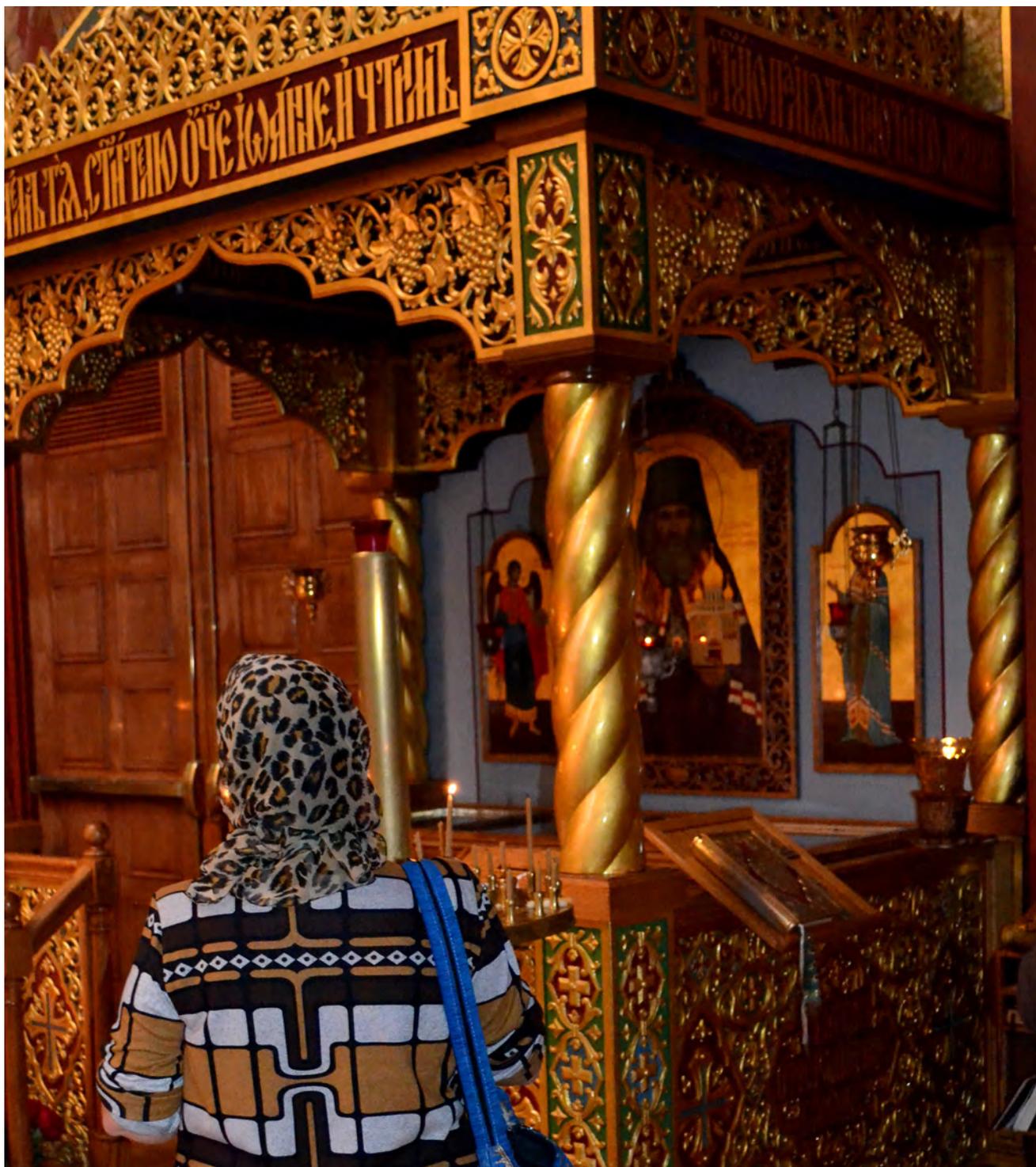


№ 37 научный православный журнал 2024

ТРАДИЦИИ *и* современность



НАУЧНЫЙ ПРАВОСЛАВНЫЙ ЖУРНАЛ

ИСТОРИЯ

ЭТНОГРАФИЯ

ЭТНОЛОГИЯ

СОЦИАЛЬНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

ЯЗЫКОЗНАНИЕ

ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ

ПЕДАГОГИКА

ИСКУССТВОВЕДЕНИЕ

КУЛЬТУРОЛОГИЯ

ФИЛОСОФИЯ

Содержание

ТЕОРИИ. КОНЦЕПЦИИ. ДИСКУССИИ

О. В. КИРИЧЕНКО

ПОНИМАНИЕ «ДУХОВНОЙ ЭНЕРГИИ» В ИДЕЙНОМ НАСЛЕДИИ ВЕДУЩИХ МЫСЛИТЕЛЕЙ-СИМВОЛИСТОВ СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА 3

ИССЛЕДОВАНИЯ

Н. Т. ЭНЕЕВА

РУССКАЯ ПОСЛЕРЕВОЛЮЦИОННАЯ ЭМИГРАЦИЯ И ХРИСТИАНИЗАЦИЯ ЕВРОПЫ 33

Ю. А. ЛАБЫНЦЕВ

ДРЕВЛЕХРАНИЛИЩЕ ЛИТОВСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЕПАРХИИ, ОСНОВАННОЕ В НАЧАЛЕ XX в. В ВИЛЬНО, И ЕГО СОЗДАТЕЛЬ Е. Р. РОМАНОВ 64

Л. Л. ЩАВИНСКАЯ

ЦЕРКОВНО-ПРОСВЕТИТЕЛЬСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ В ГРОДНЕНСКОЙ ГУБЕРНИИ НА СТРАНИЦАХ «ГРОДНЕНСКИХ ЕПАРХИАЛЬНЫХ ВЕДОМОСТЕЙ» 1900–1915 гг. И ЕЕ ОРГАНИЗАТОР ПРОТОИЕРЕИ ИОАНН КОРЧИНСКИЙ 74

В. Ю. ДАРЕНСКИЙ

ДУХОВНО-ПРОСВЕТИТЕЛЬСКАЯ СТРАТЕГИЯ СВЯТИТЕЛЯ ЛУКИ КРЫМСКОГО В КНИГЕ «ДУХ, ДУША, ТЕЛО» .. 87

В. И. МЕЛЬНИК

Н. А. НЕКРАСОВ И Е. А. БОРАТЫНСКИЙ В «МЕЧТАХ И ЗВУКАХ» 94

НАУЧНЫЕ СООБЩЕНИЯ И ОЧЕРКИ

К. В. ЦЕХАНСКАЯ

ИКОНОПОЧИТАНИЕ В ПОХОРОННО-ПОМИНАЛЬНОЙ ОБРЯДНОСТИ РУССКИХ КРЕСТЬЯН НАЧАЛА XX в. 102

Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая

Российская академия наук

На 1 стр. обложки:

Рака с мощами святителя Иоанна Шанхайского (Максимовича) в кафедральном соборе Пресвятой Богородицы Всех скорбящих радости. Сан-Франциско. 2012 г. Фото О. В. Кириченко

На 4 стр. обложки:

Кафедральный собор Пресвятой Богородицы Всех скорбящих радости Западноамериканской епархии Русской Православной Церкви Заграницей. Сан-Франциско. 2012 г. Фото О. В. Кириченко

Издатель	
Коллектив редколлегии, Институт этнологии и антропологии РАН	
Редакционная коллегия	Редакция
О. В. Кириченко, доктор исторических наук главный редактор	Л. Т. Соловьева, кандидат исторических наук научный редактор Н. В. Шляхтина, секретарь, научный редактор
Г. А. Романов, кандидат исторических наук заместитель главного редактора	Макетирование и верстка
П. Н. Базанов, доктор исторических наук	А. К. Беспалов
В. Т. Захарова, доктор филологических наук	Адрес сайта журнала
И. А. Казанцева, доктор филологических наук	http://naukapravoroslavie.ru
В. В. Каширина, доктор филологических наук	Контакты
А. Э. Котов, доктор исторических наук	119334, Москва, Ленинский пр-т, 32а, комн. 1913. Тел.: 8 (495) 954-74-46, (+7) 916-304-46-27. E-mail: tradsivr2019@mail.ru
Ю. А. Лабынцев, доктор филологических наук	Свидетельство о регистрации в Роскомнадзоре: ПИ № 77-17325 от 06.02.2004 г. ISSN печатной версии: 2687-1122 ISSN электронной версии: 2687-119X Лицензионный договор с РИНЦ: № 258-07/2020 от 06.07.2020 г. Префикс DOI: https://doi.org/10.33876/2687-119X
А. М. Любомудров, доктор филологических наук	
О. В. Матвеев, доктор исторических наук	
И. В. Моклецова, доктор филологических наук, кандидат культурологии	
М. А. Некрасова, доктор искусствоведения, академик РАН	
С. С. Савоскул, доктор исторических наук	
И. В. Спасенкова, кандидат исторических наук	
В. В. Степкин, доктор исторических наук	
К. В. Цеханская, доктор исторических наук	
Л. Л. Щавинская, кандидат филологических наук	
Н. Т. Энеева, кандидат искусствоведения	
При перепечатке материалов ссылка на журнал «Традиции и современность» обязательна	

ТЕОРИИ. КОНЦЕПЦИИ. ДИСКУССИИ

© 2024 О. В. Кириченко
Москва, Россия



ПОНИМАНИЕ «ДУХОВНОЙ ЭНЕРГИИ» В ИДЕЙНОМ НАСЛЕДИИ ВЕДУЩИХ МЫСЛИТЕЛЕЙ-СИМВОЛИСТОВ СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА

Аннотация. Появление софиологии в России принято связывать с именем В. С. Соловьева, который был автором философского учения о Софии в контексте, отличном от евангельского и святоотеческого, и, как принято считать, идейным вдохновителем творцов Серебряного века, работающих в символической парадигме. В статье рассматриваются два вопроса: 1) на какие источники опирался Соловьев; 2) как понимали духовную энергию ведущие мыслители-символисты Серебряного века. В раскрытии первого вопроса автор сосредотачивается на неизвестном пока источнике соловьевского вдохновения – на трудах Евсевия Памфила, с его «мягким арианством». Второй вопрос посвящен раскрытию понимания духовной энергии в трудах о. Павла Флоренского, Н. А. Бердяева, В. И. Иванова, о. Сергия Булгакова, А. Ф. Лосева. В статье отмечается наличие определенных противоречий во взглядах внутри лагеря софианцев, которые имели закономерный характер.

Ключевые слова: духовная энергия, софианство, магическая энергия, Серебряный век, В. С. Соловьев, Ф. М. Достоевский, священник Павел Флоренский, Н. А. Бердяев, священник Сергий Булгаков, В. И. Иванов, А. Ф. Лосев.

Ссылка при цитировании: Кириченко О. В. Понимание «духовной энергии» в идейном наследии ведущих мыслителей-символистов Серебряного века // Традиции и современность. 2024. № 37. С. 3–32

Статья выполнена в соответствии с планом НИР ИЭА РАН, тема «Динамика идентичностей и культур населения России: академические и прикладные социально-антропологические исследования»

Кириченко Олег Викторович (Kirichenko Oleg Victorovich) – доктор исторических наук, главный научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН, эл. почта: kirichenko.oleg.1961@mail.ru,
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0730-7075>

Научный православный журнал «Традиции и современность». 2024. № 37. С. 3–32

ISSN 2687-1122; ISSN 2687-119X || <http://naukapravoroslavie.ru>
УДК – 118; 124.1; 531.184; ББК – 86.40; <https://doi.org/10.33876/2687-119X/2024-37/3-32>

В художественном и философском творчестве Серебряного века мы видим завершение западнического проекта. За имперский период западничество в России прошло некий путь эволюции: началось при Петре I с просвещенческих форм, то есть явлений, современных той эпохе, а закончилось в начале XX в. возвращением мысли к европейским реалиям XV–XVI вв. Серебряный век – короткий период, который сложно трактовать однозначно. С одной стороны, в нем доминировали символизм и софианство, с другой стороны, были очевидны и попытки вернуться ко времени русского православного Возрождения XIV–XV вв. (Прохоров 1968: 99–100; 2000: 5–43; 1972а: 120–150; 1974: 317–325; 1972б: 329–370; 1978; 2022; Петрунин 2009; Мейндорф 1974; 2000; Ложкина 2017). Причем порой участники того и другого процесса могли посещать противоположный идейный лагерь (яркий пример тому творчество художника М. В. Нестерова), даже пользоваться его художественными средствами. И в этом смысле отсутствие жесткой границы объединяло ту и другую часть в одно целое, как Золотой век объединял западников и славянофилов. Такова, вероятно, природа подлинного творчества, она всегда сближает людей, несмотря на порой существенную разницу мировоззрений. Большую разницу эти два направления Серебряного века обнаружили гораздо позже и до сих пор продолжают обнаруживать и разъединяться. За этим стоит начавшаяся борьба идей, уже бескомпромиссная борьба, за которой следует своя практика: культурная, социальная, политическая, еще более разводящая людей по разным полюсам. А это значит, что «пропасть» между теми и другими творцами Серебряного века существовала уже при их жизни, и лишь человеческое общение не давало ее видеть в полной мере.

Вопрос о духовной энергии, которую использовали символисты и софианцы, специально еще не рассматривался исследователями, хотя, конечно, тщательное и многостороннее изучение наследия основных мыслителей и художественных деятелей Серебряного века включает и этот аспект. И все же до сих пор нет четкого понимания природы духовной энергии софианцев, в сравнении с попыткой вернуться к исихастскому опыту у тех, кто олицетворял в начале XX в. православно-христианское направление в художественном творчестве. Вл. С. Соловьев не может не рассматриваться в качестве основателя первого направления, а писатель Ф. М. Достоевский – второго. Вопрос о характере духовной энергии «исихастов» и «софианцев», наверное, главный вопрос для понимания разницы между ними. Все-таки западников и славянофилов разделяло не это, а отношение к земле, почве. Здесь очевидным образом господствовал материализм, в том числе в области источников

творчества. Духовная энергия – как предмет внимания, угол зрения, двигатель творчества – появляется в поле зрения русской творческой интеллигенции сначала, условно говоря, в исихастском лагере, в середине XIX в. Почти столетия шла подготовка к замене славянофильского/западнического взгляда на мир исихастским/софианским. Причем софианцы возникли не как обязательное альтер эго для исихастов, а из нежелания значительной части творческой интеллигенции идти намеченным исихастами путем, из попытки создать ему альтернативу, в том числе в понимании духовной энергии. Ситуация похожая на ту, что наблюдалась в Византии, когда спорили святитель Григорий Палама и будущий католический епископ Варлаам Калабрийский. Только символисты начала XX в. спорили не с конкретным человеком, а с позицией Православной Церкви, с ее утвердившимся исихастским учением (ведь уже в XIV столетии соборно была утверждена правота учения святителя Григория). Начало же нового противостояния российских исихастов и гуманистов было положено необыкновенными событиями в церковной жизни. В России в первой половине XIX в. началось созидание Четвертого Удела Пресвятой Богородицы, на основе аскетике и женского подвижничества, когда появилось большое число женских общин, а потом и монастырей. И если говорить об источнике духовной энергии, которой потом воспользовались представители православной художественной интеллигенции, то он находился в этих многочисленных женских обителях, а также в тех мужских монастырях, которые их духовно опекали.

Оптину пустынь религиозная интеллигенция начала посещать еще в первой половине XIX в., но, очевидно, еще не было в стране того преизобилия благодати, которое позволяло бы не только расти и процветать самим монастырям, но и давало бы возможность возрождения светской культуры. Качественный скачок был сделан, на наш взгляд, в начале 1860-х годов, и самым ярким выразителем нового художественного видения, появившегося на основе исихазма, стал Ф. М. Достоевский. Сразу отметим цельность и ортодоксальность (соответствие православному учению) исихастского мировоззрения писателя. Главное открытие, сделанное Достоевским, касалось христианского понимания личности. Писатель вернулся к византийскому и русскому средневековому пониманию человека как соборной личности: субъект/субъект и субъект/Субъект (Бог). То есть социальность и религиозность объявлялись непременными признаками личности. Не в отдельности, а в совокупности: социальность и религиозность. Это главное, что и служило пониманию духовной энергии не как внутрилличностной

повлиял на разработку Соловьевым софианства как единой теории. Ниже мы подробнее остановимся на этом. Соловьев очень много воспринял у Достоевского, с которым тесно общался во второй половине 1870-х годов, но нигде он не указывает на источник своей мысли и вдохновения. Более того, Достоевский после кончины был фактически пригвожден Соловьевым к «позорному столбу», как «шовинист» и «антисемит». Соловьев отказался участвовать в вечерах памяти писателя, куда его приглашала вдова Федора Михайловича.

Особенностью соловьевского софианства были: некоторая торопливость создания этого учения и идейная пестрота источников его формирования, постепенность созревания концепции. Хотя А. Ф. Лосев и настаивает, что это учение «не было эклектической системой, собранной и составленной искусственно из разнородных частей. То был живой органический синтез, изумительный по своей творческой оригинальности и стройности» (Лосев 2000: 226). Но данные биографии свидетельствуют о другом. Даже мотивы создания учения трудно назвать однозначными, их было несколько. Один из важных мотивов – желание владеть умами современников, как владел ими Достоевский. Соловьев явно торопился после кончины великого писателя в 1881 г. заявить о себе уже не только как о знатоке философии и эрудите, но как о самостоятельном мыслителе, способном сказать «свое слово миру». По мнению А. Ф. Лосева, в основе соловьевского софианства лежат: русское (новгородское) православное понимание Софии, неоплатонизм, идеи каббалы, теософская мистика Бёме и др. (Лосев 2000: 223–227). А. П. Козырев отметил и немалое значение гностицизма (Козырев 2007). Конечно, трудно согласиться, что на создание софианства Соловьева мог подвигнуть некий общественный запрос на подобное учение, вызванный, как пишет автор этой точки зрения, «пробуждением “дремлющего” церковного сознания» (Хондзинский 2017: 370). Как будто здесь речь идет о православном богословии. Соловьевские философские штудии опирались на богословский язык, но их трудно назвать богословием, поэтому, даже выдвинув за скобки академического богословия, эти работы нельзя назвать богословскими. А ведь именно в работе цитируемого автора Соловьев мягко реабилитируется (с точки зрения соответствия его учения православию): «Соловьевская концепция Церкви, пройдя три стадии: философскую, “хомяковскую” и “демоновскую”, сближается не только с “исторической Церковью”, но и с ее Преданием» (Хондзинский 2017: 386). При этом его современники из церковного лагеря получают совсем не лестную оценку: хранители «синодального благочестия» – К. П. Победонос-

цев, оптинские старцы, святитель Феофан, святой праведный Иоанн Кронштадтский, – оказались не на высоте, ведь они в лице Церкви проиграли обществу (Хондзинский 2017: 390). А вот Соловьев, получается, выиграл, хотя автор и говорит об ответственности и ошибочности софиологии как учения. Кроме А. Ф. Лосева, считавшего, что Соловьев развивал православную концепцию софианства (!), совмещающую ее с нехристианскими идейными платформами, были и другие авторы, со стороны русского зарубежья, разделявшие эту позицию (Мочульский 1936:17).

Между тем в истоках русского софианства остается много неясного. В этом учении действительно явно присутствует христианский компонент, но он не православный. Возникает вопрос, какого он происхождения и откуда взялся? На этот вопрос мы и постараемся ответить в данной статье, не отвергая, разумеется, изученные уже нехристианские идейные учения, легшие в основу софианства. На наш взгляд, настало время уделить серьезнейшее внимание арианскому влиянию на мысль Соловьева и обозначить источник этого влияния.

Понимание Вл. Соловьевым «духовной энергии»

Не может быть никаких сомнений, что Вл. Соловьев, с его тщательной проработкой источников по раннему христианству и гностицизму, хорошо знал тексты историка епископа Евсевия Памфила. В то же время никто из исследователей не фиксирует его специального интереса к этому автору. Соловьеву необходимо было использовать арианство и в то же время скрыть присутствие этой еретической идейности в текстах, посвященных софиологии. В числе статей, опубликованных за авторством основоположника российского софианства в словаре Брокгауза и Эфрона, есть статья об Оригене, идейном вдохновителе священника Ария. Но нет статей, посвященных творчеству Ария и Евсевия Памфила. Однако следовало бы заметить, что имя Памфила появилось в жизни философа не случайно. Первым научным руководителем Соловьева был декан историко-филологического факультета Московского университета, профессор Памфил Данилович Юркевич (1826–1874), прививший вкус своему ученику к религиозной философии, познакомивший его с практикой спиритизма. Памфил Данилович был крещен во имя святого мученика Памфила, подвижника начала IV в., учителя Евсевия Кесарийского Памфила. Последний и взял это имя после мученической кончины пресвитера Памфила. Думается, что и Памфил Данилович Юркевич и Владимир Соловьев были в курсе жития святого Памфила и богословских и исторических трудов Евсевия Памфила.

В трудах Евсевия арианство было скрыто за осторожными формулировками, но в то же время, как отмечает исследователь его жизни и творчества, именно арианство определяло его мировоззрение: «Евсевий... был глубоким почитателем идей Оригена, одного из главнейших представителей так называемой теории субординационизма в учении о Св. Троице. В теории этой лежали зачатки арианской ереси, хотя, быть может, сам Ориген не предвидел тех выводов, которые были сделаны из его основной идеи Арием. Евсевий также держался теории субординационизма. Сын Божий, по его учению, есть образ Отца и во всех отношениях подчинен Отцу. Поставляя Сына выше всех других существ, Евсевий считает его, однако, низшим Отца, второю сущностью, вторым виновником происхождения мира. Отец предсуществовал Сыну и был уже до рождения этого последнего... Называя Сына, Евсевий все-таки ограничивает сходство Сына с тварями только тем, что и Тот и эти имеют начало бытия (по Евсевию, один Отец безначален... Логос везде, по Евсевию, является чем-то служебным в отношении к высшему Богу)» (Розанов 1881). Для Соловьева Евсевий стал настоящей находкой при формировании главных положений софианской концепции; его арианство можно было развить до дальнейшего умаления второй ипостаси Святой Троицы, также усилить позиции отдельных символических сущностей, придать им не просто самостоятельный характер, но прямо влияющий на внутренний мир Святой Троицы. В отличие от платонизма и неоплатонизма идейные сущности, ставшие у Евсевия самостоятельными, приобретают у Соловьева роль организаторов всеединства.

Лондонская поездка 1875 г. для работы в библиотеке выглядит как точка отсчета времени появления софианской концепции, но мы не стали бы говорить это со всей определенностью. Скорее, здесь налицо продолжение того, что было начато и обдумано в предыдущие два года, когда у Соловьева появляется интерес к внехристианской мистике. В 1873–1874 гг. он активно общается с профессором П. Д. Юркевичем, слушает лекции в Духовной академии в Троице-Сергиевой Лавре, общается с профессурой: А. М. Иванцовым-Платоновым, А. В. Горским, М. Д. Муретовым, сыном церковного историка протоиерея Ф. А. Голубинского Д. Ф. Голубинским. Каждый из них внес свою лепту в возрастание интереса Соловьева к религиозной мысли, а по мнению о. Павла Флоренского, отсюда, из стен Духовной академии Соловьев вынес интерес к образу Софии, отсюда начался его поиск (Мочульский 1936: 43). Возможно и так, но следует подчеркнуть, что поездка за границу, в Лондон, потом в Египет укладывается в нехристианский мистический ин-

терес Соловьева к теме, привязанный к теософии, гностицизму, каббале. В Египте он посещает Фиваидскую пустыню, место великих подвижнических подвигов монахов III в., но не для встречи с христианскими памятниками, а для поиска «племени, в котором, как он слышал, хранились кое-какие тайны мистического учения Каббалы и масонские предания, будто бы перешедшие к этому племени по прямой линии от Соломона» (Козырев 2007: 32).

Начав работу над текстом уже в поездке (в Каире, потом в Сорренто), он поначалу ставил задачу поместить в философский европейский формат (наподобие систем Канта и Гегеля) тексты мистического содержания, посвященные Софии, космогонии, написанной на основе гнозиса. Замысел отличался рыхлостью. Автору явно не хватало философских ресурсов, понимания подхода, методологии, чтобы соединить в целое разнородные опыты мыслительной деятельности рационалистического и мистического характеров. После возвращения из-за границы в 1876 г. у Соловьева идет поиск недостающего, основного звена концепции. Он общается с Ф. М. Достоевским, в мае 1878 г. предпринимает вместе с ним поездку в Оптину пустынь, посещает старца Амвросия Оптинского. Источников, описывающих посещение Достоевским и Соловьевым старца, не так много (письмо Достоевского жене и воспоминания монахов), но в них звучит мысль, что Достоевский был принят положительно старцем, а Соловьев нет (Сараскина 2022: 704). Казалось бы, в общении с Достоевским, в начавшей складываться ориентации на православную духовность Соловьев готов был сделать православное мировоззрение тем недостающим звеном, которое соединяло бы всю выстроившуюся цепь его работ в области софиологии. Но если бы православие объединило теософско-гностическое, каббалистическое понимание «софийности», то Соловьеву пришлось бы отказаться от нехристианской идейности и коренным образом переделать свою работу на новой основе. Поэтому, получив возможность сделать православное мировоззрение основой своей софианской методологии, Соловьев отказался от такого варианта, но, судя по всему, отказался не до конца. Вот здесь и пригодилось арианство Евсевия Памфила, позволяющее как будто и христианство сохранить, и в то же время вольно обойтись с тринитарным догматом. Начало обращению к текстам Евсевия (речь идет в первую очередь о работе Евсевия Памфила «Слово василевсу Константину, по случаю тридцатилетия его царствия») положила, на наш взгляд, работа над лекциями (а потом книгой) «Чтения о Богочеловечестве», являющейся, по нашему мнению, итогом тесного общения Вл. Соловьева с Ф. М. Достоевским. «Чтения» являют собой пер-

вый пример софианского осмысления социальной действительности, когда социум под именем «Богочеловечества» становится предметом рассмотрения как отдельная символическая сущность. В 1878 г. Соловьевым были прочитаны публичные лекции в Санкт-Петербурге на эту тему, некоторые из них посетил Ф. М. Достоевский. Конечно, сложно было на слух воспринять всю динамику мысли Соловьева на этих чтениях, но, возможно, писателя привлек в целом религиозный взгляд на русскую историю, а также критическое отношение Соловьева к католицизму, которое потом сильно изменится в сторону апологетики. Но это будет уже после кончины Достоевского.

Соловьев чувствовал догматическую шаткость отдельных положений Евсевия, поэтому взял их за основу и подверг интерпретации. Отметим «шаткие места» в «Слове» Евсевия, на которые обратил внимание Соловьев. Евсевий рассматривает Христа как Бога Слова, но с определенной характеристикой Его умаления по отношению к Богу Отцу, Который «есть существо нерожденное, находящееся превыше и за пределами всего, неизглаголанное, недостижимое, непостижимое, живущее, как говорит Писание, в свете неприступном», в то время как Христос есть «рожденное и поставленное Богом Отцом Владыкой и Правителем вселенной» (Евсевий Памфил 1998: 242). Это не раз подчеркивается, словно один – подлинный Бог, а другой – Бог лишь по допущению главного Бога. В этом несколько «пространственно-территориальном» взгляде на Бога (где речи нет о Духе Святом) Бог Отец находится в отдалении от людей и тварного мира, а Бог Сын приближен к этому миру, занимая «как бы некую середину»: «Эта сила совершеннейшим и самым близким образом беседует с Отцом и, пребывая в нем, наслаждается сокровенными Его тайнами, тем не менее, однако же, оно кротко снисходит и некоторым образом приспособляется к тем, которые отдалены от высоты божественной: иначе Существо за пределами и превыше всяческих было бы непристойно и не свято смешиваться с тленной материей и телом» (Евсевий Памфил 1998: 243).

Христос Логос действует в мире вещественном как представитель Бога Отца и действует самостоятельно, без участия Духа, о Котором Евсевий не упоминает в деле Домостроительства. Главным в Христе является Его Премудрость, ум, с помощью которого Он творит вещественный мир, украшает его и управляет им. Второе Его важнейшее качество – это сила. Христос – «разумная и мыслящая сущность в людях, – один (! – О. К.), соединенный с Божеством Отца и Отеческим истечением орошающий собственные порождения». От этого орошения, идущего от Отца, у людей возникло понятие

об уме и мудрости. Соловьев употребляет по отношению к человеку понятие «животное», оно есть и у Евсевия: «Слово – отец словесных... творений, запечатлело в человеческой душе черты образа и подобия Божьего и сделало ее животным царским» (Евсевий Памфил 1998: 221–222).

Но самое важное в другом. Евсевий вводит в этом тексте несколько символических сущностей: число, век (время) и идея. Последняя не просто схема, а некий полноценный первообраз для будущих образов. Допустим, «идея великого Царя» «светится лучами добродетелей», зовет василевса увидеть себя, проникнуться ее реалиями: силой и красотой, усвоить ее сущность. Усвоенные лучи ее добродетелей дают василевсу многое: «Ими усовершенствованный, он воздержан, добр, справедлив, мужественен, благочестив, боголюбив и, поистине, один василевс – философ, знающий самого себя и изучивший внешне, или лучше сказать, с неба льющиеся источники всякого блага» (Евсевий Памфил 1998: 223). Откуда она взялась и как она в отдельности существует, Евсевий не пишет; Соловьев пользуется этим и отсюда, думается, черпает и развивает мысль об отдельных символических сущностях (центральное положение его софианского учения!) и главной из них – Софии как символа, а не как характеристики Божественной ипостаси, Христа Логоса. Другой символической сущностью является «век» («айон», близкое к значению «всегда сущий»), который, судя по интерпретации, можно было бы назвать «временем». Это емкая символическая сущность, и управляется она также премудростью Бога Слова. Это тоже живой первообраз: «Бог Сам раздробил его на отделы и, будто протянутой в долготу прямую линию, разделив точками, произвел в нем множество частей, бытие единое и монаде подобное определил числами и в аморфном родил многообразное различие: ибо сперва Он сотворил в нем, как бы вместилище всякой сущности, – аморфную материю; потом силой двойства, из не имеющего вида образуя вид, произвел в материи качество, далее, посредством числа троичного, разделив его на трое, из материи и формы создал тело, имеющее широту, долготу и глубину, и, наконец, взяв два начала дважды, придумал четверицу стихий – землю, воду, воздух, огонь, как вечные причины движения во вселенной... четверица породила декаду... триада, привившись декаде, произвела природу месяца» (Евсевий Памфил 1998: 225–226) и т. д. Со временем тесно связана такая символическая сущность, как число. Умение оперировать числами, правильно формировать численный ряд – тоже премудрость. В основе числе лежит монада, то есть, очевидно, единица, из которой формируются разные композиции. Есть понятие «совершенных чисел» – монада

утроенная и помноженная на десять, то есть число 30. Монада рассматривается Евсевием как «стихия всякого множества... она носит в себе образ неделимой и от всего отделенной сущности, силой и причастием которой произведена природа всякого бытия...» (Евсевий Памфил 1998: 228). Соловьев говорит о монаде, как живой силе субъекта, существа, состоящего из единичности (атома), монады (живой силы) и идеи (качества единичности). Он говорит: «многие существа не имеют подлинного бытия в своей отдельности и безусловном обособлении, но каждое из них может существовать в себе и для себя, лишь поскольку оно вместе с тем находится во взаимодействии и взаимопроникновении с другим, как неразрывные элементы одного целого» (Соловьев 1989: 59). Для Соловьева «коллективный субъект» есть не всякий субъект, а не имеющий подлинного бытия, которое через коллективность он получает. То есть имеются люди-единицы, которые не нуждаются в коллективности, имея «подлинное бытие» и так, сами по себе, может быть, с рождения. Другие же вынуждены искать коллективности, чтобы обрести подлинное бытие. Таким образом, часть существ живет множественностью, а другая – единичностью. Живущие множественностью живут не отдельными единицами, а «множественностью элементов одной органической системы». Живущие во множественности состоят из существ-идей, поскольку идейность позволяет им быть «организмом идей». Идеи имеют «определенные, особенные формы метафизических существ» (Соловьев 1989: 62).

В связи с темой *символических сущностей*, которую Соловьев превратил в фундаментальную теорию – софианство, стоит вспомнить еще об одной символической сущности – *имени*, получившей известность в связи с имяславскими событиями на Афоне и дальнейшими спорами уже в русле богословия и философии. Эту тему развивали уже последователи Соловьева. Для афонских монахов, творцов Иисусовой молитвы, не было никаких сомнений, что за именем Иисус стоит Сам Бог, а не просто символическая формула. Но когда в спор вмешались философы и светские богословы, они представили имя как символическую сущность, то есть отдельную часть *сущности* Самого Бога и отождествили имя с Богом. И хотя Флоренский, Булгаков и Лосев отрицали полное отождествление имени с Богом («Имя есть Бог, но Бог не есть Имя»), это не снимало проблемы спора. А она состояла именно в том, что имя наделялось ими символическим статусом, в понимании символа как явленной сущности.

Противники имяславия совершенно справедливо говорили о понимании имяславцами имени как самостоятельной реальности. Причем, как отмечал

С. Троицкий, выделение имени есть уже у первых имяславцев, у того же Булатовича. Имя Божие «обожествляется» и «обособляется»: «он мыслит имя Божие как нечто реальное, а не умопредставляемое только. Он не отличает Существа Божия, действия Божия от проявления свойств Божиих в Божьей действительности, наконец, – от Божией благодати» (Флоренский 1996: 132–133). Статья архиепископа Никона (Рождественского) «Великое искушение около святейшего имени Божия» с критикой имяславия датируется 1913 г. Архиепископ замечает, что подобное явление (выделение символических сущностей как реальных сущностей), судя по Евангелию, характерно для фарисейской и саддукейской идейности, поскольку те и другие показывают «суевверное понимание имени Божьего», к чему склоняют и простой народ, из-за чего имя Божие стали понимать «как некое таинственное слово, как талисман, которым можно механически творить чудеса» (Флоренский 1996: 132). Здесь явно просматривается магическое понимание божественной энергии. То же самое, по мысли архиепископа Никона, являют и католики в символическом почитании Тела Иисуса, когда в качестве отдельного объекта поклонения берется сердце, ребра, кровь Спасителя.

Священник Павел Флоренский в горячей полемике с владыкой Никоном (Рождественским), отличающейся, с его стороны, грубостью и высокомерием, судя по записям, оставленным на полях статьи архиепископа (эта «сердитость» была в целом характерна для имяславцев и для софианцев), не раз подчеркивал, что имя Бога связано с энергией, что имя – это Бог, но Бог не есть имя (Флоренский 1996: 97). Он говорит о природе отдельности имени: «Если знак может “облекаться в звуки” или в “буквы”, то значит, он нечто и сам по себе»; «сущность имени в его иррациональности» (Флоренский 1996: 89, 91). Вполне определенное понимание духовно-символической природы имени оставил ранний А. Ф. Лосев. Он, как и Флоренский, говорит об энергии как будто в паламитском духе: «Имя Божие – энергия сущности Божией» (Лосев 1996а: 250). Но святитель Григорий говорит обратное – божественная энергия не есть выражение Божественной сущности, а лишь природы Бога. Именно апеллируя к божественной сущности, Лосев вводит символ как способ выражения; Бог может выражать Свою сущность только символически, в данном случае через особую – символическую – форму явления божественной сущности. Для Лосева Бог полностью присутствует в символе, как в капле воды присутствует весь океан: «Имя Божие есть неприступный и бесконечный Свет существа Божия, явленный в конечном существе мира и человека... Имя Божие есть всемогущая Сила существа Божия... Имена Бо-

жию – таинственные символы реального действия Бога» (Лосев 1996а: 250). Лосев понимает духовную энергию как «идею предмета», то есть в имени есть и энергия, и идея, ее структурирующая: «энергия постижима, расчленима, созерцаема и именуема... энергия выражает сущность; она символ предмета» (Лосев 1996б: 265). Логическая цепочка такова: энергия – это идейно насыщенный символ. Соответственно, имя как проявление энергии тоже есть идейно насыщенный символ. Православие, по Лосеву, оперирует «мистическим символизмом». Источник энергии – божественный и человеческий, в молитве происходит встреча двух энергий: «божественных имен-энергий» и «человеческих энергий-называний». «Молитва – онтологическое слияние в одном Божественном Имени двух сущностей, божественной и человеческой» (Лосев 1996в: 255). Получается, если, по Лосеву, «в Боге различаются сущность и идея» (Лосев 1996г: 257), то и в человеке есть это различие, он своего рода «малый Бог», отличающийся от «Большого» лишь отсутствием власти над именем, а если говорить шире – отсутствием власти над разными символическими сущностями.

Казалось бы, почему значение имени не ограничить уровнем «идентичности»? Дал человек в Раю имена животным, птицам, растениям, и все творение обрело для него характер человеческой близости, ведь Творец подчинил природный мир человеку. Именование стало нравственным актом, по-своему бытийным (перевод из небытия в бытие): каждый получил свое индивидуальное, с точки зрения человека, бытие, получил идентичность. Не думаем, что имя Божие принципиально отличалось от подобных имен, оно тоже несло в себе не энергию роста, который должен распусться, а лишь факт принадлежности, нравственной и бытийной идентичности. И лишь *работа с именем* (молитвенная или иная) предполагает создание вокруг имени определенной истории. Имя, имея точную дислокацию, дает возможность точно ориентироваться на субъекта, с разными потребностями, касающимися его и того, кто к нему обращается. Но имя, безусловно, не нуждается в символическом обособлении, которое нужно, чтобы относиться к нему магически, как к отдельной сущности. Когда это происходит в софианской идейности, рождается культура высокоумных, высокохудожественных, изящно и сложно оформленных суеверий, господства мира *символа и мифа* в их мистическом выражении, как отдельных сущностей. Рождается как будто бы новая, автономная культура, отличная от христианской, античной, плоско выраженной социалистической. Нам кажется, в этом случае на новом уровне культурных возможностей происходит воз-

ращение в доантичную архаику, в язычество, когда культура имела функции защиты человека от него самого, от окружающего мира, от Бога и дьявола, от всего и вся. Человек прятался в этой культурной действительности как смысловом пространстве, где он только и мог жить и дышать, принося каждый день ей жертвы, открывая для себя все новые и новые символические сущности.

Начатое Соловьевым дело выделения символических сущностей, имеющих не божественную, а самостоятельную природу, причем субъектного характера, продолжилось и после него. Символические сущности выделяли, делая из них богов, присваивая им в отдельных случаях самый высокий уровень близости к Богу, вплоть до Четвертой ипостаси.

Евсевий в «Слове» также отталкивается от благодати единого, целого: «Таким образом, неразумную, аморфную и безвидную сущность тел преобразовав Само для себя в музыкальный инструмент и соединив его в созвучные тона, оно начало силой премудрости и разума играть на нем. По неизглаголанному закону, управляя солнцем, луной и другими небесными светилами, Оно ведет их к благу целого» (Евсевий Памфил 1998: 244). В другом случае это «единое бытие, сущее от единого Отца, но заключающее в себе многие силы» или же «великое тело» (Евсевий Памфил 1998: 246).

Таким образом, божественная энергия не просто нисходит на людей, молящихся Богу, жаждущих духовного просвещения и премудрости, но ее получают: а) в соответствии со статусом (благочестивый император-христианин получает в наибольшей степени); б) в соответствии с умом (приоритет у философов); в) с жаждой обрести – в соответствии с силой молитвы. Премудрость приходит к таким людям от соответствующего первообраза, который существует на небе как символическая сущность в виде невидимого образа с лучами света («лучи правды и свет мудрости»). Первообразы спускаются к человеку от Бога Отца как «преблаженные силы»; их «озаряет лучами правды и светом мудрости» Христос Логос, и в этом слиянии они достигают человека. Саму форму передачи премудрости от Бога к людям Евсевий трактует как «истечение» силы, озаренной светом, льющейся вниз: «единым могуществом и единой крепостью всюду проходит, во всем мире обитает, все поддерживает и оживляет, которая и вообще всему целому, и в частности всякому телу и стихии, доставляет разные от себя благодеяния» (Евсевий Памфил 1998: 249). Соловьева, очевидно, особо «зацепила» следующая фраза Евсевия: «Виною всех вещей признать (надо) мудрость» (Евсевий Памфил 1998: 242). Здесь он готов был увидеть, что Евсевий говорит о самостоятель-

ности бытия Премудрости как отдельной от Бога сущности, познаваемой не телесным образом, а «светлым чистым умом».

Соловьев использует найденное у Евсевия понимание числа как символической сущности, в основе которой лежит единица – монада. Соловьевское *существо* (личность) состоит из единичности (атома), монады (силы) и идейности (содержания), а объединяющим началом для всех трех элементов является идейность, а не сила. Сила употребляется для внешнего воздействия на мир, для решения внешних задач: «Существо должно обладать деятельною силой, быть способным к действию и видоизменению, ибо мертвая и косная масса не есть существо» (Соловьев 1989: 57). Надо полагать, что Соловьев говорит о постепенном формировании «существа», когда идейность призывает единичность к благим переменам, употребляет для этого силы, чтобы в конце концов получился единый организм, подчиненный идейному началу. Сила, в данном случае, совершенно не творческое начало, а слепой инструмент воздействия на «атом», единичность. Это и не божественная умная энергия исихазма, имеющая благодатную природу. Главная сила, действующая в истории – это сила идейности, существующей в религиозной форме как закон, как норма. Получается, что идейность, по Соловьеву, имеет прерогативу быть силой, духовной силой, в отличие от монады, природа которой, очевидно, связана с физической, материальной силой.

Соловьев ощущает, что у него не все складывается, как надо при идейной самостоятельности, поэтому он позволяет себе поэкспериментировать над идейностью по ходу описания пути формирования системы. Что нельзя не трактовать как недисциплинированность философской мысли автора, а также как насилие над логикой, которую он сам избрал. Очевидно, любимый им диалектический метод позволял это делать. Так, по отношению к художнику, который трудится над картиной, он допускает, что «идея не есть что-нибудь чуждое, внешнее для художника; это есть его собственная внутренняя сущность, суть его духа и содержание его жизни, делающее его тем, чем он есть». Но это лишь приписка, потому что далее автор прибегает к диалектическому приему, доказывающему, как внутреннее становится внешним, без потребности в другом человеке и его идейности. «Стремясь осуществить или воплотить эту идею в действительном художественном создании, он хочет только иметь эту свою суть, эту идею не только в себе, но и для себя, или перед собою...» (Соловьев 1989: 82). Эгоизм (наше определение) продолжает определять путь развития идейности. Так появляются два полюса сущего: полюс единства и полюс множественности. Так же

«через свое самоопределение сущий получает некоторую действующую силу, становится энергией» (Соловьев 1989: 83). Действуя для себя, в интересах себя, по Соловьеву, человек (сущий) и приобретает знание о единстве/множестве (каким образом он получает знание о множестве, непонятно), и приобретает свойство быть энергией, то есть божественное свойство. Знание и духовная энергия, очевидно, и должны сделать его Премудростью (наша логика понимания происходящего).

Поскольку Бог и человек, по Соловьеву, не находятся в синергийных отношениях, каждый из них выполняет свою программу, то понимание Бога сводится к Его автономности, описанию Его индивидуальности. Человека от Бога отделяет «злая воля человека». Бог может воздействовать на человека внешним образом и изнутри. Внешнее влияние оказалось недостаточным. Есть еще просвещающее влияние Бога, но, как и внешнее, оно не способно подавить злую человеческую волю. Наконец, возможно еще идеальное воздействие «божественного Логоса» на человеческую душу. Оно тоже неполное и одностороннее, хотя по характеру – внутреннее. Так Соловьев подводит читателя к объективной потребности появления – божественной – внутренней силы, способной сломить злую волю человека. И этой силой является Христос. Он один способен «переродить» душу. Для Соловьева Христос, в определенной степени, слепая сила, действующая запрограммированно, сначала как сила тяготения, потом – сила света, и наконец, как сила «органической жизни, в которой образующее начало проникает материю и после длинного ряда образований рождает совершенный физический организм человека» (Соловьев 1989: 149). Очевидно, этот совершенный организм предназначен для рождения Христа. Далее, Его рождение (как и прежние «воплощения» – сила тяготения, сила света) приводит к фундаментальным изменениям в человеческом родовом множестве: «божественное начало (Христа. – О. К.) сперва силою духовного тяготения связывает отдельные человеческие существа в родовое единство, затем просвещает их идеальным светом разума и, наконец, проникая внутрь самой души и органически, конкретно с нею соединяясь, рождается как новый духовный человек» (Соловьев 1989: 149).

Энергия, по Соловьеву, появляется из противодействия добра злу; когда пассивное добро, входя в общение с агрессивным злом, забирает его энергию и делает ее своей. Природа энергии, по Соловьеву, имеет злое начало! «Без силы самоутверждающейся личности, без силы эгоизма самое добро в человеке является бессильным и холодным, является только как отвлеченная идея. Всякий деятельный нравственный характер предполагает подчинен-

ную силу зла, т. е. эгоизма» (Соловьев 1989: 150). Соловьев считал, что так энергия проявляет себя в физическом мире. Определенная сила, чтобы стать энергией и тем самым обнаружиться, «должна потребить или превратить в свою форму соответствующее количество прежде бывшей энергии». В нравственной области «подпавшему природному порядку человеку заключающаяся в его душе потенция добра может действительно обнаружиться, только потребивши или превративши в себя уже существующую наличную энергию души, которая в природном человеке есть энергия самоутверждающейся воли, энергия зла, которая и должна быть переведена в потенциальное состояние, для того, чтобы новая сила добра перешла из потенции в акт» (Соловьев 1989). Величие святости заключается в подвиге подчинения злой энергии и определении ее в доброе начало. Но при этом святой «потому так велик в своей святости, что мог бы быть велик и во зле; он поборол силу зла, подчинил ее высшему началу, и она стала основанием и носителем добра» (Соловьев 1989: 151). Ниже будет показано, что источником зла у автора является область небытия, хаоса.

Но разве так трактует природу божественной энергии исихазм? Разве Бог черпает ее из злого источника? А человек, который устремлен к Богу, молится Ему, ищет с Ним соединения, разве от злого начала получит энергию благодати? Соловьев явно рисует свою картину природы энергизма, отличную от традиционной, христианской. И если в христианстве есть выражение, что Бог даже злые дела способен заставить служить добру, то речь идет о промыслительной способности Бога действовать во благо человека в любой ситуации, а не о Его зависимости от злого начала. При этом Вл. Соловьев считает, что главный смысл Божественного воплощения – изгнать зло из всего творения, и изгнать не формально, не юридически, а фактически, изнутри. По христианскому учению, главным делом Христа является победа над смертью, «воскресение в жизнь вечную», даруемое всем, кто приобщается к Христианской Церкви. Но позиция Соловьева о спасении всех вытекает из якобы механической миссии Богочеловека Христа: если Он сначала всем дал жить в мире тяготения, а потом подарил свет, то как Он может не всем дать спасение, свободу от зла?

Эта общность спасения обеспечивается еще и тем, что Бог осуществляет свою миссию по отношению к «мировой душе», стремящейся вернуть утерянное в падении единение с Богом. Да и Сам Христос Бог в своем воплощении для Соловьева не является подлинным Богом, в Его особых качествах «воплощается в Иисусе не трансцендентный Бог, не абсолютная в себе замкнутая полнота бытия (что

было бы невозможно), а воплощается Бог-Слово, т. е. проявляющееся во вне, действующее на периферии бытия начало, и его личное воплощение в индивидуальном человеке». Чтобы яснее показать эту частичность божественного воплощения Бога в человеке, Соловьев добавляет, что теофания Христа имела несколько ступеней: «это последнее звено длинного ряда других воплощений, физических, исторических... других неполных подготовительных и преобразовательных теофаний» (Соловьев 1989: 154). Автор подчеркивает, что появление Христа на земле имело запрограммированный характер, такой же неперенный, каким является разворачивание из зерна ростка, из ростка цветка и потом плода с новым семенем. Создается впечатление, что для Соловьева Христос становится Богом постепенно, получив совершенное тело, победив злое начало в трех искушениях, получив вследствие этого от Бога божественный статус, умерев в этом качестве за людей и открыв им дорогу к обожествлению: «Если в Христе как единичном лице нравственный подвиг победы над искушениями злого начала и добровольного подчинения началу божественному совершился как дело по преимуществу внутреннее, как субъективный психологический процесс, то в совокупности человечества это дело совершается как процесс объективный, исторический» (Соловьев 1989: 161). Путь преображения человека на основе христианства Соловьев видит, как психологический акт: «сознав неистинность плотской, материальной жизни, ощущает в себе положительный источник другой истинной жизни» (Соловьев 1989: 162). У Соловьева нет речи ни о Крещении и приобщении через таинство Миропомазания к Церкви, нет речи о таинстве Евхаристии, как духовно-телесном соединении Бога и человека. Только чувство, только мысль, только внутренний психологический процесс «осознания» – вот дорога к «подлинному христианству». Для Соловьева исторический путь к освобождению человечества от зла на основе христианства сопряжен с трудностями западнохристианского (религиозное властолюбие) и восточнохристианского (несовершенного, не создавшего христианской культуры) церковного развития. Как считал автор, выходом из трудного положения может быть лишь отказ Западной Церкви от властолюбия. Тогда Церкви соединятся и человечество будет освобождено от зла, обретет всеединство. Церковь всечеловечества станет Вселенской. «Человекобог» – коллективное человечество, воспринявшее божество, ставшее Вселенской Церковью, соединится с Богочеловеком Христом. И история завершится.

Важно подчеркнуть, что софианское учение, представленное в двух больших работах Соловьева,

посвященных конкретным политическим проектам, где он развивает тему Софии Премудрости Божией, было, как будто, не главным. В книге «Чтения о Богочеловечестве» речь идет о путях создания единого человечества (Богочеловечества). В книге «Россия и Вселенская Церковь» затрагивается проблема создания Вселенской Церкви. В обоих случаях говорится об уникальной форме всеединства: национального и церковного. «Россия и Вселенская Церковь» – работа, запрещенная в имперской России, была написана для французов, на французском языке, издана за границей в 1889 г., в кратком виде переведена и опубликована в России в 1911 г. Только треть книги посвящена софиологии, образ Софии не имеет к реальной библейской Софии никакого отношения и является предметом свободного условного богословского творчества. Соловьев представляет свое учение о символической сущности по имени София Премудрость Божия, в силу своей символической природы, претендующей на место гораздо более высокое, чем место Бога – Святой Троицы.

Философ исходит из понимания Бога, как сущности, ограниченной определенными условностями. Три божественные ипостаси объединены в одно Божество единой субстанцией Софией, которая обеспечивает единственность Троицы (!) (Соловьев 1911: 323). София не просто абстрактная субстанция, она самостоятельный мыслящий субъект, без которого Бог ничего не делает: с ее помощью (а она женского рода) Он творит мир (ведь она – Художница, она – Идея идей), с ее помощью Он побеждает Хаос, ведь София – «сила, истина, благодать», «могущество, справедливость и милосердие», «реальность, идея и жизнь» (Соловьев 1911: 327). То есть сила и мощь находятся у нее. Кроме Софии такой же символической сущностью Соловьев объявляет Хаос, который есть умная мыслящая реальность, живущая во тьме, но имеющая необыкновенный запас энергии. Хаос живет внутри Бога, но Бог не боится Хаоса, Он дает ему свободу существования, Он любит Хаос. Хаос, в данном случае, означает небытие. Такое понимание происхождения энергии потом ляжет в основу софиологии. Не Бог источник энергии, а Хаос, или небытие. Из небытия энергию получает София. Она подчиняет эту энергию, распорядится ею, делает ее благой и светлой. Роль Бога ограничена волевыми решениями.

Творец мира ограничен в Своих возможностях: сам Он не может развернуть собственное потенциальное состояние в полноценное бытийное. В потенциальном состоянии все три божественные ипостаси пассивны, в них нет движения. Разворачивание ипостасей начинается с действия Премудрости Божией, которая «веселием» приводит Бога в активное

состояние: «Она веселится, вызывая пред Богом бесчисленные возможности всех внебожественных существований» (Соловьев 1911: 329). Субстанция Бога подвигает Его к активности! Получается, что Соловьев отказывает Богу (вне субстанции, в Нем Самом) даже в праве Самому мыслить, Самому творить мир. Бог словно просыпается от «веселия» Премудрости, и тогда начинается процесс разворачивания идейного начала в каждой ипостаси. Это описывается словом *текучесть*, по аналогии с тем, как происходит рост в зерне, с чего начинается неостановимый, запрограммированный процесс перехода из одного состояния в другое, вплоть до появления нового плода. Такое состояние текучести мы наблюдаем в материальном и околосубстанциальном мире, там тоже начинается движение к одной определенной цели (Соловьев 1911: 377). Пассивность Бога заставляет Соловьева придать Ему формальные характеристики; Софию он ставит на место Бога и наделяет почти всеми божественными атрибутами. Бога же превращает в формальный принцип. Например, чтобы умалить прямое божественное участие в деле человеческого Домостроительства, автор употребляет новое понятие «Социальная Троица», в отличие от Святой Троицы: «В Божественном существе Троица есть форма, путем которой безусловное и положительное единство распространяется и раскрывается; в социальном существе рода человеческого Троица есть форма, путем которой неопределенная множественность частных элементов сводится к синтетическому единству» (Соловьев 1911: 408–409). Не так описывается им работа Премудрости и «души мира» по просвещению людей: «Индия в лице своих мудрецов, служила некоторое время национальным органом всемирной души человечества» (Соловьев 1911: 389). Затем пришло время переместиться ей в Грецию, поскольку греки более глубоко взглянули на дело идейного просвещения. Всякий раз, когда душа мира останавливалась в конкретном месте, она способствовала соединению общества или отдельных людей этого общества с Божественной сущностью, просвещающей людей (Соловьев 1911: 390).

Бог у Соловьева подвергается умалению даже в очевидных вещах. Например, церковные таинства имеют, по мысли Соловьева, узко религиозное значение и не оказывают влияния на сплочивание социальной среды: «Реальное присутствие Христа в святой евхаристии есть, конечно, живая действительность существенно мистическая, и, как таковая, она не определяет прямо и открыто практического и социального существования земного человечества» (Соловьев 1911: 428). Идея Бога для него слишком специальна, слишком привязана к глобальным целям, и Соловьев не может допустить, что Бог действует в таинстве причащения как Промыслитель

о каждом причастнике. О них думают служители Премудрости – священники, цари и пророки.

Соловьев настаивает на том, что творит мир и промышляет о мире не Бог-Троица, а полномочный Его представитель Премудрость. И как доказательство этого приводит такие соображения: «Если бы создание нашего физического мира исходило прямо и исключительно от Самого Бога, то оно было бы делом безусловно совершенным – спокойным и стройным произведением...». На деле же «наша космическая история есть медленное и мучительное рождение... слепые поиски наощупь, незаконченные попытки неудавшихся созданий, чудовищные выкидыши» (Соловьев 1911: 354). То есть все по-человечески, по-настоящему, в полной свободе бытия. Сама Премудрость, как и человек, действует наощупь, она ищет «субъекта, в котором и через которого она может осуществить себя вполне». Таким субъектом оказывается человек. И он не мог не быть «человеком идейным»: «Универсальное существо в идее, в своей разумной мощи (образ Божий), человек должен действительно стать подобным Богу, осуществляя активно свое единство в полноте творения» (Соловьев 1911: 360). В человеке Премудрость находит полное идейное воплощение. Совершенный же человек – Богочеловек Иисус Христос, которого Соловьев называет «совершенный муж», «человеко-Бог». По логике автора, даже воплощение Христа связано не с делом спасения человеческого рода, а с идейной целью Премудрости, субстанции Бога. Она организовала воплощение Христа для своей цели. Отсюда Соловьев не хочет признавать за Премудростью характеристику Христа, он считает эту точку зрения выдумкой византийцев, между тем как русский народ, по его мнению, видел в Премудрости женскую ипостась. Он не пишет, где и когда «русский народ» так мыслил, но ясно, что речь идет о новгородцах, которые писали на иконах образ Софии Премудрости Божьей, сидящей на троне. Ответственность за такой еретический взгляд Соловьев переносит с себя на весь «русский народ», который «знал и любил Святую Софию, как социальное воплощение Божества» (Соловьев 1911: 367).

Осознав, что символическая сущность имени София – не только участница высокой теургии, но и непрменный идейный первообраз для культуры и искусства, Соловьев пишет несколько статей на эту тему. В работе «Общий смысл искусства» (1890 г.), первой ласточке будущего символизма, говорится, что искусство готовит («предваряет») человека к пониманию, усвоению абсолютной красоты. Есть три этапа «предварения»: 1) магическое предварение, 2) косвенное через усиление данной красоты и 3) косвенное через отражение идеа-

ла от несоответствующей ему среды. Магическое предварение – это и есть, как отмечает Г. И. Чулков, символическое искусство (Чулков 2009: 376). Это значит: «Прямое или магическое предварение красоты осуществляется тогда, когда глубочайшие внутренние состояния, связывающие нас с подлинной сущностью вещей и с нездешним миром, прорываясь сквозь всякие условности и материальные ограничения, находят себе прямое и полное выражение в прекрасных звуках и словах» (Чулков 2009: 376). Сам символист Г. И. Чулков, делая доклад 19 января 1914 г. «Оправдание символизма», дает ему такое определение: «Я разумею под символом означение таких переживаний, которые открывают ряд мистических потенций, восходящих к абсолюту» (Чулков 2009: 381).

Итак, в связи с конкретикой художественной деятельности, осуществляемой в софианской парадигме, в рамках символических сущностей, у Соловьева появляется тема *магической энергии*. Опять же он, и никто другой, закладывает магическое понимание творческой энергии художника-софианца. В работе «Общий смысл искусства» Вл. Соловьева более всего волнует проблема «всемирного просветления», которую можно решить через введение «вещественного бытия» в «нравственный порядок», а это возможно только через «просветление, одухотворение, только в форме красоты» (Соловьев 1988б: 392). И здесь все зависит от субъекта, от человека, его активности, воли, желания: «Для своей настоящей реализации добро и истина должны стать творческой силой в субъекте, преобразующей, а не отражающей только действительность» (Соловьев 1988б: 394). Эта «творческая сила» и есть та искомая энергия, с помощью которой творится мир красоты. Она направлена не столько на познание мира (отражение), сколько на художественное воплощение действительности. Этот «свет разума», несущий в себе «сознанный смысл жизни», способен так преобразовать действительность, что она становится красивой.

Вл. Соловьев рассматривает мир полноценного преобразования вне церковной действительности. В действительности, которая сопряжена творчеству, для него существуют только две реальности: природная и реальность искусства. Природная действительность в *неполной* мере преобразена светом (а ее Творец – Бог!): «Природная красота уже облекла мир своим лучезарным покрывалом, безобразный хаос бессильно шевелится под стройным образом космоса и не может сбросить его с себя ни в беспредельном просторе небесных светил, ни в тесном круге земных организмов» (Соловьев 1988б: 392). Чтобы довершить эту творческую/творящую мир работу, нужна такая же, как у Бога и Софии,

творящая деятельность со стороны человека. И эту задачу решает не Церковь, а искусство. Бог в качестве Творца мира видится автору не главой Церкви, не совершителем религиозного действия, а Премудрым Художником, для Которого сотворенная природа является плодом Его художественного действия. Этим жестом Соловьев хочет попутно решить другую задачу – показать бессмысленность существования Церкви, которая, с его точки зрения, узурпировала христианскую духовность. Человек в области искусства должен продолжить дело, начатое Богом в творении мира. Очевидно, свое фундаментальное положение о всеединстве Соловьев осмыслил из этого факта – общего божественно-человеческого сотворения мира, как необходимого условия преобразования добра в красоту во всей вселенной, включая мир космоса, природы и человеческий мир. Он называет всеединство «всепроницаемостью» или идейностью. Бытие, наполненное идейностью, всепроницаемо и находится в состоянии всеединства (Соловьев 1988а: 363). Это следует из мысли Соловьева о «совершенной идее», которая должна не пассивным образом присутствовать в материи (имея лишь функцию отражения), а активно в ней пребывать. Только внутреннее присутствие совершенной идеи в материи (а она и есть «свет разума, несущий свет жизни»), в данном случае в человеческом обществе, преобразует его до уровня подлинной красоты и делает его областью Искусства. Если для Соловьева «идея – это красота» (Соловьев 1988а: 360), то вещество, ее противоположность, без идеи – хаос и безобразие². Только обретя идею, как внешнее и внутреннее состояние, вещество приобретает качество красоты. Такова логика мысли Вл. Соловьева в отношении «духовной энергии».

Символизм в софианстве

Непростым является вопрос о появлении теории символа и мифа у последователей Соловьева. Серебряный век прошел под знаком символизма, символический взгляд на софианскую действительность стал рождаться еще при жизни Соловьева, фундамент символизма был заложен им, но символизм – это не только Соловьев, но и коллективный ответ его последователей на соловьевское софианство, ответ тех, кто относится к творцам Серебряного века. Именно они, а не Соловьев, используя его открытие символической сущности, добавив сюда идею мифической сущности (как содержательно развернутого символа), вывели софианскую идейность в область западно-возрожденческого проекта, то есть превратили софианство в нечто большее, чем просто богословие, просто философия. Они перевели софианство в область практики художественной и проч. жизни. Они сформирова-

ли культуру, которую, даже несмотря на крохотный временной отрезок ее существования (около десятилетия), позже назвали Серебряным веком, дав ей почетное именование «столетней» (век!), ведь она была рассчитана по меньшей мере на сто лет существования, как и Золотой век.

Символизм стал частью софианства, главным его тезаурусом, оттеснив все другие языки, выражающие индивидуалистическую мистику его идейности. Собственно, это нововведение и позволило родиться российскому софианству как таковому. Соловьев предложил разные языки индивидуалистического разговора о Софии: 1) язык магии, почти эзотерики; 2) психологический язык чувств, рассуждений и ощущений; 3) богословский. Но на вооружение был взят первый язык, соответственно, и понимание энергии господствовало магическое. Выбор магического языка был обусловлен, как нам кажется, следующими обстоятельствами. Образ Софии имел символический характер в каком-то новом его понимании, отличном от «знака», «эмблемы» и прочих заменителей реального явления. Соловьев в образе Софии, по сути, сформулировал новое понимание символа как явленной сущности, которая требует почти религиозного человеческого участия на индивидуальном уровне. Этот символический образ был полон мистической энергии, отличной от божественной и ангельской. В нем была тайна для «художника», тайна творческой энергии, близкой к той энергии, которая имела духовное, религиозное происхождение. Этот язык служил заменой церковному языку (даже без демонстративного отказа от него), был альтернативой ему именно в силу магической природы. В интеллигентских кругах шел в этот период активный поиск мистического языка, альтернативного церковному. Вероятно, поэтому в России начала XX в. наблюдался такой разгул спиритизма (Соловьев участвовал в сеансах, хотя и говорил об их опасности), теософии, наплыва мистических сект и проч. Но в данном случае символизм позволял подчинить этот язык человеку, сделать мистику, мистическую энергию упакованной в некий каркас, панцирь, позволяющий держать ее там, как в сосуде, или же подчинять эту стихию необходимой форме в художественном произведении. Словом, символизм стал средством для структурирования стихийной мистической энергии.

Теория мифа, вытекающая из теории символа, рождалась постепенно, с опозданием, но в соловьевском выражении. Миф, как писал А. Ф. Лосев, есть развернутый символ, явленная сущность, получившая свою конкретную историю воплощения. Миф рождался по мере того, как символические сущности воплощались в жизнь, в творческой биографии каждого деятеля Серебряного века.

Для символистов искусство считалось если и не эзотерикой (а для А. Белого оно было эзотерикой), то все же особым миром, понятным только посвященным; здесь действовали «чары искусства», а сам творец – был «чародеем» (Чулков 2009: 375). Вот слова А. Блока, комментирующего доклад В. И. Иванова: «Символист – изначально – теург, т. е. обладатель тайного знания, за которым стоит тайное действие» (Блок 2021: 403). Символическое слово, в этой связи, особенно тем, что имеет магические свойства. В. И. Иванов писал: «Слово-символ делается магическим внушением, приобщающим слушателя к мистериям поэзии» (Иванов 2021в: 74). Или же: «Заклинательная магия ритмической речи, посредствующей между миром божественных существ и человеком» как задача поэзии (Иванов 2021в: 77). В понимании Иванова, символ – реальность гораздо более важная, чем субъект и объект, потому что соединяет их вместе. Символ придает смысл их единству, а значит, он смысл личности, ее сущность. Эта мысль звучит и в статье «Мысли о символизме» (Иванов 2021г). Символ наводит чары на человека, оказывает на него магическое влияние. Отсюда вывод: символизм был всегда, он не только искусство.

Начало символизма как литературного течения принято связывать с лекцией Д. Мережковского «О причинах упадка и о новых течениях современной русской литературы», прочитанной в Санкт-Петербурге в 1892 г. (Зобин 2022: 57). В 1894–1895 гг. в Москве вышли три сборника «Русские символисты», подготовленные В. Брюсовым. У Вл. Соловьева, ушедшего из жизни в 1900 г., еще было время с иронией отнестись к новоявленным символистам. Символизм был, по сути, его детищем, но, как это бывает при оформлении сложных явлений, отдельные его проявления кажутся абсурдными, даже смешными. Так с символизмом было здесь, так было и позже, в 1910-е годы, когда он достиг расцвета. Многих увлекла символистская «игра в слово», которую можно было продолжить и не по-символистски (футуристы – 1912 г., акмеисты – 1912 г., имажинисты – 1918 г.). И акмеисты, и футуристы видели себя отличными от символистов, хотя по мировоззрению это был все тот же символизм, представленный в новом, отдельном аспекте.

В. И. Иванов в среде символистов был наиболее авторитетным теоретиком символистского искусства. Н. А. Бердяев – наиболее философски глубоким. Но преуспели более других в раскрытии символа Софии все же богословы, и в большей степени протоиерей Сергей Булгаков. Для Иванова энергия, которой оперирует символизм, мистична, имеет донисийскую силу, она первооснова всякой мистики, это творческая энергия, таящая в себе искру бого-

борческого Прометея огня. Иванов так же, как и Чулков, считал, что Вл. Соловьев первый дал символистам понимание подлинной энергии; он вспоминает его учение о триаде энергий – священной, царственной, пророческой – в связи с учением о свободной теократии. «Соловьев определил истинное искусство как служение теургическое» (Иванов 2021б: 63). Именно Соловьев заложил в головы символистов мысль о теургической природе художника. Не условной, а безусловной. В. И. Иванов понимал природу энергии, которой пользуется художник, как добытую им в себе самом: «Говоря о развитии поэта, должно признать первым и полубессознательным его переживанием – прислушивание к звучащей где-то, в далеких глубинах его души, смутной музыке, – к мелодии новых, еще ни кем не сказанных, а в самом поэте уже предопределенных слов, или даже и не слов еще, а только глухих ритмических и фонетических схем зачатого, не выношенного, не родившегося слова. Этот морфологический принцип художественного роста уже заключает в себе, как в зерне, будущую индивидуальность, как новую “весть”» (Иванов 2021а).

Понятие «магия» очень любили софианцы, о. Павел Флоренский нередко к нему обращался, чтобы подчеркнуть весомость явления: «слово магично», «магия – встреча живого человека с живым веществом»; «магия в жизни – живое общение живого с живой действительностью. Именно с именем». Все это продуманные положения из доклада «Магия слова», сделанного Флоренским на заседании религиозно-философского общества имени Вл. Соловьева (Лосев 1990: 278–280). Смотрим далее: «Это союз. Независимо какой. Союз любви или союз ненависти – но союз». Сам факт соединения рассматривается как благодеяние, как то, без чего мир не может существовать. «Никакой религии без магии быть не может». Это следующее положение, объясняющее, что именно создает систему фундаментальной связи между явлениями. Флоренский считал, что магия существовала всегда, и до христианства, и она имела как положительный, так и отрицательный смысл. Для Флоренского христианские таинства, включая евхаристию, – это «белая магия», благодатная магия. В Православии Бог познается через магическое общение, «живое общение» – прикосновение, вкус, обоняние. Существует комментарий А. Ф. Лосева, в котором он поддерживает позицию о. Павла, его «расширительное» понимание слова «магия». Магия в христианстве – это мистический *внебожественный* опыт общения с духовной энергией, а *внебожественный* опыт Флоренский связывает с *небытийной* сферой, для него неприемлемой. Небытие для него отрицательно: оно «вне культа»,

«геенна», за ней стоит «анафема» церковная, «это отлучение от бытия» (Флоренский 2004: 122–123).

Понимание духовной «энергии» о. Павлом Флоренским

Священник Павел Флоренский видел источник энергии в Боге и в «Земле». Если рассуждать «по-библейски» о сотворенности Земли Богом, то можно сделать вывод, что она была *наделена* Богом колоссальной энергией, а не вечно имела ее сама по себе. Но Флоренский говорит о присущей Земле «титанической мощи» так, словно Земля, как и Бог, имеет самостоятельную энергетическую базу. Иначе как понять борьбу двух центров силы, которую рисует Флоренский?! И действительно, автор словно не хочет прямо сказать о двух центрах энергии, а ведет нас к этому пониманию: «Титаническое, само в себе, – не грех, – а благо: оно мощь жизни, оно само бытие... Титаническое – потенция всякой деятельности. Оно – по ту сторону добра и зла» (Флоренский 2004: 134). Возникает вопрос: откуда у мощи, полученной человеком и Землею, такая титаническая, богоборческая направленность и такая огромная сила? Зачем Бог дал Земле и человеку мощь, зная, что она будет направлена против Бога? И действительно, как считает Флоренский, вся деятельность человека и материального мира, частью которого он является, имеет цель «клеветать на Бога», то есть жить, как падшие ангелы, – во лжи и клевете (Флоренский 2004: 140). Напор на истину и Бога будет продолжаться до тех пор, пока материальный и человеческий мир не столкнется с Самим Богом, и будет бороться с ним, и будет побежден Им. В этом Флоренский видит миссию Христа: утолить жажду истины в человеке, заставляющую его «клеветать на Бога» в течение всей истории. Бог покоряет титаническую мощь человека и Земли. Они проходят длинный путь испытания непокорностью, и наконец, встретившись с Богом лицом к лицу, готовы успокоиться. Получается, что Бог покоряет свою же силу, которую он дал Земле и человеку. Но как и почему энергия стала когда-то непокорной Богу, Флоренский не пишет. Словно она сразу была дана буйной, неуправляемой и делом человека было привести ее нужное русло. Картина не библейская и не евангельская, а какая-то иная, выдуманная автором.

Здесь можно отнести и идею Флоренского о превращении культа в культуру. Автор не признает истину вне культа, не признает и культуры, создаваемой вне культа. Культурно то, что вышло из области церковной, обрядовой и ритуальной. Культ/культура – это система всеединства. Если соотнести «энергетический» и «культурный» миры – мир борющихся друг с другом божествен-



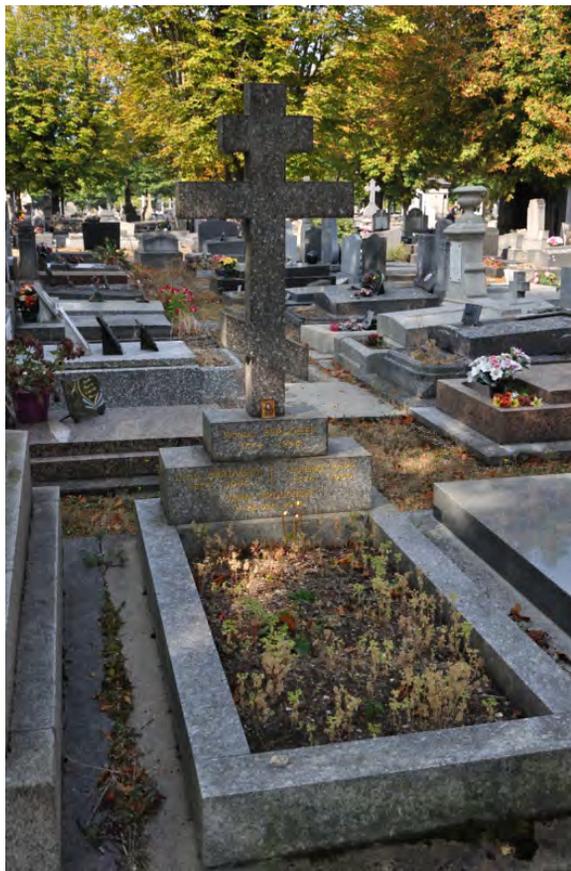
Памятный знак пострадавшим за веру во Христа в годы гонений и репрессий XX-ого века. Памятник отцу Павлу Флоренскому. Сергиев Посад.
Фото из открытых источников:
<https://www.sedmitza.ru/text/9071659.html>

ной и титанической энергий и мир формирующегося всеединства, (где правильный путь культуры из культа, а неправильный – происходящий не из культа, не стремящийся к всеединству, к системности) – то можно сделать вывод, что Флоренский не видел противоречия в их отношении друг с другом. Богоборческая энергетика, которая, казалось бы, в культурном аспекте указывает на идолопоклонство, жертвоприношения, вплоть до человеческих, и т. д., на деле все время являет позитивный прообраз некоего светлого будущего (того же христианского), а значит, объективно работает на благую идею (Флоренский 2004: 308–309). Опираясь на символически понимаемую реальность, проявляемую в культурной сфере, автор позволяет себе снять проблему теодицеи, как разделяющую человечество. Его символю-культурологический подход позволяет оправдать богоборчество всего человечества, существующее, по мысли Флоренского, как благое дело, как идея, работающая на конечный позитивный результат. Магизм духовной энергии, очевидно, связан с этой непростой формой функционирования системы в ее двух видах: энергетическом и культурном. В таком мире

духовная энергия живет не как божественная, благодатная и животворящая, а как то, что следует привлекать символическими действиями, что и указывает на ее магический характер.

Понимание магической энергии Н. А. Бердяевым

Среди мыслителей Серебряного века Н. А. Бердяев считался одним из первейших апологетов «нового религиозного сознания», ведущим теоретиком символизма. В работе «Философия свободы», в главе «Мистика и Церковь», Бердяев говорит о важности Церкви, церковности, хотя ясно, что для него это нечто отличное от православного понимания. «Подлинная мистика» для него – у теософа Я. Бёме, а Церковь, по Бердяеву, – живет в «ожидании Третьего Царства, Царства Духа Святого» (Бердяев 1989б: 224). В другой работе он объясняет этот приоритет: «В мистике Бёме была семитическая прививка Каббалы с исключительным местом, отводимым ей Человеку, с конкретным духом». Бердяев считал, что к этой традиции принадлежал Вл. Соловьев: «В XIX веке Фр. Баадер и Вл. Соловьев насыщены антропологическим и конкретным духом мистики Каббалы и Я. Бёме, а не отвлеченным и безобразным духом негативной мистики Индии, Плотина и Экхардта, чисто арийским духом!» (Бердяев 1989а: 507–508). «Я бы охотно назвал свою философию магическим реализмом или, точнее, мистическим реализмом» (Бердяев 1989б: 212). В своем превознесении творчества как религиозной мистерии Бердяев идет дальше всех своих современников. Искусство у него есть альтернатива религиозной жизни: «И искусство может быть искуплением греха... В искусстве, как и повсюду в мире, повторяется Голгофская жертва... Творческий акт задерживается в мире искуплением и потому становится трагическим» (Бердяев 1989а: 447). Бердяев считает, что символизм лишь готовит людей к новой – теургической – реальности, когда словом можно будет творить мир (Бердяев 1989а: 457). А символизм – это лишь промежуточная стадия: «Дальше символизма – мистический реализм; дальше искусства – теургия» (Бердяев 1989а: 450). На деле это означает, что магия только готовится вступить в свои творческие права. Магия, для Бердяева, это «приодообщение»: «Магия есть действие над природой и власть над природой через познание тайн природы». Магия, ставшая «современной техникой», должна вернуть природе ее одухотворенность: «Когда вернется великий Пан и природа вновь оживет для христианского мировоззрения, тогда неизбежно возродится и магия» (Бердяев 1989а: 517). Более того, «магия станет светлой»: «Светлая магия грядущей мировой эпохи, для которой оживет природа, будет творческим общением человека с природой, властью человека над приро-



Могила Н. А. Бердяева в г. Клараме (Франция).

Фото из открытых источников:

<https://myzgin.livejournal.com/1534.html>

дой через соединение в любви» (Бердяев 1989а: 517).

Спрашивается, как коллеги по цеху отнеслись к столь радикальной постановке вопроса? А. А. Мейер подчеркивает, что Бердяев смешивает художественное творчество и процесс божественного творения: «Он (Бердяев. – О. К.) творчество часто смешивает с творением. Он говорит, что человеку предстоит творить из ничего» (Мейер 2009: 420). Этот автор считает, что Бердяев обращается к темной мистике: «Это какое-то бессознательное темное творчество, видящее в себе создание чего-то тайного, вмешательство в космос, восполнение космоса. Магию, как восполнение, ее так проповедует и Бердяев. Только он называет ее светлой» (Мейер 2009: 421). Д. Мережковский поддерживает Мейера, считая, что разделять магию на плохую и хорошую нельзя: «Все абсолютно магии, и белая, и черная, и синяя, несомненно, демоничны потому, что главная сила йоги, как это представлял себе Бердяев, заключается в сосредоточении, во вхождении в себя, в акте внутреннего сосредоточения и посредством сосредоточения в каком-то действии на природу»

(Мейер 2009: 429). И далее, противореча себе, Мережковский отмечает, что есть единственная подлинная белая магия – это любовь. Но условия любого магизма, добавляет он, есть богооставленность: «Только тогда маг обладает силой, когда отказывается, отрекается от Имени Божьего... Бердяевым чрезвычайно настоятельно подчеркивается это: необходимо человеку быть оставленным Богом» (Мейер 2009: 444).

Хотя у Бердяева, как и у Соловьева и Мережковского, нередко звучат те выражения и понятия, которые пришли к ним от Достоевского: «красота спасет мир», «человек – это идея» и многое другое – но как они изменены: и слова, и понятия. Искажен смысл и духовной красоты, и самого человека из-за пренебрежения к Богу, к подлинной христианской теургии, к библейской истории, представленной в книге Бытия, к новозаветному тексту. Все искажено и подчинено выдуманной символической сущности, какой бы она ни была: Софией, именем, числом или чем-то другим. Если Бог для софианцев не привычный христианам Бог, то и человек для них также искажен в своей сущности. У Достоевского личность не только субъект, но и идея. У Соловьева личность лишь нуждается в идее, ведь без нее она – «бессмысленная пустая сила». У Достоевского личность-идея нуждается в другой личности-идее, чтобы быть полноценной *социальной личностью*, с которой и начинается человек как таковой, в том числе и творческий. Только после объединения с другим человеком (или же, в другом случае, с Богом) появляется личность, подлинный человек, раскрывается скрытый смысл его идейности. В этом разница понимания личности у Соловьева и Достоевского. Соловьев считал для себя более важным увидеть в идее и идейности способность быть носителем всеединства и скреплять единое со многим, тем самым иметь и черты единичности. В этом Соловьев видел главное качество идеи – быть носителем единичных и всеобщих черт, в то время как Достоевский видел в идее выражение сущности человека, его личностную идентичность, Божественный замысел о нем, возможность и основу для сближения с Богом и другим человеком. В чем здесь разница? У Соловьева идейность – это функция, в данном случае скрепляющая человеческое бытие, у Достоевского же – это стержень бытия человека, главное в нем, что дает ему возможность общаться с другими людьми и с Богом. В чем-то здесь есть сходство, но есть и существенная разница: у Соловьева идейная личность уже считается состоявшейся, когда субъект (личность) и объект (идея) нашли друг друга, у Достоевского с этого только начинается путь к личностной самостоятельности. Соловьев

отказывается от христианского понимания личности, довольствуясь ее античным пониманием. Поэтому и Бог у Соловьева есть носитель только единство-множественной функции, это не Личность-Идея, Личность в ее сущности (Соловьев 1989: 67). Он продуцирует лишь абстрактные идеи, которые нуждаются в очеловечивании, в довершении их творения до уровня идей, из которых и может появиться тварный мир в его вещном многообразии. Отсюда у Соловьева и возникает потребность в Софии, субъекте, который и доводит дело творения мира до ума, являясь Премудростью.

Соловьевская личность, казалось, готова пойти к другому человеку, чтобы обрести свою социальную идентичность, но на пути она останавливается, увлекается символической сущностью, в каком-то смысле съедает яблоко с дерева познания и оказывается нагой, без духовных одежд. Символическая сущность персонализируется, очеловечивается, затмевает Бога и другого человека, виртуальная реальность оказывается более важной, чем обычная. У Блока она получает облик Дамы, у Мережковского, Бердяева, Булгакова появляется Четвертая Ипостась, женский облик Духа Святого. У Врубеле-



Могила В. И. Иванова на римском кладбище Тестаччио (Италия).
Фото из открытых источников: <https://genealogia.ru/projects/lib/catalog/necropolis/testaccio1.htm>

ля – Царевна-Лебедь, Вс. Иванов вообще теряется в разнообразии названий: то ли это Мельпомена, то ли Эвридика, то ли Афродита Небесная. Тысячи героинь Вечной Женственности – главного символа символистов – словно создают необыкновенную романтическую атмосферу рыцарского общества и рыцарской культуры, куртуазности. Но за парадным фасадом находится крайне неприглядная действительность. Лосев писал об обратной стороне титанизма художественных деятелей западноевропейского Возрождения. Таковая была и у творцов Серебряного века. Но и она смотрится сегодня, как часть культуры, поскольку, как это было на радениях у Вяч. Иванова дома и на Башне, все облекалось в античную драпировку и мотивировалось соответствующей языческой духовностью. Вот почему Серебряный век, как укрытый в вулканический пепел Везувия г. Помпеи, не раскрыт перед нами в подлинной природе своего существования.

Понимание «энергии» протоиереем Сергием Булгаковым

Несомненно, протоиерей Сергей в его софиологии является продолжателем софианского дела Вл. Соловьева. Но ясно и другое: этот автор выхо-

дит на свой, особый уровень богословствования, он пытается оторваться от каббалистических и теософских корней «русской софиологии», привитых Соловьевым, и как будто старается опираться на сугубо библейскую – ветхозаветную и новозаветную – традицию понимания Софии. Как он это видел? В библейском понимании Софии Булгаков также отходит от церковных рамок, создает свое богословие, в котором наличествует все та же апологетика внебиблейской самостоятельной софийной сущности, отличной от Бога, ангела и человека. Поэтому в целом его теоретическая модель должна рассматриваться в русле соловьевской мысли. Соловьев, как и Булгаков позже, старались не для богословия, не для Церкви развивать свою теорию, но для светской мысли и светского употребления. Однако им не удалось этого сделать, и они обратились к богословскому языку, решая светскую задачу. Это самое первое, абсурдное по замыслу, объединяющее их дело. Второе касалось содержания термина, целей и задач решения этой проблемы. И тот и другой оторвались и не вернулись к библейскому пониманию Премудрости как особой характеристики Логоса, второй ипостаси Святой Троицы, Иисуса Христа, Творца мира. Они понимали Премудрость как отдельную, отличную от Бога сущность, без которой Бог не может «творить ничесоже». Разница влияния Софии на Бога у Соловьева и Булгакова значительна. Последний делает эту зависимость более основательной, хотя и ценой размывания понимания целостности образа Софии. София у него нечто среднее между Богом и тварным миром. Она имеет разные формы проявления (тоже новое): Богородицы, Христа, силы, координирующей деятельность Бога-Троицы. То есть можно констатировать, что тенденция софианского богословия (от Соловьева к Булгакову) была направлена в сторону усиления позиций Софии в божественном Домостроительстве и, в целом, в божественной картине мира.

Противоречие заключалось в разнице между богословским языком (и богословской, а не философской картиной мира) и светской (западно-возрожденческой) целью – показать богоподобие человека, его божественные прерогативы, его божественные перспективы, вне церковного пути – святости, аскетики, обожения, молитвенной и других церковных практик, ведущих к этому. Богословский язык Соловьева и Булгакова возносил мысль в самые выси божественного мира, туда, где пребывает и действует превечный мир Святой Троицы, куда великие святые не дерзали приблизиться и, если и писали труды на тринитарные темы, то только в защиту тех положений, которые были известны по Евангелию, по преданию и святоотеческому откровению. Софиане же словно потеряли страх Божий



Могила отца Сергия Булгакова на кладбище Сент-Женевьев-де-Буа в пригороде Парижа (Франция).

Фото из открытых источников:

<https://www.m-necropol.ru/bulgakov-sergiy.html>

в своем безудержном стремлении постичь тайны Святой Троицы обычными человеческими силами, и в этом были похожи на теософов, неоплатоников, на всех, кто потерял (или не приобрел, находясь вблизи христианства) подлинно христианское понимание Бога.

Итак, в лице софианского богословия мы наблюдаем феномен «светского богословия», которое должно было сменить, как считали софианцы, погрязшее в протестантском рационализме «церковное богословие», главенствующее в Русской Православной Церкви в синодальный период. Хотя основой русского церковного богословия этого времени были все же труды святителей Тихона Задонского, Игнатия Брянчанинова, Феофана Затворника, Иоанна Кронштадтского, мысль старцев Саровской, Глинской, Оптиной пустынь, эта святоотеческая школа в России ими не замечалась, софиане видели себя подлинными мистиками и подлинными рационалистами в решении задач противостояния византийской и русской традиции, а значит, в противостоянии паламизму. Софианство было или открытым антипаламизмом, как у Вл. Соловьева, или же искаженным паламизмом, приспособленным под софианские задачи, каким оно стало у позднего Булгакова.

Посмотрим, как понимал о. Сергей Булгаков энергию, совпадало ли его понимание с исихастской трактовкой святителя Григория Паламы. С 1910 по 1944 г., в период занятия софиологией, понимание им природы энергии претерпело определенные изменения. Поначалу оно формируется на основе живого религиозного опыта («Свет невечерний», 1910 г.); определенное настроение создает миф о матери-земле, который Булгаков заимствует у Достоевского. Земля соотносится с образом Богородицы. Здесь важно, что, как и у Соловьева, энергию продуцирует «встреча» не с Богом и не с другим – святым – человеком, а с некоей софийной реальностью. Не просто красивой природой, а мистически красивой. «София не пришла к Булгакову непосредственно из философских текстов Соловьева... Булгаков почерпнул ее из того же источника, что и А. Блок, А. Белый и другие деятели Серебряного века – из софийно-эротической соловьевской лирики» (Ваганова 2011: 285). Это важный момент, определяющий характер распространения «учительной информации» о софианстве. Сам Соловьев, судя по всему, вызывал Софию на встречу через «заклинание», как это делают колдуны (Ваганова 2011: 285). Соловьевский мистико-романтический образ Софии в его стихах нашел наиболее емкую образную форму, показывающую, что такое София для человека с тонким душевным устройством. Сфера художественного

творчества не случайно становится ведущей сферой, где демонстрируется мир живой софийности, на это ориентирует главный критерий, определяющий, что софийно, а что нет. Этот критерий – красота. Ее возвел на пьедестал судьбы софианства уже Соловьев, взявший, очевидно, религиозное ее значение у Достоевского. Сфера бытия Софии у софианцев в какой-то степени ограничена художественными рамками, областью, где красота творится художественными средствами, поскольку они решали задачу понимания шестоднева в контексте человеческого творчества. Речь шла о понимании творчества как феномена творения, по-своему божественного акта, благодаря которому человек (как и Бог в творении мира) выводился за пределы добра и зла. Творец мира был однозначно добр в своем шестодневном действии, и не Его вина последующие случаи отпадения ангелов и грехопадение человека. Так мыслился софианцами и феномен софийного творения со стороны человека. Творчество людей, прежде всего в художественной сфере, носит софийный характер, поэтому оно не может быть добрым или злым, оно однозначно является добрым. Богословская апологетика «творения» софианцев должна была обосновать равнозначность внецерковного пути обожения человека.

Но это не православный и не христианский взгляд на творчество. Православный богослов так обозначает компетенцию творчества: «Определим творчество как акт дерзания человека, выступающего смиренно, с любовью в качестве соратника, соучастника в благом и спасительном творчестве Самого Бога» (Протоиерей Михаил Труханов 2014: 283). Данный автор подчеркивает, что творчество может иметь разную природу: божественную и дьявольскую, как и премудрость может принадлежать той и другой стороне, то есть быть подлинной и неподлинной. Там, где творчество опирается на небожественные силы, небожественную энергию, процветает «сочинительство», «составляемое из вымысла человеческого». И целью его является не прославление Бога, а «корыстные интересы приземленного порядка» (Протоиерей Михаил Труханов 2014: 276). Сам акт творчества понимается протоиереем Михаилом как «изведение из творца во вне – в осязаемую форму – творческого замысла» (Протоиерей Михаил Труханов 2014: 286). Ни о какой третьей силе, кроме Бога и человека, в православно-христианском взгляде на творчество речи не идет. Человек творит, опираясь на божественные силы, и его творчество имеет цель прославить Творца. Тогда и сам он становится подлинным творцом, и творение его получает характер подлинности и красоты. Все свои положения протоиерей Михаил

обосновывает библейскими (ветхо- и новозаветными) и святоотеческими текстами.

Сама же красота, как первичный критерий, задает тон или определяет угол зрения на мир, определяемый понятием «софийность». Вещь софийна, значит, красива мистической красотой, наделена большой идеей, глубоким внутренним смыслом. Но вся проблема состоит в формировании «большой идеи» и «глубокого внутреннего смысла». Мистическая красота постигается через благоговейное обращение к первоисточку – к Софии, Женственности, Душе мира. Если обращение неблагоговейно, то художник склонен получить результат, разрушающий большую идею и глубокий смысл. Протоиерей Сергей Булгаков критикует Пикассо за разрушение таковых в его творчестве. На примере суждений софианцев можно сделать вывод, что у них не было четкого критерия понимания красоты, эти критерии менялись на протяжении жизни (у Булгакова, Блока и др.), а значит, в этом важнейшем вопросе: что софийно, а что нет, они руководствовались, по сути, субъективными суждениями, критериями, близкими им на данный момент.

В теории же, по Булгакову, энергия, которой наделяется человек-творец, софианец, приходит к нему от Софии, получившей ее от Бога, и благодарен он ей, а не Богу, потому что «софийность», а не «божественность», характеризует то, что получило свое преображение благодаря этой энергии. Софианцы словно не замечают, что Бог, Творец мира, удаляется куда-то из этой картины взаимоотношений человека с Небом. Небом становится не Бог, а София. Не перед Богом, а перед Софией они были ответственны за свои художественные деяния, что в определенной и значительной степени снимало с их душ нравственную мотивацию ответственности за свои поступки. Оставалась только форма художественной ответственности, заменяющей нравственно-религиозную. Не случайно о. Сергей Булгаков считал, что «гениальность художника-творца сопоставима со святостью святых» (Ваганова 2011: 286). Этим путем шли и западные возрожденцы в XV–XVI вв.

Важнейший момент, характеризующий взаимоотношения человека и Софии, – как она наделяет людей энергией. «Над дольным миром реет горняя София, просвечивая в нем как разум, красота... хозяйство и культура. Между миром как космосом и миром эмпирическим, между человечеством и Софией, существует живое общение, которое можно уподобить питанию растения из его корней. София, принимающая на себя космическое действие Логоса, причастная Его воздействию, передает эти божественные силы нашему миру, просветляя его, поднимая его из хаоса к космосу. Природа челове-

кообразна, она познает и находит себя в человеке, человек же находит себя в Софии и чрез нее воспринимает и отражает в природу умные лучи божественного Логоса, чрез него и в нем природа становится софийна» (Булгаков 1993: 198). Итак, характер надления энергией человека со стороны Софии определяется понятием «познание», форма взаимодействия – общение с целью просвещения. Потом человек далее транслирует эту просветительную энергию, распространяя ее на природу, делая ее софийной. София мерцает, подобно звездам, призывая человека к познанию.

Перед нами развернута трехступенчатая модель познания умного света, умных лучей: 1) София принимает лучи от Логоса; 2) транслирует эти лучи человеку; 3) человек передает их природе. Непонятной выглядит в этой схеме роль Софии: что она делает нового, по сравнению с Логосом, и зачем нужна ее посредническая функция?

Интересна, с точки зрения апологетики софиологического творчества протоиерея Сергея Булгакова, эволюция его взглядов. Обратимся к книге Н. А. Вагановой, раскрывающей важные детали каждого из этапов. Автор настаивает на цельности софиологической позиции Булгакова на протяжении всего его софианского периода с 1910 по 1944 г., на разворачивании его софианских идей подобно свитку. Между тем она же отмечает, что каждый новый этап становился для Булгакова отрицанием предыдущего. Скажем, на первом, дореволюционном, этапе Булгаков явно переживает кризис «отречения от Соловьева», когда он приходит к пониманию того, что Соловьев видел себя Логосом-Христом, что стихи его о Софии не просто мистическая эротика, а просто эротика, область мистического блуда (Ваганова 2011: 300). Переоценка касается и боготворимой Булгаковым А. Н. Шмидт, сектантки, пытающейся создать церковь третьего завета (Ваганова 2011: 299). На втором (допарижском, до 1923 г.) этапе Булгакова захватывает волна любви к католичеству, в другом несколько аспекте, нежели она присутствовала в жизни Соловьева. Сам Булгаков кризисные моменты связывает с отступлением от живых контактов с Софией, когда он увлекался земными искусствами (почитанием Соловьева, Шмидт, католической идейностью), а потом опять возвращался к Софии и все возобновлялось. На третьем, последнем этапе происходит, по мысли исследователя, переход от платонизма (в понимании софийных процессов) к паламизму: «Софию, понимаемую прежде платонически (“умная сущность”, “совершенный организм божественных идей”) и соловьевски (“всеединство”), Булгаков стремится мыслить теперь паламистски, хочет “перевести” ее на энер-

гийную основу, представив, как раскрывающийся мир божественных энергий, отличный от природы Божества» (Ваганова 2011: 319). В этой новой модели действие энергии носит иной характер, она уже не зовущие к просвещению «лучи» Софии, она мир энергийно заряженных идей, пребывающих вместе с Софией «внутри Троицы как содержание Ее Жизни-Любви». София становится четвертой ипостасью Бога. Меняется и понимание антропогенеза: человек не столько творится, сколько «изводится» Богом, целью же его является обожение. София, Премудрость, отдельная ипостась, став «энергией» Бога, конечно, не может считаться равноценной тому пониманию божественной энергии, которое существует в паламизме, где энергия, благодать Бога есть Его сила.

Софианские авторы, акцентируя внимание на софийности творческого знания, словно забывают об аскетическом делании, в монашестве или в миру, когда связь человека с Богом прямо направлена на «стяжание Духа Святого». Эта энергетика вообще не фигурирует в их богословии, как будто это отдельный мир, не имеющий отношения к творческой сфере. Между тем, несомненно, мир аскезы и мир подлинного (во Христе) творчества связаны между собой неразрывными узами. Мир аскезы первичен, он создает базу для мира творчества, в котором как таковом нет сугубого обращения к Богу с целью единения с Ним в благодати. Область творчества широка: сюда включается политическая, культурная, общественная и природная жизнь, требующие христианского преображения. Но мир творчества, если он имеет христианскую мотивацию, христианский запрос на преображение жизни, это вторичный мир, по сравнению с миром аскезы, он пользуется лишь теми энергетическими возможностями, той благодатью, что получила Церковь благодаря трудам аскетов и общей церковной молитве мирян. Поэтому он действительно получает свою благодать не прямо от Бога, от Премудрости, а опосредованно, от Церкви. Отсюда и возможно (при ложном толковании, как это произошло у софианцев) понимание иной, кроме Бога, реальности, отвечающей за благодатную энергетическую сферу. Софианцы называли эту область Софией, хотя правильнее было бы назвать ее Церковью, с ее сонмом святых и подвижников, с ее главой Иисусом Христом.

Игнорирование библейских и святоотеческих текстов у софианцев просто поразительно, потому что при внимательном привлечении и изучении их никаких вопросов об идентичности Премудрости просто не может возникнуть, и характер надления человека божественной мудростью также будет очевидным. Нам думается, что, сосредоточившись на области творчества, как области творения, абсо-

лютизируя эту сферу, софианцы оторвались от реальности церковного бытия, иерархичного, имеющего свои незыблемые константы (скажем, тринитарное святоотеческое учение или исихастское учение), которые софианскому богословию пришлось, мягко говоря, «корректировать», а если говорить прямо – разрушать, чтобы построить свою систему понимания Божественного мира Святой Троицы и взаимоотношений Бога и человека на основе новых правил.

Причина появления софианства нам видится в особом взгляде интеллигенции на синодальную Церковь в пореформенный период. Она виделась во все более и более негативном свете: как угнетенная светской, государственной властью; в подчинении православного богословия протестантскому рационализму, в заниженном статусе духовенства в обществе; в разрыве приходской и монастырской частей и т. д. Основоположник софианства Вл. Соловьев ясно выражает эту мысль в ряде своих статей, в особенности в статье «Об упадке средневекового мировоззрения» (1891 г.). Духовная неавторитетность Церкви (не сама по себе, а в глазах интеллигенции) и заставила Вл. Соловьева, а затем и Флоренского, Булгакова, Лосева, всех идеологов софианства вывести церковную сферу (а с нею и исихазм) из области осмысления феномена «творчества/творения» и начать вместо философствования об этом явлении богословствовать о нем, якобы вместо Церкви, не могущей этого делать по причине слабости и пленения. Так нам видится «генеральная мотивационная причина» обращения к теме Софии со стороны мистически настроенной интеллигенции, не желающей вливаться в русло обычной церковной жизни Русской Православной Церкви. Софианцы превращают светский, в общем-то, вопрос о творчестве, о творческой энергии, о статусе художника, об истоках творческого вдохновения – в фундаментальный богословский вопрос, претендующий на пересмотр всего церковного тринитарного учения. «Начав с малого камешка, они насыпали целую гору», чтобы только доказать, что человек имеет право и возможность обожения без церковного участия, а сам по себе как творческая личность, как творец, равный Богу. Эта главная и сокровенная мысль софианства, может быть, нигде открыто и не озвучивалась, но была стержневой для данного идейного направления.

Понимание «духовной энергии» А. Ф. Лосевым

Интересно сразу же отметить, что «ранний» Лосев дистанцируется от ценностного мира западного Возрождения, как от мира чужого, неправославного, он не связывает Серебряный век с тем,

что происходило в начале возрожденческой эпохи в Западной Европе. И это вызывает вопросы. Что это, искренность или игра? Потому что сначала философ вскрывает подлинные мировоззренческие и философские истоки западного Возрождения, адресуя читателя к каббале, а затем, опираясь на свой весьма своеобразный диалектический метод, разъясняет, что каббала – это и зло, и добро. Зло потому, что «Израиль – принцип ущерба, греха, отпадения», а добро в силу того, что «только благодаря Израилю учреждается богочеловечество на земле, сначала в виде Христа, а потом в виде преображенной и спасенной твари вообще... Человек принимает высшую жизнь постепенно, медленно, с трудом. Это и значит существует Израиль. Израиль, это есть принцип самосохранения богочеловеческой сущности, воплощающейся в реальной истории, подобно тому, как во всякой диалектике меон есть принцип ущербного самоутверждения эйдоса. Только благодаря Израилю христианство существует и развивается, ибо только благодаря Израилю (а это и есть инобытие) и происходит накопление нужного числа спасаемых. Но это и значит, что Израиль – принцип отпадения от христианства и оплот всей мировой злобы против Христа» (Лосев 2022: 390). В этом рассуждении сосредоточены две позиции Лосева: 1) чисто каббалистическая точка зрения о зависимости Бога от Израиля; 2) о самостоятельной активности небытия, сферы более важной и более мощной, чем божественная сфера. Чтобы отвести от себя подозрения в симпатиях к каббале, имеющей истоки, как он пишет, в «сплетении персидской магии, египетской мистики и греческого неоплатонизма» (Лосев 2022: 363), объединенном и переработанном «еврейским духом», Лосев говорит, что «каббалистическая интуиция вполне совпадает с ветхозаветной» (Лосев 2022: 382). Эта последняя установка и заставляет его действовать дальше достаточно смело: «Настоящий христианин, последовательный христианин, не либерал и не дурак, должен таким же образом смотреть на Израиля и после отвержения им же самим порожденного Богочеловека» (Лосев 2022: 384). И еще один перл: «Христианство возникло от еврейства. Оно снова обратилось в еврейство». Но это, конечно, не этнические сентенции, это религиозное понимание энергии, которая, по мысли Лосева, господствует в мире. Не божественная, исихастская энергия (хотя Лосев и пишет в одном месте о ее важности) осуществляет господство, а та энергия, которой манипулирует небытие (меон, инобытие). Хотя эту роль, генерирующую зло, философ отводит Богу. «Израиль есть инобытие или материя... оно (инобытие) – ничто, оно не существует... оно существует лишь “в отношении” к бытию, т. е. оно все время осуществляет, овеществляет, воплощает



Могила А. Ф. Лосева на Ваганьковском кладбище в Москве. Фото из открытых источников: <http://domloseva.ru/events/news/yubilejnaya/23-sentyabrya-den-rozheniya-a-f-loseva>

бытие», то есть происходит «самовоплощение», «самоосуществление» бытия. «Израиль, – по Лосеву, – инобытие Бога и Богочеловечества» (Лосев 2022: 390). Бог нуждается в небытии так же, как Он нуждается в Израиле, той области, где, с одной стороны, собирается «мировая злоба против Христа», с другой – осуществляется «принцип отпадения от христианства». Эта антиномия, по Лосеву, необходимое условие для выполнения божественного замысла о человечестве. Не люди так поступили с Богочеловеком, а потом христианством, а так Бог замыслил историю (Лосев 2022: 390). По этой логике зло есть необходимая часть человеческой истории.

Поставив на такую высоту философию каббалы, Лосев и объясняет читателю, почему европейские мыслители подчинили себя каббале, почему европейская культура, экономика, менталитет каббалистичны. Без каббалы не было бы у Европы никаких своих крупных идей: ни идеи бесконечного прогресса, ни светского и свободного человека Возрождения, ни подлинного гражданского общества, ни капиталистической экономики, ни науки – ничего своего оригинального!

Между тем не ясно, как в этом случае понимать умаление стихии мифа, свободно существующей и проявляющей себя в средневековом, «авторитарное» время. Лосев явно испытывает симпатию к этой свободной стихии мифа, как подлинному проявлению христианского духа. Ведь при господстве мифа «абсолютизируется определенная сфера

действительности и ей приписывается всеисцеляющая, всечеловечески-осчастливливающая, спасающая весь мир и чудотворная сила» (Лосев 2022: 300). Личность в этом средневековом христианском мире господствующего мифа субъект/объектна, то есть, по Лосеву, имела должную полноту; она была исторична, связана с объективным бытием. И вот вдруг появляется эпоха западного Возрождения. Возрожденцы отказываются от «мифа», «авторитарное» мышление сменяется «либеральным», «мифическую действительность человек превращает из абсолютной действительности в идею»; уничтожается Абсолют, а «уничтоживши Абсолют или желая стать на его место, европейский либерал хочет стать сам бесконечным и вечным, как и та старая мифическая действительность» (Лосев 2022: 284–286). «Возрожденческий субъект, оторвавшийся от живого объективного бытия, уже неисторичен», он теряет личностную природу и начинает проявлять себя «в самых разнообразных формах»: картезианской (суть которой – «интеллектуальные схемы»), в чувственном восприятии английского эмпиризма, в цельном субъекте немецкого идеализма и романтизма, «утопающем в своих чувствах и настроениях Я “магического идеализма” Новалиса», «мистическом чувстве и религии Шлейермахера». Все эти формы субъективности Лосев называет «мистическим наполеонством» (Лосев 2022: 285). Немецкий идеализм Лосев все же выделяет среди других форм субъективности, несмотря на то что и он «изолирует» и «абсолютизирует» субъект. У субъекта здесь была «полнота бытия». Но идеализм сменила эпоха материализма и позитивизма, и миф оказался в крайне приниженном состоянии: «Миф подвергся небывалому поруганию и заплевыванию». Лосев называет это время «господством мещанства», «мелкобуржуазного духа». Миф продолжал существовать, но западноевропейский «мещанин» «мерял его пудами и аршинами», не зная ему подлинную цену, не зная, что «миф есть сама фигурность и изваянность, сама выразительность» (Лосев 2022: 289).

А. Ф. Лосев в «Диалектике мифа» говорит о понимании мифа, его сущности в отличие от обывательского взгляда на миф. Здесь мы видим указание на неразрывную связь личности и мифа, личностную природу мифа, а отсюда и на привязку мифа к энергии. Миф для Лосева это и есть личность, в христианском смысле. Там, где миф понимается как «чудо»: «мифическая целесообразность и есть чудо» (Лосев 2022: 216). «Но обыкновенно под чудом в собственном смысле мы понимаем сферу цельной личности, энергичное проявление личности в ее субстанции». В последнем случае Лосев говорит о комплексе психологических характеристик в человеке в их совокупности (Лосев 2022: 217–218). Тем не менее

для нас важно это указание на характер личностной энергии, который имеет психологическую природу, то есть привязан к человеческой телесности. Эта личностная энергия проявляет свою сущность, свою осуществленность (что для Лосева то же, что и сущность) через символ: «Теперь же я говорю о мифическом символизме, т. е. об осуществлении не отвлеченного смысла и не интеллигентного смысла, но об осуществлении личности, о “подведении” под личностный символ» (Лосев 2022: 216). Такова «статика» понимания Лосевым мифа и символа как личностной формы выражения энергии. В символе энергия проявляет свою человеческую – психологическую – сущность, в мифе эта сущность разворачивается в умную «интеллигентную» стихию. Подводя итоги, Лосев еще более конкретизирует личностную природу энергии, связанную с мифом и символом. Сущность, явленная в символе и развернутая в мифе, есть слово личности, ее имя. Поэтому миф – это не просто абстрактная личность, но личность с именем, само имя. Имя, свидетельствующее о чудесах, творящее чудеса, то есть «магическое имя», проявляет себя в истории в виде мифа: «миф есть развернутое магическое имя» (Лосев 2022: 241). Лосев подтверждает, что он говорит о «христианской магии», отличной от языческой.

Обобщим эти статические положения понимания Лосевым природы энергии, благодаря которой человек «творит мир»: она магична, психологична, имеет человеческую природу; ее магизм является свидетельством того, что на конце дирижерской палочки, которой управляет человек, находится его имя, его индивидуальность, которая и позволяет ему представлять свою психологическую энергию в магическом виде, как целеполагающую силу, преобразующую мир, творящую новую действительность. Заметим, речь идет о христианине, который тоже действует магически, но по-христиански, в отличие от мага-язычника. Разницы Лосев не объясняет, но очевидно, она состоит в том, что у христианина, априори, психологическая энергия является христианской, чуть ли не исихастской, а значит, его магические действия, сиречь, направленные на творчество, тоже должны считаться христианскими. Не думаем, что Лосеву, как и его единомышленникам в этом вопросе (о. Павлу Флоренскому, В. И. Иванову, Н. А. Бердяеву), было трудно найти другой термин, не столь «скомпрометированный» сферой колдовства и магии. Значит, дело в самом термине, в его специфике, подчеркивающей *внебожественный* характер использования духовной энергии. Лосев приводит пример магии в христианстве. Он считает, что это заклинательные молитвы против нечистой силы из требника Петра Могилы. Но там заклинания (как и при крещении: «отрица-

юся тебе, сатана») мотивированы обращением за помощью к Божественной силе. Магия же подразумевает не привлечение Бога, а участие других сил (даже при возможном использовании известных христианских молитв).

В полной мере магическая природа энергии, о которой пишет А. Ф. Лосев, раскрывается им в «Дополнении к «Диалектике мифа»». Но и здесь автор словно борется с самим собой, как с православным христианином, когда говорит, с одной стороны, как о катастрофе, о либерализации, умалении мифа при переходе от Средневековья к Возрождению; с другой стороны (в части, посвященной анализу каббалы и ее влияния на Европу) – о том, что разрушение христианства в Западной Европе и в России было благом для тех и других, что в этом особый замысел Бога о мире. Миф об Израиле, историческое разворачивание этого магического имени, по Лосеву, все оправдывает, все покрывает, ведет человечество в Царство Небесное, где все спасутся – и те, кто творил сатанинское зло, и те, кто пал жертвой этого зла. А. Ф. Лосев в своем ослеплении идет вслед за мыслителями Серебряного века, требующими, как, например, В. И. Иванов, ввести «теургический каббалистический пафос (то есть энергию. – О. К.) в христианскую жизнь» (*Бурмистров* 2018: 95). На заседании Московского религиозно-философского общества 20 апреля 1914 г., посвященном обсуждению доклада Б. Столпнера «Каббала как особый тип религиозного сознания», Иванов отметил: «Сущность его (естественного откровения Каббалы. – О. К.) – утверждение энергизма, как антропологического начала» (*Бурмистров* 2018: 205). С Б. Столпнером, воодушевившим Вяч. Иванова на столь громкое заявление, А. Ф. Лосев плотно общался и набирался у него мудрости. Первая жена Лосева, Валентина Михайловна, говорила о близости взглядов двух ученых, тем более что Столпнер, как и Лосев, был связан с имяславским подпольем 1930-х годов.

Думается, что одной из задач, стоящих перед Лосевым, как он себе мыслил, была «защита православия» от «имяборцев», от тех, кто забыл слова апостола Павла о том, что «весь Израиль спасется» (Рим. 11: 26). Но, как говорит 19 правило VI Вселенского собора, проходившего в 680 г. в Константинополе, толковать Священное Писание после Отцов Церкви запрещено, так как это непременно приведет к ереси. Поэтому лосевское толкование слов апостола Павла, даже с этой стороны, неправомерно, не говоря уже о столь вольно антихристиански трактуемой истории христианства в Европе и России. А. Ф. Лосев не видел разницы в исихастской практике Иисусовой молитвы и каббалистической трактовке имени Божьего, которое, как ныне счита-

ется, повлияло на развитие теории имяславия (*Бурмистров* 2017: 445–505).

Интересно сравнить взгляды А. Ф. Лосева на западное Возрождение, природу его энергизма в работах 1920-х годов с поздней монографией «Эстетика Возрождения». В последней также признается величие возрожденческого «переворота», но безоценочно, скорее даже с положительными характеристиками этого переворота: «появились титаны мысли, чувства и дела», Ренессанс – основа для последующего культурного развития человечества (*Лосев* 1982: 66). Тут уже нет абсолютного и всепоглощающего влияния каббалы на деятелей Возрождения, речь идет только о платонизме и неоплатонизме. Хотя среди характеристик отдельных деятелей эпохи порой звучит «каббалист», «каббалистическое мировоззрение». Также значительно упрощенно выглядит характеристика возрожденческой личности: «самостоятельная и универсальная личность», «стремящаяся абсолютизировать себя в своем гордом индивидуализме». Автор позволяет себе чуть-чуть вспомнить прошлое в главе «Обратная сторона титанизма», где разворачивает масштабную картину нарушения нравственных норм, наблюдаемую в среде творцов Возрождения. Нарушения рассматриваются как плата за индивидуализм, титанизм. Таким образом, виновность за «обратную сторону титанизма» автор возлагает на античность: платонизм и неоплатонизм. Эту мысль Лосев ясно озвучит в биографии Платона, подчеркивая, что платоническая любовь – это извращение, и любовь между мужчинами следует рассматривать как часть философии платонизма, вместе с культом тоталитарного государства и проч. Все дурное и скверное, по этой логике, у творцов Возрождения было привито платонической и неоплатонической эстетикой, хотя и все великое – тоже было оттуда. Иными словами, перед нами совершенно новый взгляд на Возрождение, где прописывается идея непрерывности общеевропейского развития, начиная с истоков античности и заканчивая христианской Европой. Это был европейский взгляд на Возрождение, совершенно исключающий мистику и прежнее понимание энергии как магической силы. Здесь вся энергия видится в идейном ресурсе: отдельные мыслители в предренессансный, еще средневековый, период начали осваивать античную мысль (платоническую и неоплатоническую) и на базе этой философии выстроили каркас новой культуры, причем очень рано поняв, что нельзя возродить античность, можно лишь подражать ей. В этом контексте несколько странно выглядит тема «обратной стороны титанизма», как и сам титанизм. И то, и другое как будто полно мощных страстей, страшного напряжения сил, порывов. Но важно понять,

что эти порывы и напряжения выросли из интеллектуального размышления об античной культуре, то есть из мысли по поводу культуры. Здесь очевиден слишком формальный и поверхностный взгляд на природу возрожденческой активности; Лосев уходит от объяснения характера возрожденческой энергии; уходит от темы трагического разрыва интеллигенции с Церковью, с христианством и от многих вопросов, имевших место в «Диалектике мифа» 1920-х годов.

Однако и там он не пытался разрешить одну из важных проблем, которую сам же и поставил: проблему качества мифа и его деградации в возрожденческую эпоху, должную быть, казалось бы, расцветом для жизни мифа. Связывая в работе «Диалектика мифа» время Возрождения с утверждением каббалистической идейности в Европе, как неким позитивным явлением, Лосев не проводит в этом же контексте должного анализа в отношении жизни мифа и символа. Надо полагать, его теория мифа и символа, вытекающая из античного материала, вошла здесь в противоречие с теорией каббалы, которую он принял позже, из рук символистов Серебряного века. Другого рода символистов. В сохранившейся части «Диалектики мифа», включая «Дополнение», нет анализа этого противоречия, хотя оно напрашивается. В «Эстетике Возрождения» Лосев вообще темы каббалы не касается, этого, по понятным причинам, ему бы просто не дали сделать. Но он, похоже, и рад этому, продолжая тему «ответственности» за зло возлагать на самих европейцев, как это и было в «Дополнении к «Диалектике мифа»». Там Возрождение либерально, рационально, борется с мифом. Исходя из логики повествования, по внутренним причинам, сами европейцы виноваты. И в «Эстетике Возрождения» та же самая логика: возрожденцы взяли за платонизм и неоплатонизм, который не только дал им многое, но и разложил их нравственность и духовность.

Итак, в научном творчестве А. Ф. Лосева, апологета и хранителя символической ментальности Серебряного века, ярчайшего адепта российской софиологии в ее светском, небогословском понимании, мы наблюдаем в наибольшей степени реализацию энергетической доктрины софианства. Он и сохранил, и развил это направление, придал ему новый теоретический импульс после работ Вл. Соловьева. Лосев создал *философскую* систему, в отличие от богословской системы Соловьева, Флоренского, Булгакова, и тем самым ввел софиологию в пространство науки и культуры, где ее уже не смогут ограничить церковные постановления о признании этого учения ересью. Наверное, это самое главное для софианства. Второе по важности, сделанное Лосевым в пользу этой доктрины, сводится к опре-

деленной легализации неихастской энергии на правах ихастской. Магическая характеристика этой энергии и должна была указывать на это обстоятельство, ее творящую силу. Что сделал Лосев нового в этом направлении, в отличие от других мыслителей Серебряного века? Он продолжил путь обособления символа от личности, ввел завершающую стадию символизации – развернутый миф, тем самым полностью сделав символ/миф самостоятельным явлением. И хотя у Лосева миф – это личность, магическое имя, но в этом и заключалась абсолютизация процесса оторванности субъекта-личности от «задания», получаемого от явленного имени-символа, развернутого в историческом плане до мифа-имени. Умная энергия, запечатленная в символе и мифе, у Лосева и есть личность.

Выводы по статье

Мы хотели бы вернуться к началу статьи, к истокам появления софианства. Они, как было замечено, в обращении не только к нехристианской идейности – каббалистической и неоплатонической, но и к христианской еретической, близкой к арианской. Воззрения Евсевия Памфила не называют еретическими, в них присутствует чуть заметная симпатия к арианству, но В. С. Соловьеву оказалось достаточно и этого, чтобы оттолкнуться от «умаленного» образа Христа, чтобы развить на этой основе целое учение, используя, конечно, и неоплатонизм, и идеи каббалы, как средневековую европейскую рационалистическую мистику. Это «разбуженное» арианство Соловьева возникло на почве его светского богословия, под видом философии, а также своего рода обобщения тринитарных споров, касающихся ипостасей Святой Троицы. Соловьев как философ – опираясь на Евсевия, а также на сам факт этих споров, когда святым отцам Церкви приходилось в борьбе с ересями доказывать истину, – вынес для себя, что Бога в Его троичном виде можно рассматривать как формальную структуру, формальное явление. И далее этот формализм позволил сделать следующий шаг – закрепить функции каждого из трех «элементов», как вполне определенную деятельность, прописать иерархию, ввести недостающие, по логике мыслителя, элементы в эту структуру. То есть он допустил возможность формальной манипуляции с божественными сущностями. Конечно, на первое место вышло уже не сущностное единство целого Бога, а функционал трех «элементов». Философ, забравшись в богословские сферы и решая богословские вопросы и задачи, не мог не оставаться философом в своей аналитике. Эта методология также легла в основу софианства, а всем последователям Соловьева было уже позволено, как свет-

ским людям, как философам, забираться во святая святых святоотеческой богословской мысли и там заниматься философией.

Вот, например, что пишет Г. П. Федотов, взявшись за тему «О Святом Духе в природе и культуре»: «Здесь возможны только гадания, только предчувствия. Но в порядке гаданий и непритязательных мыслей да будет простительно взять слово и теологу» (Федотов 1998: 232). Но гадания автора, представленные в статье, вполне тянут на новый взгляд в отношении Третьей ипостаси Святой Троицы. Автор излагает свое понимание особого места Духа в божественной картине мира. Если Бог Отец и Бог Сын заняты сугубо церковными проблемами и присутствуют только в церковной области мира (!), у Духа Святого есть «преимущество перед Отчей силой Творца и разумом Сына» (Федотов 1998: 233). Допустив вольное понимание действия Духа Божия, как почти отдельного Существа, автор, конечно, хочет за этой свободой Духа увидеть и свободу жизни человека вне христианства. Дух Божий словно предназначен для обеспечения полной свободы, свободы проявления всякой религиозной духовности. В этом нет хаоса, ибо мир делится на стихийную часть, где бушуют энергии, существует мир природы, художественного творчества, и разумную часть, где все устроено, все подчинено закону и порядку. Но закон и порядок, который совершенно очевидно олицетворяется с Церковью, с христианством, не может жить сам по себе, этот порядок разрушается, жизнь здесь увядает, если сюда не привносится энергия стихий, чем и занимается Дух Святой через своих адептов.

Г. П. Федотов написал эту статью, по сути, в защиту А. Блока, которого о. Павел Флоренский обвинил (уже после кончины поэта) в использовании для своих стихов демонической энергии (Флоренский 2024). Священник Павел Флоренский хотя и был софианцем, но счел своим долгом не признать софианца А. Блока за единомышленника. В связи с чем возникает важная проблема *идейного разделения* внутри софианского лагеря как общего явления. Сюда могут быть помещены все случаи идейных разногласий между отдельными представителями творцов Серебряного века (например, изгнание В. В. Розанова из рядов Петербургского религиозно-философского общества). Но за единичными случаями идейного противостояния внутри «единого софианского направления», на наш взгляд, стоит определенная проблема «теории и практики» – философского богословия (теории) и художественной жизни, выросшей на софианской идейности. И стоит, очевидно, понять причины, из-за которых этот внутренний спор возник, если не касаться главного, о чем пишется в Евангелии:

«если сатана сатану изгоняет, то он разделится сам с собою: как же устоит царство его» (Мф. 12: 26).

Софианцы-богословы претендовали на создание системы (идея всеединства Вл. Соловьева), которая бы исключала те ошибки, которые завели Церковь в плен к государству и обществу. В этой системе должно было быть до конца объяснено: где что находится, чему служит и какие задачи выполняет. Без всяких недомолвок, тайн, непонятных значений. В этой системе Бог хотя и продолжал оставаться главным Лицом, но лишь в определенной степени, в функциональном значении. В ноуменальном же, непостижимом, роль подлинного Бога должна была выполнять теперь вся Система, где кроме Святой Троицы действовали: духовные символические сущности, такие же живые и вечные, как Бог (и среди них первейшая – София); человек в его божественном призвании; небытие как источник энергии для Бога и всего остального; тварный мир, и наконец, сама Система в ее цельности, что-то вроде цельности и единства Святой Троицы. Бог был главным внутри Системы, но вовне главной была Система. И хотя никто из софианцев-богословов (Соловьев, Флоренский, Бердяев, Булгаков, Лосев) не оформил богословского учения таким именно образом, расставив все точки над *i*, но именно так каждый из них представлял себе общую картину, в рамках которой работал.

В этой системной картине заключался максимально возможный тоталитаризм, абсолютная по своей скованности несвобода для всех ее участников, но это и являлось для софианцев-богословов гарантом против узурпации Церкви со стороны государства и общества. Как нам кажется, в наибольшей степени подробно и обстоятельно система выстроена у о. Павла Флоренского, хотя каждый из упомянутых выше внес свою существенную лепту в систематизацию софианского богословия. Велика роль А. Ф. Лосева, который подвел итог софианству в конце XX столетия, выдвинув именно богословскую его часть на первое место, показав на примере своей жизни первенство этой стороны софианства.

Если рассматривать теоретическое и практическое наследие софианства в сравнении, то, конечно, художественное наследие Серебряного века выглядит куда более привлекательным, чем теоретический тоталитаризм его богословов. Но разница все же не принципиальная, поскольку понять подлинные границы и сущность художественного наследия Серебряного века мешают нам не столько богословское его наследие, сколько русская культура Средневековья и в период модерна – культура Золотого века, выросшая на традиционной основе. Читая Блока, мы рядом с собой всегда ощущаем Пушкина и Лермонтова, «Слово о полку

Игорева», помним о житийных текстах – отчего Блок или Брюсов облагораживаются и высветляются этим светом причастности к общей русской культуре. Это и спасает художественное наследие творцов Серебряного века. Как тяжело было плыть в мертвых водах этого времени народному поэту С. А. Есенину, спасавшемуся своей корневой связью с русской православной деревней. Сколько раз он «тонул», потом выплывал, сколько раз ему приходилось менять свои идейные приоритеты, ложных богов, царствующих у его собратьев по перу. Но Есенин добрался до берега, он все-таки бросил вызов сатанизму в его образной конкретике (о чем свидетельствует поэма «Черный человек»), был убит, словно причислив себя к другому

времени, к другой эпохе. Легче было М. В. Нестерову, который не входил в такой тесный контакт с символистами и поэтому сохранил православное мировоззрение в его чистоте, показывая, что можно оставаться с евангельским, а не выдуманным символистами Христом. Может быть, следовало бы и термин «Серебряный век» связать именно с теми, кто сохранял в это время в своем художественном творчестве православно-христианскую русскую традицию, не с символистами, не с софианцами. Возможно, и среди софианцев-небогословов были не *абсолютные софианцы*, а люди ищущие, страдающие от тех пут, в которые они попали (а Блок разве не страдал?!), которые держались за Христа-Бога до конца.

Примечания

¹ Как известно, первый устав преподобный Пахомий получил от ангелов, подобно тому, как Моисей на горе Хорив получил от Бога десять заповедей.

² Еще одна идея Достоевского, использована Соловьевым с иным смыслом.

³ 19 правило VI Вселенского собора звучит так: «Предстоятели церквей должны во вся дни, наипаче же во дни воскресные, поучати весь клир и народ словесам благочестия, избирая из Божественнаго Писания разумения и разсуждения истины, и не преступая положенных уже пределов и предания богоносных отец; и аще будет изследуемо слово Писания, то не инако да изъясняют оное, разве как изложили светила и учителя церкви в своих писаниях, и сими более да удовлетворяются, нежели составлением собственных слов, дабы, при недостатке умения в сем, не уклониться от подобающаго» (Книга правил святых апостол, святых соборов вселенских и поместных, и святых отец. Издание Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1992. С. 83).

⁴ Вот точная цитата: «Дух Святой действует в мире и за пределами Церкви... В какой-то мере действие Духа Святого в мире мыслится нами более объемлющим, чем действие Сына Божия как искупителя, хотя и не как Божественного Логоса» (Федотов 1998: 232).

Источники и материалы

Бердяев 1989а – Бердяев Н. А. Смысл творчества // Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989. С. 254–581.

Бердяев 1989б – Бердяев Н. А. Философия свободы // Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989. С. 12–254.

Блок 2021 – Блок А. О современном состоянии русского символизма (по поводу доклада В. И. Иванова) // Иванов В. И. Борозды и межи. Опыт эстетические и критические. М.: Академический проект, 2021. С. 402–409.

Булгаков 1993 – Булгаков С. Н. Философия хозяйства // Булгаков С. Н. Сочинения. В 2 т. Т. 1. М., 1993.

Евсевий Памфил 1998 – Евсевий Памфил. Слово василевсу Константину по случаю тридцатилетия царствования // Жизнь блаженного василевса Константина. М.: Посев, 1998. С. 215–270.

Иванов 2021 – Иванов В. И. Достоевский: Трагедия – Миф – Мистика / отв. ред. А. Б. Шишкин и О. Л. Фетисенко; пер. с нем. Дим. Вяч. Иванова, М. Ю. Кореновой (текст), О. Л. Фетисенко (рецензии); статьи А. Б. Шишкина, М. Б. Плюхановой, М. Ю. Кореновой; коммент. Н. М. Сегал-Рудник, С. Д. Титаренко, О. Л. Фетисенко при участии К. Д. Баршта, Л. Л. Ермаковой и К. Г. Исупова. СПб.: Пушкинский Дом, 2021.

Иванов 2021а – Иванов В. И. Манера, лицо, стиль // Иванов В. И. Борозды и межи. Опыт эстетические и критические. М.: Академический проект, 2021. С. 94–104.

Иванов 2021б – Иванов В. И. Религиозное дело Владимира Соловьева // Иванов В. И. Борозды и межи. Опыт эстетические и критические. М.: Академический проект, 2021. С. 58–69.

Иванов 2021в – Иванов В. И. Заветы символизма // Иванов В. И. Борозды и межи. Опыт эстетические и критические. М.: Академический проект, 2021. С. 71–84.

Иванов 2021г – Иванов В. И. Мысли о символизме // Иванов В. И. Борозды и межи. Опыт эстетические и критические. М.: Академический проект, 2021. С. 85–91.

Лосев 1982 – Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. М.: Мысль, 1982.

- Лосев 1990 – Лосев А. Ф. Термин «магия» в понимании П. А. Флоренского // *Флоренский П. А. У водоразделов мысли*. М.: Правда, 1990. С. 278–280.
- Лосев 1996а – Лосев А. Ф. Тезисы об Имени Божиим, направленные в 1923 г. о. П. Флоренскому // *Начала*. № 1–4. Вып. 1. Имяславие. М.: Фонд Рось, 1996. С. 250–252.
- Лосев 1996б – Лосев А. Ф. Анализ религиозного сознания // *Начала*. № 1–4. Вып. 1. Имяславие. М.: Фонд Рось, 1996. С. 264–269.
- Лосев 1996в – Лосев А. Ф. Доклад об Имени Божиим и об умной молитве. 27 февраля 1925 г. // *Начала*. № 1–4. Вып. 1. Имяславие. М.: Фонд Рось, 1996. С. 253–255.
- Лосев 1996г – Лосев А. Ф. О сущности и энергии (имени). Доклад 20/ХП-25 г. // *Начала*. № 1–4. Вып. 1. Имяславие. М.: Фонд Рось, 1996. С. 256–264.
- Лосев 2000 – Лосев А. Ф. Владимир Соловьев и его время. М.: Молодая гвардия, 2000.
- Лосев 2022 – Лосев А. Ф. Диалектика Мифа. Дополнение к «Диалектике мифа». М.: Гнозис, 2022.
- Мейер 2009 – Мейер А. А. Новое религиозное сознание и творчество Н.А. Бердяева // *Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). (1914–1917) / История в материалах и документах*. В 3 т. Т. 3. М.: Русский путь, 2009. С. 408–606.
- Мочульский 1936 – Мочульский К. Владимир Соловьевъ. Жизнь и учение. Париж: Имка-Пресс, 1936.
- Розанов 1881 – Розанов Н. П. Евсевий Памфил, епископ Кесарии Палестинской. М., 1881. Цит. по эл. версии книги: https://azbyka.ru/otechnik/Nikolaj_Rozanov/evsevij-pamfil-episkop-kesarii-palestinskoj/#0_2
- Соловьев 1911 – Соловьев В. С. Россия и Вселенская Церковь / пер. с фр. Г. А. Рачинского. М., 1911.
- Соловьев 1911а – Письма Владимира Сергеевича Соловьева // *На заре туманной юности / под ред. Э. Л. Радлова*. Т. III. СПб., 1911. С. 283–298.
- Соловьев 1988а – Соловьев В. С. Красота в природе // *Соловьев В. С. Сочинения*. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 351–390.
- Соловьев 1988б – Соловьев В. С. Общий смысл искусства // *Соловьев В. С. Сочинения*. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 390–405.
- Соловьев 1989 – Соловьев В. С. Чтения о Богочеловечестве // *Соловьев В. С. Сочинения*. В 2 т. Т. 2. М.: Правда, 1989. С. 5–175.
- Федотов 1998 – Федотов Г. П. О Св. Духе в природе и культуре // *Федотов Г. П. Собрание сочинений в двенадцати томах*. Т. 2: Статьи 1920–1930-х годов из журналов «Путь», «Православная мысль» и «Вестник РХСД» / сост., прим. С. С. Бычков. М.: Мартис, 1998. С. 232–244.
- Флоренский 1996 – Комментарий о Павла Флоренского к статье архиепископа Никона «Великое искушение около святейшего имени Божия» // *Начала*. № 1–4. Вып. 1. Имяславие. М.: Фонд Рось, 1996. С. 89–135.
- Флоренский 2004 – Флоренский П. А. Философия культа. М.: Мысль, 2004.
- Флоренский 2024 – Флоренский П. О Блоке (неопубликованная авторская запись доклада). Источник: <http://blok.lit-info.ru/blok/kritika-o-bloke/florenskij-pavel-o-bloke.htm> (дата обращения 05.09.2024)
- Чулков 2009 – Чулков Г. И. Оправдание символизма // *Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде) / История в материалах и документах (1909–1914)*. В 3 т. Т. 2. М.: Русский путь, 2009. С. 375–576.

Научная литература

- Бурмистров К. Ю. Борис Столпнер: марксист, философ, каббалист // *Вестник ПСТГУ*. Сер. I. Вып. 76. М., 2018. С.79–103.
- Бурмистров К. Ю. Имяславие в Каббале // *Мировые религии в культуре, истории и политике: по материалам Зёрновских конференций 2013–2017 гг. в ВГБИЛ им. М. И. Рудомино*. СПб.: Алетейя, 2017. С. 445–505.
- Ваганова Н. А. Софиология протоиерея Сергия Булгакова. М.: Изд-во ПСТГУ, 2011.
- Зобин Г. С. Вячеслав Иванов. Путь жизни. М.: Молодая гвардия, 2022.
- Кириченко О. В. Женское православное подвижничество в России (XIX – середина XX века). Изд. Свято-Алексиевской пустыни, 2010.
- Козырев А. П. Соловьев и гностики. М.: Изд. Савин С. А., 2007.
- Лихачев Д. С. Русское Предвозрождение в истории мировой культуры (конспективное изложение концепции) // *Лихачев Д. С. Прошлое – будущему. Статьи и очерки*. Л.: Наука, 1985. С. 324–325.
- Ложкина Н. А. Преподобный Сергей Радонежский и эпоха православного Возрождения XIV – первой половины XV в. СПб.: Эко-вектор, 2017.
- Мейендорф И. История Церкви и восточно-христианская мистика / сост. и общ. ред. И. В. Мамаладзе. М.: Ин-т ДИ-ДИК, 2000.

- Мейендорф И. О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV в. // Труды Отдела древнерусской литературы. 1974. № 29. С. 291–306.
- Петрунин В. Политический исихазм и его традиции в социальной концепции Московского Патриархата. СПб.: Алетея, 2009.
- Протоиерей Михаил Труханов. Православный взгляд на творчество // Протоиерей Михаил Труханов. О христианской вере. Труды. В 3 т. Т. 2. Минск: Лучи Софии, 2014. С. 255–463.
- Прохоров Г. М. «Некогда не народ, а ныне народ Божий...» // Древняя Русь как историко-культурный феномен. М.; СПб.: Изд. Олега Абышко «Пальмира», 2022.
- Прохоров Г. М. Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV веке // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 23. 1968. С. 99–100.
- Прохоров Г. М. К истории литургической поэзии и молитв патриарха Филофея Коккина // Труды Отдела древнерусской литературы. 1972а. № 27. С. 120–150.
- Прохоров Г. М. Келейная исихастская литература (Иоанн Лествичник, Авва Дорофей, Исаак Сирийский, Симеон Новый Богослов) // Труды Отдела древнерусской литературы. 1974. № 28. С. 317–325.
- Прохоров Г. М. Повесть о Митяе: Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. Л., 1978.
- Прохоров Г. М. Прение Григория Паламы «с хионы и турки» и проблема «жидовская мудрствующих» // Труды Отдела древнерусской литературы. 1972б. № 27. С. 329–370.
- Прохоров Г. М. Этническая интеграция в Восточной Европе в XIV веке (от исихастских споров до Куликовской битвы) // Прохоров Г. М. Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. СПб., 2000. С. 5–43.
- Сараскина Л. И. Достоевский. М.: Молодая гвардия, 2022.
- Хондзинский П., прот. «Церковь не есть академия»: Русское внеакадемическое богословие XIX века. М.: Изд. ПСТГУ, 2017.
- Freely J. Istanbul: The imperial city. Penguin, 1998.

References

- Archpriest Mikhail Trukhanov. 2014. Pravoslavnyi vzglyad na tvorchestvo [Orthodox view of creativity]. In *O khristianskoi vere* [On Christian faith]. Trudy. v 3 tomakh, by archpriest Mikhail Trukhanov, 255–463. Vol. 2. Minsk: Luchi Sofii.
- Burmistrov, K. Yu. 2017. Imyaslavie v Kabbale [Name-worship in Kabbalah]. In *Mirovye religii v kul'ture, istorii i politike: po materialam Zernovskikh konferentsii 2013–2017 gg. v VGBIL imeni M. I. Rudomino* [World religions in culture, history and politics: based on the materials of the Zernovsky conferences of 2013–2017 at the M. I. Rudomino All-Russian State Library of Foreign Languages], 445–505. Saint Petersburg: Aleteia.
- Burmistrov, K. Yu. 2018. Boris Stolpner: marksist, filosof, kabbalist [Boris Stolpner: Marxist, philosopher, Kabbalist]. *Vestnik PSTGU. Seriya I. Issue 76*: 79–103. Moscow.
- Kirichenko, O. V. 2010. *Zhenskoe pravoslavnoe podvizhnichestvo v Rossii (XIX – seredina XX veka)* [Women's Orthodox Asceticism in Russia (19th – mid-20th century)]. Izdanie Svyato-Aleksievskoi pustyni.
- Likhachev, D. S. 1985. Russkoe Predvozhdenie v istorii mirovoi kul'tury (konspektivnoe izlozhenie kontseptsii) [Russian Pre-Renaissance in the History of World Culture (a summary of the concept)]. In *Proshloe – budushchemu. Stat'i i ocherki* [The Past – to the Future. Articles and essays], by D. S. Likhachev, 324–325. Leningrad: Nauka.
- Lozhkina, N. A. 2017. *Prepodobnyi Sergii Radonezhskii i epokha pravoslavnogo Vozrozhdeniya XIV – pervoi poloviny XV v.* [St. Sergius of Radonezh and the era of the Orthodox Renaissance of the 14th – first half of the 15th century]. Saint Petersburg: Eko-vektor.
- Meiendorf, I. 1974. O vizantiiskom isikhazme i ego roli v kul'turnom i istoricheskom razvitii Vostochnoi Evropy v XIV v. [On Byzantine hesychasm and its role in the cultural and historical development of Eastern Europe in the 14th century]. *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury* 29: 291–306.
- Meiendorf, I. 2000. *Istoriya Tserkvi i vostochno-khristianskaya mistika* [Church history and Eastern Christian mysticism]. Moscow: In-t DI-DIK.
- Petrinin, V. 2009. *Politicheskii isikhazm i ego traditsii v sotsial'noi kontseptsii Moskovskogo Patriarkhata* [Political hesychasm and its traditions in the social concept of the Moscow Patriarchate]. Saint Petersburg: Aleteia.
- Prokhorov, G. M. 1968. Isikhazm i obshchestvennaya mysl' v Vostochnoi Evrope v XIV veke [Hesychasm and social thought in Eastern Europe in the 14th century]. *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury* 23: 99–100.
- Prokhorov, G. M. 1972. K istorii liturgicheskoi poezii i molitv patriarkha Filofeya Kokkina [On the history of liturgical poetry and prayers of Patriarch Philotheus Kokkinos]. *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury* 27: 120–150.
- Prokhorov, G. M. 1972. Prenie Grigoriya Palamy «s khiony i turki» i problema «zhidovskaya mudrstvuyushchikh» [The Debate of Gregory Palamas «with the Khiones and the Turks» and the Problem of the «Jewish Philosophers»].

Trudy Otdela drevnerusskoi literatury 27: 329–370.

Prokhorov, G. M. 1974. Keleynaya isikhastskaya literatura (Ioann Lestvichnik, Avva Dorofei, Isaak Sirin, Simeon Novyi Bogoslov) [Cell hesychastic literature (John Climacus, Abba Dorotheus, Isaac the Syrian, Simeon the New Theologian)]. *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury* 28: 317–325.

Prokhorov, G. M. 1978. *Povest' o Mityae: Rus' i Vizantiya v epokhu Kulikovskoi bitvy* [The Tale of Mityai: Rus and Byzantium in the Era of the Battle of Kulikovo]. Leningrad.

Prokhorov, G. M. 2000. Etnicheskaya integratsiya v Vostochnoi Evrope v XIV veke (ot isikhastskikh sporov do Kulikovskoi bitvy) [Ethnic Integration in Eastern Europe in the 14th Century (from the Hesychast Debates to the Battle of Kulikovo)]. In *Rus' i Vizantiya v epokhu Kulikovskoi bitvy* [Rus and Byzantium in the Era of the Battle of Kulikovo], by G. M. Prokhorov, 5–43. Saint Petersburg.

Prokhorov, G. M. 2022. «Nekogda ne narod, a nyne narod Bozhii...» [«Once not a people, but now the people of God...»]. In *Drevnyaya Rus' kak istoriko-kul'turnyi fenomen* [Ancient Rus' as a historical and cultural phenomenon]. Moscow; Saint Petersburg: Izdatel'stvo Olega Abyshko «Pal'mira».

Saraskina, L. I. 2022. *Dostoevskii* [Dostoevsky]. Moscow: Molodaya gvardiya.

Vaganova, N. A. 2011. *Sofiologiya protoiereya Sergiya Bulgakova* [Sophiology of Archpriest Sergiy Bulgakov]. Moscow: Izd-vo PSTGU.

Zobin, G. S. 2022. *Vyacheslav Ivanov. Put' zhizni* [Vyacheslav Ivanov. The Path of Life]. Moscow: Molodaya gvardiya.

UNDERSTANDING «SPIRITUAL ENERGY» IN THE IDEOLOGICAL HERITAGE OF LEADING SYMBOLIST THINKERS OF THE SILVER AGE

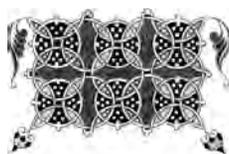
Abstract. The appearance of sophiology in Russia is usually associated with the name of V. S. Solovyov, who was the author of the philosophical teaching about Sophia in its context, different from the Gospel and Patristic, and is generally considered to be the ideological inspirer of the creators of the Silver Age, working in the symbolic paradigm. The article examines two questions: 1) what sources did Solovyov rely on and; 2) how did the leading symbolist thinkers of the Silver Age understand spiritual energy. In revealing the first question, the author focuses on the still unknown source of Solovyov's inspiration, the works of Eusebius Pamphilus, with his «soft Arianism». The second question is devoted to revealing the understanding of spiritual energy in the works of: priest Pavel Florensky, N. A. Berdyaev, V. I. Ivanov, priest Sergius Bulgakov, A. F. Losev. The article notes the presence of a certain contradiction in the views within the Sophian camp, which was of a natural nature.

Keywords: spiritual energy, sophianism, magical energy, Silver Age, V. S. Solovyov, F. M. Dostoevsky, priest Pavel Florensky, N. A. Berdyaev, priest Sergei Bulgakov, V. I. Ivanov, A. F. Losev

Authors Info: Kirichenko, Oleg V. – Dr. of History, Leading Researcher, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation), E-mail: kirichenko.oleg.1961@mail.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0730-7075>

For citation: Kirichenko, O. V. 2024. Understanding «spiritual energy» in the ideological heritage of leading symbolist thinkers of the Silver Age. *Tradition and modernity (Traditsii i sovremennost)* 37: 3–32

Funding: The study was carried out as a part of the research plan of the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology.



ИССЛЕДОВАНИЯ

© 2024 Н. Т. Энеева
Москва, Россия



РУССКАЯ ПОСЛЕРЕВОЛЮЦИОННАЯ ЭМИГРАЦИЯ И ХРИСТИАНИЗАЦИЯ ЕВРОПЫ

Аннотация. Статья посвящена основным вехам христианизации Западной Европы в первом тысячелетии по Рождестве Христовом, а также роли русской послереволюционной эмиграции XX в. в оживлении в духовном сознании европейских христиан раннехристианского духовного наследия. Отмечаются основные аспекты, выделенные историософской мыслью русского зарубежья в истории первого тысячелетия распространения Христианства – единство христианского мира, восточно-христианские корни западного монашества и христианский генезис современной европейской национально-государственной идентичности. Подчеркивается осознание русской православной мыслью на Западе важности памяти и почитания православных апостолов, мучеников, преподобных и святителей Западной Европы как для осуществления Православием Церковной полноты бытия («Плеромы»), так и для осознания западноевропейской культурой путей и возможности выхода из того состояния, которое описано было ее выдающимся представителем в XX в. О. Шпенглером в его знаменитом труде «Закат Европы».

Ключевые слова: Христианизация Европы, русская православная послереволюционная эмиграция, общехристианские святые первого тысячелетия по Рождестве Христовом, религиозно-философская мысль русского зарубежья, патристическое возрождение в Западной Европе XX в.

Ссылка при цитировании: Энеева Н. Т. Русская послереволюционная эмиграция и Христианизация Европы // Традиции и современность. 2024. № 37. С. 33–63

Энеева Наталья Тимуровна (Eneeva Natalia Timurovna) – кандидат искусствоведения, научный сотрудник Центра по изучению истории религии и Церкви Института всеобщей истории Российской академии наук, эл. почта: eneeva-nt@yandex.ru

Научный православный журнал «Традиции и современность». 2024. № 37. С. 33–63

ISSN 2687-1122; ISSN 2687-119X || <http://naukapravoroslavie.ru>
УДК – 269.4; 266.2; ББК – 86.37-3; <https://doi.org/10.33876/2687-119X/2024-37/33-63>

«Говорю же вам, что многие придут с востока и запада и возлягут с Авраамом, Исааком и Иаковом в Царствии Небесном»

(Мф. 8: 11)

«Он поставил одних апостолами, других пророками, иных евангелистами, иных пастырями и учителями, к совершению святых, на дело служения, для созидания тела Христова, доколе все придем в единство веры и познания Сына Божия... из Которого все тело, составляемое и совокупляемое посредством всяких взаимно скрепляющих связей, при действии в свою меру каждого члена, получает приращение для созидания самого себя в любви»

(Еф. 4: 11–16)

«Любовь не знает истории, история не знает любви»

Святитель Николай Сербский¹

Один из ярких представителей западноевропейского менталитета Освальд Шпенглер во втором томе своего знаменитого труда «Закат Европы» несколько страниц отводит характеристике ключевых, по его мнению, моментов русской истории и культуры. Касаясь современности (книга вышла первым изданием в 1922 г.), он, между прочим, так описывает наблюдаемую им русскую послереволюционную эмиграцию: «Эти молодые русские... пристроившиеся по

уголкам и все занятые одной метафизикой, рассматривающие все одними лишь глазами веры, даже когда разговор, как кажется, идет об избирательном праве, химии или женском образовании, – это просто... первохристиане эллинистических больших городов» (Шпенглер 2003: 198–200). Отмечая ценностный и мировоззренческий отрыв окружающего западноевропейского общества от эпохи раннего и, следовательно, «исходного», подлинного христианства, Шпенглер, в то же время, указывает на сходство и близость между «первохристианством» и православными русскими, хлынувшими в Европу почти два тысячелетия спустя, спасаясь от новых антихристианских гонений.

Для нас важно мнение столь далекого от архетипа русского сознания автора, чтобы парировать возможный упрек в тенденциозности при утверждении реального духовного родства, пережитого русскими православными послереволюционными эмигрантами при встрече с памятниками и преданиями Христианской Европы первых веков. Как и в России, многие русские старались селиться в местах, связанных с почитанием древних православных святых, стихийно совершались паломничества к раннехристианским святыням Запада, подобно тому, как это было принято ими по отношению к православным святыням в России. Русской религиозно-философской мыслью сразу началась работа по осмыслению общеевропейского православного духовного наследия первого тысячелетия по Рождестве Христовом, причем важно, что проводилась она на западной почве, имея в своей основе достоверную очевидность. Статьи Г. П. Федотова, Н. М. Зернова, В. В. Зеньковского, посвященные этой теме, отразились уже в содержании выпусков эмигрантского журнала «Путь» 1920–1930-х годов. В 1928 г. при участии митрополита Евлогия (Георгиевского), протоиерея Сергия Булгакова, протоиерея Сергия Четверикова, протоиерея Георгия Флоровского, Н. М. Зернова, Л. А. Зандера, С. С. Безобразова, Н. А. Бердяева, А. В. Карташова, Г. П. Федотова, В. В. Зеньковского, В. В. Вейдле, Н. С. Арсеньева и др. было создано Содружество святого Албания и преподобного Сергия, на конференциях и в изданиях которого обсужда-



Собор Двенадцати Апостолов. Икона из иконостаса церкви Двенадцати апостолов «на Пропастях» на Софийской стороне в Новгороде.

Ок. 1432 (Новгородский государственный объединённый музей-заповедник). Источник: <https://afanasiy.net/barvynok-ob-yzobrajeniiiah-sviatyh-apostolov-petra-y-pavla?ysclid=Izjhf5nfqz98688931>

лась общехристианская проблематика прошлого и современности.

Мысль о близости современного православного менталитета к раннехристианскому переживанию веры была поддержана многими выдающимися западными богословами. По словам кардинала Ива Конгара: *«Христианин IV или V века чувствовал бы себя менее обескураженным формами благочестия, принятыми в XI веке, чем такой же христианин, живущий в XI веке, – формами XII-го. В переходный период от одного века к другому произошел огромный разрыв. Это изменение имело место только на Западе, где-то между концом XI века и в начале XII все как-то трансформировалось. На Востоке такого глубокого изменения взглядов не произошло; там, определенно, Христианство сегодня все еще имеет такую же форму, какой она была тогда и какой она была на Западе до конца XI века»* (Конгар Ив 1959: 39).

С назначением в 1951 г. на Западноевропейскую кафедру Русской Зарубежной Церкви святителя и чудотворца Иоанна (Максимовича) осмысление западноевропейского наследия первого тысячелетия, связи его с православным мировоззрением и вероисповеданием, возрождение почитания Православной Церковью общехристианских святых первого тысячелетия Западной Европы стало одной из задач, поставленных Святителем перед Западноевропейской епархией Русской Православной Церкви Заграницей (РПЦЗ), возглавлявшейся им в 1951–1962 гг., а также одной из ключевых тем епархиального служения как самого владыки, так и многих из его духовных чад. На Архиерейском Синоде РПЦЗ в 1952 г. святитель Иоанн сделал доклад «О почитании святых, просиявших на Западе», в котором сказал: *«Когда совершили великий исход русские из своего Отечества, оказалось, что вне Руси имеется еще множество святых в других странах, неведомых даже тщательным исследователям житий по имеющимся у них житиям и месяцесловам»; «еще в первые десятилетия нашего изгнания начались по частным починам паломничества к здеишим святыням»; но «нельзя было это предоставить частным исследователям, то лежало на обязанности епархии».* По словам святителя Иоанна, *«на Западе... Христианство было проповедано в первых веках, во многих местах самими апостолами. В течение многих веков Православие стояло твердо и сюда даже устремлялись исповедники восточные искать опоры во время ереси (свв. Афанасий, Максим). Здесь просияли многие мученики и подвижники, укрепляя Церковь. Но в то же время отход и отпадение Запада от единой Вселенской Церкви затмили здесь истину и смешали ее с обольщением. Потребовалось установить, кто из почитаемых здесь за столпы и святителей веры действительно являются таковыми»* (Иоанн (Максимович) 1998: 498–515).

В докладе святителя Иоанна 1952 г. были поименованы основные столпы Православия в Европе первого тысячелетия и кратко освещена история ее христианизации. В дальнейшем труды владыки Иоанна (Максимовича) были продолжены его учениками и последователями. *«Блаженной памяти архиепископ Иоанн (Максимович) завещал православным христианам свою любовь к святым западных стран»*, – писал о нем его духовный сын и преемник в деле изучения западноевропейской православной святости иеромонах Серафим (Роуз) (Серафим (Роуз), иеромонах 2005: 413). Так, созданным по благословению святителя в Калифорнии Братством преподобного Германа Аляскинского были впервые переведены на русский язык и изданы жития святых Западной Европы, собранные в VI в. святителем Григорием Турским «Vita Patrum». Первому тысячелетию истории христианства посвящены многие труды историков и богословов, представителей русской эмиграции – Н. Д. Тальберга, М. Э. Поснова, А. В. Карташова, И. М. Концевича, протопресвитера Александра Шмемана, протопресвитера Иоанна Мейендорфа и др.

Духовный опыт реального единства с раннехристианским миром, пережитый русской послереволюционной эмиграцией на Западе, имел двоякие последствия как для западной духовной и интеллектуальной культуры, так и для духовного развития самой России.

По словам Константинопольского Патриарха Афинагора (Спиру, † 1972 г.): *«Русские религиозные мыслители, рассеянные по всему Западу после Революции, были носителями великого христианского возрождения»* (Клеман 1993: 322). На Западе общение с русскими эмигрантами «первой волны» способствовало обращению католической мысли к эпистолярному наследию восточных (греческих) Святых Отцов, началось так называемое Патристическое возрождение, на развитие которого, по словам самих католиков, оказала *«глубокое влияние... интеллектуальная среда русской диаспоры»* (Паоло Проспери, 2006: 91). В Лионе в самый разгар Второй мировой войны (с 1942 г.) было предпринято грандиозное издание полного собрания святоотеческих сочинений («Христианские источники»), первоначальной целью которого был перевод с греческого на современные европейские языки древних византийских текстов, забытых или вовсе неизвестных на Западе, для ознакомления с ними современного европейского читателя, но позднее к ним присоединили и западноевропейские источники первого тысячелетия христианства. Начало было положено переводом «Жизни Моисея» Григория Нисского, затем последовали творения святителя Климента Александрийского, преподобного Максима Исто-

ведника, праведных Николая Кавасилы, Никиты Стифата и др. В настоящее время серия насчитывает около 600 томов и работа по переводам святоотеческой классики продолжается.

Представитель Католического университета Милана, вице-президент фонда «Христианская Россия» Адриано Дель Аста так сформулировал итоги встречи русской православной послереволюционной эмиграции со странами Запада: присутствие «плеяды русских религиозных мыслителей на Западе... привело к тому, что Православие... просияло во всех странах мира... Это [было] повторное открытие и утверждение смысла жизни... В разгар... кризиса... два столь различных христианских мира – западный и восточный – смогли найти общую идентичность... способную предстать перед миром как ориентир и пристанище посреди стольких бурь... Интерес русских к западной культуре отвечал интересу Запада к восточной традиции... «Sources Chrétiennes» («Христианские источники», уникальное собрание, представляющее сегодня основные труды Отцов обеих традиций) изначально должны были быть инструментом, рассчитанным исключительно на то, чтобы приблизить западного читателя к восточной традиции... Позднее... из инструмента сближения и экуменического диалога «Sources Chrétiennes» стали свидетельством общего наследия... Единство не рассматривалось, и не должно было рассматриваться, как проект, который предстоит осуществить посредством рискованных компромиссов или даже отказа от собственной идентичности. Единство постепенно открывалось», и «то, что открывалось обеими сторонами в самой сердцевине глубочайшего кризиса цивилизации, было не какой-то новой доктриной или новым проектом переделки человека. Это было христианство в его чистоте и радикальности: христианство как встреча со Христом... Встреча между западной и русской культурами, состоявшая в вопросе о новизне Христа и о той новизне, которую Он вносит в жизнь всякого человека, сделала возможным радикальное возрождение христианской мысли в первой половине XX века... Роль русских мыслителей, обосновавшихся во Франции, оказалась здесь решающей» (Адриано дель Аста 2006: 213–214).

В России конца XX – начала XXI в. знаковым событием стало масштабное расширение словника издания «Православная энциклопедия» именами западноевропейских святых первого тысячелетия христианской эры. На 14-м заседании совета по изданию Православной энциклопедии (6 июня 2006 г.) Святейший Патриарх Алексий II так охарактеризовал смысл произведенных изменений объема энциклопедии: «При характеристике на-

шей энциклопедии мне бы хотелось остановиться сегодня на том огромном и практически неизвестном материале, который охватывает историю христианской Церкви до 1054 года, года разделения Церквей на Восточно-Православную и Западно-Католическую Церковь. Эта тысячелетняя эпоха церковного единства крайне важна для нас не только с точки зрения исторической, но с точки зрения общемировоззренческой. Именно поэтому мы, готовя энциклопедию, еще в 1998 году приняли очень важное решение, поставившее наши научные силы в весьма непростое положение. Было принято решение, что в энциклопедию в виде отдельных статей войдут статьи обо всех западных святых единой христианской Церкви. Безусловно, это решение обогатило нашу энциклопедию и ввело в круг церковной истории и почитания тысячи неизвестных ранее имен аскетов, богословов, миссионеров, основателей монастырей. Зачастую эти имена были не только не известны на Востоке, но и почти забыты на Западе. Но это то общее христианское духовное наследие, которое нашими силами сейчас вновь обретается» (Алексий II 2006б).

Показательно, что другим направлением, сильно изменившим первоначальный план издания Православной энциклопедии в сторону его увеличения, стала публикация «отдельных статей обо всех новомучениках российских XX века». Эти два решения как бы поставили в параллель подвиг христианских первомучеников и проповедников первого тысячелетия и российских исповедников современности.

В приветственном слове состоявшейся 3 мая 2006 г. в Вене международной конференции «Дать душу Европе. Миссия и ответственность Церквей» Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий II сказал: «То, что европейская цивилизация зиждется на основании христианских ценностей, является неоспоримым фактом, независимо от того, признают это светские деятели или нет. Подлинным источником тех благородных устремлений, которыми славится Европа, – заботы о ближнем, уважения свободы человека, терпимости к чужому мнению – является христианская проповедь о любви к Богу и человеку как Его образу... Вне связи со своим первоисточником любые ценности и идеалы, какими бы светлыми и вдохновляющими они ни казались, способны утратить свой смысл... Пытаясь использовать нечто из христианского наследия, но забыть о Христе, европейцы порождали невиданные в истории трагедии... Мы, христиане Востока и Запада, можем и должны указать иной путь европейской мысли... Церкви, хранящие верность апостольскому преданию в вопросах, затрагивающих христианское миропонимание, должны

сегодня вместе выступить в защиту основополагающих ценностей христианства. Тема нынешней встречи... напоминает нам о незыблемом основании нашей веры, о наших общих корнях, о том, что должно объединять христиан Востока и Запада» (Алексий II 2006а).

Имена главных христианских проповедников, мучеников, святителей и подвижников, подвизавшихся на территории Западной Европы в первом тысячелетии по Рождестве Христовом, являются неотъемлемой частью собора православных святых, почитаемых всеми Поместными Православными Церквями: это священномученик Климент, папа Римский (25 ноября/ 8 дек.; † 101 г.), священномученик Дионисий Ареопагит († 96 г.), священномученик Иринеи Лионский (23 авг./ 5 сент.; † 202 г.), святитель Мартин Турский (25 окт./ 12 ноября; † 400 г.), преподобный Иоанн Кассиан Римлянин (28 фев./13 мар.; † 435 г.), святитель Лев Великий, папа Римский (18 фев./3 марта; † 461 г.), преподобный Венедикт Нурсийский (14/27 марта; † 543 г.), святитель Григорий Великий, Двоеслов, папа Римский (12/25 марта; † 604 г.), священномученик Мартин Исповедник, папа Римский (14/27 апр.; † 655 г.) – входят в «Книгу житий святых» (Четы-Минеи) (ок. 1700 г.) святителя Димитрия Ростовского (28 окт./10 нояб.; † 1709 г.).

9 марта 2017 г., а также 14 мая и 28 декабря 2018 г. решением Святейшего Синода Русской Православной Церкви этот список был дополнен многими другими именами, актуализированными в общецерковном православном сознании и почитании в том числе и благодаря трудам святителя Иоанна (Максимовича) и его западноевропейской паствы: священномученика Пофина, епископа Лионского, и с ним пострадавших (2/15 июня; † 177 г.); мученицы Бландины и мученика Понтика Лионских (2/15 июня; † 177 г.); мученика Епиподия Лионского (22 апреля / 5 мая; † ок. 177 г.); мученика Александра Лионского (24 апреля / 7 мая; † ок. 177 г.); священномученика Сатурнина, первого епископа Тулузского (29 ноября / 12 декабря; III в.); мученика Виктора Марсельского (21 июля / 3 августа; † ок. 290 г.); мученика Албана Британского (22 июня / 5 июля; III – начало IV в.); святителя Гонората, епископа Арльского (16 января / 29 января; † 429 г.); святителя Германа, епископа Осерского (31 июля / 13 августа; † 448 г.); преподобного Викентия Леринского (24 мая / 6 июня; † до 450 г.); святителя Патрикия, просветителя Ирландии (17/30 марта; † после 460 г.); святителя Лупа, епископа Труа (29 июля / 11 августа; † 479 г.); преподобной Женевиэвы Парижской (3/16 января; † 512 г.); святителя Германа, епископа Парижского (28 мая / 10 июня; † 576 г.); преподобного Прокопия, игумена Сазавского (16/29 сентября; †

1053 г.); преподобного Галла (16/29 октября; † 650 г.); преподобного Колумбана, игумена Люксейского (23 ноября / 6 декабря; † 615 г.); преподобного Фридолина Зекингенского (6/19 марта; † 540 г.); мученика Викентия Сарагосского (9/22 января; † 304 г.); мученицы Виктории Кордубской (17/30 ноября; † начало IV в.); мученика Ерминингельда (1/4 ноября; † 386 г.); преподобного Осии Кордубского (27 августа / 9 сентября; † 359 г.); мученицы Евлалии Барселонской († 304 г.); мученицы Леокардии Толецкой (9/22 декабря; † 304 г.); преподобного Эмилиана Кукуллата († 574 г.); святителя Мартина Бракарского (7/20 марта; † 579–580 г.); 72 мучеников, в Кордубе пострадавших (IX в.) (Журналы 2017, 2018).

Несколько слов скажем об основных вехах и направлениях процесса христианизации Европы, как они намечены в исторических исследованиях святителя Иоанна, протопресвитера Иоанна Мейендорфа, Н. Д. Тальберга, И. М. Концевича, епископа Серафима (Дулгова) и др. представителей русской православной исторической науки в России и эмиграции.

«Отец Церковной истории» епископ Кесарийский Евсевий Памфил писал в начале IV в.: «Пришествие Спасителя нашего Иисуса Христа осияло недавно всех людей. И вот появился... воистину новый народ, не малый, не слабый и осевший не на каком-то уголке земли, но из всех народов самый многочисленный и благочестивый, неустрашимый и непобедимый, ибо Бог всегда подает ему помощь. Народ этот у всех почтен именем, происходящим от имени Христа»; «Силой небесной и ее содействием спасительное учение озарило, как лучом солнечным, всю вселенную и сразу же, по словам Святого Писания, “по всей земле прошел голос” дивных евангелистов и апостолов “и до пределов вселенной слова их” (Рим.10:18). И действительно, в каждом городе, в каждой деревне (как полные житницы) возникали Церкви, объединявшие множество людей. Люди, душа которых была скована суеверным ужасом перед идолами, этой древней болезнью... ожили силой Христовой... избавились будто от страшных господ, освободились от тяжчайших оков» (Евсевий Памфил 2008: 23–25, 58).

По прекрасным дорогам Римской империи благая весть разлеталась, как искра по бикфордову шнуру (см.: Серафим (Дулгов) 2024). В границах ойкумены, включавшей тогда Европу вплоть до Иберийского полуострова на западе и южной части Британских островов на севере, христианство стало стремительно распространяться уже в I в., причем первыми его вестниками стали даже еще не апостолы, а те паломники в Иерусалим, которые присутствовали при схождение Святого Духа в день Пятидесятницы и которые, как сказано в «Деяниях

апостолов», тысячами крестились в те дни после апостольской проповеди (Болотов 1994: 278)².

Относительно пребывания святых апостолов Петра и Павла на территории Западной Европы вне Италии не существует строго документированных данных, однако в Церковном Предании содержатся упоминания о том, что не только в Испании, несколько раз упомянутой апостолом Павлом в его посланиях, но даже в Британии побывали с проповедью сами первоверховные апостолы. Так, блаженный Феодорит Кирский († 457) в своем комментарии ко 2-му посланию апостола Павла к Тимофею (2 Тим. 4: 16) пишет: «После того, как Павел был отправлен Фестом в Рим по его прошению и был оправдан, он отправился в Испанию, а оттуда – в другие страны и на окруженные морем острова» (Цит. по: Андрей Филлипс 2010). «Византийский агиограф святой Симеон Метафраст († 960) рассказывает, что апостол Петр совершал миссионерские путешествия по странам Востока, затем прибыл в Рим, а после этого отправился на Запад: в Испанию, северную Африку, Галлию и Британию» (Андрей Филлипс 2010).

Первый этап христианизации Европы, продолжавшийся почти три столетия, проходил в условиях жестоких гонений со стороны языческой императорской власти Рима. Однако никакие гонения не могли остановить благовестия, причем самую большую стойкость проявляли, к удивлению гонителей, самые «слабые» – дети, женщины, старцы³. В христианстве человеческая душа – «христианка по природе», как утверждал великий христианский апологет Тертуллиан († ок. 220 г.) – узнавала саму себя, свой первоначальный образ, возвращалась в естественное свое состояние, освобожденное от плена темных духовных стихий, энергий падшего земного мира. «И что самое удивительное, – писал Евсевий Кесарийский, – мы, верующие в Него, чтим Его... всем нашим душевным складом; мы предпочитаем исповедание Его самой жизни» (Евсевий Памфил 2008: 23). Этим объясняется быстрота и массовость первой волны христианизации. По словам Тертуллиана, сказанным им на рубеже II–III вв.: «Христианство существует со вчерашнего дня, но все наполнило» (Цит. по: Болотов 1994: 237); «в Христа уверовали все народы:... Парфяне, Мидяне, Эламиты, жители Месопотамии, Армении, Фригии, Каппадокии, Понта и Азии, Памфилии, Египта и частей Африки, находящихся за Киринеею, и жители Рима, и жившие тогда в Иерусалиме Иудеи, и другие народы, и разные области Гетулии, многочисленные жители Мавритании, все пределы Испании, разные народы Галлии, и недоступные для римлян места Британии, но подчиненные Христу, а равным образом – Сарматы, Даки, Германцы, Скифы и мно-

гие отдаленные народности и многие острова и провинции, неизвестные нам, которых мы не можем и перечислить» (Цит. по: Болотов 1994: 235–236.).

Особенностью процесса христианизации Западной Европы была его неровность и прерывистость, связанная с периодическими вторжениями на ее территорию варварских племен, завершившимися Великим переселением народов IV–VII вв.⁴, которое привело к резкому сокращению христианских общин, уничтожению многих городов, бывших епархиальными церковными центрами, и общей деградации культурного уровня тогдашнего европейского населения, определявшегося в целом многовековой традицией греко-римской цивилизации. Христианизация здесь проходила «волнами», в несколько этапов, растянувшихся фактически на все первое тысячелетие и завершившееся уже в X–XI вв. присоединением к христианскому миру скандинавских народов, одновременно с Крещением Руси.

Исторической особенностью христианизации Западной Европы было также ее долгое «арианское пленение»: массовое крещение варварских народов Европы происходило в период, когда после принятия православного Символа Веры на Первом Вселенском Соборе 325 г. и осуждения на нем арианской ереси последовала долгая арианская смута, преодоленная окончательно богословским и исповедническим подвигом святых отцов Каппадокийцев только на Втором Вселенском Соборе в 381 г. За время, прошедшее между этими соборами, сын святого императора Константина – Констанций, принявший арианское вероисповедание, активно способствовал благому делу крещения европейских народов – но крещению в арианство. Позднее в арианство перешли готские племена, принятые в 376 г. императором-арианином Валентом под покровительство империи. Активно крестил языческие народы в арианство епископ Вульфил, христианин по рождению, попавший к готам в плен и переведший Библию на готский язык. В результате на долгие два с половиной века арианство стало восприниматься варварскими народами империи как своего рода признак их этноконфессиональной идентичности, отличавший их от галло-римлян, исповедовавших православие, с которыми они воевали⁵.

На определенном этапе распространения христианства принципиально важную роль стало играть приобщение к апостольскому подвигу носителей верховной гражданской власти. Мощный толчок к массовой христианизации империи, в том числе и западных ее областей, был дан эпохой святого равноапостольного императора Константина Великого, прекратившего гонения Миланским эдиктом 313 г. и уравнившего христиан в правах с

представителями других религий. В результате к исходу IV столетия христианизация Римской империи была практически полной⁶.

Принятие Православия в массовом сознании новых европейских народностей означало одновременно вхождение их в цивилизационный круг христианизированной к тому времени греко-римской культуры – в собственно «цивилизацию». Важно подчеркнуть, что начало существованию современных европейских национальных государств, субъектов новой – Европейской – истории следующих тысячелетий, было положено именно победой канонической Церкви над арианской ересью и переходом в Православие вождей политических объединений населивших территорию Европы варварских этносов. Крещение короля франков Хлодвига с его дружиной в 496 г. повлекло за собой массовое крещение франкских племен, созыв первого Франкского Церковного собора в 511 г., создание «Салической Правды» – первого государственного законодательства франков; с этого времени начинается история государства Франции. В Испании конец господства арианства и национальное объединение были следствием перехода в Православие короля вестготов святого Реккареда († 601 г.) в 589 г., при духовном наставничестве святителя Леандра Севильского († 596 г.). В Англии важнейшим этапом национальной истории было крещение в 597 г. короля Кента Этельберта и десяти тысяч его подданных благодаря православной миссии, пришедшей из Галлии с благословения Римского первосвященника. В 865 г. святой равноапостольный болгарский князь (царь) Борис († 907 г.), в крещении Михаил, способствовал массовому крещению болгар. После крещения в 952 г. в Византии венгерского князя Дьюлы присланные в Турцию (как назывались в Константинополе венгерские земли) византийские иерархи и духовенство окрестили большую часть венгерского населения. В 966 г. по греко-славянскому обряду крестился польский князь Мешко I и его народ (*Скурат* б/г: 150). В 1000–1008 гг. английский епископ Сигфрид крестил шведского короля Олава, его семью и дружину.

В среде русской эмиграции сложилась концепция, по которой: *«На западе язычество держалось крепче, чем на востоке. Нападение варваров на Италию поддерживало надежды языческой партии»; «язычество особенно сильно было в Риме, где ему преданы были многие знаменитые фамилии».* С упорством укорененного и хорошо организованного языческого общества и языческого уклада жизни на Западе связан был перенос святым равноапостольным императором Константином столицы империи на Восток: *«Не желая встречать противодействия со стороны закоренелых римских языч-*

ников... Константин решил оставить языческий Рим и в 330 г. перенес свою столицу в Византию, которая была названа по его имени Константинополем: здесь он основал столицу вполне христианскую» (Тальберг 1991: 109). Впоследствии традиции язычества, поддержанные авторитетом римской языческой империи, стали постоянной питательной средой для «возрождений» язычества как на культурном, так и на государственном уровне, на протяжении всей истории христианской Европы, начиная с так называемого «Каролингского возрождения» IX в. – первого сознательного обращения к европейскому языческому наследию в эпоху Карла Великого, создателя первой «Священной Римской империи» Запада.

Несмотря на естественную специфику распространения христианства в отдельных регионах европейского континента, можно выделить определенные центры влияния или опорные точки тех процессов, которые будут разворачиваться потом на протяжении целого тысячелетия.

Первая волна христианизации Европы шла с юга на север, среди первых духовных центров Центральной Европы были города на юге Галлии (Франции) – Арль (Arelatus, финикийский торговый порт, основанный за 800 лет до Р.Х.), Марсель (древнегреческая колония Massalia, основанная около 600 г. до Р.Х.) и Канны (Cannae) (если первый стал на долгое время церковно-административным центром Галлии, то второй и третий города связаны с возникновением и распространением на Европейском континенте института монашества); далее 300 км выше по р. Роне римский город Лугдун (Lugdunum, современный Лион), еще севернее – Тур (Turonnes) и Париж (Civitas Parisiorum). Отсюда же, *«из Галлии христианство распространилось на восток – к германцам. В конце III в. известны церкви в Кельне, Трире и Меце»* (Тальберг 1991: 22). От южных берегов Франции христианизация достигла Британских островов, откуда, с начала VIII в., вторая волна христианизации пошла обратно на континент, завершая ее в регионах Германии и Скандинавии: православная тогда Церковь Англии способствовала *«просвещению всей северо-западной Европы светом Христовым»* (Андрей Филлипс 2009).

Об успехе христианской проповеди в эпоху гонений свидетельствует тот факт, что на состоявшемся в 314 г. Арльском церковном соборе, созванном святым равноапостольным императором Константином сразу после их окончания, присутствовало не менее 33 епископов (судя по сохранившимся подписям), из которых 16 представляли епархии на территории современной Франции, преимущественно южных ее регионов (Болотов 1994: 286). Три епископа представляли Британию, два – со-

временные германские территории (Трир и Кельн). Показательно, что не было ни одного представителя северных областей континента, среди которых проповедь шла наиболее трудно, и христианизация которых завершалась уже на несколько столетий позже (Болотов 1994: 287).

По сведениям, приводимым святителем Григорием Турским в «Истории франков», на территории современной Франции апостолат осуществляли семь епископов: «Итак, в Галлию были посланы: в Тур – епископ Катриан, в Арль – епископ Трофим, в Нарбонн – епископ Павел, в Тулузу – епископ Сатурнин, в Париж – епископ Дионисий, в Клермон – епископ Стремоний, в Лимож – епископ Марциал» (Григорий Турский 1987). Из этих имен два Церковное Предание отождествляет с двумя учениками апостола Павла – Трофимом и Дионисием.



Святой апостол Трофим († 67 г.),
первый епископ Галлии. Современная икона.
Источник: <https://azbyka.ru/days/sv-trofim>

Существует «твердое предание в Галлии и Риме, – пишет профессор В. В. Болотов, – что с города Арля началась христианизация Галлии» (Болотов 1994: 291). В докладе 1952 г. святитель Иоанн (Максимович) не оставляет сомнений (высказывавшихся, в частности, проф. В. В. Болотовым)⁷ в том, что христианское просвещение Галлии было положено учеником апостола Павла Трофимом. «В Арле, – пишет он, – первую церковь устроил ученик ап. Павла св. Трофим»⁸ (Иоанн (Максимович) 1998: 504–505). Имя Трофима упоминается апостолом Павлом во

втором послании к Тимофею («Трофима же я оставил больного в Милите»), а также в «Деяниях апостолов»: именно сопровождение Трофимом послужило поводом для ареста Павла в Иерусалиме по требованию иудеев: «...Ибо перед тем они видели с ним в городе Трофима Эфесянина и думали, что Павел ввел его в храм» (Деян. 21: 29). Существует предание, что после первого ареста Павла Трофим вместе с другими учениками сопровождал его в Рим, откуда был направлен Павлом епископом в Арль, который являлся тогда административным центром Римской империи в Галлии, римских владений на Британских островах и Пиренейском полуострове. «Трофим... апостол... галлов, яко роса пришедший к нам из Рима» (Chazalette 1990: 7). Авторитет основателя арльской церковной общины как ученика одного из первоверховных апостолов, а также административное значение Арля имели следствием то, что на протяжении нескольких веков этот город являлся церковно-административным центром всей Центральной Европы, Британских островов и Испании. «В Арле до нашего времени сохранился храм Святого Трофима, по утверждению французских археологов, основанный самим апостолом Трофимом» (позднее перестраивавшийся) (Зотик (Плачинта) 2008: 48). В Арльском соборе хранится глава святого апостола Трофима, а также глава святого первомученика Стефана: «По преданию западных христиан, апостол Трофим был родственником первомученика, мощи которого привез в Арль из Палестины» (Зотик (Плачинта) 2008: 51). В «Житиях Святых» святителя Димитрия Ростовского на основании как восточных, так и западных источников утверждается, что апостол Трофим принял мученическую кончину вместе с апостолом Павлом в Риме в 67 г.: «все упомянутые три апостола скончались в Риме вместе с апостолом Павлом, будучи усечены мечом по повелению императора Нерона» (Димитрий Ростовский 1906: 228). Существует также предание, что тело мученика Трофима было переправлено его учениками на лодке в Галлию и на месте ее прибытия, на южном берегу Франции, был основан город Сен-Тропе, в герб которого помещен образ святого Трофима.

Церковное Предание утверждает, что основателем церкви в Марселе был «друг Христов» святой Лазарь Четверодневный, епископ Китийский. В кафедральном соборе Марселя в приделе праведного Лазаря хранится глава святого. Мощи сестер Лазаря Марфы и Марии также присутствуют на юге «православной Франции» так же, как и мощи жен-мироносиц святых Марии Магдалины, Марии Иаковлевой и Саломии – в Арле, Тарасконе, Сан-Максимене (Зотик (Плачинта) 2008: 54–59).

Первый епископ Лиона (римский Лугдун) свя-

щенномученик Пофин происходил с Православно-го Востока. Второй епископ Лиона – знаменитый раннехристианский богослов и апологет Иринея Лионский, принявший мученический венец во время третьих лионских гонений в 202 г., был учеником священномученика Поликарпа, епископа Смирнского (†167 г.), который, в свою очередь, был учеником апостола и евангелиста Иоанна Богослова. «Все это говорит, – отмечает В. В. Болотов, – о том, что сношения между Лионом и Малою Азией в это время были самыми живыми» (Болотов 1994: 289). «Во втором веке существовали тесные связи между христианскими общинами Малой Азии и Галлии (Франции)... Поэтому не вызывает удивления, что большую часть жизни святой Иринея провел в Галлии, в Лионе» (Скурат 2005: 104). Свидетельством масштаба христианской проповеди в Западной Европе к концу II в. нашей эры может служить тот факт, что после третьей волны опустошительных антихристианских гонений в Лионе практически не осталось жителей – город к началу III в. был полностью христианским (Серафим (Дулгов) 2024).

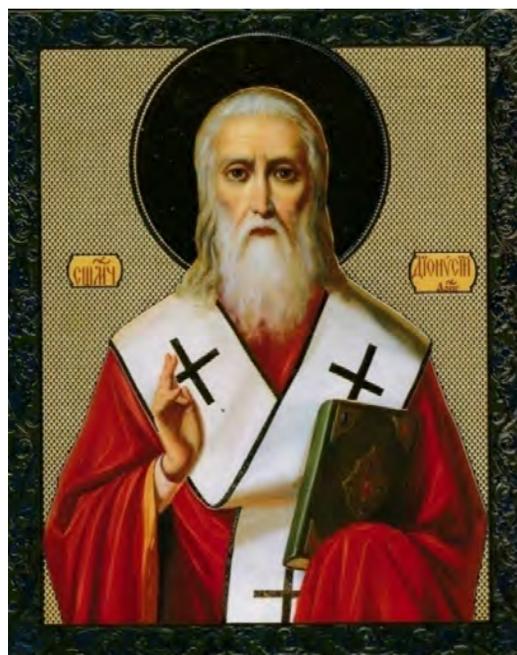


Святой Климент, папа Римский († 101 г.).

Источник: <https://domgadalki.ru/foto/jitie-klimenta-papiy-rimskogo>

Начало христианской проповеди в римском городе Паризии (основанном кельтским племенем паризиев за 300 лет до Р.Х.), ставшем впоследствии столицей государства франков, было положено упоминаемым святителем Григорием Турским, священномучеником Дионисием († предположительно 96 г.) и его сподвижниками, святыми Рустиком и Елевферием. Устойчивая западная иконография образа священномученика Дионисия Парижского отражает чудо, связанное с его мученической кон-

чиной: будучи, по приказу императора-гонителя Домициана, усечен мечом на горе (получившей благодаря этому событию название «Mons Martyris», то есть «Гора Мучеников», современное «Монмартр»), он встал на ноги и, сопровождаемый толпой потрясенных очевидцев, пронес свою голову на расстояние более двух миль от центра города, к основанной им в предместье христианской церкви, где скончался и был похоронен. Над мощами святителя и его сподвижников был построен собор и позднее возник монастырь – аббатство Сен-Дени, ставшее усыпальницей французских королей, хранилищем королевских регалий Франции и ее государственного знамени – «орифламмы»; здесь же велась официальная летопись истории Франции. Все основные вехи последующей истории христианской Франции так или иначе связаны с наследием «Сен-Дени». Парижский первосвященник и священномученик стал поистине «краеугольным камнем» ортодоксальной Церкви франков, заложенные им «духовные основания» стали фундаментом развития христианской истории Франции, на который опиралась при своем становлении и христианская французская государственность. «В хартии Людовика VI от 1120 года Дионисию усваивался титул “вождь и защитник монархии”... В XI–XIV веках ни один военный поход короля не начинался без торжественного богослужения с выносом мощей... и вручения орифламмы королю-военачальнику» (Зотик (Плачинта) 2008: 79).



Священномученик Дионисий Ареопагит († 96 г.).

Источник: <https://triptonkosti.ru/1-foto/izobrazhenie-svyatogo-dionisiya-96-foto.html>

В IX в. аббат Сен-Дени Хилдуин (Гилдуин), сопоставляя различные исторические предания, отождествил апостола Парижа со священномучеником Дионисием Ареопагитом – учеником апостола Павла и первым епископом Афин, обращение которого после проповеди апостола Павла в афинском Ареопаге описано в Деяниях апостолов (Деян. 17: 34)⁹. Несмотря на то, что светская наука рассматривает эту версию не более как частное мнение, Церковь приняла ее как достоверную: «Начало проповеди христианства в Галлии предание приписывает ученику Апостола Павла святому Дионисию Ареопагиту» (Скурат 2005: 104)¹⁰. Эта версия, в частности, излагается в «Житиях святых» святителя Димитрия Ростовского, как в главе, посвященной самому Ареопагиту, так и в житии его сподвижника священномученика Лукиана, первого просветителя римской провинции Белгика (Belgica) (Северной Галлии). В соответствии с житием, святитель Дионисий отправился в Рим после длительного епископского служения в Афинах, узнав об узах Петра и Павла; прибыв туда уже после их мученической кончины, он был «с великою честью» принят преемником первоверховных апостолов святым папой Климентом «ради святости его и ради прежней долговременной между ними духовной любви о Христе». Святитель Климент благословил святителя Дионисия на проповедь в Галлию словами: «прошу тебя, иди в Западные страны для имени Господа нашего Иисуса Христа» (Димитрий Ростовский 1913: 64)¹¹.

С паломничеств к мощам священномученика Дионисия Парижского, сопровождавшихся чудесами, начинается жизненный подвиг величайшей французской святой – Женевиевы (Геновефы) Парижской († 512 г.). Именно она инициировала строительство над мощами первого парижского святителя большого собора, приобретшего общенациональное значение; при ней Париж становится столицей государства франков. Рожденная в языческой семье, она с раннего детства выбрала христианский монашеский путь, на который ее благословил святитель Герман Оксерский († 448 г.), впоследствии защитивший ее от ненависти и клеветы со стороны язычников. Святая Женевиева прожила долгую жизнь (423–512 гг.). Пережив период непонимания, гонений и даже угроз, она стала «героиней Франции» еще при жизни, творя много милостыни и чудес, особенно исцелений. Г. П. Федотов характеризует ее жизнь, как «ураган деятельной любви». О высоте ее авторитета свидетельствует то, что в храме, воздвигнутом над ее могилой (первоначально посвященном святым апостолам Петру и Павлу, а позднее названном ее именем), пожелали быть похороненными креститель Франции король Хлодвиг и королева Клотильда. «Хлодвиг, по прось-

бе Геновефы, многих узников вытускал из темницы, дарил жизнь уже приговоренным к казни» (Федотов 1927: 62).



Святая Женевиева Парижская († 512 г.). Современная икона. Источник: <https://nz.pinterest.com/pin/st-genevieve-of-paris-january-3--63050463516938151>

Но самым большим чудом, совершенным по молитвам святой Женевиевы, было спасение в 451 г. Парижа от разорения гуннами, предводительствуемыми Атиллой, который по непонятным, с точки зрения обычной логики, причинам обошел Париж стороной, направился к Орлеану и позднее был разгромлен. «Память о том чуде не только хранится в предании, но и отмечена колонной, сооруженной на месте, до коего дошел Атила» (Иоанн (Максимович) 1998: 507). И здесь, в этом историческом эпизоде, по мнению автора очерка о святой Женевиеве Г. Федотова, формируется национальный духовный идеал Франции: «По преданиям местных церквей, много городов латинского мира (Орлеан, Труа, самый Рим) были спасены от Атиллы мужеством и верою своих епископов. Париж

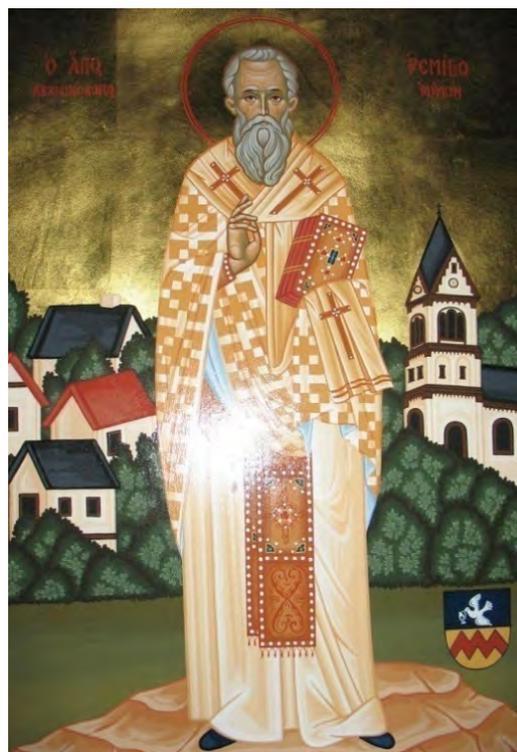
оказался спасенным молитвами девы. Какой символ для будущей истории Франции! Безоружная и кроткая Геновефа уже предвозвещает Орлеанскую Деву» (Федотов 1927: 62).



Преподобный Симеон Столпник Антиохийский († 459 г.). Миниатюра из Миналогия Василия II. Мастер Пантолеон. Источник: Православная энциклопедия. Т. 7. М., 2004. С. 228

В житии преподобной Женевиёвы содержится также важное свидетельство духовного единства христианского мира в середине первого тысячелетия по Рождестве Христовом: «Жил в землях восточных некий святой муж, презревший все земное, по имени Симеон, и почти сорок лет простоял он на столпе, установленном вдалеке от Антиохии. Через купцов, часто приходивших по торговым делам в германские земли, он посылал святой Женевиёве приветствия с великим почетом и усердно просил ее молить за себя Бога. И столь великими дарами верной рабы Божией были оба осыпaeмы, что, будучи разделенными от обоюдного знакомства местоположением провинций и дальностью расстояний, по провидению Божию познали друг друга внутренним духовным зрением» (Житие 1996: 133–134). «Духовно она была связана с преподобным Симеоном Столпником¹², знавшим о ней» (Иоанн (Максимович) 1998: 507).

Еще одна героиня христианизации Европы, современница святой Женевиёвы, святая королева Клотильда († 545 г.), по словам святителя Иоанна (Максимовича), «для Франции имеет то же значение, что для Руси св. Ольга, и для Чехии св. Людмила, для Римской империи св. Елена» (Иоанн (Максимович) 1998: 507). Велика была ее роль в крещении Франции святителем Ремигием († 533 г.), епископом Реймским; именно она содействовала отказу ее супруга короля Хлодвига от язычества и принятию им Православия (а не арианской ереси, которой подвержено было в то время большинство племен на территории Западной Европы).



Святитель Ремигий († 533 г.), епископ Реймский, креститель Франции. Современная икона. Источник: <https://drevo-info.ru/pictures/13224.html>



Святая Клотильда, королева Франции († 545 г.). Современная икона. Источник: <https://akwatoria.ru/proslavlenie/v-like/svyatiyx>

Более того, фактически именно святая Клотильда создала христианскую государственную символику Франции: по преданию, перед решающим сражением она дала Хлодвигу три лилии как символ Пресвятой Троицы, с которым он одержал победу, подобно тому, как одержал ее Константин Великий со знаменем Креста на стяге. В память об этой победе золотые лилии вплоть до революционных событий конца XVIII в. неизменно украшали французский герб. Святая Клотильда воспитала святого внука – преподобного Клотуальда (иначе – святой Клод), отказавшегося от престола, ставшего основателем монастыря, строгим аскетом и подвижником. По кончине своего супруга она провела последний период жизни в Туре, в монастыре, основанном святителем Мартином Милостивым, занимаясь благотворительностью и истощив все свое богатство на помощь бедным.



Королевский Герб Франции

Завершает утверждение христианства во Франции святитель Герман, епископ Парижский († 576 г.), суровый аскет, молитвенник и чудотворец. *«Деятельность и житие его окончательно утвердили христианство во Франции»* (Иоанн (Максимович): 510).

Среди имен великих христианских миссионеров Западной Европы следует назвать также имя папы Римского Григория I Великого, именуемого в православной традиции Двоесловом († 604 г.). Родившийся в Риме в семье, давшей уже Церкви двух первосвятителей, Григорий Великий пренебрег блестящей светской карьерой и постригся в монахи, устроив в своих фамильных поместьях монастыри. Проведя значительную часть жизни в Константинополе, куда был послан по делам Римской Церкви, он против воли был избран папой Римским, что не повлияло на его подвижнический образ жизни.



Святитель Григорий I Великий († 604 г.).

Современная икона.

Источник: <https://pclubro.ru/25-марта>

Имя святителя Григория Двоеслова должно быть названо среди имен основных агиографов Западной Церкви первого тысячелетия, наравне с именами святителя Григория Турского, преподобного Беды Достопочтенного, Исидора Севильского, – в четырех книгах, названных им «Диалоги», он собрал жития известных ему западных православных святых. Миссионерская активность Григория Великого, несмотря на то что сам он не мог оставить Римскую кафедру, простиралась на самые отдаленные регионы – на Англию и Испанию. Одним из великих его начинаний было создание миссионерского монастыря во имя святого апостола Андрея Первозванного, послужившего окончательной христианизации Британии. Через своего друга, с которым служил в Константинополе, святителя Леандра Севильского, святитель Григорий способствовал также переходу в Православие из арианства вестготского королевства в Испании.

Территория Пиренейского полуострова, практически полностью латинизированная в годы римского господства, была охвачена христианской проповедью одновременно с проповедью в Галлии – то есть в первые же десятилетия ее распространения. О намерении идти проповедовать в Испанию говорит сам апостол Павел в своем по-

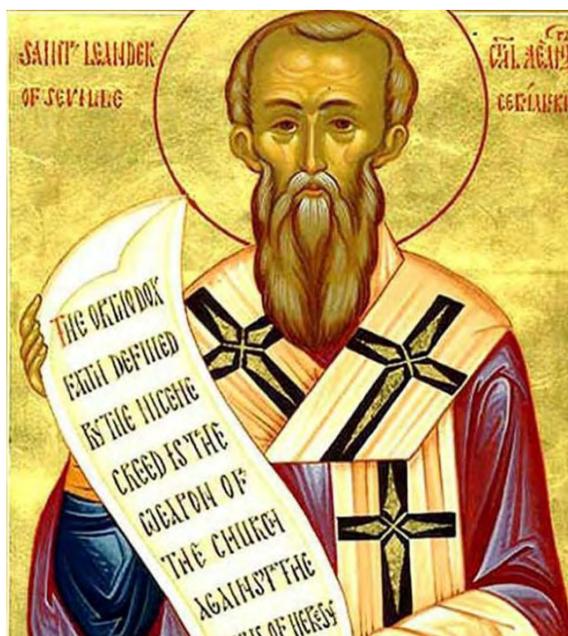
слании к Римлянам: «Как только предприму путь в Испанию, приду к вам. Ибо надеюсь, что, проходя, увижусь с вами, и что вы проводите меня туда... А теперь я иду в Иерусалим, чтобы послужить святым... Исполнив это и верно доставив им сей плод усердия, я отправлюсь через ваши места в Испанию» (Рим. 15: 24–28). Однако отсутствие дальнейших документированных подтверждений не позволяет с достоверностью утверждать, что такое путешествие состоялось (предположительно оно могло состояться после освобождения Павла в 63 г. от первых «уз» в Риме). Церковное предание говорит также о проповеди в Испании апостола Иакова Зеведеева, принявшего мученическую кончину в Иерусалиме в 44 г., где он был усечен мечом. Согласно преданию, мощи святого апостола были перевезены его учениками на Пиренейский полуостров и в конце концов упокоились в Компостела, где со временем возник крупнейший в Испании духовный центр Сантьяго-де-Компостела, являющийся на протяжении полутора тысяч лет вторым после Рима паломническим центром Европы.

Рукописные источники конца первого тысячелетия повествуют о миссионерах-епископах, посланных в Испанию апостолами Петром и Павлом или их учениками (так называемыми «мужами апостольскими»), основавших церковные кафедры в ряде городов. Это святые Торкват Кардисский, Ктесифон Вергский, Секунд Авильский, Индалций Уркийский, Эсихий Гибралтарский, Евфразий Ангухарский, Цецилий Гранадский. «Следует обратить внимание, – замечает профессор В. В. Болотов, – что в числе имен этих мужей четыре греческих... испанское предание заверяет, что эти западные окраины первым светом христианского просвещения обязаны людям греческого происхождения» (Болотов 1994: 282). Большинство из них стали мучениками. Об успехе их проповеди свидетельствует, в частности, присутствие на соборе 306 г. в Гранаде 19 епископов из разных испанских городов.

Гонения в Римской империи конца III – начала IV в. дало в Испании множество мучеников всех сословий и возрастов. В следующий, «Константиновский», период подлинным светильником Испанской Церкви явился святитель Кордувийский Осия (259–359), игравший большую роль в подготовке и проведении Первого Вселенского Собора 325 г. в Никее (ему принадлежала и сама идея созыва собора, донесенная им до императора), ревностно отстаивавший православие против арианской ереси, его подпись под решениями собора стояла первой.

V–VI вв. в Испании, как и на всем Европейском континенте, ознаменованы перемещениями больших потоков готских племен: сперва свевов на севере полуострова, затем вандалов на его юге,

и наконец, в 507 г. – вестготов, занявших центр региона вместе с его столицей Севильей. Эти племена принесли с собой арианство, активно теснившее и даже гнавшее православие. Тем не менее время, последовавшее за официальным признанием христианства империей, вплоть до арабского завоевания Пиренейского полуострова в 711 г., отмечено в Испании множеством замечательных православных святых Отцов. Одним из наиболее выдающихся был святитель Леандр, архиепископ Севильский († 596 г.), положивший конец «арианскому пленению» испанских вестготов.

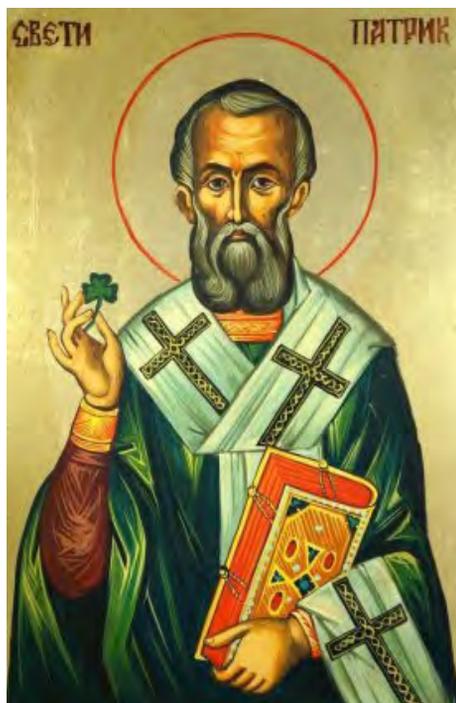


Святитель Леандр Севильский († 596 г.), просветитель Испании. Современная икона. Источник: <https://pravoslavie.ru/put/050121103739.htm?ysclid=lzdaflfhyh320582152>

Переход в Православие на Третьем Толедском соборе молодого короля Реккареда († 601 г.), православный старший брат которого, святой мученик Ерминингельд, был тремя годами ранее приговорен к казни их отцом-арианином, «стало основой для периода, который можно считать Золотым веком Испанского Православия, ознаменованным полным духовным единством и соработничеством Церкви и государства»; «В Испании наступило великое христианское возрождение. Его расцвет приходится на VII век, когда под влиянием великих подвижников монашества и образованного епископата, особенно Севильи и Толедо, сформировалась испанско-готская самобытность народов Испании» (Андрей Филлипс 2005). Великим святым VII столетия стал также младший брат святителя Леандра и преем-

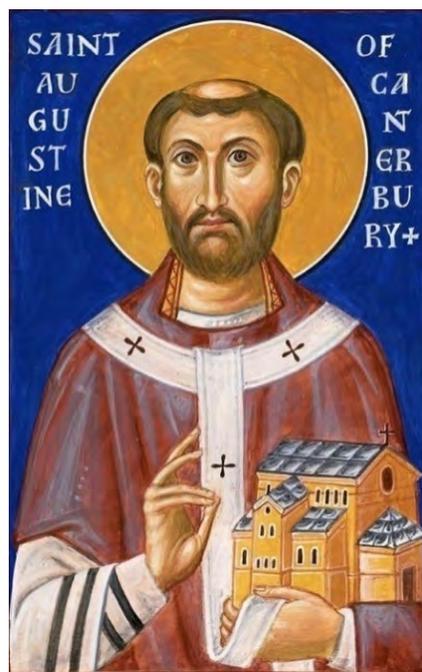
ник его на Севильской кафедре – святитель Исидор Севильский († 636 г.), церковный писатель, ученый и чудотворец. В VIII в. территория Пиренейского полуострова была завоевана арабами, которые образовали там исламское государство, просуществовавшее до конца XV в. Этот период в истории Испанской Церкви также ознаменован появлением множества православных мучеников, которых особенно много в IX в.

На Британских островах к VI в. сложились два центра христианского просвещения.



Святитель Патрик Ирландский († после 460 г.). Современная икона. Источник: <https://pravoslavie.ru/38609.html>

Святой Патрик Ирландский положил начало ирландскому монашескому движению, сыгравшему большую роль в завершении христианизации Европы и укоренении христианства в сознании новых европейских народов. Особая специфика феномена ирландского монашества и процесса распространения христианства среди кельтского населения заключалась в том, что территория Ирландии, в отличие от значительной части Британии, никогда не находилась под властью римлян. Здесь не было создано больших городов, которые на римской территории естественно становились церковно-административными центрами, и опорой епископской власти поэтому стали исключительно монастыри, возникшие на этой земле в большом количестве. Второй особенностью был миссионерский, можно



Святитель Августин Кентерберийский († 604 г.), креститель Англии. Современная икона. Источник: <https://ru.pinterest.com/pin/518899188312413433>

сказать, «романтический» дух переживания монашества кельтами, который выражался в потребности проповедью Евангелия спасти другие народы. Эта духовная «пассионарность», надолго определившая характер ирландского православия первых веков, позволила довершить христианизацию континента на трудных для миссии территориях Северной Европы и Скандинавии.

Другой церковный центр Британских островов возник в 597 г. в Кенте, решающая роль в просвещении которого принадлежит святому Григорию I Великому, направившему в конце VI в. из созданного им миссионерского монастыря святого апостола Андрея Первозванного миссию из 40 монахов во главе с будущим архиепископом святителем Августином († 604), хиротонисанном в Арле на новосозданную кафедру в Кент (почему главой Английской Церкви по сей день является архиепископ Кентерберийский).

Таким образом, к началу VII столетия на Британских островах возникли два типа церковной организации, которые были приведены к согласию «великим святителем Англии – святым Феодором из Тарса, греком, другом преподобного Максима Исповедника и архиепископом Кентерберийским (602–690; память 19 сентября). Административные и организаторские способности римлян соединились со строгой монашеской духовностью кельтов – из этого и произросла Английская Церковь» (Андрей Филлипс 2010).

«Святитель Феодор поистине основатель единой Английской Церкви», а за объединением церковным последовало и государственное объединение страны при святом короле Эдгаре в X в. Впоследствии «Англия... дольше других стран Западной Европы оставалась православной» (Серафим (Дулгов) 2024)¹³. Святитель Феодор так гармонизировал внутреннее, духовное, и внешнее, административное устройство Церкви в Англии, что уже в VIII в., исполненная благодатных сил, она смогла стать основой для завершения христианской миссии на континенте. Нетленные мощи святителя были обреты в 1091 г. «Время святителя Феодора называли "золотым веком". Он, приехав в Англию, обнаружил народ разделенным, а после себя оставил его единым. Святитель Феодор был действительно даром Божиим (что означает буквально его имя на греческом языке. – Н. Э.), вторым Павлом, провозвестником Евангелия Христова язычникам. Несколько лет назад была опубликована православная служба святителю на английском языке» (Андрей Филлипс 2009).



Святитель Феодор Тарсийский († 690 г.), архиепископ Кентерберийский. Современная икона. Источник: <https://pravoslavie.ru/32139.html>

К ранним свидетельствам о возникновении христианских церквей в Германии относится сообщение священномученика Иринея Лионского в книге «Против ересей» (конец II в.) о созидании церковью среди кельтов и германцев по берегам Рейна. Местные предания говорят о воинах и каменотесах, принявших святое крещение от сосланного римской властью на каменоломни Паннонии антиохийского епископа Кирилла (правил в 279–301 гг.) (Болотов 1994: 296). В целом христианизация на территории Германии шла медленнее и происходила позднее, чем в Галлии, Испании и Британии. Местное население трудно принимало христианскую проповедь и либо оставалось к ней равнодушным, либо даже изгоняло или убивало своих королей, принявших крещение. Так, обращенный в христианство святым Килианом († 689 г.) государь Тюрингии герцог Гоцберт был убит своими языческими подданными, а сын его Хетан лишен власти (Килиан 2013: 465).

С конца VII в. на Германскую территорию распространилась деятельность англосаксонских миссионеров, побудительным мотивом которых было желание крестить своих сородичей – германские племена англов, саксов и ютов, оставшихся на континенте после того, как, с уходом римлян в первые годы V в., часть этих племен завоевала юго-восточную часть Британии, оттеснив коренное население



Священномученик Бонифаций († 754 г.), креститель Германии. Современная икона. Источник: <https://ru.pinterest.com/pin/819373725928835114>

бриттов и кельтов на северо-запад острова. Англосаксонский миссионер святой Виллиброрд, епископ Утрехта, пытался проповедовать на континенте, но ему удалось крестить лишь несколько десятков человек.

Решающее значение имела миссионерская деятельность святителя Бонифация († 754 г.), жившего в VIII в., которого называют «апостолом Германии». Англосакс по рождению, он с детства почувствовал призвание к монашеству, а в 717 г., в возрасте 40 лет, навсегда оставил Англию ради миссии среди соплеменников на материке. Три года святой Бонифаций помогал святому Виллиброрду, затем основал миссионерский монастырь в земле Гессен. Ему удалось переломить общее настроение язычников, срубив в одном из германских сел посвященный «богу грома» дуб, на месте которого святитель возвел часовню, освятив ее в честь Спасителя. Святитель Бонифаций пользовался огромным авторитетом у клира и паствы, вокруг него сплотилась группа единомышленников, с помощью которых он создавал епархии, организуя их церковную жизнь на канонических основаниях и действуя от имени Римской кафедры. За время его миссионерского служения в германских землях на папском престоле сменилось три Первосвятителя – Григорий II (давший ему полномочия и возведший в сан епископа), Григорий III и Захария, назначивший святого Бонифация примасом Германии. В 742 или 743 г. состоялся первый восточно-франкский Собор, за которым последовали другие, принявшие ряд дисциплинарных декретов для духовенства, а также устав преподобного Венедикта Нурсийского для монашествующих. В 951 г. святой Бонифаций помазал на царство Пипина Короткого, способствовав тем самым сближению Каролингов с церковным центром в Риме. Его деятельность способствовала сплочению и национальной самоверификации народов Европы, а также структурной организации их духовной и общественной жизни.

Последние миссионерские труды в Западной Европе принадлежат просветителю Северной Германии и Скандинавии святителю Ангару, «епископу Гамбургскому и всех народов Севера», жившему уже в ту эпоху, когда святые равноапостольные Кирилл и Мефодий просвещали славянский мир. Святитель Ангар с раннего детства имел видения, призывавшие его к миссионерскому подвигу; он принял постриг в 12 лет и в 21 год вышел на свое служение. «Он был полон ревности и готов был пострадать за Христа... Свои апостольские труды он соединил с внутренним самоусовершенствованием и временами уходил в уединение. Был полон милосердия, простирая его, где только узнавал о нужде, не ограничиваясь местом. Особенно заботился о переселенцах, вдовах и сиротах». В Дании он «крестил

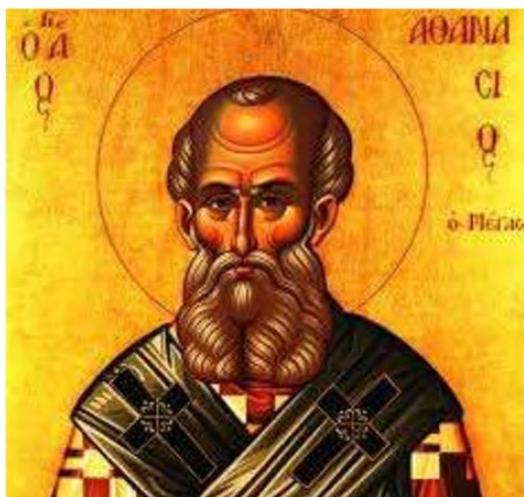


Святитель Ангар († 865 г.), апостол Северной Германии, Дании и Скандинавии. Современная икона.

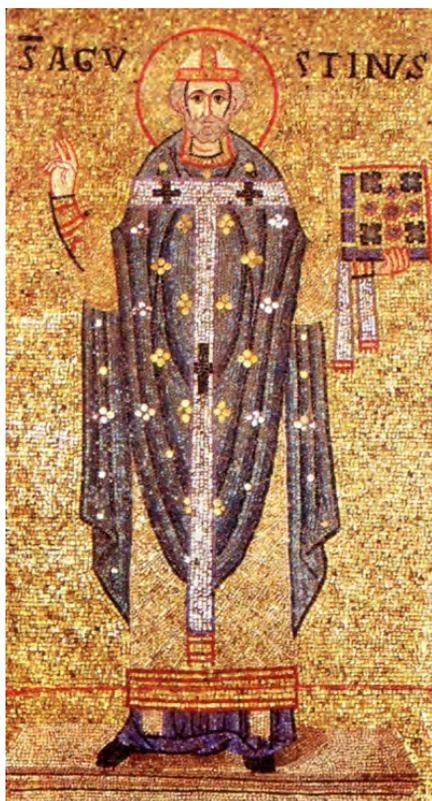
Источник: <https://www.flickr.com/photos/icons-spbda/48726208221>

короля с народом, оттуда отправился в Швецию». Ревностная проповедь, сопровождавшаяся многочисленными чудесами исцелений, снискала ему общепризнанное признание и почитание, обусловившее прославление его в лике святых спустя всего два года после кончины. Святой Ангар действовал как представитель Римской церкви, однако, говорит святитель Иоанн, «нет никаких данных предполагать, что св. Ангарий был орудием... и проводником тех идей, которые привели к отделению Рима... Святой Ангарий служил не политическим целям, а Христу, и печать его апостольства – страны, им ко Христу приведенные. Позднейшее отпадение их не умаляет его служения, как и служения св. Мефодия – отпадение на многие века Моравии и Паннонии» (Иоанн (Максимович) 1998: 511–514). В то же время следует отметить, что были и другие пути проникновения христианства в Скандинавские страны – из Византии торговыми путями через новокрещеную Русь, о чем свидетельствуют многочисленные артефакты и археологические подтверждения¹⁴.

Особое значение для формирования европейской христианской духовной и культурной идентичности имели возникновение и распространение на континенте института монашества. На Западе, как и на Востоке христианского мира, ключевое значение для его становления имел свя-



Святитель Афанасий Великий († 373 г.) – Отец и Учитель Церкви, основатель житийной монашеской литературы



Блаженный Августин († 430 г.). Мозаика капеллы святого Петра собора Сан-Марко в Венеции. XII в.
Источник: Православная энциклопедия. Т. 46. М., 2017: 643

титель Афанасий Великий, архиепископ Александрийский († 373 г.), дважды во время арианских гонений находившийся в ссылке на территории Западной Европы: первый раз в Галлии в 335–337 гг.,

второй раз в Риме в 339–341 гг. «Трехлетнее пребывание святителя в Риме привело к тому, что... в области учения о Св. Троице Афанасий Великий стал для Западной Церкви абсолютным авторитетом» (Афанасий Великий 2002: 25). Двухлетнее пребывание святителя Афанасия в Центральной Галлии, в городе Трире (Avgusta Treverov) – столице Константина Великого периода управления им западной половиной Римской империи – под защитой сына императора Константина – Константина II (твёрдо исповедовавшего Никейский Символ Веры), было для святителя Афанасия не столько ссылкой, сколько ограждением от воинствовавших в то время на Востоке империи ариан. О том, сколь глубокий духовный след оставил здесь святитель Афанасий, можно судить по «Исповеди» Блаженного Августина († 430 г.), в которой он повествует о той решающей роли, которую сыграл в его жизни рассказ приехавшего из Трира христианина о написанном святителем Афанасием «Житии преподобного Антония Великого» (житие было написано на греческом около 357 г. и вскоре переведено на латынь) (см: *Августин Блаженный* 1978: 142–143).

«Житие преподобного Антония» оказало огромное влияние и на другого великого святого конца IV – начала V в., духовно связующего Восток и Запад христианского мира – блаженного Иеронима Стридонского († 420 г.), уроженца Далмации, получившего классическое западное образование, но большую часть жизни проведшего на Востоке и скончавшегося в Палестине, где он основал два монастыря. Собеседник святых Григория Богослова и Григория Нисского, он был страстным апологетом православного монашества. Имея перед собой в качестве образца написанное святителем Афанасием Александрийским Житие, он составил классические жизнеописания преподобного Павла Фивейского и других подвижников. Позднее, уже в средние века, «личность блж. Иеронима, его подвиги послужили образцом для подражания в среде католического монашества, в котором со средних веков существовали общества «иеронимитов»... живших строго по правилам, извлеченным из различных его писем об иноческой жизни» (*Скурат* 2003а: 205).

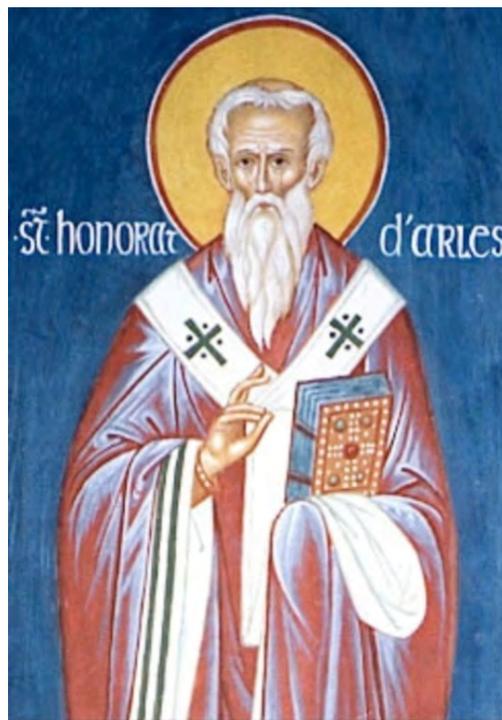
Житие преподобного Антония Великого способствовало также возникновению в 410 г. на южном побережье Галлии, недалеко от Канн, на острове Лерин, монастыря, ставшего подлинным рассадником западноевропейского православного монашества, его базой, «духовной теплицей», из которой распространились по западноевропейскому континенту великие христианские подвижники и просветители и через который прошли многие миссионеры и основатели новых монастырей на Западе.



Блаженный Иероним († 420 г.). Современная икона.
Источник: <https://akafistnik.com/kanony-svyatym/>

По утверждению И. М. Концевича, только в V–VI вв., в годы расцвета, из Леринской обители вышло около 60 святых (Konzevich 1969: 68). «Благословенный и счастливый остров Лерин, – писал св. Цезариус¹⁵, – который выглядит небольшим и плоским, но известен как достигающий небес бесчисленными вершинами» (Цит. по: Konzevich 1969: 68).

Основателем монастыря был святитель Гонорат († 429), впоследствии епископ Арльский. Крестившись в юности против воли родителей-язычников, он отправился вместе со своим братом на Восток, по кончине же брата в Греции вернулся на южный берег Галлии и, в поисках уединения, перебрался на лежащий в нескольких километрах к югу от Канн остров, носящий теперь его имя (Сент-Оноре). Таким образом, историей своего основания Леринский монастырь связан с восточной монашеской традицией – молитвенной, аскетической, богословской. По преданию, до прихода святого Гонората остров Лерин был необитаем из-за ядовитых змей, которые полностью исчезли с появле-



Святитель Гонорат Арльский († 429 г.), основатель Леринского монастыря. Современная икона.
Источник: https://vk.com/wall7034707_39845

нием на острове святого. Подвижнической жизнью святитель Гонорат привлек на остров многочисленных последователей, среди которых были святой Иларий Арльский († 449 г.), составивший позднее житие своего учителя святого Гонората, святитель Лупп Тройский († 478 г.) и его брат, замечательный богослов ранней Западной Церкви – святой Викентий Леринский († до 450 г.), трудам которого Церковь обязана православным учением о Священном Предании. «В том же монастыре, – пишет святитель Иоанн (Максимович), – подвизался св. Викентий Леринский, чтимый на Востоке еще более, чем на Западе, учитель Церкви, погибший около 450 года и оставивший труд свой о Священном Предании» (Иоанн (Максимович) 1998: 504–505). Леринский монастырь сыграл впоследствии большую роль в христианизации не только Галлии, но и Британии и Ирландии. «Через Леринский монастырь с Востоком связаны также Англия и Ирландия, так как он явился духовной опорой просветившего Англию преподобного Августина и его сподвижников; жил там некоторое время и просветитель Ирландии св. Патрик» (Иоанн (Максимович) 1998: 505). Таким образом, «Лерин явился передаточным звеном в распространении опыта восточного монашества в бассейне Роны и далее на север и северо-восток Галлии» (Усков 2001: 65).

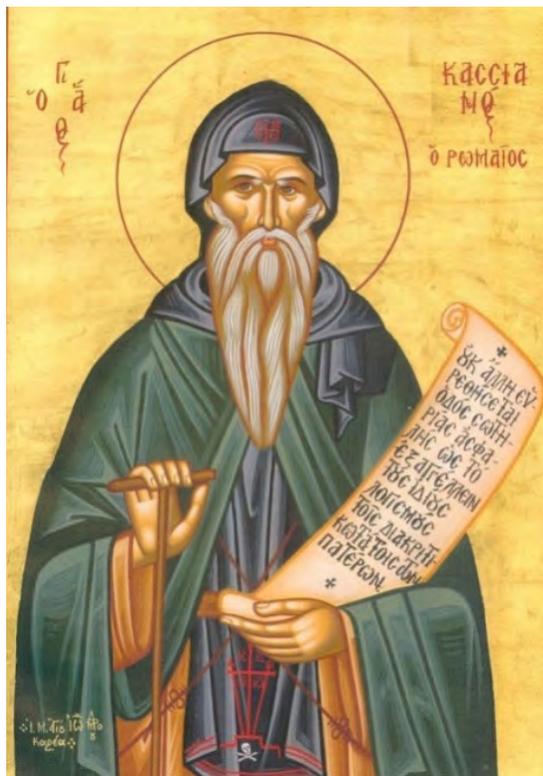


Леринский монастырь близ Канн, современный вид. Современное фото. Источник: https://ru.wikipedia.org/wiki/Леринское_аббатство

Некоторое время в Леринском монастыре подвизался преподобный Иоанн Кассиан Римлянин († 435 г.), затем основавший в Марселе обитель во имя святого Виктора Марсельского, где ныне покоятся его мощи. Преподобный Кассиан родился в патрицианской семье. Получив прекрасное образование, он отправился в Палестину, где принял монашество в Вифлеемской киновии, а затем семь лет провел в скитах и монастырях, подвизаясь и обучаясь подвижничеству у преподобных отцов египетской Фиваиды. Затем он отправился в Константинополь, где около 400 г. был возведен в священный сан самим святителем Иоанном Златоустом, возглавлявшим тогда Константинопольскую кафедру. В связи с начавшимися со стороны светских властей гонениями на святого Златоуста преподобный Кассиан вместе с группой других клириков был послан в Рим в поисках поддержки гонимому святителю, но, узнав, что Златоуст сослан и преследуют уже его сторонников, отправился в Галлию. По просьбе западной братии он составил монашеские уставы, ставшие первым систематическим изложением православных монашеских уставов для европейских монастырей (Иоанн Кассиан Римлянин 1993: 78).

В своих писаниях преподобный Кассиан акцентирует восточноправославный источник его иноческих уставов и безальтернативность его для правильного устройства монашеской жизни. В предисловии к описанию монашеских уставов, обращаясь к епископу Аптскому Кастору, преподобный Кассиан пишет: «Желая, чтобы общежительные монастыри в твоей области были устроены по правилам восточных, а особенно египетских монастырей... я изложил те монастырские правила, кои я видел в Египте и Палестине... Если в здешних

странах найду что-нибудь не согласное с древними правилами, то исправлю это по правилам, какие существуют в древних египетских и палестинских монастырях; потому что лучшие тех монастырей, которые с начала апостольской проповеди основаны святыми и духовными отцами, не может быть никакого нового братство в стране Галлии» (Иоанн Кассиан Римлянин 1993: 7–8).



Преподобный Иоанн Кассиан Римлянин († 435 г.). Современная икона. Источник: https://ru.wikipedia.org/wiki/Кассиан_Римлянин

Творения святого Кассиана имели высокий авторитет как на Западе, так и на православном Востоке. «Преп. Иоанн Лествичник говорит: великий Кассиан прекрасно и весьма высоко любознательствует в своем слове (соб.2, гл. 10) о рассуждении» (Петр, епископ 1993: VI). «Творения прп. Кассиана вошли в сокровищницу святоотеческой литературы, представив западному монашеству полнейшее изложение аскетики в духе воззрений подвижников Востока... Давно они были известны и на Святой Руси... например, преподобному Нилу Сорскому († 1508)... Хорошо владевший латинским и греческим языками, преподобный Кассиан стал крепким связующим звеном христиан Запада и Востока. Духовное богатство Востока он переносил в сокровищницы Запада, представляя там полнейший опыт аскетики, монашеских идеалов, выработанных и утвержденных

подвижниками Египта и Палестины. В своем личном богословии он соединил спекулятивно-теоретическое воззрение Востока с реально-практическим направлением Запада. Много и долго подвизался он и на Востоке, и на Западе, и поэтому равно почитается и здесь, и там» (Скурат 2003б: 245–248).

Уставы преподобного Иоанна Кассиана Римлянина легли впоследствии в основу наиболее распространенного на Западе монашеского устава, созданного в VI в. преподобным Венедиктом (Бенедиктом) Нурсийским († 547 г.) – уроженцем Итальянской области Умбрия, великим православным святым середины первого тысячелетия по Р. Х.¹⁶ Происходя из аристократической семьи, он в юности оставил учебу в Риме и начал подвизаться в пустынных местах, увлекая своим примером многочисленных последователей; основав для них 12 монастырей, преподобный Венедикт ориентировался на тип общежительного монастыря, созданного преподобным Пахомием Великим в IV в. в Египетской Фиваиде. Создавая свой знаменитый устав *Regula Benedicti*, он пользовался трудами как блаженного Августина, так и святителя Василия Великого и преподобного Иоанна Кассиана Римлянина. Особенно показательно преемство устава преподобного Венедикта с уставами преподобного Иоанна Кассиана Римлянина: «Уже святой Венедикт Нурсийский († 543 г.) использовал их в своем уставе (*«Правиле монашеской жизни»*) и заявлял, что они *«суть начертания добродетелей для добре живущих»* и ведут *«на верх совершенства»*» (Скурат 2003б: 248). «Св. Венедикт в своих правилах (гл. 27 и 73) предлагает монахам своего монастыря в каждый вечер прочитывать писания преп. Кассиана, как назидательные, полезные для желающих достигать высшего нравственного совершенства, наравне с правилами св. Василия Великого» (Петр, епископ 1993: VI). Монашеский устав преподобного Венедикта стал основой деятельности множества монастырей, создававшихся в Европе в первом тысячелетии. Житие преподобного Венедикта было написано святителем Григорием Великим в VI в., в VIII в. переведено на греческий язык папой Захарией, греком по национальности. С этих пор почитание преподобного Венедикта и как великого наставника монашества, и как чудотворца стало повсеместным в христианском мире. В значительной степени благодаря папе Григорию Великому именно монашеский устав святого Венедикта стал основой развития западноевропейского монашества. Одним из свидетельств почитания преподобного как великого православного святого уже после разделения восточного и западного христианства (1054 г.), в том числе и на Руси, является, например, его изображение на фреске в алтаре церкви Спаса Преображения на Нередице (1199).



Преподобный Венедикт Нурсийский († 547 г.).
Фреска жертвенника церкви Спаса на Нередице.
1199 г. Источник: Лазарев 1978: 266

В истории становления европейского монашества был еще один святой, имеющий для Западной Европы не меньшее значение, чем блаженный Августин и воспитанники святой Леринской обители, и при этом несущий в себе в большей степени специфические черты именно западноевропейского типа святости – это святитель Мартин Турский († ок. 397 г.). В отличие от блаженного Августина, преподобного Викентия Леринского, преподобного Иоанна Кассиана и др., святитель Мартин не писатель, а практик; он, безусловно, также является для Западной Церкви великим учителем, но не своими писаниями, а примером и самим опытом жизни во Христе.

Святитель Мартин родом был из Паннонии (нынешней Венгрии), из языческой семьи военного трибуна. С десяти лет он желал стать христианином и отшельником, но по требованию родителей был отдан в армию и в течение двух лет нес конную службу в Галлии, участвуя в походах императора Констанция против набегов на римские границы варваров-алеманов. Имея начальником христианина, он крестился и по окончании службы принял иночество в городе Пуатье у святого епископа Илария († 368 г.), позволившего Мартину основать в 8 верстах от города, в Лигуже, монашескую обитель, которая «в короткое время процвела и прославилась, явившись первым монастырем в Галлии». Будучи поставлен по требованию народа епископом города Тур, святитель Мартин создал вблизи своей епископской кафедры монастырь Мармутье, который «приобрел впоследствии громкую славу и имел великое значение в истории монашества не только в Галлии, но и на всем Западе» (Димитрий Ростовский 1904: 287, 290). Святителя Мартина Турского называют апостолом Галлии: одним из его подвигов было искоренение языческого идолопоклонства – бесстрашно путешествуя по стране, он проповедовал в самых глухих местах, основывая христианские храмы. Святитель Мартин «послужил просвещению не только Галлии-Франции, но и Ирландии, так как св. Патрик, просветитель ее, был его близким родственником и находился под его духовным влиянием» (Иоанн (Максимович) 1998: 508). Жизнь святого Мартина сопровождали бесчисленные чудеса, среди которых были и воскрешения мертвых, и исцеления больных, и повеление дикими зверями, и пр. Слава и популярность святителя Мартина на протяжении всей христианской истории Европы была огромна; ему посвящалось наибольшее число храмов не только во Франции, но и в других странах Европы. «Только во Франции... насчитывается более трех с половиной тысяч посвященных ему церквей. В Германии в его честь построено значительно больше храмов, чем в память какого-либо другого святого» (Зотик (Плачинта) 2008: 104). Уже в начале V в. автор жития святого Мартина Сульпиций Север († 429 г.) писал: «Его признает Египет, его же – Сирия, о нем ведаёт Эфиопия, о нем услышала Индия, о нем знает Парфия и Персия, не пребывает в неведении Армения, узнали за Боспором...» (Сульпиций Север 1999). Преподобный Венедикт Нурсийский в своем монастыре «Монтекассино», в Италии, храм также посвятил святителю Мартину Турскому. По словам аббата Одона Клюнийского († 942 г.), в почитании святого Мартина «поистине объединился весь мир»; «к его святой могиле устремляются многоязыкие толпы людей из неведомых стран, так что мы по справедливости можем сказать о Мар-

тине: “Вся земля стремится видеть его”... Где бы ни царило имя Христа, там и почитают Мартина» (Аббат Одо 2005). По кончине святителя Мартина город Тур стал национальным французским духовным центром, в который устремлялись за духовной поддержкой как простолюдины, так и короли.

Г. П. Федотов в работе, посвященной святителю Мартину Турскому, гротескно утрирует «особость» подвига святого Мартина: «Перед этим влиянием... бледнеют и полувосточная школа Иоанна Кассиана и родственные ему традиции Лерина и Бенедикта Нурсийского. Все три последние подвижнические школы построены на началах духовной “рассудительности”, умеряющей крайности аскезы во имя деятельного, братского общежития. Школа св. Мартина резко отличается от них суровостью аскезы, ставящей выше всего идеал уединенного подвига» (Федотов 1998: 87–108). Иначе говоря, подвигу святого Мартина, по мнению Федотова, свойственны черты некоего «индивидуализма», более понятного, по-видимому, западному менталитету, чем более сродный «восточному» христианству дух соборности.

Г. П. Федотов подчеркивает, что биограф святого Мартина – Сульпиций Север – сознательно ориентировался на житие преподобного Антония Великого как на образец. И в то же время очевидно коренное различие: святитель Мартин «пустынничал» не в египетской пустыне, но посреди толпы, находясь, правда не по своей воле (против воли выведенный из затвора и поставленный епископом), в гуще общественной, народной и государственной жизни своего времени. Сходную ситуацию мы видим в житии святителя Николая Мирликийского – великого Чудотворца, а также святителя Амвросия Медиоланского, блестящего духовного писателя и при этом блестящего администратора. И, опять же, житие святителя Мартина сильно рознится от этих примеров – и именно выбором пути, по сути, юродства. Святитель Мартин не только не изменяет правила своей отшельнической жизни, оказавшись против воли «на юру», но его «высокое», в земном понимании, положение оказывается постоянным поводом для проповеди апостола Павла: «Дружба с миром есть вражда против Бога» (Иак. 4: 4); и «Что высоко у людей, то мерзость пред Богом» (Лк. 16: 15). Поэтому святой Мартин постоянно как бы опровергает приоритеты и саму ценностную шкалу земного мировосприятия: «Живя в крайней скудости, он имеет жалкий вид. Когда решался вопрос о посвящении его в епископы, собравшиеся иерархи были шокированы его “жалким лицом, грязной одеждой, запущенными волосами”». «Его лицо, сияющее “небесной радостью” и имеющее в себе что-то “сверхчеловеческое”, кажется епископам “жалким”». «Его

смирение идет так далеко, что разрушает самые основы иерархического строя в миру... Будучи воином и пользуясь услугами раба, Мартин переворачивает наизнанку социальные отношения... оказывая своему рабу рабские услуги... снимает и чистит его обувь»¹⁷. «Хотя он и был архипастырем, но его безнаказанно оскорбляли даже низшие клирики». «Не только епископ без власти, но и аббат без авторитета, он терпит самые возмутительные оскорбления» (Федотов 1998: 87–108).



Святитель Мартин Турский († 397 г.). Фрагмент иконы XII в. Монастырь великомученицы Екатерины, Синай. Источник: Православная энциклопедия. Т. 46. М., 2017. С. 643

Таким образом, принцип поведения Святого Мартина – крайнее самоуничтожение и предельное смирение перед всеми людьми. Но – не перед «миром сим». Предельное смирение позволяет ему, между прочим, избегать любых «сетей», любых рычагов и мотиваций, которыми могли бы воздействовать на него другие не для служения Христу. «То анахорет, то бродячий миссионер, Мартин не дает связать себя никакими социальными узами. Непокорный никому, он не требует и

от других повиновения». Более того, «смиранный перед всеми, сносящий обиды клириков, умывающий ноги гостям, Мартин становится необычайно суров и властен в обращении с представителями государства». «Мартин уклонялся от... пиров, говоря, что не может быть участником трапезы того, кто лишил одного императора царства, другого жизни... Мартин отказывается пригласить на пир Винцентия, несмотря на приводимый последним пример Амвросия Медиоланского: этот поступок мотивируется нежеланием поощрять тщеславие вельможи». В то же время противостояние светской власти не является для святого Мартина самоцелью: когда он находит возможным «удостоить» своим «присутствием царский пир... императрица... прислуживает ему за столом» (Федотов 1998: 87–108).

Какова же реальная мотивация святого Мартина во всех его часто кажущихся парадоксальными поступках? Его единственная цель – следование за Христом: «В нищем, которому Мартин отдает половину своего плаща, является ему Христос»; «Мартин видит Христа в унижении и любви». В то же время смирение есть прямое оружие против дьявола – духа гордости. Поэтому святитель Мартин всю жизнь свою оказывается в прямом противостоянии лично с дьяволом, преследующим его: «Диавол, несмотря на постоянные поражения, не перестает его преследовать. Мартин от юности поставлен в роковую неизбежность этого единоборства. Всегда победоносная борьба не перестает быть напряженной». Так, по словам Г. Федотова, святой Мартин «становится воином Христовым»; «принцип аскетического уничтожения, “истощания” перерастает форму личной добродетели (смирения) и делается мерилем для суда над миром», пропитанным духом гордости, духом «князя мира сего». «Оружие» св. Мартина – «созерцание нищего, истощившего себя Христа». Христос же истощил Себя из любви к людям, ради их спасения. Поэтому «Север вслед за “голодом, бдениями, наготой, постами, поношениями завистников, преследованиями злых” непосредственно приводит “заботу о немощных, беспокойство за подвергающихся опасностям”». «Самоуничтожение... есть... непосредственное выражение религиозного опыта у Мартина – сопереживание Христа. “На устах его один Христос, в сердце его одна любовь, один мир, одно милосердие”. Мартин молится за своих оскорбителей. Он выкупает пленных. Он просит у комита, императора освобождения узников, прощения опальных. Он не может примириться с тем, что пролилась кровь еретиков, и порывает общение со всем виновным в этом грехе...» (Федотов 1998: 87–108).



Святитель Иоанн (Максимович), чудотворец († 1966 г.), епископ Западно-Европейский в 1951–1962 гг.

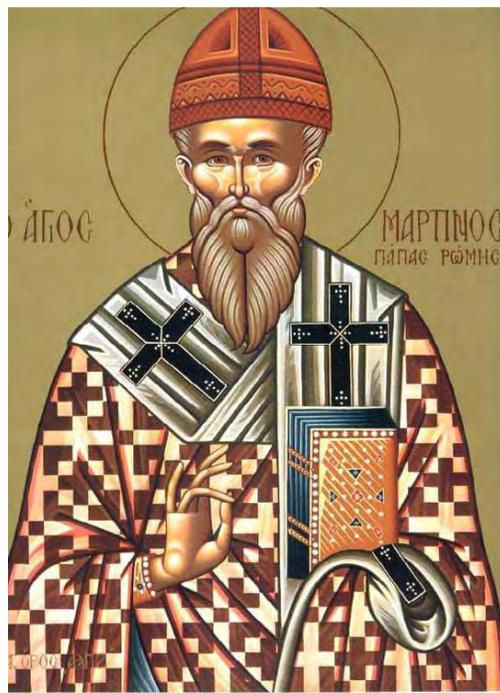
Но самое удивительное в образе, создаваемом очерком Г. П. Федотова, – это та характеристика, с которой он начинает свое изложение и которую надо все время иметь в виду при описании немощей, унижений и «бескровного мученичества» святого Мартина. «Основное впечатление от этого образа, – пишет автор очерка, – подавляющей духовной мощи. Мартин, окруженный ангелами, общающийся со святыми и Христом, постоянно посрамляющий дьявола и грозно повелевающий земным владыкам». Эта характеристика не является риторической фигурой, но свидетельствуется, между прочим, всей историей как прижизненного, так и посмертного почитания святителя Мартина на протяжении всей реальной истории Франции. Несмотря на подчеркиваемую как исходным жизнеописанием Сульпиция Севера, так и в очерке Г. П. Федотова «асоциальность» святого Мартина, его роль в истории Французского государства была огромна. С мантией святого Мартина франкские короли ходили в походы как со знаменем, самый цвет герба Франции окрашивался в синий цвет, который считался символом святого Мартина.

Г. П. Федотов считает, что черты характера святого Мартина наложили отпечаток на последующую историю западноевропейской святости и проявились сходным образом в позднейшем святом Западной Европы Франциске Ассизском. Мы же можем добавить, вероятно, что черты сходства со святым Мартином можно найти и в русском великом чудотворце XX в. – святителе Иоанне (Максимовиче), также воспринимавшимся многими как «юродивый», чья жизнь также была целиком посвящена хриstopодражательной аскезе во имя любви к людям и делам милосердия – проповеди христианства не словом, а самой жизнью. В житии святителя Иоанна мы также видим как бы странничество и пустынножитие в самой гуще мира, полное пренебрежение, как бы даже намеренное невнимание к своему внешнему виду, изможденность постоянным из ряда вон выходящим аскетическим подвигом, абсолютную незлобивость и терпение поношений и иногда прямых гонений даже от своих собратьев клириков, полную посвященность делу милосердия и молитве за других. При этом, по воспоминаниям Зерновых, «он производил впечатление большой, в себе сосредоточенной силы» (Святитель 1998: 31). «Могучая молитвенная сила, подвижническая жизнь, непоколебимая вера, бесконечное милосердие к больным и страждущим, необъятная любовь к детям, а также многочисленные чудеса по молитвам святителя Иоанна воочию свидетельствуют о близости Владыки к Господу» (Собор 2002: 33). По словам игумена Свято-Германовского братства в Калифорнии отца Германа (Подмошенского), «от него исходила сила, привлекавшая к нему людей даже более, чем бесчисленные чудеса. То была сила любви Христовой – великая тайна, непреодолимо влекущая и недоступная мирскому пониманию. Ничто не в силах ее победить, ибо исходит она от Самого Творца» (Иеромонах Серафим, игумен Герман 1999: 9). Владыка Иоанн «стремился подражать древним подвижникам, и от этого казался странным»; он «являл собой идеал святителя вселенского значения, как бы явившийся из святой древности православия... претворяющий в жизнь то, о чем мы привыкли только читать в книгах»; это был «живой, движимый пастырской энергией деятель» из «оживающей истории преемственной Св. Церкви» (Отец Герман (Подмошенский) 2008: 6–7). Несомненно, трудясь для восстановления живого почитания первохристианских западноевропейских святых, он чувствовал себя единомышленным с ними. И не только его духовный наставник митрополит Антоний (Храповицкий), его духовный брат и «сотаинник» святитель Николай (Велимирович) и православная паства чувствовали и

свидетельствовали при его жизни о его духовном подвиге, но и западноевропейские христиане узнавали понятный им «архетип» святости. Так, «настоятель одной из католических церквей Парижа... обратился к скептически настроенной молодежи со словами: “Вы требуете доказательств, вы говорите, что сейчас нет ни чудес, ни святых. Зачем же мне давать вам теоретические доказательства, когда сейчас по улицам Парижа ходит святой – Saint Jean Nus Pieds (Святой Иоанн Босой)?”» (Святитель 1998: 69).

Резюмируя, подчеркнем, что русская послереволюционная эмиграция привнесла в историю изучения христианизации Европы, прежде всего, мысль о духовном единстве христианского мира первого тысячелетия по Рождестве Христовом. По словам святителя Иоанна (Максимовича): «В различных местах вселенной праведники Христа Единому Богу работали, единым духом водились и купно Им прославлены» (Иоанн (Максимович) 1998: 511–515). «Мы знаем восточных аскетов, которые оканчивали свои дни в галльских скитах, – пишет Г. П. Федотов, – слышим о множестве паломников с Запада, стремящихся на святой Восток в Египет, Сирию, Палестину... О святом Симеоне, в частности, мы слышим от одного из правдивых его современников: “Приходили к нему многие из крайних пределов Запада, испанцы, и британцы, и галлы, которые живут посредине их”. Об Италии и говорить излишне (Theol. Hist, relig. 26, 11)». Это свидетельствует о том, что «Христианский Восток и Запад жили тогда, в V столетии, как и несколько веков спустя, в теснейшем единении» (Федотов 1927: 60).

По словам протопресвитера Иоанна Мейендорфа, первое тысячелетие по Рождестве Христовом было свидетелем «необычайного распространения христианской веры в древних обществах и народах Востока, а также среди молодых, “варварских” народов, которые огромными волнами захлестывали территорию римского мира на Западе. Великая радость открывать сегодня тождество этого христианского движения на Востоке и на Западе – не запланированного, стихийного, в большой мере зависевшего от нескольких светлых личностей. Действительно, как похожи и как духовно близки истории таких самобытных миссионеров, как св. Патрик Ирландский, св. Фрументий Эфиопский и св. Нина Грузинская. Как много параллелей в деятельности сирийских монахов во многих странах Ближнего Востока и ирландских монахов на Западе. На этих и многих других примерах изучение христианской истории открывает дух соборной и православной истинно единой веры первых веков» (Иоанн Мейендорф, протопресвитер 2000: 271).

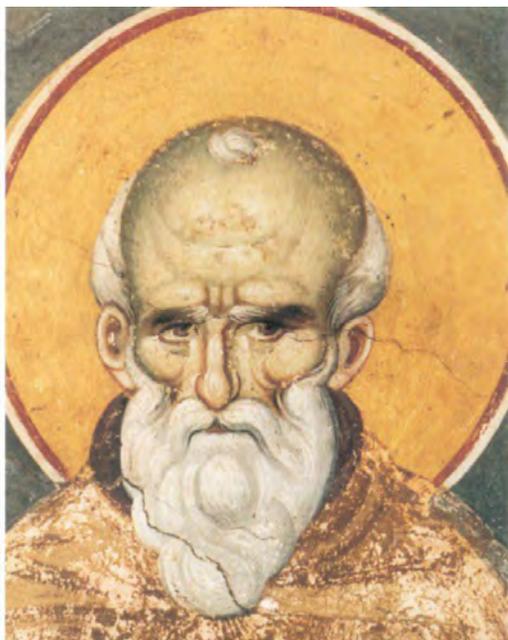


Святитель Мартин Исповедник, папа Римский († 655 г.). Современная икона. Источник: <https://monastery.org/svyatitel-ma-rtin-i.html>

Кульминацией единодушного свидетельства о правой вере можно считать исповеднический подвиг преподобного Максима Исповедника († 662 г.) и святителя Мартина († 655 г.), папы Римского, в VII в. вместе отстоявших Православие перед лицом агрессивно наступавшей монофелитской ереси. При этом папа Мартин до вступления на римский престол семь лет провел в Византии как представитель римской кафедры; преподобный Максим, уроженец Константинополя, уклоняясь от общения с еретиками, захватившими тогда как светские, так и церковные посты в Византийской империи, десять лет провел в Риме. В 649 г. папа Мартин созвал так называемый Латеранский собор, анафематствовавший ересь, причем «одним из главных организаторов, идеологов и составителей деяний» Собора был преподобный Максим (Максим Исповедник 2016: 55). Оба подвижника затем были захвачены в плен, истязаемы и замучены в ссылках. Сохранившиеся подробные, дословные протоколы их допросов и истязаний свидетельствуют о поразительной твердости и вместе удивительном смиренном незлобии обоих этих исповедников. Результатом их твердости стало скорое повсеместное восстановление православной веры Шестым Вселенским Собором (680 г.)¹⁸.

Другой особенностью русского восприятия истории становления христианства на Западе явля-

ется акцентирование изначальной укорененности западноевропейского монашеского движения в предании и традициях его источника – Египетской Фиваиды, монашества православного Востока: «Первое монашество на Западе тесно связано с Востоком» (Иоанн (Максимович) 1998: 504–505). «В V–VI веках западные церкви чувствуют себя окраинами великого христианского мира, сердце которого бьется на Востоке» (Федотов 1927: 60). «Главный рассадник православного монашества в Галлии V века, Лерин, вырос исключительно под влиянием монашеской традиции Востока» (Серафим (Роуз), иеромонах 2005). По словам И. М. Концевича, «св. Бенедикт Нурсийский... безусловно, был новатором и реформатором, но считал себя просто продолжателем традиции Восточных Отцов... Бенедиктинский Устав является прямым продолжением монашеской жизни Святых Восточных Отцов – что-то смягчено, возможно, из-за более слабого духовного устройства Запада» (Kontzevich 1969: 70). «Преподобный Иоанн Кассиан Римлянин, – пишет о. Серафим (Роуз) в предисловии к «Жизни Отцов» святителя Григория Турского, – так досконально постиг духовное учение египетских отцов, что его книги стали основным фундаментом подобной монашеской традиции Запада» (Серафим (Роуз), иеромонах 2005). «Благодаря Кассиану, монахи Лерина усвоили восточный идеал: аскетический подвиг как условие для стяжания Божественной благодати» (Иоанн Мейендорф, протопресвитер 2000: 109).



Преподобный Максим Исповедник († 662 г.). Роспись кафоликона храма Протата в Карее. Афон. Ок. 1290 г. Источник: Православная энциклопедия. Т. 43. М., 2016. С. 58

И наконец, чрезвычайно, на наш взгляд, важно то, что именно русские православные беженцы увидели Европу не глазами сиюминутного путешественника, но глазами веры и Церковного Предания – то есть как землю христианской святости. Обмирщенная культура Европы последующих веков связала с историческими названиями светские обмирщенные ценностные смыслы. Но для русских православных в Европе Парижский Монмартр – не центр художественной «богемы», но «Гора мучеников», на которой пострадал за Христа первый Парижский святой – Дионисий, освятивший своим духовным подвигом последующую историю православной Франции; Санкт-Галлен в Швейцарии не курорт, а место отшельничества апостола Галла, ученика святого Колумбана, который, в свою очередь, был преемником миссии святого Патрика; и Канны – не город актеров, а географический исток великой монашеской традиции Западной Европы, получившей свое вдохновение от великих православных Отцов так называемой Египетской Фиваиды. И если, по словам современного автора, значение Сен-Дени «для Франции, особенно в VIII–XVI веках, сопоставимо со значением Троице-Сергиевой Лавры для России» (Зотик (Плачинта) 2008: 76), то, безусловно, значение Леринского монастыря для формирования западноевропейского монашества можно сравнить со значением Киево-Печерской лавры для духовной жизни Руси.

И в завершение приведем еще одну цитату из книги, с которой мы начали наше изложение, – «Закат Европы» О. Шпенглера. Завершая параграф, посвященный русской культуре, он пишет: «Достоевского не причислишь ни к кому, кроме как к апостолам первого христианства... Достоевский – это святой... Христианство Достоевского принадлежит будущему тысячелетию» (Шпенглер 2003: 200).

Примечания

¹ Святитель Николай Сербский. Моления на озере. М., 2002. С. 39.

² См.: В. В. Болотов. Лекции по истории древней Церкви. Т. II (Спасо-Преображенский Валаамский ставропигиальный монастырь, 1994. С. 278). Послание к Римлянам написано апостолом Павлом к уже существующей до его прихода в Рим христианской общине, возникшей на основе местной иудейской диаспоры, почему главной темой послания апостола Павла является убеждение к первообращенным не держаться ветхозаветных обычаев и принять вселенскость христианского благовестия.

³ Так, во время первого гонения в Лионе в 177 г. первыми были подвергнуты пыткам мальчик Понтикум, девушка Бландина и старец епископ Пофин, вошедшие в ранние списки европейских святых.

См.: *Архиепископ Серафим (Дулгов)* «О православных святых Франции» // Сайт «Русская Православная Церковь Заграницей» https://synod.com/synod/documents/art_archbseraphimfrance.html

⁴ Первые большие передвижения варварских племен готов, бургундцев, вандалов начались на рубеже II–III вв. с северо-востока Европы по направлению к Черному морю, превратившись к середине века в опустошительные набеги на восточные провинции Римской империи. В 261 г. западногерманские племена алеманов дошли до Медиолана в Италии, а начавшееся в 258–260 гг. вторжение в Восточную Галлию со среднего и нижнего Рейна племен франков к концу V в. завершилось созданием первого Франкского государства. Следующий этап «великого переселения» связан с нашествием восточных кочевников – гуннов, пришедших в Европу из монгольских степей и в 375 г. разбивших остготов, представлявших собой «буферную зону» между империей и степью. Дальнейшее продвижение их на запад вынудило вестготов просить у римского правительства разрешения перейти Дунай и поселиться на территории нынешней Болгарии, что было разрешено с условием несения пограничной службы. Однако в 378 г. вестготы, объединившись с римскими рабами, подняли восстание и разбили римскую армию императора Валента, заняв большую часть Балкан. В 382 г. их усмирил император Феодосий I, но уже в начале V в. вестготы восстали снова и под предводительством Алариха двинулись на Рим, трехдневное разграбление которого в 410 г. произвело страшное впечатление на всю империю. К середине V в. большая часть западноевропейской территории империи уже была занята варварами, образовывавшими свои королевства, первым из которых стало Тулузское в 418 г. Оно окончило свое существование после битвы при Пуатье в 507 г., когда было завоевано франками, объединившими с 481 по 507 г. три четверти земель Галлии под своей властью. Под давлением франков вестготы ушли дальше на запад – в Испанию, уже занятую германским племенем «вандалов», которые, в свою очередь, ушли в римские провинции на Севере Африки. Бургундцы, с 443 г. жившие в Савойе на правах римских федератов, в 457 г. заняли бассейн реки Роны и образовали королевство с центром в Лионе; алеманы перешли Рейн и заняли юго-западную Германию, Эльзас и Швейцарию. После того как в 406 г. римляне, вынужденные защищаться от нашествия варваров на континенте, покинули Британские острова, предоставив бриттам самозащиту, германские племена Северной Европы англосаксы и юты тоже пришли в движение и, переправившись через Ламанш, отвоевали у местных племен юго-восточную часть острова, создав

на ней несколько англосаксонских королевств. Нашествие гуннов под предводительством Аттилы в 434–453 гг. опустошило значительные территории Галлии, Италии и Балкан. В 455 г. Рим был снова разграблен, на этот раз вандалами, пришедшими из Африки; а в 476 г. Одоакр низложил последнего императора Западной Римской империи Ромула Августа и отослал императорские регалии из Равенны в Константинополь. Последний этап Великого переселения народов относится к VI–VII вв. и связан с миграцией в пределы Византийской империи славян, которые переселялись с семьями на Балканы: 1 100 000 славян перешло Дунай в 577 г., к середине VII в. они дошли до Эгейского моря, заняв территорию будущих Болгарии, Хорватии и Сербии (См.: Советская историческая энциклопедия. Т. 3. М., 1963. С. 248–250).

⁵ Надо отметить при этом, что принятие варварами арианства, очевидно, смягчало в некоторых случаях их отношение к покоренным ими городам. Так, сохранились описания того, как воины Алариха, имея, очевидно, соответствующий приказ, оказывали покровительство членам церкви, апеллировавшим к ним, как к верующим людям, и даже провожали их в охраняемые храмы. Аттила не стал грабить город Труа благодаря его епископу, святому Лупу, который вышел навстречу завоевателю со словами: «Я Луп, человек Божий», на что Аттила ответил: «А я Аттила – бич Божий», но город не разрушил (См.: Всемирная история в шести томах. Том 2. Мир в Средние века. М.: ИВИ РАН, 2019. С. 82). В 452 г. произошла знаменитая встреча Аттилы с папой Львом Великим, который был в составе переговорной императорской делегации и «сумел предотвратить завоевание Италии гуннами» (*Иоанн Мейендорф, протопресвитер* 2000: 118).

⁶ В то же время не следует забывать, что христианская проповедь не случайно началась не в центре, но на окраине Римской империи, и ее Основатель не принял на Себя ни всемирной (Мф. 3: 8), ни национальной (Ин. 6: 15) политической власти: Его проповедь была обращена к «внутреннему человеку». По Его Вознесении Его апостолы устремились в Рим не для того, чтобы поклониться земной власти, и не для того, чтобы ее свергнуть, но как в своего рода «информационный центр» тогдашнего мира, чтобы «воздвигнуть свечу на подсвечнике» (Мф. 5: 15) во исполнение заповеди их Учителя: «Идите, научите все народы» (Мф. 28: 19). Святой равноапостольный Константин впоследствии определил свою роль светского главы христианского государства как должность «внешнего епископа Церкви», то есть охранителя и управителя внешних, земных условий ее духовного восхождения к «Царю царствующих и Господу господствующих» (1 Тим 6: 15).

⁷ Сомнения профессора Болотова связаны были с тем, что святитель Григорий Турский упоминает имя Трофима в одном списке с более поздними святыми, такими как священномученик Сатурнин, пострадавший в Тулузе в середине III в.

⁸ Именно так обосновывал первенство Арльской кафедры в Европе в 417 г., в частности, папа Римский Зосима – как основанную Трофимом – учеником первоверховных апостолов.

⁹ Автор *Corpus Dionysiacum Areopagiticum* «был отождествлен не только с афинским епископом, но, благодаря Хилдуину, аббату монастыря Сен-Дени в IX в., – и с просветителем Галлии Дионисием (Сен-Дени) Парижским» (Прохоров Г. М. От издателя // Дионисий Ареопагит. СПб., 1995. С. XII).

¹⁰ Отдельной большой темой является дискуссия вокруг вопроса об авторстве знаменитого «*Corpus Areopagiticum*», принадлежность которого первому афинскому епископу, особенно с Эразма Роттердамского и других мыслителей эпохи Возрождения, поддержанных немецкой протестантской критикой XIX в., подвергается сомнению и многими современными как светскими, так и церковными учеными. Отметим, однако, что им по-прежнему противостоит как духовный, так и научный авторитет защитника авторства ученика апостола Павла – преподобного Максима Исповедника, специально занимавшегося опровержением скептиков, написавшего аргументированный пролог к публикации Ареопагитского Корпуса и снабдившего его подробнейшими комментариями, ставшими фактически составной частью его богословского содержания и авторитетным источником на последующую тысячу лет. В комментариях и Прологе преподобный Максим объясняет текстологические пересечения Ареопагитик с сочинениями языческих неоплатоников не тем, что их автор был знаком с трудами Платона и Прокла и, следовательно, жил после них (то есть не ранее IV в.), а тем, что языческие неоплатоники, недовольные обращением знаменитого члена афинского Ареопага в христианство и желавшие воспрепятствовать его распространению, сумели «приватизировать» его рукописи, скрыв их от широкой «аудитории», и позднее использовали содержание трудов святого Дионисия в своей, языческой, интерпретации, без ссылки на источник заимствования. «Подобает знать, – пишет преподобный Максим Исповедник в своем Предисловии к сочинениям святого Дионисия, – что некоторые из внешних философов, а особенно Прокл, часто пользуются умозрениями блаженного Дионисия и самими его словами. И потому можно думать, что древнейшие из афинских философов, как он вспоминает в этой книге, присваивая его труды, сокрыли их, чтобы выглядеть отцами этих божественных

речений. Но Божиим промыслом ныне настоящий труд явился во обличение их... Божественный Василий... говорит так: «Поэтому я знаю многих из внешних по отношению к Слову истины великих в мирской премудрости философов, удивившихся Ему и дерзнувших присоединить Его к своим сочинениям. Ибо враг-дьявол и наше добро выносит к своим жрецам»» (Максим Исповедник, *преподобный* 1995: 3–9). Показательно и то, что Ареопагитский корпус, представляющий собой, по сути, неотъемлемую часть Христианского Откровения, православность которого была сразу же засвидетельствована Церковью, был обнаружен, в конце концов, в начале VI в. именно неправославными, которые его и прятали. «Поскольку же, – пишет преподобный Максим, – некоторые люди говорят, что это сочинения не святого [Дионисия], но кого-то из живших после него, по необходимости следовало бы считать его и кем-то запрещенным, и наглецом, лгущим о себе такое, – что он жил одновременно с апостолами и писал письма тем, современником кого не был и кому не писал... что присутствовал с апостолами при вынесении святых останков Святой Богородицы Марии» (Максим Исповедник, *преподобный* 1995: 7–9) и пр. Католический патролог XX в. Г. У. Балтазар продолжает эту мысль: «Как будто автор Корпуса мог хоть сколько-нибудь быть кем-то иным, чем он сам... его личность полностью идентифицируется с его трудом... и это единство, “личность-произведение”, излучает такую силу и такое сияние святости... что он ни в коем случае не может быть признан ни “фальсификатором”, ни даже пользующимся уловкой благоразумным “апологетом”» (Цит. по: Прохоров Г. М. От издателя // Дионисий Ареопагит. СПб., 1995. С. XII).

В Слове на день Архистратига Михаила и прочих небесных Сил бесплотных 8 ноября 1907 г. другой тайнозритель, святой праведный Иоанн Кронштадтский, сказал: «Св. Дионисий Ареопагит, ученик апостола Павла, восхищенного Духом Святым до третьего неба, услышал от него таинственное учение о мире ангельском, записал его и передал церкви (Дионисий Ареопагит о церковной иерархии)» (Иоанн Кронштадтский 1993: 74), – имея в виду собственные слова апостола: «Неполезно хвалиться мне, ибо приду к видениям и откровениям Господним. ... в теле ли – не знаю, вне ли тела – не знаю: Бог знает, – восхищен был до третьего неба... и слышал неизреченные слова...» (2 Кор. 12: 1–4). В другом послании апостол Павел говорит: «Я питал вас молоком, а не твердою пищею, ибо вы были еще не в силах, да и теперь не в силах, ибо вы еще плотские» (1 Кор. 3: 2); «Мудрость же мы проповедуем между совершенными, но мудрость не века сего и не властей века сего преходящих, но проповедуем премудрость Божию, тайную, сокровен-

ную, которую предназначил Бог прежде веков к славе нашей» (1 Кор. 2: 6). Таким образом, естественно предположить, что виденное во время небесного откровения святой апостол и доверил «совершенному» Дионисию, который записал и развил слышанное от апостола Павла. В некоторых посланиях Апостол упоминает те чины небесной иерархии, о которых подробно пишет святой Дионисий Ареопагит, например: «Как безмерно величие могущества Его в нас, верующих по действию державной силы Его, которою Он воздействовал во Христе, воскресив Его из мертвых и посадив Его одесную Себя на небесах, превыше всякого начальства, и власти, и силы, и господства, и всякого имени, именуемого не только в сем веке, но и в будущем» (Еф. 1: 19–21); «Мне, наименьшему из всех святых, дана благодать... открыть всем, в чем состоит домостроительство тайны... дабы ныне соделалась известною через Церковь начальствам и властям на небесах многообразная премудрость Божия» (Еф. 3: 8–10). Здесь «начальства», «власти», «силы» и «господства» есть имена ангельских чинов; причем обратим внимание на поразительные слова о том, что только через посредство Церкви Христовой, то есть богочеловеческого организма, эти ангельские чины становятся причастниками Премудрости Божественного Промысла.

Историческим фактом является также то, что в XII в. аббат Сен-Дени Сугерий, свято веривший, что в его монастыре хранятся мощи подлинного автора знаменитых Ареопагитских творений, под их впечатлением совершил одно из величайших культурных деяний (не «духовных», а именно культурных – то есть экстраполицию духовных смыслов в сферу общественного пространства культурных символов, в данном случае архитектуры) в истории человечества – ввел в обиход европейской средневековой архитектуры так называемую готическую стрельчатую арку – символ возношения молящейся души к Богу, и тем создал собственно христианскую архитектуру Западной Европы, начало которой было, как известно, положено в Сен-Дени в 1130–1140-х годах. По словам Эрвина Панофского, причиной создания готики Сугерием был «нерассуждающий энтузиазм, с которым он воспринимал метафизику света... Ареопагита... И он полностью отдавал себе отчет в том, что новый стиль отличается новыми эстетическими качествами». Сугерий, оставивший описание своей деятельности в Сен-Дени, «дает нам увидеть эту парящую в воздухе, устремленную ввысь постройку, когда описывает, как центральный неф словно бы «неожиданно возносится» несущими колоннами; дает нам проникнуться ощущением света и прозрачности, когда живописует свою церковь, «наводненную потоками дивного света, непрерывно льющегося сквозь сияющие окна»

(Панофский Эрвин 1999: 170–171).

¹¹ В. В. Болотов, говоря «о посольстве» святителя Дионисия в Галлию с папой Климентом Римским, ссылается на Venantius Fortunatus († ок. 600–609) (Болотов 1994: 290). Косвенным свидетельством в пользу отождествления священномученика Дионисия Парижского со святителем Дионисием Ареопагитом является и то, что «в 784 году в целях подробного ознакомления с житием святого Дионисия патриарх Тарасий отправил послов в Галлию. Когда они вернулись в Константинополь с подтверждением достоверности приведенных ранее сведений, Тарасий возвел афинскую кафедру в ранг митрополии. В XI веке будущий патриарх Мефодий составил житие святого Дионисия Ареопагита на греческом языке, дополнив его подробностями о мученической кончине святого Дионисия в Париже» (Зотик (Плачинта), иеродиакон 2008: 80).

¹² Преподобный Симеон Столпник (Антиохийский, память 1/14 сентября; †459 г.).

¹³ Несмотря на то, что впоследствии Церковь в Англии, так же как и в других странах, отошла от православия, в ней сохранялось стремление к воссоединению с православными церквями, что проявлялось в попытках контактов с Восточными православными патриархатами, например, в XVII в., а в XIX в. выразилось в так называемом Оксфордском движении, имевшем следствием многочисленные переговоры с Российской Православной Церковью и даже единичные переходы в православие отдельных представителей английской ученой аристократии.

¹⁴ См., например: Мельникова Е. А. Скандинавские рунические надписи. Новые находки и интерпретации. М., 2001; Мельникова Е. А. Приобщение викингов к христианству в древнескандинавской устной традиции и свидетельствах современников // Древнейшие государства Восточной Европы. М., 2012; Прот. Андрей Филлипс. Английское и русское влияние на христианизацию Швеции // Сайт «Православие.ru» <https://pravoslavie.ru/put/62439.html>

¹⁵ Цезарий, или Кесарий Арелатский – церковно-политический деятель, писатель, проповедник VI в.

¹⁶ Орден бенедиктинцев, в основу которого положен устав святого Венедикта, – явление более позднее (уже средневековой, католической Европы XII–XIII вв.).

¹⁷ Интересно, что «модель» поведения святого Мартина воспроизведет, сознательно или нет, Ф. М. Достоевский в жизнеописании старца Зосимы в романе «Братья Карамазовы».

¹⁸ При всем сходстве подвига и поведения в них видно и различие западного и восточнохристианского характера: папа Мартин более свидетельствует деятельной верой, преподобный Максим – носитель греческого особого дара мысли, великий православный писатель и богослов.

Источники и материалы

- Аббат Одо 2005 – Аббат Одо. Житие святителя Григория Турского // *Святитель Григорий Турский*. «Vita Patrum. Житие Отцов». М., 2005.
- Августин Блаженный 1978 – Августин Блаженный. Исповедь. Книга восьмая // Богословские труды. Сборник 19. М., 1978. С. 142–143.
- Алексий II 2006а – Алексий II, Святейший Патриарх Московский и всея Руси. Приветственное слово международной конференции «Дать душу Европе. Миссия и ответственность Церквей», состоявшейся 3 мая 2006 г. в Вене // Сайт «Русская Православная Церковь. Официальный сайт Московского Патриархата» <http://www.patriarchia.ru/db/text/109509.html>
- Алексий II 2006б – Алексий II, Святейший Патриарх Московский и всея Руси. Слово на 14-м заседании совета по изданию Православной энциклопедии 6 июня 2006 г. // Сайт «Седмица.ru. Церковно-Научный Центр Православная энциклопедия» http://www.sedmitza.ru/index.html?sid=77&did=33956&p_comment=belief
- Андрей Филлипс 2005 – Андрей Филлипс, протоиерей. Святые Испании. Семь периодов Испанской и Западной истории // Сайт «Православие.ru». 16.12.2005. <https://pravoslavie.ru/1985.html>
- Андрей Филлипс 2009 – Андрей Филлипс, протоиерей. Святой Феодор Тарсийский, архиепископ Кентерберийский // Сайт «Православие.ru». 02.10.2009. <https://pravoslavie.ru/32139.html>
- Андрей Филлипс 2010 – Андрей Филлипс, протоиерей. Святые апостолы Британии // Сайт «Православие.ru». 09.07.2010. <https://pravoslavie.ru/36023.html>
- Герман (Подмошенский) 2008 – Герман (Подмошенский), игумен. Цена святости. Воспоминания о Святителе Иоанне Шанхайском. М., 2008.
- Григорий Турский 1987 – Григорий Турский, святитель. История франков. М., 1987.
- Димитрий Ростовский 1904 – Димитрий Ростовский, святитель. Житие святого Мартина Милостивого, епископа Турского // Жития святых святителя Димитрия Ростовского. Октябрь. М., 1904.
- Димитрий Ростовский 1906 – Димитрий Ростовский, святитель. Память святых апостолов Аристарха, Пуда и Трофима (апрель, день 15) // Жития Святых на русском языке, изложенные по руководству Четьих-Миней святителя Димитрия Ростовского. Т. 8. М., 1906.
- Димитрий Ростовский 1913 – Димитрий Ростовский, святитель. Жития святых. Июнь. М., 1913.
- Евсевий Памфил 2008 – Евсевий Памфил. Церковная история. М., 2008. С. 23–25.
- Житие 1996 – Житие святой Женеьевы // Альфа и Омега. 1996. № 4.
- Журналы 2017, 2018 – Журналы заседания Священного Синода Русской Православной Церкви от 9 марта 2017 г. (Журнал № 14); от 14 мая 2018 г. (Журнал № 27); от 28 декабря 2018 г. (Журнал № 123) // Сайт «Русская Православная Церковь. Официальный сайт Московского Патриархата» <http://www.patriarchia.ru>
- Иеромонах Серафим, игумен Герман 1999 – Иеромонах Серафим (Роуз), игумен Герман (Подмошенский). Блаженный Иоанн Чудотворец. М., 1999.
- Иоанн (Максимович) 1998 – Иоанн (Максимович), Архиепископ Шанхайский, Сан-Францисский, Святитель. Доклад Архиерейскому Синоду РПЦЗ 1952 г. «О почитании святых, просиявших на Западе» // Святитель Русского Зарубежья вселенский чудотворец Иоанн. М., 1998.
- Иоанн Кассиан Римлянин 1993 – Иоанн Кассиан Римлянин, преподобный. Писания / пер. с лат. Репринт. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993.
- Клеман 1993 – Клеман О. Беседы с патриархом Афинагором. Брюссель, 1993.
- Максим Исповедник 1995 – Максим Исповедник, преподобный. Предисловие к сочинениям святого Дионисия // Дионисий Ареопагит. СПб., 1995.
- Отец Герман (Подмошенский) 2008 – Отец Герман (Подмошенский). Цена святости. Воспоминания о Святителе Иоанне Шанхайском М., 2008.
- Отец Иоанн Кронштадтский 1993 – Отец Иоанн Кронштадтский. Слово на день Архистратига Михаила и прочих небесных Сил бесплотных 8 ноября 1907 г. // Новые грозные слова отца Иоанна Кронштадтского «О страшном поистине Суде Божиим, грядущем и приближающемся». 1906–1907 гг. М., 1993.
- Петр, епископ 1993 – Петр, епископ. Краткие сведения о жизни и писаниях преподобного отца нашего Иоанна Кассиана Римлянина // Преподобный Иоанн Кассиан Римлянин. Писания. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993.
- Святитель 1998 – Святитель Русского Зарубежья вселенский чудотворец Иоанн. М., 1998.
- Серафим (Дулгов) 2024 – Серафим (Дулгов), архиепископ. О православных святых Франции // Сайт «Русская Православная Церковь Заграницей» https://synod.com/synod/documents/art_archbpbseraphimfrance.html (дата обращения 14.08.2024).
- Серафим (Роуз), иеромонах 2005 – Серафим (Роуз), иеромонах. Пролог православных святых Запада. Право-

славная Галлия // «Vita Patrum». Житие отцов, составленное святителем Григорием Турским. Предисловие отца Серафима (Роуза). Перевод с латинского и французского языков на английский осуществлен отцом Серафимом (Роузом) и Полом Бартлетом. Перевод на русский Лидии Васениной. Редакция и вступительный материал отца Серафима (Роуза). М.: Братство Преподобного Германа Аляскинского; Платина, Калифорния: Издательский Дом Русский паломник, Валаамское Общество Америки. М., 2005.

Собор 2002 – «Всех скорбящих Радость». Православный русский собор в Сан-Франциско. Сан-Франциско, 2002.

Сульпиций Север 1999 – *Сульпиций Север*. Диалоги XXVI // *Сульпиций Север*. Сочинения. М., 1999. Сетевая версия – Thietmar. 2004. // Сайт «Восточная литература. Средневековые исторические источники Востока и Запада» www.vostlit.info

Федотов 1927 – *Федотов Г. П.* Св. Геновефа и Св. Симеон Столпник // *Путь*. 1927, август. № 8.

Федотов 1998 – *Федотов Г. П.* Св. Мартин Турский – подвижник аскезы // *Федотов Г. П.* Собрание сочинений в 12 томах. Т. 2. М., 1998. С. 87–108.

Шпенглер 2003 – *Шпенглер Освальд*. Закат Европы. Т. 2. М., 2003.

Chazalette 1990 – *Chazalette P.* La Primatiale St. Trophime. Arles, 1990. P. 7. Цит. по: *Зотик (Плачинта), иеродиакон* 2008: 51.

Научная литература

Адриано дель Аста. Русская религиозная философия и Запад // *Православное богословие и Запад в XX веке. История встречи*. М., 2006.

Афанасий Великий // *Православная энциклопедия*. Т. 4. М., 2002.

Болотов В. В. Лекции по истории древней церкви. Т. II. М., 1994.

Венедикт Нурсийский // *Православная энциклопедия*. Т. 7. М., 2004. С. 584–592.

Геновефа // *Православная энциклопедия*. Т. 10. М., 2005. С. 620–625.

Килиан // *Православная энциклопедия*. Т. 33. М., 2013.

Конгар Ив. Через девять столетий. Фордхэм, 1959.

Григорий I Великий // *Православная энциклопедия*. Т. 12. М., 2006. С. 612–635.

Дионисий Ареопагит // *Православная энциклопедия*. Т. 15. М., 2007. С. 309–325.

Зотик (Плачинта), иеродиакон. Православные святые Франции. Путеводитель паломника. М., 2008.

Иоанн Кассиан Римлянин // *Православная энциклопедия*. Т. 24. М., 2010. С. 319–340.

Иоанн Мейендорф, протопресвитер. Единство империи и разделение христиан // *Протопресвитер Иоанн Мейендорф*. История церкви и восточно-христианская мистика. М., 2000.

Иоанн Мейендорф, протопресвитер. Рим, Константинополь, Москва. М., 2005.

Лазарев В. Н. Византийское и древнерусское искусство. М., 1978.

Лерен (Леринский монастырь) // *Православная энциклопедия*. Т. 40. М., 2015. С. 582–595.

Максим Исповедник // *Православная энциклопедия*. Т. 43. М., 2016. С. 52–103.

Панофский Эрвин. Аббат Сюжер из Сен-Дени // *Эрвин Панофский*. Смысл и толкование изобразительного искусства. СПб., 1999.

Паоло Проспери, священник. Возвращение к Отцам: Sources Chrétiennes // *Православное богословие и Запад в XX веке. История встречи*. М., 2006.

Скурат К. Е. Золотой век святоотеческой письменности. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2003а.

Скурат К. Е. История Поместных Православных Церквей. В двух частях. Часть вторая. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, б/г.

Скурат К. Е. Преподобный Иоанн Кассиан Римлянин – отец Востока и Запада // *Скурат К. Е.* Золотой век святоотеческой письменности (IV–V вв.). Московская духовная академия, 2003б.

Скурат К. Е. Святые отцы и церковные писатели доникейского периода (I–III вв.). Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2005.

Тальберг Н. Д. История христианской Церкви / по благословию Архиепископа Аверкия (Туашева). Репринтное издание. М.; Нью-Йорк, 1991.

Усков Н. Ф. Христианство и Монашество в Западной Европе раннего Средневековья. Германские земли II/III – середина XI в. М., 2001.

Kontzevich I. M., prof. St. John Cassian and foundation of Orthodox monasticism in the West [Профессор И. М. Концевич. Святой Иоанн Кассиан и основание православного монашества на Западе] // *The Orthodox word*. 1969. March-April. P. 57–71.

References

- Adriano del' Asta. 2006. Russkaya religioznaya filosofiya i Zapad [Russian religious philosophy and the West]. In Pravoslavnoe bogoslovie i Zapad v XX veke. Istoriya vstrechi [Orthodox theology and the West in the 20th century. The history of the meeting]. Moscow.
- Bolotov, V. V. 1994. Lektsii po istorii drevnei tserkvi [Lectures on the history of the ancient church]. Vol. II. Moscow.
- Ioann Meiendorf, protopresbyter. 2000. Edinstvo imperii i razdelenie khristian [Unity of the empire and the division of Christians]. In Istoriya tserkvi i vostochno-khristianskaya mistika [Church history and Eastern Christian mysticism], by protopresbyter Ioann Meiendorf. Moscow.
- Ioann Meiendorf, protopresbyter. 2005. Rim, Konstantinopol', Moskva [Rome, Constantinople, Moscow]. Moscow.
- Lazarev, V. N. 1978. Vizantiiskoe i drevnerusskoe iskusstvo [Byzantine and ancient Russian art]. Moscow.
- Panofskii, Ervin. 1999. Abbat Syuzher iz Sen-Deni [Abbot Suger of Saint-Denis]. In Smysl i tolkovanie izobrazitel'nogo iskusstva [The meaning and interpretation of fine art], by Ervin Panofskii. Saint Petersburg.
- Paolo Prosperi, priest. 2006. Vozvrashchenie k Ottsam: Sources Chrétiennes [Return to the Fathers: Sources Chrétiennes]. In Pravoslavnoe bogoslovie i Zapad v KhKh veke. Istoriya vstrechi [Orthodox theology and the West in the 20th century. The history of the meeting]. Moscow.
- Skurat, K. E. 2003. Prepodobnyi Ioann Kassian Rimlyanin – otets vostoka i Zapada [St. John Cassian the Roman – the father of East and West]. In Zolotoi vek svyatootecheskoi pis'mennosti (IV–V veka) [The Golden Age of Patristic Literature (IV–V centuries)], by K. E. Skurat. Moscow Theological Academy.
- Skurat, K. E. 2003. Zolotoi vek svyatootecheskoi pis'mennosti [The golden age of patristic writing]. Holy Trinity Lavra of St. Sergius.
- Skurat, K. E. 2005. Svyatye ottsy i tserkovnye pisateli donikeiskogo perioda (I –III veka) [Holy Fathers and Church Writers of the Pre-Nicaean Period (I–III centuries)]. Holy Trinity Lavra of St. Sergius.
- Skurat, K. E. Istoriya Pomestnykh Pravoslavnykh Tserkvei. V dvukh chastyakh. Chast' 2 [History of the Local Orthodox Churches. In two parts. Part 2]. Holy Trinity Lavra of St. Sergius.
- Tal'berg, N. D. Istoriya khristianskoi Tserkvi [History of the Christian Church]. Moscow; New York, 1991.
- Zotik (Plachinta), ierodiakon. 2008. Pravoslavnye svyatyni Frantsii. Putevoditel' palomnika [Orthodox sacred places of France. A pilgrim's guide]. Moscow.

RUSSIAN POST-REVOLUTIONARY EMIGRATION AND THE CHRISTIANIZATION OF EUROPE

Abstract. The article is devoted to the main milestones of the Christianization of Western Europe in the first millennium after the birth of Christ, as well as the role of the Russian post-revolutionary emigration of the twentieth century in the revival of the early Christian spiritual heritage in the spiritual consciousness of European Christians. The main aspects highlighted by the historiosophical thought of the Russian diaspora in the history of the first millennium of the spread of Christianity are noted: the unity of the Christian world, the Eastern Christian roots of Western monasticism, and the Christian genesis of modern European national and state identity. The author emphasizes the awareness by Russian Orthodox thought in the West of the importance of the memory and veneration of the Orthodox apostles, martyrs, venerable saints and saints of Western Europe both for the realization by Orthodoxy of the fullness of being of the Church («Pleroma»), and for the awareness by Western European culture of the ways and possibility of a way out of the state that was described by its outstanding representative in the twentieth century, O. Spengler, in his in his famous work «The Decline of Europe».

Keywords: Christianization of Europe, Russian Orthodox post-revolutionary emigration, common Christian saints of the first millennium after the birth of Christ, religious and philosophical thought of the Russian diaspora, patristic revival in Western Europe of the twentieth century.

Authors Info: Eneeva, Natalia T. – Ph. D. in History of Arts, Researcher, Center for the Study of the History of Religion and the Church of the Institute of World History of the Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation), E-mail: eneeva-nt@yandex.ru

For citation: Eneeva, N. T. 2024. Russian Post-Revolutionary Emigration and the Christianization of Europe. *Tradition and modernity (Traditsii i sovremennost)* 37: 33–63

© 2024 Ю. А. Лабынцев
Москва, Россия



ДРЕВЛЕХРАНИЛИЩЕ ЛИТОВСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЕПАРХИИ, ОСНОВАННОЕ В НАЧАЛЕ XX в. В ВИЛЬНО, И ЕГО СОЗДАТЕЛЬ Е. Р. РОМАНОВ

Аннотация. В Российской империи начиная с 1870-х годов было создано более 70 церковных музеев, история абсолютного большинства которых нам до сих пор неизвестна. К числу таких музеев принадлежит и «Литовское епархиальное древлехранилище» в Вильно, организованное в 1907–1908 гг. известным белорусским ученым и православным деятелем Е. Р. Романовым (1855–1922).

Ключевые слова: православные музеи, Литовское епархиальное древлехранилище, Е. Р. Романов.

Ссылка при цитировании: Лабынцев Ю. А. Древлехранилище Литовской православной епархии, основанное в начале XX в. в Вильно, и его создатель Е. Р. Романов // Традиции и современность. 2024. № 37. С. 64–73

Лабынцев Юрий Андреевич (Labyntsev Yuriy Andreevich) – доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института славяноведения Российской академии наук, эл. почта: jlabync@mail.ru, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7900-6143>

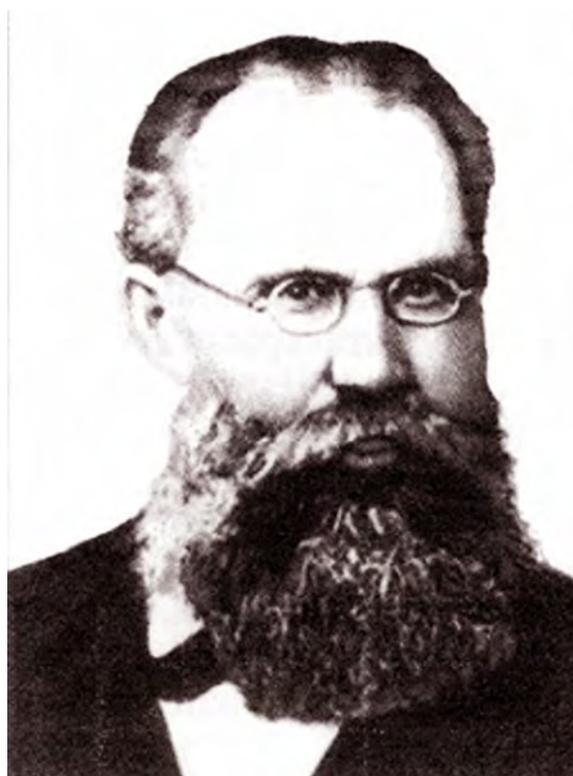
Научный православный журнал «Традиции и современность». 2024. № 37. С. 64–73

ISSN 2687-1122; ISSN 2687-119X || <http://naukapravoroslavie.ru>

УДК – 393.05; ББК – 86.372.24-54; <https://doi.org/10.33876/2687-119X/2024-37/64-73>

В наши дни мы наблюдаем в России взрывной рост создания новых церковных музеев, которых уже насчитывается более двухсот. С момента возникновения в Российской империи первых церковных музеев при Киевской духовной академии в 1872 г., Санкт-Петербургской духовной академии в 1879 г., Московской духовной академии в 1880 г. до 1917–1918 гг. их было организовано более 70; впоследствии практически все они были ликвидированы (Полякова, Витовтова 2014). К сожалению, об абсолютном большинстве православных церковных музеев конца XIX – начала XX в. мы до сих пор почти ничего не знаем. Пример тому «Литовское епархиальное древлехранилище, открытое в начале 1910 г. в городе Вильно во флигеле Свято-Троицкого православного монастыря по инициативе местной интеллигенции во главе в заслуженным белорусским ученым Е. Р. Романовым, который стал не только его первым хранителем, но и фактически руководителем, практическим организатором и первым дарителем» (Лабынцаў 2011; Лабынцев 2013).

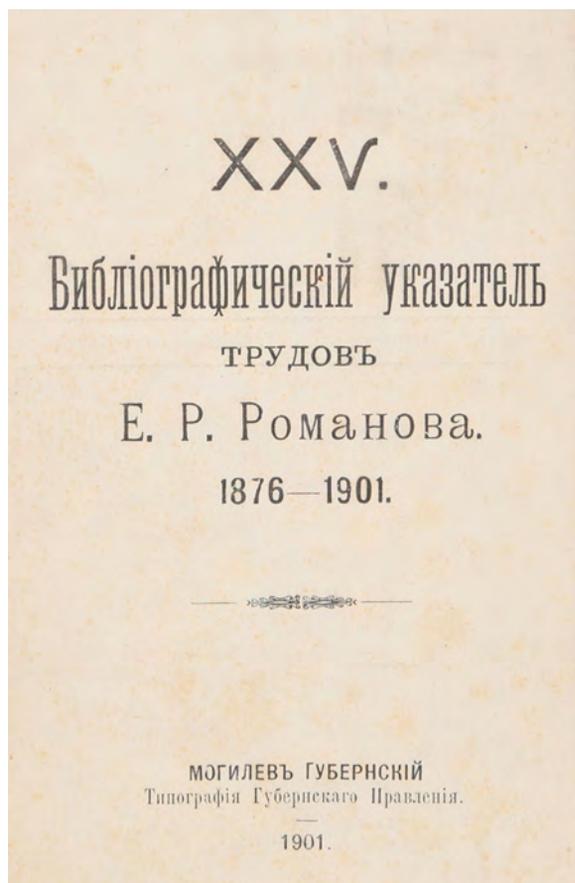
Судьба Евдокима Романовича Романова (1855–1922), уроженца юго-восточной части нынешнего Гомеля – Новой Белицы, оказалась тесно связанной и с Вильно, где он с перерывами жил с 1906 по 1915 г. Известный белорусский ученый и общественный деятель, Е. Р. Романов был и одним из самых активных собирателей и создателей историко-краеведческих музеев различного уровня всей Российской империи. Именно его можно считать основателем непрерывной традиции по формированию государственных и ведомственных собственно белорусских музеев. Первый опыт такого рода он предпринял еще летом 1892 г., когда предложил и обосновал необходимость создания специального церковно-археологического музея в Витебске. 18 июля 1892 г. инспектор народных училищ Витебской губ. Е. Р. Романов подал епископу Полоцкому и Витебскому Антонину (Державину) специальную записку о создании в Витебске церковного древлехранилища: «Во многих храмах Высочайше вверенной Вашему Преосвященству епархии имеются памятники церковной старины, представляющие нередко не только местный, но и общий церковно-археологический интерес и с этой стороны заслуживающие тщательного сохранения от уничтожения временем и неопытностью лиц, ближайшему наблюдению которых они вверены. В числе этих памятников встречаются, как мне известно, древние облачения, нередко из холста или пестряди, а иногда и из замечательных образцов древней парчи и шелка; встречаются древние сосуды: деревянные и оловянные потиры, диски, блюда, свечники, часто со священными изображениями или редким орнаментом, резным и живописным; имеются древ-



Евдоким Романович Романов.
С фотографии Е. Р. Романова начала XX в.

ние металлические и деревянные кресты и образа старого письма западной и великорусской школ; старинные плащаницы; старопечатные и рукописные богослужебные книги; старинные планы несуществующих в настоящее время храмов; древние колокола, предметы церковной утвари, лубочные венцы и т. п. В настоящее время предметы эти уже не употребляются при богослужении и, большей частью, хранятся в кладовых, в башнях колоколен и даже в сараях, без подобающей им благоговейной сохранности.

В виду сего и принимая во внимание, с одной стороны, совершенную ненадобность помянутых предметов для церковного обихода и неимение средств у причтов для содержания их в должной сохранности, и с другой – громадную важность их для церковной археологии, считаю долгом обратить на это обстоятельство высокопросвещенное внимание Вашего Преосвященства, на тот предмет, не соблаговолите ли Вы сделать распоряжение о высылке причтами всех таких предметов, не имеющих особенной ценности по материалу и ее составляющих местно-чтимой святыни, в Витебск, где с благословения Вашего Преосвященства могло бы быть устроено, по примеру других епархий, местное церковное хранилище» (Историко-археологические музеи 1910: 222–223). Затем следует удачный опыт



Титульный лист «Библиографического указателя трудов Е. Р. Романова. 1876–1901» (Могилев, 1901)

открытия подобного музея в Могилеве в 1897 г., откуда, в связи с отставкой, Е. Р. Романов должен был уехать в 1906 г. на место новой службы – в Вильно, где он становится членом Временной комиссии по устройству Виленской публичной библиотеки и музея. Будучи активным собирателем археологических древностей и разнообразных предметов этнографического характера, Е. Р. Романов в значительной мере способствовал пополнению белорусскими материалами крупнейших музеев, в том числе Русского музея (*Бандарчык* 1961: 174–179) и некоторых других. Весьма примечателен факт продажи им в момент наибольших личных финансовых лишений осенью 1906 г. своей огромной, преимущественно археологической, коллекции Виленскому музею всего лишь за одну тысячу рублей (*Бандарчык* 1961: 171–172).

В бумагах Е. Р. Романова, сберегающихся в Вильнюсе, есть черновой карандашный набросок сочиненной им в те годы басни, в которой о нем самом говорится так: «Ах, это белорусс, что горы книг издал для белоруссов. И разбудил у них самосознание» (НБВ ОР. F 21–519: 1–8). Черновик этой басни



Титульный лист первого тома «Белорусского сборника» Е. Р. Романова (Киев, 1886)

написан на бланке инспектора народных училищ Могилевской губ., на должности которого находился Е. Р. Романов до осени 1906 г. То есть Е. Р. Романов очень определенно оценивал национально-просветительскую и политическую составляющую всей своей научной и общественной деятельности, с неменьшим успехом продолженной и в виленский период.

Одним из самых успешных его начинаний в ту пору стало создание особого православного древлехранилища в Вильно, наполненного преимущественно памятниками церковной старины белорусского происхождения. История этого собрания не изучена, как, впрочем, и вклад его организаторов, в том числе Е. Р. Романова. Собственно идея создания в Вильно специального этнографического музея, содержащего белорусские предметы, появилась у Е. Р. Романова довольно рано. По крайней мере, к моменту переезда его в Вильно в 1906 г. она уже существовала, что подтверждается его собственноручными записками (НБВ ОР. F 21–487). Невозможность осуществить эту идею, так сказать, в светском варианте, чему было множество причин, прежде

всего финансовых, заставила его обратиться к уже не раз успешно опробованной форме музейного строительства – формированию местного епархиального древлехранилища. Постепенно им готовится ряд записок и документов на этот счет, которые поддерживаются как церковной общественностью, так и епархиальным архиереем архиепископом Никандром.

27 августа – 14 сентября 1908 г. Святейший Синод за № 5798 утверждает Устав Литовского епархиального древлехранилища, разработанный Е. Р. Романовым и Д. И. Довгялло при содействии ряда местных православных интеллигентов. В свою очередь Виленское Свято-Духовское братство организует специальный Комитет по устройству и управлению этим древлехранилищем и утверждает 24 апреля 1909 г. особую Инструкцию на этот счет. Литовская православная консистория незамедлительно предписывает «духовенству епархии безотлагательно заняться пересмотром ризниц и имущества вверенных ему церковью и, если окажутся предметы, отвечающие по своему содержанию требованиям утвержденного Святейшим Синодом Устава древлехранилища, немедленно доставить таковые в сие древлехранилище, открываемое во флигеле Виленского Свято-Троицкого монастыря, при особой описи, под расписку получателя» (Распоряжение 1909: 188).

Согласно принятому Уставу, древлехранилище открывалось при Виленском Свято-Духовском братстве с целью сохранения предметов церковной старины Литовской православной епархии и показа истории местной церковной жизни. Устав предусматривал не только широкую собирательскую работу, вплоть до специальной экспедиционной, но и самые разнообразные научные исследования, публикацию их итогов, а также проведение всевозможных научных заседаний. Одним словом, Е. Р. Романову удавалось воплотить свои устремления по организации еще одного исследовательского центра православной белорусоведческой направленности, во главе которого он и был поставлен.

Анализ Устава и Инструкции убеждает в том, что их составляло в основном одно и то же лицо, каковым являлся Е. Р. Романов. Инициатива создания древлехранилища, исходившая лично от него, полностью реализовывалась им же на всех стадиях. Он же постоянно будировал вопрос о наполнении древлехранилища предметами старины, разработал чертежи музейной мебели, руководил ее изготовлением, совершал экспедиционные поездки, наконец, пожертвовал сюда первую сотню разнообразных предметов. Среди них было множество белорусских древностей, в том числе частица шелкового облачения от мощей святой Евфросинии Полоцкой, раз-

БЕЛОРУССКИЙ СБОРНИКЪ.

ВЫПУСКЪ ПЯТЫЙ.

ЗАГОВОРЫ,
АПОКРИФЫ И ДУХОВНЫЕ СТИХИ.

СОБРАЛЪ

Е. Р. Романовъ.

ВИТЕБСКЪ.

Типо-Литографія Г. А. Малкина.

1891.

Титульный лист пятого выпуска «Белорусского сборника» Е. Р. Романова (Витебск, 1891)

личные предметы мелкой пластики, старопечатные и рукописные книги.

Благодаря активности Е. Р. Романова круг жертвователей в древлехранилище постоянно расширялся, и к моменту его временного отъезда из Вильно осенью 1910 г. в собрании было уже около 500 единиц хранения, преимущественно белорусского происхождения. Наиболее древние предметы имели, видимо, тысячелетний возраст. 21 апреля 1910 г. древлехранилище, официально открытое за три месяца до этого – 22 января, посетил архиепископ Никандр, выразивший «удовольствие по поводу быстрого пополнения музея» (ЛЕВ 1910: 188). Е. Р. Романов подробно рассказал ему о всех ценностях собрания, из которых владыка особо выделил предметы из Сурдегского монастыря, различные иконы, церковные облачения, рукописные и печатные книги.

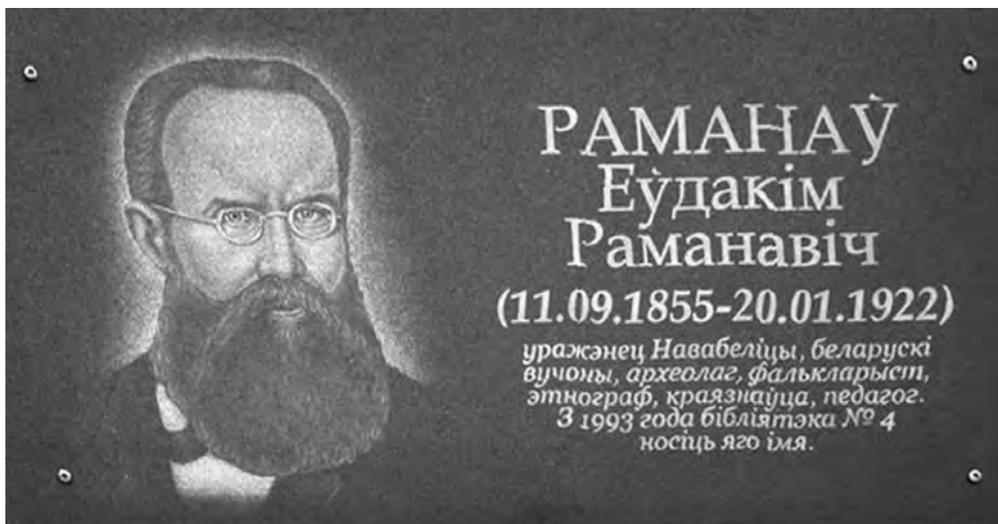
Отъезд Е. Р. Романова объяснялся необходимостью приступить к работе на новом месте в качестве инспектора народных училищ Петраковской губ. Варшавского учебного округа, в должности, сулившей его семье стабильное финансовое положение.

Согласно документам Комитета по устройству и управлению Литовским епархиальным древлехранилищем, 12 сентября 1910 г. на его заседании на место Е. Р. Романова был избран В. В. Богданович¹ (Отчет ЛЕД 1911: 5), достойно продолживший начатое предшественником, которого он прекрасно знал. Впрочем, поступление новых материалов в древлехранилище после отъезда Е. Р. Романова заметно сократилось, как и интенсивность работы этого учреждения в целом. Так, имеющиеся в нашем распоряжении многочисленные источники, в частности различные описи поступлений в древлехранилище (Извещения ЛЕД 1910–1914), позволяют утверждать, что за восемь первых месяцев его работы Е. Р. Романовым собрано экспонатов в пять раз больше, чем В. В. Богдановичем за все последующие четыре года.

Увы, на новом месте, в Петракове, Е. Р. Романова поразил инсульт, и в сентябре 1911 г. он возвращается в Вильно, вновь занимает должность члена Временной комиссии по устройству Виленской публичной библиотеки и музея. Активность его резко падает. Он в основном сосредотачивает свою деятельность на публикации ранее собранных материалов и за свою успешную научную работу награждается в 1911 г. Большой золотой медалью «Отделения Этнографии» Русского географического общества «за труды о белорусах и Белоруссии. Отзыв о трудах Е. Р. Романова составлен А. А. Шахматовым» (Отчет ИРГО 1910: 58). В конце 1914 г. у Е. Р. Романова случается повторный инсульт и на некоторое время его переводят в Могилев, куда он снова попадает вместе с эвакуируемой из Вильно публичной библиотекой в 1915 г. При эвакуации удается забрать с собой из дома

немногое. По словам самого Е. Р. Романова, вся его собственность – «ценная библиотека и склад... изданий погибли в Вильно» (СПБА РАН). После Могилева он попадает в Одессу, откуда переезжает в 1916 г. в Витебск, а затем на несколько месяцев в 1917 г. вновь поселяется в Могилеве, из которого выезжает на Кавказ, где 20 января 1922 г. умирает в Ставрополе, находясь в тяжелейших материальных условиях (НАРБ. Ф. 42. Оп. 1. Ед. хр. 526: 99). Белорусские власти пытались спасти Е. Р. Романова в это нелегкое время, но ряд жестоких обстоятельств помешал этому. «Лучший сын Белоруссии», так называли его тогда в среде молодой белорусской науки (НАРБ. Ф. 42. Оп. 1. Ед. хр. 526: 109), живший в Ставрополе на ул. Невинномысской 49, «как беженец империалистической войны», к сожалению, как писал он сам, не дождался даже «постоянного пособия, которое дало бы... возможность жить здесь, хотя бы полуголодную жизнью, впредь до переезда на родину» (НАРБ. Ф. 42. Оп. 1. Ед. хр. 526: 108).

Судьба же его виленского музейного детища – Литовского епархиального древлехранилища сложилась в общем драматично. В. В. Богдановичу не удалось быстро подготовить его эвакуацию летом 1915 г. Он, как инспектор Литовской духовной семинарии, располагавшейся в том же Свято-Троицком монастыре, целиком сосредоточился на эвакуации ее материалов. Собрания древлехранилища остались в Вильно и в условиях тотальных политических изменений 1910-х – 1920-х годов оказались, по существу, расхищенными. При этом часть предметов попала в руки различных государственных и библиотечных хранилищ, в том числе и современных литовских.



Памятная доска Е. Р. Романову в Гомеле.
Современное фото Ю. А. Лабынцева.

ПРИЛОЖЕНИЕ²

УСТАВ

Литовского Епархиального древлехранилища

1. Церковное древлехранилище открывается в г. Вильне при Виленском Св.-Духовском Братстве, в свободном здании Виленского Св.-Духовского монастыря и именуется «Литовским Епархиальным древлехранилищем».

2. Древлехранилище имеет целью сохранение предметов церковной старины Литовской епархии и, по возможности, представление исторического хода церковной жизни в крае.

3. Для достижения первой цели древлехранилище собирает и хранит:

а) древние антиминсы, древние кресты, иконы, резные изображения (распятия, статуи), царские врата, хоругви, плащаницы, напрест. евангелия;

б) сосуды, потиры, дарохранительницы, диски и т. п.;

в) церковную утварь: свечники, кадильницы, блюда, скарбонки, венцы, фонари, замки, надгробные доски, предметы церковной орнаментовки и т. п.;

г) облачения: митры, ризы, стихари, пелены и пр., образцы старинных шелков и парчей;

д) книги церковные старопечатные;

е) книги богослужебные – рукописные;

ж) древние колокола, преимущественно местного изготовления.

4. В видах выяснения исторического хода церковной жизни в крае, в древлехранилище помещаются также предметы, которые в том или другом отношении характеризуют различные периоды местной церковной жизни, например: а) портреты, автографы, печати, вещи местных епископов и других деятелей на церковном поприще и т. п., б) планы и виды храмов и монастырей епархии; печати их, медальоны в память событий местной церковной жизни, церковно-канцелярские книги, имеющие исторический интерес: акты, хроники, летописи; уцелевшие памятники местных церковных Братств; вертепы и звезды и т. д., каменные кресты, надгробные, древние плиты, камни с надписями и т. п.; образцы местного церковного орнамента: киоты, рамы, двери, аналои, сени и т. д. Сюда же следует отнести: 1) деревянные, резные статуи – Спасителя, Богоматери и святых, 2) такие же Распятия для дарохранительниц, кивери и т. п., 3) религиозного характера предметы, хранящиеся в консистории и др. м.

5. Общие заботы о преуспевании древлехранилища имеет комитет в составе не менее трех членов.

6. Комитет из своей среды выбирает председателя и хранителя.

7. Лица, заявившие своими трудами любовь к

церковным древностям, а также способствующие пополнению его ценными пожертвованиями, могут быть удостоиваемы комитетом звания членов древлехранилища.

8. Хранение предметов древности и делопроизводство возлагается на члена-хранителя.

9. Другие члены комитета, также наблюдая за сохранностью предметов, деятельно заботятся о пополнении древлехранилища, с каковой целью могут быть командированы на места епархиальным начальством, ведут описи поступающим древностям, составляют и издают описание их в органе Братства или в Епархиальных Ведомостях.

10. Пополнение древлехранилища церковно-археологическими памятниками возлагается также на благочинных епархии по требованию комитета.

11. О приобретении тех или других памятников для древлехранилища комитет сообщает консистории.

12. Всякий предмет, поступающий в древлехранилище, вносится в шнуровую книгу, выдаваемую Советом Братства, с обозначением, когда и откуда он поступил.

13. Книга эта и поступления ежегодно свидетельствуются комитетом древлехранилища, а списки поступающих в древлехранилище предметов, с именами жертвователей, печатаются в вышеуказанных органах.

14. Отчет о состоянии древлехранилища за подписями председателя и членов комитета ежегодно представляется в Совет Братства и затем печатается.

15. За исключением дублетов, предметы древлехранилища не представляются в другие учреждения.

16. Древлехранилище может быть осматриваемо в известные дни и часы по назначению комитета.

17. По мере пополнения древлехранилища комитет устраивает заседание с чтением докладов, рефератов и сообщений по вопросам, касающимся церковной жизни в крае. На эти заседания могут быть приглашаемы посторонние лица, интересующиеся судьбами православия в крае.

18. На хозяйственные расходы по древлехранилищу, как то: устройство необходимых приспособлений для размещения предметов, на покрытие расходов по приобретению и доставке предметов церковной старины, на поездки членов комитета, на канцелярские, почтовые и другие расходы и на вознаграждение хранителя-делопроизводителя отпускаются необходимые средства епархиальным духовенством и Братством.

Примечание: Древлехранилище должно стремиться к составлению полного альбома храмов епархии.

ИНСТРУКЦИЯ

Комитету по устройству и управлению Литовским Епархиальным древлехранилищем

1. При Виленском Св. Духовском Братстве, на основании утвержденного Св. Синодом 27-го августа –14-го сентября 1908 г. за № 5798 Устава Литовского Епархиального Древлехранилища, учреждается Комитет по устройству и заведыванию этим Древлехранилищем.

2. Комитет состоит не менее как из трех лиц, которые избираются Советом Братства из числа братчиков, отличающихся любовью к церковной православной старине, известных своею научною деятельностью в области западнорусской истории и археологии и практически знакомых с организацией церковно-археологических музеев. Таким же точно порядком избираются взамен выбывших и новые члены Комитета.

3. Члены Комитета избирают из своей среды Председателя Комитета и хранителя.

4. На обязанности Комитета лежат заботы об устройстве и всестороннем преуспении Древлехранилища, а именно:

а) о возможно скорейшей организации Древлехранилища путем сосредоточения в нем предметов церковной старины Литовской епархии, в видах наглядного представления исторического хода местной церковной жизни;

б) о научной систематизации поступающих в Древлехранилище предметов;

в) о скорейшем открытии Древлехранилища для осмотра посетителей;

г) об устройстве, по мере пополнения предметами Древлехранилища, чтений, рефератов и всякого рода сообщений по вопросам истории, археологии и церковной жизни в крае и об издании этих чтений;

д) о составлении полного списка всех церковных древностей епархии и альбома всех ее храмов и их достопримечательностей;

е) о своевременном составлении и издании руководящих каталогов и описей наиболее выдающихся предметов Древлехранилища, по возможности со снимками;

ж) о своевременном доставлении в Редакцию «Братского Вестника» для напечатания списков всех поступлений Древлехранилища;

з) о ежегодном представлении в Совет Братства отчета по Древлехранилищу;

и) о представлении в Совет Братства лиц, заявивших своими трудами любовь к церковным древностям или способствовавших пополнению Древлехранилища ценными пожертвованиями, для избрания их в «Члены Древлехранилища»;

к) о выработке правил для посетителей Древлехранилища.

5. Все затруднения, могущие встретиться при распределении и размещении поступающих в Древлехранилище предметов церковной старины, разрешаются Комитетом немедленно в самом же помещении Древлехранилища.

6. По получении сведений о местонахождении тех или других предметов церковной старины, Комитет сообщает Литовской Духовной Консистолии, которая и делает надлежащие распоряжения о доставлении их в Древлехранилище. Консистолия же с разрешения Епархиальной власти снабжает членов Комитета надлежащими свидетельствами на предмет осмотра ризничных, утварных и архивных предметов в церквах и монастырях епархии.

7. Предметы, поступающие в Древлехранилище, принимаются хранителем такового под расписку, причем хранитель немедленно заносит все поступления в шнуровую книгу, выданную Советом Братства, с обозначением, когда и откуда поступили предметы, и затем систематизирует их и размещает по соответствующим отделам, шкафам и витринам.

8. Шнуровая книга для записи поступающих в Древлехранилище предметов и поступившие предметы ежегодно свидетельствуются Комитетом Древлехранилища, и акт об освидетельствовании вместе с годичным отчетом представляется Комитетом в Совет Братства.

9. На хранителе, помимо означенных в предыдущем п. 7 обязанностей, лежит: наблюдение за порядком в помещении Древлехранилища, своевременной его топкой, поддержанием в нем чистоты, наем и надзор за прислугой и вообще вся хозяйственная часть по Древлехранилищу.

10. Все бумаги по делам Древлехранилища подписываются всеми членами Комитета, ведение же делопроизводства возлагается на хранителя, за исключением годичного отчета и систематических описей каждого отдела, которые составляются всеми членами Комитета, не исключая и председателя, причем указанные описи составляются с такими научными подробностями, чтобы их сразу же можно было бы издавать.

11. Председатель Комитета, по приглашению Председателя Совета Братства, участвует в заседаниях последнего с правом голоса по делам Древлехранилища.

12. Отпускаемые Советом Братства и епархиальным духовенством суммы на содержание Древлехранилища, как то: на устройство необходимых приспособлений для размещения предметов церковной старины, на покрытие расходов по приобретению и доставке этих предметов, на поездки членов Комитета, на канцелярские, почтовые и другие расходы и на вознаграждение хранителя-делопроизводителя, расходуются по постановлениям

Комитета и согласно смете, ежегодно представляемой Комитетом в Совет Братства и утверждаемой Общим Собранием членов Братства.

ОТЧЕТ

о состоянии Литовского Епархиального Древлехранилища за 1910 г., подготовленный хранителем Древлехранилища В. В. Богдановичем

1. Учреждение Древлехранилища и его задачи.

Литовское Епархиальное Древлехранилище, состоящее при Виленском Св.-Духовском Братстве, имеет свою задачу: собирать и хранение предметов церковной старины, а также их описание и изучение с целью дать возможное представление о ходе церковно-исторической жизни в крае.

Мысль об учреждении в Вильне церковного Древлехранилища возникла в среде Совета Виленского Св.-Духовского Братства. В заседании Совета 11-го сентября 1907 г. было решено окончательно приступить к осуществлению этой мысли. С этой целью Советом Братства постановлено было отпустить из доходов Братского Заречного дома на устройство Древлехранилища единовременно 200 р. и ежегодно на его содержание двести семьдесят руб. Избран был комитет по устройству и заведыванию Древлехранилищем, а также решено было войти с заявлением об этом в ближайший съезд духовенства Литовской епархии, прося о материальной поддержке этого благого начинания. К сожалению, скудость материальных средств долго не давала возможности духовенству прийти на помощь Братству (протокол съезда 1907 г. 21 сент., № 34; протокол съезда 1909 г. № 42 19 июня 1909 г.) и только в собрании съезда 23-го сентября 1909 г. оно постановило об отпуске средств в колич. 270 руб. на содержание Древлехранилища в предстоящем году. Между тем, пока решался этот вопрос, Виленское Св.-Духовское Братство при помощи избранных членов Комитета успело выработать устав Древлехранилища и инструкцию Комитету, который и приступил тотчас к исполнению своих обязанностей. 25-го сентября того же 1909 г. состоялось первое заседание Комитета, с 6-го октября вступил в отправление своих обязанностей избранный комитетом хранитель музея, а по весне 1910 г. в древлехранилище числилось уже значительное количество – 135 предметов церковной старины.

2. Состав Комитета и перемены, происшедшие в его составе.

В состав Комитета по устройству и управлению Литовским Епархиальным Древлехранилищем по избрании Совета Братства вошли следующие лица:

Ректор семинарии Архимандрит Иоанн, В. С. Богоявленский, Ф. Н. Добрянский, И. Д. Лавров, Н. И. Лузгин, А. И. Миловидов, Дм. Ив. Довгял-

ло, А. А. Шпаковский, В. В. Грязнов, Е. Р. Романов, В. В. Богданович.

Из своего состава Комитет избрал председателем В. С. Богоявленского, а хранителем Е. Р. Романова.

В течение отчетного срока в составе Комитета произошли следующие перемены: в заседании Комитета 12-го сентября 1910 г. В. С. Богоявленский сложил с себя обязанности председателя, и собрание избрало председателем о. ректора семинарии Архимандрита Иоанна. В том же заседании на место перешедшего на службу в другой округ Е. Р. Романова Комитетом избран хранителем В. В. Богданович. Кроме того, из состава Комитета выбыли: за смертью – В. В. Грязнов, и за перемещением в г. Киев Н. И. Лузгин.

3. Деятельность Комитета и хранителя.

В течение отчетного времени Комитет имел четыре заседания, в которых обсуждались вопросы и делались постановления относительно помещения Древлехранилища, его содержания, сметы расхода, приобретения необходимого инвентаря, избрания должностных лиц, привлечения в помещение Древлехранилища предметов церковной старины и их описания и изучения. Хранителем музея было составлено обращение к духовенству епархии, в котором оно приглашалось доставлять в Древлехранилище ц.-археологические предметы. Обращение это было объявлено в местном епархиальном органе. Кроме того, хранитель посещал лично некоторые церкви, осматривая церковную утварь, иконы и ризницы. Благодаря этому Древлехранилище стало быстро наполняться предметами церковной старины.

4. Поступление предметов церковной старины в епархиальное Древлехранилище.

За отчетный срок в Епархиальное Древлехранилище поступило и записано в хронологический каталог 475 предметов. В числе их находятся древние иконы, антимины, плащаницы, сосуды, священные одежды, книги рукописные и печатные, древние акты и проч. Среди них есть несколько предметов, представляющих значительный археологический и художественный интерес. К числу таких можно отнести рукописное Евангелие XVII в. (№ 147), Евангелие Виленской печати 1600 г. (№ 109), Икона Богоматери XVII в. с позднейшим окладом XVIII в. и криптографическою на нем надписью (№ 133), часть одежды от мощей преп. Евфросинии кн. Полоцкой (№ 46), художественное изображение Св. Семейства, по Мурильо (№ 155), пергаменная грамота униатского митрополита Иосифа Вельямина Рутского, пергаменный акт 1527 г. с фамильными восковыми печатями, весьма художественная икона преп. Онуфрия, работы художника Шмуглевича (№ 473, 474 и 475, от

настоятеля Св. Троицкого монастыря Архимандрита Иоанна). Много вещей поступило от хранителя музея Е. Р. Романова, от членов Комитета Ф. Н. Добрянского, от настоятелей монастырей Св.-Духовского, Троицкого, Сурдегского, от настоятелей и причтов церквей Богинской, Вязинской, Голубичской, Глубокской, Залесской, Меречской, Плисской, Осингородской, Тринапольской, от прот. И. Кояловича, Е. А. Беляева. О поступивших предметах периодически печатались извещения в «Вестнике Вил. Св.-Д. Братства» и затем печатались отдельными оттисками. Выпущено уже четыре № таких извещений с кратким описанием 399 предметов, поступивших в Древлехранилище.

5. О помещениях Древлехранилища.

В настоящее время хотя Древлехранилище еще и не открыто для публики, но уже удостоилось нескольких почетных посещений.

21-го апреля 1910 г. посетил Древлехранилище ныне уже почивший Литовский Архипастырь Никандр, 15-го декабря того же года изволил посетить Древлехранилище и осматривать хранящиеся в нем предметы Высокопреосвященнейший Агафангел, Архиепископ Литовский и Виленский, 28-го, того же декабря посетили Древлехранилище преосвященный Владимир, епископ Белостокский и Рижский кафедральный протоиерей о. Владимир Плисс. Все высокие гости благоволили записать свои имена в книгу для почетных посетителей.

6. Денежные средства Древлехранилища и их расходование.

В течение отчетного срока на содержание Древлехранилища было отпущено:

1. На устройство (мебели) Древлехранилища одновременно из доходов Братского заречного дома 200 р.

2. Из тех же доходов на содержание его в 1910 году 270 р.

3. От духовенства епархии за 1909 и 1910 г. 540 р.

Итого: 1010 руб.

Из этого числа взято авансами хранителями музея 906 р. 27 коп. и израсходовано:

1. За помещение Древлехранилища с 23 апр. 1909 г. по 23 апр. 1911 г. по 150 р. в год 300 р.

2. На жалованье хранителям 289 р. 77 к.

3. На устройство мебели 175 р. 50 к.

4. На изготовление книг, бланков, штемпелей, ярлыков, на приобретение молотков, гвоздей, колец и проч. мелочные надобности 30 р. 43 к.

5. На наем сторожа 46 р. 93 к.

6. На отопление 23 р.

7. На оплату расходов по пересылке и перевозке вещей в Древлехранилище 17 р. 44 к.

Итого: 883 р. 07 к.

Из этого числа 1 р. 30 к. израсходовано из личных средств хранителя музея Е. Р. Романова, а остаток от ассигнованных 200 р. на устройство мебели в количестве 24 р. 60 к. возвращен казначею Братства (883 р. 07 к. – 1 р. 30 к. + 24 р. 50 к. = 906 р. 27 к.).

В остатке к 1911-му году по содержанию Древлехранилища числится 128 р. 23 к.

Примечания

¹ О В. В. Богдановиче и его деятельности белорусского православного лидера см.: *Лабынцев 2000; Лабынцев, Щавинская 2021.*

² Публикация осуществлена по копиям документов из архива автора. Тексты публикуемых документов воспроизведены в современной орфографии.

Источники

Извещения ЛЕД 1910–1914 – Извещения Литовского епархиального древлехранилища. Вильна: Типография «Русский Почин», 1910–1914. № 1–8 и др.

Историко-археологические музеи 1910 – Историко-археологические музеи С.-З. края // Записки Северо-Западного отдела Императорского Русского географического общества. Кн. 1. Вильна: Типография А. Г. Сырнина, 1910. С. 222–236.

ЛЕВ 1910 – Литовские епархиальные ведомости. 1910. № 9.

НАРБ. Ф. 42. Оп. 1. Е.х. 526 – Национальный архив Республики Беларусь. Ф. 42. Оп. 1. Ед. хр. 526.

НБВ ОР. Ф 21–487 – Библиотека Академии наук Литвы имени Врублевских. Отдел рукописей. Ф 21–487.

НБВ ОР. Ф 21–519 – Библиотека Академии наук Литвы имени Врублевских. Отдел рукописей. Ф 21–519.

Отчет ИРГО 1910 – Отчет Императорского Русского географического общества за 1910 г. СПб.: Типография А. В. Орлова, 1911.

Отчет ЛЕД 1911 – Отчет о состоянии Литовского епархиального древлехранилища. Вильна: Типография «Русский Почин», 1911.

Распоряжение 1909 – Распоряжение Епархиального начальства // Литовские епархиальные ведомости. 1909. № 11.

СПБА РАН – Санкт-Петербургский архив Российской академии наук. Ф. 134. Оп. 3. Ед. хр. 1308.

Научная литература

- Бандарчык В. К. Еўдакім Раманавіч Раманаў. Мінск: Выдавецтва Акадэміі навук БССР, 1961.
- Лабынцаў Ю. А. Віленскі музей беларускай рэлігійнай культуры і яго заснавальнік Еўдакім Раманаў // *Białorutenistyka Białostocka*. Т. 3. Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, 2011. С. 343–356.
- Лабынцев Ю. А. Белорусско-русская идея во II Речи Посполитой: Церковная, политическая и литературная деятельность сенатора В. Богдановича // *Поляки и русские в глазах друг друга* / отв. ред. В. А. Хорев. М.: Индрик, 2000. С. 252–263.
- Лабынцев Ю. А., Щавинская Л. Л. Летописец Всероссийского церковного собора 1917–1918 годов // *Традиции и современность*. 2021. № 26. С. 35–51. <https://doi.org/10.33876/2687-119X/2021-26/35-51>
- Лабынцев Ю. Евдоким Романов – создатель предтечи Белорусского музея в Вильнюсе // *Vilniaus kultūrinis gyvenimas*. Вып. 7. Vilnius: Lietuvių literatūros ir. tautosakos institutas, 2013. С. 59–74.
- Полякова Е. А., Витовтова Г. И. Церковно-археологические учреждения России и их структурные подразделения во второй половине XIX – начале XX века // *Мир науки, культуры, образования*. 2014. № 5. С. 256–260.

References

- Bandarchyk, V. K. 1961. *Eudakim Ramanavich Ramanau* [Evdokim Romanovich Romanov]. Minsk: Vydavetstva Akademii navuk BSSR.
- Labyntsau, Yu. A. 2011. Vilenski muzei belaruskai religiinei kul'tury i yago zasnaval'nik Eudakim Ramanau [Vilna Museum of Belarusian Religious Culture and its founder Evdokim Romanov]. *Białorutenistyka Białostocka Vol. 3*: 343–356. Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku.
- Labyntsev, Yu. 2013. Evdokim Romanov – sozdatel' predtechi Belorusskogo muzeya v Vil'nyuse [Evdokim Romanov is the creator of the forerunner of the Belarusian Museum in Vilnius]. *Vilniaus kultūrinis gyvenimas. Issue 7*: 59–74. Vilnius: Lietuvių literatūros ir. tautosakos institutas.
- Labyntsev, Yu. A. 2000. Belorussko-russkaya ideya vo II Rechi Pospolitoi: Tserkovnaya, politicheskaya i literaturnaya deyatel'nost' senatora V. Bogdanovicha [The Belarusian-Russian Idea in the Second Polish-Lithuanian Commonwealth: Church, Political and Literary activity of Senator V. Bogdanovich]. In *Polyaki i russkie v glazakh drug druga* [Poles and Russians in each other's eyes], ed. by V. A. Khorev, 252–263. Moscow: Indrik.
- Labyntsev, Yu. A., and L. L. Shchavinskaya. 2021. Letopisets Vserossiiskogo tserkovnogo sobora 1917–1918 gg. [Chronicler of the All-Russian Church Council of 1917–1918]. *Traditsii i sovremennost'* 26: 35–51. <https://doi.org/10.33876/2687-119X/2021-26/35-51>
- Polyakova, E. A., and G. I. Vitovtova. 2014. Tserkovno-arkheologicheskie uchrezhdeniya Rossii i ikh strukturnye podrazdeleniya vo vtoroi polovine XIX – nachale XX veka [Church and archaeological institutions of Russia and their structural units in the second half of the XIX – the beginning of the XX century]. *Mir nauki, kul'tury, obrazovaniya* 5: 256–260.

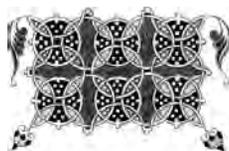
THE ANCIENT REPOSITORY OF THE LITHUANIAN ORTHODOX DIOCESE, FOUNDED IN THE EARLY TWENTIETH CENTURY IN VILNA, AND ITS CREATOR E. R. ROMANOV

Abstract. Since the 1870 s, more than seventy church museums have been established in the Russian Empire, the history of the vast majority of which is still unknown to us. One of these museums is the Lithuanian Diocesan Ancient Repository in Vilna, organized in 1907–1908 by the famous Belarusian scientist and Orthodox figure E. R. Romanov (1855–1922).

Keywords: Orthodox museums, Lithuanian Diocesan Ancient Repository, E. R. Romanov.

Authors Info: Labyntsev, Yuriy A. – Dr. in Philology, leading research fellow, Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation), E-mail: jlabync@mail.ru, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7900-6143>

For citation: Labyntsev, Yu. A. 2024. The ancient repository of the Lithuanian Orthodox Diocese, founded in the early twentieth century in Vilna, and its creator E. R. Romanov. *Tradition and modernity (Traditsii i sovremennost')* 37: 64–73



© 2024 Л. Л. Щавинская
Москва, Россия



ЦЕРКОВНО-ПРОСВЕТИТЕЛЬСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ В ГРОДНЕНСКОЙ ГУБЕРНИИ НА СТРАНИЦАХ «ГРОДНЕНСКИХ ЕПАРХИАЛЬНЫХ ВЕДОМОСТЕЙ» 1900–1915 гг. И ЕЕ ОРГАНИЗАТОР ПРОТОИЕРЕЙ ИОАНН КОРЧИНСКИЙ

Аннотация. Статья посвящена анализу церковно-просветительской работы в Гродненской губ. в 1900–1915 гг. «Гродненские епархиальные ведомости» широко отображали церковно-школьную тематику, которой придавалось большое значение. Показана роль соборного протоиерея Иоанна Корчинского, одного из самых видных деятелей народного образования на Гродненщине начала XX в.

Ключевые слова: православие, Гродненская православная епархия, «Гродненские епархиальные ведомости», церковно-приходские школы, протоиерей Иоанн Корчинский.

Ссылка при цитировании: Щавинская Л. Л. Церковно-просветительская деятельность в Гродненской губернии на страницах «Гродненских епархиальных ведомостей» 1900–1915 гг. и ее организатор протоиерей Иоанн Корчинский // Традиции и современность. 2024. № 37. С. 74–86

Щавинская Лариса Леонидовна (Shchavinskaja Larisa Leonidovna) – кандидат филологических наук, доцент, старший научный сотрудник Института славяноведения Российской академии наук, эл. почта: shchawin@yandex.ru, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9385-3509>

Научный православный журнал «Традиции и современность». 2024. № 37. С. 74–86

ISSN 2687-1122; ISSN 2687-119X || <http://naukapravoroslavie.ru>
УДК – 93/94+257; ББК – 83.3(Рус); <https://doi.org/10.33876/2687-119X/2024-37/74-86>

Территория будущей Гродненской губ. вошла в состав Российской империи по итогам третьего раздела Речи Посполитой в 1795 г. В качестве отдельной административной единицы она была образована в первые годы XIX в. и входила в Виленское генерал-губернаторство. После ликвидации в 1839 г. на Полоцком соборе церковной унии и перехода бывших грекокатоликов этой части Российской империи в православие здешний регион представлял собой огромную разнородную область, населенную преимущественно православными, находившимися в значительной своей части в тесном соприкосновении с местным католическим населением, родным языком большей части которого был белорусский. Согласно статистическим данным 1860-х годов, главную массу населения тогда составляли славяне: «Русские (Черно-Руссы: по языку Белоруссы и Малоруссы) – 77,58 % и Поляки-Мазуры 10,10 %, всего Славян – 87,68 %. Потом следуют евреи 11,04 %», среди неславянского населения губернии были также иностранцы (немцы, французы, швейцарцы), литовцы, татары, цыгане, всего 12,32 % (Бобровский 1863: 107). По данным переписи 1897 г., основную массу населения Гродненской губ. составляли православные – 57,34 %, 24,11 % – католики, 17,49 % – иудеи, 0,78 % – лютеране, 0,23 % – магометане. Что касается этнического состава, определявшегося тогда по родному языку, то здесь было «отмечено переписью около 40 наречий, на которых говорит население», причем «первое место занимают белорусы, а потом следуют малороссы, евреи, поляки и великороссы» (Тройницкий 1904: [VI–VII]).

В декабре 1899 г. вышло высочайшее повеление об образовании самостоятельной Гродненской епархии, торжественное открытие которой состоялось в январе 1900 г. С начала образования Гродненская православная епархия приступила к достаточно заметной издательской деятельности, всячески поддерживаемой ее первым архипастырем Иоакимом (Левицким). В значительной степени его стараниями с 1901 г. был налажен выпуск «Гродненских епархиальных ведомостей» (РГИА: 1–8), редактором которых стал протоиерей Николай Диковский¹, настоятель Гродненского Софийского собора. Как и во всех епархиальных ведомостях, каждый номер гродненских ведомостей состоял из официального раздела и раздела неофициального, в котором предполагалось печатать сведения о различных событиях епархиальной жизни, в том числе «церковно-исторического и церковно-школьного содержания; статьи, заметки, документы, разъясняющие судьбы Православия и русской народности в Северо-Западном крае вообще, и в Гродненской губернии в частности». Как отметил современный белорусский



Карта Гродненской епархии (начало XX в.). Источник: Православная богословская энциклопедия. Т. IV. Гаага-Донатисты. Петроград, 1902. С. 363.

исследователь, все издаваемые в тот период епархиальные ведомости «были универсальными: яны мелі багаслоўскае, вераправаедніцкае, катэхізіснае, рэлігійна-павучальнае, афіцыйна-хранікальнае, маральна- і духоўна-выхаваўчае гучанне і прызначаліся як для вышэйшага, сярэдняга і ніжэйшага кліру, так і для простых вернікаў» (Говін 2008: 56).

В самом первом номере, «пользуясь открытием... самостоятельного епархиального органа, – “Гродненских Епархиальных Ведомостей”», начинается публикация обширного очерка Е. Орловского «Судьбы православия в связи с историей латинства и унии в Гродненской губернии в XIX столетии (1794–1900)»². Очерк этот печатался в течение двух с половиной лет – с 1901 по 1903 г. При его написании, как сообщает автор, он пользовался материалами «почти исключительно печатными»; очерк был создан с целью «проследить, в исторической последовательности, судьбы православия, латинства и унии в нашей Гродненской губернии», поскольку на то время «истории Гродненской губернии в церковном отношении за рассматриваемый период (XIX ст.) не имелось (Орловский 1901: 4).

Епархиальный печатный орган стал играть важную роль в поиске решения межконфессиональных противоречий, имевших на территории Гродненской губ. особую остроту, когда вероисповедание зачастую отождествлялось с этнической принадлежностью (православный – русский, като-



Первая страница первого номера «Гродненских епархиальных ведомостей» (7 января 1901 г.)

лик – поляк). Еще митрополит Иосиф (Семашко) считал важным инструментом противодействия имевшейся активной полонизации этих территорий церковно-школьное образование, развитие в приходских школах русской грамотности. «Именно в сфере народного просвещения у православного иерарха в 1840–1860-е годы имелись определенные рычаги воздействия на правительственную политику. Православное духовенство, помимо своих непосредственных обязанностей, играло важную роль посредника между властью и народом, между царем и крестьянином... Все это приобретало особое значение в столь сложном – в этническом и конфессиональном отношении регионе – как Северо-Западный край» (Комзолова 2020: 161).

Особую значимость при этом приобретала всесторонняя деятельность православного приходского духовенства, направленная на национально-религиозное просвещение населения, в основном крестьянского, в том числе через школьное образование, перешедшее после подавления польского восстания 1863 г. в большей части в ведение православного ведомства. «К 1867 г. в Литовской епархии уже было 468 церковных школ при 19 000 учащихся,

при чем значительное большинство этих школ пало на Гродненскую губернию» (Корчинский 1903в: 11). В 1888 г. были утверждены правила об уездных епархиальных училищных советах, при этом было принято решение об учреждении особого Гродненского губернского отделения Литовского епархиального училищного совета для удобства управления церковными школами Гродненской губ., территориально располагавшейся на удалении от основного совета, находившегося в Вильне. В 1893 г. последовал указ об учреждении должности епархиального наблюдателя церковных школ, первым наблюдателем в Гродненской епархии был назначен протоиерей Александр Будилович, вскоре перемещенный на должность епархиального наблюдателя Холмской епархии. А уже в феврале 1896 г. вышел императорский указ с утверждением «Положения об управлении школами церковно-приходскими и грамоты Ведомства Православного Исповедания», в котором было отмечено, что высшее управление церковно-приходскими школами и школами грамоты принадлежит Святейшему Синоду. Местное же заведование ими принадлежало Епархиальным Преосвященным при посредстве епархиальных училищных советов, в состав которых входил епархиальный наблюдатель церковно-приходских школ, в обязанности которого входила ревизия этих школ, делопроизводство и отчетность училищных советов (ПСЗРИ 1899: 136–141).

Епархиальным наблюдателем церковных школ Гродненской епархии в 1900 г. назначается священник Иоанн Корчинский³, переведенный в Гродно из Киевской епархии, выходец из потомственной священнической семьи с Киевщины – его отец, дед, прадед и, видимо, более давние предки являлись настоятелями сельских храмов. После окончания духовной семинарии в Киеве и рукоположения о. Иоанн более десяти лет служил в здешней губернской глубинке, откуда и был переведен в Гродно. О. Иоанн Корчинский «до этого назначения 5 лет прослужил в звании Уманского Уездного Наблюдателя Киевской Епархии и своею отлично умелою педагогическою деятельностью стал известен Училищному Совету при Святейшем Синоде, который и назначил его на сказанный высоко ответственный пост, т. е. Епархиального Наблюдателя. Все Гродненское епархиальное духовенство приняло эту весть весьма сочувственно, т. к. многие из духовенства знали о. Корчинского как школьного деятеля и молитвенно пожелали ему успеха на призванном поприще, ожидая от него блестящих результатов к возвышению и должной постановке церковно-приходского школьного дела» (Богословский 1905: 351). Впоследствии отмечалось, что назначение о. Иоанна Корчинского на должность епархиального наблюда-

теля «совпало с самым трудным и ответственным моментом церковно-школьной жизни, когда число церковных школ и школ грамоты в епархии достигло наибольшей численности, и когда эти школы по своей неустроенности требовали особо тщательно, бдительного и умелого руководства со стороны лица, поставленного во главе церковно-школьного дела» (Шевалеевский 1909б: 234).

С самого начала своего служения в Гродно отец И. Корчинский активно включается в работу по школьно-просветительскому направлению. «Гродненские епархиальные ведомости» начинают регулярно печатать его отчеты и статьи, где он описывает состояние церковно-школьного дела в Гродненской епархии. В 1901 г. в «Гродненских епархиальных ведомостях» выходит статья И. Корчинского «Личность учителя начальной церковной школы», в том же году опубликованная в виде отдельной 12-ти страничной брошюры, сразу ставшая практически настольной книгой для педагогов тамошних церковно-приходских школ и по сей день привлекающая внимание исследователей (Шимолин 2010: 74–75). «Добрая личность учителя, – пишет он, – не только упрочивает положение школы, не только помогает школе оказывать доброе просветительное влияние на молодое, подрастающее крестьянское поколение, – но вносит свет и во всю крестьянскую массу. Наша начальная церковная школа – верная помощница церкви в деле религиозно-нравственного просвещения народа в духе православной церкви» (Корчинский 1901: 253–254).

В 1902 г. «Гродненские епархиальные ведомости» публикуют большую работу Корчинского «Краткий исторический очерк православия в пределах нынешней Гродненской губернии и житие св. преподобномученика Афанасия (Филипповича)», позднее напечатанную в виде отдельного издания. Эта 74-страничная книга пользовалась большой популярностью в народе, ее читали, делали различного рода рукописные выписки из нее (Щавинская, Лабынцев 2009: 140–152). В сокращенном изложении этот же очерк и житие позднее вошли в состав знаменитого «Гродненского богогласника», подготовленного И. Корчинским (Гродненский богогласник 1903). В 1903 г. выходит в свет его обширный труд «Очерк истории церковно-школьного дела в Гродненской губернии в XIX столетии», первоначально опубликованный на страницах «Гродненских епархиальных ведомостей», а затем – отдельным изданием (Корчинский 1903в). В нем описывается история церковно-школьного дела на территории Гродненской губ. начиная с древних времен – «от введения на Руси христианства» – до начала XX в., приводятся различные исторические, статистические и фактологические сведения.



Первая страница последнего номера «Гродненских епархиальных ведомостей» (26 июля 1915 г.)

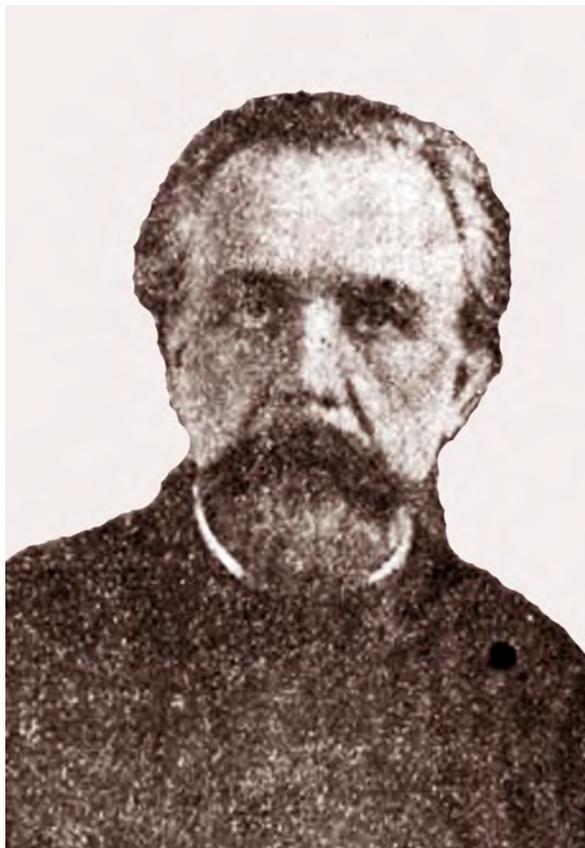
Очерк этот, составленный И. Корчинским на основе собранных им документальных источников по истории церковного образования на Гродненщине, представляет большой интерес и для современных исследователей⁴.

Начиная с первого года издания «Гродненские епархиальные ведомости» ежегодно публикуют подробнейшие отчеты епархиального наблюдателя о состоянии церковных школ Гродненской епархии за очередной учебный год, в том числе и по общему состоянию церковно-школьного дела. В отчете за 1900–1901 учебный год И. Корчинский отмечал, что поскольку часто православное население здесь не проживает компактно, а оказывается среди католического большинства и, находясь под постоянным влиянием своих соседей-католиков, «по большей части таких-же белорусов, как и православные, но фанатизируемых и полонизируемых ксендзами, в высокой степени нуждается в благодетельном влиянии начальной церковной школы». При этом «православная начальная школа и в отношении католического населения

не только не несет розни, а напротив сглаживает религиозную исключительность» (Отчет Епархиального Наблюдателя 1902: 66). В полемической заметке, касающейся «усовершенствования и развития школ для народа», И. Корчинский отмечает важность церковно-просветительского дела, учитывая конфессиональную разнородность сельского населения Гродненской губ., две трети которого были православные, а из трети католиков «всего свыше 400 000 – католики, белоруссы-католики, в значительной степени уже ополяченные и окончательно на наших глазах ополячиваемые ксендзами и помещиками-католиками... Ополячение происходит главным образом благодаря тому, что для белоруссов-католиков языком молитв и костела служит польский язык» (Корчинский 1903б: 117–118). Давая отпор анонимному корреспонденту, рисуящему недостойную, по его мнению, «картину церковно-школьного дела в Гродненской губернии», о. Иоанн отмечал, что «церковные школы благополучно действуют и несут свет в народные массы, не ожидая ни похвалы, ни благодарности, но в уверенности, что “спасибо сердечное им скажет русский народ”» (Корчинский 1903а: 135–136).

В 1909 г. «Гродненские епархиальные ведомости» в двух номерах публикуют очерк тогдашнего гродненского епархиального наблюдателя церковных школ священника В. Шевалеевского⁵ «Церковно-школьное дело в Гродненской епархии за время с 1902–1909 г.»⁶. Составитель очерка представлял свою работу, как своего рода продолжение такого же очерка истории церковно-школьного дела, составленного «почтенным председателем епархиального училищного совета, протоиереем Иоанном Корчинским, в бытность свою епархиальным наблюдателем», в котором читатель мог найти «весьма много ценных и беспристрастных сведений о церковных школах епархии за время с 1884 до 1903 года» (Шевалеевский 1909а: 154). Как сообщает автор, с 1903 г. по предложению «епархиального наблюдателя, протоиерея И. Корчинского» во всех одноклассных церковно-приходских школах было «введено систематическое изучение отечественной истории и географии, внесшее значительное оживление в дело школьного обучения и достигшее почти повсюду благотворных результатов. Все эти улучшения значительно возвысили учебное дело в церковно-приходских школах» (Шевалеевский 1909а: 168).

В очерке Шевалеевского показывалось, «как начиналась и постепенно развивалась и крепла возрожденная церковно-приходская школа в епархии, какие на своем пути она встречала препятствия и что было сделано за истекшее двадцатипятилетие для ее укрепления и процветания». Это было под-



Иоанн Корчинский. Фото начала XX в. Источник: Часопись Міністэрства беларускіх спраў. № 1. Коўна. Верасень 1919. С. 5.

робнейшее описание церковно-школьного дела за указанный период, в котором приведены самые различные исторические и статистические данные по Гродненской епархии, епархии с весьма разнородным этноконфессиональным населением, что находило свое отражение в самых разных сферах. Например, автор приводит следующий факт: в местностях с католическим населением на снижение числа учащихся в церковных школах сильное влияние часто имело католическое духовенство: «Благотворное воспитательное значение церковной школы на детей католиков не могло ускользнуть от зоркого наблюдения блюстителей католицизма. В совместном обучении детей католиков с православными они увидели опасения для своего вероисповедания – и результатом этого был циркуляр бывшего Виленского католического епископа Зверовича, категорически запрещающий детям католиков посещать церковно-приходские школы. Вследствие означенного циркуляра католическое население во многих пунктах не стало отдавать своих детей в церковные школы» (Шевалеевский 1909а: 171). При этом, как писал составитель, в

своей работе он был далек от тенденциозного описания и стремления выставлять только хорошее, умалчивая о недостатках и несовершенствах.

В церковно-школьном деле большое внимание уделялось обучению церковному пению, в 1901 г. в Гродно открылась «церковно-певческая школа, или постоянные церковно-певческие курсы», предназначенная для подготовки псаломщиков и учителей церковных школ (Корчинский 1903в: 86). Одним из важнейших средств для обучения церковному пению в тот период были богогласники. Прекрасно знакомый с раннего детства с крестьянским бытом и религиозными запросами простого народа, особой любовью у которого всегда пользовались духовные песни, зная нужды местных гродненских православных школ всех форматов, о. Иоанн Корчинский в первую очередь стремился дать в руки их преподавателей универсальное книжное пособие, которое имело и вполне самостоятельный внеучебный характер, и выступил с идеей издания собственного православного богогласника (Лабынцев, Щавинская 2016а: 191–198). Успешно используя в школьной практике уже существовавшие к тому времени православные богогласники разных изданий, он предлагает как можно шире распространять среди населения богогласники, для чего желательно составление особого «Богогласника», и издание его на средства Гродненского епархиального училищного совета. В конце 1901 г. Совет выносит решение по этому вопросу и для его реализации создает специальную комиссию: «С целью возможно широкого распространения среди населения Богогласников избрана комиссия под председательством о. протоиерея Николая Диковского, из членов... священника И. Корчинского, священника о. Петра Дедевича, священника о. Андрея Шпаковского и члена Совета П. Е. Добычина для составления особого “Богогласника” из песнопений, вошедших в Богогласники Холмский, Почаевский и другие, и издание такого “Богогласника” на средства Гродненского Епархиального Училищного Совета» (Из журнальных постановлений 1902: 51). Отец Иоанн, ее главный инициатор, и стал основным практическим исполнителем всей этой огромной работы, а уже к зиме 1902 г. сообщает о составлении нового «Гродненского богогласника», «которым должна обзавестись каждая православная школа и семья в Гродненской губернии» (Корчинский 1902: 425). Издание включает исторический очерк православия на территории Гродненской губ., краткое житие святого Афанасия Брестского и подборку религиозных песен с нотами. Автором очерка и жития стал сам отец Иоанн, что обозначено соответствующей подписью в книге, он же общий ее составитель, включая последнюю часть, насчитывающую 41 пес-

нопение (Лабынцев, Щавинская 2016а: 191–198). Это издание сразу же разошлось по многочисленным православным библиотекам, прежде всего тесно связанным со школьным делом. По «Гродненскому богогласнику» песнопениям обучали даже в школах грамоты (Отчет Епархиального Наблюдателя 1913: 585) и на богослужебных собеседованиях и религиозно-нравственных чтениях (Аносов 1914: 168). В статье-рецензии на его выход в свет отмечалось, что «появление богогласника среди народа стало светлым лучом в его жизни и дало возможность крестьянину на свободе ли, дома – везде и всегда в звучных умильных песнях просить, благодарить и прославлять своего Творца и Промыслителя, славить Пречистую Матерь Божию и св. угодников... Недавно сравнительно богогласник получил широкое распространение, а сколько разных песен поет уже наша деревенская молодежь... Благотворное влияние богогласника на нравственность не оспоримо. К заслугам богогласника нужно отнести еще и то, что благодаря ему в местностях со смешанным католическим населением мало по малу начинают выходить из моды польские песни из “выборки” и “кантычек”...»⁷ (Крейдич 1903: 65–66). «Гродненский богогласник» сразу же стал одной из самых популярных на тот момент книг в здешнем народном православном кругу. Издание это по-прежнему пользуется широкой популярностью, привлекает большое внимание современных исследователей (Гапличник 2023).

Успешная деятельность протоиерея Иоанна Корчинского в Гродненской епархии была неоднократно отмечена: в 1902 г. он награждается камилавкою, в 1903 г. он получает сан протоиерея, в начале 1905 г. становится ключарем кафедрального собора и председателем Гродненского епархиального училищного совета. 10 сентября 1906 г. «состоялось поднесение золотого наперсного креста бывшему епархиальному наблюдателю церковных школ губернии, протоиерею о. Иоанну Корчинскому от сослуживцев, законоучителей и учащихся епархии». При вручении золотого наперсного креста выступающие отмечали, что награда эта была им заслужена «отменно выдающейся полезной своей и усердной деятельностью в деле народного образования Епархиального Наблюдателя церковных школ только-что новообразованной Гродненской епархии», которая «ознаменовалась великим и плодотворным движением школьного дела в епархии», а годы его руководства церковно-школьным делом в Гродненской епархии, «в должности епархиального наблюдателя, оставили заметный след». При этом также был отмечен вклад о. Иоанна как исследователя, своими литературными трудами положившего начало издательской деятельности

Гродненского Епархиального Училищного Совета (Макаревский 1906: 1050–1054).

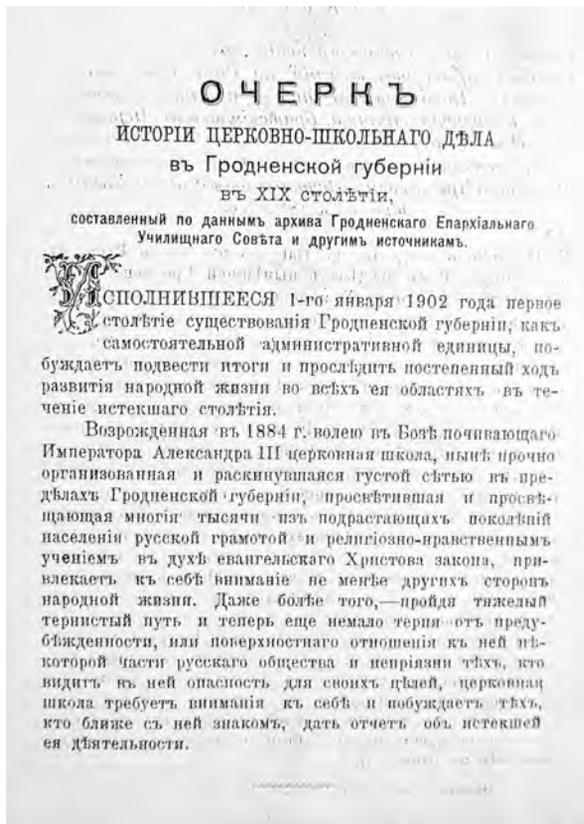
Свою программу подготовки и выпуска новых народных изданий И. Корчинский продолжил активно осуществлять и в дальнейшем. В кратчайшие сроки ему удалось составить и издать оригинальный народный «Молитвослов», напечатанный в Гродно в начале 1906 г., о выходе которого сразу сообщают «Гродненские епархиальные ведомости»: «Издательским Комитетом Гродненского Епархиального Училищного Совета выпущен в свет “Молитвослов” на белой бумаге с цветной обложкой всего 64 стр. Молитвослов содержит молитвы... и духовные песни (10 кантов – на праздники, заупокойные и др.). Молитвы изданы в два столбца: по славянски (гражданской печатью) и по русски с краткими подстрочными объяснениями мало понятных славянских слов и выражений» (От Гродненского Епархиального Училищного Совета 1906: 305). По мнению епархиального очевидца, «Молитвослов» представляет собой «одно из самых полезных для народа изданий Гродненского Епархиального Училищного Совета», которое удовлетворяет «наущную духовную нужду простого грамотного люда» и напечатано именно «для простого народа», где «распространяется успешно; крестьяне, особенно бывшие школьники, приобретают его с большой охотой» (В. В. Ч. 1906: 431).

В 1907 г. выходит из печати еще один подготовленный о. Иоанном «Молитвослов», о чем сообщает Гродненский епархиальный училищный Совет, постановивший «довести до всеобщего сведения, что “Молитвослов” вышел вторым изданием, значительно дополненным и исправленным. Главнейшие молитвы и некоторые из песнопений... изложены в двух текстах – церковно-славянском и русском. Сверх того, все более или менее непонятные слова и выражения выяснены в подстрочниках... Всего в “Молитвослове” 152 страницы» (в первом издании было всего 64 стр.). В качестве особого приложения в «Молитвослове» была помещена специальная памятка «Самое необходимое наставление о вере христианской», успешно выпускавшаяся потом и в качестве самостоятельной брошюры, стоившей всего две с половиной копейки (Новое издание 1907: 317–318).

Выпущенные «Молитвословы» были востребованы и вызвали большой интерес. Поступали предложения по выпуску и других народных изданий под грифом Гродненского епархиального училищного совета, необходимость издания которых была вызвана еще и тем, что среди народа поются «песнопения польские по сборникам... Не поют песен русских потому, что у них нет таких сборников», и потому «назрела потребность в издании

особого сборника песнопений и молитвословий на разные случаи жизни крестьянина», что-то вроде своеобразного народного требника. На съезде священства Гродненской епархии 24–27 ноября 1908 г. после обстоятельного доклада и обсуждения идеи такого издания было выработано специальное постановление: «Признавая не только пользу, но и необходимость издания подобного сборника, просить издательскую комиссию при Училищном Совете принять на себя труд издать таковой сборник для народа. Когда сборник этот будет издан, то священники обязаны научить прихожан пользоваться этим сборником, а псаломщики научить народ петь песнопения, заключающиеся в сборнике. В виду существующих в некоторых приходах (напр. Моголе) прекрасных напевов, псалмов и не записанных песнопений, просить регента Архиерейского хора, как инспектора хоров Гродненской губернии, немедленно приступить к собранию их и переложению на ноты, дабы со смертью хранящих их старцев они не исчезли, а приходское духовенство содействовать регенту Архиерейского хора указанием мест, где такого рода напевы хранятся» (Журнал № 40 1909: 70–72).

После большого успеха «Молитвословов» 1906 и 1907 г. И. Корчинский составляет новую книгу, названную «Гродненским сборником набожных песнопений», первое издание которого увидело свет в Гродно весной 1910 г. Как сообщали о его выходе «Гродненские епархиальные ведомости», этот сборник представлял собой «изящно изданную книжку... такого же формата, как известный гродненский молитвослов», в который вошли почти все духовные песни, помещенные в приложении к тому молитвослову. Кроме того, сборник включал прибавление «еще 27 других песен и гимнов того же характера», среди которых были и даже «колыбельные песни матери-христианки». Отмечалось глубокое внимание составителя сборника к своему труду, что сказалось не только в удачном выборе духовных стихов, но и в тщательности редактирования, когда благодаря сделанным небольшим поправкам стала яснее мысль и чище слог, как, например, это было сделано «в “колыбельной песне матери-христианки”, заимствованной из сборника Хр. Саковича». Заканчивается эта статья-рецензия словами: «Пусть же распространяется в нашем православном народе набожная русская песнь, укрепляя его в благочестии и поднимая народное самосознание» (Новое издание 1910: 310–312). Следует отметить, что о. Иоанн отбирал все самое лучшее, что к тому времени особенно почиталось в простонародной православной среде, и потому его сборник оказался столь популярным и был сразу же востребован. Неудивительно и то, что среди включенных в со-



Первая страница «Очерка истории церковно-школьного дела в Гродненской губернии в XIX столетии», составленного И. Корчинским (Гродно, 1903)

став «Гродненского сборника набожных песнопений» оказалось достаточно много сочинений священника Хрисанфа Саковича, в монашестве Христофора⁸. Этому способствовала как известность этого религиозного стихотворца у православных всех сословий, так и особое отношение к его творчеству самого составителя, тонко чувствовавшего особый поэтический и духовный талант создателя народных религиозных гимнов (Лабынцев, Щавинская 2016а: 393–402). Затем практически в течение нескольких последующих месяцев «Гродненский сборник набожных песнопений» несколько раз переиздавался стереотипно. Последнее, четвертое его издание вышло в 1911 г.

В начале XX в. повсеместно начинают создаваться церковно-археологические комитеты, призванные заниматься исследованием, охраной и сбором памятников древности, игравшие важную роль в деле выявления и сохранения православного наследия и просвещения общества. «Первым в Северо-Западном крае был создан Гродненский церковно-археологический комитет», образованный по инициативе епископа Гродненского и Брестского

Никанора (Восович 2008: 172). На организационном заседании «любителей церковной старины» было постановлено «признать благовременным и весьма полезным» его образование. Главной задачей Комитета был сбор исторического, археологического, этнографического материала: «Исторические народы тем и важны, что они сохранили о себе памятники в разных документах... Посему мы, как сыны великого и могущественного отечества, всемерно должны позаботиться о сохранении всех памятников старины нашего края» (Собрание любителей 1904: 1423). При комитете⁹ для экспонирования и хранения наиболее ценных памятников старины и документов было также создано церковное древлехранилище (музей). Работа комитета и музея, созданных для широкой церковно-просветительской работы, широко освещалась на страницах «Гродненских епархиальных ведомостей», как и деятельность Гродненского Софийского церковного братства¹⁰, во многом содействовавшего церковно-приходским школам в деле религиозно-нравственного просвещения народа. На проходившем 2–5 августа 1909 г. в Вильне съезде представителей западнорусских православных братств участники съезда в том числе «ставили вопрос и об изданиях народной литературы, “где нужно, на местных наречиях”». Представитель от Гродненского Софийского православного братства соборный протоиерей Иоанн Корчинский в своем выступлении говорил об описаниях местных святых, которые пользуются особой популярностью и у авторов, и у читателей (Лабынцев 2009: 390).

В 1912 г. на праздновании 25-летия «служения в священном сане настоятеля гродненского Софийского кафедрального собора, председателя епархиального училищного совета и члена гродненской духовной консистории протоиерея Иоанна Владимировича Корчинского» были отмечены «его выдающиеся заслуги... как устроителя и руководителя церковно-школьной жизни в епархии, поставившего церковно-школьное дело в Гродненской губ. на такую высоту, что Гродненская губ. занимает в этом отношении первое место в России» (25-летний юбилей 1912: 410).

Один из самых видных деятелей народного образования на Гродненщине, соборный протоиерей Иоанн Корчинский многое сделал как для школьно-церковного дела, так и для развития местной народной православной литературы, включая создание богогласников. Перед самым началом Первой мировой войны о. Иоанн закончил составление нового «Гродненского богогласника», над которым он работал все эти годы, напечатанного в 1914 г. в той же Губернской типографии в Гродно. Тексты созданных им богогласников в дальнейшем оказались воспринятыми на самых широких просторах

от современного Подляшья и до Сибири, куда во время Первой мировой войны попадали гродненские беженцы. Многие из беженцев, как и сам о. Иоанн, оказались в Москве, где, по словам церковного летописца, они организовывали особые церковные хоры, любившиеся коренным москвичам, исполнявшие и песнопения из «Гродненских богогласников» (Лабынцев, Щавинская 2000: 102).

Самое пристальное внимание «Гродненские епархиальные ведомости» уделяли созданию и наполнению школьных библиотек. Так, в мае 1906 г. на съезде церковно-школьных деятелей Гродненской епархии рассматривался вопрос о внеклассном чтении, расширении школьных библиотек и порядке пополнения их книгами. При этом предлагалось сделать «школьную библиотеку просветительным учреждением в приходе, открыв к ней доступ взрослым и уже вышедшим из школы и соответственно сему пополнив библиотеки народными изданиями». В результате было постановлено открыть «школьные библиотеки и для пользования взрослых, предоставив установить порядок и условия выдачи книг усмотрению о. заведующего» (Постановления 1907а: 120–121). На этом же съезде было предложено «учредить при каждом Уездном Отделении центральную учительскую библиотеку, в которую выписывались бы педагогические журналы и лучшие дидактические руководства... подобная библиотека могла бы оказать великую пользу и учащим в школах, служа для них не только средством к самообразованию, но и пособием при разрешении

тех затруднений, которые всегда могут встретиться на трудном пути начального обучения». Была провозглашена желательность учреждения в каждом уезде центральной учительской библиотеки, «при чем выбор книг представить самим учителям под наблюдением школьной инспекции, с тем чтобы при выписке книг были приняты во внимание и заявления школьных учителей» (Постановления съезда 1907б: 139–141).

Как отмечал один из гродненских епархиальных наблюдателей, «церковно-школьное дело в Гродненской епархии по местным историческим, этнографическим и политическим условиям» было одним из главных в общей епархиальной жизни» (Шевалеевский 1909б: 23б). В публикациях «Гродненских епархиальных ведомостей» вообще была весьма широко представлена церковно-школьная тематика, которой придавалось тогда большое значение. Одним из достоинств «Гродненских епархиальных ведомостей», по мнению современного белорусского исследователя, «следует признать публикацию полемических статей, отличающихся особым эмоциональным стилем» (Шимолин 2010: 37). «Гродненские епархиальные ведомости» 1901–1915 гг., на страницах которых часто можно найти множество материалов, в силу разных причин уже утраченных, представляют собой важный источник разнообразных сведений по самым животрепещущим темам, касающимся истории церкви и церковно-просветительской работы на территории тогдашней Гродненской епархии.

Примечания

¹ Диковский Николай Романович (1886–(1919?)), белорусский краевед, историк, педагогический и общественный деятель, внесший значительный вклад в изучение неизвестных страниц прошлого Гродненской губ. (Ленкевич 2003: 112–115).

² Очерк Е. Ф. Орловского впоследствии вышел отдельным изданием, напечатанным в 1903 г. в Гродненской губернской типографии. Орловский Евстафий Филаретович (1863–1913) – педагог, историк, гродненский краевед, член Гродненского археологического комитета и Северо-Западного отделения Русского географического общества. Подробнее о Е. Ф. Орловском см.: Линкевич 2012.

³ В современном издании «Гродненских епархиальных ведомостей» опубликован краткий биографический очерк, посвященный о. Иоанну Корчинскому, составленный гродненским исследователем А. С. Горным (Горны 2012).

⁴ Современная польская исследовательница И. Матусь в работах, посвященных изучению истории церковно-парафиальных школ на белорусских землях, многократно ссылается на очерк И. Корчинского (Matus 2000, 2006).

⁵ Шевалеевский Владимир Макарович (1873–1937) – епископ Арзамасский Серапион; священник, иерей, протоиерей, в 1907–1912 гг. – епархиальный наблюдатель церковных школ Гродненской епархии.

⁶ Этот юбилейный очерк был приурочен к 25-летию со дня утверждения (13 июня 1884 г.) «Положения о церковных школах», упрочившего за церковной школой право на самостоятельное существование.

⁷ Автором этой статьи был псаломщик Николай Крейдич, будущий известный священник, автор множества лирических и духовно-назидательных стихотворений (Щавинская 2017: 271–276).

⁸ Хрисанф Сакович, в монашестве Христофор (1833–1897) – один из самых выдающихся создателей народной православной религиозной литературы, произведения которого до сих пор широко распространены в

православной среде, по большей части, правда, анонимно. Подробнее см.: *Лабынцев* 2021.

⁹ Истории создания и бытования Гродненского церковно-археологического комитета гродненский ученый В. Н. Черепица посвятил в своей книге специальную главу – «На охране старины глубокой...»: Гродненский Церковно-Археологический Кабинет (1904–1915 гг.)» (*Черепица* 1999: 53–59).

¹⁰ Истории Гродненского Софийского православного братства посвящена глава «Для нужд и пользы Православной Церкви...»: Гродненское Софийское православное братство (1881–1915)» в книге В. Н. Черепицы (*Черепица* 1999: 16–30).

Источники и материалы

25-летний юбилей 1912 – 25-летний юбилей протоиерея И. В. Корчинского // Гродненские епархиальные ведомости (далее – ГрЕВ). 1912. № 40/41. С. 409–418.

Аносов 1914 – *Аносов Н., священник*. Общенародное церковное пение и миссия // ГрЕВ. 1914. № 13/14. С. 166–174.

Бобровский 1863 – *Бобровский П. О.* Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба. Т. 5. Гродненская губерния. Ч. 1. СПб.: Типография департамента Генерального штаба, 1863.

Богословский 1905 – *Богословский А., протоиерей*. Чествование о. протоиерея И. Корчинского // ГрЕВ. 1905. № 12. С. 351–353.

В. В. Ч. 1906 – *В. В. Ч.* «Молитвослов», издание Гродненского Епархиального Училищного Совета // ГрЕВ. 1906. № 15. С. 431–432.

Гродненский богогласник 1903 – Гродненский богогласник. Собрание гимнов и набожных песнопений с присовокуплением краткого исторического очерка православия в пределах нынешней Гродненской губернии и житие св. преподобно-мученика Афанасия (Филипповича). Издание Гродненского Епархиального Училищного Совета. Гродна: Губернская типография, 1903.

Журнал № 40 1909 – Журнал № 40, состоявшийся 26 ноября 1908 года // ГрЕВ. 1909. № 9. С. 70–72.

Из журнальных постановлений 1902 – Из журнальных постановлений Гродненского Епархиального Училищного Совета от 17 декабря 1901 г. за № 38 // ГрЕВ. 1902. № 6. С. 50–52.

Корчинский 1901 – *Корчинский И., священник*. Личность учителя начальной церковной школы (Беседы по предмету общей дидактики во время педагогических курсов учителей церковно-приходских школ Гродненской епархии) // ГрЕВ. 1901. № 32. С. 251–254.

Корчинский 1902 – *Корчинский И., священник*. Краткий исторический очерк православия в пределах нынешней Гродненской губернии и житие св. преподобномученика Афанасия (Филипповича) // ГрЕВ. 1902. № 49. С. 424–427.

Корчинский 1903а – *Корчинский И., священник*. Старая песня // ГрЕВ. 1903. № 12. С. 135–136.

Корчинский 1903б – *Корчинский И., священник*. Таково-ли действительное положение дел // ГрЕВ. 1903. № 11. С. 117–118.

Корчинский 1903в – *Корчинский И., протоиерей*. Очерк истории церковно-школьного дела Гродненской губернии в XIX в., составленный по данным архива Гродненского Епархиального Училищного Совета и другим источникам. Гродна: Губернская типография, 1903.

Крейдич 1903 – *Крейдич Н., псаломщик*. Отрадный факт // ГрЕВ. 1904. № 3. С. 65–66.

Макаревский 1906 – *Макаревский В. И.* Чествование б. Гродненского Епархиального Наблюдателя протоиерея о. Иоанна Корчинского // ГрЕВ. 1906. № 39/40. С. 1050–1054.

Новое издание 1907 – Новое издание «Молитвослова» // ГрЕВ. 1907. № 34. С. 317–318.

Новое издание 1910 – Новое издание Гродненского Епарх. Училищного Совета // ГрЕВ. 1910. № 20–21. С. 310–312.

Орловский 1901 – *Орловский Е.* Судьбы православия в связи с историей латинства и унии в Гродненской губернии в XIX столетии (1794–1900) // ГрЕВ. 1901. № 1. С. 4–6.

От Гродненского Епархиального Училищного Совета 1906 – От Гродненского Епархиального Училищного Совета // ГрЕВ. 1906. № 11. С. 305–306.

Отчет Епархиального Наблюдателя 1902 – Отчет Епархиального Наблюдателя о состоянии школ церковно-приходских и школ грамоты Гродненской Епархии в учебно-воспитательном отношении за 1900–1901 уч. год // ГрЕВ. 1902. № 8. С. 66–68.

Отчет Епархиального Наблюдателя 1913 – Отчет о состоянии церковных школ Гродненской епархии за 1912/13 учебный год, составленный Епархиальным Наблюдателем церковных школ // ГрЕВ. 1913. № 48/49. С. 581–618.

- Постановления съезда 1907а – Постановления съезда церковно-школьных деятелей Гродненской епархии 16–18 мая 1906 г. в г. Гродне // ГрЕВ. 1907. № 13. С. 118–128.
- Постановления съезда 1907б – Постановления съезда церковно-школьных деятелей Гродненской епархии 16–18 мая 1906 г. в г. Гродне // ГрЕВ. 1907. № 14. С. 136–141.
- ПСЗРИ 1899 – Полное собрание законов Российской империи за 1896. Т. XVI. СПб.: Государственная типография, 1899.
- РГИА – Российский государственный исторический архив. Ф. 796. Оп. 181. VI Отделение. 1 Стол. Ед. хр. 3035.
- Собрание любителей 1904 – Собрание любителей церковных древностей // ГрЕВ. 1904. № 49. С. 1423–1428.
- Тройницкий 1904 – Тройницкий Н. А. Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. Гродненская губерния. СПб.: Издание Центрального статистического комитета Министерства внутренних дел, 1904.
- Шевалеевский 1909а – Шевалеевский В., священник. Церковно-школьное дело в Гродненской епархии за время с 1902–1909 г. Историко-статистический очерк // ГрЕВ. 1909. № 22. С. 150–188.
- Шевалеевский 1909б – Шевалеевский В., священник. Церковно-школьное дело в Гродненской епархии за время с 1902–1909 г. Историко-статистический очерк // ГрЕВ. 1909. № 23. С. 189–236.

Научная литература

- Восович С. М. Составление церковно-исторического описания епархий и летописей церквей в Беларуси во второй половине XIX – начале XX в. // Труды Брестского государственного технического университета (БГТУ). Серия 5. Политология, философия, история, филология. 2008. С. 171–176.
- Гапличник Н. Ю. Гродненский Богогласник как памятник белорусской художественной культуры // Культура: открытый формат. Сб. научн. статей Международной заочной научной конференции. Минск: БГУКИ, 2023. С. 55–59.
- Говін С. В. Канфесійны друк у Беларусі: вучэбна-метадычны комплекс. Мінск: БДУ, 2008.
- Горны А. Святар, гісторык, патрыёт: старонкі жыцця і творчасці протаіерэя Іаана Карчынскага // ГрЕВ. 2012. № 2(231). С. 14–17; № 3(232). С. 17–20.
- Комзолова А. Митрополит Иосиф (Семашко) и реформы народной школы в Северо-Западном крае // Российская история. 2020. № 2. С. 159–173.
- Лабынцев Ю. А. Священное достояние Pax Christiana: литературное наследие иеромонаха Христофора (1833–1897) // Межславянские культурные связи. Результаты и перспективы исследований / отв. ред. Л. Н. Будагова. М.: ИСл РАН, 2021. С. 31–49. <https://doi.org/10.31168/0452-7.03>
- Лабынцев Ю. А. Возрожденное виленское Свято-Духовское братство (конец XIX – начало XX в.) и издание народной литературы // Славянский мир в третьем тысячелетии. Россия и славянские народы во времени и пространстве / отв. ред. Е. С. Узенева. М.: ИСл РАН, 2009. С. 386–394.
- Лабынцев Ю. А., Щавинская Л. Л. Православная литература белорусов современной Польши. М.: ИСл РАН, 2000.
- Лабынцев Ю. А., Щавинская Л. Л. «Гродненские богогласники» и процесс рецепции произведений Хрисанфа Саковича в XX–XXI вв. // Матэрыялы XII Міжнародных кнігазнаўчых чытанняў «Кніжная культура Беларусі: погляд праз стагоддзі». Мінск: НББ, 2016а. С. 191–199.
- Ленкевич Д. В. У истоков историко-церковной библиографии на Гродненщине // Актуальные проблемы истории Беларуси: стан, здабыткі і супярэчнасці, перспектывы развіцця: Матэрыялы рэспуб. навук. канф.: У 4 ч. Ч. 4. Гродна: ГрДУ, 2003. С. 112–115.
- Линкевич В. Н. Конфессиональная история Гродненщины в работах церковных краеведов второй половины XIX – начала XX в. // Гродненщина в историческом, экономическом и культурном развитии 1800–1921 гг. (к 210-летию образования Гродненской губернии): материалы Междунар. науч.-практ. конф. Гродно: ГрГУ, 2012. С. 194–199.
- Черепица В. Н. Очерки истории Православной Церкви на Гродненщине. Ч. 1. Гродно: ГрГУ, 1999.
- Шимолін В. І. У истоков белорусской печати: епархиальные ведомости второй половины XIX – начала XX в. Минск: БГУ, 2010.
- Щавинская Л. Л. Судьба православного священника западной части Российской империи в начале XX столетия: поэтический наследник Хрисанфа Саковича протоиерей Николай Крейдич // Государство, общество, церковь в истории России XX–XXI веков: материалы XVI Междунар. науч. конф. / отв. ред. А. А. Корников. Ч. 1. Иваново: Ивановский гос. университет, 2017. С. 271–276.
- Щавинская Л. Л., Лабынцев Ю. А. Гродненский протоиерей Иоанн Корчинский – составитель народных изданий // Здабыткі. Вып. 11. Мінск: НББ, 2009. С. 140–152.

Matus I. Szkolnictwo cerkiewno-parafialne w powiecie bielskim w latach 1884–1914 na tle sytuacji oświatowej w dziejezi grodzieńskiej. Z dziejów oświaty ludu białoruskiego na Podlasiu. Białystok: Uniwersytet w Białymstoku, 2006.

Matus I. W Puchłach, Stawku, Trześciance. Z dziejów ludu białoruskiego na Podlasiu. Białystok: Białoruskie Towarzystwo Historyczne, 2000.

References

Vosovich, S. M. 2008. Sostavlenie tserkovno-istoricheskogo opisaniya eparkhii i letopisei tserkvei v Belarusi vo vtoroi polovine XIX – nachale XX v. [Compilation of church historical descriptions of dioceses and chronicles of churches in Belarus in the second half of the XIX – early XX century]. *Trudy Brestskogo gosudarstvennogo tekhnicheskogo universiteta. Seriya 5. Politologiya, filosofiya, istoriya, filologiya*: 171–176.

Gaplichnik, N. Yu. 2023. Grodnenskiy Bogoglasnik kak pamyatnik belorusskoi khudozhestvennoi kul'tury [Grodno Bogoglasnik as a monument of Belarusian artistic culture]. In *Kul'tura: otkryti format. Sbornik nauchnykh statei Mezhdunarodnoi zaochnaya nauchnoi konferentsii* [Culture: open format. Collection of scientific articles of the International correspondence scientific conference], 55–59. Minsk: BGUKI.

Govin, S. V. 2008. *Kanfesiiny druk u Belarusi: vuchebna-metadychny kompleks* [Confessional press in Belarus: educational and methodological complex]. Minsk: BDU.

Gorny, A. 2012. Svyyatar, gistoryk, patriyet: staronki zhytstysya i tvorchastsi protaiereya Iaana Karchynskaga [Priest, historian, patriot: pages of the life and work of Archpriest Ioann Korchinsky] // *Grodnenskie eparkhial'nye vedomosti* 2(231): 14–17; *Grodnenskie eparkhial'nye vedomosti* 3(232): 17–20.

Komzolova, A. 2020. Mitropolit Iosif (Semashko) i reformy narodnoi shkoly v Severo-Zapadnom krae [Metropolitan Joseph (Semashko) and the reforms of the national school in the North-Western Region]. *Rossiiskaya istoriya* 2: 159–173.

Labyntsev, Yu. A. 2009. Vozrozhdennoe vilenskoe Svyato-Dukhovskoe bratstvo (konets XIX – nachalo XX vv.) i izdanie narodnoi literatury [The revived Vilna Holy Spirit Brotherhood (late XIX – early XX centuries) and the publication of folk literature] In *Slavyanskii mir v tret'em tysyacheletii. Rossiya i slavyanskie narody vo vremeni i prostranstve* [The Slavic world in the third millennium. Russia and the Slavic peoples in time and space], edit. by E. S. Uzeneva, 386–394. Moscow: ISI RANS.

Labyntsev, Yu. A. 2016. Brykovskii svyashchennik-stikhotvorets Chrysanf Sakovich (1879–1886) [Brykovsky priest-poet Chrysanf Sakovich (1879–1886)]. *Traditsii i sovremennost* 19: 123–134.

Labyntsev, Yu. A. 2021. Svyashchennoe dostoyanie Pax Christiana: literaturnoe nasledie ieromonakha Christofora (1833–1897) [The Sacred Heritage of Pax Christiana: the Literary Legacy of Hieromonk Christopher (1833–1897)] In *Mezhslavyanskii kul'turnye svyazi. Rezul'taty i perspektivy issledovaniya* [Inter-Slavic cultural ties. Research results and prospects], edit. by L. N. Budagova, 31–49. Moscow: ISI RAN. <https://doi.org/10.31168/0452-7.03>

Labyntsev, Yu. A., and L. L. Shchavinskaya. 2000. *Pravoslavnaya literatura belorusov sovremennoi Pol'shi* [Orthodox literature of Belarusians of modern Poland]. Moscow: ISI RAN.

Labyntsev, Yu. A., and L. L. Shchavinskaya. 2016. «Grodnenskie bogoglasniki» i protsess retseptsii proizvedenii Khrisanfa Sakovicha v XX–XXI vv. [«The Grodno Bogoglasniks» and the process of reception of the works of Chrysanf Sakovich in the XX–XXI centuries]. In *Materyyaly XII Mizhnarodnykh knigaznaŭchykh chytannyaŭ «Knizhnaya kul'tura Belarusi: poglyad praz stagoddzi»* [Materials of the XII international book readings «Book culture of Belarus: a look through the centuries»], 191–199. Minsk: NBB.

Labyntsev, Yu. A., and L. L. Shchavinskaya. 2016. Grodnenskie sborniki narodnoi paraliturgiki – religioznye markery massovykh predstavlenii pravoslavnogo naseleniya v poslednee desyatiletie Rossiiskoi imperii [Grodno collections of folk paraliturgics – religious markers of mass representations of the Orthodox population in the last decade of the Russian Empire]. In *Slavyanskii mir v tret'em tysyacheletii. Soglashenie (soglasie), dogovor, kompromiss v istorii, yazykakh i kul'ture slavyanskikh narodov* [The Slavic world in the third millennium. Agreement, agreement, compromise in the history, languages and culture of the Slavic peoples], 393–402. Moscow: ISI RAN.

Lenkevich, D. V. 2003. U istokov istoriko-tserkovnoi bibliografii na Grodnenshchine [At the origins of the historical and ecclesiastical bibliography in the Grodno region] In *Aktual'nyya prablemy gistoryi Belarusi: stan, zdabytki i supyarechnastsy, perspektyvy razvitsiya: Materyyaly respub. navuk. kanf.* [Current problems of the history of Belarus: status, achievements and contradictions, development prospects: materials of the Republican Scientific Conference], 112–115. Part. 4. Grodna: GrDU.

Linkevich, V. N. 2012. Konfessional'naya istoriya Grodnenshchiny v rabotakh tserkovnykh kraevedov vtoroi poloviny XIX – nachala XX v. [The confessional history of the Grodno region in the works of church historians of the second half of the XIX – early XX centuries]. In *Grodnenshchina v istoricheskom, ekonomicheskom i kul'turnom*

razvitiu 1800–1921 gg. (k 210-letiyu obrazovaniya Grodnenskoj gubernii): materialy Mezhdunar. nauch.-prakt. konf. [Grodno region in historical, economic and cultural development 1800–1921. (to the 210th anniversary of the formation of the Grodno province): materials of the International. scientific-practical conf.], 194–199. Grodno: GrGU.

Cherepitsa, V. N. 1999. *Ocherki istorii Pravoslavnoi Tserkvi na Grodnenshchine* [Essays on the history of the Orthodox Church in the Grodno region]. Part.1. Grodno: GrGU.

Shimolin, V. I. 2010. *U istokov belorusskoj pečati: eparkhial'nye vedomosti vtoroi poloviny XIX – nachala XX v.* [At the origins of the Belarusian press: Diocesan Gazette of the second half of the XIX – early XX century]. Minsk: BGU.

Shchavinskaya, L. L. 2017. Sud'ba pravoslavnogo svyashchennika zapadnoi chasti Rossijskoj imperii v nachale XX stoletija: poeticheskii naslednik Chrysanfa Sakovicha protoierei Nikolai Kreidich [The fate of an Orthodox priest of the Western part of the Russian Empire at the beginning of the XX century: the poetic heir of Chrysanth Sakovich, Archpriest Nikolai Kreidich]. In *Gosudarstvo, obshchestvo, tserkov' v istorii Rossii XX–XXI vekov: materialy XVI Mezhdunar. nauch. konf.* [The state, society, and the Church in the history of Russia of the XX–XXI centuries: materials of the XVI International scientific conf.], edit. by A. A. Cornikov, 271–276. Part. 1. Ivanovo: Ivanovskii gos. Universitet.

Shchavinskaya, L. L., and Yu. A. Labyntsev. 2009. Grodnenskii protoierei Ioann Korchinskii – sostavitel' narodnykh izdaniy [Grodno Archpriest John Korchinsky – compiler of folk publications]. *Zdabytki. Issue 11*: 140–152. Minsk: NBB.

Matus, I. 2000. *W Puchłach, Stawku, Trześciance. Z dziejów ludu białoruskiego na Podlasiu* [In Puchły, Stawek, Trześcianka. From the history of the Belarusian people in Podlasie]. Białystok: Białoruskie Towarzystwo Historyczne.

Matus, I. 2006. *Szkołnictwo cerkiewno-parafialne w powiecie bielskim w latach 1884–1914 na tle sytuacji oświatowej w dziecezji grodzieńskiej. Z dziejów oświaty ludu białoruskiego na Podlasiu* [Church and parish education in the Bielsk district in the years 1884–1914 against the background of the educational situation in the Grodno diocese. From the history of education of the Belarusian people in Podlasie]. Białystok: Uniwersytet w Białymstoku.

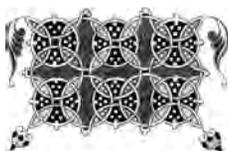
CHURCH EDUCATIONAL ACTIVITIES IN THE GRODNO PROVINCE ON THE PAGES OF THE «GRODNO DIOCESAN GAZETTE» OF 1900–1915 AND ITS ORGANIZER ARCHPRIEST IOANN KORCHINSKY

Abstract. The article is devoted to the analysis of church educational work in the Grodno province in 1900–1915. The Grodno Diocesan Gazette very widely displayed church and school topics at that time, which were given very great importance. The role of the cathedral Archpriest Ioann Korchinsky, one of the most prominent figures of public education in the Grodno region of the early twentieth century, is shown.

Keywords: Orthodoxy, parochial schools, Grodno Orthodox Diocese, Archpriest Ioann Korchinsky.

Authors Info: Shchavinskaja, Larisa L. – Ph. D. in Philology, senior research fellow, Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation), E-mail: shchawin@yandex.ru, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9385-3509>

For citation: Shchavinskaja, L. L. 2024. Church educational activities in the Grodno province on the pages of the «Grodno Diocesan Gazette» of 1900–1915 and its organizer Archpriest Ioann Korchinsky. *Tradition and modernity (Traditsii i sovremennost)* 37: 74–86





ДУХОВНО-ПРОСВЕТИТЕЛЬСКАЯ СТРАТЕГИЯ СЯТИТЕЛЯ ЛУКИ КРЫМСКОГО В КНИГЕ «ДУХ, ДУША, ТЕЛО»

Аннотация. В статье анализируется книга святителя Луки Крымского (Войно-Ясенецкого) «Дух, душа, тело» как ценный образец просветительской литературы в области философского познания. Показаны смысловые стратегии, реализованные автором. Трактовка понятия души в данной книге определена как синтетическая, стимулирующая к духовному познанию. Книга «Дух, душа, тело» является не только ценным научным, просветительским и апологетическим трудом, рассчитанным на читателя эпохи официального безбожия, но и имеет ценность как важный философский труд, в котором рассмотрены онтологические и гносеологические аспекты понятия «души». В XX в., когда в господствующих философских направлениях понятие «души» вообще перестало использоваться, святитель Лука вновь показал его философский смысл, опираясь как на святоотеческую традицию, так и на современную науку, обращаясь к современному человеку секулярной эпохи. Просветительскую стратегию святителя Луки можно определить как реализацию метода «анагогии» («восхождения», от греч. ἀναγωγή – возведение), который здесь приобретает дидактический смысл, связанный с «вытаскиванием» человека из состояния духовной слепоты. Здесь выделяется подготовительный этап, на котором к читателю обращаются еще на светском языке, в рамках понятных ему «материалистических» представлений. Но затем наступает ключевой смысловой момент, когда автор показывает читателю уже явную невозможность объяснить важнейшие феномены внутреннего мира самого человека на уровне этих секулярных представлений. Этот момент был выделен нами как «перелом» в сознании и выход в трансценденцию.

Ключевые слова: Лука Крымский, «Дух, душа, тело», познание.

Ссылка при цитировании: Даренский В. Ю. Духовно-просветительская стратегия святителя Луки Крымского в книге «Дух, душа, тело» // Традиции и современность. 2024. № 37. С. 87–93

Даренский Виталий Юрьевич (Darensky Vitaly Yurievich) – доктор философских наук, заведующий кафедрой философии Московского государственного университета технологий и управления имени К. Г. Разумовского (Первый казачий университет), член Союза писателей России, эл. почта: darenskiy1972@rambler.ru

Научный православный журнал «Традиции и современность». 2024. № 37. С. 87–93

ISSN 2687-1122; ISSN 2687-119X || <http://naukapravoroslavie.ru>
УДК – 2.21.215; ББК – 86.372.7; <https://doi.org/10.33876/2687-119X/2024-37/87-93>

Утрата традиции духовного образования в советский период привела к необходимости особой стратегии духовного просвещения. В этот период оно должно было опираться не на азы духовных знаний, которые до 1917 г. давала церковно-приходская школа (перед революцией начальное образование уже охватывало более 70 % детей в европейской части страны, а с 1918 г. должно было стать всеобщим, но этому помешала революция). В советский период произошла утрата этих основ, и процесс духовного одичания охватил новые поколения. Однако, несмотря на это, множество людей продолжали приходить в храмы, и священнослужители должны были найти особый язык общения с советскими неофитами. Эта ситуация усугублялась с течением времени, и уже к 1960-м годам основной контингент верующих составляли люди с советским атеистическим воспитанием. Опыт духовного просвещения этой эпохи представляет непреходящий интерес, поскольку Церковь теперь всегда будет существовать в окружении безбожной культуры и вести диалог с ней.

Особым аспектом изучения традиционных культур является исследование процессов их живой рецепции современным посттрадиционным секулярным сознанием людей. Эта рецепция имеет определенные мотивы, специфические формы и сложности. Если она удастся, то приводит к трансформации сознания современного человека. Как это происходит в реальности? Одним из примеров этих процессов является просветительская церковная литература, обращенная к современному секулярному читателю. Ее авторы выстраивают определенные стратегии мысли, благодаря которым читатель не только узнает новую для себя информацию, но затем и переживает процесс внутренней экзистенциальной трансформации, открывая новую для себя духовную реальность.

Для понимания этих процессов имеет смысл обратиться к изучению в первую очередь трудов особо выдающихся авторов, в том числе святых новейшего времени. Труд святителя Луки Крымского (Войно-Ясенецкого) «Дух, душа, тело» представляет собой ценный предмет философского анализа в качестве удачного соединения святоотеческой традиции, современных научных данных и популярного истолкования исследуемого предмета, рассчитанного на массового читателя советского времени, то есть с атеистическим воспитанием, но не удовлетворенного им и стремящегося к духовному просвещению. Такая сложная просветительская задача потребовала от святителя Луки большого мастерства в разъяснении связи между эмпирическими фактами, их духовным смыслом и христианским вероучением. В настоящее время имеется только

три научных статьи, посвященных философским взглядам святителя Луки (Иванов 2012; Майорова 2018; Степанова 2005), а также одна общая культурологическая статья о нем (Котельников, Бурлина 2008). Однако его наследие как мыслителя заслуживает более подробного изучения как ценный пример философско-богословского просветительского синтеза, который необходим в секулярную эпоху для воцерковления сознания людей.

Целью данной статьи является анализ трактовки понятия «души» в книге святителя Луки как онтологической и гносеологической категории. Интерес представляет его интерпретация этого понятия для массового светского читателя в просветительских целях, поскольку такая интерпретация имеет практическую ценность и для нашего времени. Для понимания просветительской стратегии святителя Луки нужно рассмотреть его способы разъяснения этого понятия.

Глава вторая книги святителя Луки имеет название «Сердце как орган высшего познания» и посвящена трактовке христианского смысла понятия «сердце». Как известно, в традиции русской философии было замечательное исследование профессора П. Д. Юркевича «Сердце и его значение в духовной жизни человека по учению Слова Божия». Однако перед святителем Лукой стояла более трудная задача, поскольку, в отличие от своего предшественника, в этом вопросе он обращался уже не к православному читателю, а к читателю в первую очередь светскому, для которого религиозный смысл понятия «сердца» был либо вовсе неизвестен, либо представлялся весьма смутно. Для этого ему нужно было обратиться к таким свидетельствам православных подвижников, которые бы в очень простых и ясных словах разъясняли этот смысл с опорой на личный опыт. Для этого в книге подобраны наиболее яркие и доступные для понимания примеры. «Об ощущении Бога или, вернее, благодатных воздействий Духа Божия на сердце, – пишет святитель Лука, – говорят многие подвижники благочестия, многие преподобные. Все они более или менее ярко ощущали то же, что и св. пророк Иеремия: “было в сердце моем, как бы горящий огонь” (Иер. 20:9). Откуда этот огонь? Нам отвечает св. Ефрем Сирийский, великий таинник Божией благодати: “Недоступный для всякого ума входит в сердце и обитает в нем. Сокровенный от огнезрачных обретается в сердце. Земля же возносит стопы Его, а чистое сердце носит Его в себе и, прибавим мы, созерцает Его без очей по слову Христову: блажен чистии сердцем, яко тии Бога узрят”. Подобное же читаем и у Иоанна Лествичника: “Огонь духовный, пришедший в сердце, воскрешает молитву: по воскресении же и вознесении ее на небо бывает сошествие огня небесного в горницу души”» (Святитель Лука 2011: 16).

Во всех приведенных примерах изъяснения опыта святых подвижников сердце понимается как вместилище даров Духа Святого и тот «орган», который непосредственно воспринимает действие благодати Божией на человека. В приведенных свидетельствах можно выделить три смысловые составляющие: 1) сердце как «орган» восприятия благодати Божией; 2) сердце как вместилище – то есть то «место» (топос) в духовной природе человека, который выполняет свою функцию по мере своего очищения от грехов; 3) состояние сердца есть наполнение «огнем» духовным. Соответственно, символ «огня» здесь – это не только обозначение состояния сердца, но и благодати, его наполняющей.

Почему же в Священном Писании для обозначения особого духовного «органа» восприятия благодати Божией используется именно слово «сердце»? Естественно, в первую очередь, по аналогии с телесным сердцем как органом тела, а не духа. Но подобно тому, как телесное сердце является центральным органом в человеке, который обеспечивает кровообращение как основу жизни организма, – точно так же и «сердце» духовное обеспечивает то, что аналогично кровообращению в организме, – восприятие благодати Божией. В описании духовных процессов язык Священного Писания всегда пользуется символами – словами, взятыми из обозначений явлений материального мира. Естественно, что для обозначения вместилища благодати Божией подходит символ сердца.

В отличие от сердца как вместилища, *душа человека – орган активного действия духа*. В этом смысле говорят о душевной работе – то есть душа *работает*, прилагая усилия для постижения духовной реальности, которая нам дается даром через благодать, но воспринимается только посредством синергии – ответной активности души, душевной работы. В Евангелии этот закон духовной жизни человека сформулирован так: «Царство Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его» (Мф 11: 12). В главе пятой книги святителя Луки «Душа животных и человека» дается следующее определение: «Что же такое душа? В простейшем ее виде, у животных – это объединяемый самосознанием (умом у высших животных) комплекс органических и чувственных восприятий, мыслей и чувств, следов воспоминаний или только (у низших) комплекс органических ощущений. Примитивный дух животных – это только дыхание жизни (у низших). По мере повышения по лестнице существ растет их духовность, и к дыханию жизни присоединяются зачатки ума, воли и чувства» (Святитель Лука 2011: 62). Здесь воспроизводится аристотелевская концепция «трехслойной» (трехчастной) души,

но с той особенностью, что между «слоями» (частями, уровнями души) существует плавный переход.

Далее в целом повторяется аристотелевская характеристика высшего «слоя» души – души разумной, но святитель Лука сразу же связывает бытие разумной души с восприятием даров Духа Святого. Он пишет об этом так: «У человека душа гораздо выше по своей сущности, ибо участвующий в ее деятельности дух несравним с духом животных. Он может обладать высшими дарами Святого Духа, которые св. пророк Исаия (Ис. 2: 1–3) называет духом страха Божия, духом познания, духом силы и крепости, духом света, духом разумения, духом мудрости, Духом Господним или даром благочестия и вдохновения в высшей степени. Дух и душа человека нераздельно соединены при жизни в единую сущность; но можно и в людях видеть различные степени духовности. Есть люди духовные, по апостолу Павлу (1 Кор. 2: 14)» (Святитель Лука 2011: 63). Таким образом, человеческая душа отличается от души животных тем, что она есть не только основа жизни и «принцип самодвижения» (Аристотель), но есть вместилище благодати Божией. Тем самым, относя понятие «дух» к человеку, мы имеем в виду именно особое свойство его души быть вместилищем даров Духа Святого, но ни в коей мере не то, что человек сам обладает неким своим особым «духом», отличным от того, что он получает по благодати. Если же в силу одержимости грехами человек не воспринимает благодать Божию, то в таком случае его душа наполняется «духом» бесовским.

Душа же у каждого человека индивидуальна и неповторима, поскольку она есть проявление в человеке образа Единого Бога. Тем самым онтологический закон таков: поскольку Бог Един, то и каждая человеческая душа отражает в себе Его образ, поэтому тоже едина и неповторима. Святитель Лука выделяет также и естественные, «органические» свойства души следующим образом: «душу можно понимать как совокупность органических и чувственных восприятий, следов воспоминаний, мыслей, чувств и волевых актов, но без обязательного участия в этом комплексе высших проявлений духа, не свойственных животным и некоторым людям. О них говорит апостол Иуда: “Эти люди... душевные, не имеющие духа”» (Иуд. 1: 19) (Святитель Лука 2011: 63). То есть речь идет о том, что у многих людей в силу их невосприимчивости к дарам Духа Святого действуют только лишь эти естественные, «органические» свойства души, а ее высшие свойства, которые называются «духом», фактически не проявляются. Поэтому апостол и определяет этот тип людей – как только «душевных», то есть «не

имеющих духа» в силу того, что они сами не хотят и не склонны его воспринять, будучи поработченными грехом.

Святитель Лука подробно разъясняет, где проходит граница между этой «естественной» душой и тем уровнем души, на котором она становится вместилищем духа как дара благодати Божией. «В самосознании, – пишет он, – при жизни жизнь духа тесно переплетается с теми психическими актами, которые общи человеку и животным, т. е. с органическими ощущениями и чувственными восприятиями: эти последние, в свою очередь, неразрывно связаны с жизнью тела, особенно мозга, и исчезают со смертью тела. Поэтому примитивная душа животных смертна, как смертны и те элементы самосознания человека, которые исходят из умершего тела (органические и чувственные восприятия). Но бессмертны те элементы самосознания, которые связаны с жизнью духа. Бессмертен дух, который, как покажем ниже, может существовать без связи с телом и душой. Материалисты отрицают бессмертие души именно потому, что ничего не хотят знать о духе» (Святитель Лука 2011: 63).

В данном рассуждении святителя Луки «спрессовано» сразу несколько мыслей, важных для светского (и особенно советского) читателя: 1) сказано о том, что в человеческой душе присутствует много элементов, общих с душами животных и связанных с деятельностью тела (это общность с мировоззрением «материализма»); 2) далее акцентируется тот принцип «самосознания», который важен для современного человека с его гипертрофированным «Я»; 3) наконец, «сталкивание» этих двух принципов между собой приводит к тому, что «Я» и «самосознание» вынуждено признать, что оно не может быть основано только на материально-телесной, «животной» части души и предполагает для самого своего существования некие онтологически высшие уровни реальности, которые здесь в целом именуются «духовными» без дальнейших уточнений.

Этот ход мысли в тексте святителя Луки, по сути, является центральным для «перелома» в сознании светского читателя, поскольку тут осуществляется прямой выход на осознание духовной реальности через внутреннюю рефлексию человека. Если этот «выход» (трансценденция) удался, то тогда будет «работать» и весь дальнейший ход изложения в этой книге.

Стоит кратко определить тот общий контекст святоотеческого наследия, в котором следует рассматривать книгу святителя Луки. Архимандрит Киприан (Керн) в известном исследовании «Антропология св. Григория Паламы» писал следующее: «Столь спорный в позднейшем богословии вопрос о двухчастном или трехчастном строении нашей

природы для св. Фотия, как и для большинства святых отцов, не вставал вообще... писатели древности не задерживались на этой теме и легко пользовались обеими схемами, не входя в противоречие с самими собой и друг с другом... В вопросе 38 к Амфилохию Фотий ставит ряд вопросов: «Как душа, не ограниченная местом, соединяется с телом? каким образом, говоря от опыта чувств, когда человеческое тело окрашено разными красками, душа, будучи среди красок, сама не приемлет окраски? и когда тело составлено из четырех составов, душа сохраняет свою независимость от них?.. если телесное смешение соединяется с словесной душой, то почему же в этом смешении не управляет тем, что сознает себя соединенным?.. и если душа соединяется с телом, то почему тело не есть душа, а душа не есть тело?» На все эти вопросы даются ответы по аналогии с боговоплощением... На все эти вопросы Фотий считает возможным ответить кратко: «свойства природ остаются в границах своих устойчивыми и не сливаются» (Архимандрит Киприан (Керн) 1996: 247–248).

Из проблем, трактованных в писаниях святого Патриарха Фотия, можно выделить в первую очередь три: 1) двухчастное (душа – тело) или трехчастное (дух – душа – тело) строение «природы» человека; 2) соотношение свойств и атрибутов души и тела между собой; 3) тайна их соединения между собой. Почему «вопрос о двухчастном или трехчастном строении нашей природы для большинства святых отцов не вставал вообще»? Именно потому, что понятие души как вместилища даров Духа Святого уже вмещало в себя понятие «духа» и поэтому его в определенных контекстах можно было не выделять отдельно. Но, с другой стороны, поскольку есть люди только «душевные», лишаящие себя восприятия даров Духа Святого и подчиненные воздействиям низших «духов» бесовских, то в этом контексте требуется выделение понятия «духа» отдельно. Выделяет его в своей книге и святитель Лука, поскольку для эпохи атеизма было очень важно объяснить людям это понятие.

Подробно рассматривает он и соотношение свойств и атрибутов души и тела, и вопрос о том, как они могут соединяться и взаимодействовать. О тайне их соединения, которая объясняется только Боговоплощением – соединением двух природ во Христе – святитель Лука не упоминает, поскольку эта тема сложна для новоначальных. Зато специально для них он перечисляет факты сверхъестественных душевных явлений (телепатия, медиумизм и др.), четко зафиксированные наукой. Это нужно для того, чтобы показать, что душа человека естественным образом способна к познанию духовного мира.

В главе восьмой «О внутреннем человеке» святитель Лука сначала кратко рассматривает естественное познание духовного бытия, свойственное всем людям вообще, независимо от их религии. Он пишет: «Трансцендентальная жизнь духа была хорошо известна древним индийским мудрецам и греческим философам, особенно философам александрийской школы. О ней писал Плотин, Порфирий и другие. Вот слова Плотина: “Наконец, если я осмелюсь, в противоположность мнению всех прочих людей, высказать свободно и определенно свое собственное убеждение, то, по-моему, в чувственном теле пребывает постоянно не вся наша душа, а только некоторая ее часть, которая, будучи погружена в этот мир и потому уплотняясь или, лучше сказать, засоряясь и омрачаясь, препятствует нам воспринимать то, что воспринимает высшая часть нашей души”. В другом месте он говорит: “Души подобны амфибиям: они живут то по сю сторону, то в потустороннем мире, смотря по надобности”» (*Святитель Лука* 2011: 110–111). Таково объяснение возможности соединения души и тела, обладающих разными природами и разными свойствами: оно возможно потому, что сама душа двойственна по своим качествам – часть из них таковы, что могут взаимодействовать с телом, а часть – более высшего порядка, не подчиненные телесным процессам и направленные на восприятие духовного мира. Таким образом, душа человека, как сверхприродная часть человека, сама по себе способна к восприятию духовного мира. И это естественное свойство души является одним из проявлений в человеке образа Божия.

Святитель Лука обращается и к западной христианской традиции, желая кратко ознакомить с нею читателя и показать то общее, что есть у всех христиан в их понятии о свойствах души: «В средние века о том же писали Парацельс, ван Гельмонт, Кампанелла и многие другие. В открытой Лютером и высоко ценимой Шопенгауэром “Немецкой Теологии” говорится: “У созданной души человека два глаза: один может созерцать вечное, другой только временное и сотворенное. Но эти два глаза нашей души могут делать свое дело не оба разом, а только так, что, когда наша душа вперяет свой правый глаз в вечность, левый ее глаз должен отказаться вполне от своей деятельности и пребывать в бездействии, как бы умирать. Когда же действует левый глаз души, т. е. когда ей приходится иметь дело с временным и сотворенным, тогда от деятельности своей, т. е. от созерцания, должен отказаться правый глаз. Поэтому кто хочет смотреть одним глазом только, должен освободиться от другого, ибо никто не может служить двум господам”» (*Святитель Лука* 2011: 111). Эта метафора «двух глаз» души является

ценным дополнением к объяснению Плотина, приведенному выше.

Зачем святитель Лука обращается здесь к этому языческому и неправославным авторам? Это нужно для того, чтобы подготовить ум читателя к пониманию души сначала на уровне «естественного откровения», которое доступно каждому. И только после этого можно давать православное понимание сущности души. Это метод изложения можно определить как метод смыслового опосредования.

И только после всех этих подготовительных для читателя материалов святитель Лука обращается к рассмотрению высшего познания, которое дается человеку в Откровении: «Для нас, конечно, важнее всего слова апостола Павла. Он говорит: “Если внешний наш человек и тлеет, то внутренний со дня на день обновляется” (2 Кор. 4: 16). “Когда ослабевают и угасают страсти и похоти плоти, когда силы ее слабеют и меркнет для нас блеск и шум мира сего, тогда отложим прежний образ жизни ветхого человека, истлевающего в обольстительных похотях, а обновимся духом ума вашего и облечемся в нового человека, созданного по Богу, в праведности и святости истины”» (Еф. 4: 22–24)» (*Святитель Лука* 2011: 112).

Таким образом, главным условием высшего познания, которое дается человеку через Откровение, является сущностная трансформация самого человека – освобождение его от власти греха и преобразование души под воздействием благодати Божией. Этот процесс и называется «новым человеком». «Новый человек, – поясняет святитель Лука, – в этих словах Павловых, конечно, то же, что “внутренний”. Эта глубокая психологическая перемена происходит в нас под действием благодати Божией: “Да даст вам, по богатству славы Своей, крепко утвердиться Духом Его во внутреннем человеке” (Еф. 3, 16). Тогда происходит распятие со Христом нашего ветхого внешнего человека, чтобы “упразднено было тело греховное, дабы нам не быть уже рабами греху” (Рим. 6, 6), “и восстает сокровенный сердца человек в нетленной красоте кроткого и молчаливого духа” (1 Пет. 3, 4). Тогда мы становимся даже причастниками Божественного естества по слову апостола Петра (2 Пет. 1, 4), тогда “верою вселиться Христу в сердца наши, чтобы мы, укорененные и утвержденные в любви, могли постигнуть со всеми святыми, что широта и долготы, и глубина и высота, и уразуметь превосходящую разумение любовь Христову, дабы нам исполниться всею полнотою Божиею” (Еф. 3, 17–19)» (*Святитель Лука* 2011: 113). Это ключевое место во всей книге святителя Луки, именно для понимания сущности высшего познания и были нужны специальное рассмотрение и анализ понятия души.

Далее дается более подробное разъяснение предмета и цели высшего христианского познания, на которое становится способной душа, исполненная духа – то есть благодати Божией – следующим образом: «И еще прибавим слова Павловы: “совлекшись ветхого человека с делами его и облекшись в нового, который обновляется в познании по образу Создавшего его” (Кол. 3, 9–10). Наш внутренний, трансцендентальный человек, освобожденный от уз плоти, может достигнуть высшего познания всего сущего во всей его широте, в глубине и долготе, ибо он обновится и усилится в познании даже по образу Создателя своего: уразумеет превосходящую всякое земное разумение любовь Христову. Ибо верую вселится Христос в него. То, что непостижимо “геометрическим умом”, станет понятно озаренному Христовым светом трансцендентальному сознанию внутреннего человека» (*Святитель Лука* 2011: 114). Такова конечная цель (энтелехия) бессмертной человеческой души.

В целом просветительскую стратегию святителя Луки можно определить как реализацию метода «анагогии» («восхождения», от греч. ἀναγωγή – возведение), который известен в богословии с древности и касался особого толкования Священного Писания. Но в XX в. анагогия приобрела, как видим на примере рассмотренной книги святителя Луки, и более практический смысл, связанный с «вытаскиванием» человека из состояния духовной слепоты. Здесь выделяется подготовительный этап, на котором к читателю обращаются еще на светском языке, в рамках понятных ему «материалистических» представлений. Но затем наступает ключевой смысловой момент, когда автор показывает читателю уже явную невозможность объяснить важнейшие феномены внутреннего мира самого человека на уровне этих секулярных представлений. Этот момент был нами выше выделен как «перелом» в сознании и выход в трансценденцию. Это некий внутренний аналог обрядов инициации – первый момент осознания человеком духовной реально-

сти. Этот момент является решающим; если он не осуществился – дальнейшее изложение будет бесполезным.

Конечной целью духовно-просветительского текста святителя Луки является приведение читателя к православному пониманию души и ее «природы». Но эта цель может быть достигнута только путем большой подготовительной работы – «настройки» сознания, в ходе которой происходит переход от секулярного мышления к мышлению религиозному. В рамках этого перехода необходимо использовать «промежуточных» авторов, которые не являются православными, но уже и не являются атеистами. Это неизбежный метод «опосредования», поскольку одним «скачком» преодолеть пропасть между безбожным и православным сознанием просто невозможно. Именно этим и определяется необходимость использования цитат неправославных авторов – в дидактических целях. Однако «скачок» (обращение) все равно необходим и неизбежен – это то самое «рождение свыше», которое онтологически дается человеку в таинстве крещения, однако которое должно еще раньше совершиться в уме и душе некрещеного взрослого человека, иначе к крещению он просто не придет.

Проведенный анализ позволяет утверждать, что книга святителя Луки Крымского (Войно-Ясенецкого) «Дух, душа, тело» является не только ценным научным, просветительским и апологетическим трудом, рассчитанным на читателя эпохи официального безбожия, но и имеет ценность как важный философский труд, в котором рассмотрены онтологические и гносеологические аспекты понятия «души». В XX в., когда в господствующих философских направлениях понятие «души» вообще перестало использоваться, святитель Лука вновь показал его философский смысл, опираясь как на святоотеческую традицию, так и на современную науку, обращаясь к современному человеку секулярной эпохи. Благодаря этому книга сохраняет свою актуальность.

Источники и материалы

Святитель Лука 2011 – *Святитель Лука (Войно-Ясенецкий)*. Дух, душа, тело. М.: Образ, 2011.

Научная литература

Архимандрит Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы. М.: Паломник, 1996.

Иванов В. Н. Философия свт. Луки (Войно-Ясенецкого) // Философия. XX век: рубеж столетий: Материалы II всероссийской научной конференции молодых ученых, Екатеринбург, 18–20 марта 2010 г. Екатеринбург: Ажур, 2012. С. 44–47.

Котельников Г. П., Бурлина Е. Я. Праведник века Валентин Феликсович Войно-Ясенецкий – Епископ Лука // Вопросы культурологии. 2008. № 5. С. 9–11.

Майорова Н. С. Архиепископ Лука (Войно-Ясенецкий) о духе, душе и человеческой жизни // Вестник Костромского государственного университета. 2018. № 4. С. 33–36.

Степанова И. Н. Православная философия В. Ф. Войно-Ясенецкого // Вестник Южно-Уральского государственного университета. Серия: Социально-гуманитарные науки. 2005. № 7 (47). С. 246–249.

References

- Archimandrite Cyprian (Kern). 1996. *Antropologija sv. Grigorija Palamy* [The Anthropology of St. Gregory Palamas]. Moscow: Pilgrim.
- Ivanov, V. N. 2012. *Filosofija svt. Luki (Vojno-Jaseneckogo)* [Philosophy of st. Luke (Voino-Yasenetsky)] In *Philosophy. XX century: the turn of the century: Mat. II All-Russian Scientific Conference of Young Scientists, Yekaterinburg, March 18-20, 2010* [Philosophy. 20th century: turn of the century: Proceedings of the II All-Russian scientific conference of young scientists, Yekaterinburg, March 18–20, 2010], 44–47. Yekaterinburg: Azhur.
- Kotelnikov, G. P., and E. Ya. Burlina. 2008. *Pravednik veka Valentin Feliksovich Vojno-Jaseneckij – Episkop Luka* [The Righteous of the Century Valentin Feliksovich Voino-Yasenetsky – Bishop Luke]. *Questions of cultural studies* 5: 9–11.
- Mayorova, N. S. 2018. *Arhiepiskop Luka (Vojno-Jaseneckij) o duhe, dushe i chelovecheskoj zhizni* [Archbishop Luke (Voino-Yasenetsky) on the spirit, soul and human life]. *Bulletin of Kostroma State University* 4: 33–36.
- Stepanova, I. N. 2005. *Pravoslavnaia Filosofija V. F. Vojno-Jaseneckogo* [Orthodox Philosophy of V.F. Voino-Yasenetsky]. *Bulletin of the South Ural State University* 7 (47): 246–249 (Series: Social and Humanitarian Sciences).

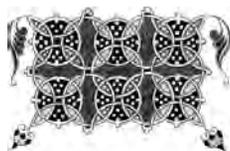
THE SPIRITUAL AND EDUCATIONAL STRATEGY OF ST. LUKE OF THE CRIMEA IN THE BOOK «SPIRIT, SOUL, BODY»

Abstract. The article analyzes the book of St. Luke of the Crimea (Voino-Yasenetsky) «Spirit, soul, body» as a valuable example of educational literature in the field of philosophical cognition. Semantic strategies implemented by the author are shown. The interpretation of the concept of the soul in this book is defined as synthetic, stimulating spiritual cognition. The book «Spirit, Soul, body» is not only a valuable scientific, educational and apologetic work designed for the reader of the era of official atheism, but also has value as an important philosophical work, which examines the ontological and epistemological aspects of the concept of «soul». In the twentieth century, when the concept of «soul» ceased to be used in the prevailing philosophical trends, St. Luke again showed its philosophical meaning, relying both on the patristic tradition and on modern science, addressing the modern man of the secular era. The educational strategy of st. Luke can be defined as the implementation of the method of «anagogy» («ascension», from the Greek. ἀναγωγή), which here acquires a didactic meaning associated with the «pulling out» of a person from a state of spiritual blindness. Here the preparatory stage is highlighted, at which the reader is addressed in a secular language, within the framework of «materialistic» ideas understandable to him. But then comes the key semantic moment when the author shows the reader the obvious impossibility of explaining the most important phenomena of the inner world of man himself at the level of these secular ideas. This moment was highlighted above as a «turning point» in consciousness and an exit into transcendence.

Keywords: Luka Krymsky, «Spirit, soul, body», cognition.

Authors Info: Darensky, Vitaly Yu. – Dr. in Philosophy, Head of the Department of Philosophy, Moscow State University of Technology and Management named after K. G. Razumovsky (First Cossack University) (Moscow, Russian Federation), Email: darenskiy1972@rambler.ru

For citation: Darensky, V. Yu. 2024. The spiritual and educational strategy of svt. Luke of the Crimea in the book «Spirit, soul, body». *Tradition and modernity (Traditsii i sovremennost)* 37: 87–93





Н. А. НЕКРАСОВ И Е. А. БОРАТЫНСКИЙ В «МЕЧТАХ И ЗВУКАХ»

Аннотация. В статье выясняется место раннего Н. А. Некрасова в поэзии 1830-х годов. Впервые поставлен вопрос об отношении Н. А. Некрасова раннего периода («Мечты и звуки») к творчеству Е. А. Боратынского. Боратынский во многом восхищал Некрасова, который видел в его стихах «блеск души» и очевидный духовный потенциал. Некрасов чувствовал в романтических стихах Боратынского религиозную основу, которая, однако, в 1830-е годы была «омрачена» «преступным скептицизмом» и эстетизацией религии. Вопреки мнению комментаторов I тома академического издания Некрасова, юный поэт не подражает Боратынскому, а последовательно спорит с ним с позиций религиозного традиционализма. В статье содержится попытка доказать, что стихотворение «Истинная мудрость» также имеет адресатом полемики именно Боратынского. Столь большая роль романтической поэзии Боратынского, а отчасти и Д. В. Веневитинова, в «Мечтах и звуках» неслучайна. Уже в первой книге Некрасов обнаруживает главную установку своей жизни и творчества: установку на личное духовное подвижничество и, как следствие, на «святость». Эта его установка, как представителя традиционной религиозности, своеобразно наложилась на один из главных принципов романтического искусства: на восприятие поэзии как религиозного дела, религиозного подвижничества.

Ключевые слова: Н. А. Некрасов, Е. А. Боратынский, «Мечты и звуки», истоки творчества, религия, романтизм, поэзия как личное подвижничество и путь к святости.

Ссылка при цитировании: Мельник В. И. Н. А. Некрасов и Е. А. Боратынский в «Мечтах и звуках» // Традиции и современность. 2024. № 37. С. 94–101

Мельник Владимир Иванович (Melnik Vladimir Ivanovich) – доктор филологических наук, профессор Первнинской духовной семинарии, эл. почта: melnikvi1985@mail.ru,
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9684-8943>

Научный православный журнал «Традиции и современность». 2024. № 37. С. 94–101

ISSN 2687-1122; ISSN 2687-119X || <http://naukapravoroslavie.ru>
УДК – 394.91; 82-311.2/82-312.2; ББК – 63.3(2)46; <https://doi.org/10.33876/2687-119X/2024-37/94-101>

Первый сборник Н. А. Некрасова «Мечты и звуки» (1840) более чем наполовину состоял из чисто религиозных стихотворений. Это тем более удивительно, что автору во время их написания было всего лишь около 16–17 лет. Религиозная поэзия Некрасова оказалась не оценена. Еще в 1908 г. В. Е. Евгеньев-Максимов писал: «В русской критике вопрос о религиозных мотивах некрасовской поэзии до сего времени остается совершенно неразработанным. Мало того, даже простых упоминаний о том, что Некрасову присущи религиозные настроения, нельзя встретить в многочисленных статьях, посвященных его памяти. Единственным человеком, поставившим этот вопрос и осветившим его в общих чертах, был профессор Санкт-Петербургского университета М. И. Горчаков. В 1877 г., на похоронах поэта, он произнес весьма интересную и содержательную речь, в которой рассматривал поэзию Некрасова с точки зрения христианского вероучения. По цензурным условиям времени, речь эта осталась не напечатанной» (Максимов 1908: 112–113)¹.

После же революции религиозные стихи раннего Некрасова тем более не вызвали никакого интереса у советских литературоведов, даже после того, как их – хотя и в самых общих чертах – проанализировал в указанной книжке В. Е. Евгеньев-Максимов. Надо принять во внимание, что у исследователей отсутствовали навыки хотя бы приблизительной богословской оценки смысла некрасовских произведений. Сборник «Мечты и звуки» был объявлен ученическим, подражательным и практически не связанным с дальнейшим творчеством Некрасова, который воспринимался исключительно как поэт революционно-демократического лагеря русской литературы. О двух разных Некрасовых, никак не связанных друг с другом, писал в самом конце XIX в. С. А. Венгеров, который выразил мнение, что «Мечты и звуки» «никакой стадии в развитии таланта Некрасова не представляют. Некрасов – автор книжки “Мечты и звуки” и Некрасов позднейший – это два полюса, которых нет никакой возможности слить в одном творческом образе» (Венгеров 1897: 858). То, что и сам поэт уже в 1849 г. в полемическом порыве отказался от своих первых поэтических опытов, как от «детских попыток» творчества (Некрасов 1953: 256), казалось бы, лишь подтверждает подобное мнение.

Между тем в первой книге Некрасова были заложены и проявились, пусть и в несколько наивном виде, базовые составляющие его личности и творчества: его сугубая религиозность, понимание поэзии как высокого религиозного служения и жизненного подвига, наконец, его личное нравственное стремление превратить свою жизнь в религиоз-

но-творческое подвижничество. Все это осталось с Некрасовым до конца его дней и так или иначе проявлялось в его зрелом творчестве.

На первый план выходит вопрос: каков культурный базис первого поэтического сборника Некрасова, куда уходит корнями его ранняя поэзия? Почему вообще шестнадцатилетний юноша пишет именно религиозные стихи, в которых проявляются его отличное знание догматов Церкви, его склонность к религиозному философствованию и богословствованию?

Религиозность Некрасова имеет своим истоком несомненное влияние матери, которую он боготворил, о чем можно судить по многим произведениям, в частности, по поэме «Рыцарь на час». В строках поэмы видна не только горячая сыновья любовь, но и духовный строй жизни Елены Андреевны, бывшей самым ясным примером евангельского отношения к жизни для своих детей:

*За врагов, умирая, молилася,
На детей милость Бога звала.*

Значение матери для Некрасова было столь огромно, что его не с чем сравнить. Ф. М. Достоевский после кончины Некрасова вспоминал: «Он говорил мне тогда со слезами о своем детстве, о безобразной жизни, которая измучила его в родительском доме, о своей матери – и то, как говорил он о своей матери, та сила умиления, с которою он вспоминал о ней, рождали уже и тогда предчувствие, что если будет что-нибудь святое в его жизни, но такое, что могло бы спасти его и послужить ему маяком, путевой звездой даже в самые темные и роковые мгновения судьбы его, то уж, конечно, лишь одно это первоначальное детское впечатление детских слез, детских рыданий вместе, обнявшись, где-нибудь украдкой, чтоб не видали (как рассказывал он мне), с мученицей матерью, с существом, столь любившим его. Я думаю, что ни одна потом привязанность в жизни его не могла бы так же, как эта, повлиять и властительно подействовать на его волю...» (Достоевский 1984: 111–112).

Некрасов, таким образом, внутренне был готов к религиозному переживанию внешних впечатлений жизни. Тем не менее, «вступая в литературу», он, как начинающий поэт, должен был ориентироваться на определенные поэтические образцы. Литературная ситуация была такова, что в 1830-е годы в русской периодике разлился широкий поток религиозной поэзии, существовавшей в образцах как высокой романтической, так и массовой журнальной поэзии. Первую представляли такие поэты, как Д. Веневитинов и «любомудры», отчасти Е. А. Боратынский и др. Вторую – А. В. Кольцов («Думы») (Ярмерштедт),

В. Г. Бенедиктов, А. В. Тимофеев, Ф. Н. Менцов, М. Вознесенский, В. И. Красов, И. А. Бек, А. А. Башилов и др. «Высокие романтики» характерно представлены кругом людей, близким к «свету», в то время как в кругу «религиозных поэтов» можно найти имена не только известных дворянских фамилий, но и – прежде всего – провинциальных помещиков, чиновников, детей священников и пр.

Как известно, романтизм во всех его изводах отличался тяготением к религиозности, хотя самая религиозность понималась разнообразно. Высокие романтики, в частности «любомудры», «книжники», отошедшие от непосредственного религиозного чувства и простоты веры, отличались стремлением к переосмыслению традиционных религиозных представлений. В сущности, на место религии они поставили религиозную философию. Им чрезвычайно должно было импонировать определение религии, данное немецким мыслителем Ф. Д. Э. Шлейермахером: «Религия – это чувство и вкус к бесконечному» (Шлейермахер 1994: 77). Это определение, обращаясь ко вкусу и чувству, поворачивало взгляд от объективной реальности, от Бога – к внутреннему состоянию человека, к его личности. Совершалась незаметная подмена религиозного представления о высоком и бесконечном – романтическим представлением о «микромире», о возвышенном (основополагающее понятие в эстетике романтизма) состоянии души и ума. Чрезвычайно откровенны воспоминания одного из «любомудров» А. И. Кошелева, воспоминания, которые объясняют разворот русских интеллектуалов от религии к философии религии: «Тут господствовала немецкая философия, то есть Кант, Фихте, Шеллинг, Окен, Гёррес и др. Тут мы иногда читали наши философские сочинения; но всего чаще и по большей части беседовали о прочтенных нами творениях немецких любомудров. Начала, на которых должны быть основаны всякие человеческие знания, составляли преимущественный предмет наших бесед; христианское учение казалось нам пригодным только для народных масс, а не для любомудров. Мы особенно высоко ценили Спинозу, и его творения мы считали много выше Евангелия и других священных писаний» (Кошелев 1991: 51). Увлечение философией было всеобщим, причем не только в светских, но и в ученых богословских кругах. Г. Флоровский отмечал: «Любопытно, что первые проповедники философского идеализма все вышли из духовной школы... Именно в духовных академиях русская философская мысль впервые ответчиво встречается с немецким идеализмом» (Прот. Георгий Флоровский 1937: 240). Насколько тяга к философичности проникла в среду даже провинциальной поэзии, говорит тот факт, что, например, А. В. Кольцов, под влиянием В. Г. Белинского, пытался постигнуть философию Гегеля. В

письме к Белинскому от 28 октября 1838 г. он писал: «Хотел учиться по-немецки, – некогда... Субъект и объект я немножко понимаю, а абсолюта ни крошечки, – впрочем, о нем надо говорить долго... хорошо тогда понимать, когда сам можешь передать; без этого понятия не понятия» (Кольцов 1906: 211).

Тем не менее провинциальная по духу поэзия так называемых третьестепенных авторов составляла определенную религиозную оппозицию высокому романтизму и «любомудрам». Ее идейную основу составляли традиционные религиозные представления о жизни. Это была поэзия, утверждающая веру как основу жизни общества и личности в условиях, когда эта вера была отчасти поколеблена. По нашему мнению, появление «религиозных поэтов» третьего ряда стало в большой мере реакцией на сдвиг в религиозном сознании русского общества, сдвиг, произошедший под влиянием невиданного развития науки и техники, повлекший за собой, прежде всего в высших слоях общества, колебание веры и развитие религиозного скептицизма. Изобретение парового двигателя, открытия астрономии, электричества и проч. создавали иллюзию разрушительного разрыва с традиционным мировоззрением. Далеко не все, подобно П. Я. Чаадаеву, могли понять, что наука не отменяет веру, а лишь подтверждает ее. Так, в письме к А. И. Тургеневу от октября – ноября 1835 г. он характерно заметил: «Я только что прочел в *Journal des Debats* превосходную статью Марка Жирардена по поводу нового издания св. Иоанна Златоуста... Жирарден показывает, что весь прогресс физических наук за последнее время клонится к подтверждению системы, изложенной в библейской книге Бытия, и основывается на новом трактате об электричестве Беккереля» (Чаадаев 1989: 241).

«Духовно-религиозная поэзия» малоизвестных поэтов была Некрасову близка, и он постоянно обращался к поэтическим ситуациям, мотивам и сюжетам этой поэзии, пытаясь соединить две главные стихии, господствовавшие в его душе: поэзию и веру. Однако отличие Некрасова от основной массы третьестепенных поэтов состояло в том, что искусство высокого романтизма привлекало его, и он ощущал в себе силы для творческого усвоения романтической эстетики. При сравнении его стихотворений с произведениями третьестепенных авторов, чьи мотивы он использовал, бросается в глаза, что Некрасов намного разнообразнее, его мысль смелее и точнее, а стих – более выразительный. Причем речь в данном случае может идти не только о таких авторах, как А. В. Тимофеев, Ф. Н. Менцов и т. п., но и о вовсе не третьестепенном поэте А. В. Кольцове.

Стихотворение Некрасова «Истинная мудрость», по замечанию комментаторов I тома полного собрания сочинений поэта, тематически близ-

ко к «Человеческой мудрости» Кольцова. Конкретных сопоставлений двух этих стихотворений пока не сделано. Проблематика стихотворения Кольцова лежит в плоскости вопроса о соотносительности современной науки и веры, оно построено на традиционном противопоставлении мудрости человеческой и мудрости Божией. Поводом к его написанию был внутренний протест против проявлений гордости человеческого ума:

*Что ты значишь в этом мире,
Дух премудрый человека?
Как ты можешь кликнуть солнцу:
«Слушай, солнце! Стань, ни с места! [...]*

*Чем, какою тайной силой
Шар вселенной остановишь,
Чтоб не шел он, не кружился?..
Перестрой же всю природу!*

*Мир прекрасен... ты не хочешь...
Нет, премудрый, ты не можешь!
Да, не можешь, раб пространства,
Лет и времени невольник.
Будь ты бездна сил, идей [...]*

*Все, что есть, – все это Божье;
И премудрость наша – Божья.*

В стихотворении содержится указание на мнимое величие новых технических открытий: «Что ты можешь сделать морю, / Чтоб вода в нем охладела, Чтобы камнем затвердела? / Чем, какою тайной силой Шар вселенной остановишь...» и т. п. В итоге поэт напоминает, что и самый человеческий ум – создание Божие. При этом Кольцов неявно ссылается на Священное Писание, когда пишет: «Как ты можешь кликнуть солнцу: Слушай, солнце! Стань, ни с места». Здесь скрыто указание на пророка Иисуса Навина, остановившего солнце. Во время сражения Иисус Навин, согласно Библии, остановил на небе солнце и луну, чтобы закончить победную битву: «...стой, солнце, над Гаваоном, и луна, над долиною Аиалонскою! И остановилось солнце, и луна стояла, доколе народ мстил врагам своим» (Нав. 10; 12–13).

В целом Некрасов идет в русле логики стихотворения Кольцова. Однако он заметно разнообразит свою мысль, и его стихотворение намного предметнее и конкретнее. Более того, Некрасов ярко представляет в «Истинной мудрости» свой идеал человеческой личности – в ее обязательной связи с Творцом. Обращаясь к теме современных научных открытий, он как бы признает их силу и значимость, но пишет: «Не все постигнул ум надменный...».

Хотя эти открытия и кажутся отменяющими Божьи законы, они настолько слабы перед загадкой Целого, перед все устрояющей Премудростью, что Некрасов называет их «толпой бессмысленных догадок» и формулирует: «Твои открытия случайны», «Мудрец! – пред Богом прах твой ум...».

Предметность, разнообразие аргументов, эмоциональность и конкретность Некрасова связаны с тем, что в стихотворении просматриваются следы полемики не с абстрактным «гордым умом» человека, а с некоей личностью. В отличие от персонажа стихотворения Кольцова, которого автор называет «премудрым», персонаж Некрасова – «мудрец» – осязательно более персонифицирован и локализован. В нем сокрыт не только абстрактный гордый современный ум, как у Кольцова, но и человек с душой и страстями, возможно, – для Некрасова – некая конкретная личность. Отсюда иной, более резкий, более живой и конкретный строй полемических обращений. Юный поэт, во многом воспитанный на открытиях романтической поэзии, далее обращается к тайнам не только природы, но и человеческой души:

*В себе ты понял ли, скажи,
Боренье силы и бессилья,
Ничтожность тела и души?*

Удивительно, что эти строки о духовном самопознании принадлежат шестнадцатилетнему юноше. Развивая тему человеческой души и, возможно, имея в виду конкретного адресата своей полемики, Некрасов персонифицирует своего «мудреца» в словах «жалкий скептик»: «Ты жалкий скептик, ты не жрец». Слово «жрец» здесь относится уже не к кольцовской теме «религия и наука», а скорее, к важной для Некрасова и постоянно воспроизводимой в «Мечтах и звуках» теме поэта-скептика. Скептические настроения были свойственны, по общему признанию, произведениям поэтов-романтиков, вроде Веневитинова или Боратынского.

Со стиха 49 и до стиха 92 стихотворение представляет собою страстное обращение не к абстракции «гордого современного ума» или к «науке», но к человеку, причем человеку, в котором автор признает «блеск души»:

*На что ж преступным скептицизмом
Мрачишь ты блеск души своей?*

Настроения религиозного скептицизма свойственны, по общему признанию, поэзии Боратынского: «Его мировоззрение тронато религиозным скептицизмом, доставшимся ему в наследство от просветителей XVIII в., которых он в свое время усердно читал. В конце 1820-х годов, в эпоху все-

общей ревизии просветительских идей, Боратынский переводит Вольтера («Телема и Макар», 1827). В «Вере и неверии» проблема смерти перерастает в проблему целесообразности мироустройства. Если загробное блаженство не восстановит мирового равновесия, значит создатель не прав и не благ» (Вацуро 1981: 388). Этот скептицизм Боратынского вызывает протест Некрасова во многих стихотворениях его первой поэтической книги. Как религиозный человек, Некрасов не мог не почувствовать в поэзии Боратынского, как и других представителей русского романтизма, подмены религии философией и эстетикой, то есть того, что в 1924 г. Т. Э. Хьюм назвал «расщепленной религией»². То, что отмечал В. М. Жирмунский по поводу религиозности немецких романтиков, во многом относится и к романтизму в целом: «Размышляя о религии, они в сущности забывали о ней или относились к ней эстетически» (Жирмунский 1919: 214).

Очевидно, Некрасову многое было близко в поэзии Боратынского, поскольку в «Истинной мудрости», как и, например, в стихотворении «Час молитвы», он, в сущности, обращается к поэту с призывом отринуть сомнения, скепсис, обратиться к Богу – и жить свободно, без уныния, рефлексии, разочарования и тоски. Один за другим в стихотворении следуют призывы к поэту-скептику: «Отринь губящий дух гордыни», «Небесной кары не накличь», «Оставь же тщетные усилья», «не греши» и пр. Последние двадцать строк (риторических, но прекрасных строк!) посвящены теме идеала человека, идеала, невозможного без любви к Богу:

*Мужайся там, где слез пучина,
Люби добро, как мать птенца,
И разлюби родного сына
За отступленье от Творца;
Будь бед своих сторонний зритель,
Чужих – чувствительный отец;
Всего великого ревнитель,
Всего ничтожного беглец;
Тип в совершенстве человека
В себе одном осуществи,
Собою тварь, на диво века,
Творца достойную яви.
Вот в этом мудрость, в этом слава,
Твой долг, твой подвиг на земле!*

Некрасов, обращаясь к вопросу об идеале человека, кажется, остается в рамках проблемы «знание – вера» («Путь к знаниям верой освети»). Однако в целом смысл его стихотворения и особенно его последней части все-таки шире. Предметом внимания и идеалом для Некрасова являются собственно вера и человек веры.

Смеем предположить, что «мудрец» Некрасова – это не человек науки. При всем том, что большая часть текста стихотворения, казалось бы, посвящена проблеме противоположения знания и веры, она, эта проблема, является, скорее, исходной точкой главного тезиса поэта. Полемика Некрасова, в ее страстных патетических тонах, направлена, как и во многих других случаях в «Мечтах и звуках», против скептицизма романтической поэзии. Причем, можно предположить, что Некрасов снова, как и в стихотворениях «Час молитвы», «Сомнение» и др., полемизирует с одним из самых любимых своих авторов в 1830-е годы – Боратынским, у которого он учится поэтической зоркости и вдумчивости, глубине мысли, точности языка, но постоянно отрицает его за маловерие и скепсис, прежде всего, религиозный.

Между прочим, особенность полемики состоит в том, что Некрасов ее почти не скрывает. Как правило, он использует размер того стихотворения Боратынского, с которым ведет свою полемику. Особенно характерно стихотворение «В час молитвы», которое начинается буквально с тех же слов, что стихотворение Боратынского «Песня» («Когда взойдет денница золотая...»).

В обоих стихотворениях поэты касаются темы «испытания чувств», отношения к позитивной, радостной стороне жизни. Однако художественные решения темы у Боратынского и Некрасова прямо противоположны. В этом смысле демонстративное указание на «Песню» Некрасова следует воспринимать не как подражание, а как приглашение читателя сравнить два стихотворения и увидеть принципиальное различие, причем в центральном, мировоззренческом, плане.

«Песня» Боратынского строится на мысли о том, что среди радости и пира жизни герой страдает, ибо он уже познал обман и разочарование:

*Что красоты, почти всегда лукавой,
Мне долгий взор?
Обманчив он! знаком с его отравой
Я с давних пор.
Обманчив он! его живая сладость
Душе моей
Страшна теперь! что прежде было в радость,
То в муку ей.*

Стихотворение написано в споре с Боратынским, этот спор несколько прямолинеен, отдает некоторым юношеским дидактизмом, но Некрасов проявляет недюжинную смелость мысли и личностную самостоятельность в полемике с признанным авторитетом, противопоставляя «разочарованности» героя «Песни», его сомнениям и сосредото-

ченности на собственной рефлексии «коленопреклоненное пение гимна Богу», соборную молитву в храме, веру в то, что по молитве «умиленной души» Бог поможет человеку, усмирит «враждующую битву страстей».

Для Боратынского утро («когда взойдет денница золотая») – это время ощущения разлада с цветущим миром:

*Когда взойдет денница золотая,
Горит эфир,
И ото сна встает, благоухая,
Цветущий мир,
И славит все существованья сладость,
С душой твоей
Что в пору ту? скажи: живая радость,
Тоска ли в ней? [...]*

*Страдаю я! Из-за дубравы дальней
Взойдет заря,
Мир озарит, души моей печальной
Не озаря.*

Некрасов спорит с Боратынским, как бы подчеркивая, что в мире романтического поэта нет Бога, что и является причиной его разлада с миром и страданий.

Для Некрасова утро – время молитвы:

*Когда взойдет денница золотая
На небосвод
И, красотой торжественно сияя,
Мрак разнесет,
Когда звонят, к молитве созывая,
И в храм идут,
И в нем стоят, моление совершая,
И гимн поют, –
Тогда и я, с душою умиленной,
Меж всех стою
И Богу гимн, коленопреклонный,
Тогда пою.*

Если лирический герой Боратынского познает «отраву» обманчивых страстей, то Некрасов акцентирует тему единства, мира человека с Богом и природой:

*Когда Царь дня, в волнах купаясь чистых,
Течет к концу
И запоет хор птичек голосистых
Хвалу Творцу, –
И я пою, и я ему молюся,
И в час мольбы
Спокоен я душой и не боюся
Угроз судьбы.*

Финал стихотворения Некрасова весьма замечателен по мысли. Хорошо ориентируясь в основных положениях нравственного учения святых отцов Церкви, вошедшего в обиходное церковное сознание, Некрасов обращается к весьма важному для Боратынского и всех романтиков вопросу о «страстях» – и дает его чисто христианскую трактовку, как бы давая Боратынскому, на первый взгляд, наивный «духовный совет» – каким образом избежать разлада с собой и миром:

*Мольба всегда усладу мне приносит,
Мой дух свежа,
Но никогда молитвы так не просит
Моя душа,
Как в грозный час кипучей непогоды:
Слова мои
Тогда солью я с голосом природы
И, чужд земли,
Пошлю к Творцу усердную молитву,
И – внемля ей,
Он усмирит враждующую битву
Моих страстей...*

В «Истинной мудрости» Некрасов снова самым размером стихотворения указывает на адресата полемики, ибо это тот же размер, каким написано стихотворение Боратынского «Смерть». Правда, Некрасов не сразу переходит к полемике с Боратынским: он начинает произведение с очень общей «кольцовской» темы «ложной мудрости» гордого человеческого ума и лишь потом ставит ее в связь со скептицизмом Боратынского. Указание на последнего идет двумя путями: во-первых, как уже сказано, Некрасов использует размер стихотворения Боратынского «Смерть», а во-вторых, он даже не совсем мотивированно переходит и к теме смерти, обращаясь к своему оппоненту. Причем упоминает так, что не оставляет сомнения, кто является адресатом его обращений:

*С мольбой возьми за труд по силе,
Путь к знаньям верой освети
И с этим факелом к могиле –
Всего отгадчице*

(подчеркнуто нами. – В. М.) – гряди.

Определение смерти как «всего отгадчицы» прямо указывает на Боратынского, который в стихотворении «Смерть» (1828) пишет: «Ты (смерть. – В. М.) всех загадок разрешенье».

Обычно полемика с Боратынским по поводу его религиозного скептицизма более локальна, но в стихотворении «Истинная мудрость» Некрасов вводит ее в широкие границы одного из основных спор-

ных вопросов эпохи пошатнувшегося религиозного сознания. Соединение двух тем в одном стихотворении, на наш взгляд, оказалось не совсем удачным.

Напоследок возвратимся к строкам Некрасова: «На что ж преступным скептицизмом / Мрачишь ты блеск души своей?». На наш взгляд, Боратынский во многом восхищал Некрасова, который видел в его стихах «блеск души» и очевидный духовный потенциал. Некрасов чувствовал в романтических стихах Боратынского религиозную основу, которая была «омрачена» «преступным скептицизмом» и попытками эстетизации религии. Тем не менее Некрасов, кажется, надеялся на возможность духовного перерождения поэта. И, кстати сказать, он не ошибся: в последний период творчества Боратынский сумел преодолеть свой скептицизм и обрести душевный мир:

*Царь небес! успокой
Дух болезненный мой!
Заблуждений земли
Мне забвенья пошли
И на строгий Твой рай
Силы сердцу подай.*

(«Молитва», 1842–1843).

Роль Боратынского в становлении Некрасова еще ждет своего исследования. Обращение к данной проблеме позволяет определить прежде всего поэтическую мотивацию и особенности авторского самосознания Некрасова периода сборника «Мечты и звуки». Некрасов, в отличие от третьестепенных авторов 1830-х годов, пытается философствовать и богословствовать, и в этом смысле опыт поэзии Боратынского и Веневитинова был для него чрезвычайно важен. Его понимание поэзии во многом выросло из формулировки Веневитинова, который в статье «Несколько слов в план журнала» сказал: «...истинные поэты всех народов, всех веков были глубокими мыслителями, были философами и, так сказать, венцом просвещения...» (Веневитинов 1980: 131). Попытки юного поэта быть творчески оригинальным проводником религиозной идеи были оценены критикой. Рецензент журнала «Современник» (текст приписывается П. А. Плетневу) писал: «Книжка, заключающая в себе почти одни лирические стихотворения, исполнена разнообразия. В каждой пьесе чувствуется создание мыслящего ума или воображения» (Современник 1840: 133–134; Максимов 1908: 35).

Уже в первой книге Некрасов обнаруживает главную установку своей жизни и творчества: установку на личное духовное подвижничество и, как следствие, на «святость». Эта его установка как воцерковленного человека своеобразно наложилась

на один из главных принципов романтического искусства: на восприятие поэзии как религиозного дела, религиозного подвижничества. В. М. Жирмунский отмечал это свойство романтического искусства: «Романтическая поэзия не хочет быть “только искусством”: ее желание быть больше, чем эстетической деятельностью... Проповедь, тенденция – моральная, религиозная, эстетическая – играют важную роль в романтической поэзии: недаром романтики считают поэта пророком и учителем» (Жирмунский 1919: 7). Однако если романтики эстетизируют религию и хотят быть «пророками и учителями», то Некрасов религиозен по сути – и, как следствие, в основе его поэтического подвижничества лежит не учительство, а сознательная жертва и заступничество за «малых сих». Это он и подчеркивает в стихотворении «Истинная мудрость»: «Будь бед своих сторонний зритель, / Чужих – чувствительный отец; / Всего великого ревнитель, / Всего ничтожного беглец».

Эту подвижническую, «мученическую» основу его поэзии хорошо передал поэт Е. Евтушенко:

*Дай, Некрасов, уняв мою резвость,
боль иссеченной музыки твоей –
у парадных подъездов и рельсов
и в просторах лесов и полей.
Дай твоей неизящности силу.
Дай мне подвиг мучительный*

(подчеркнуто нами. – В. М.) твоей,

*чтоб идти, волоча всю Россию,
как бурлаки идут бечевой.*

В поэзии зрелого Некрасова романтическая установка на творчество, как на духовный подвиг, скрыта, но в «Мечтах и звуках» она явлена в открытой поэтической декларации. Что касается художественной реализации этой установки в творчестве поэта, то она является предметом отдельной работы. Здесь лишь укажем хотя бы на «Последние элегии», которые показывают, что условное романтическое «бессмертие» лишь в памяти потомков и в творческом наследии Некрасова не увлекает. В «Последних элегиях» он говорит о бессмертии в буквальном, религиозном смысле слова. А в «Последних песнях» проявляется сугубо религиозное понимание творчества, как «подъятого труда», дающего право не на условное преодоление «горького забвенья» и даже смерти в «лире», а на реальное вхождение в рай, на святость. Такое понимание поэзии хотя и имеет исходной точкой своего развития романтическое искусство, но полемически отталкивается от стереотипов романтического мышления и является единственным в своем роде примером в русской поэзии.

Примечания

¹ Профессор М. И. Горчаков говорил о зрелом Некрасове и положил в основу религиозности поэта его жизненные страдания и сострадание к народу.

² Или иначе: «Романтическая вера в бесконечные возможности человека – это... искаженная форма религиозного импульса, как поэзия для романтиков – заместитель религии» (Красавченко 2005: 487–488).

Источники и материалы

Вацуро 1981 – Вацуро В. Э. Е. А. Баратынский // История русской литературы: В 4 т. / отв. ред. Н. И. Пруцков. Т. 2. Л.: Наука, 1981.

Венгеров 1897 – Венгеров С. А. Некрасов // Энциклопедический словарь. Изд. Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона. Т. ХХА (40). СПб., 1897.

Веневитинов 1980 – Веневитинов Д. В. Стихотворения и проза. М.: Наука, 1980.

Достоевский 1972–1988 – Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений. В 30 т. Л.: Наука, 1972–1988.

Достоевский 1984 – Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений. В 30 т. Т. 26. Л.: Наука, 1984.

Жирмунский 1919 – Жирмунский В. М. Религиозное отречение в истории романтизма. Ч. 1. М.: Изд-во С. И. Сахарова, 1919.

Кольцов 1906 – [Кольцов А. В.] Стихотворения и письма А. В. Кольцова. СПб.: Изд. А. Ф. Маркса, 1906.

Кошелев 1991 – [Кошелев А. И.] Записки А. И. Кошелева. Ч. 1. М.: Изд-во МГУ, 1991.

Красавченко 2005 – Красавченко Т. Хьюм // Энциклопедический словарь английской литературы XX века. М.: Наука, 2005. С. 487–488.

Максимов 1908 – Максимов В. Е. Литературные дебюты Н. А. Некрасова. Вып. I. СПб.: Энергия, 1908.

Некрасов 1948–1953 – Некрасов Н. А. Полное собрание сочинений и писем: В 12 т. М., 1948–1953.

Некрасов 1953 – Некрасов Н. А. Полное собрание сочинений и писем: В 12 т. Т. 12. М., 1953.

Прот. Георгий Флоровский 1937 – Прот. Георгий Флоровский. Пути русского богословия. Париж, 1937.

Современник 1840 – Современник. 1840. Т. 2.

Чаадаев 1989 – Чаадаев П. Я. Письмо к А. И. Тургеневу от октября-ноября 1835 г. // Чаадаев П. Я. Статьи и письма. М.: Современник, 1989.

Шлейермахер 1994 – Шлейермахер Ф. Д. Э. Речи о религии. Монологи. СПб.: Алетейя, 1994.

Ярмерштедт – Ярмерштедт В. Мирозерцание кружка Станкевича и поэзия Кольцова (Из истории литературно-философского движения в России) // Вопросы философии и психологии. Кн. 20 (5). Год IV. М., 1893. С. 94–124; Год V. Кн. 22 (2). С. 162–181.

N. A. NEKRASOV AND E. A. BORATYNSKY IN «DREAMS AND SOUNDS»

Abstract. The article clarifies the place of the early N. A. Nekrasov in the poetry of the 1830s. For the first time, the question was raised about the attitude of N. A. Nekrasov of the early period («Dreams and Sounds») to the work of E. A. Boratynsky. Boratynsky greatly admired Nekrasov, who saw in his poems the «brilliance of the soul» and obvious spiritual potential. Nekrasov felt a religious basis in Boratynsky's romantic poems, which, however, in the 1830s, was «overshadowed» by «criminal skepticism» and the aestheticization of religion. Contrary to the opinion of commentators on the 1st volume of Nekrasov's academic publication, the young poet does not imitate Boratynsky, but consistently argues with him from the standpoint of religious traditionalism. The article contains an attempt to prove that the poem «True Wisdom» also has Boratynsky as the addressee of the polemic. Such a large role of the romantic poetry of Boratynsky, and partly of D. V. Venevitinov, in «Dreams and Sounds» is not accidental. Already in the first book, Nekrasov reveals the main orientation of his life and work: an orientation toward personal spiritual asceticism and, as a consequence, toward «holiness». This attitude of his as a representative of traditional religiosity usually overlapped with one of the main principles of romantic art: the perception of poetry as a religious matter, religious asceticism.

Keywords: N. A. Nekrasov, E. A. Boratynsky, «Dreams and Sounds», origins of creativity, religion, romanticism, poetry as personal asceticism and the path to holiness.

Authors Info: Melnik, Vladimir I. – Dr. in Philology, Professor, Pererva Theological Seminary (Moscow, Russian Federation), E-mail: melnikvi1985@mail.ru, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9684-8943>

For citation: Melnik, V. I. 2024. N. A. Nekrasov and E. A. Boratynsky in «Dreams and Sounds». *Tradition and modernity (Traditsii i sovremennost)* 37: 94–101

НАУЧНЫЕ СООБЩЕНИЯ И ОЧЕРКИ

© 2024 К. В. Цеханская
Москва, Россия



ИКОНОПОЧИТАНИЕ В ПОХОРОННО-ПОМИНАЛЬНОЙ ОБРЯДНОСТИ РУССКИХ КРЕСТЬЯН НАЧАЛА XX в.

Аннотация. В статье на основе архивных данных, святоотеческой литературы и научных исследований автор описывает и реконструирует иконопочитание в самой консервативной традиции русских – похоронно-поминальной обрядности крестьян начала XX в. В исследовании показано, что церковное и народное почитание икон издавна и устойчиво составляло важную часть духовной жизни крестьян.

Ключевые слова: православие, иконопочитание, похороны, поминки, традиции, народные представления.

Ссылка при цитировании: Цеханская К. В. Иконопочитание в похоронно-поминальной обрядности русских крестьян начала XX в. // Традиции и современность. 2024. № 37. С. 102–109

Статья выполнена в соответствии с планом НИР ИЭА РАН, тема «Динамика идентичностей и культур населения России: академические и прикладные социально-антропологические исследования»

Цеханская Кира Владимировна (Tzekhanskaja Kira Vladimirovna) – доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН, эл. почта: kirilla2011@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9719-4304>

Научный православный журнал «Традиции и современность». 2024. № 37. С. 102–109

ISSN 2687-1122; ISSN 2687-119X || <http://naukapravoroslavie.ru>

УДК – 281.93; 393.05; ББК – 86.372-5; <https://doi.org/10.33876/2687-119X/2024-37/102-109>

Как непостижимо для ума происходит соединение души с телом в утробе матери, так же таинственно бывает разделение души и тела. Однако весь жизненный путь, который проходит человек, с христианской точки зрения, есть подготовка к будущей вечной жизни, к Царствию Небесному. «Истинно, истинно говорю вам: если пшеничное зерно, пав в землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода» (Ин. 12: 24). Нет христианина, которого бы не посещала мысль о смерти, и в тайнике своего сердца он не повторял бы слова, сказанные святым Серафимом Саровским: «Господи, как мне умирать будет?». Каждый православный человек молит Господа о христианской кончине с исповедью и Причастием, смерти «безболезненной, непостыдной, мирной», среди своих близких¹. Предсмертные часы и минуты – самые ответственные в жизни каждого христианина. Православные люди в течение всей своей жизни помнят о смертном часе, и эта память отвращает их от греха и утешает на смертном одре, ибо только вера в жизнь вечную укрепляет и радуется ожиданием грядущего. «Я есмь воскресение и жизнь; верующий в Меня, если и умрет, оживет. И всякий, живущий и верующий в Меня, не умрет вовек» (Ин. 11: 25–26). Истина бессмертия души – одна из основных в христианстве. «Бог не есть Бог мертвых, но живых. Ибо у Него все живы» (Лк. 20: 38).

От скоропостижной смерти молились святым Харлампию (10 февраля ст. ст.) и Садоку Персидскому (19 октября ст. ст.), просившему Бога в предсмертной молитве, чтобы молящиеся от его имени получали спасение.

Последние земные дни православного человека связаны с иконой.

Автор «Повести о болезни и смерти князя Василия III» рассказывал, что умирающий, повелев читать себе отходную молитву, приложился к иконе святой Екатерины² «...и возбудившись, аки от она, и приемъ образ великомученицы, и любезно приложися к ней и коснуся рукою правую образу ея...». Известно, что по требованию митрополита Вассиана к постели умирающего Василия III принесли также иконы святителя Николая Угодника и Богоматери Владимирской (Памятники литературы Древней Руси 1985: 40).

Видя приближение смерти главы семьи, родные просили у него благословения, и умирающий, часто с помощью кого-либо из членов семьи, благословлял их одной из домашних икон. В этих случаях, как правило, избирали образ Спасителя, Богоматери или особо почитаемого на Руси Николая Чудотворца³. Если в доме хранилась родовая икона или та, которой благословляли на брак (часто это одна и та же икона), то брали с божницы именно ее. Дети хра-

нили икону – последнее родительское благословение, как особую святыню, и, по возможности, передавали ее по наследству (АРГО. Раз. 23. Д. 97. Л. 22).

Смирение христианина перед волей Божией проявляется в том спокойствии, которое наступает перед концом его земной жизни⁴. Чувствуя приближение момента смерти, православный человек часто просил испить богоявленской воды для духовного укрепления и положить его перед иконами, чтобы легче было умирать (АРЭМ. Д. 205. Л. 3; Д. 1411. Л. 20). Когда больной кончается или, по крестьянскому выражению, «часует», в головах зажигали четверговую свечу, сохраненную со Страстного Четверга, или венчальную, с которой он стоял под венцом, «чтобы скорее Бог прибрал» (РИАМЗНА. № 36. Л. 2; АРЭМ. Д. 1549. Л. 8; Листова 1993: 51). Корреспондент из Череповецкого у. Новгородской губ. сообщал, что родные не допускали, чтобы умирающий лежал на печи или на полатах, а помещали его на лавку непременно под иконы, в передний угол. По поверью, бытовавшему в этих местах, «по ту сторону матицы умирающего нельзя оставлять», потому что при исходе души из тела в избе присутствуют Ангел и дьявол: Ангел «по эту сторону матицы», то есть в передней части избы, а дьявол «по ту сторону матицы», в задней половине избы. И смотря по месту, на котором лежит умирающий, душа его может попасть в те или другие руки. Так, если больной лежит не в переднем углу, то и «не особенно грешную душу может раньше Ангела перехватить дьявол». Если же умирающий лежит на святом месте, около икон, к нему «дьяволу подходить не позволено, даже грешная душа может попасть в руки Ангела». Тут у Ангела с дьяволом, по крестьянским понятиям, начинается борьба, «и, если последний не возьмет “верха”, т. е. не отобьет у Ангела душу, Ангел будет сопровождать ее по мытарствам 40 дней и, наконец, отнесет в рай». В Порховском у. Псковской губ. считали, что по выходе из тела душа становится невидимой, вылетает через рот и переходит в руки того святого, чье имя носил человек (АРЭМ. Д. 1411. Л. 24; Д. 840. Л. 5). «Тихая кончина» считалась уделом праведников, напротив – «смерть грешников люта» (Пс. 33: 22).

В некоторых губерниях дореволюционной России после смерти домочадца, с наступлением вечера разносили тайную милостыню (АРЭМ. Д. 32. Л. 67; Д. 1435. Л. 3). Односельчане считали своим долгом «навестить» умершего. В Рязанской и Смоленской губерниях один из родственников шел к священнику договариваться о похоронах и приносил из церкви большой деревянный крест, который ставили у изголовья покойника или у божницы. Вечером приносили хоругви и помещали у окон снаружи избы (АРЭМ. Д. 1435. Л. 3; Д. 1669. Л. 5; Д. 1549. Л. 8).

Новопреставленного «собирали» на столе или на лавке перед образами, голова его при этом должна была быть обращена к красному углу (АРЭМ. Д. 69. Л. 7; Д. 216. Л. 124; Д. 1833. Л. 4; Д. 65. Л. 49; Д. 699. Л. 16). По православному обычаю, в храме при отпевании и в могилу усопшего полагается класть ногами к востоку, чтобы лицо было обращено на восток же, в знак того, что умерший идет от запада жизни к востоку вечности, где находится рай. Но не всегда в домах придерживались этого правила. Как пишет Т. А. Листова, в Псковской обл. иногда клали и наоборот, ногами под иконы – «так, чтобы смотрел на иконы»⁵. В наше время «священники часто указывают, что более соответствует церковному обычаю второй вариант, и во время заупокойной службы на дому требуют развернуть гроб» (Листова 1993: 56–57; Булгаков 1993: 1291).

Тело умершего христианина обмывают водой, поскольку оно должно предстать перед Богом в чистоте и непорочности. После омовения его облачают в новые чистые одежды – символ будущего обновления тела после воскресения и бессмертия (1 Кор. 15: 53). На груди покойного обязательно должен быть нательный крест. На мирянина, кроме обычных одежд, возлагают погребальный белый саван, как покров, напоминающий о белой одежде крещения. На лоб кладут венчик с изображением Иисуса Христа, Богородицы и святого Иоанна Предтечи с надписью: «Святой Боже, Святой Крепкий, Святой Безсмертный, помилуй нас». Это означает, что христианин по окончании земной жизни украшается венцом, как воин, одержавший победу, и надеется за свои подвиги получить венец (2 Тим. 4: 7–8) по милосердию Троицыного Бога и ходатайству Божией Матери и Иоанна Предтечи. Мужчинам в гроб в левую руку или на грудь обычно кладут небольшой образок Спасителя или Николая Угодника, женщинам – образ Божией Матери. Погребают вместе с этой иконой. Это делается в знак того, что усопший веровал во Христа и теперь передает Ему душу, переходит к лицезрению Его и святых. При прощании родные и близкие умершего обходят гроб, с поклоном просят прощения за вольные и невольные обиды и в последний раз целуют покойного в венчик или икону, находящуюся на груди. Специальных церковных установлений относительно погребения с иконами никогда не было. Однако многие исторические свидетельства дают основание говорить о повсеместном распространении этого обычая, уходящего своими корнями в первые века христианства на Руси. Так, в Кормчей XIII в. упоминалось, что «икону погребли бохоу с мертвецем святого Махайла, и не повелел взгребати: крестьянин, рече кеть» (РИБ 1880: 37). В исследовании И. В. Власовой, посвященном Русскому Северу, отмечается

также, что в древнерусских погребениях XI–XIII вв. «археологи находят кресты и образки» (Власова 2001: 130). В житиях святых и подвижников благочестия нередко встречаются подобные упоминания. Известно, например, что святого преподобного Серафима Саровского похоронили с иконой его любимого святого Сергия Радонежского. Традиция подобного православного погребения бытует и теперь. Наш современник старец Захария († 1936 г.), похороненный на Введенском (Немецком) кладбище Москвы, при жизни не расставался с иконой святой Троицы, с ней же его и похоронили (Старец Захария 1998: 64). И в начале XXI в. верующие считают обязательным в гроб класть маленькую икону.

Как в XIX в., так и теперь в некоторых областях существует обычай – после отпевания, как бы в дар, оставлять небольшую икону в церкви. Г. А. Носова, изучая современные формы похоронного обряда, отмечает, что образки оставляют иногда в церкви до 40 дней, затем его возвращают в дом умершего (Носова 1993: 111). В начале XX в. во Владимирской и Нижегородской губ. икону, которую несли на кладбище перед покойником, также оставляли на 40 дней в церкви, по праздничным дням возжигали перед ней свечи, а потом забирали домой. В д. Вичкиной Бутырицкой вол. Нижегородской губ. икону эту прикрепляли к столбику на границе деревни (АРГО. Раз. 23. Д. 97. Л. 74).

После отпевания шли на кладбище. Перед похоронной процессией полагалось нести крест или икону. Устойчивая традиция сохранилась до наших дней. В Шарьинском р-не Костромской обл. в 1995 г. рассказывали: «Когда на кладбище идут, впереди несут икону. А если мушшина, дак Николай Угодника или там отца Серафима, у кого какая иконка. А если женщина умрет, дак женьское лице несут: хоть Пресвятую Богородицу, хоть там Неопалимую, кто какую. Вот так. Вот сперва и с иконой идут, на икону повязочку навешают» (Ветлужская сторона 1995: 75). В северо-восточных епархиях России нести икону поручали малолетним родственникам умершего (АРЭМ. Д. 580. Л. 6; Булгаков 1993: 1329).

В Ярославской губ. мальчик нес икону на «новине» (сотканый цельный холст или новое полотно) из дома покойного. После погребения новина из-под иконы отдавалась первому попавшемуся нищему в виде первой милостыни по душе усопшего (Костоловский 1906: 220; АРЭМ. Д. 1331. Л. 12).

В Рязанской губ. считалось, что благодаря такой милостыне покойному прощался его первый тяжкий грех. А во Владимирской губ. получивший «стречу», или «встречник» считался счастливым, потому что на «том свете» покойный первым будет его встречать, загораживая от «плохих путей» в ад и постилая этот холст на пути к местам блаженства⁶.

До XVII в. после опускания гроба в могилу все целовали образа, а потом ели кутью (Кремлева 1993: 16).

В центральных и северных губерниях России на второй день после смерти на божницу ставили чашку с водой, блином или куском хлеба. В течение 40 дней каждые сутки воду меняли, а хлеб подавали нищим (АРЭМ. Д. 1669. Л. 6; Славянские древности 2009: 163).

В Костромской и Олонецкой губ. сразу после смерти домочадца под иконами ставили сосуд с водой и вешали полотенце, чтобы душа в течение 40 дней умывалась; верили также, что ночью умершие родители утираются им и на полотенце остается черный след, потому что, посещая свое земное жилище, души сидят на висящих около икон рушниках⁷ (Гермоген (Добронравин), епископ 1997: 179; Булгаков 1993: 1366).

Святой Макарий Александрийский, по откровению ангельскому, писал о мытарствах души после смерти. В первые два дня душа усопшего пребывает с родственниками и, сохраняя земные привязанности, прилетает то к дому, где жила, то к гробу, где лежит ее мертвое тело. На третий день душа возносится на небо для поклонения Творцу. После этого ей показываются райские блаженства, а на девятый день душа является на второе поклонение Господу. Затем она проходит мытарства и в сороковой день, уже в третий раз, предстает перед Господом на предварительный, или частный, суд (Евр. 9: 27), где ей назначается место по заслугам до Страшного суда, когда окончательно решится участь всех людей.

По обычаям глубокой древности христиане особенно усиленно молились за усопшего на третий, девятый и сороковой дни после смерти. Третьи объясняются верой в Святую Троицу, в то, что умерший отошел в лучший мир к Трипостасному Богу, в память Воскресения Иисуса Христа на третий день. Девятины совершаются с верой в силу заступничества и молитв ангельских чинов новопреставленного перед Богом. Обряд сорокадневного поминовения восходит к Ветхому Завету: израильтяне сорок дней оплакивали праотца Иакова, а затем пророка Моисея. В Новом Завете говорится, что Иисус Христос вознесся на небеса спустя 40 дней после Воскресения. Есть и другое объяснение поминовения в течение именно 40 дней: Христос победил диавола, пробыв 40 дней в посте и молитве. Так и Святая Церковь приносит молитвы по усопшему, прося победить врага, воздушного князя тьмы и получить Царство Небесное.

Благочестивые люди каждый год отмечают день смерти, а также дни рождения и именин усопшего с надеждой, что умерший душой жив, бессмертен и обновится, когда «Господь воздвигнет самое тело его»⁸.

Молитвенное общение между живыми и мертвыми никогда не прекращается. Молитва, поминовение усопших – единственная милость, которую живые могут оказать умершим, улучшить их участь до Страшного суда. Днями усиленного молитвенного поминовения усопших у православных являются пять вселенских суббот. Среди них в народе особенно почитаются дни родительских поминовений – Дмитриевская суббота и Радоница, или Радунца (вторник второй седмицы после Пасхальной)⁸ (АРЭМ. Д. 162. Л. 23; Д. 1411. Л. 22). Посещая кладбища, православные люди как бы христосуются с умершими, как с живыми. В своих проповедях святой Иоанн Златоуст объяснял, почему христиане по традиции отцов идут из храмов молиться на места захоронений: «Сегодня Иисус Христос сошел во ад к мертвым, чтобы возвестить победу над смертью» (Святой Иоанн Златоуст 1899: 440).

В разных областях России похоронам сопутствовали многообразные обряды. Так, корреспондент В. Чапурский из Вологодской губ. сообщал, что здесь икону, которая стояла перед покойником в доме, «опускали на воду» (АРЭМ. Д. 1827. Л. 7).

Могилы христианина всегда отмечена крестом, как правило, восьмиконечным. По народным представлениям, крест ставят в ногах, к востоку, чтобы при воскресении усопший, восстав, мог на него взирать. Раньше в некоторых губерниях в середину креста врезали небольшой медный или финифтяной образок (Красовский 1916: 124). В Архангельской и Олонецкой губ. до революции сохранялись старообрядческие надгробия старинных образцов. Такие «гробницы» представляли собой подобие часовни в виде небольших срубов, которые иногда увенчивались луковичными главками с крестами. В часовенке всегда была дверь, иногда небольшие оконца, внутри же, по стенам, размещались полки для икон и лавка, на которой можно было посидеть. Другой тип старинных надгробий – намогильные столбики, украшенные резьбой, с двускатными кровельками, которые спускались часто до земли. На столбиках с двух сторон помещали киоты с иконами. Деревянные кресты с врезанными литыми иконками до сих пор можно встретить в Архангельской обл. (Дмитриева 1986: 461–466). Кроме врезанных образков иногда ставили икону, а на могилах людей, известных святой жизнью, их бывало помногу. Крест на могиле христианина – знак его веры во Христа, Спасителя мира, и надежды на спасение Христовым крестом. Присутствие же икон Спасителя, Божией Матери или какого-либо святого служило выражением надежды близких усопшего, что он находится под незримым покровительством тех, кто изображен на иконе и кого он чтит при своей жизни. Вместе с

тем присутствие иконы давало возможность родным, пришедшим на могилу, помолиться, походатайствовать об упокоении души почившего перед святым образом.

На могилах чтимых подвижников было особенно много икон, так как православный народ верил, что почивший праведник имеет дерзновение обратиться к Богу, будучи вписанным в лик святых, и вместе с народом молится за грешных. Поэтому люди приносили маленькие образки, которые служили как бы видимым выражением их веры и надежды на молитвенное осенение почившего с небесных высот. Во времена первых христиан общение Церкви земной и небесной выражалось молитвами на гробах мучеников и святых во время литургии, которую служили на могилах, когда их гробы были престолами. Возможно, отсюда появился обычай ставить иконы на гробницы подвижников благочестия. Так, 24 августа по ст. ст. отмечается Явление Пресвятой Богородицы преподобному Сергию Радонежскому. В честь этого события была написана икона, изображающая явление Богородицы преподобному Сергию. Образ находится в Троице-Сергиевой лавре в Троицком соборе на том месте, где стояла келья святого угодника и где явилась ему Божия Матерь. Как свидетельствует надпись на задней стороне иконы, она была написана на верхней гробовой доске преподобного Сергия. Икона представляет собой складень.

В 1446 г. в княжение великого московского князя Василия Васильевича (1425–1462 гг.) шла междоусобная борьба между ним и удельными московскими князьями. В этой борьбе великий князь потерпел поражение и, спасаясь, скрылся в Троице-Сергиевой лавре. Но здесь он был настигнут князем Иваном Можайским и другими воинами. Преследуемый ими, он заперся в Троицком соборе. Взяв с гроба преподобного Сергия икону, он открыл южные двери собора и, когда преследователь ворвался туда, Василий встретил его с иконой в руках и сказал: «Брат, мы целовали животворящий крест и сию икону, чтобы нам не мыслить зла друг на друга» (Овчинникова 1963: 110–111). Князь Можайский был тронут обращением своего соперника, смягчился и дал обещание перед чудотворным образом, что не причинит ему никакого зла. После этого икона была поставлена на прежнее место (Дмитриев 2023: 158–171).

Иконы не только писали на гробовых досках почитаемых старцев, впоследствии канонизированных, но и просто ставили над гробом одну или несколько икон. В музее Троице-Сергиевой лавры хранится надгробная икона XVI в. Никона Радонежского; из Соловецкого монастыря была доставлена надгробная икона митрополита Филип-

па конца XVI – начала XVII в. (Никольский 1897: 153–157; Антонова, Мнева 1963: 76–77). На этих иконах Богородицы с младенцем предстоят святые: митрополит Московский Филипп и Сергей Радонежский, а на другой – митрополиты Петр, Алексий и Сергей Радонежский. Иконография надгробных образов символизирует моление за монастырь его основателя и обращение за покровительством к Божией Матери. Этот тип икон получил распространение в XVI в. в связи с тем, что в данное время было особенно много канонизировано русских святых. В описях Кирилло-Белозерского, Свенского, Махрицкого и многих других монастырей упоминается довольно большое число икон подобного содержания (Антонова, Мнева 1963: 12; Овчинникова 1963: 92).

В Успенском соборе в Москве, как уже отмечалось, хранилась икона святого великомученика Димитрия Солунского, отмеченная в летописи, как «доска из Селуни святого Димитрия гробная»; эта икона была принесена из Солуни во Владимир Кляземский, а в 1380 г. великий князь Димитрий Иоаннович Донской перенес образ в Москву (ПСРЛ 1949: 153; Булгаков (Макарий), митрополит 1995: 330).

Иконы Пресвятой Богородицы Одигитрии и Святителя Николая были келейными образами преподобного Сергия Радонежского и до сих пор находятся при его раке в Троицкой церкви Сергиевой лавры.

Традиция установки над гробами не только отдельных икон, но и деисусов известна со времен первых христиан. На Руси еще в домонгольское время ставились даже небольшие иконостасы на гробницах князей, царствовавших особ и подвижников благочестия. Об этом свидетельствует фреска XII в. на северной стене Мартирьевской паперти Софии Новгородской (Брюсова 1968: 108–125).

В коллекции Русского музея хранится икона, носящая название «Страдание Веры, Надежды, Любви и матери их Софии и история библейской Сусанны». Соборная опись собора 1860 г. свидетельствует, что икона эта входила в своеобразный иконостас, установленный над гробницей царевны Софьи Алексеевны (в монашестве Сусанны), который состоял из 18 икон. В описании Новодевичьего монастыря указывается: «Над гробницами царскими размещены в иконостасах образа разной величины. Иконы эти по большей части были у цариц и царевен походные, комнатные, келейные и выносные», то есть небольшие по размеру (Ананьева 1966: 437–438).

Иконопочитание в похоронно-поминальной обрядности русских, несмотря на большие трансформации в жизни народа, сохранилось и в XXI в. как одна из основ православного благочестия.

Примечания

- ¹ Чтобы не умереть без исповеди и святого Причастия, молились великомученице Варваре (4 декабря по ст. ст.), которая спасает от тяжких болезней и внезапной смерти. Издавна эта святая признается молитвенницей о предсмертном христианском напутствии.
- ² Вероятно, с участием святой в судьбе человеческой души, отделяющейся от тела, связана ее роль в чине отпевания и поминовения. Введение в деисусные ряды и чины избранных святых образа святой Екатерины связано с идеей Воскресения.
- ³ Образ Николая Угодника занимал важное место в поминальных службах, доказательством чему служат обращенные к нему молитвы и песнопения: «День и час страшный поминай, о душе моя! егда ты хочет привести на суд Владыка, и судити твоя дела тайная, и возопий Ему: Спасе, спаси мя Николаа мольбами» ([Ин канон святителю Николе \(из Октая, 4 гласа\) — Русская вера \(ruvera.ru\)](#)).
- ⁴ Святому Афанасию (5 июля по ст. ст.) молились, чтобы больной, которому нет надежды выздороветь и который мучается сам и в тягость другим, скорее скончался. Такую молитву, по преданию, сам Афанасий возносил каждый раз, когда по своей прозорливости предвидел для больного не выздоровление, а смерть. Тогда святой служил всенощное бдение, и к утру больной отходил.
- ⁵ Церковных установлений на этот счет нет, поэтому чаще преобладала народная традиция.
- ⁶ Вот как в XVII в. А. Олеарий описывал православный похоронный обряд на кладбище. В похоронной процессии «позади священника церковнослужители несут иконы и кадильницы. Прибыв на кладбище, гроб опускают на землю... снимают с него крышку и тело умершего еще раз окуривают ладаном, в то же самое время над ним держат икону святого, которого покойник почитал преимущественно перед прочими в продолжение своей жизни... По совершении обряда погребения, все присутствующие, помолвившись святым иконам, расходятся по домам» (Олеарий А. О состоянии России в царствование Михаила Федоровича и Алексея Михайловича. СПб., 1861. С. 158.).
- ⁷ Рассуждая о смерти, один из церковных авторов писал, что Древняя Русь при всей строгости своего отношения к поминовению усопших находила возможным молиться об избавлении от вечных мук умерших в иноверии. При этом молились святому мученику Уару, который жил в Египте в конце III – начале IV в., в эпоху особо жестоких гонений на христиан. Канон мученику Уару читали те, чьи ближайшие родственники или предки скончались вне общения с Православной Церковью. Причина, по которой в подобных случаях обращались именно к нему, состояла в том, что этот святой вымолил у Господа прощение языческим предкам блаженной Клеопатры.
- ⁸ Этот день называется Радоницей (вторник Фоминой недели) потому, что именно в этот день живые приветствуют мертвых с радостной вестью о Воскресении Христовом.

Источники и материалы

- Антонова, Мнева 1963 – Антонова В. И., Мнева Н. Е. Каталог древнерусской живописи XI – начала XVIII в. Опыт историко-художественной классификации. В 2 т. / Государственная Третьяковская галерея. Т. I. М.: Искусство, 1963. № 12.
- АРГО – Архив Русского географического общества.
- АРЭМ – Архив Российского этнографического музея.
- Булгаков (Макарий), митрополит 1995 – Булгаков (Макарий), митрополит Московский и Коломенский. История русской Церкви. Кн. 2. М.: Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1995.
- Булгаков 1993 – Булгаков С. В. Настольная книга священно-церковнослужителя. Т. II. СПб., 1993.
- Ветлужская сторона 1995 – Ветлужская сторона. Кострома: ДиАр, 1995.
- Гермоген (Добронравин), епископ 1997 – Епископ Гермоген (Добронравин). Утешение в смерти близких сердцу. М., 1997.
- Памятники литературы Древней Руси 1985 – Памятники литературы Древней Руси / сост. и общ. ред. Л. А. Дмитриева, Д. С. Лихачева. М.: Художественная литература, 1985.
- ПСРЛ 1949 – Полное собрание русских летописей. Т. 25. М.; Л.: 1949.
- РИАМЗНА – Рязанский историко-архитектурный музей-заповедник. Научный архив.
- РИБ 1880 – Русская историческая библиотека. Т. VI. СПб., 1880.
- Святой Иоанн Златоуст 1899 – Святой Иоанн Златоуст. Творения. Т. 2. Кн. 1. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургской Духовной Академии, 1899.
- Славянские древности 2009 – Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Т. 4. М., 2009.
- Старец Захария 1998 – Старец Захария. Житие: подвиги и чудеса. М., 1998.

Научная литература

- Ананьева Т. А. Икона с виршами из надгробия царевны Софьи // Взаимодействие литературы и изобразительного искусства в Древней Руси. М.; Л., 1966. С. 437–446.
- Брюсова В. Г. К истории стенописи Софийского собора Новгорода. Фрески Мартирьевской паперти // Древнерусское искусство. Художественная культура Новгорода. М., 1968. С. 95–125.
- Власова И. В. Население центральных районов Русского Севера // Русский Север. М., 2001. С. 102–141.
- Дмитриев Г. С. Об обстоятельствах и месте ослепления великого князя Василия II // Церковный историк. 2023. № 1 (11). С. 158–171.
- Дмитриева С. И. Мезенские кресты // Памятники культуры. Новые открытия. Ежегодник. 1984. Л.: Наука, 1986. С. 461–466.
- Костоловский И. В. Из поверий Ярославской губернии // Этнографическое обозрение. 1906. № 3–4. С. 141–149.
- Красовский М. Курс истории русской архитектуры. Ч. I. Петроград, 1916.
- Кремлева И. А. Похоронно-поминальные обряды: русская традиция и современность // Похоронно-поминальные обычаи и обряды. М.: ИЭА РАН, 1993. С. 65–78.
- Листова Т. А. Похоронно-поминальные обычаи русских (На материалах Псковской и Смоленской обл.) // Похоронно-поминальные обычаи и обряды. М.: ИЭА РАН, 1993. С. 48–64.
- Никольский Н. Кирилло-Белозерский монастырь и его устройство во второй четверти XVII века (1397–1625). Т. I. Вып. 1. СПб., 1897.
- Носова Г. А. Русский традиционный похоронный обряд: современные формы // Похоронно-поминальные обычаи и обряды. М.: ИЭА РАН, 1993. С. 84–115.
- Овчинникова Е. С. Новый памятник станковой живописи XV в. круга Рублева // Древнерусское искусство XV – начала XVI веков. М., 1963. С. 94–118.

References

- Anan'eva, T. A. 1966. Ikona s virshami iz nadgrobiya tsarevny Sof'i [Icon with verses from the tombstone of Tsarevna Sophia]. In *Vzaimodeistvie literatury i izobrazitel'nogo iskusstva v Drevnei Rusi* [Interaction of literature and fine art in Ancient Russia], 437–446. Moscow; Leningrad.
- Bryusova, V. G. 1968. K istorii stenopisi Sofiiskogo sobora Novgoroda. Freski Martir'evskoi paperti [On the history of the wall painting of St. Sophia Cathedral in Novgorod. Frescoes of the Martyr's porch]. In *Drevnerusskoe iskusstvo. Khudozhestvennaya kul'tura Novgoroda* [Ancient Russian art. Russian Russian Culture], 95–125. Moscow.
- Vlasova, I. V. 2001. Naselenie tsentral'nykh raionov Russkogo Severa [The population of the central regions of the Russian North]. In *Russkii Sever* [Russian North], 102–141. Moscow.
- Dmitriev, G. S. 2023. Ob obstoyatel'stvakh i meste oslepleniya velikogo knyazya Vasiliya II [On the circumstances and place of the blinding of Grand Duke Vasily II]. *Tserkovnyi istorik 1 (11)*: 158–171.
- Dmitrieva, S. I. 1986. Mezenskie kresty [Mezen crosses]. In *Pamyatniki kul'tury. Novye otkrytiya. Ezhegodnik. 1984* [Monuments of culture. New discoveries. The yearbook. 1984], 461–466.
- Kostolovskii, I. V. 1906. Iz poverii Yaroslavskoi gubernii [From the beliefs of the Yaroslavl province]. *Etnograficheskoe obozrenie 3–4*: 141–149.
- Krasovskii, M. 1916. *Kurs istorii russkoi arkhitektury* [Course of the history of Russian architecture]. Part I. Petrograd.
- Kremleva, I. A. 1993. Pokhoronno-pominal'nye obryady: russkaya traditsiya i sovremennost' [Funeral and memorial rites: Russian tradition and modernity]. In *Pokhoronno-pominal'nye obychai i obryady* [Funeral and memorial customs and rituals], 65–78. Moscow.
- Listova, T. A. 1993. Pokhoronno-pominal'nye obychai russkikh (Na materialakh Pskovskoi i Smolenskoi oblastei) [Funeral and memorial customs of Russians. (Based on materials from the Pskov and Smolensk regions)]. In *Pokhoronno-pominal'nye obychai i obryady* [Funeral and memorial customs and rituals], 48–64. Moscow.
- Nikol'skii, N. 1897. *Kirillo-Belozerskii monastyr' i ego ustroistvo vo vtoroi chetverti XVII veka (1397–1625)* [Kirillo-Belozersky monastery and its structure in the second quarter of the XVII century (1397–1625)]. Vol. I. Issue 1. Saint Petersburg.
- Nosova, G. A. 1993. Russkii traditsionnyi pokhoronnyi obryad: sovremennye formy [Russian traditional funeral rite: modern forms]. In *Pokhoronno-pominal'nye obychai i obryady* [Funeral and memorial customs and rituals], 84–115. Moscow.
- Ovchinnikova, E. S. 1963. Novyi pamyatnik stankovoi zhivopisi XV v. kruga Rubleva [A new monument to easel painting of the XV century. Rublev circle]. In *Drevnerusskoe iskusstvo XV – nachala XVI vekov* [Ancient Russian art of the XV – early XVI centuries], 94–118. Moscow.

ICON WORSHIP IN THE FUNERAL AND MEMORIAL RITUALITY OF RUSSIAN PEASANTS OF THE BEGINNING OF THE 20th CENTURY

Abstract. In the article, based on archival data, patristic literature and scientific research, the author describes and reconstructs icon veneration in the most conservative Russian tradition – the funeral and memorial rites of peasants of the early 20th century. The study shows that church and folk veneration of icons has long and steadily constituted an important part of the spiritual life of peasants.

Keywords: Orthodoxy, icon veneration, funerals, memorial services, traditions, folk ideas.

Authors Info: Tzekhanskaja, Kira V. – Dr. of History, Leading Researcher, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation), E-mail: kirilla2011@gmail.com , ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9719-4304>

For citation: Tzekhanskaja, K. V. 2024. Icon veneration in the funeral and memorial rites of Russian peasants of the early 20th century. *Tradition and modernity (Traditsii i sovremennost)* 37: 102–109

Funding: The study was carried out as a part of the research plan of the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology.

