013 г.). Коломна : КГПИ, 2014. С. 5–13.
77. Отражение темы репрессий в школьных учебниках истории // Равнина русская. Опыт духовного сопротивления : Материалы международной научно-практической конференции (Москва, 31 января — 2 февраля 2013 г.). Москва : Преображенское содружество малых братств, 2014. С. 184–206 (в соавт. с Т. М. Жирковой).
78. Комментарий к отрывкам из сочинений А. Олеария «Описание путешествия голштинского посольства в Московию и Персию» и Павла Алеппского «Путешествие Антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века» // Езда в Коломну / Подг. текста и комм. В. Викторовича,

- Н. Ватника, Е. Ломако, А. Мазурова. Коломна : Лига, 2015. С. 335–380. (Серия «Коломенский текст»).
79. Семья великого князя Дмитрия Донского и Евдокии Дмитриевны // Некрополь русских великих княгинь и цариц в Вознесенском монастыре Московского Кремля : Материалы исследований в 4 томах. Т. 2. Погребения XV — начала XVI века. Москва : Московский Кремль, 2015. С. 84–121.
80. Освещение проблемы коллаборационизма в школьных учебниках и формирование исторического сознания молодежи // Вестник МГОСГИ. Гуманитарные науки. 2015. № 1(17). С. 3–7 (в соавт. с О. И. Галкиной).
81. Рецензия на книгу: Панова Т. Д. Историческая и социальная топография Московского кремля в середине XII — первой трети XVI века. Москва : Таус, 2013. 408 с. // Средневековая Русь. 2016. Вып. 12. С. 349–355.
82. Синодик-помяник коломенского Богородице-Рождественского Бобренева монастыря 1798 г. как исторический источник // Вестник Московского государственного областного социально-гуманитарного института. Гуманитарные науки. 2016. № 2(22). С. 3–21 (в соавт. с Н. Б. Мазуровой).
83. Раскопки Н. П. Милонова в Коломне 1935–1936 гг. // Вестник Государственного социально-гуманитарного университета. Гуманитарные науки. 2017. № 1(25). С. 3–62.
84. Когда основана Коломна? // Подмосковный летописец : Историко-краеведческий альманах. 2017. № 2(52). С. 2–7.
85. Первое знакомство с археологией Коломны // Единорог: Историко-краеведческий альманах. Вып. 1(2). Коломна : Инлайт, 2017. С. 93–130.
86. Северо-Восточная Русь под игом Орды. Возвышение Московского княжества. Формирование единого Русского государства // История России : В 4 т. Т. 1 : Генезис и эволюция русской государственности (до конца XVII века) : Коллективная монография / Под ред. Н. А. Омельченко, отв. ред. С. В. Переверзевцев. Москва : Инфра-М, 2018. 681 с.
87. Коломенские «потехи» Ивана Грозного 1546 г.: новые штрихи к портрету юного великого князя // Российская история. 2018. № 1. С. 22–31.
88. Коломна и выходы из Золотой Орды и татарских ханств в XIV–XVI вв. // Ислам в Московском регионе : Доклады Второй межрегиональной научной конференции (Коломна, 6 сентября 2018 г.) / Отв. ред. Р. Р. Аббясов. Москва : Исламская книга, 2018. С. 22–33.
89. Архитектурно-археологические исследования в Коломне (1947–1984 гг.) // Вестник Государственного социально-гуманитарного университета. 2019. № 1(33). С. 3–45.
90. «Летописец архиереев города Коломны» как исторический источник // Чтобы не перестала память родителей наших и наша, и свеча бы не угасла... : К 70-летию Николая Михайловича Рогожина. Москва : Институт Российской истории РАН, 2019. С. 97–107 (в соавт. с С. В. Кулемзиным).

91. К вопросу о концепции создания единой воспитательной системы в школах Подмосковья // Человеческий капитал. 2019. № 2(122). С. 85–92 (в соавт. с С. А. Коптюбенко, Г. С. Вяликовой, Т. В. Яковлевой, А. В. Леоновой, Н. Ф. Губановой).
92. День нашей победы // Великая победа: наследие и наследники : XVII Московские областные Рождественские чтения. 2019. С. 7–15.
93. О датировке Коломенского списка Толковой Палеи // Чтобы не перестала память родителей наших и наша, и свеча бы не угасла... : К 70-летию Николая Михайловича Рогожина. Москва : Институт Российской истории РАН, 2019. С. 11–20.
94. Существовала ли в XIII–XV вв. чудотворная икона Николы Корсунского (Зарайского)? // Палеоросия. Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. 2020. № 1(12). С. 140–158.
95. Подписное белокаменное надгробие 1522 г. из с. Чаплыгино древнего Коломенского уезда: локальный, просопографический и социальный контекст // Вестник Государственного социально-гуманитарного университета. 2021. № 1(41). С. 17–28.
96. Подписное белокаменное надгробие 1522 г. из с. Чаплыгино древнего Коломенского уезда // Российская археология. 2021. № 2. С. 197–204.
97. О происхождении Зарайского евангелия // Библиотекосведение. 2021. Т. 70. № 2. С. 193–204 (в соавт с А. В. Родионовым).
98. К истории почитания чудотворной иконы Николы Зарайского // Исторический вестник. 2021. Т. 35. С. 146–189.
99. На пограничье княжеств: борьба за Коломну Всеволода Большое Гнездо и его потомков в последней четверти XII — начале XIV веков: тезисы // Св. князь Андрей Боголюбский — устроитель великорусской державы, храбрый воин и полководец, искусный зодчий и храмоздатель, гимнограф и молитвенник : I Межд. историко-культурный Свято-Андреевский форум, посвященный 865-летию основания Свято-Боголюбского монастыря святым благоверным великим князем Андреем Боголюбским и 75-летию Победы в Великой Отечественной войне и окончанию II Мировой войны. I Межд. науч.-практическая конференция «Под Покровом Богородицы» : Сборник докладов. Владимир : Изд-во Владимирской епархии, 2020. С. 125–129.
100. Незвестное кладбище раннего Нового времени и проблемы исторической топографии Коломны (по данным исследований 2020 года) // Археология Подмосковья : Материалы научного семинара. Вып. 18. Москва : Ин-т археологии РАН, 2022. С. 219–229.
101. Епископ Тихон Коломенский (1520 — ранее 1525 гг.) : Происхождение, биография, связи // Вопросы истории. 2022. № 3(2). С. 57–69.
102. Рец. на кн.: Сукина Л. Б. Поздняя осень русского средневековья : Очерки культурной истории Московского государства (XVI–XVII вв.). Москва;

Санкт-Петербург : Центр гуманитарных инициатив, 2021. 359 с. (Сиринь. Голоса древнерусской цивилизации) // Вестник Свято-Филаретовского института. 2022. Вып. 42. С. 179–184.

103. «Пять крестов» под Коломной: редкий мемориальный комплекс XVII в. // Российская археология. 2023. № 3. С. 121–130.

104. Два белокаменных подписных надгробия начала 1540-х годов из г. Коломны и ее округа // Московская Русь: археология, история, архитектура : К 75-летию Леонида Андреевича Беляева. Москва : ИА РАН, 2023. С. 324–334.

105. Почитание чудотворной иконы Николы Зарайского в средневековой Руси (XIII–XVI вв.): комплексное исследование // Комплексный подход в изучении Древней Руси : Сборник материалов XII Международной конференции : Приложение к журналу «Древняя Русь. Вопросы медиевистики». Москва : Индрик, 2023. С. 197–198.

106. Князь Андрей Дмитриевич Можайско-Белозерский // Комплексный подход в изучении Древней Руси : Сборник материалов XII Международной конференции : Приложение к журналу «Древняя Русь. Вопросы медиевистики». Москва : Индрик, 2023. С. 135–136 (в соавт. с Д. Н. Перышковым).

УЧЕБНО-МЕТОДИЧЕСКИЕ РАБОТЫ

1. Археологическое изучение городов Подмосковья // Страницы истории Подмосковья : Учебное пособие. Вып. 2. Коломна, 1993. С. 5–13 (в соавт. с В. Н. Огневым).

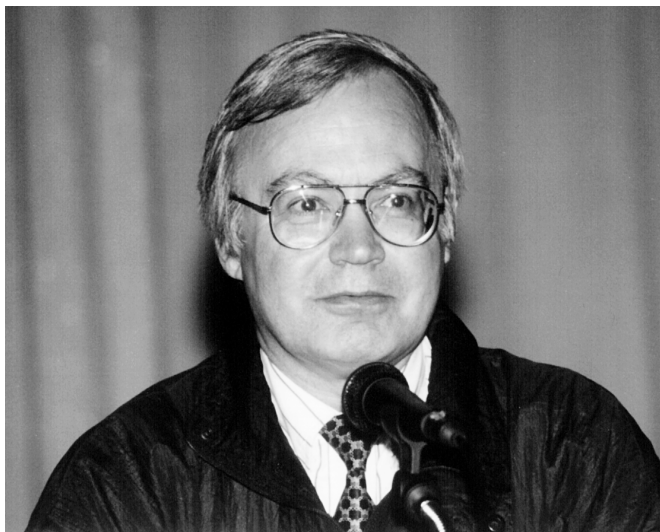
2. Подмосковье от древности до XIX века // Практика проведения демократических выборов в Московской области : Учебное пособие. Москва : Современные тетради, 1999. С. 129–135.

3. История родного слова: от Кирилла и Мефодия до наших дней: Кн. для чтения среднего и старшего школьного возраста. Москва : Учебная книга БИС, 2007. 75 с. (рук. авторского колл., соавторы И. Н. Политова, Л. Н. Костякова, А. Ю. Козлова).

4. Сказ о Кирилле и Мефодии : Кн. для чтения младшего школьного возраста. Москва : Учебная книга БИС, 2007. 62 с.

5. Сказ о Кирилле и Мефодии : Кн. для чтения младшего школьного возраста. 2-е изд., доп. Москва : Подольская фабрика офсетной печати, 2011. 66 с.

См. также библиографический указатель трудов А. Б. Мазурова: К 30-летию научной работы Алексея Борисовича Мазурова: библиогр. указ. / Сост. Н. И. Катенева, В. А. Мокрова; авт. вступ. ст. Н. С. Ватник. Коломна : ГСГУ, 2020. 243 с.



7 апреля 2024 г. на 85-м году жизни скончался
известный языковед, исследователь церковнославянского языка,
член Попечительского совета Свято-Филаретовского института
и член редсовета журнала
«Вестник Свято-Филаретовского института»

ЕВГЕНИЙ МИХАЙЛОВИЧ ВЕРЕЩАГИН
(29.10.1939–7.04.2024).

Евгений Михайлович родился в Казани в 1939 г.; в 1963 г. окончил 1-й Московский государственный педагогический институт иностранных языков; в 1966 г. защитил кандидатскую диссертацию, на основе которой выпустил книгу «Психологическая и методическая характеристика двуязычия (билингвизма)» (М., 1969); в 1973 г. защитил докторскую диссертацию на основе монографии «Из истории возникновения первого литературного языка славян» (2 т.). В 1966–1986 гг. являлся сотрудником Института русского языка им. А. С. Пушкина, с 1986 г. работал в Институте русского языка им. В. В. Виноградова РАН, внес вклад в развитие отечественной пушкинистики.

В начале 1970-х гг. Евгений Верещагин стал прихожанином Богоявленского (Елоховского) собора, где познакомился с Юрием

Кочетковым и Александром Копировским. Последний вспоминает: «На многих службах мы стояли близко друг от друга, но то, что потом познакомилась, было большой редкостью — тогда прихожане могли по 10 и более лет стоять в храме рядом, не общаясь. Знакомство состоялось через известного православного историка Александра Ивановича Рогова. Евгений Михайлович восторгался протопресвитером, настоятелем собора о. Виталием Боровым, его непосредственностью и, одновременно, умением намекнуть на очень острые вещи, но при этом всегда главным сделать проповедь о Христе и жизни по Евангелию».

Е. М. Верещагин принимал самое непосредственное участие в деятельности Свято-Филаретовского института: выступал на конференциях, помогал молитвой и советом, поддерживал переводческую деятельность основателя СФИ и переводческой группы. Для преподавателей и сотрудников института был важен его подход к истории языка, которую он рассматривал в контексте истории всей культуры. Пример этому важнейшая его книга «История возникновения древнего общеславянского литературного языка: переводческая деятельность Кирилла и Мефодия и их учеников» (М., 1997). Совсем недавно были изданы материалы конференции СФИ «Духовное противостояние пустоте в церкви и обществе» (М., 2023), в которые вошел доклад Евгения Михайловича «Русский язык как средство противостояния духовной дезориентации человека и общества».

Итоговый труд Е. М. Верещагина «Церковнославянская книжность на Руси» (М., 2001) был удостоен важной награды Русской православной церкви Макариевской премии.

Евгений Михайлович удостоился кончины в праздник Благовещения, что в церковном народе всегда считалось знаком праведно прожитой жизни.



СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКИЙ
ИНСТИТУТ

КНИГИ СФИ

Интернет-магазин
качественной христианской
литературы

BOOKS.SFI.RU

Миссия и катехизация

Православное богослужение
и переводы на русский язык

Церковная проповедь

Труды известных богословов
и пастырей

История церкви

Наследие новомучеников
и исповедников Русской
церкви

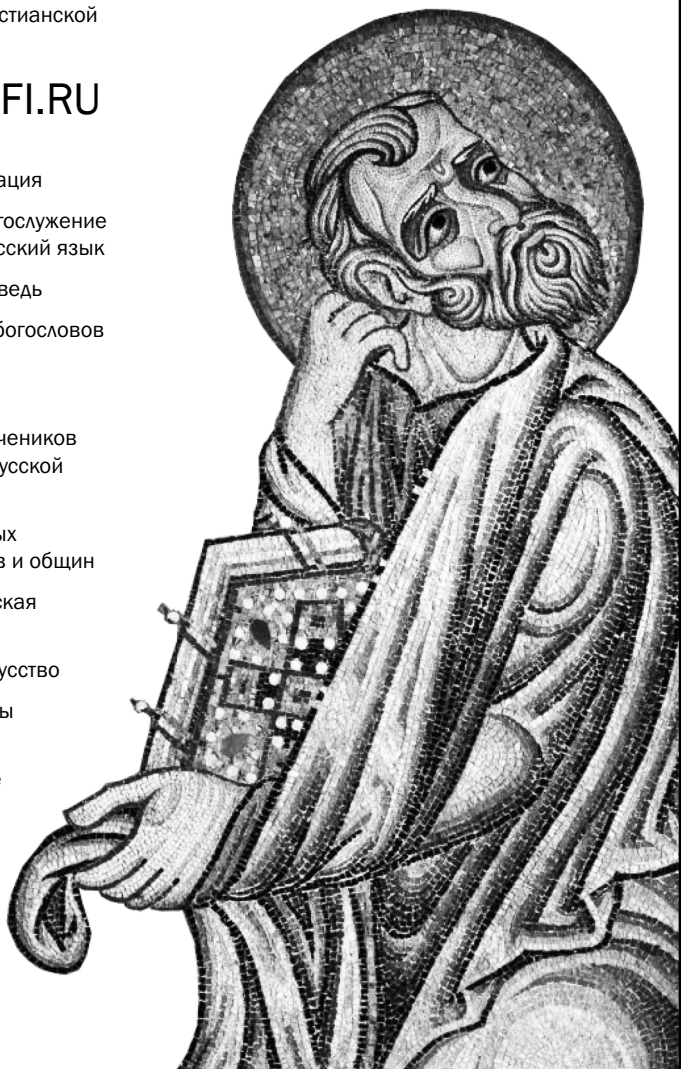
История церковных
движений, братств и общин

Учебно-методическая
литература

Христианское искусство

Письма и мемуары

Философия
и религиоведение



Приглашение к публикации

Научный журнал СФИ «Вестник Свято-Филаретовского института» (ранее — «Свет Христов просвещает всех : Альманах Свято-Филаретовского православно-христианского института») издается с 2007 г. С 2014 г. журнал выходит с периодичностью четыре раза в год. С 2017 г. входит в Перечень рецензируемых научных изданий Высшей аттестационной комиссии при Министерстве образования и науки Российской Федерации по научным специальностям «Теоретическая теология», «Историческая теология», «Практическая теология».

Для издателей журнала принципиально важен высокий научный уровень «Вестника Свято-Филаретовского института», возможность сочетания на его страницах лучших достижений теологии и светской науки.

В журнале публикуются научные статьи, материалы круглых столов, семинаров, научных дискуссий, отдельные архивные материалы. Журнал публикует 4 номера в год: в феврале, мае, августе и ноябре. Материалы для публикации надо предоставлять за полгода до выхода номера.

Минимальный объем статьи 20 тыс. знаков;
максимальный — 60 тыс. знаков.

Памятку для авторов и правила оформления библиографии
можно найти на официальном сайте СФИ
в разделе «Наука»

<https://sfi.ru/science/nauchnyj-zhurnal/o-zhurnalie.html>

Материалы для публикации
просим присылать на адрес редакции:
sfi_journal@sfi.ru

Публикация бесплатная

Выпуск 2 (50) журнала «Вестник Свято-Филаретовского института» открывается разделом *Православные братства. К 160-летию закона «О правилах для учреждения православных церковных братств»*. В статье Е. О. Непоклоновой выявляется своеобразие мотива братского единения в богословском, публицистическом и поэтическом наследии А. С. Хомякова, раскрываются различные истоки образа и идеи братства у основателя славянофильства. В статье А. Ю. Полунова деятельность Императорского православного палестинского общества рассматривается в контексте церковно-общественного движения 1880 — начала 1900-х гг. Статья Е. Ю. Литвиненко и Ю. В. Балакшиной посвящена опыту взаимодействия свт. Тихона (Беллавина) с православными братствами в Алеутской и Северо-Американской епархии, которую он возглавлял с 1898 по 1907 г., а также истории появления православных братств в Северной Америке. Статья В. Г. Трофименко, подготовленная в соавторстве с Ю. В. Балакшиной, посвящена истории Воскресенского братства, существовавшего в Архангельске в 1900–1917 гг. Деятельность братства проанализирована на основании отчетов, написанных основателем и руководителем братства о. Михаилом Поповым. В статье А. В. Кинслера рассматриваются миссионерская деятельность православного Петропавловского братства в Германии в 1948 — начале 1950 г., его история и взаимоотношения с РПЦЗ. Статья Д. С. Гасака и О. Н. Коломытцевой посвящена опыту выявления старших в таких неформальных объединениях верных в Русской православной церкви, как общины и братства, в период советских гононий в 1917–1943 годы.

Раздел *Патристика* представлен статьей А. М. Пентковского, в которой рассматриваются состав и источники венецианской «Филокалии» 1782 г., а также использование содержащихся в ней текстов в переводческой и редакторской деятельности прп. Паисия Величковского.

В разделе *Юбилейные даты* в честь 300-летия со дня рождения И. Канта публикуется статья Е. А. Поляковой «Любовь к ближнему в нравственной философии Иммануила Канта».

Раздел *Перевод источников* представляет перевод проповеди (Serm. 56) — одной из четырех проповедей блж. Августина, посвященных толкованию молитвы Господней (перевод, предисловие и комм. П. С. Озерского; под ред. С. А. Степанцова).

Раздел *Обзоры, аннотации, рецензии* содержит обзор ежеквартального семинара «Диалог физиков и богословов» (Москва, Свято-Филаретовский институт, 2013–2023), подготовленный Г. В. Шпатаковской; рецензию Ю. В. Балакшиной на книгу П. П. Котова и Т. А. Носовой «Православные братства в постпореформенный период: по материалам Вологодской губернии» (Сыктывкар : ФИЦ Коми НЦ УрО РАН, 2023); рецензию И. В. Амбарцумова на книгу Энтони А. Дж. Уильямса «Христианские левые. Введение в радикальную и социалистическую христианскую мысль» (Москва : Новое литературное обозрение, 2023).

* * *

Весной этого года мы простились с ректором Свято-Филаретовского института Алексеем Борисовичем Мазуровым (29.03.1970–08.04.2024) и членом редсовета нашего журнала Евгением Михайловичем Верещагиным (29.10.1939–7.04.2024). На последних страницах номера опубликованы памятные некрологи. Вечная память!

