

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

**РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ  
ВЕСТНИК**

**№ 1, 2018**

*Научный журнал*

Санкт-Петербург  
Издательство СПбДА  
2018 год

The Edition is recommended for publication  
by the Publishing Council of the Russian Orthodox Church  
IS R18-801-0002

The Edition is recommended for publication by the Academic Council  
of the St. Petersburg Theological Academy of the Russian Orthodox Church  
Extract from the Journal No. 5 (967) dated 25.05.2018.

### **Editor-in-Chief**

*Priest Igor Anatolyevich Ivanov* – Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Head of the Department of Foreign Languages and Associate Professor at the Department of Theology at St. Petersburg Theological Academy, Head of the Project “Byzantine Cabinet”.

### **Editorial Board**

*Archbishop Amvrosy of Peterhof (Ermakov Vitaly Anatolyevich)* – Candidate of Theology, Associate Professor, Rector of St. Petersburg Theological Academy.

*Igor Borisovich Gavrilov* – Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor at the Department of Theology at St. Petersburg Theological Academy, Deputy Editor-in-Chief, Deputy Head of the Project “Byzantine Cabinet”.

*Denis Yuriyevich Ignatyev* – Candidate of Philological Sciences, Associate Professor at the Department of Ethics and Aesthetics at the Institute of Human Philosophy at Herzen State Pedagogical University of Russia.

*Alexander Arkadyevich Korolkov* – Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Academician of the Russian Academy of Education; Professor of the Department of Philosophical Anthropology and History of Philosophy at the Institute of Human Philosophy at Herzen State Pedagogical University of Russia.

*Lev Nikolayevich Letyagin* – Candidate of Philological Sciences, Associate Professor, Head of the Department of Ethics and Aesthetics and Vice-Director at the Institute of Human Philosophy at Herzen State Pedagogical University of Russia.

*Priest Ilya Makarov* – Candidate of Theology, Associate Professor at St. Petersburg Theological Academy, Chairman of the Council for Culture of the St. Petersburg Diocese.

*Aleksandr Vasilyevich Markidonov* – Candidate of Theology, Associate Professor at the Department of Theology at St. Petersburg Theological Academy, Fellow of the Project “Byzantine Cabinet”.

*Arkady Yuryevich Minakov* – Doctor of Historical Sciences, Professor at the Faculty of History at Voronezh State University, Director of the Zonal Scientific Library of Voronezh State University, Lecturer at Voronezh Theological Seminary.

*Olga Borisovna Sokurova* – Doctor of Cultural Studies, Associate Professor at the Institute of History at St. Petersburg State University.

*Artem Pavlovich Solov'ev* – Candidate of Philosophical Sciences, Pro-rector for Science and Theology at Kazan Orthodox Theological Seminary.

*Valery Aleksandrovich Fateyev* – Candidate of Philological Sciences, Member of the Editorial Board of the Publishing House “Rostok”.

Russian-Byzantine Herald : scientific journal / St. Petersburg Theological Academy. – SPb.: Publ. House of SPbOTA, 2018 – .

№ 1. – 2018. – 224 p.

УДК 281.93(066)+94(495)

ББК 86.372.24я5+63.3(0)4

P89

Рекомендовано к публикации Издательским советом  
Русской Православной Церкви  
ИС P18-801-0002

Рекомендовано к публикации Ученым советом  
Санкт-Петербургской Духовной Академии Русской Православной Церкви  
Выписка из Журнала №5 (967) от 25.05.2018 г.

### **Главный редактор**

*Священник Игорь Анатольевич Иванов* — кандидат философских наук, доцент, заведующий кафедрой иностранных языков Санкт-Петербургской духовной академии, руководитель проекта «Византийский кабинет».

### **Редакционный совет**

*Архиепископ Петергофский Амвросий (Виталий Анатольевич Ермаков)* — кандидат богословия, доцент, ректор Санкт-Петербургской духовной академии.

*Игорь Борисович Гаврилов* — кандидат философских наук, доцент кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии, заместитель главного редактора, заместитель руководителя проекта «Византийский кабинет».

*Денис Юрьевич Игнатъев* — кандидат филологических наук, доцент кафедры эстетики и этики Института философии человека Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена.

*Александр Аркадьевич Корольков* — доктор философских наук, профессор, академик Российской академии образования; профессор кафедры философской антропологии и истории философии Института философии человека Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена.

*Лев Николаевич Летягин* — кандидат филологических наук, доцент, заведующий кафедрой эстетики и этики, заместитель директора Института философии человека Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена.

*Священник Илия Макаров* — кандидат богословия, доцент кафедры церковно-практических дисциплин Санкт-Петербургской духовной академии, ответственный секретарь совета по культуре Санкт-Петербургской епархии.

*Александр Васильевич Маркидонов* — кандидат богословия, доцент кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии, участник проекта «Византийский кабинет».

*Аркадий Юрьевич Минаков* — доктор исторических наук, профессор исторического факультета Воронежского государственного университета, директор Зональной научной библиотеки ВГУ, преподаватель Воронежской духовной семинарии.

*Ольга Борисовна Сокурова* — доктор культурологии, доцент Института истории Санкт-Петербургского государственного университета.

*Артем Павлович Соловьев* — кандидат философских наук, доцент, проректор по науке Казанской духовной семинарии.

*Валерий Александрович Фатеев* — кандидат филологических наук, член редакционной коллегии издательства «Росток».

P89 Русско-Византийский вестник : научный журнал / Санкт-Петербургская духовная академия. — СПб. : Изд-во СПбПДА, 2018— .

№ 1. — 2018. — 224 с.

УДК 281.93(066)+94(495)

ББК 86.372.24я5+63.3(0)4

# СОДЕРЖАНИЕ

*От редакции*..... 8

## **Русская византистика в эмиграции**

*Священник Игорь Иванов. Судьбы русской византистики в Старом и Новом Свете: Г. Острогорский и А. Васильев. Предисловие к публикации*..... 9

*Г. А. Острогорский. Византийский император и иерархическое мироустройство* .....16

*А. А. Васильев. Столетняя война и Жанна д'Арк в византийской традиции*..... 26

## **Россия и Византия в современных исследованиях**

*А. В. Маркидонов. Культура школы в горизонте веросознания: по поводу миссии святых Кирилла и Мефодия* .....31

*Н. Н. Павлюченков. Догмат «единосущия» в сочинениях Святых Отцов Православной Церкви и в богословии священника Павла Флоренского* ..... 40

*Священник Михаил Легеев, иеромонах Мефодий (Зинковский), иеромонах Кирилл (Зинковский). Периодизация «Эпохи утраченной экумены»: взгляд со стороны богословия истории* ..... 64

## **Русская православная культура**

*О. Б. Сокурова. Г. В. Свиридов и А. А. Блок: мысли о России* ..... 73

*Г. Е. Аляев, Т. Н. Резвых. Религиозный путь философа: С. Л. Франк и православие* ..... 82

*Н. Н. Лупарева. Восточный вопрос в сочинениях С. Н. Глинки* .....113

*А. А. Кащеев. История написания архимандритом Леонидом (Кавелиным) книги «Абхазия и в ней Ново-Афонский Симоно-Кананитский монастырь»* ..... 120

### **Из материалов круглых столов «Византийского кабинета»**

<i>М. В. Шкаровский.</i> Русские обители Афона в начале XX века .....	126
<i>О. Л. Фетисенко.</i> Афон и его «единство в разнообразии» в социокультурной концепции Константина Леонтьева .....	141
<i>И. Б. Гаврилов.</i> Степан Петрович Шевырев о «русском воспитании» .....	146

### **Исторические заметки**

<i>Архимандрит Августин (Никитин).</i> Святыни Константинополя: глазами русских путешественников XIX века .....	151
<i>Священник Илия Макаров.</i> Пастырские коллизии XVIII века: судьба основателя Петербургской лавры и семинарии архиепископа Феодосия (Яновского) в контексте деятельности Святейшего Синода .....	176
<i>А. Ю. Митрофанов.</i> «Внук воды на быстром коне»: к вопросу о греко-арийских предтечах византийских катафрактов .....	184

### **Деятельность «Византийского кабинета»**

Деятельность «Византийского кабинета» за февраль 2016 — июнь 2018 г. ....	211
--	-----

# CONTENTS

*From the editor* ..... 8

## **Russian Byzantine Studies in Emigration**

*Priest Igor Ivanov*. The Destinies of Russian Byzantine Studies  
in Old and New Worlds: G. Ostrogosky and A. Vasiliev.  
Preface to publication ..... 9

*Georgy Ostrogorsky*. The Byzantine Emperor  
and the Hierarchical World Order ..... 16

*Alexander Vasilyev*. The Hundred Years War and Joan of Arc  
in Byzantine Tradition ..... 26

## **Russia and Byzantium in Modern Studies**

*Aleksandr Markidonov*. The Culture of the School in the Horizon of Faith:  
About the Mission of Saints Cyril and Methodius ..... 31

*Nikolay Pavlyuchenkov*. The Dogma of “Consubstantiality”  
in Patristic Literature  
and Theology of Priest Pavel Florensky ..... 40

*Priest Mikhail Legeyev, Hieromonk Methodius (Zinkovsky),  
Hieromonk Cyril (Zinkovsky)*. Periodization of “The Epoch of the Lost  
Ecumene”: a View from the Theology of History ..... 64

## **Russian Orthodox Culture**

*Olga Sokurova*. G. V. Sviridov and A. A. Blok: Thoughts About Russia ..... 73

*Gennadii Aliaiev, Tatyana Rezvikh*. Simon Frank and the Orthodoxy:  
Religious Way of the Philosopher ..... 82

*Nadezhda Lupareva*. The Eastern Question in the Works of S. N. Glinka .... 113

*Alexei Kashcheyev*. The History of the Writing by Archimandrite Leonid  
(Kavelin) of the Book “Abkhazia and the New Athos  
Simon-Kananitsky Monastery there” ..... 120

## **From Materials of the Round Tables of “Byzantine Cabinet”**

<i>Mikhail Shkarovsky</i> . Russian Monasteries of Athos in the Early 20 <sup>th</sup> Century .....	126
<i>Olga Fetisenko</i> . Athos and his “Unity in Diversity” in the Socio-Cultural Concept of Konstantin Leontiev .....	141
<i>Igor Gavrilov</i> . Stepan Petrovich Shevyrev About “Russian Upbringing” .....	146

## **Historical Notes**

<i>Archimandrite Augustine (Nikitin)</i> . Holy Places of Constantinople: Through the Eyes of Nineteenth-Century Russian Travelers .....	151
<i>Priest Ilya Makarov</i> . Pastoral Conflicts of the 18 <sup>th</sup> Century: the Fate of Archbishop Theodosius (Yanovsky) as Founder of St. Petersburg Lavra and Seminary in the Context of Holy Synod activities.....	176
<i>Andrey Mitrofanov</i> . “Grandson of Water on the Fast Horse”: to the Question of the Greco-Aryan Forerunners of Byzantine Cataphracts.....	184

## **Activities of the “Byzantine Cabinet”**

Activities of the “Byzantine Cabinet” (February 2016 – June 2018) .....	211
--	-----

Дорогой читатель!

Перед Вами первый номер нового научного журнала Санкт-Петербургской Духовной Академии «Русско-Византийский вестник». Идея издания подобного журнала зародилась в 2016 году, в ходе работы «Византийского кабинета» при Книжной гостинице Издательства Санкт-Петербургской духовной академии. Поэтому рубрики первого номера частично отражают деятельность этого научно-просветительского проекта.

В рамках программы возвращения в отечественную науку наследия русских византологов XX века, работавших за рубежом, в 2016 году участниками «Византийского кабинета» был сделан ряд переводов научных статей. Два из них вошли в рубрику *Русская византистика в эмиграции*. Другие переводы планируется опубликовать в следующих номерах журнала.

Что касается рубрики *Россия и Византия в современных исследованиях*, ее портфолио постоянно пополняется новыми материалами, которые предоставляют как члены профессорско-преподавательской корпорации Академии, так и приглашенные авторы из других учебных заведений Русской Православной Церкви и светских вузов. В этом номере мы познакомим Вас с тремя новыми статьями православных ученых-богословов.

Поскольку журнал мыслится как площадка для диалога о цивилизационных судьбах, путях России и Европы как наследниц классического византийского менталитета в разных его проекциях, определенное место в номере было решено уделить разным аспектам *русской православной культуры*.

Кроме того, некоторые из докладов, прочитанные на встречах в 2016–2017 учебном году, были отобраны для публикации в разделе *Из материалов круглых столов «Византийского кабинета»*. Далее идет рубрика *Исторические заметки*, в которую вошли разные по жанру сочинения как пример нестандартного, творческого подхода к изучаемым сюжетам. Завершает журнал отчет о работе «Византийского кабинета».

Редколлегия «Русско-Византийского вестника» и впредь настроена на формирование полифоничного междисциплинарного и многоаспектного контента журнала в диапазоне следующих возможных тематических рубрик:

- Византийское богословие и философия
- Святоотеческое наследие
- История России и История Русской Православной Церкви
- Православие, русская культура и русская религиозная философия
- Христианская культурология (искусство, литература, музыка)
- Византистика и балканистика («Византийское содружество наций»)
- Византийская культура
- Русский Мир (Pax Rossica) и Византийский мир (Pax Byzantina)
- История Дома Романовых в контексте имперской традиции
- История русской культуры и культуры Санкт-Петербурга
- Русская классическая литература в свете православия
- Россия и Европа: диалог идей в контексте византизма
- Философия русского консерватизма
- Наследие русской эмиграции
- Философия и культура русского зарубежья

Мы ожидаем, что журнал вызовет живой отклик и станет еще одним выразителем научного интереса к различным сферам изучения православной русско-византийской цивилизации, а также поводом к развитию новых исследований в области византологии, богословия, философии, культурологии и истории, тем самым возрождая лучшие традиции отечественной духовно-академической науки.

Священник Игорь Иванов,  
главный редактор «Русско-Византийского вестника»



Священник Игорь Иванов

## СУДЬБЫ РУССКОЙ ВИЗАНТИНИСТИКИ В СТАРОМ И НОВОМ СВЕТЕ: Г. ОСТРОГОРСКИЙ И А. ВАСИЛЬЕВ. Предисловие к публикации

В предисловии, предворяющем публикацию переводов статей выдающихся русских византологов XX века, говорится об их вкладе в европейское и американское византиноведение, а также делаются предварительные комментарии по поводу концепции иерархического универсализма, затрагиваемой в их научных работах.

**Ключевые слова:** А. А. Васильев, Г. А. Острогорский, византология, эмиграция, США, Югославия, иерархический универсализм.

1940 год. Цивилизованный мир находится на перепутье. Имперская идея, несмотря на крах нескольких европейских монархий в начале века, получает новые очертания в своих неожиданных проекциях в разных государственных идеологиях. Возможно, отчасти этим объясняется огромный интерес к Византии в межвоенный период. Но если в Европе неовизантийские и псевдовизантийские концепты уже достаточно хорошо оформились в контексте фундаментальных византологических исследований, то на территории США интерес к Византии только начинает институализироваться. Именно в 1940 г. чета Блисс (R. W. Bliss и M. V. Bliss) передает свое поместье *Дамбартон Оукс* с богатой библиотекой и византийской коллекцией в пользование Гарвардскому университету. С тех пор этот византологический научный центр известен как *Dumbarton Oaks Research Library and Collection*. Сюда в 1944 г. переезжает работать основатель американской византистики — русский эмигрант, профессор Висконсинского университета в Мадисоне — Александр Александрович Васильев (1867–1953)<sup>1</sup>, тот, кто напишет следующий отзыв на «Историю византийского государства»,



А. А. Васильев

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

<sup>1</sup> Отметим, что в 1912–1922 гг. А. А. Васильев был профессором и деканом историко-филологического факультета Петербургского (затем — Петроградского) педагогического института. Также А. А. Васильев работал в РАИМК–ГАИМК, где с 1919 г. занимал должность заведующего разрядом археологии и искусства Древнехристианского и византийского. В 1920–1925 гг. он был уже председателем РАИМК. С 1919 г. А. А. Васильев был членом-корреспондентом Российской Академии наук. Переломным в жизни А. А. Васильева стал 1925 г., когда он поехал в официальную зарубежную командировку, не имея специальной мысли эмигрировать из России. Однако несколько встреч в Париже с М. И. Ростовцевым, известным русским антиковедом, уехавшим из России вполне сознательно, решили судьбу А. А. Васильева. М. И. Ростовцев еще в 1924 г. предложил А. А. Васильеву содействие в получении места в Висконсинском университете (Мадисон) в связи с тем, что сам М. И. Ростовцев переезжал из Мадисона в Нью Хейвен. Впрочем,

изданную в Германии в 1940 г. своим младшим коллегой и сотрудником по Археологическому Институту им. Н. П. Кондакова<sup>2</sup>, другим русским эмигрантом — Г. А. Острогорским (1902–1976):

«Эта работа имеет первостепенное значение. В ней рассмотрен весь период византийской истории до падения империи. Г. А. Острогорский дает прекрасную картину развития Византии, начиная с шестого века. Ранний период истории империи, 324–610 гг., обрисован только кратко, в соответствии с планом *Handbuch*, в рамках которого сочинение Г. А. Острогорского было опубликовано. Текст снабжен весьма полезными и прекрасно подобранными примерами и ссылками. Книга дает хорошую, вызывающую доверие картину развития Восточной империи. Как показывает заголовок, основная задача автора заключалась в намерении показать развитие Византийского государства и его изменения под влиянием внутренних и внешних политических факторов. Хотя политическая история в этой книге и преобладает, однако социальные, экономические и культурные феномены принимаются во внимание. В качестве приложения к этому тому можно горячо порекомендовать прекрасную главу Г. А. Острогорского из первого тома «Кембриджской Экономической Истории Европы от упадка Римской Империи» (*The Cambridge Economic History of Europe from the Decline of the Roman Empire*) — «Аграрные условия в Византийской империи в Средние века» (*Agrarian Conditions in the Byzantine Empire in the Middle Ages*). Книга Г. А. Острогорского является прекрасным образцом научного исследования и совершенно необходима изучающему византийскую историю»<sup>3</sup>.

Впрочем, вернемся к ситуации, поясняющей, как русский профессор стал отцом-основателем американской византистики.

После первого года преподавания в Висконсинском университете Александр Александрович получил там кафедру и остался в Мадисоне. В 1935–36 уч. г., взяв годовой отпуск от Висконсинского Университета, он читал лекции в Колумбийском Университете (*Columbia University*) в Нью-Йорке. В 1934 г. А. А. Васильев участвовал в работе IV Международного Византологического конгресса в Софии, где был удостоен высокой награды — болгарского королевского ордена «За заслуги» (в 1937 г. в Мадисонской

---

в начале 1926 г. А. А. Васильев получает и другое приглашение в Каирский университет, инициированное деканом факультета выдающимся византинистом А. Грегуаром, поддержанное королем Египта. Не отвергая его, А. А. Васильев подает заявление на замещение кафедры в Королевском Колледже Лондонского университета, но вскоре отзывает его и останавливает свой выбор на Америке. Одной из субъективно важных для А. А. Васильева причин отъезда должно было быть желание сохранить за собой возможность свободно перемещаться по миру как с целями научными, так и с целями личными. Он не мог не понимать, что в условиях СССР двадцатых-тридцатых годов такого ему никто гарантировать не мог. Постановлением Общего собрания АН СССР от 2 июня 1925 г. А. А. Васильев был исключен из АН СССР и восстановлен только посмертно, 22 марта 1990 года. Подробнее см.: *Куклина И. В.* А. А. Васильев: «Труды и дни» ученого в свете неизданной переписки // Архивы русских византинистов в Санкт-Петербурге. Под ред. И. П. Медведева. СПб., 1995. С. 313–338; *Der Nersessian S. Alexander Alexandrovich Vasiliev. Biography and Bibliography* // *Dumbarton Oaks Papers*. 1956. Vol. 9–10. P. 3–21; *Грушевой А. Г.* К переизданию цикла общих работ А. А. Васильева по истории Византии // Васильев А. А. История Византийской империи. СПб., 2001. С. 4–10; *Tudorie I. A.* Alexander Alexandrovich Vasiliev (1867–1953): The Patriarch of the Byzantine Studies // *Byzantino-Slavica, Revue internationale des études byzantines*. 2012. Issue 70, nos. 1–2. P. 283–323.

<sup>2</sup> В 1931 г. «Семинарий имени Н. П. Кондакова» (*Seminarium Kondakovianum*) был переименован в «Археологический институт имени Н. П. Кондакова» и с 1937 г. стал издавать свои сборники статей по археологии и византиноведению под названием «Анналы Института им. Н. П. Кондакова». В 1931 г. Г. А. Острогорский становится действительным членом Археологического Института им. Н. П. Кондакова, президентом которого был А. А. Васильев.

<sup>3</sup> *Васильев А. А.* История византийской империи. Время до крестовых походов, СПб., 2000. С. 71–72.

газете *The Badger Quarterly* была напечатана заметка, посвященная 70-летию ученого — на ней можно увидеть изображение ордена рядом с фотографией А. А. Васильева). В 1936 г. русский византолог был избран в члены Американской Академии Средневековья (*Mediaeval Academy of America*)<sup>4</sup>.

Отметим, что в период с 1931 по 1938 г. под его руководством пять американских ученых написали и защитили в Мадисоне свои докторские диссертации по истории:

— в июне 1931 г. — Джон Шнайдер (*John S. Schneider* — «*The Scope and Content of and Some Reflections upon the Papyri for the Period of Diocletian as found in the Oxyrhynchus Collections*»);

— в июне 1933 г. — Хэзел Рамсей (*Hazel Ramsay*, «*The Scriptorum Historiae Augustae: A Critical Study of the Reliability as a Source of the Vita Alexandri Severi*»);

— в мае 1934 г. — Нельс Бейлкей (*Nels Bailkey* «*The Rise and Development of Individualism in Sumerian Civilization: A Contribution to the History of Education*»);

— в мае 1935 г. — Питер Каранис (*Peter Charanis*, «*The Religious Policy of Anastasius I: Emperor of a Later Roman Empire, 491–518*»);

— в мае 1938 г. — Костис Аргроу (*Kostis Argoe*, «*John Kyriotes Geometres: A Tenth Century Byzantine Writer*»).

Оставив университет в связи с выходом на пенсию в 1938 г., А. А. Васильев успешно продолжал свои исследования и в 1944 г., как уже отмечалось, был приглашен в центр византиноведения *Дамбартон-Оукс*<sup>5</sup> в качестве старшего научного сотрудника (*Senior Scholar*), а в 1949 г. получил звание заслуженного деятеля науки (*Scholar Emeritus*)<sup>6</sup>. Некоторое время А. А. Васильев был президентом Международной ассоциации византинистов.

Таким образом, в США А. А. Васильев не случайно считается первым учителем будущих американских византологов. Подтверждением его заслуг перед научным сообществом стало его избрание президентом IX Международного Византологического



Заметка об А. А. Васильеве в *The Badger Quarterly* (октябрь 1937)

<sup>4</sup> *Вернадский Г. В.* А. А. Васильев // *Annales de L'Institut Kondakov*, 1938. № 10. С. 9–10.

<sup>5</sup> В научном журнале *Dumbarton Oaks Papers* А. А. Васильев опубликовал семь статей: *Imperial Porphyry Sarcophagi in Constantinople* // *Dumbarton Oaks Papers*. 1948. Vol. 4. P. 1–26; *The Monument of Porphyries in the Hippodrome at Constantinople* // *Dumbarton Oaks Papers*. 1948. Vol. 4. P. 27–49; *The Historical Significance of the Mosaic of Saint Demetrius at Sassoferatto* // *Dumbarton Oaks Papers*. 1950. Vol. 5. P. 29–39; *The Second Russian Attack on Constantinople* // *Dumbarton Oaks Papers*. 1951. Vol. 6. P. 161–225; *Hugh Capet of France and Byzantium* // *Dumbarton Oaks Papers*. 1951. Vol. 6. P. 227–251; *The Iconoclastic Edict of the Caliph Yazid II, A. D. 721* // *Dumbarton Oaks Papers*. 1955–1956. Vol. 9–10. P. 23–47; *Notes on some episodes concerning the relations between the Arabs and the Byzantine Empire from the Fourth to the Sixth century* // *Dumbarton Oaks Papers*. 1955–1956. Vol. 9–10. P. 306–316.

<sup>6</sup> Оказавшись в Дамбартон Оукс, А. А. Васильев перевез туда и часть своего архива, включающего разнообразные материалы за многие годы его жизни, начиная с 1922 г.

конгресса, прошедшего в Салониках в 1953 г., незадолго до кончины ученого. Сердце выдающегося византолога, прожившего долгую жизнь, остановилось на следующий день после 500-летней годовщины взятия османами Константинополя, 30 мая 1953 г.



На фото: Андре Гийу, проф. Ромили, проф. Георгий Острогорский, проф. Джон Л. Тил, проф. Нина Г. Гарсоян, проф. Роберт С. Лопец, Бэзил Лейурдас (стоят слева направо); проф. Питер Каранис (сидит) — фотография из архивов Гарвардского центра византологических исследований Dumbarton Oaks, Washington, D.C., United States. 1969.

Он был отпет по православному чину и похоронен на кладбище конфедератов, что в городе Фредериксбург (штат Вирджиния)<sup>7</sup>.

Что касается академика Георгия Александровича Острогорского<sup>8</sup>, то в связи с вышеизложенным можно отметить, что в 1957 и 1969 годах он посещал США, участвуя в работе симпозиумов в Гарвардском центре византологических исследований в Дамбартон Оукс и общаясь с учениками А. А. Васильева, в частности с Питером Каранисом. В 1959 и 1965 он опубликовал свои статьи в материалах этого научного центра<sup>9</sup>.

Послевоенный путь становления ученого как директора Византологического института в Белграде впечатляет. В 1948 г. Г. А. Острогорский работает над изданием «Византийских писцовых книг», является редактором серии «Отдельные издания Византологического института»

(с 1951 г.) и «Сборников трудов Византологического института» (с 1952 г.). Именно по инициативе Г. А. Острогорского начинается издание византийских источников по истории народов Югославии. В это время его научная деятельность сосредоточилась главным образом в области аграрной истории Византии и истории византийской идеологии. Он занимается социально-экономической историей Византии, византийско-сербскими отношениями, постоянно дополняет и редактирует свой капитальный труд «История Византийского государства», переиздающийся на немецком, сербохорватском, французском, английском, польском и словенском языках.

Из широкого круга исследовательских интересов Г. А. Острогорского можно выделить следующие отдельные темы: налоговая система Византии, отношения государства и церкви, иконоборчество, средневековая иерархия государств, совместное владение в Византийской империи, цены и поденная оплата труда, исихазм, аграрная система в Ромейском царстве, византийский феодализм, идеология власти, византийско-славянские отношения, ромейская аристократия, византийские города в период

<sup>7</sup> Карпов С. П. Материалы А. А. Васильева в архиве Dumbarton Oaks (Вашингтон) // Византийский Временник, М., 1999. № 58. С. 117. Место для могилы А. А. Васильева предоставила вдова его коллеги друга, профессора Роберта ван Вальцы (Robert Van Valzah) — См. Tudorie I. A. Alexander Alexandrovich Vasiliev (1867–1953): The Patriarch of the Byzantine Studies // *Byzantino-Slavica, Revue internationale des études byzantines*. 2012. P. 309–310.

<sup>8</sup> Более подробно см. о нем: Иванов И., свящ. Новые материалы к биографии академика Г. А. Острогорского // Христианское чтение. 2012. № 2. С. 88–121; Он же. Византийская и русская государственность в трудах академика Г. А. Острогорского // Христианское чтение. 2014. № 5. С. 62–81; Он же. Югославский академик Г. А. Острогорский (1902–1976) и его работы о византийском иконопочитании (к 115-летней годовщине со дня рождения) // Христианское чтение 2017. № 2. С. 20–36.

<sup>9</sup> Byzantine Cities in the Early Middle Ages // Dumbarton Oaks papers. 1959. Vol. 13. P. 47–66; The Byzantine Empire in the World of the Seventh Century // Dumbarton Oaks papers. 1959. Vol. 13. P. 1–21; The Byzantine Background of the Moravian Mission // Dumbarton Oaks papers. 1965. Vol. 19. P. 1–18).

раннего средневековья. Следует особо подчеркнуть, что как обширные исторические проблемы, так и отдельные события Г. А. Острогорский исследовал и интерпретировал в их непрерывном развитии, ибо ученый был глубоко убежден, что явления византийской истории не были чем-то неподвижным, — напротив, их отличала особая внутренняя динамика и специфическое устройство в каждую эпоху.

В 1967 г. Острогорского избирают членом-корреспондентом Афинской академии и академии в Палермо, в 1968 — Неапольской Академии моральных и политических наук, а также почетным доктором Страсбургского университета; в 1969 г. он избран почетным членом Американской академии наук, а в 1970 г. — членом-корреспондентом Парижской академии des Inscriptions et Belles Lettres. С 1971 г. Острогорский — член-корреспондент Австрийской академии наук. На Византологическом конгрессе в Афинах (сентябрь 1976 г.) он был назван самым выдающимся византологом своего времени<sup>10</sup>. Потом последовали многочисленные награды и признания — почетный член академий наук в Геттингене, Бельгии, Англии, США, Франции, Австрии, Афинах, почетный доктор наук университетов в Оксфорде и Страсбурге и пр. Здесь можно отметить, что помимо этих академических наград (член 15 академий и научных институтов Европы и Америки, почетный доктор Оксфордского и Страсбургского университетов) у Г. А. Острогорского были и государственные награды. Он был кавалером югославского ордена Демократии и ордена ФРГ «Pour le Merite für Wissenschaften und Künste» — «За заслуги в науке и искусстве» (1966). Следует особо отметить тот факт, что за всю историю ордена только четыре византолога стали его кавалерами: Ф. Дэльгер, Д. Моравчик, Г. Острогорский и А. Грабар.

Четверть века (с 1948 г. по декабрь 1973 г.) Г. А. Острогорский был бессменным директором Белградского византологического института Сербской академии наук и искусств и редактором всех его изданий. Он был участником всех послевоенных византиноведческих конгрессов, а также, как и А. А. Васильев, — президентом Международной ассоциации византинистов. После кончины Г. А. Острогорского 26 октября 1976 г. согласно его завещанию обширнейшая библиотека ученого стала достоянием основанного им Института, а новые поколения византологов продолжают дело своего учителя. Среди них можно назвать такие имена как Б. Ферьянчич, И. Николаевич, С. Чиркович, Ф. Баршич и др.



Г. А. Острогорский

Теперь стоит сказать несколько слов о переводах статей, которые опубликованы ниже. Это — статья Г. А. Острогорского «Византийский император и иерархическое мироустройство» (1956) и статья А. А. Васильева «Столетняя война и Жанна д'Арк в византийской традиции» (1926). Они отличаются и по времени написания, и по стилю, и по содержанию, но обе они затрагивают важную тему, которая волнует мир до сих пор: это вопрос о «политическом универсализме» или, как бы сейчас сказали, проблема «однополярного мира». Если в заметке Васильева на конкретном примере показывается и традиционность восприятия мира византийской элитой, и некая отстраненность уставшей империи от проблем северо-западной Европы, то в очерке Острогорского делается попытка дать концептуальный анализ самой идеологемы, лежащей в основе подобного универсалистского мировосприятия.

<sup>10</sup> Ферьянчич Б. Академик Георгије Острогорски у светској византологији // Зборник радова Византолошког института. 1978. Вып. XVIII. С. 269.

Размышлял Острогорский об этом еще в далекие 30-е годы, отмечая в своих работах, что одной из ключевых идей, унаследованной Византией от Рима, была концепция *универсализма*. Но она, как и другие идеи античного мира, была переосмыслена в контексте христианской миссии. Как сочетаются универсализм и демократический федерализм, империя и республика? Мы видим, что в Византии это было возможно в таком концепте как «народная монархия», о чем писал еще в первой четверти XX века В. Е. Вальденберг, а в недавнее время — Э. Калделлис.

Конечно, у христианской *политевмы* (или *политии*) было свое особенное измерение. Да, в империю входило множество различных народов, связанных в единое целое римской государственной идеей, и отношения империи с внешним миром определялись римской концепцией универсализма. Однако, власть императора мыслилась и как власть защитника христианского мира. Иными словами, в качестве наследницы Римской империи Византия стремилась оставаться единственной империей и сохранять контроль над всеми странами, ранее входившими в орбиту римского влияния, а затем образовавшими часть христианского мира (*oikoumene*). Но постепенно суровая реальность исторической жизни отодвигала эти притязания все далее и далее на задний план. Государства, развивавшиеся под вселенской христианской юрисдикцией и находившиеся на территориях, когда-то подчинявшихся Риму, постепенно стали стремиться к равноправию по отношению к Византийской империи. Развилась сложная иерархия государств, на вершине которой стоял правитель Византии, как римский император и глава христианского мира<sup>11</sup>.

Г. А. Острогорский подчеркивает, что если в ранневизантийский период политика императорской власти заключалась в прямом контроле над *orbis romanus*, то в средние века и в последующие времена это превосходство было чисто теоретического, идеализируемого характера.

По сути, мы можем сказать, что в Византии сквозь череду трагических исторических обстоятельств главным стержнем существования православной цивилизации выступал приоритет культурного и религиозного моментов над государственным устройством, как бы государство себя ни ощущало — доминирующим над религиозно-культурной парадигмой или подчиненным ей: «По своему государственному сознанию византийцы навсегда остались римлянами; римлянами именовали они себя с гордостью еще в XV в., накануне падения империи, да иного наименования для себя и не знали. Но по духу они были, и чем дальше, тем все более, греками, — греками, а вместе с тем и прежде всего — христианами. Перенесенная в сферу иной культуры, римская государственная форма послужила сосудом для греко-христианского духа. И основным для историка Византии является вопрос: как этот греко-христианский дух жил и развивался в римской форме, насколько он сумел себе эту форму подчинить и насколько сам ей подчинился и к ней применялся»<sup>12</sup>.

Известно, что византийцы воспринимали себя «христоносцами» — по дару благодати через таинства Церкви. Соответственно, каждый христианин в меру своего личного духовного подвига призван был явить Христов лик внешнему миру, быть живой иконой Господа Иисуса Христа. Но преимущественное должествование служить символом Христа — по чину и сану — лежало на патриархе и царе как персонифицированных «царстве» и «священстве». Далее этот символизм касался по нисходящей всех представителей «клира» и «чиновничества», призывая их освящать, просвещать и хранить всё иерархическое мироустройство.

В предлагаемой вниманию читателей статье Г. А. Острогорского идея политического универсализма рассматривается как раз с позиций освящения этого иерархического универсализма подлинной христианской жизнью общества и государства и делается вывод о первенствующей роли императора именно как христианина, которому

<sup>11</sup> См.: Острогорский Г. А. История Византийского государства / Пер. с нем.: М. В. Грацианский; ред. П. В. Кузенков. М., 2011. С. 65.

<sup>12</sup> Острогорский Г. А. Отношение Церкви и государства в Византии // *Seminarium Kondakovianum*. Прага, 1931. Вып. IV. С. 122.

даны максимальные возможности по устройению Константинополя как Нового Рима и Нового Иерусалима – *Urbis et Orbis*: «первенство принадлежало римскому императору в Константинополе, как носителю высочайшего титула самодержца и главе древнейшей христианской империи и как отцу всех христианских народов и главе семейства правителей». Фактически, речь здесь идет о базисных установках в деле построения внятной и адекватной *теологии власти*.

## Источники и литература

1. *Острогорский Г. А.* История Византийского государства / Пер. с нем.: М. В. Грацианский; ред. П. В. Кузенков. М., 2011.
2. *Острогорский Г. А.* Отношение Церкви и государства в Византии // *Seminarium Kondakovianum*. Прага, 1931. Вып. IV. С. 119–134.
3. *Васильев А. А.* История византийской империи. Время до крестовых походов, СПб., 2000.
4. *Иванов И., свящ.* Новые материалы к биографии академика Г. А. Острогорского // Христианское чтение. 2012. № 2. С. 88–121.
5. *Tudorie I. A.* Alexander Alexandrovich Vasiliev (1867–1953): The Patriarch of the Byzantine Studies // *Byzantino-Slavica, Revue internationale des études byzantines*. 2012. Issue 70, nos. 1–2. P. 283–323.

### ***Priest Igor Ivanov. The Destinies of Russian Byzantine Studies in Old and New Worlds: G. Ostrogosky and A. Vasiliev. Preface to publication.***

In the preface preceding the publication of translations of articles written by prominent Russian Byzantine Scholars of the 20th century, it is mentioned on their contribution to European and American Byzantine studies, and some preliminary comments are given on the concept of hierarchical universalism that is touched upon in their scientific works.

**Keywords:** A. A. Vasiliev, G. A. Ostrogorsky, Byzantine Studies, emigration, USA, Yugoslavia, hierarchical universalism.

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

Г. А. Острогорский

## ВИЗАНТИЙСКИЙ ИМПЕРАТОР И ИЕРАРХИЧЕСКОЕ МИРОУСТРОЙСТВО<sup>1</sup>

Публикация представляет собой перевод статьи Г. А. Острогорского, опубликованной в научном журнале «The Slavonic and East European review». Первоначально этот материал был прочитан как лекция в Королевском колледже в Лондоне и в Эдинбургском университете 12 и 18 января 1956 г. соответственно.

**Ключевые слова:** Византия, христианство, государство, империя, иерархический миропорядок.

Политические идеи византийцев лишь недавно стали объектом более тщательного и глубокого изучения историков. Исследования, проведенные в этой области в последние несколько десятилетий, впервые выявили содержание и особенности византийской теории императорской власти и доказали, что эта теория являлась основой византийской политической идеологии. Среди наиболее выдающихся исследований можно упомянуть следующие: серьезные работы А. Альфольди, посвященные римскому придворному церемониалу, а также одеяниям и символам власти римского императора<sup>2</sup>; очень яркий и интересный труд А. Грабара о положении императора в византийском искусстве<sup>3</sup>; принципиально важную работу О. Трайтингера, рассматривающую имперский придворный церемониал как выражение византийских представлений об империи и императорской власти<sup>4</sup>; многочисленные и весьма полезные труды Ф. Дёлгера об отношениях Византии с другими державами того времени в свете византийской теории императорской власти<sup>5</sup>. Уже с 1936 года я и сам пытался обрисовать в общих чертах византийский взгляд на идею империи и византийское понимание мироустройства, которое я назвал византийской системой иерархии государств<sup>6</sup>. Сейчас мне хотелось бы изложить и обобщить эти мысли более последовательно.

Хотя судьба Византийской империи была крайне изменчивой, и характер её государственной политики был, по-видимому, неоднородным, основная идея, лежащая в основе этой политики — идея императорства — несмотря на все перипетии неизменно сохранялась на протяжении веков. Эта идея, как и прочие, игравшие основополагающую роль в формировании Византийского государства, имеет римские и эллинистические истоки. Как и всё остальное в Византии, она возникает здесь

---

Георгий Александрович Острогорский (1902–1976) — академик Сербской академии наук, югославский византолог российского происхождения.

<sup>1</sup> Перевод с английского языка выполнен Анной Гладковой под редакцией священника Игоря Иванова по следующему изданию: *Ostrogorsky G. The Byzantine emperor and the hierarchical world order // The Slavonic and East European review, 35, 1956/57. P. 1–14.* В переводе сохранены авторские особенности оформления ссылок. Список литературы не приводится ввиду его отсутствия в оригинальном тексте.

<sup>2</sup> *Alföldi A. Die Ausgestaltung des monarchischen Zeremoniells am römischen Kaiserhof. Mitt. d. Deutschen Archäol. Inst., Röm. Abt. 49 (1934). S. 1–118; Insignien und Tracht der römischen Kaiser. Ibid., 50 (1935). S. 1–176.*

<sup>3</sup> *Grabar A. L'empereur dans l'art byzantine. Paris, 1936.*

<sup>4</sup> *Treitinger O. Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell. Jena, 1938.*

<sup>5</sup> Переизданы в: *Dölger F. Byzanz und die europäische Staatenwelt. Ettal, 1953.*

<sup>6</sup> *Ostrogorsky G. Die byzantinische Staatenhierarchie // Seminarium Kondakovianum (1936). S. 41–61.*



в христианизированном варианте: могущество христианских идей мало-помалу заглохнет исходную языческую концепцию.

Хорошо известно, что отказ христиан почитать императора как бога был главной причиной их преследования в Римской империи. Тем не менее, преобразование языческой империи в христианскую было завершено без каких-либо внешних искажений концепции императорской власти во времена Константина. Власть правителя по-прежнему носила божественный характер, и римско-эллинстический культ правителя продолжал существовать в христианской Византийской империи, не теряя своего бывшего влияния. Это было бы невозможно, если бы идея императорства не была наделена более глубоким смыслом даже в языческом мире. Идея божественного происхождения власти монарха создавалась постепенно на основе простейших представлений о боге-императоре. Христианская Византийская империя признала эту концепцию, так как ничто не могло быть для христиан более естественным, чем видеть в христианском императоре властителя, утверждённого Божьей волей. Кроме того, вера в его божественное призвание придала христианской императорской власти сакральный характер, что сделало возможным сохранение старых форм ритуалов и даже дало им естественное обоснование<sup>7</sup>.

Христианские подданные императора Константина твёрдо верили, что он призван на правление христианским Богом, и император сам приказал отчеканить на золотом медальоне изображение Бога, возлагающего ему на голову императорскую корону<sup>8</sup>. Многие произведения искусства, принадлежащие к более поздней эпохе, воспроизводят аналогичный сюжет: Христос собственноручно возлагает корону на голову правителя<sup>9</sup>.

Император избран Богом, он призван к правлению божественным провидением, и исполняет божественную волю как правитель империи, находящейся под защитой Бога. Эта идея главенствует в умах всех византийцев — от императора до последнего из его подданных. Все они постоянно получают напоминания о ней, как через устные выступления, так и через письменные документы. Духом этой идеи проникнуты скульптуры, украшающие здания и улицы, изображения на печатях и монетах, переходящих из рук в руки. Особенно ярко она демонстрируется в обрядах императорского придворного церемониала, особое значение которым придаёт изобилие символов с сакральной фигурой императора по центру.

Было бы ошибкой рассматривать византийский придворный церемониал как застывшую систему пустых формальностей. На самом деле это была тщательно разработанная система ритуалов, имевшая своей целью прославление императора и его империи. Все эти ритуалы служили для реализации политического и религиозного культа, имевшего своеобразный характер.

Просвещённый император Константин VII Багрянородный написал книгу, содержащую подробное описание императорского придворного церемониала. Эта тема, как он сам признаётся в предисловии, была ему ближе любой другой, потому что «через достойную похвалы систему придворных церемоний сила империи раскрывается с большей красотой и великолепием, вызывая восхищение как иностранных держав, так и наших граждан»<sup>10</sup>. Он крайне внимательно и эмоционально описывает обряды, которые нужно исполнять по случаю церковных и государственных праздников. Все действия в церемонии — жесты, слова, восклицания и гимны — подробно описаны, так как за каждой деталью стоит символическое значение, вытекающее из соответствующих представлений о мире, и всё подчинено единственной цели — мистическому прославлению императора.

<sup>7</sup> См.: *Straub J. A. Vom Herrscheridealin der Spätantike*. Stuttgart, 1939. *Ensslin W. Gottkaiser und Kaiser von Gottes Gnaden*. Sb. d. Bayer. Akad. d. Wiss., 1943, Heft 6, München, 1943. *Baynes N. H. Byzantine Studies and Other Essays*. London, 1955, pp. 168 ff., 343 ff.

<sup>8</sup> *Alföldi*. Insignien. S. 55 f., fig. 6.

<sup>9</sup> *Grabar*, op. cit., pp. 112 ff.

<sup>10</sup> *De caerimoniis*. Ed. Bonn, p. 3 sq.

Всё, что окружает императора, внушает благоговение. Дворец, где живёт любящий Христа император, находится под божественной защитой, и подданные считают это место священным; внутри царит та же торжественная тишина, какую можно было наблюдать ещё при римских императорах, считавшихся богами. Всё происходит в благоговейной тишине, не произносится ни одного лишнего слова, не допускается прерывать ненужным шумом торжественность момента, когда император предстает перед своим народом<sup>11</sup>.

Всякий раз при появлении императора подданные падают на землю и прикасаются к ней своим лбом. Этот обычай (προσκύνησις) вместе со многими другими формами ритуала был заимствован византийским церемониалом из римско-эллинистического культа правителей<sup>12</sup>. Все подданные императора, включая даже занимающих высокие должности сановников и членов императорской семьи, приветствуют императора, падая ниц, потому что все они без исключения являются его рабами (δοῦλοι).

Хотя все подданные считаются рабами императора, это не означает, что они равны между собой. В зависимости от их официальных должностей, некоторые из них занимают более высокое положение, или, что является ключевым моментом, находятся ближе к сакральной личности императора. Это привело к формированию иерархической системы рангов, которая является отличительной особенностью Византийского государства.

Императорская символика и одеяния наделяются сакральным значением. Константин Багрянородный объявил, что короны и праздничные одежды императора не являются творениями рук человеческих; согласно древним рукописям, ангел вручил их Константину Великому с указанием хранить в соборе Святой Софии и надевать только по особо торжественным случаям<sup>13</sup>. Одеяния императора обычно пурпурного цвета с большим количеством золотых украшений. С этими одеяниями император носит венец, который является главным символом императорского достоинства, и пурпурную обувь. Цветовой символизм — очень важный аспект византийского культа императора. Во время публичных выступлений по торжественным случаям император никогда не стоит на полу, а занимает специальное сиденье, обитое пурпурной материей, на возвышении или на мраморных ступенях. Руки императора могут касаться лишь этой пурпурной материи или мантии<sup>14</sup>.

Склонность к теократии в жизни императорского двора становится всё более очевидной. Не только Церковь, но и государство совершает особые «литургии» на каждый праздник. Двор, все правительственные и военные должностные лица, представители народа, прославляя императора ритуальными восклицаниями, принимают участие в этой пышной мистерии. Империя жаждет быть отражением Царствия Божьего. Император воспринимает Христа как пример, подражает Ему и даже как бы изображает Его на многих церковных праздниках, воспроизводящих жизнь Христа на земле.

Согласно традиции, зафиксированной в Клиторологии Филофея под номером 900, император приглашал двенадцать гостей на ужин в Рождество, «по примеру двенадцати апостолов»<sup>15</sup>. В пасхальной процессии, описанной Константином VII в его книге о церемониях, «учёные и аристократы занимают места апостолов, в то время как император, насколько возможно, изображает Христа»<sup>16</sup>. В более поздние времена император проводит церемонию омыwania ног в Чистый Четверг<sup>17</sup>. Подобно тому, как Христос омыл ноги своим ученикам, император омывает ноги двенадцати беднякам своей империи. Тот факт, что для участия в церемонии были выбраны именно

<sup>11</sup> Treitinger, op. cit., S. 52 ff.

<sup>12</sup> Treitinger, op. cit., S. 84 ff. *Alföldi*. Zeremoniell. S. 46 ff.

<sup>13</sup> De adm. imp., ed. Moravcsik-Jenkins, cap. 13, l. 28 sq.

<sup>14</sup> *Delbriick Cf. R. Antike Porphywerke*. Berlin-Leipzig, 1932, S. 11 ff., 27 ff. *Treitinger*, op.cit., S. 58 ff. *Alföldi*. Insigien. S. 51.

<sup>15</sup> *Kletorologion of Philotheos*. Ed. Bury, p. 157, 12.

<sup>16</sup> De caerim. Ed. Bonn, p. 638, 3.

<sup>17</sup> Pseudo-Codinus. Ed. Bonn, p. 70, 10 sq.

бедняки, должен был подчеркнуть христианское смирение императора. Это смирение представляло новый сильнейший источник для духовного роста, так как важнее всего земного великолетия для императора было следование примеру воплотившегося Сына Божьего и подражание его смирению.

Особая близость императора к Богу и божественное происхождение его владычества подразумевают полную концентрацию власти в его руках. Так как императорская власть была выражением божественной воли, то она должна была заключать в себе всю земную власть, и её авторитет не мог быть ослаблен никакой внутренней или внешней силой. Таким образом, абсолютная власть римского императора с появлением христианских идей ещё более укрепилась.

Мы не должны забывать, что преданный Христу властитель Византии был римским императором, и что империя, управлять которой призвал его Бог, была Римской империей. Термин «византийская» — слово, созданное позднее и неизвестное тем, кого мы сейчас называем византийцами. Они всегда вполне сознательно называли себя римлянами, их столица была для них новым Римом, их императоры были преемниками римских императоров. На протяжении всей своей истории Византийская империя упорно держится за своё право наследования Рима. Наследие Рима, как и вера в божественное происхождение императорской власти, является особым источником, из которого вытекает представление об абсолютной власти византийских императоров и высокая степень их притязаний на мир за пределами границ их империи.

Император и всемогущий правитель римлян будет властителем всего мира и хранителем христианской веры, потому что он является единственным законным императором на земле как избранник Божий и наследник римских императоров. Идея о том, что допустимым является существование лишь одной империи, — главный принцип, альфа и омега византийских политических учений. Для византийцев, а также для тех, кто жил в эпоху средневековья, это казалось таким же естественным и бесспорным, как убеждение в том, что может существовать лишь одна истинная христианская Церковь.

Как и Римская, Византийская империя была в первую очередь воплощением мировой власти, и с того времени, как римско-византийское мировое господство пошатнулось под нашествиями варваров, империя боролась сначала за сохранение и затем — за восстановление своего статуса всемирной державы. Все территории, принадлежавшие когда-то Римской империи и позже присоединившиеся к христианской Церкви, рассматривались византийскими императорами как их бессрочные и неоспоримые владения. Однако действительность лишила основания эти гордые притязания. На самом деле мировая империя рушилась, и прежние её территории обрели независимость и стремились освободиться от попечительства преемников Рима в Константинополе. Политическая независимость, однако, не подразумевала равенство с империей. С правовой и идеологической точки зрения Византийская империя как единственная законная империя на земле занимала более высокое положение, чем все остальные страны, даже если они пользовались политической независимостью и постепенно становились более могущественными, чем сама империя. Убедительность римско-византийских идей была такова, что даже правители независимых государств долгое время признавали это мнимое превосходство византийского императора. Им нравилось носить византийские придворные титулы, которые они получали от Константинополя. Таким образом, они вписывались в византийскую систему иерархии, в рамках которой некоторые из них занимали высокое, а другие — более низкое положение. Средневековые государства были частью сложной иерархической системы государств: на вершине этой системы находится византийский правитель — как римский император и как глава христианского мира. Подобно тому, как на более ранних этапах Византийская империя боролась за сохранение своей позиции мировой державы, так, позднее, она стремилась поддерживать это мнимое превосходство<sup>18</sup>. Однако вскоре началось неповиновение.

<sup>18</sup> См.: Ostrogorsky, op. cit., S. 41 ff.

Соотношение сил начинало меняться, и кажущееся превосходство Византийской империи было также поставлено под угрозу. Осознавая своё могущество, другие государства начали претендовать на первенство. Коронация Карла Великого как императора нанесла сильнейший удар по авторитету византийской системы иерархии государств<sup>19</sup>. Это событие нарушило равновесие традиционной иерархии государств и было расценено Константинополем как узурпация законных прав Византийской империи. После непродолжительного безрезультатного сопротивления Византия отступила перед превосходством более сильного противника и уже в 812 году признала Карла Великого императором. Хотя это было выражением большого почтения и громадной уступкой со стороны Византийской империи, византийцы считали, что императорский статус Карла Великого ограничен территориально и является временным, в отличие от их всемирной Римской империи, которая никогда не отказывалась от притязаний на мировое господство и имела своей задачей объединение всех христианских государств по воле Бога. Показательно, что даже признав Карла Великого императором, византийские правители всё более часто и демонстративно стали называть себя не просто императорами, а римскими императорами, подчёркивая таким образом отличие статуса их империи от империи Запада<sup>20</sup>.

Средневековая концепция имперской власти по своей сути, однако, связана с притязаниями на преемственность от римлян. В то время как Карл Великий сознательно стремился отказаться от идеи римского происхождения своей императорской власти и довольствовался лишь титулом «*Imperium Romanum gubernans*», поздние императоры Запада упорно настаивали на том, что источником их власти был Рим, вступая таким образом в открытое противостояние с Византийской империей<sup>21</sup>. Вопросы о том, кому на самом деле принадлежит императорский статус и кто имеет право наследовать Рим, на протяжении веков вызывали разногласия между Востоком и Западом и порождали множество бессмысленных конфликтов. В этих условиях византийцы часто оспаривали само право западных императоров на титул императора в принципе, особенно с момента распада империи Каролингов, который позволил отказаться от прежнего полного признания. На самом деле византийцы никогда по-настоящему не признавали западных правителей императорами. Это было главной проблемой в борьбе за лидерство в системе иерархии государств, так как лишь римский император мог претендовать на мировое господство.

Уже в начале X века иерархическая структура христианских государств, находившихся под защитой Византийской империи, перенесла новое потрясение. Удар нанёс правитель Болгарии Симеон (893–927), достигший чрезвычайного могущества. Он стремился к императорской короне, претендуя на ведущую позицию в системе иерархии государств. Симеон, который вырос в Византии и которого византийцы считали наполовину греком, был абсолютно уверен в том, что может существовать лишь одна единая империя — Римская общемировая империя. Соответственно, он стремился не к созданию национальной Болгарской империи, а к тому, чтобы заменить Византию новой мировой империей<sup>22</sup>. Его дерзкие притязания не ограничивались титулом василевса Болгарии, он требовал статуса императора римлян, неважно, с прибавлением к титулу «и болгар» или без<sup>23</sup>. Несмотря на сильнейшее

<sup>19</sup> Этот вопрос широко обсуждался, ср.: *Dölger. Europas Gestaltung im Spiegel der fränkisch-byzantinischen Auseinandersetzungen. Byzanz und die europ. Staatenwelt*, S. 282 ff.

<sup>20</sup> См.: *Stein E. Zum mittelalterlichen Titel «Kaiser der Römer» // Forschungen und Fortschritte*, 1930, S. 182 f. *Dölger. op. cit.*, S. 305 ff.

<sup>21</sup> См.: *Schramm P. E. Kaiser, Rom und Renovatio*. I. Leipzig, 1929, S. 12 ff., 83 f.

<sup>22</sup> *Dölger F. Bulgarisches Zartum und byzantinisches Kaisertum. Byzanz und die europ. Staatenwelt*, S. 140 ff. *Ostrogorsky G. Die Krönung Symeons von Bulgarien durch den Patriarchen Nikolaos Mystikos // Bull. de l'Inst. archéol. bulgare* 9 (1935), pp. 275 ff., *Avtokrator i samodržac. Glas Srpske akad. nauka*, 164 (1935), pp. 121 ff.

<sup>23</sup> Т. Герасимов опубликовал текст печати Симеона с обширными комментариями: *Συμεών ἐν Χριστῷ βασιλεὺς Ρομίων // Bull. de l'Inst. archéol. bulgare*, 8 (1934), pp. 350 ff.

давление с его стороны, Византия не признала его притязаний: это было невозможно, так как Византия не собиралась сдаваться. Однако в 927 году византийское правительство было вынуждено пойти на уступки и передать с рукой византийской принцессы титул василевса Болгарии Петру — более скромному сыну Симеона. Это было, опять же, крайне серьёзным компромиссом, ставшим для Болгарии огромным шагом вперёд в рамках иерархической структуры. Однако Византийской империи удалось сохранить своё превосходство над мощной Болгарской империей, так как Болгария, ограниченная в своих территориях, не имела главной характеристики истинной империи, а именно, унаследованной от Рима всеобщности.

Подобный кризис византийской концепции императорства возник в XIV веке, когда начало проявляться доминирование сербского правителя Стефана Душана (1331–1355) в юго-восточной Европе. Как и болгарский Симеон, Стефан Душан был носителем византийских идей, и его политические взгляды были также основаны на теории единой мировой империи. Именно поэтому он не стремился к созданию Сербской империи параллельно с Византийской, но хотел основать Греко-Римскую империю на смену Византии. Он также не удовлетворялся титулом Сербского императора, а принял громкий титул «императора и властителя Сербии и Румынии»<sup>24</sup>. Из-за войн, которые вёл этот могущественный сербский правитель с целью оправдать свои притязания, Византийская империя оказалась на грани краха, однако снова выдержала и преодолела серьёзный кризис, не отказываясь от своих высоких идеалов.

Наиболее важным и показательным аспектом этой борьбы за духовное и политическое превосходство являлся тот факт, что обе стороны — и нападающие на Византию молодые державы, и защищающаяся древняя империя, — придерживались одной и той же идеологии. Ни римские императоры германского народа, ни южнославянские цари никогда не оспаривали принцип иерархической системы государств. Этот принцип оставался для них непоколебимым, и по существу правители боролись друг другом за более высокую позицию в рамках одной иерархической структуры, которую возглавлял император.

Однако в действительности эта борьба за первенство привела к расколу в христианском мире, а также к формированию отдельных империй, хоть это и противоречило политической идеологии участников борьбы. С одной стороны, старая Византийская империя не могла позволить противникам просто перешагнуть через себя, но с другой стороны, она уже не имела возможности помешать развитию новых империй, управляемых независимыми правителями.

Никто не выказывал большего презрения к фактам, опровергающим теорию, чем византийцы. Если факты и убеждения вступали в противоречие, побеждали убеждения. Византия никогда не признавала существование других империй и до самого последнего момента сохраняла уверенность в том, что она является единственной империей в мире. Лишь в последние годы XIV века, когда Византийская империя уже совсем ослабела и находилась на пороге своего падения, константинопольский патриарх Антоний счёл своим долгом напомнить московскому князю Василию I о теории единой мировой империи. Василий запретил традиционное упоминание Византийского императора во время церковных служб, так как, по его словам, Россия имела церковь, но не императора, и императора не признавала. Теория о едином императоре, объединяющем всех христиан, нигде еще не разъяснялась так убедительно и красноречиво, как в этом письме, которое патриарх отправил в Москву из Константинополя, уже осаждённого турками. Кроме того, оно предназначалось тому самому князю Василию, к которому византийцы постоянно обращались за помощью и финансовой поддержкой для братьев-христиан в Константинополе, «которые изнемогают от бедствий и нужды в городе, осаждённом турками»<sup>25</sup>. Патриарх раскрывает русскому князю суть высокого положения императора внутри Церкви, заявляя, что его

<sup>24</sup> См.: *Dinić M. Dušanova carska titula u očima savremenika. Zbornik u čast šeste stogodišnjice Zakonika cara Dušana.* Beograd, 1951, pp. 87 ff.

<sup>25</sup> *Polnoye sobraniye russk. letopisey*, II (1897), p. 168.

нельзя сравнивать с другими князьями и правителями. «И даже если по Божьей воле владения императора сейчас осаждают язычники, до сего дня он получает от Церкви всё ту же поддержку, те же почести и те же молитвы, он всё так же миропомазан как император и владыка римлян, а значит, всех христиан <...> Вот почему нехороши, сын мой, твои слова: «у нас есть церковь, но нет императора». Ибо императорская власть и Церковь составляют единое целое, и совершенно невозможно отделить одно от другого <...> Вот что апостол Пётр говорит в своём первом послании: «Бога бойтесь, правителя чтите». Не «правителей» он сказал, чтобы никто не мог предположить, что речь идёт о так называемых императорах отдельных государств, но «правителя», чтобы подчеркнуть, что только один император существует в мире. <...> Если какие-то другие христиане присваивают себе титул императора, это является противоречием естественному порядку вещей и законам, жестокостью и тиранией»<sup>26</sup>.

Конечно, существовало очевидное противоречие между требованиями, которые вытекали из теории о едином императоре всех христиан, и реальным ходом истории. Это противоречие с течением времени только усиливалось, так как в христианском мире развивались сепаратистские тенденции, могущество старой империи угасало, и другие государства обретали всё большую независимость и мощь. Однако было бы ошибкой полагать, что притязания, связанные с титулом императора, носили чисто теоретический характер. Император обладал разнообразными и очень важными привилегиями, которые никто не хотел и не мог оспорить, и это также во многом объясняет ожесточённую борьбу за обладание статусом императора.

Самовластие и демонстративность, с которыми византийские императоры осуществляли свои притязания на мировое господство, чётко прослеживаются в тех своеобразных формах, которые вплоть до XIII века принимали соглашения, заключаемые византийскими императорами с правителями других стран. Соглашение с иностранной державой в истинном смысле этого слова было впервые заключено Византией в 1261 году. Это был знаменитый Нимфейский договор, который Михаил VIII Палеолог заключил с Генуей незадолго до того, как Константинополь был отвоёван. Все более ранние соглашения Византийской империи с иностранными державами не были настоящими, то есть такими, которые заключаются между равноправными сторонами. Это были односторонние документы, дарующие императорскую милость. Даже если условия, заявленные в соглашениях, были очень обременительными или унижительными для империи, договор представлял всё таким образом, словно, напротив, сам император дарует привилегии. Император предоставлял какие-либо права иностранному правителю или иностранному государству и собственноручно подписывал договор, как милостивый жертвователь. Кроме того, в подобных случаях он использовал традиционные *Chrysobullos Logos* — хрисовулы — документы, подтверждавшие факт государственных пожалований, с золотой печатью, которые давались также подданным империи, если они получали какие-либо привилегии<sup>27</sup>. Даже если империя была вынуждена платить дань более сильному противнику, выплаты представлялись в качестве даров императора означенным «народом».

Дарение иностранным правителям титулов и знаков отличия порождалось тем же способом мышления. Как императорская власть исходила от Бога, так и любая другая земная власть исходила от власти императора. По этой причине византийский император присвоил себе право подтверждать полномочия иностранных правителей, передавая им их государственную символику. Примером может служить нижняя часть Святой короны Венгрии, которую венгерский король Геза I (1074–1077) получил от византийского императора Михаила VII Дуки. Фигуры и надписи, сделанные на этой короне, являются прекрасной иллюстрацией византийской системы иерархии государств с её резким разграничением рангов. Фигура императора занимает центральное положение и находится над Гезой и подобными ему, расположенными

<sup>26</sup> *Miklosich et Müller*, *Acta et diplomata graeca*, II, p. 190 sq.

<sup>27</sup> *Treitinger*, op. cit., S. 211. *Dölger F.* Die Kaiserurkunde der Byzantiner als Ausdruck ihrer politischen Anschauungen. Byzanz und die europ. Staatenwelt, S. 9 ff.

на одном уровне и на одинаковом расстоянии от изображения брата императора Константина, который являлся соправителем. Однако король Венгрии не был признан равным с Константином. И византийский император, и его соправитель изображены с нимбом, а венгерский король — без нимба, оба византийских правителя держат лабарум (государственное знамя Рима), в то время как король Венгрии держит лишь крест. Обыкновенная одежда и головной убор венгерского короля также резко контрастирует с роскошными одеяниями двух императоров. Ещё одна очень показательная деталь: имена и титулы двух императоров написаны красным цветом, а имя и титул венгерского короля — синим. Очевидно, что признание его королевского статуса Византией обусловило значительное повышение его положения в иерархии правителей, и тем не менее существовала огромная разница между *κράλης Τουρκίας* — венгерским королём и *βασιλεύς Ρωμαίων* — византийским императором и соправителем. Святая корона Венгрии совершенно ясно подчёркивает эту разницу<sup>28</sup>.

Формы обращений, которые император использовал в переписке с иностранными правителями, цитируются в книге Константина VII и дают представление о сложности византийской системы иерархии государств<sup>29</sup>. Эти формы варьируются в соответствии с более высоким или низким положением адресатов. На самой низкой ступени находились правители зависимых территорий, которым император отдавал приказы (*κελεύσεις*). Правителям независимых государств император отправлял письма (*γράφματα*). Тем не менее, существовали значительные различия между независимыми государями, и, соответственно, некоторые из них удостоивались более почётных титулов, чем другие, к некоторым применялись более пышные обращения, а к некоторым более простые; некоторые получали один эпитет к имени, некоторые — два или даже три, некоторые — вовсе ни одного<sup>30</sup>. Кроме того, некоторые правители назывались «друзьями» императора, что, несомненно, является отсылкой к званию «*amicus principis*». Во время правления Константина VII правители Египта и Индии носили этот титул. Ещё более высоким знаком отличия для иностранного правителя было звание «духовного родственника» императора. Например, правители Болгарии, Великой Армении и Алании назывались «сынами» императора. Наконец, на более высоком уровне стояли германские и французские короли, которые носили имя «братьев» императора. На почве этой традиции возникло объединение правящих семейств, существовавшее вплоть до недавнего времени<sup>31</sup>.

Таким образом, система духовного родства создавалась параллельно с системой иерархии правителей. Это было сделано с той же целью, а именно, для восхваления императора и подчёркивания его превосходства над всеми остальными правителями. Византийский император, как носитель высочайшего титула и глава древнейшей христианской империи, занимал верховную позицию в иерархии правителей и, как глава семейства королевей, считался отцом всех христианских народов. Личные качества и возраст отдельных правителей не играли в этой системе никакой роли: могло случиться так, что «отец» был беспомощным ребёнком, а «духовный сын» — опытным могущественным правителем. Именно это произошло в случае с Константином

<sup>28</sup> Грамотную интерпретацию надписей на Святой короне Венгрии дал Gy. Moravcsik: *A magyar Szent Korona görög feliratai* (с кратким изложением на французском: *Les inscriptions grecques de la Sainte Couronne hongroise*), *Értekezések a Nyelvészeti Széptudományi Osztály Köréből*, XXXV, 5 (1935), pp. 131–80. Ср. также J. Moravcsik, *The Holy Crown of Hungary // The Hungarian Quarterly*, 4 (1938), pp. 656–67. Об историческом и идеологическом значении этих надписей ср. Grabar, op. cit., S. 15 ff., Ostrogorsky, *Staatenhierarchie...*, S. 59 f., Treitinger, op. cit., S. 203 f., Dölger, *Ungarn in der byzantinischen Reichspolitik // Archivum Centro-Orientalis*, VIII, 3–4 (1942), S. 19 f.

<sup>29</sup> *De caerim.* Ed. Bonn., pp. 686 sq.

<sup>30</sup> Подробнее см. Ostrogorsky, *Staatenhierarchie...*, pp. 49 ff.

<sup>31</sup> См.: Dölger, *Die "Familie der Könige" im Mittelalter // Byzanz und die Europ. Staatenwelt*, S. 34–69 и *Die mittelalterliche "Familie der Fürsten und Völker und der Bulgarenherrscher*, *ibid.*, S. 159–182. В первой работе (стр. 41) Дёлгер утверждает, что статус «духовного сына» был выше статуса «духовного брата», в то время как во второй (стр. 167) он придерживается противоположной точки зрения, которая, конечно, является единственно верной.

Порфирородным и болгарским правителем Симеоном, который был на сорок лет старше императора. Система духовных родственных отношений, установленных среди правителей, переносилась и на их подданных: существовали заявления о том, что болгары являются «духовными сыновьями» византийцев<sup>32</sup>. Высокое положение правителя обеспечивало, соответственно, и высокую позицию страны, представителем которой он являлся, и иерархия правителей в то же время была иерархией государств.

Положение каждой страны и её правителя, безусловно, не было закреплено с абсолютной точностью и могло существенно изменяться с течением времени. С увеличением могущества и авторитета правителя не только его титул, но и степень духовного родства с Византией могли измениться. В более ранние времена короли различных германских племён считались «сыновьями» византийского императора. В ранневизантийский период правом называться «братом» императора пользовался лишь король Персии. Карлу Великому был пожалован титул «брата» императора, когда был признан его императорский статус. С этого времени его германские, французские и итальянские преемники назывались «братьями» византийского императора<sup>33</sup>. В XII веке английские короли всё ещё назывались лишь «друзьями» византийского монарха, так как они появились на византийском горизонте намного позже остальных и редко контактировали с Византийской империей<sup>34</sup>.

Тем не менее, всегда существовала дистанция между византийским императором и остальными правителями, даже если они были духовными родственниками императора или были также связаны с его семьёй узами кровного родства. Когда во время Второго крестового похода состоялась встреча германского короля Конрада III и императора Мануила I, которые приходились друг другу свояками и «духовными братьями», Конрад III должен был поцеловать колени императора, но отказался это выполнить<sup>35</sup>. Концепция мирового объединения и превосходства императора над всеми и над всем на земле стирала различия между иностранцами и фактически подданными империи. В какой-то степени она ставила иностранных правителей на один уровень с византийскими сановниками. И те, и другие были включены в систему иерархии, на вершине которой находилась личность императора, и, согласно византийским представлениям, должны были в равной мере выражать ему почтение, соответственно своему рангу в иерархии государств.

Послы зарубежных государств и даже иностранные правители должны были стоять в присутствии императора, как и византийские придворные чиновники, в то время как император сидел на своём троне. Право сидеть в присутствии императора предоставлялось иностранным правителям редко и весьма неохотно, и даже сидя они должны были находиться гораздо ниже, чем император. Это, конечно, устраивало не всех и становилось причиной комических инцидентов. Например, однажды император Алексей I принимал у себя крестоносцев, и один смелый рыцарь с Запада сел рядом с ним. Когда Балдуин I попытался его оттолкнуть, рыцарь пробормотал: «Посмотрите на этого деревенского, что так держится за своё место, в то время как такие доблестные военачальники вокруг него стоят»<sup>36</sup>. Разумеется, византийцы сочли подобное «варварское» поведение святотатством. Остальные западные рыцари были ошеломлены этим непристойным поступком своего товарища, и один самых высокопоставленных среди них просветил дерзкого рыцаря. Благоговение перед древними обычаями настолько глубоко укоренилось в сердце средневекового человека, что даже сами иностранные правители не могли оспаривать притязания византийского императора на превосходство. Не будь этого признания, византийская концепция иерархии правителей осталась бы хорошим теоретическим построением и никогда не стала

<sup>32</sup> Dölger. Der Bulgarenherrscher als geistlicher Sohn des byzantinischen Kaisers // Byzanz und die Europ. Staatenwelt, S. 183 ff.

<sup>33</sup> Dölger. Die "Familie der Könige", S. 43 ff.

<sup>34</sup> Ibid., S. 38, n. 8.

<sup>35</sup> См.: Ohnsorge W. «Kaiser» Konrad III. Mitt. d. österr. Inst. f. Gesch., 46 (1932), S. 343 ff.

<sup>36</sup> Anna Comnena, Alexias, ed. Leib, II, p. 229.



бы тем, во что превратилась на практике, а именно, духовным могуществом, имевшим силу диктовать миру свои законы.

Одной из самых красивых иллюстраций системы иерархии правителей является современное описание торжественного вступления императора Мануила I в покорённую Антиохию. Монарх со всеми атрибутами имперской власти ехал верхом на лошади, а на почтительном расстоянии за ним следовал король Иерусалима, также верхом, но без каких-либо украшений. Князь Антиохии шёл пешком возле императора, сидящего на лошади, и держался за его стремя<sup>37</sup>. Невозможно ещё яснее показать, что между византийским императором и антиохийским князем различие было больше, чем между византийским императором и иерусалимским королём — «венценосцем». И всё же в последнем случае также существовала значительная и очевидная разница в рангах. Таким образом, согласно византийским представлениям, некоторые правители занимали в системе иерархии более высокое, а некоторые — более низкое положение. Однако первенство принадлежало римскому императору в Константинополе, как носителю высочайшего титула самодержца и главе древнейшей христианской империи и как отцу всех христианских народов и главе семейства правителей.

### ***Georgy Ostrogorsky. The Byzantine Emperor and the Hierarchical World Order.***

The publication is a translation of an article written by G. A. Ostrogorsky and published in the scientific journal *The Slavonic and East European Review*. Originally this material was given as a lecture at King's College in London and at Edinburgh University on January 12 and 18, 1956, respectively.

**Keywords:** Byzantium, Christianity, state, empire, hierarchical world order.

*Georgy Aleksandrovich Ostrogorsky* (1902–1976) — Academician of the Serbian Academy of Sciences, Yugoslavian Byzantologist of Russian origin.

---

<sup>37</sup> Cinnamus. Ed. Bonn, p. 187 sq.

А. А. Васильев

## СТОЛЕТНЯЯ ВОЙНА И ЖАННА Д'АРК В ВИЗАНТИЙСКОЙ ТРАДИЦИИ<sup>1</sup>

Публикация представляет собой перевод статьи А. А. Васильева, опубликованной в научном журнале «Byzantion» и посвященной вопросу осведомленности византийцев в событиях и обстоятельствах Столетней войны в Европе.

**Ключевые слова:** Византия, Лаоник Халкокондил, Столетняя война, Жанна д'Арк.

Столетняя война и трагическая история Жанны д'Арк оставили мало следов в византийской традиции. Это была тяжелая эпоха последней борьбы греческих василевсов с турками, и судьба Византии уже была предрешена. Доведенные до крайности византийские императоры все свои надежды возлагали на Запад, папу и западных монархов.

Именно в эпоху Столетней войны, во время перемирия между французами и англичанами с 1399 по 1402 год, император Мануил II Палеолог побывал в Париже и Лондоне. Дошедшие до нас письма, которые монарх писал оттуда на родину, не содержат ни намека на эту войну. Конечно, как мы только что отметили, это был относительно спокойный период, и перемирие дало Мануилу возможность совершить путешествие из Парижа в Лондон и обратно<sup>2</sup>.

С другой стороны, очевидно, что перипетии войны, разрывающей государства Западной Европы, не могли сильно интересовать Византию, изнемогающую в последней битве за свое собственное политическое существование.

В анонимном трактате о Флорентийском совете мы находим следующие строки о Столетней войне: «Что же касается Галлии, некогда процветавшей, а ныне угнетенной и на протяжении долгого времени разоряемой англичанами, неужели ненависть и война не встанут между двумя противниками и не уничтожат их?»<sup>3</sup>

Среди византийских историков о Столетней войне и Жанне д'Арк пишет Лаоник Халкокондил, писатель XV столетия, переживший падение Константинополя и Трапезунда. Большую часть своих сведений о событиях в Италии, Венгрии и Западной Европе он собрал во время своего пребывания в Италии, в частности в Венеции, где у него были связи с влиятельными и хорошо информированными лицами. Из этих

*Александр Александрович Васильев (1867–1953)* — профессор, член-корреспондент Российской Академии наук, заслуженный профессор Висконсинского университета в Мадисоне (США).

<sup>1</sup> Перевод с французского языка сделан Екатериной Тимофеевой под редакцией священника Игоря Иванова по изданию: *Vasiliev A. A. La guerre de Cent Ans et Jeanne d'Arc dans la tradition byzantine // Byzantion, 1926. Vol. III. P. 241–250.* В переводе сохранены авторские особенности оформления ссылок. Список литературы не приводится ввиду его отсутствия в оригинальном тексте.

<sup>2</sup> См. более подробный рассказ об этом путешествии: *Васильев А. А. Путешествие византийского императора Мануила II Палеолога по Западной Европе // Журнал Министерства народного просвещения. СПб., 1912. Т. 39. С. 41–78, 260–304.* См. также: *Schlumberger G. Un empereur de Byzance à Paris et à Londres, Paris, 1916; Jugie M. Le voyage de l'Empereur Manuel Paléologue en Occident // Echos d'Orient, XV, 1912, pp. 322–332* (доклад, прочитанный на ежегодном собрании Русского института в Константинополе). См. также заметку о пребывании Мануила в Париже К. Ламброса, в *Νέος Ἑλληνομνημῶν, XIII, 1916, pp. 132–133.*

<sup>3</sup> *Παλαιολογία και Πελοποννησιακά... υπό Σ. Λάμπρου, I, εν Ἀθήναις-Λειψία, 1912, σ. 13.*

же источников он почерпнул и материалы, касающиеся Франции и Столетней войны<sup>4</sup>.

Вот что мы читаем в истории Лаоника<sup>5</sup>:

«Кельты, нация многочисленная, богатая, древняя и имеющая о себе высокое мнение, превосходят другие западные народы и заявляют о своем праве господствовать в римской империи. Их страна простирается к востоку до земель лигуров, к югу до Иберии, к северу до Германии и к западу до океана и Британских островов. Кельтские земли раскинулись в Альпах, лежащих за пределами Италии, протяженность которых составляет самое большее 17 дней пути до океана и Германии, то есть от Италии до океана, и не более 19 дней пути от Иберии до Германии. Там расположен город Париж (Παρίσιον πόλις), столица кельтов, славящаяся процветанием и богатствами. В Галлии изрядное количество городов находится в подчинении у кельтского короля и его правительств. Там есть очень богатые и могущественные княжества (ἡγεμονίαι) и князья (ἡγεμόνες), подчиняющиеся этому королю и живущие при дворе как, например, герцог (ἡγεμών) великой Бургундии; в числе прочих кельтских городов мы назовем город Брюгге (της Βρουγίων πόλεως), приморский город Эклюз (Κλοζίων παραλίωv), а также крупный и богатый город Гантини (Гент, Γαντύνη), находящийся в пределах этого края. Около океана есть приморский город Брюгге (ἡ Βρουγίωv πόλις), напротив острова, называемого Британской Англией, куда пристают наши корабли, а также корабли, приходящие из приморских городов Германии, Иберии, Англии, Дакии и других государств. Этот город отстоит от Англии на 150 стадий. Земля эта зовется Фландрией, и герцоги Бургундии совершили в кельтской области достойные упоминания подвиги против короля Галлии также, как и против бритов (τους Βρετανούς). Далее земли герцога соседствуют с владениями бриттов на континенте, в стране короля Галлии. К этим регионам прилегает земля герцога Савойи (Σαβωίας), живописный и обширный край, простирающийся до Лигурии. Что же до приморской части Галлии, я мог бы ее представить следующим образом: Генуя, в некотором роде ворота в Галатию, занимает земли, простирающиеся вплоть до Прованса (την Προβεντζίαν), где правит король Роже из королевского дома Галлии. Столица Прованса (μητρόπολις) — Нития (ἡ Νιτία). Есть и (другие) города, например город Авиньон (Ἀβινιόν), где находится самый крупный в мире мост, по которому проезжают, направляясь в провинцию Барселона.

Такова вкратце страна Галлия. Говорят, что кельтский народ имеет древнее происхождение и что он совершал блистательные подвиги против варваров Ливии в то время, когда кельтские короли звались императорами и самодержцами римлян. Из этих монархов именно Карл пошел войной на жителей Ливии призвав на помощь своего племянника Орланда, мужа, знаменитого своей храбростью и воинской доблестью, Ринальда, Оливериуса и других правителей того края, называвших себя паладинами и пришедших ему на помощь в войне. Неоднократно обратив своих врагов в бегство как в Галлии, так и в Иберии, Карл одержал множество блистательных побед. Величие этих битв, которое и поныне превозносится в Италии, Иберии и Галлии, славно по всему миру.

Действительно, пересекши пролив у Геркулесовых столбов и вторгшись в Иберию, ливийцы заняли ее в короткие сроки, а затем, завоевав Наварию и Португалию

<sup>4</sup> Güterbock K. Laonikos Chalkokondyles // Zeitschrift für Völkerrecht und Bundesstaatsrecht, IV, 1909, s. 100. Miller W. The last Athenian Historian: Laonikos Chalkokondyles // The Journal of Hellenic Studies, 42, 1922, pp. 46-47; Darkó J. Zum Leben des Laonikos Chalkokondyles // BZ, XXIV, 1923, s. 33.

<sup>5</sup> Laonici Chalcocondylæ Historiarum libri decern, L. II, p. 85, 8-92, 7 (Ed. Bonn). На сегодняшний день имеется новое издание этого автора: Laonici Chalcocondylæ Historiarum demonstrationes ad fidem codicum recensuit emendavit annotationibus criticis instruxit Eugenius Darkó, Budapestini, 1922-23. См. также: *Quichfrat*, Procès de condamnation et de réhabilitation de Jeanne d'Arc, IV, Paris, 1847, pp. 529-531; *Dieterich K.* Quellen und Forschungen zur Erd- und Kulturkunde, II, Leipzig, 1912, ss. 124-125.

и вторгшись вплоть до Таррагона (Ταρρακώνα), они захватили эту провинцию и завоевали Кельтику. И поскольку Карл и все те, кто отправился вместе с ним на войну с ливийцами, о которых мы говорили, были отважными мужами, они совершили великие подвиги и прогнали своих врагов из Кельтиберии и из Кельтики прямо в чрезвычайно укрепленный город Гранату (την Γρανάτην πόλιν), стоящий на горе, спускающейся к океану. После того как они в краткие сроки подвинулись до пролива и заняли большую часть Иберии, они обосновались там; собравшись, они принялись осаждать город. Они передали страну в руки своих приближенных (προσῆκοντες), т. е. Иберию, Наварру и Таррагон, и освободили своих друзей, осажденных варварами; затем, поделив страну между собой, они, в конце концов, там поселились, так что каждый получил ту часть страны, которая ему полагалась. Поскольку они блестяще завершили войну, они и по сей день славятся, как доблестные воины Их предводитель Роланд умер, изнуренный жаждой; Рональд, унаследовавший эту войну, оставил ее (после своей смерти) королям Иберии, которые и по сей день считают, что у них остались счеты с ливийцами. Ливийский народ использует арабский язык, соблюдает обычаи и убеждения Мохаммеда и носит полу-арабские, полу-иберийские одежды.

И теперь кельты, совершив этот подвиг, гордятся этим и считают себя благородной нацией, превосходящей все народы Запада. Кельтский образ жизни изысканней, чем у итальянцев; однако одежда у них одинаковая; их язык отличается от итальянского, но не так сильно, чтобы можно было подумать, будто это разные языки. Кельты повсюду претендуют на первенство среди западных народов. Однако они оставили это заблуждение, после того как английский народ, живущий в Бретани, напал на них, подчинил их страну и даже присвоил их королевство, и, объединив свои силы недалеко от столицы кельтов, Парижа, осадил этот город.

Причина их конфликта, по всей видимости, была в следующем: на кельтском океанском побережье есть город, называемый Кале (Καλέδην); не очень важный по своему значению, но построенный в месте, защищенном самой природой: он также хорошо расположен с точки зрения переправы из Галлии в Бретань. Поскольку этот город был возведен в узком месте пролива, он дает большие преимущества тем, кто хочет напасть на Кельтику. Заключив с жителями (города) договор о государственной измене, король Бретани с помощью военной хитрости завоевал его, стал его хозяином и начал им управлять. Когда король Галлии потребовал от него вернуть ему город, тот отказался сделать это по доброй воле, и (англичане) разместили там гарнизон, который переправили со своего острова в город. Тем не менее (король Галлии) подступил к городу, и долгое время держал его в осаде, но так как эта осада не увенчалась успехом, он отступил и отвел свои войска. Позже, собрав большую армию и придя с ней в Галлию, король Бретани принялся опустошать страну. Встретив на пути многочисленный отряд кельтов, (англичане) дали им сражение и разграбили большую часть Кельтики. Вот как это произошло. Когда англичане начали грабить страну, они отправляли добычу (на родину). Но, достигнув их прежде, чем те успели укрыться в Кале, кельты окружили их на холме и отрезали пути к отступлению. Осознавая, что положение затруднительно и не зная, что делать, они сказали (кельтам), что вернут награбленное и сложат оружие при условии, что им будет позволено невредимыми вернуться в свою страну. Кельты ответили, что позволили бы им уйти, если бы те возместили ущерб, нанесенный кельтам при разграблении их страны. Но поскольку бретонцы чувствовали, что доведены до предела, они дали кельтам сражение — их было немного по сравнению с противником, — и действовали они храбро; они обратили врагов в бегство, преследовали спасающихся и убили огромное количество человек. Говорят, что у кельтов бегство с места битвы запрещено, что они должны пасть на поле боя. Именно по этой причине кельты считают, что они превышают другие народы храбростью и превосходят, кого бы то ни было. Теперь британцы могли с меньшим страхом нападать на кельтские города, осаждать их и мало-помалу продвигаться; на равнине,

называемой Равниной Печали<sup>6</sup>, они завязали сражение. Не одержав верх, англичане провели там ночь накануне (следующей битвы); и, возобновив бой на следующий день, жестоко уничтожали, группами или поодиночке, всех сражавшихся кельтов, кто попадался им на пути, и истребили их.

После того как британцы подчинили себе практически всю страну, они выступили против столицы, против самого Парижа (του Παρισίου). Можно было поверить, что положение кельтов становится критическим.

Сражённые этим бедствием кельты предались суеверию, ибо именно в подобные моменты люди особенно склонны становиться суеверными. В это самое время одна женщина, красивая собой, объявлявшая, что с ней говорит Бог, стала во главе кельтов, которые последовали за ней и подчинились ей. Эта женщина говорила, что Бог открыл ей будущее; она объявила, что бретонцы собрались и отправились в путь с тем, чтобы дать новую битву. Поскольку англичане не одержали победу, кельты остались на этом месте, и на следующий день развязали новую битву, полагаясь в этот раз на женщину, которая вела армию; они обратили врагов в бегство и преследовали их.

В последствии эта женщина умерла во время войны. Однако кельты воспряли духом и начали бороться с британцами с невероятной энергией; они вновь отвоевали свои города и вернули свою страну. Несмотря на мощные гарнизоны, в большом количестве прибывавшие из Британии в Галлию, кельты одерживали верх в сражениях и наконец, прогнали (врага) в Каледи (Кале), а затем за пределы своих земель»<sup>7</sup>.

Оставляя в стороне сведения общего порядка, касающиеся истории, географии и обычаев Франции, которыми снабжает нас Лаоник, и которые чрезвычайно интересны, поскольку рассказывают нам о том, что было известно в XV веке о Франции в странах Восточной Европы (о мосте Авиньон, о Роланде и т. д.), мы скажем несколько слов о том, что византийский автор упоминает о Столетней войне и о Жанне д'Арк. Начало войны он приписывает предательству города Кале, который сдался англичанам. Вся первая половина войны, то есть события XIV века, не отмечена в Истории Лаоника конкретными фактами. Он не говорит о битвах при Креси и Пуатье, не упоминает о пленении короля Иоанна II Доброго. Первое упоминание о конкретном событии Столетней войны — это повествование о победе, которую англичане одержали при Азенкуре в 1415 году; мы видели, что это место превратилось под его пером в Равнину Печали — Chagrincourt. Следом он говорит о наступлении англичан на Париж и в конце даёт краткие и неточные сведения о судьбе Жанны д'Арк. Ему уже известны рассказы о чудесном начале деятельности Орлеанской Девы, о её общении с небесными силами, с Богом, с «божеством»; и он высказывает мнение о том, что, удрученные постигшими их несчастьями, французы предались суеверию, что часто случается в подобных обстоятельствах. Жанна становится во главе французской армии, которая начинает побеждать; англичане бегут. Далее он писал, что Жанна умерла во время этой войны. Ни слова о роли герцога Бургундского, ни о передаче Жанны англичанам, ни о судебном процессе над ней, ни о её смерти на костре. Эта трагическая страница, завершающая необыкновенную жизнь Жанны, ускользнула от Лаоника по неизвестным нам причинам.

Однако история Жанны д'Арк была известна в Константинополе.

В 1432 году и в начале 1433-го один бургундский рыцарь по имени Бертрандон де ля Брокьер, который по особому поручению герцога Бургундии, Филиппа III Доброго, путешествовал в Левант, посетил Константинополь. В своем труде «Заморское путешествие», этот рыцарь посвящает Константинополю и всему, что видел, некоторое количество в наивысшей степени интересных страниц. В одном отрывке из этого повествования мы читаем следующие строки: «Каталонский торговец, у которого

<sup>6</sup> Речь идёт о битве при Азенкуре в 1415. Очевидно, что писатель произносил это название «Chagrincourt», что объясняет данный им перевод. См. *Miller W. The last Athenian Historian...* P. 46.

<sup>7</sup> Далее у Лаоника следует описание Англии.

я остановился, сказал одному из людей императора, что я прибыл из страны моего господина — герцога Бургундского; император послал спросить меня, правда ли, что герцог Бургундский пленил Деву, потому что это казалось грекам невозможным. Я рассказал им правду, в точности как всё было на самом деле. Они были поражены»<sup>8</sup>.

Вместе с последним издателем Бертрандона, французским востоковедом Ш. Шефером, нам остается только сожалеть о том, что бургундский рыцарь не сохранил для нас ответов, которые он дал посланникам императора<sup>9</sup>. Но в любом случае мы находим у Бертрандона намеки на роль герцога Бургундского в деле Жанны д'Арк.

Мы видим, что вся эпопея Столетней войны и необыкновенной истории Жанны д'Арк, которая является ее неотъемлемой частью, была известна в Византии лишь в самых общих и смутных чертах, зачастую не соответствующих действительности.

### ***Alexander Vasilyev. The Hundred Years War and Joan of Arc in Byzantine Tradition.***

The publication is a translation of the article written by Alexander A. Vasiliev and published in the scientific journal *Byzantion*. It is devoted to the issue of awareness of the Byzantines in the events and circumstances of the Hundred Years War in Europe.

**Keywords:** Byzantium, Laonikos Chalkokondyles, Hundred Years War, Joan of Arc.

*Alexander Alexandrovich Vasilyev* (1867–1953) — Professor, Corresponding Member of the Russian Academy of Sciences, Honored Professor of the University of Wisconsin in Madison (USA).

---

<sup>8</sup> «Le marchand Cathelan chez qui j'estoye logie dist à ung des gens de l'Empereur que j'estoye à Monseigneur le duc de Bourgogne, lequel me fist demander s'il estoit vray que le duc de Bourgogne eut prins la Pucelle, car il sambloit aux Grecz que c'estoit une chose impossible. Je leur en dis la vérité tout ainsi que la chose avoit esté, de quoy ilz furent bien esmerveilliez» (*Schefer Ch, (éd.)*, *Le Voyage d'Outremer de Bertrandon de la Broquière premier écuyer tranchant et conseiller de Philippe le Bon, duc de Bourgogne (1432-1433) // Recueil de voyages et de documents pour servir à l'histoire de la géographie depuis le xiii<sup>e</sup> siècle jusqu'à la fin du xvi<sup>e</sup> siècle*, t. 12, Paris, 1892, p. 165).

<sup>9</sup> См.: *Schefer Ch*. Introduction / *Le Voyage d'Outremer...* p. LXXIII.

А. В. Маркидонов

## КУЛЬТУРА ШКОЛЫ В ГОРИЗОНТЕ ВЕРОСОЗНАНИЯ: ПО ПОВОДУ МИССИИ СВЯТЫХ КИРИЛЛА И МЕФОДИЯ

Сама *ситуация миссии* в ее церковно-историческом и катехитическом содержании существенно актуализировала, развернула и побудила к новому осознанию соотношения в византийской духовной культуре эллинской *школы* и церковной *веры*. Соотношение это, если не считать определяющим его упрощенное истолкование (по образу *или/или*), не было как-либо институционально закреплено, а выверялось и иерархически упорядочивалось по мере, верою руководимого, свободного самоопределения. Именно, — это была свобода не от строгой взыскательности вероосознания, а свобода самой веры — в ее эсхатологически ориентированной сути.

**Ключевые слова:** эллинизм, культ, школа, пайдейя, миссия, эсхатологизм, дар, образ, вера.

Кажется, никогда с такой определенностью и выразительностью, как именно в миссионерском подвиге свв. Кирилла и Мефодия, не сказался, не сбился в истории известный тезис о *служебном* для богословия месте и значении традиционной эллинской учености.

Однако, самое понятие «служебности» применительно к долгосрочному опыту восточно-христианской традиции парадоксально двоятся, заявляя себя — то, как нечто, хотя и подчиненно, но *необходимое* (и на первый взгляд это как раз пример свв. Кирилла и Мефодия), то, как — напротив — необязательное и даже *ненужное*.

Если мы посмотрим, хотя бы, на александрийский извод восточно-христианского церковного предания, где, как известно, цикл эллинских наук был включен в систему Огласительного училища, то и здесь нам нельзя будет ограничиться оценкой одного только св. Григория Чудотворца, который писал об Оригене: «Он (Ориген) утверждал именно, что совершенно невозможно даже почитать Владыку всего (...) даже богопочтение он объявлял совершенно невозможным для того, кто не занимался философией»<sup>1</sup>.

Такой оценкой нельзя ограничиться потому, что сам Ориген в послании св. Григорию Чудотворцу недвусмысленно предостерегает: «Однако Писание знает, что для некоторых нисхождение из земли сынов Израилевых в Египет послужило во зло: оно намекает, что для некоторых служит во зло прожить с египтянами, то есть с науками мира сего, после того, как они воспитаны были в законе Божиим...» Далее Ориген пишет: «Я же, наученный опытом, мог бы сказать тебе, что мало таких, которые взяли из Египта полезное и вышли из него, и соорудили то, что относится к служению Богу; напротив, много братьев иудеянина Адера. Это те, которые вследствие известной эллинской изобретательности вызвали к жизни еретические мысли и, так сказать, соорудили золотых телиц в Вефиле, который изъясняется: дом Божий»<sup>2</sup>.

Если даже не принимать во внимание тот радикализм, с которым происходит размежевание между сторонниками позитивного отношения к античной культуре и — ее

---

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

<sup>1</sup> Свт. Григорий Чудотворец. Благодарственная речь Оригену / Отцы и учителя Церкви III века. Антология. М., 1996. Т. 2. С. 175.

<sup>2</sup> Ориген. Письмо к св. Григорию Чудотворцу / Отцы и учителя Церкви III века. Антология. М., 1996. Т. 2. С. 158, 159.

противниками во втором-третьем столетиях, то и зрелая мысль великих каппадокийцев как будто несвободна от указанной нами двойственности. Впрочем, в этом случае, появляется предчувствие, что и самая эта «двойственность» (между *необходимостью* школьной учености и ее *ненужностью*) подчинена чему-то более первичному, высшему.

Хорошо известно, с какой заинтересованностью и твердостью защищал св. Григорий Богослов причастность христианской Церкви к наследию античной образованности в полемике со своим сверстником по Афинской школе — Юлианом Отступником. Интересно, что важнейшим аргументом этой полемики было указание, сделанное св. Григорием на свободу греческой образованности от ее принадлежности культуре<sup>3</sup>.

Такая «принадлежность», если частично и существовала исторически, не может быть оправдана как система, не коренится в существе образования как такового, — настаивает св. Григорий. «Укажи, — пишет он, — где и у каких жрецов предписана греческая образованность, подобно, как предписано, что и каким демонам приносить в жертву? [...] Но кому же из богов или демонов посвящена образованность греческая? Да если б это было и так: все, однако, не видно из сего, что она должна принадлежать только язычникам, или, что общее достояние есть исключительная собственность какого-нибудь из ваших богов или демонов; подобно, как и другие многие вещи не перестают быть общими оттого, что у вас установлено приносить их в жертву богам»<sup>4</sup>.

Но замечательно, что в этом же Слове против Юлиана, полемическая направленность которого предполагала и извиняла бы даже и несколько утрированную однозначность, — св. Григорий Назианзин, в конечном счете, противопоставляет Юлиану не школьную выучку христиан, не их право и способность приобщаться к эллинской эрудиции, но — их мученичество. «Не только люди незнатного рода и всегдашнюю скудостью приобученные к трудам, — говорит он, — но даже некогда высокие и знатные своим богатством, родом и властью, решаются на непривычные для них злострадания в подражание Христу. Хотя бы они не обладали даром слова, потому что не в слове поставляют благочестие, и не на долго годеи плод мудрости, которая только на языке...однако же в них больше правды; они учат делами»<sup>5</sup>.

Дела выше слов, в речах не нуждаются, и мученичество как готовность подражать Христу на деле — *безотносительно* в своем значении, но и самая «словесная способность» человека — не вопреки безусловному значению мученичества, но иерархически, то есть как раз *соотносительно*, наряду с ним (его не потесняя) — также может приобретать характер свидетельства о Боге, ибо «благодарение, воздаваемое посредством слова, — пишет в том же сочинении св. Григорий Богослов, — [...] более всего свойственно (Богу) Слову, Который из всех других наименований преимущественно благоугождается сим (Слово — А. М.) наименованием (προσηγορία) и нашу способностью именовать (τι δυναμι της κλησεως) Его»<sup>6</sup>.

Заметим, св. Григорий настаивает, что Бог благоугождается уже самую способностью человека — именовать (или- призывать) Его. Это позволяет ему в других местах говорить о «сродности» человеческого ума Богу. «Наш ум и наше слово, — рассуждает св. Григорий, — соединится со сродным себе, когда образ взойдет к Первообразу, к Которому теперь стремится»<sup>7</sup>. Как видим, однако, «сродность» мыслится здесь не столько онтологически, сколько, скажем так, *иконически* — как характеристика человека именно в его *богоподобии*. Иначе говоря, и самая «словесная способность» человека предполагает, как глубинное условие своей реализации, нравственно-аскетическое преображение разумного естества, — в конечном счете, в эсхатологической перспективе, — «когда образ взойдет к Первообразу». «Кто успел, — говорит св. Григорий

<sup>3</sup> См. на эту тему: *Бирюков Д.* Вера — язык: Юлиан и свт. Григорий Назианзин / Император Юлиан. Сочинения. СПб., 2007. С. 55–88.

<sup>4</sup> *Свт. Григорий Богослов.* Слово 4, первое обличительное на царя Юлиана // *Он же.* Творения: В 2-х тт. Св. Троицкая Сергиева лавра, 1994. Т. 1. С. 110, 111.

<sup>5</sup> Там же. С. 92, 93.

<sup>6</sup> Там же. С. 66.

<sup>7</sup> *Свт. Григорий Богослов.* Слово 28. // *Он же.* Творения... С. 402.



в Похвале св. Афанасию Великому, — с помощью разума и созерцания расторгнуть вещество и плотское (так сказать) облако или покрывало и соединиться с Богом и смешаться с абсолютно несмешиваемым светом, насколько это возможно человеческой природе, тот блажен по причине как здешнего восхождения, так и тамошнего обожения»<sup>8</sup>.

Итак, поскольку нравственно-аскетическое задание превосходно, поскольку «обожение» (как «смешение с абсолютно несмешиваемым светом») за пределами человеческих — и «словесных» в том числе — способностей, то именно в похвалу св. Афанасию сказано, что будучи «рано напоен божественными правилами и уроками, (он) употребил немного времени на изучение наук общеупотребительных, с тем только, чтобы и в этом не казаться совершенно неопытным и не знающим того, что почитал достойным презрения. Он не потерпел, чтобы благородные и обильные дарования души были упражняемы в предметах суетных; не захотел подвергнуться участи неопытных борцов, которые, поражая чаще воздух, нежели противники, не достигают награды»<sup>9</sup>.

Надо заметить, что такая характеристика отношения к светской учености станет едва ли не «общим местом», как бы «прописью» византийской агиографии, да и святоотеческой письменности в целом. Уже в письмах св. Василия Великого находим мы такие, например, самоукоризны: «Много времени потратил я на суету и всю почти юность потерял в суетном труде, с каким упражнялся в том, чтобы уразуметь уроки мудрости, обращенной Богом в юродство»<sup>10</sup>. В «Шестодневе», нередко по какой-то неясной логике чтимом в качестве образца «раннехристианского естествознания», — находим последовательное обличение «многопопечительной суеты науки!»<sup>11</sup>.

То же подчеркнуто дистанцированное (если не сказать уничижительное) отношение к школе светской учености встречаем мы и в опыте позднейших византийских святых, — таких, например, как преподобный Симеон Новый Богослов и св. Григорий Палама, внятно и последовательно актуализирующих, по меньшей мере, старое оригеновское предостережение: не заниматься науками мира сего после того, как христианин воспитан в законе Божиим.

Таким образом, уже Ориген указывает *порядок* (иерархическую расположенность) в соотношении школы эллинской учености и веросознания. И если применительно ко всему многообразию восточно-христианского опыта, хронологическая характеристика этого *порядка* (многозначительное «после того») может отступать в тень, его аксиологическое качество (преимущество веросознания) закреплено достаточно твердо. «Одна слава была для меня приятна, — говорит св. Григорий Богослов, — преуспевать в науках, которые собрали Восток и Запад, и слава Эллады — Афины. Над этим я трудился много и долгое время, но и это, повергнув к стопам Христа, положил я перед Ним, чтобы оно уступило (место) слову великого Бога, которое затмевает собой всякое утонченное и многообразное измышление человеческого ума»<sup>12</sup>.

Но при той свободе, какую получает иногда — у того же св. Григория и уже на склоне лет — культура школы, хотя бы, например, в занятиях стихосложением, и при той радикальности, с каковой, в другом случае, этой культуре усваивается тотальная бесплодность<sup>13</sup>, — продолжает оставаться неясным, так сказать, «механизм» того *порядка* и обоснование той *иерархической расположенности*, в которой существуют *вера* и *школа*. Итак, чем же может быть прояснено парадоксальное сочетание в византийской традиции и «допустимости», а иногда и «необходимости», школы эллинской учености и ее «необязательности» и даже «ненужности»?

<sup>8</sup> Свт. Григорий Богослов. Слово 21, похвальное Афанасию Великому // Он же. Творения... Т. 1. С. 306.

<sup>9</sup> Свт. Григорий Богослов // Он же. Творения. Т. 1. С. 308.

<sup>10</sup> Свт. Василий Великий. Письмо 223/215 // Он же. Творения: В 2-х тт. М., 2009. Т. 2. С. 791.

<sup>11</sup> Свт. Василий Великий. // Он же. Творения: В 2-х тт. М., 2008. Т. 1. С. 323.

<sup>12</sup> Свт. Григорий Богослов. Стихи о самом себе // Он же. Творения. Т. 2. С. 54.

<sup>13</sup> Ср. яркий образ у свт. Григория Нисского в его творении «О жизни Моисея Законодателя» (М., 1999. С. 32).

Как это ни неожиданно, — бытие *школы*, освобожденное от обязательности, но не утратившее целесообразности, действительности и оправданности, — получает свое новое, небывалое место в горизонте *веросознания*, и именно — в его эсхатологической перспективе. Чтобы осознать это, припомним, что исходные, глубинные характеристики христианского эсхатологизма имеют не собственно хронологическое, а, так сказать, историко-онтологическое содержание: *конец* как радикальная, прежде всего, тварная, а затем и экзистенциальная *ограниченность* человека становится церковно-исторически и литургически осязаемым с воплощением Христовым и как само это воплощение, ибо *конец* как *телос* и есть Христос.

Переживание названной *ограниченности* совпадает, однако, с устремленностью сущего за пределы своей тварности — и поскольку дело касается по-преимуществу человека, то, по слову св. Григория Богослова, — не только к своему Первоисточнику, но и своему Пробразу.

В духовном средоточии византийской культуры, в исходном ее основании звучат слова апостольского свидетельства: «Я вам сказываю, братия: время уже коротко, так что имеющие жен должны быть, как не имеющие; и плачущие, как не плачущие; и радующиеся, как не радующиеся; и покупающие, как не приобретающие; и пользующиеся миром сим, как не пользующиеся; ибо проходит образ мира сего» (1Кор. 7:29-31).

Сущее культуры и истории, абсолютно лишенное, а точнее освобожденное от связующей его иллюзии своей самодостаточности, — в этой свободе способно сызнова обрести себя в качестве *дара Божиего*. В такого рода — эсхатологизированной — культуре иерархически соподчиненные вышестественному трансцендентному Началу «элементы» человеческой практики (светской учености, в нашем случае) не теряют своеобразие, не терпят ущерба в своем собственном естественном качестве, приобретая, однако, новый образ существования. «Пользоваться миром сим, как не пользоваться» — участвовать в полноте сущего — не так, чтобы с оглядкой на угрозу самому его существованию, но с сознанием той тварной *ограниченности* и экзистенциально-исторической *сиюминутности* и *незавершенности*, другой гранью которых — в горизонте эсхатологизирующего веросознания! — оказывается многообразие, щедрость и, по-человечески говоря, — непредумышленность (всегдашняя новизна) *Дара*.

Конечно, указанная парадигма должна быть осознана именно как *образец*, в котором детерминирующие характеристики уступают место свободному расположению. «Образ», не обладая *механизмом* понуждения, не обеспечивая системы, предполагает для своего осуществления определенную культуру (или аскезу, если угодно) *астроения в соответствии* с его («образа») смысловой перспективой. Это именно *перспектива*, становящаяся *заданием* только изнутри и по мере свободного выбора. Поэтому эмпирическое качество византийской культуры не унифицировано: на ее периферийных изгибах мы можем встретить, например, и элементы античной сакрализации пространства и дисциплины школы, и — напротив — опыт манихействующей гносеомахии, внутри которого школа также, по-своему, сближается с культом, разумеется, языческим, антихристианским и опознается иногда как «чародейство».

Не будем забывать, что, например, очередной всплеск интереса к эллинскому культурному наследию в XI в., в самом деле, размывает границы и деформирует порядок отношений между школой и веросознанием: это внятно было отмечено собором 1082 года по делу Иоанна Итала. За Италом, в свою очередь, стояла яркая, но несколько двусмысленная персона его учителя — Михаила Пселла, предвосхитившего, как кажется, итальянских платоников XV в. с их опытом сочетания христианства с универсализмом античного герметизма и теософии<sup>14</sup>.

Упомянутый выше собор с замечательной выразительностью осудил, во-первых, тех, кто «словесы диалектическими естество и положение о преестественном

<sup>14</sup> См. об этом: Кудрявцев О. Ф. Флорентийская платоновская академия. М., 2008.

новосечении двоих естеств Бога и человека словоборитися» покушается, и, во-вторых, тех, кто приемлет «еллинская учения и не ради наказания токмо сим наказующимся (μη δια παιδευσιν μονην ταυτα παιδεουμενοις), но и мнениям (ταις δοξαις) их тщетным последующим и яко истинным верующим (ως αληθεσι πιστευουσι)...»<sup>15</sup>.

Различие *образовательного* (пайдейя) и *вероучительного* (собственно религиозного) содержания и качества знания теперь, в XI в., как бы отсылает нас к усилиям св. Григория Богослова — высвободить *образовательное* начало из уз языческого культа, — и устанавливает похожую (необязательную, а иногда и нежелательную) соотношенность школы, на этот раз уже — с христианским веросознанием. Самая мера и характер этой соотношенности (или размежеванности) выверяется и устанавливается, в конечном счете, не институционально и не в области знания как такового (где бы христианство выглядело лишь как «одно из»), но в горизонте веросознания, в порядке его эсхатологически ориентированной открытости и взыскательности (строгости) одновременно.

Названное различие *образовательного* (пайдейя) и *вероучительного*, о котором идет речь в анафематизмах собора 1082 года, станет яснее, если мы вспомним об античных истоках византийской школы, согласно которым, как полагает В. Йегер, — «этический и политический момент — основная сущностная черта истинной пайдейи. Только позднейшие эпохи добавили к этому новый, чисто эстетический тип гуманизма или даже пытались заменить им прежний, поскольку для них государство уже не стояло на первом месте. Для классической эпохи эллинизма существовавшая именно связь всякого высшего образования с идеей государства и общества»<sup>16</sup>.

Государственную ориентацию, понятию — по определенным причинам — гораздо более утилитарно, чем в античности, сохранила и византийская пайдейя. Так что, с известной долей исторической коррекции, можно принять, приводимое П. Лемерлем, общее положение Л. Брейе о том, что «от основания до падения Константинополя там не прекращал своего существования императорский Университет, который «определял интеллектуальную историю византийского Востока»; что задача этого государственного учреждения состояла не в беспристрастных научных исследованиях, а в подготовке государственных служащих и чиновников; и что в его программе не было выделено никакого места богословию»<sup>17</sup>.

Однако, и для византийцев, если воспользоваться выражением В. Йегера, «государство уже не стояло на первом месте», в античном понимании этого первенства. Ведь, если для античного грека «государство само по себе было духовным существом», а «πολιτευεσθαι» означало как «принимать участие в общественном существовании», так и «просто «жить», поскольку это было одно и то же<sup>18</sup>, — то сознание византийское было выверено и оформлено эсхатологическим: «А наше гражданство (πολιτευμα — жительство) уже теперь на небесах, откуда мы и ожидаем, как Спасителя, Господа Иисуса Христа» (Флп. 3:20)<sup>19</sup>.

Государство, полития в своем собственном качестве освобождается — в византийской духовной традиции — от религиозного содержания и, в конечном счете, получает в судьбах христианской икономии подчиненный, служебный характер. Отсюда и, отмеченная выше, утилитаризация византийской школы: она уже не связана неразрывно с образом целостного устройства человека.

Если, например, Платон утверждает, будто «душа не уносит с собой в Аид ничего, кроме воспитания и образа жизни (της παιδειας τε και τροφης)» (Федон, 107d) и *пайдейя* здесь связана с *образом жизни* неразрывно<sup>20</sup>, — то в христианской духовности

<sup>15</sup> Успенский Ф. Синодик в Неделю Православия. Одесса, 1893. С. 15–17.

<sup>16</sup> Йегер В. Пайдейя. Воспитание античного грека. М., 2001. С. 350.

<sup>17</sup> Лемерль П. Первый византийский гуманизм. СПб., 2012. С. 137.

<sup>18</sup> Йегер В. Пайдейя. Воспитание античного грека. М., 2001. Т. 1. С. 145, 150.

<sup>19</sup> Перевод еп. Кассиана (Безобразова).

<sup>20</sup> Стоит заметить, что, например, в переводе «Федона» В. Н. Карповым мы находим: «не уносит ничего, кроме образования и пищи своей» с примечанием, что «τροφή принимается

их соотносительность свободна и, так сказать, не наследует вечности, а потому и здесь на земле не только институционально не закреплена, но и аксиологически разнородна: относящееся к школе заведомо ниже и несоизмеримее имеющему значению для образа религиозного жизненного устройства.

Век равноапостольных Кирилла и Мефодия отмечен небывалой сложностью церковно-исторического и культурного ландшафта. Возрождение школы эллинской учености сопровождалось демонстративной актуализацией в том числе и указанных нами выше периферийных характеристик культурного самосознания, напряженно определяющегося между тенденцией к античной сакрализации пространства и дисциплины школы и склонностью к своего рода гносеомахии, отождествляющей культуру с формой выражения языческой религиозности.

Так монашеская настороженность и недоверие к самой атмосфере ученых занятий имели для себя определенный повод не только в карнавальной практике «шутовской иерархии», разыгранной друзьями кесаря Варды и молодого императора Михаила III: вероятно, достаточно странно, живо напоминающими атмосферу магического сознания, выглядели в очах суровых студитов и технические диковинки императорского дворца, изготовление которых иногда приписывалось бывшему епископу-иконборцу, а впоследствии профессору Льву Математику<sup>21</sup>.

Интеллектуальное пространство школы оказывалось способным сближать внутри своей универсальной стихии, как истовое благочестие одних, так и граничащую с кощунством религиозную индифферентность других. Так обширнейшая эрудиция святого патриарха Фотия давала общественно-церковной оппозиции повод упрекать его в чародействе, тем самым сближая православного иерарха с фигурой опального вождя иконоборцев Иоанна Грамматика.

С другой стороны, нравственно-религиозная безукоризненность патриарха Фотия не только сочеталась в нем с дарованием ученого и педагога, но и содержала в себе добродетели на первый взгляд исключительно и уж во всяком случае преимущественно монашеские. Преподобный Серафим Саровский говорит о нем: «Достоинно удивления, как Святейший патриарх Фотий, взятый на патриаршество от сенаторского сана и не бывший монахом, на такой высокой степени обучился... умному деланию и так преуспел в нем, что, по словам Симеона Солунского, лицо у него, как у второго Моисея, просияло от бывшей в нем благодати Духа Святого... Написал он и книгу о таковом умном делании всепремудрым художеством философским». Между прочим, отмечено, что «искусству сердечного внимания» патриарх Фотий обучался «еще до степени патриаршеской»<sup>22</sup>, то есть как раз во времена активной ученой и отчасти педагогической деятельности.

В Житии Константина-Философа и Фотий, и Лев Математик, нами упомянутые, названы в числе учителей приглашенного в константинопольскую школу одаренного юноши. Если первый, что достаточно несомненно, был при этом и одним из вдохновителей просветительской миссии святых братьев, то место второго ограничено наставничеством в «Гомере и геометрии». Но никак нельзя упускать из виду, что главным «учителем и просветителем» св. Константина-Кирилла был св. Григорий Богослов, творения которого еще в до-константинопольский период юноша «изучал наизусть», и похвалу которому он начертал на стене своего родительского дома, осенив ее знаменем Креста. Именно трудности в постижении глубокого смысла Слов

---

здесь в смысле метафорическом, как пища душ или приобретенные ими познания» (Сочинения Платона, переведенные с греческого и объясненные проф. Карповым. СПб., 1863. Ч. 2. С. 131). Только в словаре И. Х. Дворецкого, кроме «пищи, кормления, воспитания», указывается для τροφή, как раз со ссылкой на словоупотребление Платона, значение: «образ жизни, поведение». Во всяком случае, в античной традиции *λοιδία* и *τροφή* скорее синонимы, в христианской — разные понятия, указующие на реальности, не обязательно сопутствующие друг другу, не неразрывно связанные, а только свободно соотносимые.

<sup>21</sup> См. об этом, в частности: *Лемерль П.* Первый византийский гуманизм... С. 224.

<sup>22</sup> Сокровенный старец Серафим Саровский. Житие. Поучения. М., 2007. С. 259, 260.

древнего Богослова и побуждали Константина искать премудрости грамматического искусства.

Но, отправляясь в Константинополь с целью овладения эллинской ученостью, Константин обращается к Богу молитвой царя Соломона (Прем. 9:1-2, 4-5)<sup>23</sup>, которая в христианском контексте не могла не указать на тождество упоминаемых в молитве «слова и премудрости» Второму Лицу Пресвятой Троицы. «Премудрость, приседающая престолу Божию» для Константина — не интеллектуальная хватка мыслителя и не зоркость житейского глазомера, сами по себе, но именно Сам Бог-Слово, от которого многообразно устрояется путь человеческого спасения. Следуя примеру своего учителя, — св. Григория Богослова — равноапостольный Кирилл желает не только принести, но и воспринять мудрость человеческой учености от «подножия Христова», в соответствии с волей Божественного Слова. И подлинную философию он определяет — опять же вторя Григорию Назианзину — как такое «знание», которое открывается по мере и «насколько может человек приблизиться к Богу и добродетелью уподобиться Творцу, создавшему его по Своему образу и подобию»<sup>24</sup>.

Необычайная одаренность и успехи в постижении «эллинических искусств» сочетаются у Константина-Кирилла с устойчивым стремлением к аскетической отрешенности, конечная суть которой, по слову Жития, в том, чтобы «переменив земное на небесное, выйти из оков тела и жить с Богом». Это было бы противоречием и противоречием неразрешимым, если бы, как мы уже сказали, этим «сочетанием» подлинно и абсолютно необходимого с необходимым лишь условно и потенциально не руководила эсхатологическая перспектива веры. В горизонте веры, в свете и опыте ее *конечных* упований эллинская ученость, утрачивая обязательность основания и нормы, приобретает качество щедрого *дара*, отказ от которого может быть выправлен и украшен *благодарением* так же, как и принятие его.

На присутствии сквозной эсхатологической темы в моравско-славянской миссии святых братьев уже указывалось в ее научных исследованиях<sup>25</sup>, несомненно нуждающихся в дальнейшем углублении.

Эсхатологический смысл, безусловно, имеет предвещающий историю миссии рассказ Жития об истолковании надписи на Чаше Соломона: как молитва Соломона содержала для св. Константина указание на Бога-Слова, так и надпись на Чаше является пророчеством о Его воплощении<sup>26</sup>.

Также чрезвычайно интересен и многозначителен в этом отношении ответ св. Кирилла иудеям на вопрос: «Каким образом римское царство доселе сохраняет господство», если в соответствии с пророчеством Даниила приход Христа полагает ему предел? Философ отвечал: «Оно уже не сохраняет (господства), ибо прошло, как и прочие. Наше царство не римское, но Христово, как сказал пророк: воздвигнет Бог небесный царство, которое веки не разрушится...»<sup>27</sup> Детальный анализ этого ответа, могущий повести к серьезным обобщениям, — дело отдельного рассмотрения.

<sup>23</sup> «Боже отцов и Господи милости, сотворивший все словом Твоим и премудростию Твоею устроивший человека, чтобы он владычествовал над созданными Тобою тварями. Даруй мне приседающую престолу Твоему премудрость, да разумею, в чем воля Твоя, и спасусь я, раб Твой и сын рабы Твоей» (*Тахиаос А.-Э. Н. Житие св. Кирилла / Он же. Святые братья Кирилл и Мефодий, просветители славян. Сергиев Посад, 2005. С. 262, 263.*)

<sup>24</sup> *Тахиаос А.-Э. Н. Житие св. Кирилла... С. 263.*

<sup>25</sup> См., например: *Якобсон Р. Похвала Константина Философа Григорию Богослову // Slavia. Praha. 1970. № 3. С. 359.*

<sup>26</sup> О значении Чаши см. там же.

Кроме того, отчасти: *Лурье В. М. Чаша Соломона — Чаша Ездры. Элементы раннехристианского благочестия в Житии св. Равноапостольного Кирилла // Славяне и их соседи. М. 1994. Вып. 5; Ето же: Чаша Соломона и скиния на Сионе // Византинороссика. 2005, № 3. С. 8–74. Развернутое христологическое истолкование надписания Чаши Соломона находится также в древнерусском тексте 13 века — «Пророчество Соломона». См.: *Водолазкин Е. Г. Всемирная история в литературе Древней Руси. СПб. 2008. Приложение 4.**

<sup>27</sup> *Тахиаос А.-Э. Н. Житие св. Кирилла... С. 278.*

Нам, в данном случае, достаточно отметить глубоко и тотально эсхатологическое видение св. Кириллом положения христианства в истории, когда и конкретно-политическая реальность, при всей своей оцутимости и значимости, осуществляется под знаком конца, в модусе присутствия Царства, которое не от мира сего. Содержание и характер миссии, в таком случае, заметно умножает пророчески-эсхатологический смысл христианского свидетельства. Кроме того, ведь и самая миссия переживается и осознается ее носителями как исполнение пророчества: «И отверзлись уши глухих, и услышали слова Писания, и ясен стал язык косноязычных» (Ис. 35:6)<sup>28</sup>.

А если присмотреться к тому, в каком контексте св. Кирилл проговаривает аргументацию в пользу миссии от послания апостола Павла Коринфянам, то эсхатологизм его мироощущения обнаружит себя и в более глубоком измерении: миссия не только исполняет пророчество, она сама способна и должна приобрести качество пророчества. Как «незнакомые языки» апостольского послания нуждаются в истолковании, так и миссия сближается с пророчеством в деле изъяснения тайн Слова Божия, ибо, по апостолу, — «если я приду к вам, братия, и стану говорить на неизвестных языках, то какую принесу вам пользу, когда не изъяснюсь вам или откровением, или познанием, или пророчеством, или учением?»<sup>29</sup>.

Снова припомним, уже с учетом сказанного, что горизонтально-хронологическое измерение «эсхатологического» далеко не первично: эсхатологизм (как и пророчество) — в касании реальности будущего века, с момента воплощения Христова действительно присутствующей, — как в недрах человеческой истории, так и в глубинах человеческого сердца.

Пророческий, внятно извещающий о славе «будущего века», характер имеет в жизни св. Кирилла, несомненно, и обретение мощей св. Климента Римского. Это событие в Слове, с большой вероятностью принадлежащем св. Кириллу, осмыслено как предвосхищение Воскресения: «Радуйтесь, отцы и братия,... паки реку радуйтесь! Се бо блаженная глава, яко же солнце светло от глубины ада возсия нам»<sup>30</sup>.

При этом и словесная хвала мученику оказывается образом участия в славе «будущего века», каковую, как сказано в Слове, «яко настоящая узрим», когда «словом весь мир праздничный день светлыя памяти его (св. Климента) достойно сотворим»<sup>31</sup>.

Мощи св. Климента сравниваются со «страшными углями» серафима, которыми, согласно книге пророка Исайи (Ис. 6:6), он очистил уста пророка; и сам Климент именуется «словущим» и «пресловущим», «от словесна естества» соделанным в жертву «Словеси Божию»<sup>32</sup>.

Таким образом, характер и значение «пророческого слова» приобретает в Слове на перенесение мощей св. Климента и само человеческое естество как естество словесное, призванное в эсхатологической перспективе прославиться по образу Слова Божия.

И здесь мы снова должны вспомнить св. Григория Богослова, учившего, что «(Бог)-Слово преимущественно благоугождается (и самую) нашу способность именовать Его», то есть словесностью нашего естества. Однако, как мы уже видели, согласно учению св. Григория Богослова, «сродность» человеческой словесности Богу-Слову надлежит понимать не физически, но иконически: иначе говоря, ее реальность осуществляется в свободном восхождении от образа к Первообразу.

Так и культура школы восходит (или не восходит!) в горизонт веросознания усилием, выбором и разумом самой веры, а не естественной эволюцией интеллектуальных возможностей.

<sup>28</sup> Там же. С. 289.

<sup>29</sup> Там же. С. 292.

<sup>30</sup> Лавров П. А. Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности. Л., 1930. С. 150.

<sup>31</sup> Там же. С. 152.

<sup>32</sup> Там же.

## Источники и литература

1. *Свт. Василий Великий*. Творения: В 2-х тт. Т. 1. М., 2008; Т. 2. М., 2009.
2. *Свт. Григорий Богослов*. Творения: В 2-х тт. Св. Троицкая Сергиева лавра, 1994.
3. *Свт. Григорий Чудотворец*. Благодарственная речь Оригену / Отцы и учителя Церкви III века. Антология. М., 1996. Т. 2. С. 165–191.
4. *Тахиаос А.-Э. Н. Житие св. Кирилла / Он же*. Святые братья Кирилл и Мефодий, просветители славян. Сергиев Посад, 2005. С. 256–297.
5. *Лавров П. А.* Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности. Л., 1930.
6. *Ориген*. Письмо к св. Григорию Чудотворцу / Отцы и учителя Церкви III века. Антология. М., 1996. Т. 2. С. 157–159.
7. *Платон*. Собрание сочинений: В 4-х тт. М., 1993. Т. 2.
8. *Успенский Ф.* Синодик в Неделю Православия. Одесса. 1893.
9. *Йегер В.* Пайдейя. Воспитание античного грека. М., 2001. Т. 1.
10. *Лемерль П.* Первый византийский гуманизм. СПб., 2012.

### ***Aleksandr Markidonov. The Culture of the School in the Horizon of Faith: About the Mission of Saints Cyril and Methodius.***

The very situation of the mission in its church-historical and catechetical content significantly actualized, unfolded and prompted a new awareness of the relationship of the Hellenic school and the Church faith in the Byzantine spiritual culture. This relation, except for the simplified interpretation that defines it (like this: or / or), was not somehow institutionalized, but it was verified and hierarchically ordered according to the measure, by the faith of guided, free self-determination. Namely, it was freedom not from strict perfection of the belief, but freedom of the faith itself – in its eschatologically oriented essence.

**Keywords:** Hellenism, cult, school, paideia, mission, eschatology, gift, image, faith.

*Aleksandr Vasilyevich Markidonov* – Candidate of Theology, Associate Professor at St. Petersburg Theological Academy (obventus@gmail.com).

Н. Н. Павлюченков

## ДОГМАТ «ЕДИНОСУЩΙΑ» В СОЧИНЕНИЯХ СВЯТЫХ ОTCОВ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ И В БОГОСЛОВИИ СВЯЩЕННИКА ПАВЛА ФЛОРЕНСКОГО<sup>1</sup>

Статья содержит краткий обзор свидетельств трактовки догмата «единосущия» и различения понятий «сущность» и «ипостась» в трудах св. Афанасия Александрийского и каппадокийских Отцов Церкви IV века. Приводится оценка этих трудов в русской богословской литературе XIX — начала XX вв. и в «Столпе и утверждении Истины» П. А. Флоренского. Также отмечается, что распространение догмата единосущия на идеальную, обоженную в Божественной вечности, реальность всего мира не отвечает идеям св. Афанасия Александрийского, на которых, по мнению Флоренского, основан его «Столп и утверждение Истины». В целом трактовку Флоренским догмата единосущия автор статьи предлагает рассматривать как первый опыт построения «богословия всеединства», осуществленный в русском богословии в начале XX века.

**Ключевые слова:** догмат, единосущие, богословие, сущность, ипостась, св. Афанасий, каппадокийцы, П. А. Флоренский, всеединство, Божественная вечность, св. Троица, Триадология.

В историю Христианской Церкви и христианского богословия догмат «единосущия» вошел, прежде всего, как средство выражения религиозной истины, которое оказалось востребованным в процессе борьбы с арианством в IV в. от Р. Х. Обращение к этой теме в богословской литературе последующих веков имело, как правило, чисто исторический интерес, и уже в XVIII–XIX вв. ее раскрытие являлось предметом заботы лишь авторов соответствующих учебных пособий. Каких-либо существенных и достаточно широко известных попыток *новой* интерпретации этого церковного догмата не встречается вплоть до начала XX века, когда в русской религиозной мысли, испытавшей сильное воздействие идей Владимира Соловьева, наблюдается первый опыт осмысления некоторых из этих идей с использованием средств и методов православного богословия.

Можно показать, что автор этого опыта П. А. Флоренский воспринял из наследия Владимира Соловьева, прежде всего, проект «цельного знания», основанный (в отличие от аналогичного проекта И. В. Киреевского) на философско-религиозной концепции всеединства<sup>2</sup>. При этом нечастые и весьма поверхностные экскурсы самого Соловьева в область богословия<sup>3</sup> у Флоренского приобрели систематический характер,

---

*Николай Николаевич Павлюченков* — кандидат богословия, кандидат философских наук, доцент, старший научный сотрудник, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет (prav1905@mail.ru).

<sup>1</sup> Статья подготовлена в рамках проекта «Русская религиозная мысль второй половины 19 — начала 20 в.: проблема немецкого влияния в условиях кризиса духовной культуры» при поддержке Фонда Развития ПСТГУ.

<sup>2</sup> См.: Павлюченков Н. Н. Развитие идеи «цельного знания» в русской философии (И. В. Киреевский, В. С. Соловьев, П. А. Флоренский) // Соловьевские исследования. 2016. Вып. 2 (50). С. 135–150.

<sup>3</sup> Представляется, что значение своих трудов в области богословия сам Владимир Соловьев оценил в ответе на критику на страницах журнала Харьковской духовной семинарии: «... Указывать на несовершенство известной теологической системы никак не значит посягать на догматы нашей веры» (Замечания г. Соловьева // Вера и разум. 1885. Май. № 1. С. 589).



очевидно, в связи с его личным опытом пребывания в Церкви<sup>4</sup>, и убеждением в невозможности осуществлять какую-либо плодотворную духовную и интеллектуальную работу вне христианской церковности<sup>5</sup>. Если потребности Соловьева в знакомстве с существующей в Церкви богословской традицией, как известно, ограничились годом его пребывания в МДА в качестве вольнослушателя, то Флоренский получил в Академии полноценное систематическое богословское образование, причем делал это вопреки общему течению своей жизни (несомненные перспективы карьеры ученого-математика после окончания Московского университета) и характеру воспитания, полученному в семье<sup>6</sup>. Достаточно много усилий Флоренский посвятил проработке путей *богословского* выражения идеи всеединства, т. е. проблеме, которую до него в русском православном богословии никто не только не решал, но даже и не ставил<sup>7</sup>.

Большая работа «Столп и утверждение Истины», в полном объеме опубликованная в 1914 г., но создававшаяся Флоренским начиная с 1904 года<sup>8</sup>, представляет собой, в числе прочего, первый существенный результат движения в этом направлении, который, как представляется, впоследствии по своей значимости не был превзойден никем, включая и самого Флоренского в поздний период его деятельности. Но влияние этого опыта на русское богословие еще предстоит оценить.

Целый ряд причин — начало Первой мировой войны, многолетний перерыв в полноценном развитии богословской мысли в России в XX веке и общие нестроения

---

<sup>4</sup> В июле 1905 г., раскрывая А. Белому причину своего разрыва с Мережковскими, Флоренский писал, что сумел заглянуть за покрывшую «историческую» Церковь «толстейшую кору» грязи и «тысяч недостатков», и ему «открылась жизнь, быть может чуть бьющая, но жизнь; открылась безусловно святая сердцевина». «И тогда я понял, — продолжал он, — что уже не выйду оттуда, откуда увидел все это (Павел Флоренский и символисты. Опыт литературные. Переписка. М., 2004. С. 470–471).

<sup>5</sup> См., напр., в письме священника Павла Флоренского ректору МДА епископу Феодору (Поздеевскому) от 7 ноября 1913 г.: «Я имел возможность быть профессором по любимой мною математике, имел и другую возможность — заниматься богословием за границей (мой отец почти требовал этого и обиделся на меня за Академию). Если я отказался от всего этого и, избрав Академию, потратил на нее 10 лучших лет своей жизни и упорного труда — значит, я хотел именно Православия и именно церковности...» (цит. по: Андроник (Трубачев), игум. Из истории книги «Столп и утверждение Истины» // Флоренский П. А. Сочинения. Т. 1 (2). Столп и утверждение Истины. М., 1990. С. 833). Ср. запись, сделанную о. Павлом Флоренским 23 сентября/10 октября 1921 г. после вызвавшего большой интерес его выступления «Вычисление градиента на витках обмотки трансформаторов» на проходившем в Москве съезде электротехников: «... В Академию я пришел ради соединения светского общества с духовным, желая войти в духовное, как представитель светского, а теперь в рясе я выступаю, желая войти в светское как представитель общества духовного — и потому слава эта есть слава Божия... С трансформаторами, может быть, вытаску Господу хоть одну душу!» (Павел Флоренский, свящ. Труды и дни / вступ. ст., коммент. Н. Н. Павлюченкова // «Философствовать в религии». Материалы конференции, посвященной столетию выхода книги «Столп и утверждение Истины» о. Павла Флоренского. М.: Издательство ПСТГУ, 2017. С. 163).

<sup>6</sup> См., напр., свидетельства из переписки П. Флоренского с родителями в 1900–1904 гг.: Флоренский П. В. Обретая путь. Павел Флоренский в университетские годы: В 2 т. Т. 2. М., 2015. С. 145, 192, 247, 394–395 и др.

<sup>7</sup> О том, какое отношение в русском богословии XIX века могли встретить идеи, свойственные философии всеединства, можно судить по отзыву архимандрита Филарета (будущего свят. Филарета, митрополита Московского) в 1813 г. на книгу Ф. Ансильона «Эстетические рассуждения», которую по рекомендации архиепископа Феофилакта (Русанова) переводили студенты СПбДА. По поводу положения, что «Вселенная и Бог составляют такое целое, к которому не можно ничего прибавить», архим. Филарет заметил, что в таком случае Бог может быть частью некоего целого, вследствие чего он должен быть без вселенной чем-то неполным и недостаточным, «и нельзя исчислить нелепостей, которые за сим последуют» (Из воспоминаний покойного Филарета, митрополита Московского // Православное Обозрение. Т. 26. 1868. С. 530–540).

<sup>8</sup> См.: Андроник (Трубачев), игум. Из истории книги «Столп и утверждение Истины». С. 829–830.

среди богословов русской эмиграции — не способствовал тому, чтобы «Столп» был подвергнут систематическому анализу, прежде всего, как богословская работа (или, во всяком случае, работа, претендующая на богословскую значимость).<sup>9</sup> На концепцию всеединства в трудах о. Павла, конечно, обращается внимание в философской литературе<sup>10</sup>, но и там эта тема еще не стала предметом специального исследования даже сама по себе, без своего очень существенного богословского аспекта. Между тем, как представляется, именно «богословие всеединства» составляет ту основу, благодаря которой работы свящ. Павла Флоренского обрели тот элемент оригинальности, который привлек в свое время внимание С. Н. Булгакова и вызвал к жизни и развитию всю богословскую систему этого выдающегося мыслителя русской эмиграции. И если полемика вокруг этой системы<sup>11</sup> повлияла на развитие всего русского богословия в XX веке, то, по справедливости, работы Флоренского нужно признать, в определенном смысле, источником или перводвигателем этих процессов.

Нетрудно заметить, что раскрытие своей концепции в «Столпе и утверждении Истины»<sup>12</sup> Флоренский начинает с того же обращения к Триадологии, которое предпринимал Соловьев, особенно явно в этом отношении следовавший за Шеллингом. Но, рассматривая, по существу, тот же круговой «процесс» в Абсолюте, который описывали Шеллинг<sup>13</sup> и Соловьев<sup>14</sup>, Флоренский ориентируется на данные церковного богословия, в связи с чем, прежде всего, и обращается к принятому еще на самом первом Вселенском Соборе (325 г.) догмату «единосущия». Трактовка этого догмата, представленная в «Столпе», в данном случае важна сама по себе, но также обращает на себя внимание и важнейшее нововведение, которое здесь имеет место и на которое — как на очень важную заслугу Флоренского — указал еще Н. О. Лосский в своей «Истории русской философии» (1951). Отметив универсальное значение философии «единосущия», он, как известно, подчеркнул, что Флоренский «сознательно ввел этот принцип в метафизику тварного бытия»<sup>15</sup>.

Интерес представляет вопрос, явилось ли это новое богословское творчество о. П. Флоренского раскрытием или уточнением существующей в Церкви догматической традиции или оно вносило некую новизну в саму эту традицию. От прояснения

<sup>9</sup> Отдельные критические замечания в отношении богословия Флоренского см.: *Никанор, архим.* Рецензия на книгу «Столп и утверждение Истины (Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах)» свящ. Павла Флоренского // Миссионерское обозрение. 1916. № 1. С. 89–97; № 2. С. 237–257; *Флоровский Г. В.* Томление духа // Путь. 1930. № 20. С. 102–107; *Серафим (Соболев), архиеп.* Новое учение о Софии Премудрости Божией. София, 1935. С. 122–123, 201–213; *Георгий Флоровский, прот.* Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 493–498.

<sup>10</sup> См., напр.: *Акулинин В. Н.* Философия всеединства. От В. С. Соловьева к П. А. Флоренскому. Новосибирск: Наука, 1990. — 157 с.

<sup>11</sup> Перечень главных документов полемики см.: С. Н. Булгаков: Религиозно-философский путь. Международная научная конференция, посвященная 130-летию со дня рождения. 5–7 марта 2001 г. М.: Русский путь, 2003. С. 109–110.

<sup>12</sup> Далее для краткости эта основная работа раннего периода творчества Флоренского обозначается как «Столп», как ее в письмах и в некоторых статьях обозначал сам автор.

<sup>13</sup> См., напр.: *Шеллинг Ф. В. Й.* Система мировых эпох. Томск, 1999. С. 296–297. Ср. слова Шеллинга о «совершенно духовном движении» в Боге, «где Отец есть начало, Сын — вечно посредующее, а Дух — вечное завершение» (Там же. С. 283).

<sup>14</sup> См., напр.: «Если бы абсолютное оставалось только самим собой, исключая свое другое, то это другое было бы его отрицанием и, следовательно, оно само не было бы уже абсолютным... Для того, чтобы быть, чем оно есть, оно должно быть... единством себя и своего противоположного» (*Соловьев В. С.* Философские начала цельного знания // *Соловьев В. С.* Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 234); Абсолютно-сущее «вечно находит в себе свое противоположное, так как только через отношение к этому противоположному оно может утверждать само себя...» (Там же. С. 237); В Третьей Ипостаси замыкается «круг Божественной жизни» (Там же. С. 310); в ней «Божественное бытие через внутреннее раздвоение (в акте порождения) приходит к проявлению своего безусловного единства, возвращается в Себя, утверждает Себя, как истинное бесконечное, обладает и наслаждается Собой в полноте Своего сознания» (Там же. С. 316).

<sup>15</sup> *Лосский Н. О.* История русской философии. М.: Высшая школа, 1991. С. 244.

этого вопроса во многом зависит понимание того, насколько идея (или парадигма) всеединства отвечает тому христианскому миропониманию, которое сохраняется в Церкви.

## 1. «Единосущие» у Отцов Церкви IV века

Весьма непростая история появления и утверждения термина «единосущие» в христианской догматике хорошо известна. Разногласия в ее трактовке имеют место только в деталях, не затрагивающих само существо богословских вопросов, поднятых и решенных при помощи этого понятия<sup>16</sup>. При описании сложностей и сомнений, сопровождавших принятие догмата «единосутия» всей полнотой Церкви, обычно упоминается использование термина «единосущие» гностиками<sup>17</sup>, авторами и проповедниками ересей, отрицавших в Боге Троичность (Павел Самосатский, Савеллий и др.) и сам факт отсутствия такого термина в Священном Писании. Эти обстоятельства, очевидно, были главной причиной многих догматических споров и недоразумений, особенно в период между I и II Вселенскими Соборами (325–381 гг.) и они же способствовали окончательной разработке и фиксации в христианском богословии новых смыслов не только самого «единосутия», но также понятий «сущности» и «ипостаси».

В этой связи в истории формирования церковных догматических определений в IV веке вполне четко выделяются два этапа, разделяемых отнюдь не условно (например, в учебно-методических целях), а в качестве реальных нововведений, обусловивших наиболее адекватное выражение христианского религиозного Откровения и христианского религиозного опыта. На *первом* этапе вводится и утверждается новый смысл «единосутия», который отныне употребляется применительно к Божественному Троичеству и означает полное тождество и равенство, а не какое-либо единство рода или вида, к которым, например, могут принадлежать отдельные человеческие лица или «особи» из мира животных. Вновь утвержденный смысл термина раскрывает, что сущность Отца и Сына (и, конечно, Св. Духа) не просто одинаковая, а именно *одна и та же*. В таком новом смысле, по наблюдению современного исследователя, до I Вселенского Собора слово «единосущие» в текстах православных авторов не употреблялось<sup>18</sup>. На *втором* этапе были найдены термины, которые, также при вложенных в них новых смыслах, оказались способными выразить Троичность Единого Бога. Троичный догмат был зафиксирован в понятиях «Единой сущности в Трех Ипостасях», хотя до этой фиксации словами «сущность» и «ипостась» церковные писатели нередко обозначали одну и ту же реальность<sup>19</sup>. Происходящие вследствие этого недоразумения и приводили к необходимости четкого определения того, чем «ипостась» отличается от «сущности».

<sup>16</sup> Например, высказываются различные мнения по поводу источника, из которого термин «единосущие» попал в христианское богословие. Наиболее известная версия о епископе Осии из г. Кордуба в Испании, предложившем императору Константину Великому этот термин, дополняется предположениями, что император мог взять его из уже сформировавшейся традиции александрийской богословской школы (*Skarsaune O. A. Neglected Detail in the Creed of Nicaea // VChr. 1987. Vol. 41. P. 34–54*), или из герметических трактатов (*Beatrice P. F. The Word "Homoousios" from Hellenism to Christianity // Church History. 2002. Vol. 71. № 2. P. 243–272*). Древние церковные историки (*Сократ Схоластик, Hist. eccl. III, 7; Филосторгий, Hist. eccl. I, 7*) все же выделяли особую роль и влияние на императора епископа Осии.

<sup>17</sup> См., напр.: *Спасский А. А. История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов. С. Посад, 1914. С. 77–78.*

<sup>18</sup> *Beatrice P. F. The Word "Homoousios" from Hellenism to Christianity. P. 243.*

<sup>19</sup> Например, исповедание «собора, бывшего в Сардике» (343 г.), в котором участвовал св. Афанасий: «ипостась — одна, или... существо Отца, Сына и св. Духа — одно. А кто спросил бы: какая ипостась Сына? Мы исповедали бы, что та самая, которая, по всеобщему согласию, принадлежит Отцу, что Отец не был и не мог быть без Сына, равно как Сын без Отца и Слово без Духа» (*Феодорит. Церковная история. II, 8*).

В истории христианского богословия можно считать общепризнанным определяющее значение деятельности на первом этапе — св. Афанасия Александрийского, на втором этапе — Каппадокийских Отцов, т. е. св. Василия Великого, св. Григория Богослова и св. Григория Нисского. Св. Афанасий в борьбе с разновидностями арианства отстаивал реальное, «сущностное» единство Сына и Отца, с чем связывалось, в числе прочего, его решительное противопоставление «единосущия» другому термину, отличающемуся в греческом написании от «homoousios» только одной «йотой», но способного радикально изменить суть христианской веры — «homiousios», или «подобосущие». В греческом языке «подобны те, у которых одно качество», «равны те, у которых одно количество». Если же есть предметы, у которых «одно существо», то нужно говорить, что они «тождественны»<sup>20</sup>, а не «подобны». Единство Св. Троицы означает, что Отец и Сын действительно «тождественны» по существу («сущности»), но, конечно, в понимании (и, несомненно, в опыте) св. Афанасия различаются между собой «неизреченным» различием, которое в общепринятом смысле в человеческих понятиях еще предстоит определить. Св. Афанасий проводит это различие без использования особого термина и просто пишет: «Отец есть Отец, и не Он же есть Сын, и Сын есть Сын, а не Он же и Отец, но естество Их одно»<sup>21</sup>.

По всей видимости, для св. Афанасия, всецело занятого борьбой с арианством, различения в такой форме было вполне достаточно, и он не видел необходимости закреплять его особым образом, на специальном терминологическом уровне. Он употреблял термины «сущность» и «ипостась» как синонимы<sup>22</sup> и, очевидно, не видел в этом никакой опасности именно потому, что во всех отношениях — кроме «встречи» с арианской угрозой — оставался богословом прежней, «доникейской» (т. е., в определенном смысле, «до-арианской») эпохи. Для того, прежнего богословия, по замечанию А. А. Спасского, исходным пунктом в учении о Св. Троице была не единая Божественная сущность, а единый Бог Отец. Существо Божие — это и есть собственно Бог Отец, из существа Которого рождается Сын, также целиком обладающий существом Божиим. Сын, таким образом, и есть «весь Бог», точно также, как «всем Богом» является Бог Отец<sup>23</sup>. «Доникейское» (в этом смысле) богословие св. Афанасия, устраняя арианство утверждением в Церкви термина «единосущие», этим вполне удовлетворяется, т. к. для него четко определять понятие «сущность» нет никакой необходимости. Оно даже не ставит такого вопроса, чем и можно объяснить тот факт, что св. Афанасий не различает «сущность» и «ипостась» даже в своих поздних произведениях<sup>24</sup>.

<sup>20</sup> Аристотель. *Метафизика*. 5, 15–16

<sup>21</sup> *Афанасий Александрийский*. Против ариан, III, 14.

<sup>22</sup> См., напр.: «Все это предаёт арианскую ересь повсюдному позору, даёт же уразуметь вечность Слова и что Слово не чуждо Отчей сущности, но собственно ей принадлежит. Ибо кто когда видел свет без сияния? Или кто осмелится сказать, что образ ипостаси чужд ей?» (*Афанасий Александрийский*. Против ариан, II, 32); «Ибо в Писаниях видим всегда сущее Слово, сущее от Отца, собственно принадлежащее сущности Того, Чье Оно Слово, не имеющее в Себе ни предшествующего, ни последующего... Видим Сына не от вне, но от Отца рождаемого, и Отца пребывающего всецелым, Сына же всегда сущего — образом ипостаси, сохраняющего в Себе сходство с Отцом и неизменный Его образ, почему, кто видит Сына, тот усматривает в Нем и ту ипостась, которой Он — Образ, и по действительности Образа уразумевает истинное Божество ипостаси» (*Афанасий Александрийский*. Против ариан, II, 33); «Как желательна Богу собственная Своя ипостась, так не нежелателен Ему и собственный Сын, сущий от Его сущности» (*Афанасий Александрийский*. Против ариан, III, 66). Ср. в четвертой книге против ариан: «Как одно Начало, и посему един Бог; так подлинно, истинно и действительно сущая сущность и ипостась есть единая, именно та, которая говорит: *Аз есмь сый* (Исх. 3, 14)...» (*Афанасий Александрийский*. Против ариан. IV. 1). Впрочем, как известно, принадлежность этого, последнего текста св. Афанасию оспаривается.

<sup>23</sup> См.: Спасский А. А. История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов. С. 228.

<sup>24</sup> См., напр.: «Ипостась есть сущность и не означает ничего другого, кроме самого сущего» (*Афанасий Александрийский*. Послание к африканским епископам. 4).

Между тем, догмат «единосущия» открывает перспективу богословствования с иной исходной точки — с той самой реальности, которую равным образом обозначали как Божественную сущность (греч. «ousia», лат. «essencia») и Божественную ипостась (греч. «hipostasis», лат. «substancia»). Возникающая в этом случае опасность уклонения в савеллианство побуждает в новом терминологическом творчестве выразить существующие в Боге онтологические «различия», раскрывающие в «Единице» — «Троицу». Здесь можно видеть основополагающую причину второго этапа, связанного с *уточнением* триадологической терминологии и с тем различием «сущности» и «ипостаси», которое провели «Великие Каппадокийцы». «Сущность, — пишет св. Василий Великий, — означает в Св. Троице то, что общее трем Лицам, т. е. Божество, а *ипостась* означает собственность... каждого лица, чем одно отделяется от другого»<sup>25</sup>. Сущность и ипостась различаются как общее и особенное: «ипостась есть отличительный знак бытия Каждого»<sup>26</sup>. С учетом такого нового терминологического содержания св. Василий употребляет и словосочетание «ипостасные свойства»: «Отец есть некая сила, нерожденно и безначально существующая, она есть причина причины всего сущего... Сыном все получило бытие..., отличительный же признак ипостасного свойства Духа тот, что от Сына и с Сыном познается и от Отца имеет бытие»<sup>27</sup>. Впоследствии св. Григорий Богослов и св. Григорий Нисский окончательно формируют обозначение «ипостасных свойств» — «нерожденность», «рожденность», «исходность», или, как вариант для Отца и Сына, — «Безначальный» и «Начало»<sup>28</sup>.

Важно отметить, что именно в такой логической последовательности труды и богословское творчество св. Афанасия и Каппадокийских Отцов воспринимались в русском богословии в XIX веке. Так, например, в «Православном догматическом богословии» митрополита Макария (первое издание в 5-ти томах — 1849–1853 гг.) отмечается определенная *постепенность* установления общепринятой богословской терминологии. После указания на различие употребления слова «ипостась» при идентичном исповедании истины Божественного Троиединства, митрополит Макарий приводит тексты св. Василия Великого и св. Григория Богослова, благодаря которым, как он пишет, постепенно «господствующим» оказался «образ выражения» «в Боге едино существо и три Ипостаси»<sup>29</sup>. Еще в V веке, замечает митр. Макарий, блаж. Иероним «боялся» принимать слово «ипостась» в значении «persona» и объяснял его в значении «усия», но, начиная с VI-го столетия «совершенно общепринятым» становится такое «различение слов», когда в Св. Троице исповедуется единое «существо» («усия») «в трех совершенных Ипостасях или в трех совершенных Лицах»<sup>30</sup>. «Ипостась», таким образом, в общепризнанном смысле теперь означает «Лицо», и именно этим фиксируются те различия, которые открыты для человека в непостижимой до конца тайне Божественного Троиединства.

Другое систематическое изложение православной догматики, принадлежащее архиепископу Филарету (Гумилевскому), сформированное ранее работы митрополита

<sup>25</sup> Св. Василий Великий. Письмо 38. К Григорию брату. В другом переводе: «понятие общности возводится к сущности, а *ипостась* есть отличительный признак каждого Лица».

<sup>26</sup> Там же.

<sup>27</sup> Там же. В другом переводе: «...есть некая Сила, нерожденно и безначально сущая, и Она-то есть Вина вины всех существ. Ибо от Отца Сын, Которым всё получило бытие и с Которым всегда неразлучно умопредставляется и Дух Святой. Не может и помыслить о Сыне неподобный Духом. Итак, поелику Дух Святой, от Которого исходит, на тварь всякое подаяние благ, как соединен с Сыном, с Которым нераздельно представляется, так имеет бытие, зависимое от Вины — Отца, от Которого и исходит, то отличительный признак ипостасного Его свойства есть тот, что по Сыне и с Сыном познается и от Отца имеет бытие».

<sup>28</sup> См.: *Markshies Chr. Alta Trinita Beata. Gesammelte Studien zur altkirchlichen Trinitatstheologie*. Tübingen, 2000. S. 210–216.

<sup>29</sup> Макарий, митроп. Московский и Коломенский. Православно-догматическое богословие: В 2 т. Т. 1. Киев: Издательство имени свт. Льва, папы Римского, 2007. С. 160–161.

<sup>30</sup> Там же. С. 161–162.

Макария (1835–1841 гг.), но опубликованное позже (первое издание — 1864 г.), по данной теме содержит меньше подробностей. Но, отмечая наибольшую заслугу св. Афанасия в торжестве православия над арианством<sup>31</sup>, архиепископ Филарет также приводит окончательную формулировку догмата о Св. Троице в таком виде: в Боге одна сущность (усия, эссенция) и три лица (ипостась, просопон, персона). Так выражаться, по указанию архиепископа Филарета, стали, в конечном итоге, «для общего мира»<sup>32</sup> в Церкви.

Епископ Сильвестр (Малеванский) в своем «Опыте православного догматического богословия» (первое издание — Киев, 1878–1891) говорит наиболее прямо и однозначно о *необходимости и закономерности* работы Каппадокийских Отцов, последовавшей за утверждением догмата «единосущия». «С никейским признанием безусловного единосущия троичных лиц, — пишет он, — естественно должно было последовать более строгое разграничение между божескою сущностью лиц и их ипостасными различиями с отнесением последних к области их личных отношений»<sup>33</sup>. Последнее, по словам еп. Сильвестра, «было естественным и необходимым следствием первого»<sup>34</sup>.

Еп. Сильвестр приводит тексты св. Василия Великого и св. Григория Богослова, в которых (у св. Григория) принимается отождествление понятий «ипостаси» и «лица»<sup>35</sup>, а ипостасные свойства фактически обозначаются как свойства «личные»<sup>36</sup>. Общий итог проведенного Каппадокийцами разделения «сущности» и «ипостаси» подводится следующим образом: «Ипостаси..., хотя в отношении к своей сущности представляют собой нечто особенное или частное, но они не суть то же, что части единого целого... Они суть только различные ипостасные образы этой сущности, образы, различаемые в самих себе, но не различаемые в отношении к своей сущности»<sup>37</sup>. По указанию еп. Сильвестра, практически также об ипостаси учил и св. Афанасий, который на Александрийском Соборе 362 г. удовлетворился разъяснением тех православных, которые употребляли выражение «три ипостаси»<sup>38</sup> и сам, согласно «Третьей книге против ариан», принимал Отца, Сына и Духа «как разные образы или виды одного и того же Божества...»,<sup>39</sup> образы и виды, различные сами в себе по своему особенному способу существования, но не различные и тождественные по отношению к их сущности, которая у них одна и та же»<sup>40</sup>.

Это практически означает, что, по сравнению со св. Афанасием, Каппадокийские отцы не ввели никакой *новой* трактовки православного «ведания» Св. Троицы,

---

<sup>31</sup> Филарет (Гумилевский), архиеп. Черниговский. Православное догматическое богословие: В 2 т. Т. 1. СПб., 2006. С. 165.

<sup>32</sup> Там же. С. 168.

<sup>33</sup> Сильвестр (Малеванский), еп. Опыт Православного Догматического Богословия (с историческим изложением догматов): В 2 т. Т. II. Изд. 2-е. Киев, 1885. С. 418.

<sup>34</sup> Там же. С. 417.

<sup>35</sup> См.: Там же. С. 421.

<sup>36</sup> Там же. С. 424.

<sup>37</sup> Там же. С. 425.

<sup>38</sup> См.: Там же. С. 418–419. Еп. Сильвестр приводит пространную выдержку из рассказа самого св. Афанасия, который председательствовал на Соборе. Ответ, признанный православным, был такой: «Мы не разумеем трех богов или трех начал, и вовсе не терпим утверждающих или мудрствующих так, — мы ведаем Святую Троицу, но (при этом) единое Божество и единое начало и Сына единосущного Отцу, как изрекли отцы, и Духа Святого — не тварь и не чуждого, но собственного сущности Сына и Отца и нераздельного с Ними» (Tomus ad antiochenos. п. 5).

<sup>39</sup> Там же. С. 422. Здесь еп. Сильвестр дает ссылку на Orat. 3. Contr. arian. п. 15. В этом тексте св. Афанасий пишет: «Ибо один вид Божества, который есть и в Слове, и один Бог — Отец самосущий, потому что Он над всем (Рим 9:5), являющийся в Сыне, потому что проникает чрез всяческую (Прем 7:24), и в Духе, потому что во всех действует о Нем чрез Слово. Так исповедуя Троицу, исповедуем Единого Бога и гораздо благочестивее рассуждаем о Боге, нежели еретики, признающие многовидное и многочастное Божество, потому что признаем единое в Троице Божество».

<sup>40</sup> Там же.

а только провели унифицирующую реформу в богословской терминологии. Они установили такой способ понятийного выражения реальности Божественной Троицы (одна сущность, три ипостаси), который сам св. Афанасий не употреблял, но против которого — при условии сохранения православной веры в Св. Троицу — принципиально ничего не имел. Во всяком случае, из представленного у еп. Сильвестра материала хорошо видно, что при переходе от формулировки догмата «единосущия» к формуле «Единой сущности в Трех Ипостасях» не происходит никакого нового вероучительного «откровения», как будто бы ставшего доступным Каппадокийцам и еще не известного св. Афанасию. Не происходит также и нововведения, исключаящего из христианства что-либо из того, что было исповедуемо св. Афанасием. Здесь можно сказать, что «ведение», «знание» (т. е., фактически, реальный опыт) св. Троицы в Церкви остается неизменным, но, в качестве необходимого и закономерного нового — по сравнению со св. Афанасием — этапа, признается терминологическое различие «сущности» и «ипостаси». И даже тогда, когда «ипостась» понимается в качестве «лица», не происходит ни «умаления», ни «возвышения» этой реальности по сравнению с «сущностью»; не ведется никакой речи о том, что чем определяется или что над чем «первенствует» в онтологическом смысле. Напротив, у св. Афанасия и у Каппадокийцев еп. Сильвестр фактически выявляет *одну и ту же* заботу о том, чтобы ни понятие «единосущия» не уничтожало Божественной Троичности, ни различение трех «Ипостасей» не подавало мысли о том, что так понимаемая «ипостась» может быть сколь-либо отделена или «независима» от «сущности».

Отечественные историки и другие авторы, рассматривавшие в XIX веке вопросы истории христианского богословия, также отмечали особую важность деяний Каппадокийцев, не усматривая, однако, в них каких-либо собственно догматических нововведений. Например, по замечанию В. В. Болотова, «Василий Великий первый в истории высказывается за ту схему, которую мы привыкли встречать в нашей догматике; от утвердил ту богословскую почву, на которой мы стоим и, можно сказать, создал наш богословский язык»<sup>41</sup>.

## 2. «Единосущие» Св. Троицы в «Столпе и утверждении Истины»

П. А. Флоренский в «Столпе и утверждении Истины» особо выражает свое убеждение в несправедливости того обвинения в «тритеизме», которое, по его замечанию, «с древности... висит над головою каппадокийцев»<sup>42</sup>. Однако относительно значения их деяний в области Триадологии он придерживается своей особой позиции<sup>43</sup>. Приступая к раскрытию темы Божественного Троиединства (письмо третье «Столпа и утверждения Истины»), он никак не обсуждает данные в литературе историко-богословские оценки терминологических нововведений Отцов Церкви IV века. Указанные в примечаниях к «Столпу» работы А. А. Спаского, А. П. Лебедева, В. П. Виноградова и др.<sup>44</sup> для него имеют значение только в качестве источников, на которые можно сослаться, избегая описания всей истории тринитарных споров<sup>45</sup>. Изложению же собственного взгляда на развитие триадологической терминологии у него предшествует философское обоснование самого принципа троичности, из которого делается вывод, чем именно должна быть истина и чем Она не может быть. «Мертвое» и «мертвящее»

<sup>41</sup> Болотов В. В. История Церкви в период Вселенский Соборов. История богословской мысли. М., 2007. С. 125.

<sup>42</sup> Флоренский П. А. Сочинения. Т. 1 (1). Столп и утверждение Истины. М.: Правда, 1990. С. 53–54.

<sup>43</sup> Ср. утверждение, что каппадокийцев тянула в «тритеизму» употребляемая ими философская терминология. «Они гордились своими университетскими годами», чего нельзя сказать о не имевшем философского образования св. Афанасии (Там же. С. 55).

<sup>44</sup> См.: Флоренский П. А. Сочинения. Т. 1 (2). Столп и утверждение Истины. М.: Правда, 1990. С. 633.

<sup>45</sup> Флоренский П. А. Сочинения. Т. 1 (1). Столп и утверждение Истины. С. 51–52.

тождество  $A=A$  здесь рассматривается как выводящее всякий самоутверждающийся таким образом (т. е. как  $A=A$ ) субъект из объективной реальности<sup>46</sup>. В реальности, утверждает П. А. Флоренский, формула  $A=A$  нигде не выполняется<sup>47</sup>, но закон тождества действует не в этом «своём низшем, рассудочном виде». Есть высшая, «разумная» форма закона тождества, которая существует в живой и животворящей динамике, когда  $A$  отвергает себя и самоутверждается не в себе (что в объективной реальности, согласно Флоренскому, невозможно), а в другом. Вполне очевидно, что вокруг нас, в окружающем мире, такая динамика далеко не везде и не всегда бывает завершённой; очевидно, что имеют место «неполные» акты самоотдачи и, следовательно, существует множество частных нарушений также и «высшего» (а, на самом деле, единственно подлинного) закона тождества. Имея это в виду, Флоренский делает важное, нигде в «Столпе» не доказанное и, очевидно, *недоказуемое* утверждение, согласно которому во всей множественности частных нарушений закона тождества («разногласие, вне-положность..., изменение, движение») реальное тождество *не нарушается*. Это — априорная предпосылка, которой далее дается объяснение: «временно-пространственная множественность... не нарушает тождество *только* в том случае, если множество элементов абсолютно синтезировано в Истине»<sup>48</sup>.

Далее (до конца письма второго — «Сомнение») выясняется, что «Истина есть единая сущность в трех ипостасях»<sup>49</sup>, что представляет собой вывод из рассмотрения процесса самоотдачи: не- $A=B$  и не- $B=B$ . «Через  $B$  круг может замкнуться, ибо в его «другом», — в «не- $B$ », —  $A$  находит себя как  $A$ ». Так формируется «Субъект Истины», Который Сам себя доказывает и сам себя обосновывает. И этот «Субъект Истины есть *отношение Трех*», «отношение-субстанция»<sup>50</sup>. Вывод из всего сказанного, несомненно, должен быть таким: в этой Истине Божественного «отношения-субстанции» и синтезировано все множество элементов бытия; все их «разно-гласное» движение во времени и пространстве не нарушает закона тождества потому, что в основании всего лежит осуществленный в вечности «Бесконечный акт Трех в Единстве»<sup>51</sup>.

Здесь же, в конце письма второго «Сомнение», П. А. Флоренский намечает важное разграничение, которое могло бы стать очень существенным элементом его концепции. Рассмотренный им «круг» реализации «высшей» (а, на самом деле, как нужно подчеркнуть еще раз, единственно возможной в реальном бытии) формы закона тождества требует «отношения» *только* Трех и не нуждается ни в каком «Другом», т. е. четвертом. Четвертый может быть только принят в «недра Троичной жизни», но он не является таким участником «отношения», на котором «держится» Субъект Истины<sup>52</sup>. По этой причине, согласно Флоренскому, все новые «ипостаси», принимаемые в «отношение Трех», «нельзя называть ипостасями в собственном смысле», и лучше их «обозначить именем обоженных личностей и т. п.»<sup>53</sup>.

Но интересно, что это замечание в дальнейшем раскрытии концепции никаких последствий не обнаруживает. Уже несколькими строками ниже терминология остается прежней, когда говорится, например, «всякая четвертая *ипостась*», «Троица

<sup>46</sup> Такой «рассудочный» закон тождества, пишет Флоренский, «есть неограниченный монарх», подданные которого — «бескровные призраки, — не личности, а лишь рассудочные тени личностей, т. е. не-сущие вещи. это — шеол; это — царство смерти» (Там же. С. 28).

<sup>47</sup> «Изменение, происходящее во внешнем мире, в мире внутреннем, наконец, в мире мистических восприятий, — и это все согласно зывает: «прежнее  $A$  не равно теперешнему, и будущее будет различать с настоящим» (Там же. С. 27–28); «Жизнь, — текущая, несамостоятельная...» (Там же. С. 29).

<sup>48</sup> Там же. С. 46.

<sup>49</sup> Там же. С. 48.

<sup>50</sup> Там же. С. 48–49.

<sup>51</sup> Там же. С. 49.

<sup>52</sup> Там же. С. 50. В письме десятом — «София» — Флоренский поясняет, что это принятие не вызвано для Троичного Бога никакой онтологической необходимостью и совершается только по бесконечному Божественному снисхождению к «твари» (см.: Там же. С. 349).

<sup>53</sup> Там же. С. 50.



может быть без четвертой *ипостаси...*» (подчеркнуто мной — Н.П.) и т. д.<sup>54</sup> Это, с одной стороны, раскрывает особое восприятие Флоренским реальности, обозначаемой термином «ипостась», а с другой — намекает на возможную не окончательную разрешенность для Флоренского вопроса, до какой степени *иная*, «избыточная» для «отношения Трех», реальность может отождествляться с Их единой «сущностью». В исследовательской литературе на этот момент практически не обращено еще внимания, тогда как он способен существенно прояснить дискутируемый вопрос о наличии или отсутствии «персонализма» в философско-богословских концепциях Флоренского<sup>55</sup>.

С одной стороны, если «личность» — это не то же самое, что есть «ипостась», то эти понятия не следует употреблять как синонимы, и ни одну из Ипостасей Св. Троицы, а также и Самого Бога Св. Троицу не следует называть «Личностью». Нельзя не заметить, что, в отличие от некоторых самых ранних своих текстов<sup>56</sup>, в «Столпе» (и после «Столпа») Флоренский именно так и поступает, т. е. термин «Личность» по отношению к Богу не употребляет. Возможно, это связано с тем, что каждая «ипостась» как реальность, включенная в триединое «отношение-субстанцию», с точки зрения Флоренского не может мыслиться как нечто *особенное*, тогда как для понятия «личность» уже свойственны вполне определенные коннотации, связанные, прежде всего, с уникальностью, единственностью, неповторимостью и т. п. С другой стороны, если «обоженную личность» все же допустимо называть «ипостасью», то обожение, будучи, по Флоренскому, принятым в «недра Троичной жизни», становится фактором, в определенной степени «унифицирующим» личности, которые могут оставаться уникальными только в условиях разделенной множественности эмпирического мира. В Божественной же вечности они должны иметь образ бытия, по крайней мере, очень существенно приближенный к образу бытия Божественных Ипостасей. Как можно видеть, далее в «Столпе» находит свое подтверждение именно такая позиция Флоренского, вернее, позиция, приводящая именно к такому выводу.

Но, отчасти возникающие здесь вопросы проясняются уже в письме третьем — «Триединство», где Флоренский, по собственному замечанию, от разговора в философских понятиях переходит на язык богословия<sup>57</sup> и рассматривает догмат «единосущия» как неразрешимую на уровне рассудка антиномию. Для него оказывается важным удержать то совпадение по смыслу слов «сущность» и «ипостась», которое обнаруживается в текстах св. Афанасия. Но при этом такое употребление слов св. Афанасием воспринимается не как обозначение *одной и той же* реальности разными синонимами, а как целенаправленное, «антиномичное» слияние того, что одновременно и нужно, и нельзя различать.

По мысли П. А. Флоренского, всякие попытки разграничить смысловое содержание терминов «сущность» и «ипостась», придавая одному значение общего, а другому — частного, неизбежно ведут «к рационализации догмата», что невольно допустили Каппадокийцы и чего избегает св. Афанасий<sup>58</sup>. Вне строжайшего «равновесия обоих начал», которое, по мнению Флоренского, выдерживается только у св. Афанасия, вступают в свои права попытки рационального истолкования формулы «единой сущности» и «трех ипостасей», и возникает *перевес* либо первого («до-афанасьевское» богословие, тенденция к савеллианству или субординационизму), либо второго («после-афанасьевское» богословие, опасность тритеизма) начал. «Формула «единой сущности» и «трех ипостасей», — пишет П. А. Флоренский, — приемлема лишь постольку,

<sup>54</sup> Там же.

<sup>55</sup> Подробнее см.: Павлюченков Н. Н. Проблема персонализма в религиозно-философских трудах П. А. Флоренского // Вестник Вятского государственного гуманитарного университета. Научный журнал. 2015. № 4. С. 18–23.

<sup>56</sup> См., напр.: Флоренский П. А. Догматизм и догматика // Павел Флоренский, свящ. Сочинения: В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1994. С. 554.

<sup>57</sup> Флоренский П. А. Сочинения. Т. 1 (1). Столп и утверждение Истины. С. 51.

<sup>58</sup> См.: Там же. С. 52–54.

поскольку она снова приводится к чисто-мистическому, сверх-логическому учению старо-никийцев», т. е. к слову «омоусиос»<sup>59</sup>.

Как можно заметить, предлагаемый здесь взгляд как на труды св. Афанасия, так и на соотношение «сущности» и «ипостаси» в триадологическом догмате Церкви является существенно *новым*<sup>60</sup>. У Флоренского нет ссылок ни на отечественные, ни на зарубежные исследования, которые могли бы подтвердить его выводы. Не приводится в «Столпе» и собственного авторского анализа текстов на предмет того, как именно св. Афанасий и Каппадокийцы понимали и трактовали «равновесие обоих начал» в св. Троице. И потому создается впечатление априорности утверждения о том, что для св. Афанасия «сущность» и «ипостась» отождествлялись не только на терминологическом уровне, но также рассматривались и как тождественные онтологические реальности. Но эта предпосылка находится в полном согласии с предшествующими описаниями в «Столпе» процесса реализации «высшего закона тождества», когда в актах самоотдачи А, Б и В совершается «круговорот» сущности. И, фактически, в данном случае не философский материал находит свое применение и обоснование в богословии, а данные из богословия воспринимаются с точки зрения необходимости подтвердить определенную философскую идею. Св. Афанасий представляется борцом с рассудочным пониманием догмата Божественного Троиединства, поскольку только рассудок, согласно Флоренскому, может настаивать на различении «сущности» и «ипостаси» как «общего» и «частного». Утверждается, что подлинное «равновесие» возможно только в случае их антиномичного сходства-различия, но при этом высшим и последним выражением Истины признается все же не сама эта антиномия, а догмат *единосущия*. Важнее оказывается все-таки *единство* Трех при всей подчеркнутой определяющей роли *Троичности* в само-обосновании *Субъекта* Истины.

### 3. Новая трактовка «единосущия»

При всем том, как представляется, вывод о нарушении самим П. А. Флоренским триадологического «равновесия» в сторону «сущности» был бы поспешным. Догмат «единосущия» стоит в центре его внимания далеко не только как догмат о Боге — Св. Троице, и само «единосущие» в его концепции важно не только как обозначение единой «сущности» в Боге. Флоренский, фактически, предпринимает попытку богословского описания философии всеединства, и «единосущие» призвано здесь обозначить идею онтологического *единства всего существующего*. И если, как было отмечено выше, вся рассогласованная множественность мира синтезирована, в конечном итоге, в «едино-сущие» Трех (именно потому, что, по аксиоме Флоренского, должен не нарушаться закон тождества), то это единосущие должно быть онтологической основой мира, его «держателем», или, если употребить древнецерковный термин — его «Вседержителем». С такой позиции открывается, условно говоря, более глубокая онтологическая основа Божественного «Вседержительства», чем та, что заложена в богословско-догматическом учении о Сыне Божием как Творце и Промыслителе мира. Мир, с этой точки зрения, сохраняется в самом своем бытии именно потому, что в его глубоких онтологических основах реализовано *единосущие всей твари*, дарованное ей онтологическим причастием к единосущию Св. Троицы.

В концепции, представленной в «Столпе», без такого причастия (обозначаемого, чаще всего, как пребывание, жизнь «в недрах» Св. Троицы<sup>61</sup>) тварь лишается своего объективного бытия и, очевидно, поэтому вопрос о «единосущии» собственно самой твари как таковой не поднимается, и эта тема специально не обсуждается. Например,

<sup>59</sup> Там же. С. 56.

<sup>60</sup> См. также: «Афанасий Великий, можно сказать, — исключительный носитель церковного сознания касательно... догмата Троиединства... Ни у кого из позднейших отцов в эпоху соборов... сверхлогичность догмата» не была так очевидно показана, как у св. Афанасия (Там же. С. 56).

<sup>61</sup> См., напр.: *Флоренский П. А. Сочинения*. Т. 1 (1). Столп и утверждение Истины. С. 64.

проблема наличия (или отсутствия) такой реальности как «единая человеческая природа» (или «единая человеческая сущность»), на которую вышел в своих размышлениях и исследованиях в начале XX века архиеп. Антоний (Храповицкий) и которую пытался разрешить В. А. Троицкий (будущий священномученик Иларион)<sup>62</sup>, для Флоренского в «Столпе» оказывается не актуальной<sup>63</sup>. Есть своя собственная «сущность» человека и всей твари, поскольку наличие в бытии любой четвертой «ипостаси» означает наличие иной, не-Божественной, а, следовательно, тварной «сущности»<sup>64</sup>. Но ее онтологическое единство, *едино-сущие* твари обусловлено, согласно Флоренскому, только ее причастием Божественной сущности. В противном случае тварь *распадается* в онтологическом смысле этого слова, превращается «в прах само-утверждения и само-уничтожения»<sup>65</sup>.

В целом, в системе «Столпа» тварь может существовать только, будучи едино-сущной и, следовательно, только при наличии причастия Божественной сущности, которое Флоренский называет «вечным обожением»<sup>66</sup>. Поэтому, тот единящий «синтез», который мировая множественность получает в Божественном Троиединстве, о котором у Флоренского шла речь непосредственно перед соответствующей главой (перед письмом третьим — «Троиединство»), означает не прямую «божественность» твари (пантеистический вывод, к которому может приводить философия всеединства), а изначально реализованное в «недрах» Св. Троицы ее «вечное обожение». Иначе говоря, в Божественное единосущие приняты тварные «ипостаси» (или «обоженные личности», см. выше), которые в обожении являются также единосущными между собой и это их онтологическое единство «держит» весь раздробленный и разобщенный в эмпирии мир.

«Соблазн» пантеизма здесь призвано устранить признание наличия идеальных, вечных, обоженных, но *тварных* основ эмпирического мира<sup>67</sup>. Именно в них (а не напрямую в Божественном Троиединстве) «синтезируется» вся мировая множественность, а уже они, в свою очередь, получают свое онтологическое единство от единосущной св. Троицы. Это, собственно, и есть то «посредство» между Богом и миром, которое требуется в философии всеединства в случае, если необходимо избежать признания мира «божественным», или, что то же самое, имеющим с Богом одну и ту же сущность. Сущность — разная; мир — не Бог («разделенный», «падший» и т. п.), но в своей абсолютной *иноприродности* Богу мир как таковой существовать не может. Именно поэтому возникает необходимость разделять тварный мир на две разные и, вместе с тем, онтологически единые «составляющие» — эмпирическую и идеальную, пребывающую в «недрах» Божественного Троиединства.

<sup>62</sup> См.: Троицкий В. Троиединство Божества и единство человечества // Иларион, священномученик. Без Церкви нет спасения. М.-СПб., 2001. С. 407–431.

<sup>63</sup> Хотя Флоренский упоминает о соответствующих исследованиях В. А. Троицкого и архиепископа Антония в примечаниях к «Столпу»: «Отческое, особенно свойственное Григорию Нисскому, понятие о едином «естестве» твари разъясняется Антонием (Храповицким) Архиеп[ископом] Волинск[им], в «Нравств[енной] идее догмата церкви» (Полн[ое] Собр[ание] соч[инений]. Т. 2, Изд. 2-е, СПб., 1911). – В. [А.] Троицкий. Троиединство Божества и единство человечества, М., 1912 (= «Голос Церкви» 1912 № 10)» (см.: Флоренский П. А. Сочинения. Т. 1 (2). Столп и утверждение Истины. С. 753–754).

<sup>64</sup> См.: Флоренский П. А. Сочинения. Т. 1 (1). Столп и утверждение Истины. С. 50.

<sup>65</sup> Там же. С. 65. В данном тексте речь идет конкретно о «рассудке» твари, но, как совершенно ясно показано в письмах «Грех» и «Геенна», онтологически уничтожается в объективном бытии все, что может оторваться от «своего начала и Корня».

<sup>66</sup> См.: Там же. С. 65.

<sup>67</sup> Собственно Флоренский и начинал создавать свои, ориентированные на богословие, сочинения с представлениями идеи наличия в каждой личности двух сторон — безусловной, вечной (т. е. идеальной) и «условной», эмпирической. Эта идея впервые четко выражена Флоренским в сочинении «О типах возрастания», написанном на летних каникулах, после окончания первого курса учебы в МДА в июне 1905 г. (См.: Павел Флоренский, свящ. Сочинения: В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1994. С. 282–283).

В этой последней и совершается онтологический «переход» от Бога к миру, очевидно, по замыслу и убеждению Флоренского, не нарушающий ни изначальную предпосылку о единстве мира с Богом, ни христианский догмат о различии тварного и нетварного естества. Но если, в данном случае, суть самого замысла автора «Столпа» сомнений не вызывает, то вопрос убедительности его реализации все же остается.

#### 4. «Единосущие» всей твари

Существование «идеальной» основы твари в «Столпе» поясняется при помощи двух основных положений:

1. Бог есть любовь не в нравственном или «психологическом», а в онтологическом и «субстанциональном» смысле этого слова. «Бог, — пишет Флоренский, — есть существо абсолютное потому, что Он — субстанциальный акт любви, акт-субстанция..., любовь — это сущность Божия, собственная Его природа, а не только Ему присущее промыслительное Его отношение»<sup>68</sup>.

2. Любовь равносильна познанию, а познание «есть реальное выхождение познающего из себя или — что то же, — реальное вхождение познаваемого в познающего» и реальное их единение<sup>69</sup>.

Любовь, следовательно, не есть некое качество, свойственное субъекту (А, Б или В), например, как одна из его «положительных» характеристик. Любовь есть субстанция и ее проявление имеет место всякий раз, когда реально совершается акт всецелой самоотдачи одного ради другого (А=не-А и т. д.). Но есть важное различие между *такой* любовью у Божественных Ипостасей и любовью тварных личностей. В Божественном Троиединстве, как уже отмечалось выше, существует дающий безусловность и само-обоснование замкнутый «круг» самоотдачи Трех. Новая «ипостась» — «личность» может быть принята в этот «круг»; в своей любви она может отдать себя Богу только пассивным открытием себя для Божественной Любви-субстанции или, как говорит еще Флоренский, «энергии Божественной любви», отождествляя в этом месте «Столпа» понятия (и реальности) «сущности» и «энергии»<sup>70</sup>. «Любить невидимого Бога — это значит пассивно открывать пред Ним свое сердце и ждать Его активного откровения так, чтобы в сердце нисходила энергия Божественной любви»<sup>71</sup>. В этом смысле активность тварь может проявлять только после такого своего причастия Божественной сущности, и направлена эта активность только в сторону твари: «Любить видимую тварь — это значит давать воспринятой Божественной энергии открываться, — через воспринявшего, — во вне и окрест воспринявшего, — *также как она действует в самом Троиипостасном Божестве*, — давать ей переходить на другого, на брата (подчеркнуто мной — Н. П.)»<sup>72</sup>.

Открывая себя Богу и получая таким образом Божественную сущность-энергию, тварное А становится способным к активному акту самоотдачи в отношении другого тварного Б<sup>73</sup>, отдавая при этом другому вместе с собой воспринятую Божественную

<sup>68</sup> Флоренский П. А. Сочинения. Т. 1 (1). Столп и утверждение Истины. С. 71.

<sup>69</sup> Там же. С. 73. Ср.: «Тут — прямая зависимость знания от любви...» (Там же. С. 84).

<sup>70</sup> См.: Там же. С. 83–84. С богословием свт. Григория Паламы, разделяющим непознаваемую Божественную сущность и познаваемые Божественные энергии Флоренский впервые познакомился в процессе своего участия в имяславческой полемике не позднее конца 1912 года (см.: Переписка священника Павла Александровича Флоренского с Михаилом Александровичем Новосёловым. Томск: Водолей, 1998. С. 81–82) и, по всей видимости, не ранее конца 1911 — начала 1912 гг.

<sup>71</sup> Флоренский П. А. Сочинения. Т. 1 (1). Столп и утверждение Истины. С. 84. Здесь, в *этой* идее исключительной пассивности, «приемлемости» твари перед Богом лежит основа понятия «Вечной Женственности», которое в богословие пытался ввести прот. С. Булгаков.

<sup>72</sup> Там же. С. 84.

<sup>73</sup> «Если я не познал Бога, не приобщился Его Существо, то я и не люблю» (Там же. С. 84).

субстанцию<sup>74</sup>. И далее «круг», полностью аналогичный Божественному Троиединству, замыкается уже в тварных А, Б и В (или Я, Ты, Он). Далее, «завершение» одной тварной троицы становится началом другой и «все троицы срастаются между собою в едино-сущное целое», которое Флоренский в письме четвертом «Столпа» называет «Церковью» или «Телом Христовым»<sup>75</sup>, а в письме десятом дает этому образованию вновь вводимое в «Столпе» имя «София». Все это реализовано в Божественной Вечности, где «весь процесс взаимоотношений любящих», собственно, и не есть «процесс», а «есть единый акт», — единый, вечный и бесконечный, который и есть «единосущие любящих в Боге»<sup>76</sup>. Вся эта вечная «цепь любви» тварных триединств, начинаясь от Троицы Абсолютной, «простирается дальше и дальше» и Абсолютная Троица «как магнит бахрому из железных опилок, держит все»<sup>77</sup>.

Нельзя не заметить, что в данном случае, как представляется, вопреки желанию Флоренского, его концепция приводит к неизбежным определенным выводам. Очевидно, в «Столпе» «держатся» Божественной сущностью элементы тварных триединств, которые уже сами стали «само-обоснованными личностями» и называются также — «ипостасями». Каждое Я в этой цепочке утверждает другими Я в своей «ипостасной самобытности»,<sup>78</sup> и каждое Я в этом единосущии «является одним и тем же с другим Я и, вместе с тем, отличным от него»<sup>79</sup>. На самом деле, это практически полное равенство тварных троиц Троице Абсолютной, за исключением одного: их само-обоснование получено от Божественного Троиединства. Но «получение» — это процесс, или, иначе говоря, все та же категория времени, которую нужно оставить при переходе рассмотрения этой реальности в Вечности. В Божественной Вечности фактически перестает быть существенным различие «Абсолютного» (источника) и «относительного» (получателя), коль скоро в причастии Божественной сущности тварные «личности» становятся «ипостасями», поскольку оказываются также «самообоснованными», как и Ипостаси Божественные. Иначе говоря, обожение в Божественной Вечности становится божественностью, и различие «тварного» и «нетварного» естества там теряется. Тем более, что причастие Божественной сущности Флоренский прямо называет «пресуществлением»<sup>80</sup>, понимая под этим, очевидно, полное изменение сущности с тварной на нетварную, Божественную<sup>81</sup>.

Все это означает, что так широко понимаемое «единосущие», т. е. как *единосущие Бога и твари* через причастие твари Божественной сущности, в конечном итоге вновь порождает проблемы, связанные с принятием идеи всеединства в систему христианского миропонимания. Флоренскому в «Столпе» не удастся их снять даже на том

<sup>74</sup> «Любовь к брату есть некое проявление, как бы истечение Божественной сущности, лучащейся от любящего Бога» (Там же. С. 86); «Любовь к брату — это явление другому, переход на другого, как бы втечение в другого того вхождения в Божественную жизнь, которое осуществлено в «Богообщающемся субъекте» и осознается им как ведение Истины» (Там же. С. 91).

<sup>75</sup> Там же. С. 94. Ср. в ранней работе «Понятие Церкви в Священном Писании», где Флоренский пишет о различии «в искупленном человечестве двух сторон: искупленной идеальной сущности, образа Божия и совершенствующегося эмпирического характера, подобия Божия. Эта идеальная сущность, составляя самое вещество Тела Христова, свята и чиста, тогда как другая, эмпирическая сторона освящается и лишь постольку принадлежит к телу Христову, ассимилируется Телом Христовым, поскольку уподобляется образу Божьему. Но каждый из верующих носит святую в душе своей, и этой святыей он вляется в Тело Христово, чрез нее получая от этого Тела освящающую энергию». (Павел Флоренский, свящ. Сочинения: В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1994. С. 395).

<sup>76</sup> Флоренский П. А. Сочинения. Т. 1 (1). Столп и утверждение Истины. С. 93.

<sup>77</sup> Там же. С. 94.

<sup>78</sup> См.: Там же. С. 93–94.

<sup>79</sup> Там же. С. 93.

<sup>80</sup> См., напр.: Там же. С. 85.

<sup>81</sup> Ср. критику Флоренским А. С. Хомякова за предпочтение термина «преложение» понятию «пресуществление» относительно Св. Даров (Павел Флоренский, свящ. Около Хомякова // Павел Флоренский, свящ. Сочинения: В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 300–305).

материале, который (до самого конца письма девятого — «Тварь») еще не касается весьма пререкаемой в христианском богословии темы Софии. Как бы не представлять себе онтологическое различие «Троицы Абсолютной» и принятых в Ее «недра» «тварных» триединств, в реальности Божественной Вечности и вместе это оказывается Единым *Многоипостасным* Богом, т. е., по сути, той же самой конечной реализацией всеединства, которая мыслится в концепциях Владимира Соловьева<sup>82</sup>.

В одном из примечаний к «Столпу», как известно, Флоренский делает резкий выпад против признания В. Соловьевым Софии самой сущностью Божией. По оценке Флоренского, это делает не только софиологию, но и всю философию В. Соловьева «вещной»<sup>83</sup>, ориентированной на вещь, а не на личность. Эта критика имеет гораздо более серьезный характер, чем просто обнаружение Флоренским своего негативного отношения к «имперсонализму». «Вещная» философия, согласно «Столпу», может иметь дело только с «подобием», «подобосущием», но никогда — с «единосущием»<sup>84</sup>. Сопоставляя критику Соловьева с этим тезисом, можно сделать вывод, что систему, построенную главным идеологом всеединства в России, Флоренский отказывается признать подлинным всеединством.

Основывая *свою* идею всеединства на догмате единосущия, Флоренский хочет видеть в сходстве-различии твари и Творца сверх-рассудочную антиномию; будучи «Идеальной Личностью мира»<sup>85</sup>, четвертой, а, следовательно, иноприродной Св. Троице, «тварной» Ипостасью<sup>86</sup>, София в «Столпе» *получает* Божественную сущность. Признание Софии самой Божественной сущностью, с этой точки зрения, может расцениваться как «рационализация», устранение антиномии в угоду требованиям рассудка. Но Божественная Вечность, где Флоренский обнаруживает Софию как идеальное основание всей твари, обладает свойством уничтожать всякое понятие о процессе, и *получение* Софией Божественной сущности там становится изначальным (и безначальным) обладанием этой сущностью. А далее, если ипостась и сущность — одно и то же<sup>87</sup>, то София, конечно, будучи не-божественной Ипостасью, все же при этом (антиномически!) есть также и сама сущность Божества.

Поэтому можно сказать, что наличие Софии П. А. Флоренского в Божественной Вечности фактически уравнивает софиологию «Столпа» и софиологию Владимира Соловьева, и за такими утверждениями, как, например — «София... не есть Любовь»,

---

<sup>82</sup> Согласно Соловьеву, Абсолют и Его Другое, есть две «абсолютные», неразрывно между собой связанные и друг друга «обуславливающие» реальности — «абсолютно *сущее*» (Бог) и «абсолютно *становящееся*» (человек), так что «полная истина может быть выражена словом «Богочеловечество»» (Соловьев В. С. Критика отвлеченных начал // Соловьев В. С. Сочинения: В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 716). Человек, по Соловьеву, «есть все не только в Боге, но и для себя в своем сознании, или идеальном бытии», он «безусловен и вечен также не только в Боге, но и в себе, в своем индивидуальном сознании» (Там же. С. 714).

<sup>83</sup> См.: в примечании 701: «По учению Вл. Соловьева..., София — не только идеальная личность Твари, но и «Субстанция Пресв. Троицы» (— не хотел ли Соловьев сказать: «общая энергия» или «общая благодать»? —). Нет надобности разъяснять, как друг от друга далеко отстоят это учение об отдельной от Ипостасей Сущности Божией и православное учение Афанасия В., твердо стоящего на формуле  $\epsilon\kappa \text{ Πατρὸς ἐκ οὐσίας τοῦ Πατρὸς}$ . Рационализм Соловьева обнаруживает себя именно в том, что для Соловьева не живая Личность, не Ипостась и не само-обосновывающееся Живое Триединство — начало и основание всего, а субстанция, из которой уже выявляются Ипостаси. Но эта субстанция в таком случае не может не быть признана без-личною, а поэтому — вещною. Философия Соловьева, тонко-рационалистическая по своей форме, неизбежно есть философия вещная по своему содержанию. То, о чем учит Соловьев, несомненно, примыкает к савеллианству, к Спинозизму, к Шеллингизму, по крайней мере в его первом фазисе». (Флоренский П. А. Сочинения. Т. 1 (2). Столп и утверждение Истины. С. 775).

<sup>84</sup> См.: Флоренский П. А. Сочинения. Т. 1 (1). Столп и утверждение Истины. С. 78–80.

<sup>85</sup> Там же. С.

<sup>86</sup> Там же. С. 50.

<sup>87</sup> Там же. С. 53.

т. е. не есть Божественная сущность,<sup>88</sup> остается значение лишь пустой декорации. И чем дальше исследователь отстоит от намерения приписать Флоренскому сознательное введение в свою концепцию чисто декоративных элементов, тем лучше, как представляется, он может видеть во всем этом *объективное* свидетельство неудачной попытки адаптировать к христианскому миропониманию парадигму всеединства и связанную с ней концепцию Софии Владимира Соловьева. И, конечно, дело далеко не только и не столько в самом факте введения в систему «Столпа» Софии реальности, которую, по самому, как кажется, наиболее «убийственному» для софиологии богословскому критическому замечанию, почему-то «проглядели» Отцы Церкви<sup>89</sup>. Концепция, предлагаемая в «Столпе», легко может обойтись без софиологии, но никак при этом не может изменить своей сути — идеи распространения на *весь мир* догмата *единосущия*, который христианское богословие эпохи Вселенских Соборов относило только к Богу Св. Троице.

## 5. Догмат «единосущия» и богословие свт. Афанасия Александрийского

Предлагая, как минимум, с очень большой осторожностью относиться к «послеафанасьевскому» богословию<sup>90</sup> и утверждая, что его «Столп» «исходит из идей св. Афанасия»<sup>91</sup>, П. А. Флоренский перечисляет эти идеи: «догмат единосущия Троицы, идея обожения плоти, требование аскетизма, чаяние Духа Утешителя и признание за тварью *пре-мирного* нетленного значения»<sup>92</sup>. В «Столпе» предложена специальная разработка концепции, отражающей, прежде всего, последнюю идею из этого перечня и поставляющей ее в прямую связь с первой. Тварь признается здесь имеющей «пре-мирное», т. е. сверх-мирное, сверх-эмпирическое значение вследствие того, что она в своих идеальных основаниях принята в Божественное единосущие. Проблемным, однако, остается вопрос, придерживался ли именно таких взглядов сам свт. Афанасий.

Привлекая полемические толкования св. Афанасия на ветхозаветные свидетельства о *тварной* Премудрости<sup>93</sup>, на материале шести параграфов 2-й книги «Против ариан»,<sup>94</sup> Флоренский утверждает, что ту реальность, которую св. Афанасий обозначает как образ или «отпечаток» Божественной Премудрости в тварях, нужно понимать именно в субстанциальном смысле. Для того, чтобы понять смысл образов и сравнений св. Афанасия (имя строителя, надписываемое на каждом здании города и др.), предлагается помнить «древнее представление об имени как реальной силе-идее, формирующей вещи и таинственно управляющей недрами их глубочайшей сущности»<sup>95</sup>. И когда св. Афанасий в той Премудрости, которую создал Бог, видит человеческое естество Сына Божия (Божественной Премудрости)<sup>96</sup>, Флоренский находит здесь указание на «Тело Христово», т. е. на Церковь, следовательно, опять же, на Софию, как она представлена в концепции «Столпа»<sup>97</sup>.

Вместе с тем, нельзя не заметить, что при раскрытии той реальности, которую можно понимать как тварную Премудрость (являемая в человеке мудрость

<sup>88</sup> Там же. С. 349.

<sup>89</sup> См.: *Серафим (Соболев), архиеп.* Новое учение о Софии Премудрости Божией. С. 74.

<sup>90</sup> См.: *Флоренский П. А.* Сочинения. Т. 1 (1). Столп и утверждение Истины. С. 56.

<sup>91</sup> Там же. С. 349.

<sup>92</sup> Там же. С. 348.

<sup>93</sup> «Господь создал Меня началом путей Своих в дела Свои» (Притч. 8, 22).

<sup>94</sup> Против ариан. II. 76–81.

<sup>95</sup> *Флоренский П. А.* Сочинения. Т. 1 (1). Столп и утверждение Истины. С. 346–347.

<sup>96</sup> См. в цитате из «Столпа»: «Так как в нас и во всех делах есть таковой отпечаток созданной Премудрости, ... то истинная и жиздительная Премудрость, восприемля на Себя принадлежащее Отпечатку Ее..., говорит о Себе: Господь создал Меня в дела Свои...» (Против ариан. II. 78–79); (*Флоренский П. А.* Сочинения. Т. 1 (1). Столп и утверждение Истины. С. 344).

<sup>97</sup> См.: Там же. С. 344.

как отпечаток Божией Премудрости<sup>98</sup>, вообще премудрость Божия, «изобразившаяся в мире»<sup>99</sup>), св. Афанасий говорит о твари как присутствующей только в эмпирическом мире, но никак не в самом Боге или, что то же, — в Божественной вечности. «Источная Премудрость», т. е., однозначно, Сын Божий, согласно св. Афанасию, «есть творящая и зиждительная, а отпечаток Ее внедряется в дела, как образ образа»<sup>100</sup>. Пребывая «по сущности» с Отцом, Премудрость «по снисхождению к тварям отпечатлевала Свой образ в делах применительно к ним, чтобы целый мир был как бы единое тело, не в разладе, но в согласии с самим собою»<sup>101</sup>.

Эти и другие подобные тексты не дают основания делать вывод о том, что сама Божественная сущность пребывает в идеальной основе твари и, тем самым, дает ей онтологическое единство. И не тварь здесь *внедряется* в Божественное Троиединство, и не сама Божественная Премудрость *внедряется* в тварь, но «отпечаток» Божественной Премудрости пребывает в мире, делая его (мир) согласованным и единым. Само понятие предвечного *бытия* мира не вписывается в то, что св. Афанасий говорит по поводу нашего «предызображения» или предвечного избрания в Боге, потому что у него речь идет лишь о положенном «прежде век» *изволении* Божиим о создании и спасении человека. «... Прияли мы благодать прежде времен вечных, — пишет он, — *не получив еще бытия* (подчеркнуто мной — Н. П.)», поскольку «эта предваряющая нас благодать... была уготована во Христе»<sup>102</sup>. Иначе говоря, в Боге «прежде век» существовал *замысел* о твари, а не сама тварь в ее идеальных основаниях. И лишь ограничиваясь основной парадигмой философии всеединства, можно отождествлять или требовать отождествления этих двух моментов.

В «Столпе», как можно видеть, позиция св. Афанасия с этой точки зрения также не исследуется, и *a priori* принимается, что он не мог не разделять представление, согласно которому «замыслить», «предвидеть», «предначертать» мир, — для Бога означает уже извечно привести его в бытие. Но из текстов св. Афанасия это, как минимум, не очевидно и, сверх этого, обретаются свидетельства, явно не адекватные этой априорной предпосылке. Прежде всего, это, конечно, стремление св. Афанасия всячески подчеркнуть онтологическую неустойчивость твари, ее постоянное пребывание на грани бытия и не-бытия. По мысли св. Афанасия, если бы не Божественное Слово, Сын Божий, тварь потеряла бы свою целостность и само свое бытие и, противоположность «Столпу» (где аналогичным образом говорится о значении для твари не Сына Божия, а Любви — Божественной сущности), здесь не возникает ощущения риторической постановки вопроса. В «Столпе», по заложенной в нем изначальной идее, тварь не имеет самостоятельного бытия и неизбежно распадается, уничтожается в случае, если не будет установлено ее единосущие с Богом путем причастия Божественной сущности. Но такое уничтожение, конечно, в реальности совершенно невозможно, по факту укорененности твари в Божественном, вечном и неизменном бытии. В текстах св. Афанасия нет подобного «онтологического оптимизма», поскольку, обосновывая существование твари единственно волей Божией (как это имеет место и в «Столпе»), он (в отличие от «Столпа») не вводит результат исполнения этой воли в Божественное существо и не допускает тем самым существование твари от воли Божией уже онтологически независимым. Тварь, как замечает св. Афанасий, «опять может, если восхочет Создавший, перестать когда-либо существовать» и вопрос здесь не в том, что Творец, по неизменной благодати Своей воли этого не захочет, а в том, что сама по себе «такова природа сотворенного»<sup>103</sup>.

Конечно, можно сказать, что в полемике с арианством (когда бытие твари постоянно сопоставляется с бытием Сына Божия) св. Афанасий мог полагать неуместным

<sup>98</sup> Афанасий Александрийский. Против ариан. II. 78.

<sup>99</sup> Там же. II. 79.

<sup>100</sup> Там же. II. 80.

<sup>101</sup> Там же. II. 81.

<sup>102</sup> Там же. II. 76.

<sup>103</sup> Там же. I, 20.



обращение к той тварной реальности, которая извечно принята в Божественное бытие. Однако это, опять же, будет домыслом, на текстах Святителя никак не основанным. В текстах же отмечено прямо, что тварное бытие (в его целом, без разделения на идеальную и эмпирическую составляющую твари) ненадежно, нестабильно<sup>104</sup> и не является безначальным<sup>105</sup> так, как если бы природа твари была принята в вечное Божественное Троиединство. Именно извечное пребывание «тварных» триединств в «недрах» Троиединства Божественного нивелирует модус бытия тварного и нетварного, с чем свт. Афанасий, будучи проповедником обожения человека через вочеловечение Бога<sup>106</sup>, никогда бы не согласился<sup>107</sup>.

В числе прочего это показывает и то, что на идеях св. Афанасия, по крайней мере, существенно трудно основать развиваемую в «Столпе» концепцию единосущия всей твари между собой и с Богом. Свт. Афанасий признает, что «у всех людей одна природа», — «мы... однородны друг с другом, потому что произошли от одного»<sup>108</sup>, но «далеко людям быть в Отце..., и далеко не по месту, но по естеству»<sup>109</sup>. И в наличном своем состоянии человечество вовсе не едино так, как едины — единосущны — Отец, Сын и Дух. Люди единятся между собой и с Богом, приобщаясь Тела Христова<sup>110</sup>. «Как мы, — пишет свт. Афанасий, — сыны и боги по сущему в нас Слову, так будем в Сыне и в Отце и будем почитаемы соделавшимися едино в Сыне и в Отце, потому что в нас тот же Дух, Который и в Слове, сущем в Отце»<sup>111</sup>. Свт. Афанасий не называет это состояние «единосущием» христиан (а речь, очевидно, все время идет о христианах, а не о всем человечестве и, тем более, не обо всей твари), очевидно, не только по той же причине, по которой ему важно подчеркнуть резкое различие твари и Творца. Единство христиан между собой и с Богом дает, по св. Афанасию, причастие Духа: «Мы без Духа чужды Богу и далеки от Него, причастием же Духа сочетаваемся с Божеством...»<sup>112</sup>

В свете всего вышесказанного очевидно, что для св. Афанасия «причастие Духа» означает совсем не то же самое, что причастие Божественной сущности, т. е. приобщение к единосущию Отца, Сына и Духа. То пребывание в Св. Троице, о котором говорит св. Афанасий, оказывается возможным *только* благодаря Боговоплощению, и достигается оно, прежде всего, принятием Христа и далее, как следствием этого принятия, причастием Духа. С этой, существенно важной точки зрения, концепция «Столпа» по отношению к идеям св. Афанасия обладает фундаментальной новизной, поскольку реализация в Божественной вечности тварных триединств в «Столпе» ни от вочеловечения Сына, ни от самоопределения свободной воли твари по отношению к Христу никак не зависит. Бог (Любовь — Божественная сущность) отдает Себя тварному Я, от которого требуется только подвиг устранения своей само-замкнутости. Тварному Я нужно открыться пред Богом и отдать себя другому тварному Ты. Этих актов само-отдачи *достаточно* для того, чтобы вывести тварь в Божественную

<sup>104</sup> Там же. I. 36.

<sup>105</sup> См., напр.: Там же. II. 57.

<sup>106</sup> См., например, в Слове о воплощении Бога-Слова, и о пришествии Его к нам во плоти, 54: «Божье Слово ... вочеловечилось, чтобы мы обожились» (*Афанасий Великий, архиеп. Александрийский. Творения. Ч. I. Изд. 2-е. Св.-Троицкая Сергиева Лавра, 1902. С. 260*).

<sup>107</sup> См., напр.: «... дерзко мечтают, что и они также будут в Боге, как Сын в Отце, и Отец — в Сыне...» (*Афанасий Александрийский. Против ариан. III. 17*). Мы «будем как ... боги, но не каков Сам Он и... не в таком смысле будем едино, в каком по естеству Отец в Сыне, и Сын в Отце, но в каком сообразно это с нашим естеством (подчеркнуто мной — Н. П.)» (Там же. III. 20).

<sup>108</sup> Там же. III. 20.

<sup>109</sup> Там же. III. 22.

<sup>110</sup> «... Да все как понесенные Мною на Себе будут едино тело и един дух и достигнут в мужа совершенна. Ибо все мы, приобщаясь Его тела, делаемся едино тело, имея в себе Единого Господа» (Там же. III. 22).

<sup>111</sup> Там же. III. 25.

<sup>112</sup> Там же. III. 24.

вечность в состоянии обожения. Поэтому все, что говорит св. Афанасий об обожении и единении в св. Троице *через Христа*, в концепции «Столпа» может быть применимо только лишь в эмпирии. Флоренский в «Столпе», в известном смысле, идет *далее* св. Афанасия — в область изначально вечного бытия твари, куда мысли и, очевидно, опыт св. Афанасия не простирались. Вследствие этого концепция твари, изначально и независимо от Боговоплощения (и своего свободного принятия Христа) обоженной в Божественной вечности, из идей свт. Афанасия исходить не может. Догмат единосущия, который свт. Афанасий отстаивал как отражение реальности св. Троицы, в «Столпе» распространяется на весь тварный мир, с выходом за пределы того, что есть в наследии этого великого Отца IV века.

В «Столпе» было показано, что тварные триединства в Божественной вечности являются идеальной основой эмпирического мира, развивающегося во времени. Было показано «формирование» Божественного Триединства и тварных триединств, которые обретали свое единосущие благодаря причастию Божественной сущности и, тем самым, становились не только единосущными между собой, но и единосущными с Богом, с Божественными Ипостасями. Но Флоренский рассмотрел здесь только соотношение сущности и ипостаси в Божественном Триединстве, признав это соотношение антиномией сходства и различия. Тварные «ипостаси» в идеальном мире, согласно «Столпу», *приняты* в Божественную сущность, и потому разговор о тварной усии (и ее соотношении с тварной ипостасью) здесь теряет интерес как вопрос, приобретающий отвлеченный характер. Поставить для себя этот, последний вопрос П. А. Флоренский мог в результате своего знакомства с богословием энергий свт. Григория Паламы (не позднее декабря 1912 г.),<sup>113</sup> после которого говорить о прямом причастию твари самой Божественной сущности он уже не хотел. Кроме того, как раз в этот период Флоренский, согласно его методике, от разработки «теодицеи» перешел к «антроподицеи»<sup>114</sup>, что предполагает перенесение центра внимания с идеального мира Божественной вечности на мир эмпирический.

## 6. Концепция «единосущия» в «антроподицеи»

С этой методически новой точки зрения, тварные триединства могут и должны быть рассмотрены во всей своей полноте — в реальностях «сущности» и «ипостасей». Помимо достаточно краткого упоминания в «Столпе» о «родовой основе» личности, у Флоренского, конечно, были подходы к этой теме, в частности, когда он в своем известном «реферате» 1906 года («Догматизм и догматика») говорил о «богомятежных Титанах» как запросе человеческого существа поклоняться «Ведомому Богу». Это — запрос на встречу с Богом как Личностью<sup>115</sup> и, по сути, — стихийный мятеж против *понятий* о Боге, не подкрепленных реальным опытом встречи. Уже в то время таким образом Флоренский выразил свою интерпретацию концепции двух начал в человеке — «дионисийского» и «аполлинического»<sup>116</sup>. «Дионисийское» начало

<sup>113</sup> См.: Переписка священника Павла Александровича Флоренского с Михаилом Александровичем Новосёловым. С. 81–82.

<sup>114</sup> О методическом различии Флоренским «теодицеи» и «антроподицеи» см.: *Флоренский П. А. Догматизм и догматика // Павел Флоренский, свящ. Сочинения: В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1994. С. 550–551; Павел Флоренский, свящ. Вступительное слово пред защитой на степень магистра книги «О Духовной Истине», Москва, 1912 г., сказанное 19-го мая 1914 года. С. 820; ср. : Павел Флоренский, свящ. Собрание сочинений. Философия культуры. С. 140–143. «Пути освящения усии и ипостаси, путь антроподицеи и путь теодицеи» (Там же. С. 140).*

<sup>115</sup> *Флоренский П. А. Догматизм и догматика. С. 551–553.*

<sup>116</sup> В этом отношении Флоренский, очевидно, испытал влияние не столько Ф. Ницше, сколько Вячеслава Иванова, который свой очерк «Эллинская религия страдающего бога» публиковал в 1904–1905 гг. в издании Мережковских («Новый путь» и «Вопросы жизни»), — в том же самом, с которым сотрудничал и молодой Флоренский. Сам Вячеслав Иванов впоследствии писал, что к изучению «религии Диониса» его обратил «могущественный импульс Ф. Ницше», но это,

целенаправленно переименовывается Флоренским в «титаническое»<sup>117</sup> и, с богословской точки зрения, воспринимается как человеческая *сущность*, «усия».

Первое свидетельство богословского осмысления двух мировых начал обретается в записи П. А. Флоренского, датированной концом декабря 1914 г. и (в чем можно видеть придание важного значения результатам своих размышлений) переписанной в санитарном поезде 8 февраля 1915 года. На листе приведена схема (с частично нерасшифрованными и неразборчивыми подписями), которая утверждает «связь ипостасного с усийным» в Боге и «расколотовость ипостасийного и усийного» в человеке, которая «должна быть», очевидно, преодолена<sup>118</sup>. В этой же схеме подчеркнута, в определенном смысле, противоположность существования какого-либо одного из начал отдельно от другого. Они, очевидно, по мысли, заложенной в эту схему, могут только сосуществовать, и их отдельное рассмотрение предпринимается Флоренским только в методических целях, чтобы прояснить суть их противостояния и «борьбы» в человеке. Голая *ипостась* обозначается здесь Флоренским как «Диавол» и характеризуется как «пусто, но умно». Это — «Лицо», которое не имеет «усии» и «борется против Лица как такового»<sup>119</sup>. Голая *усия* обозначена как «Титаны»; здесь, очевидно, есть *только* содержание, но — оно «глупо». Это — безликое, которое «притязает на место Лица», ибо не понимает, что Лицо существует, и не понимает, чем именно Лицо является<sup>120</sup>. Это — «аффект мощи» ..., именно аффект, ибо титаническое безумно и безлико и объяснить ему нет возможности»<sup>121</sup>. В этих же записях Флоренский предупреждает возможное неверное восприятие его концепции: титаническое начало — не «грех» само по себе; оно — есть «*потенция* всякой деятельности»<sup>122</sup>. Но в человеке «противоборствующие» ипостась и усия должны быть приведены «в равновесие», что и совершается, согласно этой записи, в церковном таинстве Евхаристии<sup>123</sup>.

К лету 1918 г. Флоренским были подготовлены и прочитаны в Москве пять лекций, которые теперь, в общем собрании материалов аналогичного содержания, известны как лекции по «Философии культа»<sup>124</sup>. В одной из них («Таинства и обряды», 12 мая 1918 г.) говорилось, что «культ утверждает всю человеческую природу, со всеми ее аффектами» и, давая аффекту полное признание, утверждает «аффект в правде его, ... преобразует его»<sup>125</sup>. В человеке выявляются реальности, которые «в метафизическом

---

однако, не помешало ему пойти в иное, чем у Ницше, направлении. Свой очерк 1904–1905 гг. Вячеслав Иванов определял как сосредоточенный «на проблеме дионисийской психологии и, в частности на мистике дионисийской жертвы». Это — именно тот круг идей, которые Флоренский воспринял и использовал в своей «Философии культа». См.: *Иванов В. И.* Дионис и прадионисийство. СПб, 2000. С. 11–12

<sup>117</sup> Павел Флоренский, *свящ.* Философия культа (опыт православной антропологии). М., 2004. С. 132.

<sup>118</sup> Там же. С. 454. Эта схема в доработанном варианте была представлена Флоренским в его лекции «Таинства и обряды», подготовленной в мае 1918 г. (См.: Там же. С. 138).

<sup>119</sup> Там же. С. 454.

<sup>120</sup> Там же.

<sup>121</sup> Там же. С. 455. В своих пояснениях сути «титанического» Флоренский ссылается на Вячеслава Иванова и имеет в виду Ф. Ницше с его «волей к власти» (см.: Там же).

<sup>122</sup> Там же. С. 456. См. о том же в лекции «Таинства и обряды», подготовленной в мае 1918 г. (Там же. С. 134).

<sup>123</sup> Там же. Ср.: Евхаристия, а, следовательно, и «вся иерургия имеет не иную цель», как только «умягчение титанического начала в человеке» (Там же); см. о том же в лекции «Таинства и обряды» (май 1918 г.): «Только Евхаристия ... может приводить в равновесие противоборствующие *ипостаси* и *усию* человеческого распавшегося, распадающегося существа» (Там же. С. 147).

<sup>124</sup> На самом деле название «Философия культа» самим Флоренским было дано только одной из лекций этого цикла, подготовленной и прочитанной, согласно авторской датировке, 16 апреля — 4 июня 1922 года.

<sup>125</sup> Павел Флоренский, *свящ.* Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной антропологии). М.: Мысль, 2004. С. 129; Павел Флоренский, *свящ.*, Из богословского наследия // Богословские труды. Сб. 17. М., 1977. С. 137.

рассмотрении» обозначаются как *бытие* и *смысл* или, соответственно, — *усия* и *ипостась*, которые равным образом обладают своей «правдой» и, будучи «не совмещенные, ... противоречат друг другу»<sup>126</sup>. Флоренский здесь подчеркивает, что это — именно две *правды*, единство которых не может и не должно быть достигнуто путем каких-либо взаимных уступок. Они обе «требуют *бесконечности* своего раскрытия, требуют предельного своего утверждения»<sup>127</sup>.

С концепцией «Столпа» здесь не теряется никакая связь; это — лишь рассмотрение реальности человека с иной точки зрения и более рельефное указание на два «начала в человеке». В этой же лекции Флоренский говорит и в терминах «Столпа»: «в человеке темная подоснова бытия восстает на *лик*, требуя его реализации...»<sup>128</sup>. Новизной относительно «Столпа» здесь может быть признано только уточнение (впрочем, уточнение очень важное, в порядке богословского оформления концепции), согласно которому «лик» в человеке соответствует *подобию Божию* в его правде, тогда как правда *образа Божия* признается стоящей за «темной подосновой» бытия.

В подготовленном полтора года спустя материале («Дедукция семи таинств», 24–29 декабря 1919 г.) о. Павел уже со всей ясностью и необходимой полнотой рассмотрел *антиномию* «сущности» и «ипостаси» в человеке. Согласно этой концепции, *усия*, будучи стихийной, родовой «под-основой» человека, утверждает человека в мире, в роде, в обществе. Благодаря ее *правде* человек утверждается как индивид, как «самостоятельный центр». «Явление» *усии* человека есть его тело, которым он противопоставляет себя другим индивидам<sup>129</sup>. Напротив, *ипостась* есть *лик* человека, его «разумная личная идея», которая стремится утвердить в человеческой личности род, общество и весь мир. «Она есть начало самоотречения индивида, прорыв его уединенности, выход из его обособленности»<sup>130</sup>. Центральной идеей всей лекции является утверждение необходимости как противопоставления этих движений (как тезиса и антитезиса), так и их «крепкого синтеза»<sup>131</sup>. Иначе говоря, человек должен быть обособлен как индивид, но это обособление невозможно без принятия человеком в себя всего общества и всего мира; сам выход индивида из его обособленности есть условие его бытия как индивида. Очевидно, что, по мысли Флоренского, это и есть утверждение в человеке того, что называется личностью.

Иначе говоря, в такой концепции нет и не может быть места для упрощенного отождествления реальностей и понятий «личности» и «ипостаси»; речь идет о «равновесии личности», которое достигается в синтезе «ипостаси» и «сущности». Противопоставленностью сущности и ипостаси, говорит Флоренский, осуществляется «сильный пульс внутренней жизни», а связанностью их синтезом — «цельность и единство этой жизни»; такая «схема равновесия личности» и есть «схема культа»<sup>132</sup>. Разумеется, «равновесие» сущности и ипостаси в личности не следует понимать как уравнивание на противоположных чашах весов *разного* содержимого. Это — именно предельно гармоничное «взаимопроникание *усии* и *ипостаси*»<sup>133</sup>.

<sup>126</sup> Павел Флоренский, *свящ.* Собрание сочинений. Философия культа. С. 136; Павел Флоренский, *свящ.*, Из богословского наследия. С. 141–142. Ср.: «Двуединство человека, его смысл и его бытийсвенность» — *ипосась* и *усия* (Павел Флоренский, *свящ.* Собрание сочинений. Философия культа. С. 154).

<sup>127</sup> Павел Флоренский, *свящ.* Собрание сочинений. Философия культа. С. 136; Павел Флоренский, *свящ.*, Из богословского наследия. С. 142.

<sup>128</sup> Павел Флоренский, *свящ.* Собрание сочинений. Философия культа. С. 136; Павел Флоренский, *свящ.*, Из богословского наследия. С. 141.

<sup>129</sup> Павел Флоренский, *свящ.* Собрание сочинений. Философия культа. С. 179–180; Павел Флоренский, *свящ.*, Из богословского наследия. С. 143.

<sup>130</sup> Там же.

<sup>131</sup> Там же.

<sup>132</sup> Там же.

<sup>133</sup> Там же. Ср.: Павел Флоренский, *свящ.* Вступительное слово перед защитой на степень магистра книги «О Духовной Истине», Москва, 1912 г., сказанное 19-го мая 1914 года // Флоренский П. А. Сочинения. Т. 1 (2). Столп и утверждение Истины. М., 1990. С. 818.

Далее, по мысли Флоренского, если «явление» усии есть тело человека, то «явление» ипостаси есть *слово* или человеческая речь. Телом утверждается индивид, речью же утверждается общество. В их синтезе достигается образование такого общества, «в котором индивид себя не теряет, но утверждает» и «в который общественность входит существенным условием его бытия».<sup>134</sup>

Если возвращаться к богословской интерпретации этой концепции, то следует говорить об «обоении» человека как состоянии, в котором его образ и подобие Божие, соответственно, сущность и ипостась, находится в гармоническом «слиянии» и человек вмещает в себя *всех* людей и *весь* мир. То же самое, разумеется, имеет место и *во всех остальных* человеческих Я и только в таком состоянии реализованного всеединства каждый человек может быть реализован как личность, т. е. (если учитывать сказанное в «Столпе») как «чистая» личность, освобожденная от примесей «вещности». И поскольку такое состояние достигается посредством культа, постольку речь должна идти — также, как и в «Столпе» — о привлечении для этого благодатных сил<sup>135</sup>, теперь уже — не самой Божественной сущности, а Божественных энергий, которые, как полагал Флоренский, несут в себе сущность<sup>136</sup>. Само использование для обозначения такого состояния понятия синтеза реальностей образа и подобия Божия в человеке, т. е. сущности и ипостаси, до того пребывавших в дисгармонии, призвано указать на то, что в рамках тематики данных лекций принимается как очевидное и само собой разумеющееся. Это — именно та же основная онтологическая модель, которая была дана в «Столпе» и которая уподобляла тварные триединства Триединству Божественному.

Обозначая идеальное состояние человечества как гармоническое взаимопроникновение единой человеческой сущности и всех человеческих ипостасей, П. А. Флоренский, очевидно, исходит из того (как это и раскрывают записки конца 1914 года), что также, по его убеждению, взаимно соотносятся Сущность и три Ипостаси в Боге Св. Троице. Бог, говорится в лекции «Таинства и обряды», не только усия, но и ипостась, «не только Сущность, но и Лицо». «В Боге гармония усии и ипостаси. Лицо Божие всецело выражает Его Существо. Существо Его всецело выражается Лицом Его»<sup>137</sup>.

На вопрос, означает ли это возможность говорить и о Личности Божией или о Трех Личностях, в которых реализована вечная гармония Сущности и Ипостасей, в поздних трудах о. Павла точного ответа найти нельзя, возможно, лишь потому, что в методике его исследований труды 1917–1922 гг. соответствовали замыслу «антроподицеи», в центре которой должна была стоять проблема человека (а не «теодицея», ограниченная, в данной методике, исследованиями, представленными в «Столпе»). Во всяком случае, термин «Личность» в отношении Бога Флоренский не употребляет по-прежнему, а со своей позиции говорит лишь о *личности* человека. И эта *личность*, как нужно отметить еще раз, представляется реальностью, в которой антиномично соотносятся между собой *ипостась* и *сущность*. Вся совокупность человеческих личностей (в их конечной реализации) представляет собой единую общность, образованную полным гармоничным синтезом антиномичных устремлений сущности и ипостасей. Это может быть названо онтологическим *много-единством*, которое является таковым только благодаря своей (устанавливаемой культом!) онтологической связи с Триединством Божественным. В «Столпе» Флоренский показал, как это тварное много-единство образуется в Божественной вечности (посредством актов открытия

<sup>134</sup> Павел Флоренский, *свящ.* Собрание сочинений. Философия культа. С. 180; Павел Флоренский, *свящ.* Из богословского наследия. С. 144.

<sup>135</sup> См., напр.: «Это упорядочение человеческого существа культом мы связываем с термином благодать» (Павел Флоренский, *свящ.* Собрание сочинений. Философия культа. С. 155).

<sup>136</sup> См.: Флоренский П. А. Сочинения. Т. 2. У Водоразделов мысли. М.: Правда, 1990. С. 303.

<sup>137</sup> Павел Флоренский, *свящ.* Собрание сочинений. Философия культа. С. 136. «В человеке, напротив, антиномия полюсов не находится в гармонии; темная подоснова бытия восстает на лик, требует его реализации; лик поработачивает стихийное волнение, добываясь своей правды» (Там же).

каждого Я пред Богом и всецелой самоотдачи для другого Я); в лекциях 1917–1922 гг. им было показано, как посредством культа к этому много-единству приобщается разделенный в эмпирии мир. Рассматривая реальность Божественной вечности («теодицея», «Столп»), Флоренский не ставил вопрос о тварной сущности, поскольку там она, можно сказать, поглощена сущностью Божией и тварные триединства практически ничем онтологически не отличимы от Триединства Божественного. В эмпирическом мире, согласно концепции Флоренского, тварная сущность сама выявляет себя своей дисгармонией с ипостасями; здесь нет цепочки идеальных триединств, и Флоренский обращается к рассмотрению этой проблемы, утверждая, что тварная сущность нуждается в своем «умиротворении» посредством культа. Конечной же целью такого «умиротворения» является полное соответствие соотношения сущности и ипостасей в твари такому же соотношению в Боге Св. Троице.

Представляется, что все это свидетельствует о цельности как самого замысла Флоренского, так и путей его реализации в ранней «теодицее» и поздней «антроподицее». В обоих случаях о. Павел исходил из основополагающей парадигмы философии всеединства Владимира Соловьева, намереваясь дать ей не только богословское *оформление*, но и богословское обоснование. Для него такая работа означала не попытку «подогнать» свои философские убеждения под свой опыт церковности, а стремление показать, что церковность, православное богословие — это и есть опыт основной парадигмы всеединства. Но, в этом смысле, «исправляя» и дополняя Соловьева, т. е. вводя в свою систему «теоретическое» (творения св. Отцов) и «практическое» (церковное богослужение) богословское основание, он, как представляется, не достигает поставленной задачи. В конечном итоге, он невольно снова возвращается к тому же самому во «всеединстве», что хотел исключить и, по крайней мере, построенное в «Столпе» и в поздних работах «богословие всеединства» не разрывает свою идейную связь с концепциями Владимира Соловьева так, как, очевидно, хотелось бы о. Павлу.

## Источники и литература

1. Андроник (Трубачев), игум. Из истории книги «Столп и утверждение Истины» // Флоренский П. А. Сочинения. Т. 1 (2). Столп и утверждение Истины. М., 1990.
2. Афанасий Великий, архиеп. Александрийский. Творения. Ч. I. Изд. 2-е. Св.-Троицкая Сергиева Лавра, 1902.
3. Болотов В. В. История Церкви в период Вселенский Соборов. История богословской мысли. М., 2007.
4. Лосский Н. О. История русской философии. М.: Высшая школа, 1991.
5. Макарий, митроп. Московский и Коломенский. Православно-догматическое богословие: В 2 т. Т. 1. Киев: Издательство имени свт. Льва, папы Римского, 2007.
6. Павел Флоренский, свящ. Вступительное слово пред защитой на степень магистра книги «О Духовной Истине», Москва, 1912 г., сказанное 19-го мая 1914 года // Флоренский П. А. Сочинения. Т. 1 (2). Столп и утверждение Истины. М., 1990.
7. Павел Флоренский, свящ. Сочинения: В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1994.
8. Павел Флоренский, свящ. Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной антроподицеи). М., 2004.
9. Павел Флоренский и символисты. Опыт литературные. Переписка. М., 2004.
10. Павел Флоренский, свящ. Труды и дни / вступ. ст., коммент. Н. Н. Павлюченкова // «Философствовать в религии». Материалы конференции, посвященной столетию выхода книги «Столп и утверждение Истины» о. Павла Флоренского. М.: Издательство ПСТГУ, 2017.
11. Серафим (Соболев), архиеп. Новое учение о Софии Премудрости Божией. София, 1935.
12. Сильвестр (Малеванский), еп. Опыт Православного Догматического Богословия (с историческим изложением догматов): В 2 т. Т. II. Изд. 2-е. Киев, 1885.

13. Спасский А. А. История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов. С. Посад, 1914.
14. Филарет (Гумилевский), архиеп. Черниговский. Православное догматическое богословие: В 2 т. Т. 1. СПб., 2006.
15. Флоренский П. А. Сочинения. Т. 1 (1). Столп и утверждение Истины. М.: Правда, 1990.
16. Флоренский П. А. Сочинения. Т. 1 (2). Столп и утверждение Истины. М.: Правда, 1990.

***Nikolay Pavlyuchenkov. The Dogma of “Consubstantiality” in Patristic Literature and Theology of Priest Pavel Florensky.***

The article provides a brief review of the interpretation of the dogma “consubstantiality” and the distinction of the concepts “essence” and “hypostasis” in the works of St. Athanasius of Alexandria and Cappadocia Fathers of the Church of the IV century. The estimation of these works in the Russian theological literature of XIX – beginning of XX centuries and in P. A. Florensky’s work “Pillar and statement of Truth” is considered. The article also notes that this concept does not correspond to the ideas of St. Athanasius of Alexandria. The author proposes to consider the interpretation of the dogma of “consubstantiality” by Florensky as the first experience of constructing “theology of pan-unity” which was implemented in Russian theology in the early twentieth century.

**Keywords:** dogma, consubstantiality, theology, essence, hypostasis, St. Athanasius, Cappadocians, Florensky, pan-unity, divine eternity, Holy Trinity, doctrine of the Trinity.

*Nikolay Nikolayevich Pavlyuchenkov* – Candidate of Theology, Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Senior Fellow at St. Tikhon’s Orthodox Humanitarian University (npav1905@mail.ru).

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

## ПЕРИОДИЗАЦИЯ «ЭПОХИ УТРАЧЕННОЙ ЭКУМЕНЫ»: ВЗГЛЯД СО СТОРОНЫ БОГОСЛОВИЯ ИСТОРИИ

Настоящая статья продолжает цикл статей, посвящённых тематике богословия истории. Вопрос периодизации святоотеческой мысли второго тысячелетия как правило выходит за рамки традиционных патрологических курсов и исследований. Стандартный вариант изучения святоотеческой мысли, предполагает деление на «классическую» патрологию, изучающую развитие по преимуществу греческой (и отчасти латинской и сирийской) мысли и вклада святых отцов в строительство и историческую жизнь Церкви и оканчивающуюся XV веком, и русскую патрологию, представленную как автономный предмет «национального» или поместного значения. Статья предпринимает попытку взглянуть на вопрос периодизации этой наименее исследованной в патрологическом отношении эпохи интегрально, учитывая общие процессы, протекающие в жизни и истории кафолической Церкви.

**Ключевые слова:** богословие (теология) истории, христианская историософия, периодизация истории Церкви, экумена, экклезиология, экклезиологическая модель, проблемы современного богословия.

### 1. Введение

Проблема наиболее общей периодизации церковной истории — в том контексте, в каком её видит богословие истории — была нами обозначена и отчасти освещена в наших прошлых статьях<sup>1</sup>. Эпохи «Древней Церкви», «Вселенских Соборов» и «утраченной экумены», представляя наиболее общую логику истории, очевидно распадаются уже внутри себя на периоды, каждый из которых представляет более локальные задачи своего времени, выраженные во всех сторонах церковной жизни, начиная с проблематики богословской и даже догматической, и заканчивая практикой церковной жизни, особенностями отношения Церкви с миром и др. Картина первых двух эпох (Древней Церкви и Вселенских Соборов) в этом отношении представляется достаточно исследованной и не предполагает существенных вариаций понимания. В общих чертах общеприняты хронология и задачи периодов: апостольского, мужей апостольских, апологетов, зарождения систематического богословия, триадологических споров, христологических споров, иконоборчества. Лишь начиная

---

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

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

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

<sup>1</sup> Легеев М., свящ. Смысл истории: торжество или кенозис Церкви? К постановке вопроса // Христианское чтение. 2017. № 5. С. 33–43; Легеев М., свящ. Логика церковной истории: труд, торжество, кенозис // Христианское чтение. 2017. № 6. С. 51–63.



с IX века, то есть с постепенного перехода от эпохи Вселенских Соборов к эпохе утраченной экумены, картина становится существенно менее очевидной, однозначной и исследованной.

Так, концептуальное видение истории, в свою очередь, ставит вопрос о дальнейшей, более детальной, внутренней периодизации эпохи утраченной экумены, начало которой возможно полагать с началом IX века, а конец, пока неизвестный, будет означать и конец истории. Наметим «опорные точки» такой периодизации, исходя из тех предпосылок, которые были нами обозначены в предыдущих работах<sup>2</sup>.

## 2. Зарождение новой эпохи

Время свт. Фотия знаменует собой подготовку, вызревание, а быть может, в самом своём начальном моменте — уже и наступление новой эпохи. Исповедание вопроса о *предвечном исхождении* Святого Духа от Отца являет себя как необходимая платформа для раскрытия того значения Святого Духа, того Его специфического действования и Его роли (всего того, что обнимается богословским понятием «*образ действия*»<sup>3</sup>, при всей сравнительной редкости употребления этого понятия в святоотеческом богословии), которые Он имеет в Церкви:

1. в человеке, отдельном церковном члене и его духовной жизни,
2. в общине,
3. и, наконец, во всецелой и кафолической Церкви.

Уже позже свт. Григорий Палама будет отстаивать важнейшее положение церковного учения о богопознании: человек способен познавать непознаваемую сущность Божию в энергиях и так ей, самой по себе неприобщимой, приобщаться. Согласно его учению, энергия Божия есть для человека свидетельство Божией сущности, сохраняя саму сущность в тайне. Но более ранняя проблематика пневматологии затрагивает в каком-то смысле ещё более «первичный» вопрос — проблему богопознания в контексте его *ипостасной реальности*. Ведь и ипостасное бытие есть также тайна. Всякое лицо — тайна, и тайна для всякого человека. Эта мысль касается не только бытия Лиц Святой Троицы, но даже и каждой человеческой личности<sup>4</sup>. Каждый человек — тайна, тайна для другого<sup>5</sup>; но эта тайна способна приоткрывать себя по мере углубления перихорестического общения человеческих ипостасей, обретаемого в Церкви<sup>6</sup>. Ещё большей — беспредельной — тайною являют Себя Лица Святой Троицы — Отец, Сын и Святой Дух, *венчающий внутритроическую полноту*<sup>7</sup>. Но и эта тайна способна постепенно раскрывать себя через перихорестическое общение человека с Богом<sup>8</sup>.

<sup>2</sup> См.: *Легеев М., свяц.* Богословие истории и актуальные проблемы экклезиологии. СПб.: Изд-во СПбДА, 2018. С. 129-176 и др.

<sup>3</sup> См., напр.: *Легеев М., свяц.* Свобода и закономерности в истории // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии. 2017. № 1. С. 148-151.

<sup>4</sup> Ср. с сущностным контекстом того же самого вопроса: «Даже едва ли возможно нам и точное познание твари» и др. (*Григорий Богослов, свт.* Слово 28, о богословии второе // *Он же. Собрание творений.* В 2-х тт. Т. 1. Сергиев Посад: Изд-во Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1994. С. 394.

<sup>5</sup> Архим. Софроний (Сахаров) подчёркивает аспект в своей предельной глубине таинственности человеческой личности даже для себя самой; см.: *Софроний (Сахаров), архим.* Старец Силуан. Эссекс: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 1990. С. 14-15.

<sup>6</sup> «Перихорестичность отражает свойство ипостаси пребывать в общении с другими ипостасями» (*Мефодий (Зинковский), иером.* Святоотеческие категории и богословие личности. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2014. С. 183. И др.: Там же. С. 182-188.

<sup>7</sup> «Паламитское богословие настаивает на невозможности «причастия» собственно как совершенных ипостасей, так и сущности Пресущественной Троицы» (Там же. С. 100).

<sup>8</sup> Ср.: S. Gregorius Palamas. *Homilia V* // PG 151. 65A.

Именно в *образе действия познаётся ипостасное бытие* (но вместе с тем, *образом действия* не исчерпывается ипостасное бытие Троических Лиц, само по себе бесконечно более глубокое в своей тайне<sup>9</sup>). Отображение Троического образа Откровения (образа действия) в ипостасной<sup>10</sup> жизни Церкви, даже усвоение Церковью (а следовательно, в своей мере, и отдельным её членом) этого образа<sup>11</sup>, свидетельствует о её единстве с Богом, о таинственной жизни и присутствии всей полноты Святой Троицы в Церкви Христовой<sup>12</sup>. Искажённое понимание отношений между Лицами Святой Троицы неизбежно повлечёт за собой искажённое понимание Троического образа Откровения, которое, в свою очередь, сделает Церковь неспособной усвоить истинный образ, а вместе с ним — неспособной к усвоению благодати Божией, сделает её неспособной быть Церковью. Эту мысль возможно применить к Церкви не только как к общине (Поместной Церкви), но и к отдельно взятому человеку.

Так, учение о Святом Духе представляет прежде всего проблематику богопознания и имеет в своей перспективе экклезиологическую подоплёку. «Кинония как общение личностей с Богом и друг с другом предполагает богословие Духа»<sup>13</sup>. Споры о *filioque* открывают начало новой эпохи — эпохи, в основных своих векторах внутреннего богословского развития и интенциях (при всём многообразии поднимаемых в этом огромном тысячелетнем «пространстве» тем), сводимой, прежде всего, к *догмату о Церкви*.

### 3. Человек в Церкви (IX в. — 1-я пол. XV в.)

Дальнейший ход истории в X — XIV веках (включая и первую половину XV в.), называемый также временем или *периодом исихазма*<sup>14</sup>, представляет собой фокус богословского внимания, нацеленный на человека. Отдельный человек, его духовная жизнь и путь в Церкви — становятся главным предметом богословского внимания этого времени. Всё, что обеспечивает эту жизнь, эту церковность личности, общение человека с Богом — составляет спектр вопросов и тем, поднимаемых и затрагиваемых богословами этого периода: пневматология и богословие таинств, аскеза и проблематика богопознания, наконец, в широком смысле литургическое богословие — таковы эти темы.

Выдающиеся персоналии данного периода обозначают собой и ключевые вехи «богословия человека как Церкви»:

1. **Свт. Фотий Константинопольский, IX в.** Проблематика предвечного исхождения Святого Духа как основание для раскрытия образа действия Святого Духа в человеке и Церкви.

---

<sup>9</sup> Познание Бога есть живое общение человека с Лицами Святой Троицы. Но и в этом реальном познании (также, как мы говорим о познании сущности Божией в её энергиях) бытие Божественных Лиц сохраняет свою таинственность для человека, сохраняет свою тайну, являя себя через ипостасные проявления Лиц — через всё то, что совокупно может быть названо «образ действия» или «образ Откровения» каждого из Лиц Троицы. В определённом смысле эту мысль можно применить и к общению человеческих ипостасей; однако раскрытие этой темы остаётся за рамками задач настоящей статьи.

<sup>10</sup> Ипостасной, синаксисо-ипостасной и кафолически-ипостасной. См.: *Легеев М., свящ.* Природа и «ипостась» Церкви. К вопросу о понятийном аппарате современной экклезиологии и богословия истории // *Христианское чтение*. 2017. № 3. С. 77-78.

<sup>11</sup> См.: *Легеев М., свящ.* Свобода и закономерности в истории... С. 150-151.

<sup>12</sup> Подобно тому, как рассматривая тот же вопрос в природно-энергийном контексте, мы скажем, например, что воипостасное принятие, воипостазирование человеческой ипостасью энергии Божией, обоживает его — соделывает «причастником Божиего естества» (2 Пет. 1:4).

<sup>13</sup> *Мейендорф И., протопр.* Единство Церкви — единство человечества // *Он же.* Церковь в истории. М.: Изд-во ПСТГУ, 2018. С. 909.

<sup>14</sup> Хотя понятие «исихазм» может иметь и существенно более широкое значение.

2. *Прп. Симеон Новый Богослов, X–XI вв.* Начало проблематики отдельного человека, роли личности в духовном процессе. Основание «автобиографического» богословия.
3. *Свт. Николай Мефонский, XII в.* Проблематика подражания и таинственного соприобщения человека (в Экклесии) Христу, Его Жертве, — как основание аскезы человека.
4. *Свт. Григорий Палама, 1-я пол. XIV в.* Учение о богопознании в контексте обожения человека. Торжество катафатического богословия как первичной основы развития отношений Бога и человека.
5. *Св. Николай Кавасила, 2-я пол. XIV в.* Учение о духовном пути человека как о синергичном пути аскезы и таинств.
6. *Свт. Симеон Солунский, XV в.* Торжество литургического богословия; проблематика всестороннего участия человека в общем делании Церкви.

Именно этот период исторического бытия Церкви знаменуется действительной сращенностью двух генеральных направлений святоотеческой мысли, до того момента шествовавших в той или иной степени автономно — богословия догматического и аскетического. Проблематика отдельного человека, бывшая дотоле прерогативой по преимуществу богословия аскетического и имевшая на этом поприще выдающиеся памятники святоотеческой письменности замечательнейших святых отцов, таких как прпп. Макарий Египетский, Иоанн Кассиан, Варсонофий Великий, Иоанн Синайский, Исаак Сирин и многих других, с началом эпохи утраченной экумены обретает догматическое измерение в предельных вопросах, относящихся к бытию человека в Церкви и его бытию как Церкви.

В практической жизни Церкви этот период оказывается ознаменован предчувствием, а затем и началом кенозиса Церкви: всё большим и большим расхождением Запада и Востока, а затем и такой удар по Церкви, который оставит от прежней её «вселенскости» лишь половину; с утратой своей половины, Церковь навсегда утратит и вселенский масштаб, конечно же сохранив свою кафоличность, внутреннюю целостность, которая есть её необъемлемое и существенное свойство. Нападение от «своих» (захват Константинополя в 1204 г.) продолжит путь этого кенозиса<sup>15</sup> — путь, ощущаемый уже и как некий начаток страданий, но, прежде всего, как утрата видимого торжества Церкви в истории.

#### 4. Экклезиологическая проблематика общинного бытия (2-я пол. XV–XVII вв.)

Фокус внимания церковной мысли IX — XIV веков на человеке и его бытии в Церкви, его личной истории («малой священной истории отдельного человека») сменяется в XV веке ориентацией на проблемы если и не вселенского, то, по крайней мере, географического масштаба. Само течение истории диктует эти изменения: Флорентийская уния, а затем и падение Константинополя, — эти факторы определяют не только сдвиг внимания, но и географию церковной мысли, её эпицентр переместится с территории Византии в тогда периферийную Русь. Её внутренние условия окажутся наиболее способными для принятия этой исторической «эстафеты».

С падением Константинополя не только грекоязычный христианский мир, но и все Поместные Церкви обнаружат себя в совершенно *новой экклезиологической реальности* — реальности, хотя и не кафолического, но *общинного масштаба*<sup>16</sup>. Но, конечно, прежде всего, это коснётся двух Поместных Церквей, которые

<sup>15</sup> В противовес этому, отколовшаяся Римская Церковь будет шествовать путём не кенозиса, а мнимого торжества.

<sup>16</sup> В макрозначении этого слова: см. об общине как о синаксисно-ипостасном бытии (от прихода и епархии до Поместной Церкви): *Легеев М., свящ., Мефодий (Зинковский), иером., Кирилл*

и приобретут впоследствии значение двух наиболее влиятельных центров православного мира — Константинопольской и Русской.

В чём состояла новизна этой «реальности»? Для греков мир видимого торжества Церкви, сохранившегося в остатках святой Византии, рухнул, и необходимо было научиться выживать в условиях *локального кенозиса*; земное торжество Церкви оказалось *временной ступенью* к чему-то большему и неведомому. Но и русскоязычный мир Православия, единственный, сохранивший православную государственность, также оказался перед лицом этой «новой реальности». Осознавая себя единственным преемником этого *видимого торжества* (в локальном же масштабе), преемником воцерковлённого социума, Святой Русью — наследницей Святой Византии, Русская Церковь оказывается «на оборотной стороне медали» того же самого изменённого мира.

Богословская проблематика в этот период приобретает во-многом **практический характер**<sup>17</sup>; она находит своё отражение, как правило, не в научно-богословских и литературных трудах, а в практических действиях, свидетельствующих об изменившейся исторической действительности и являющих собой *движимую той или иной внутренней идеей* реакцию на эту действительность. Такая ситуация сохранится в общем и целом до середины XVIII века, когда колливады поднимут проблему реакции Церкви на духовное ослабление человека как знак времени, а затем и (уже в начале XIX в.) явление филетизма обнаружит человеческую слабость как знак времени не только в отдельном человеке, но и в Поместных Церквях, то есть в общинном бытии. Всё это станет предвестием начала нового периода внутри эпохи утраченной экумены.

Выделим следующие основные интенции и вехи периода XV — XVIII веков с соответствующими «знаковыми» фигурами своего времени — далеко не всегда богословами, но, как правило, практиками церковной жизни:

1. **Инок Филофей (нач. XVI в.) и сформулированная им идея «Москва — третий Рим».** Первая реакция на изменившуюся «экклезиологическую реальность» общинной жизни двух (греко- и русскоязычного) миров. Константинопольская и Русская Поместные Церкви перешли в радикально новые отношения с окружающим миром<sup>18</sup>.
2. **Прпп. Иосиф Волоцкий и Нил Сорский, нач. XVI в.** Осмысление связи общинного бытия Церкви с миром. Спор о монастырских землевладениях, который являлся слепком и образом с более фундаментальной проблемы, имеющей в том числе глубоко богословский характер: отношения Церкви и социума (Церковь как человек — и мир, Церковь как семья — и мир, Церковь как монастырь — и мир, и т. д.).
3. **Патр. Никон, XVII в. и его экклезиологическая сверхзадача** — консолидация православного мира в эпоху кенозиса<sup>19</sup> (в ответ на чрезмерное и растущее различие практической жизни Поместных Церквей как угрозу их кафолическому единству в эпоху кенозиса Церкви).
4. **Отцы колливады (свт. Макарий Коринфский, прп. Никодим Святогорец и др.), 2-я пол. XVIII в.** Реакция на проблему усиления искушений мира и, соответственно, историческую уязвимость таких ипостасных «форм» экклезиологического бытия<sup>20</sup> как отдельный человек и община.

---

(Зинковский), иером. Путь Церкви: аскеза, таинства, кафолическая полнота // Христианское чтение. 2017. № 2. С. 19-21.

<sup>17</sup> Ведь русскому богословию ещё только надлежало вызреть, дорости до зрелости и богословской глубины своих предшественников.

<sup>18</sup> Примечательно, что «Теория “Москвы — третьего Рима” излагалась в контексте апокалиптического: для Филофея Москва была не только “Третьим Римом”, но, что куда важнее, Римом “последним» (Мейендорф И., протопр. Существовал ли когда-либо «Третий Рим»? // Он же. Церковь в истории. М.: Изд-во ПСТГУ, 2018. С. 597.

<sup>19</sup> Независимо от того, насколько разумно было организовано им исполнение этой задачи.

<sup>20</sup> См. сноску 15.

Наступление мира на Церковь в этот период продолжается. Актуальные для этого времени модели «христианской экумены» в отдельно взятой стране<sup>21</sup>, а с другой стороны, кенозиса Церкви в отдельно взятой стране<sup>22</sup> выступают образами прошлого и, с другой стороны, будущего положения католической полноты Церкви и её истории.

## 5. Кафолическая Церковь перед лицом предельных вопросов о себе самой

Конец XVIII века, а затем и весь XIX век очевидно свидетельствуют о резком нарастании апостасийных процессов в мире и переходе их в экспоненциальную фазу. В церковной жизни это изменение проявляется общим ослаблением аскезы и кардинальным усилением искушений мира, адресованных в сторону Церкви. Внутренней реакцией на эти процессы со стороны Церкви выступает постепенно нарастающее движение за частое причащение<sup>23</sup> и, вместе, — пробуждение, казалось бы, спящего богословия с приходом старого, но вместе с тем и нового остро актуального вопроса — что есть Церковь? *Что есть Церковь перед лицом этого отступающего от неё мира, Церковь в своей предельной полноте, Церковь как католическое и таинственное целое, как пристанище спасения, от которого уходит, казалось бы, весь мир?* С предельной остротой вопросы, связанные с догматическим пониманием того, что есть Церковь, выстраиваются и ставятся впервые; и столь же впервые история ожидает предельных ответов на эти вопросы, — настолько, насколько предельно (в возможных и необходимых для человека пределах) были некогда, в своё время, поставлены и раскрыты в самосознании Церкви другие важнейшие догматические истины — о Боге Троице и о Христе.

Каковы исторические вехи этого периода, включая наше время?

1. *Начало оригинального русского богословия в XIX в.: свв. Филарет Московский, Игнатий Брянчанинов, Феофан Затворник, Иоанн Кронштадтский.* Вызревание экклезиологической проблематики будущего XX века.
2. *Расцвет русского богословия в XX в. и формирование основных векторов экклезиологии католической Церкви* (неопатристический синтез (прот. Г. Флоровский, В. Н. Лосский, прп. Иустин Попович), евхаристическая экклезиология (протопр. Н. Афанасьев, протопр. А. Шмеман, митр. И. (Зизиулас)), попытки синтеза направлений (протопр. И. Мейендорф, архим. Софроний (Сахаров))<sup>24</sup>.
3. *XXI в. Вызревание проблемы применения универсального понятийного аппарата в экклезиологии.* Формирование альтернативных экклезиологических концепций (представленных, соответственно, в Русской и Константинопольской Церквях).

Окружающим фоном обозначенных внутрицерковных процессов предстают следующие исторические процессы, происходящие, соответственно, в различных масштабах социального бытия:

1. На уровне отдельного человека: многообразие зависимостей и феминизация.
2. На уровне социумов: социально-революционные процессы.

<sup>21</sup> Положение Русской Церкви.

<sup>22</sup> Положение Церкви Константинопольской и всего грекоязычного и входящего в его социокультурную орбиту мира.

<sup>23</sup> См. образы причащения: *Легеев М., свящ.* Богословие истории... С. 265-267.

<sup>24</sup> Подробнее см.: *Легеев М., свящ., Мефодий (Зинковский), иером., Кирилл (Зинковский), иером.* «Вперёд к отцам» или «назад в будущее»? Две тенденции в богословии XX века. Часть 1 // Христианское чтение. 2016. № 6. С. 107-127; *Легеев М., свящ., Мефодий (Зинковский), иером., Кирилл (Зинковский), иером.* «Вперёд к отцам» или «назад в будущее»? Две тенденции в богословии XX века. Часть 2 // Христианское чтение. 2017. № 1. С. 18-26.

3. На уровне человечества: нарастающий процесс глобализации как одновременные интеграция и дробление мира.

На протяжении настоящего периода в самой церковной жизни или на её периферии возникают явления, требующие осмысления и реакции Церкви: русское мессианство, филетизм некоторых Поместных Церквей, обновленчество, «неопапизм» Константинополя. Все они имеют экклезиологический характер и будут требовать, соответственно, экклезиологического осмысления. Экклезиологические проблематики экуменизма и границ Церкви также заявляют свои права.

Что касается собственно богословия, то весь XX век будет занят размышлениями богословов о троических основаниях Церкви<sup>25</sup>. Акцент на христологическом аспекте Церкви особенно отчётливо обозначится в таком направлении мысли как евхаристическая экклезиология; но время покажет и недостаточность такого взгляда<sup>26</sup>. Применение догматического понятийного аппарата в области экклезиологии и её актуальных вопросов в XX веке ещё не будет осознаться насущной задачей<sup>27</sup>. «Христианская экумена» в отдельно взятой стране, равно как и кенозис Церкви в отдельно взятой стране, с началом, и особенно концом, XX в. перейдут в разряд прожитых и во многом осмысленных богословских реалий. Настанет время универсальных экклезиологических вопросов и поиска универсальных ответов.

## 6. Заключение

История показывает, что предельные постановки тех или иных догматических вопросов, с неумолимой логикой последовательно заявляющие себя в истории, шествуют последовательностью Символа веры. Эпоха экклезиологических вопросов растянулась на тысячелетие, постепенно восходя в своём внутреннем масштабе от проблем духовного роста и бытия в Церкви *отдельного человека* до проблем *кафолического измерения*. Отображение в этом историческом протирании самой модели Церкви (человек, община, кафолическая Церковь) свидетельствует о глубинности происходящих в истории процессов — об их таинственной логике, таинственно же сочетаемой со свободой человека<sup>28</sup>.

История продолжается. Её процесс не окончен и, несомненно, потребует нового осмысления происходящих событий, корни которых уходят в византийскую предысторию русского богословия, и ещё дальше — вглубь времён. Вся Церковь, всецело, во всём своём историческом бытии — ещё только призвана уподобиться Христу и осуществить в себе всецелое содержание Его Подвига, осуществить «исчерпывающую степень “истоцания”»<sup>29</sup>; в конце концов «перед нами в какой-то момент встанет задание — единоборства со всем миром»<sup>30</sup>.

---

<sup>25</sup> Церковь есть образ Святой Троицы. Ср.: «Церковь полна Святой Троицы» (*Origenis. In Psalm. 23,1 // PG 12, 1265 B*).

<sup>26</sup> См. сноску 23.

<sup>27</sup> См.: *Легеев М., свящ.* Природа и «ипостась» Церкви... С. 68-70 и др.

<sup>28</sup> См.: *Легеев М., свящ.* Свобода и закономерности в истории... С. 143-155.

<sup>29</sup> «Полнота совершенства любви в Божестве... связана исчерпывающей степенью «истоцания»» (*Софроний (Сахаров), архим.* Таинство христианской жизни. М.- Эссекс: Свято-Троицкая Сергиева Лавра — Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2009. С. 258).

<sup>30</sup> *Софроний (Сахаров), архим.* Видеть Бога как Он есть. М.: Путём зерна, 2000. С. 60.

## Источники и литература

1. S. Gregorius Palamas. Homilia V // PG 151.
2. Origenis. In Psalm. 23,1 // PG 12.
3. Григорий Богослов, свт. Слово 28, о богословии второе // Он же. Собрание творений. В 2-х тт. Т. 1. Сергиев Посад: Изд-во Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1994.
4. Легоев М., свящ. Богословие истории и актуальные проблемы экклезиологии. СПб.: Изд-во СПбДА, 2018. — 312 с.
5. Легоев М., свящ. Логика церковной истории: труд, торжество, кенозис // Христианское чтение. 2017. № 6. С. 51-63.
6. Легоев М., свящ. Природа и «ипостась» Церкви. К вопросу о понятийном аппарате современной экклезиологии и богословия истории // Христианское чтение. 2017. № 3. С. 68-79.
7. Легоев М., свящ. Свобода и закономерности в истории // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии. 2017. № 1. С. 143-155.
8. Легоев М., свящ. Смысл истории: торжество или кенозис Церкви? К постановке вопроса // Христианское чтение. 2017. № 5. С. 33-43.
9. Легоев М., свящ., Мефодий (Зинковский), иером., Кирилл (Зинковский), иером. «Вперёд к отцам» или «назад в будущее»? Две тенденции в богословии XX века. Часть 1 // Христианское чтение. 2016. № 6. С. 107-127.
10. Легоев М., свящ., Мефодий (Зинковский), иером., Кирилл (Зинковский), иером. «Вперёд к отцам» или «назад в будущее»? Две тенденции в богословии XX века. Часть 2 // Христианское чтение. 2017. № 1. С. 18-26.
11. Легоев М., свящ., Мефодий (Зинковский), иером., Кирилл (Зинковский), иером. Путь Церкви: аскеза, таинства, католическая полнота // Христианское чтение. 2017. № 2. С. 16-28.
12. Мейендорф И., протопр. Единство Церкви — единство человечества // Он же. Церковь в истории. М.: Изд-во ПСТГУ, 2018. С. 903-920.
13. Мейендорф И., протопр. Существовал ли когда-либо «Третий Рим»? // Он же. Церковь в истории. М.: Изд-во ПСТГУ, 2018. С. 592-608.
14. Мефодий (Зинковский), иером. Святоотеческие категории и богословие личности. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2014.
15. Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть. М.: Путём зерна, 2000.
16. Софроний (Сахаров), архим. Старец Силуан. Эссекс: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 1990. С. 14-15.
17. Софроний (Сахаров), архим. Таинство христианской жизни. М.- Эссекс: Свято-Троицкая Сергиева Лавра — Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2009.

**Priest Mikhail Legeyev, Hieromonk Methodius (Zinkovsky), Hieromonk Cyril (Zinkovsky). Periodization of “The Epoch of the Lost Ecumene”: a view from the theology of history.**

This article continues a series of articles devoted to the theology of history. The question of the periodization of the patristic thought of the second millennium generally goes beyond traditional pathological courses and studies. The standard variant of the study of patristic thought presupposes the division into “classical” patrology, which studies the development of Greek and (partly Latin and Syrian) thought and contribution of the Holy Fathers in the construction and historical life of the Church and ends in the 15th century, and Russian patrology, presented as an autonomous subject “National” or local meaning. The article makes an attempt to look integrally at the question of periodization of this least studied period in the patrologic sense, taking into account the general processes taking place in the life and history of the “Catholic” Church.

**Keywords:** theology of history, Christian historiosophy, periodization of the history of the Church, Ecumene, ecclesiology, ecclesiological model, problems of modern theology.

*Priest Mikhail Viktorovich Legeyev* – Candidate of Theology, Associate Professor at St. Petersburg Theological Academy (m-legeev@yandex.ru).

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

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



О. Б. Сокурова

## Г. В. СВИРИДОВ И А. А. БЛОК: МЫСЛИ О РОССИИ

Георгий Свиридов на протяжении многих лет с исключительным постоянством обращался к музыкальному воплощению и раскрытию поэтических образов Александра Блока. В статье показано, что первый поэт России XX века был близок композитору по строю души, созвучию мыслей, сходству художественного метода и гражданских позиций, параллелизму судеб. Блок был свидетелем и художником-летописцем исторической драмы России в начале XX столетия, Свиридов — в его конце. Оба пережили два слома-потрясения, когда стоял вопрос о самом существовании нашей страны: Блок — в 1917 г., Свиридов — в 1991. Оба искали и осмысливали истоки и исходы этих потрясений. Особое внимание в статье уделено похожим выводам поэта и композитора по актуальным проблемам отношений интеллигенции и народа, интеллигенции и революции, интеллигенции и России. Корни духовного кризиса «избранных» представителей общества и культуры и Блок, и Свиридов видели в отступлении от религиозных основ жизни и искусства и пребывании на «недоступной» разделительной черте с народом. Оба художника на трудных путях собственного жизненного и творческого опыта утвердили возможность выбора принципиально иной позиции и указали направление выхода из кризиса.

**Ключевые слова:** Александр Блок, Георгий Свиридов, Россия, народ, интеллигенция, революция, XX век, религиозное ощущение мира, музыка времени, духовный кризис, «недоступная черта», «согласительная черта», цельность жизни, служение.

Невозможно не обратить внимания на то обстоятельство, что Г. В. Свиридов в течение долгого времени, особенно начиная с 1960-х годов и в продолжение всех последующих десятилетий, постоянно обращался к поэзии Александра Блока. В своих дневниковых записках композитор высказывал удивление, что изумительная *музыкальность* блоковских стихов не привлекла к себе композиторов-современников. Да и в последующие времена смысловое и звуковое богатство поэтических циклов Блока не было по-настоящему освоено в отечественной музыке. Однако, согласившись с этими наблюдениями, мы можем утверждать, что самому Свиридову в высшей степени удалось восполнить этот пробел.

В 1961–1963 гг. были написаны «Петербургские песни», в 1967 г. — оратория «Пять песен о России» на слова Блока, в 1970-х — «Песни о России», Три песни на стихи Блока, кантаты «Петербург», «Ночные облака», «Несказанный свет», в 1980-е гг. создавались «Песни безвременья», «Прощание с Петербургом», мистерия «Россия», в 1990-х — поэма «Петербург», цикл песен «Большой Блок» («Из Блока»). Блок был как-то особенно близок композитору — как представляется, по строю души, созвучию мыслей и чувств.

В статье «Душа писателя» (1909) поэт утверждал, что творчество писателя должно восходить к «всеобщей душе», иметь «народную санкцию». Он призывал слушать музыку «мирового оркестра». Кроме того, считал Блок, настоящему писателю должно быть присуще «чувство пути» — и личного, и всенародного, в их неразрывной связи. «Только наличностью пути определяется внутренний такт писателя, его ритм. Всего

---

Ольга Борисовна Сокурова — доктор культурологии, доцент кафедры истории западноевропейской и русской культуры Института истории Санкт-Петербургского государственного университета (sokurova\_ob@mail.ru).

опаснее — утрата этого ритма. Неустанное напряжение внутреннего слуха, прислушивание как бы к отдаленной музыке есть неперемное условие писательского бытия» [1, с. 287]. Блок был убежден: «Все кончается, только музыка не умирает» [2, с. 296]. И добавлял: «У современных художников, слушающих музыку, надежда на благословение души народной робка только потому, что они бесконечно удалены от нее. Но те, кто исполнен музыкой, услышат вздох всеобщей души, если не сегодня, то завтра» [2, с. 296]. Блок считал, что такие художники могут рассчитывать на «народную санкцию», и народ может сказать кому-нибудь из них: «Ты много ошибался, много падал, но я слышу, что ты идешь в меру своих сил, что ты бескорыстен, а значит, можешь стать *больше себя*. И потому — оправдываю и благословляю тебя — иди еще дальше» [1, с. 285].

Таким образом, *поэзия* Блока и его мысль о поэзии пронизана *духом музыки*. Со своей стороны, *музыка* Свиридова глубоко сроднена с *поэтическим словом*. И если поэзия Блока восходит к народной душе, то музыка Свиридова в народной душе укоренена.

Кроме того, огромное значение в судьбе и духе каждого из них имел Петербург. Оба — и Блок, и Свиридов — внесли свой вклад в Петербургский текст, под которым следует понимать совокупность и художественно-смысловую взаимосвязь всех значительных творений архитектуры, живописи, музыки, театра, литературы, созданных в петербургский период русской истории. К созданию петербургского текста причастны и те представители последующих этапов развития отечественной культуры, кто унаследовал в своем творчестве его темы, идеи, проблемы, героев. К ним, в первую очередь, должен быть причислен Г. В. Свиридов.

В. Н. Топоров, включивший данное понятие в гуманитарную науку, дает такое определение: «Петербургский текст — мощное полифоническое резонансное пространство, в вибрациях которого уже давно слышатся тревожные синкопы русской истории» [8, с. 319]. Одновременно, считает ученый, это «синтетический сакральный свертхтекст, в котором связываются высшие смыслы и цели», благодаря чему происходит «прорыв в сферу символического и пророческого» [8, с. 320].

Разработка петербургской темы и символический образ северной столицы в творчестве Блока и вокальных циклах Свиридова вполне соответствуют указанным параметрам. Оба они — Блок в поэзии, Свиридов в музыке — творили Петербургский миф, чтобы выйти через него к глубинным смыслам грандиозной исторической драмы России новейшего времени. Блок был свидетелем и гениальным художником-летописцем этой драмы в начале XX столетия, Свиридов — в его конце. Оба пережили два слома-потрясения, когда стоял вопрос о самом существовании нашей страны: Блок — в 1917 г., Свиридов — в 1991. Оба искали, фиксировали и осмысливали истоки и исходы этих потрясений. Для каждого из них понять и передать случившееся было жизненно важным делом, так как их жизнью была Россия — «страна простора, страна песни, страна печали, страна Христа», как определил ее Георгий Свиридов. Оба, отдав ей все силы души и дара, завершили свой жизненный путь, когда кончался очередной этап ее истории: Блок — в конце революционного периода, Свиридов — в конце так называемой «перестройки».

Они ушли в вечность, а мы продолжаем жить на земле. И сегодня, пережив очередную «*семнадцатый год*», пребывая в тревожном, и все-таки не безнадежном ожидании непредвиденных событий в непредсказуемом и нестабильном мире, мы неизбежно подытоживаем уроки прошедшего столетия. Нам необходимо их учесть, так как мы уже не имеем права на повторение прежних ошибок — для этого у нашего народа более нет ни сил, ни времени. Ведь если те, кто были участниками и современниками 1917 года, на протяжении всего последующего периода имели возможность осмыслить происшедшее, что-то исправить, изменить, искупить страданиями, кровью, огромным трудом, то у нас осталось гораздо меньше возможностей для маневров. Мы не имеем права на ошибки такого масштаба, какие совершило поколение Блока, или такие, какие с горечью и болью фиксирует в своих дневниковых записях Свиридов.

Интересно отметить, что в прозе Блока и дневниках Свиридова можно найти немало схожих мыслей о России, народе и интеллигенции. Представляется полезным обратить внимание на некоторые из них.

В статье «Народ и интеллигенция» (1908) Блок делает неожиданное признание: «Отношения между народом и интеллигенцией представляются мне не только ненормальными, не только недолжными. В них есть нечто жуткое; душа занимается страхом, когда внимательно приглядишься к ним; страшно становится, когда интеллигент начинает чувствовать себя «животным общественным», когда только сознает он, что существует некая *круговая порука* среди людей культурных...» [3, с. 260].

Блок считал, что народ и интеллигенция — это, по сути, две реальности в современной ему России: «полтораста миллионов с одной стороны, и несколько сот тысяч — с другой; люди, взаимно друг друга не понимающие в самом основном». «Среди сотен тысяч (в среде интеллигенции — О. С.) происходит торопливое брожение, непрерывная смена направлений, настроений, боевых знамен. Над городами стоит... такой гул, который стоял над татарским станом в ночь перед Куликовской битвой...» [3, с. 264]. Обратим внимание: лагерь интеллигенции Блок уподобляет татарскому, т. е. враждебному стану! А что, по его мнению, происходит в это время в народе? «Среди полтораста миллионов царствуют как будто сон и тишина. Но и над станом Дмитрия Донского стояла тишина; однако заплакал воевода Боброк, припав ухом к земле: он услышал, как неутешно плачет вдовица, как мать бьется о стремя сына. Над русским станом полыхала далекая и зловеющая зарница» [3, с. 264]. Как видим, Блок пророчески предвидел плач и горе народа в обозримом будущем. Представив народ и интеллигенцию двумя враждебными лагерями, он отмечает, что при этом существуют очень немногие лучшие представители образованной части русского общества, которые оказываются на «тонкой согласительной черте между народом и интеллигенцией»: это, как правило, «большие люди», которые совершают «большие дела», выражая в них глубины народного духа. Но такие люди враждебны, по мнению Блока, основной части интеллигенции, «враждебны потому, что в чем-то сокровенном непонятны. Ломоносов, как известно, был в свое время ненавидим и гоним ученой коллегией; народные сказители представляются... забавной диковиной; начала славянофильства, имеющие глубокую опору в народе, всегда были роковым образом помехой «интеллигентским началам»; прав был Самарин, когда писал Аксакову о «недоступной черте», существующей между «славянофилами» и «западниками». На наших глазах интеллигенция, давшая Достоевскому умереть в нищете, относилась с явной и тайной ненавистью к Менделееву. По-своему она была права; между ними и ею была та самая «недоступная черта» (пушкинское слово), которая определяет трагедию России» [3, с. 265].

На наш взгляд, Г. В. Свиридов принадлежал к обозначенному Блоком «тонкому слою» именно таких блестяще образованных русских людей, обладающих мировым культурным уровнем, но вышедших из народа и понимающих самую сущность его. Отсюда — его одиночество в своей среде, о котором он писал в исповедальном и в то же время программном — Рождественском — письме автору этой статьи. В то время (это был 1984 год) предполагалось, что мы с А. С. Белоненко, племянником Георгия Васильевича, приступим к работе над книгой о нем в серии ЖЗЛ. Однако по целому ряду причин к осуществлению этого замысла оказалось возможным вернуться лишь теперь. Однако мысли о главных смысловых параметрах книги остались неизменными, ибо они были поддержаны композитором: «*Ольга Борисовна, мне было так приятно получить Ваше письмо! И я радуюсь тому, что Вы начнете работу над книгой. По Вашим словам кажется, что Вы верно мыслите ее доминанты: время, одиночество пути, враждебность среды, и чем ни дальше, тем больше, личная судьба, но главное — общие судьбы. И метания: не только — художника (творческие поиски и т. д.), но — человека, и не только человека: метания целого народа. Он именно заматался — другого слова не нахожу. Вот — главный фон жизни. Ведь я, родившийся в 1915 г., в буквальном смысле — дитя времени раскола, войн и потрясений, прошедших*

*поперек нашей земли, поперек моей семьи и моей судьбы, как и миллионов других русских судеб»* [7, с. 49]. И далее, подтвердив, что собственная жизнь накрепко соединена с судьбой народа, его метаниями и поисками, а музыка вобрала и выразила эту судьбу и поиски, композитор отмечал: *«Моя чуждость музыкальной среде (по крайней мере, значительной ее части) не в том, что они пишут “сложно”, а я “просто”. Это — пустые слова. Чуждость здесь — изначальная. Из одной точки мы расходимся в прямо противоположных направлениях»* [7, с. 52]. Если использовать терминологию Блока, Свиридов оказался с народом на «тонкой согласительной черте», в то время как многие из его коллег — на «черте недоступной».

Но вернемся к статье Блока, к сожалению, ныне почти забытой. А ведь она изобилует важными и в высшей степени актуальными мыслями. Ведущий поэт Серебряного века обратился здесь к одной из наиболее ярких страниц века Золотого — книге «Выбранные места из переписки с друзьями» Н. В. Гоголя, которая, как известно, вызвала после своего выхода в свет необычайно острую полемику. В частности, она стала причиной появления так называемого «Зальцбруннского письма» В. Г. Белинского, написанного в гневном и чрезвычайно резком, непримиримом стиле по отношению к православной позиции великого писателя, которого «неистовый Виссарион» назвал «апостолом невежества», «защитником кнута» и «поборником мракобесия» (!). Это письмо стало манифестом революционно настроенной (подавляющей) части русской интеллигенции.

Напротив, Блок с великим сочувствием вспоминает выраженную в «Выбранных местах...» мысль Гоголя о том, что нужно проездиться по России, нужно полюбить Россию, нужно с сочувствием отнестись к ней, ее болезням и страданиям, «которые в таком множестве накопились внутри ее и которых виною мы сами». Гоголь считал, что сострадание есть уже начало любви. Он с горячим убеждением обращался к соотечественникам: *«Монастырь наш — Россия! Облеките же себя умственно ризой чернца и, всего себя умертвивши для себя, но не для нее, ступайте подвизаться в ней. Она теперь зовет сынов своих еще крепче, чем когда-либо прежде...»* [3, с. 266].

«Понятны ли эти слова Гоголя интеллигенту? — спрашивает Блок. И с сокрушением отвечает: — Увы, они и теперь кажутся ему предсмертным бредом, вызовут все тот же истерический бранный крик, которым кричал на Гоголя Белинский, “отец русской интеллигенции”. В самом деле, нам непонятны эти слова о сострадании как начале любви, о том, что к любви ведет Бог, о том, что Россия — монастырь, для которого нужно умертвить “всего себя для себя”. Непонятны, потому что мы уже не знаем этой любви, которая рождается из сострадания, потому что вопрос о Боге — кажется, “самый нелюбопытный вопрос в наши дни”, как писал Мережковский» [3, с. 266–267].

Следует обратить внимание на те признаки болезненного кризиса русской интеллигенции, которые отметил Блок и которые он наблюдал не только в своих братьях, но и в самом себе.

Первый и основной признак — это отступление от веры. Именно здесь, по мнению Блока, проходит черта, отделяющая интеллигенцию от народа. «Пока стоит такая застава, интеллигенция осуждена бродить, двигаться и вырождаться в заколдованном круге; ей незачем отречься от себя... Не только отречься нельзя, но можно еще утверждать свои слабости — вплоть до слабости самоубийства. Что возражу я человеку, которого привели к самоубийству требования индивидуализма, демонизма, эстетики или... самое обыденное требование *отчаяния и тоски?*...» [3, с. 267].

Второй признак, связанный с первым, с точки зрения Блока, состоит в том, что в интеллигентской среде исчезает созидательное начало. Он пишет: «Интеллигентных людей, спасающихся *положительными началами* науки, общественной деятельности, искусства, — все меньше... Требуется какое-то иное, *высшее* начало. Раз его нет, оно заменяется всяческим бунтом и буйством, начиная от вульгарного “богоборчества” декадентов и кончая неприметным и откровенным самоуничтожением — развратом, пьянством, самоубийством всех видов» [3, с. 267].

Но и в народе, отмечает Блок, копится недобрая усмешка, прорастают семена бунта. И поэт задается вопросом: «Что, если тройка... летит прямо на нас?» [3, с. 268].... Он подводит неутешительный итог: «На вопрос о недоступной черте, существующей между интеллигенцией и народом, ответил утвердительно не я, — ответила история России» [5, с. 274].

Наступил 1918 год, когда была убита Царская семья, и Россия погрузилась в хаос и ужасы революции и гражданской войны. За 15 лет до этого Блок написал пророческое стихотворение, которое привлекло внимание Свиридова и было положено им на музыку. Построенное в форме диалога, это стихотворение не только предсказывает грядущие события, но и вскрывает их мистический смысл:

– Все ли спокойно в народе?

– Нет, император убит.

Кто-то о темной свободе

На площадях говорит.

– Все ли готовы подняться?

– Нет. Каменеют и ждут.

Кто-то велел дожидаться:

Бродят и песни поют.

– Кто же поставлен у власти?

– Власти не хочет народ.

Дремлют гражданские страсти:

Слышно, что кто-то идет.

– Кто ж он, народный смиритель?

– Тёмен, и зол, и свиреп.

Инок у входа в обитель

Видел его и ослеп...

Он к неизведанным безднам

Гонит людей, как стада...

Посохом гонит железным...

– Боже! Бежим от Суда!

Точная дата создания этого произведения — 3 марта 1903 года. Март — трагический месяц для династии Романовых. В марте 1801 г. был убит Павел I, в марте 1881 — Александр II. А через 14 лет после написания блоковского стихотворения, в марте 1917 г., русский император Николай II был принужден подписать отречение от престола (легитимность этого документа до сих пор ставится под сомнение). Это событие неотвратимо повлекло за собой гибель Царской семьи и крушение Российской империи.

Тяжесть железного посоха грядущей новой власти, за видимыми действиями которой поэт прозревал власть «невидимого врага» — набирающего силу апокалиптического зверя, — народ впоследствии ощутил в полной мере. Ритмы истории становились все более явными и грозными, а «неизведанные бездны» — пугающе близкими. От Суда, как выяснилось, не убежишь.

Наступил 1918 год. В статье «Интеллигенция и революция», написанной в январе этого трагического года, Блок обращает внимание на «разочарованность» интеллигенции в народе. И задает вопрос людям своего круга: где же наша ответственность за себя и за собственное прошлое? А затем предупреждает: «Надменное политиканство — великий грех. Чем дольше будет гордиться и ехидствовать интеллигенция, тем страшнее и кровавее может стать кругом <...> Бороться с ужасами может лишь дух.

Зачем преграждать душевностью пути к духовности?.. [4, с. 406]. «А лучшие люди говорят: “Мы разочаровались в своем народе”. Они не хотят видеть человека. А человек — вот он, рядом» [4, с. 403].

Быть может, именно эта стоическая вера Блока в русского человека, в лучшие стороны его нравственной природы, особенно надежда на его живую совесть, способность к покаянию, побудило его в те дни, когда казалось, что Родина погружается в кровавый хаос, в бездну небытия, сделать такое неожиданное предсказание: «России суждено пережить муки, унижения, разделения; но она выйдет из этих унижений новой и по-новому — великой». «...Россия — большой корабль, которому суждено большое плавание» [4, с. 400]. Кстати, такую же мысль, облеченную в подобные образы, высказывал один из последних Оптиных старцев Анатолий. Он говорил, что будет шторм, и русский корабль будет разбит. Но и на обломках люди спасаются. И настанет время, убеждал старец, когда по Божьей милости восстановится могучий русский корабль и поплывет назначенным ему курсом.

...Была ли неизбежной революция в России? Этого мы сказать не можем. Ясно одно: она случилась, и было в ней, при всех ее ужасах, нечто промыслительное и искупительное. Вместе с кровью — и огромной кровью — вышел и гной недолгой греховной жизни всех слоев русского общества. Измельчавшая, опошленная жизнь кончилась. И вот еще на что хотелось бы обратить внимание. Вместе со свирепствовавшей страшной разрушительной стихией был разбужен и мобилизован копившийся в народных недрах творческий дух. Были призваны к созидательной деятельности лучшие люди из народа. Формировалась новая, народная интеллигенция, кровно связанная с корнями родной земли. Об этом свидетельствует судьба Г. В. Свиридова. На курской черноземной почве был укоренен и вскормлен его огромный талант. В северной культурной столице он был взращен и отшлифован.

Не так давно в Петербурге состоялась премьера Первой симфонии композитора, написанной более 80 лет назад, в 1937 году. Всех потрясла мощь этого пусть пока несовершенно юношеского произведения, заявленный в нем огромный потенциал, богатство души и духа.

В полном согласии с Блоком Свиридов писал в своих дневниках: «Русская душа всегда хотела верить в лучшее в человеке (в его помыслах и чувствах)... Тысячи раз ошибаясь, заблуждаясь, разочаровываясь, она, русская душа, не устает, не перестает верить до сего дня, несмотря ни на что! Отними у нее эту веру — русского человека нет. Будет другой человек, и не какой-то особенный, а «средне-европеец», но уже совсем раб, совершенно ничтожный, хуже и гаже, чем любой захолустный обыватель Европы. Тысячелетие складывалась эта душа, и сразу истребить ее оказалось трудно. Но дело истребления идет мощными шагами теперь» [6, с. 95]. Наиболее успешно это истребление происходило, к сожалению, именно в интеллигентской среде («чем либеральней, тем они пошлее», — заметил Ф. И. Тютчев).

Свиридов отмечает признаки духовной болезни современной интеллигенции:

а) неспособность отличать дерзновенность таланта от наглости самонадеянной посредственности;

б) сознательная грязь в литературе, на сцене, на экране;

в) тенденция умалить, унижить человеческую культуру, опошлить, «огадить», как выразился Свиридов, великие произведения человеческого духа, «сознательная профанация (по злобе, ненависти или легкомыслию) крупных культурных и художественных творений» [6, с. 96]. Свиридов отмечает, что даже образ Христа ныне подвергается систематическому опошлению и осмеянию.

В упомянутом выше программном письме к автору этой статьи композитор ищет причины столь тревожного состояния современного искусства и последовательно фиксирует те процессы, которые, шаг за шагом, привели к нему. Позволим себе подробно процитировать эту часть письма ввиду ее особой важности:

*«В первой половине XX века получило огромное распространение искусство как самоцель. Ярчайший пример его — беззаботное творчество Стравинского, прекрасно*

прожившего свою долгую жизнь — жизнь гениального в своем роде артиста, эстета и стилизатора. Подобное искусство чуждо мне, хотя как музыкант я восхищаюсь многими его страницами. Мне ближе Рахманинов, откликнувшийся на первую мировую войну созданием «Всенощной», и Шостакович, написавший в 1943 году свою 8-ую симфонию. Мне всегда казались малозначительными специальные задачи поисков формы, приемов письма, смены техники и т. д. В этих поисках искусство XX века не только утратило стиль, заменив его разнообразными манерами, оно потеряло несравненно большее — духовное содержание, основу великого искусства, родившегося из религиозного ощущения мира.

И Шостакович свою 8-ую симфонию (про которую он однажды сказал мне: «Это моя лебединая песня, лучшего я уже не напишу!») заканчивает гармонично, в простом, элементарном до мажоре, подчеркивая этим гармоничность строения мира, конечное торжество гармонии, несмотря на все потрясения и разгул зла.

Отдельный вопрос связан с музыкальной школой Шенберга (так называемой додекафонией), которая после войны была канонизирована, объявлена единственным путем исторического развития музыки и насаждена во всем мире. Ее идеей было изображение зла и порождаемых им чувств: страха, насилия, осознания катастрофы, ужаса, смерти, бессмысленности человеческого существования и т. д. Открытия этой школы, несомненно, обогатили музыку, введя в нее новый строй чувствования и мироощущения и найдя соответственные выразительные музыкальные средства для воплощения своих идей, своих образов.

Однако мне думается, что создатели этого музыкального направления в значительной степени, если не полностью, сами и исчерпали его художественные возможности. Взрыв послевоенного авангардизма, связанный с повсеместным внедрением и культивированием додекафонии, оказался взрывом эпигонства, не внесшим уже ничего принципиально нового в музыкальное искусство и заведшим его в тупик. Искусство постепенно попало в руки дельцов-профессионалов, «делающих» его. Оно превратилось в имитацию искусства, в подделку под искусство и в этом качестве стало доступно любому старательному ремесленнику. Ремесло, умение мастерить суррогаты, заменили вдохновение, наитие, таинственный творческий посыл, «Божью искру», как говорил Шиллер. Но беда подобного искусства не только в его умозрительной сухости или тщательно выверенной симуляции того или иного эмоционального движения, состояния. Эстеты, снобы и стилизаторы, расплодившиеся в неимоверном количестве на потребу сытой буржуазной публики, явились деятельными помощниками зла, обширно распространившегося в мире. Их искусство, подчас изысканное, хитроумное и талантливое, равнодушное к добру, объявленному «пресной пиццей», неминуемо должно было начать кокетничать со злом, воспевая или «разоблачая» его, а в сущности, помогая ему разложить человеческую душу сознанием «избранности», вседозволенности, отсутствием нравственных критериев в быстроменяющемся мире, равнодушием к судьбе ближнего, иногда к своей собственной судьбе, и в конечном счете к судьбе мира. Уйдя от всечеловеческой истины, от сознания идеи мира как целого, несмотря на все его несовершенство, искусство активно помогало обществу прийти к фатальной мысли о борьбе как сущности жизни, пока не завело в тупик сам род человеческий, поставив его под угрозу уничтожения» [7, с. 50–51].

Итак, по мысли Свиридова, все начинается с утверждения искусства как самоцели, исчезновения в нем духовного содержания, связанного с утратой «религиозного ощущения мира». Именно это привело касту «избранных» к гордой уверенности в том, что «все позволено», к неизбежному заигрыванию со злом и пособничеству ему. Все это может закончиться, полагал композитор, уже последним бунтом людей против Бога и самоуничтожением человеческого рода (последняя цель первого в мироздании революционера Люцифера).

В дневниках Г. В. Свиридова можно найти меткую характеристику дельцов, которые считают себя творцами. Они не только движутся в указанном направлении, но и требуют от всех остальных признания своей неограниченной «свободы» и одновременно подчинения своему диктату:

«Несчастливые», якобы преследуемые «новаторы», а по сути — давно уже эпигоны, оказались самыми жестокими тиранами, каких когда-либо знала история музыкальной культуры...» Их тирания, уточняет Свиридов, направлена прежде всего против тех художников, которые видят мир в совсем ином свете. Он создает весьма выразительный коллективный портрет псевдоноваторов:

«...Ловкие, циничные, предприимчивые, отлично разбирающиеся в механизме жизненного устройства, чуждые каких-либо предрассудков..., они живут как бы внутри уже имеющейся музыки, занимаясь перелицовыванием ее, смешением стилей, всяческими экспериментами с нею (уже существующей!) А надо **извлечь музыку из жизни**, из жизненного пласта, из жизненной стихии, и сделать искусством. Это они сделать бессильны, ибо их жизнь не связана с жизнью **коренного народного пласта**, в них нет чувства стихии. Нет **пуговины**, соединяющей искусство с жизнью. Они варятся внутри искусства, оттого такие худосочные» [6, с. 383].

Свиридов рассуждает в том же ключе, использует те же образы, что и Блок. И трудно не увидеть параллелей в обстановке послереволюционного периода, когда Блок задыхался, перестав слышать музыку мирового оркестра, и теми тенденциями, которые застал в конце жизни и зафиксировал в своих записях Свиридов: «Новая поросль художественной интеллигенции изо всех сил, не жалея таланта и фантазии, глумилась над Православием..., над всем русским, получая за это славу и большие дивиденды, деньги и почести — в них не было недостатка» [6, с. 611].

Здесь обнаружен рецидив ненависти к Православию и России, как его носительнице и хранительнице, который проявляется на нынешнем историческом витке (через 100 лет после 1917 года) во все более острых, агрессивных формах. В этом-то и коренится духовный кризис интеллигенции — как прежде, так и теперь. Выход из столь острого кризиса видится в том, чтобы современные образованные люди встали на обозначенную когда-то Блоком тонкую «согласительную» черту с народом, и «умертив себя для себя», стали служить Богу и России.

В книге дневниковых записей «Музыка как судьба», первое издание которой мгновенно разошлось, а второе, уточненное и дополненное, было приурочено редактором-составителем и комментатором А. С. Белоненко к столетию со дня рождения композитора, есть поразивший Свиридова и записанный им духовный стих XVII века, который хотелось бы привести в заключение. Стих называется «**Солнечный хлеб**»:

Ой вы, люди русские,  
Все люди Божии!  
Сиры странники, калики перехожие.  
Побредем, пойдем ли тропушкой тернистою  
Как ко той Пресвятой Богородице!  
Мы попросим, мы помолим  
Хлеба того Солнечного,  
Что у ясна месяца в Чаше покоится.  
Мы накормим  
Русь нашу матушку,  
Чтоб не ела она хлеба того каменна,  
Хлеба каменна окаянного,  
Не погибла чтоб от руки  
Дьявола нечистого,  
От слуги его —  
Проклятого Антихриста [6, с. 483].



## Источники и литература

1. Блок А. Душа писателя // Блок А. Собр. соч.: В 6 т. Т. 5. Проза. — М.: изд-во «Правда», 1971. — С. 284–288.
2. Блок А. Дитя Гоголя // Блок А. Собр. соч.: В 6 т. Т. 5. Проза. — М.: изд-во «Правда», 1971. — С. 293–296
3. Блок А. Народ и интеллигенция // Блок А. Собр. соч.: В 6 т. Т. 5. Проза. — М.: изд-во «Правда», 1971. — С. 259–268.
4. Блок А. Интеллигенция и революция // Блок А. Собр. соч.: В 6 т. Т. 5. Проза. — М.: изд-во «Правда», 1971. — С. 396–406.
5. Блок А. Стихия и культура // Блок А. Собр. соч.: В 6 т. Т. 5. Проза. — М.: изд-во «Правда», 1971. — С. 274–283.
6. Свиридов Г. В. Музыка как судьба / Сост. авт. предисл. и коммент. А. С. Белоненко — М.: Молодая гвардия, 2002. — 798 с.
7. Сокурова О. Б. «С надеждой на понимание я пишу Вам...» (Об одном программном письме Г. В. Свиридова). // Свиридовские чтения: «XX век: изломы русской истории и русское искусство»: сб. научн. статей по материалам X Всероссийской научно-практической конференции. — Курск: изд-во ООО «Растр», 2015. — С. 49–52.
8. Топоров В. Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ. Исследования в области мифопоэтического. — М.: изд. группа «Прогресс-Культура», 1995. — 624 с.

### ***Olga Sokurova. G. V. Sviridov and A. A. Blok: Thoughts About Russia.***

For many years Georgy Sviridov with exceptional consistency turned to the musical embodiment and disclosure of poetic images of Alexander Blok. In the article it is shown that the first poet of Russia of the 20th century was close to the composer in such moments as arrangement of soul, consonance of thoughts, similarity of the artistic method and civil positions, and their parallelism of destinies. If A. Blok was a witness and chronicler of the historical drama of Russia in the early 20th century, Sviridov was a witness of its end. They both survived two historical shocks, when the question of the very existence of our country was put: Blok — in 1917, Sviridov — in 1991. Both sought and comprehended the origins and outcomes of these upheavals. Particular attention is paid in the article to the similar conclusions of the poet and composer on the actual problems of the relations between the intelligentsia and the people, the intelligentsia and the revolution, the intelligentsia and Russia. The roots of the spiritual crisis of the “elected” representatives of society and culture, both Blok and Sviridov, saw a deviation from the religious foundations of life and art and stay on the “inaccessible” dividing line with the people. Both artists on the difficult paths of their own life and creative experience approved the possibility of choosing a fundamentally different position and indicated the direction of the way out of the crisis.

**Keywords:** Alexander Blok, Georgy Sviridov, Russia, people, intelligentsia, revolution, 20th century, religious sense of worldview, music of time, spiritual crisis, “inaccessible feature”, “concordant line”, integrity of life, mission.

*Olga Borisovna Sokurova* — Doctor of Cultural Studies, Associate Professor at the Institute of History at St. Petersburg State University (sokurova\_ob@mail.ru).

Г. Е. Аляев, Т. Н. Резвых

## РЕЛИГИОЗНЫЙ ПУТЬ ФИЛОСОФА: С. Л. ФРАНК И ПРАВОСЛАВИЕ\*

В статье комплексно исследуется религиозный путь выдающегося русского философа Семёна Людвиговича Франка. Представлены основные факты его биографии, связанные с личным отношением к вере и к Церкви, прежде всего — раннее религиозное воспитание, обращение в христианство, участие в жизни Церкви в эмиграции, мистический опыт. На этом фоне проанализированы основные идеи его метафизики и философии религии — понимание онтологического доказательства, панентеистическое мирозерцание, идеи религиозного универсализма. Новизной исследования является, прежде всего, сочетание биографического подхода с исследованием теоретического материала, что позволяет представить мировоззренческую и творческую эволюцию С. Л. Франка в его отношении к религии максимально полно и жизненно. Также, на основании архивных исследований, вводится в научный оборот ряд новых фактов, связанных с личным участием философа в церковной жизни эмиграции, его мистическим опытом. Актуальность исследования определена возрастающим интересом в мире к философии С. Л. Франка и глубиной его религиозно-философских идей.

**Ключевые слова:** иудаизм, мистический опыт, православие, Православная Церковь в эмиграции, религиозный мыслитель, религиозный универсализм, религиозно-философская интуиция, соборность, философия религии.

16 января 1877 года, а по еврейскому календарю — 14 шевата, в Москве, у Людвиг Семёновича и Розалии Моисеевны Франк родился сын Семён; на седьмой день был совершён обряд обрезания<sup>1</sup>. Скончался Семён Людвигович Франк 10 декабря 1950 г. в Лондоне православным христианином; отпевание совершал иеромонах Антоний (Блум), в то время — настоятель патриаршего храма святого апостола Филиппа и преподобного Сергия в Лондоне<sup>2</sup>, впоследствии — патриарший экзарх Западной Европы, митрополит Сурожский, величайший православный проповедник XX века. Какой религиозный путь был пройден Франком за эти годы? Как превратился еврейский мальчик в великого русского религиозного философа?

Сегодня есть уже немало работ, исследующих как мировоззренческую эволюцию философа, так и развитие его религиозной философии, и показывающих, что Семён Франк — не только «самый выдающийся русский философ» (как его охарактеризовал когда-то В. Зеньковский), но и очень тонкий и глубокий религиозный мыслитель. Это классическая биография С. Л. Франка, написанная английским исследователем

---

*Геннадий Евгеньевич Аляев* — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и социально-политических дисциплин Полтавского национального технического университета имени Юрия Кондратюка (г. Полтава, Украина) (gealuaev@gmail.com).

*Татьяна Николаевна Резвых* — кандидат философских наук, доцент кафедры новых технологий в гуманитарном обучении Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (г. Москва, Россия) (hamster-70@mail.ru).

\* Работа выполнена по гранту Фонда развития Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета «С. Л. Франк между политической экономией и философией: от марксизма к идеализму через Ницше и Канта».

<sup>1</sup> ЦГА г. Москвы. Ф. 418. Московский университет. Оп. 308. Ед. хр. 1020. Л. 16.

<sup>2</sup> По свидетельству внука С. Л. Франка, о. Петра Скорера.

Филипом Буббайером<sup>3</sup>; это работы профессора Высшей школы философии в Мюнхене Петера Элена<sup>4</sup>, а также его учеников и последователей, прежде всего — Оксаны Назаровой<sup>5</sup>; это исследования профессора Папского университета Иоанна Павла II в Кракове Терезы Оболевич<sup>6</sup>, а также К. М. Антонова<sup>7</sup>, И. И. Евлампиева<sup>8</sup>, И. Крекшина<sup>9</sup> и других авторов. Неоднократно обращался к этой теме и один из авторов данной статьи<sup>10</sup>. Ниже мы попытаемся сделать общий обзор как уже хорошо известных, так, возможно, ещё недостаточно исследованных и оцененных фактов личной и творческой биографии Семёна Людвиговича Франка, связанных с его религиозным мировоззрением и философией.

## 1. Детская вера и «эпоха неверующей юности»

Отец Франка был врачом, участвовал в русско-турецкой войне 1877–78 гг. и был награждён орденом Станислава 3-й степени, в последние годы жизни служил доктором в Мариинском приюте общества для попечения о детях лиц, сосланных по судебным приговорам в Сибирь. Дослужившись до чина коллежского ассессора, он тем самым обеспечил своим детям статус почётных граждан, что, безусловно, помогало им в условиях разнообразных ограничений на проживание, учёбу и работу для евреев в дореволюционной России. Он умер довольно молодым (37-ми лет), когда Семёну было пять лет, и воспитание детей (ещё в семье были старшая сестра София и младший брат Михаил) легло на плечи матери Розалии Моисеевны. Она окончила женскую гимназию и имела «общее литературное образование обычного русского буржуазного уровня»<sup>11</sup>.

Но главным духовным воспитателем Семёна стал дед по материнской линии Моисей Миронович Россиянский. «Он заставил меня научиться древнееврейскому языку (который я теперь забыл) и читать на нем Библию. Он водил меня в синагогу (по большим еврейским праздникам — субботние дни, как и все сложные мелочи обрядового устава, он не соблюдал), где я получил первые, запавшие на всю жизнь религиозные впечатления (рядом с этим шли, через няnek и окружающую русскую среду, и религиозные впечатления русского православия). Благоговейное чувство, с которым я целовал покрывало Библии, когда в синагоге обносили “свитки завета”, в порядке генетически-психологическом стало фундаментом религиозного чувства, определившего всю мою жизнь (за исключением эпохи неверующей юности, примерно

<sup>3</sup> Буббайер Ф. С. Л. Франк: Жизнь и творчество русского философа. 1877–1950 / Пер. с англ. М., 2001. 328 с.

<sup>4</sup> Элен П. Семён Л. Франк: Философ христианского гуманизма / Пер. с нем. Оксаны А. Назаровой. Предисл. В. Н. Поруса. М., 2012. 304 с.

<sup>5</sup> Nasarova Oksana. Das Problem der Wiedergeburt und Neubegründung der Metaphysik am Beispiel der christlichen philosophischen Traditionen. Die russische religiöse Philosophie (Simon L. Frank) und die deutschsprachige neuscholastische Philosophie (Emerich Coreth). München, 2017. 393 S.

<sup>6</sup> Оболевич Т. «Еврей, принявший христианство». Иудейская тема в творчестве С. Л. Франка // Страницы. 21/2 (2017). С. 163–175; Оболевич Т., Цыганков А. С. Философия религии С. Л. Франка в свете новых материалов // Философский журнал. 2017. Т. 10. № 1. С. 99–115.

<sup>7</sup> Антонов К. М. Феномен религиозного обращения в творчестве С. Л. Франка // Религиоведение. 2002. № 4. С. 39–51; Еgo же. Философия религии раннего С. Л. Франка // Вестник Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. 2007. № 5. С. 63–76.

<sup>8</sup> Евлампиев И. И. С. Л. Франк и традиция мистического пантеизма в европейской философии // Мысль. Вып. 16. СПб., 2014. С. 33–46.

<sup>9</sup> Крекшин И. Метафизика зла (Пролегомены к теодицее в философии позднего С. Л. Франка) // Вопросы философии. 2001. № 12. С. 128–140.

<sup>10</sup> Аляев Г. Е. Філософський універсум С. Л. Франка. Персоналістична метафізика всеєдності в горизонтах нової онтології ХХ століття: Монографія. К., 2002. 368 с.; Аляев Г. Е. Семён Франк. СПб., 2017. 255 с.

<sup>11</sup> Франк С. Л. Предсмертное. Воспоминания и мысли // Вестник РХД, Париж–Нью-Йорк–Москва. 1986. № 146. С. 108.

от 16 до 30 лет). Рассказы дедушки по истории еврейского народа и по истории Европы стали первой основой моего умственного кругозора»<sup>12</sup>. Дед, по словам Франка, владел «еврейским богословием (знанием Библии, Талмуда и еще знаменитого средневекового комментария к Библии, так наз. “Raschi”<sup>13</sup>)»; в то же время, не чурался и светских знаний, и просвещал внука «в политической истории 19 века»<sup>14</sup>.

Итак, детское воспитание Семёна Франка проходило в пространстве иудейской религиозной традиции, однако не слишком строгой. Обратим внимание на параллельное действие «религиозных впечатлений русского православия» — не забудем, что дело было в «златоглавой» Москве, и сам Франк на склоне лет писал сыну: «При моем обращении в православие мне очень помогло то, что с детских лет, несмотря на еврейское воспитание, я свыкся с звоном колоколов, видом церковей, русскими праздниками и т. п.»<sup>15</sup>. Ф. Буббайер, очевидно, прав, когда пишет о семье будущего философа: «В известном смысле дети получали не специфически русское или еврейское, а европейское воспитание. Весьма значительным было немецкое влияние»<sup>16</sup>. Основы классического образования были заложены в гимназии Лазаревского института восточных языков, где Семён Франк учился с 1887 по 1892 год. Дед завещал внуку «не перестать заниматься еврейским языком и богословием»<sup>17</sup>, однако с его смертью иудейская — а вместе с ней и религиозная вообще — составляющая в формировании мировоззрения будущего философа ослабела и уступила место другим влияниям. Началась «эпоха неверующей юности».

В биографиях многих религиозных мыслителей, и не только русских, можно найти эпизоды, связанные с юношеским богоборчеством, религиозным кризисом, который на какое-то время мог привести к атеизму, но всё-таки, как правило, являлся переходным этапом от детски-наивной и подражательной религиозности к зрелой и глубокой вере. У Франка этот период, по его собственному свидетельству, длился около пятнадцати лет. Детальное изучение биографических данных, а также произведений молодого учёного, написанных в это время, свидетельствует, однако, что этот период вовсе не был статичным состоянием неверия — наоборот, в нём можно проследить явную динамику религиозно-мировоззренческих позиций, особенно во второй его половине.

«Вирус неверия» в 16-летнем Франке был активизирован в результате его погружения в народническую и революционную среду. Это было связано со вторым замужеством матери и переездом семьи в Нижний Новгород. Отчим Франка — Василий Иванович Зак, бывший ссыльный народоволец, — по свидетельству его сына Льва Зака (сводного брата С. Франка), «был типичным представителем той русской интеллигенции, которая была воспитана на идеях Писарева и Добролюбова, которая мечтала о низвержении самодержавия в России и была преисполнена христианскими идеалами, вместе с тем утверждая, что Бога выдумали попы»<sup>18</sup>. Под его влиянием в круг чтения пасынка Семёна попали работы Михайловского, Добролюбова, Писарева, Лаврова. И хотя, как вспоминал позднее С. Л. Франк, «влияние этих идей было на меня неглубоко»<sup>19</sup>, но, по крайней мере, к различению «правды-истины»

<sup>12</sup> Франк С. Л. Предсмертное. Воспоминания и мысли. С. 109.

<sup>13</sup> В существующих публикациях воспоминаний Франка, к сожалению, допущена ошибка — напечатано «Kaschi». Речь, однако, идёт — и это подтверждает рукопись воспоминаний Франка, хранящаяся в Бахметевском архиве, — о знаменитых комментариях к Пятикнижию и другим священным текстам Раби Шломо бен Ицхака, известного как Раши (XI век).

<sup>14</sup> Франк С. Л. Предсмертное. Воспоминания и мысли. С. 109.

<sup>15</sup> Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York. S. L. Frank Papers. Box 4. Cataloged Correspondence. Frank, Semen Liudvigovich (1935–1945). Письмо Виктору Франку 13 февраля 1945 г.

<sup>16</sup> Буббайер Ф. С. Л. Франк: Жизнь и творчество русского философа. С. 17–18.

<sup>17</sup> Франк С. Л. Предсмертное. Воспоминания и мысли. С. 109.

<sup>18</sup> Bakhmeteff Archive ... S. L. Frank Papers. Box 16. Воспоминания Льва Васильевича Зака о Семёне Людвиговиче Франке, его брате. Л. 3.

<sup>19</sup> Франк С. Л. Предсмертное. Воспоминания и мысли. С. 110.

и «правды-справедливости» Н. К. Михайловского в дальнейшем он обращался неоднократно.

Благодаря отчиму молодой Франк оказался также в кругу народнической интеллигенции Нижнего Новгорода — познакомился с С. Я. Елпатьевским, В. Г. Короленко, Н. Ф. Анненским. С другой стороны, в Нижегородской гимназии искание «правды-справедливости» привело его в марксистский кружок. К моменту поступления в университет в 1894 г. Франк уже освоил «Капитал» К. Маркса и был готов участвовать в практической революционной работе. Это участие — а именно, чтение и распространение нелегальной литературы, агитация среди рабочих, кружковые дебаты — имело место практически все четыре года учёбы, а также и следующий учебный год, в конце которого Франк намеревался сдать государственные экзамены. Вместо этого, однако, за участие в студенческих протестах он был арестован (весной 1899 г.), а затем выслан из Москвы с запретом на два года въезда в университетские города.

Важно подчеркнуть, что увлечение марксизмом в эти годы не приняло у Франка характера фанатичной веры. Написанное осенью 1895 г. письмо (его сохранил архив Департамента полиции Министерства внутренних дел) свидетельствует, что молодого студента не привлекали «голые фразы, почерпнутые из брошюр», — напротив, он поддерживал ту позицию, что нужно «сначала запастись знаниями, а потом выступать как самостоятельная единица»<sup>20</sup>. Революционная деятельность вообще, очевидно, была мало свойственна натуре будущего философа, и, по его воспоминаниям, уже на рубеже второго и третьего курса созрел перелом — «бунт моего существа против умонастроения и деятельности, ему не соответствовавших, и страстная жажда чистого, бескорыстного теоретического познания»<sup>21</sup>. Неприятие деспотизма, государственного насилия над личностью — что, очевидно, было главным мотивом его юношеской революционной деятельности — сохранилось у Франка на всю последующую жизнь, однако «универсальный, всепоглощающий культ революционного служения»<sup>22</sup> оказался чужд характеру учёного.

Теоретические занятия марксизмом — прежде всего, политической экономией, — проявили склонность молодого исследователя к критическому мышлению, способность ценить в науке независимый поиск истины больше, чем слепое следование авторитетам. Вполне возможно, что Франк в будущем мог стать известным и выдающимся учёным-экономистом. Однако уже первое предметное обращение к философии открыло ему совершенно новые горизонты духовной жизни, которые не были затронуты сухими экономическими формулами. «В Ялте, в эту зиму 1901–02 года <...> впервые проснулась и стала актуальной моя духовная жизнь. До этого времени я был существом чисто интеллектуальным (после того, как религиозное чувство годам к 14–15-ти замерло во мне)»<sup>23</sup>.

Впрочем, ещё до этого духовного переворота (связанного с Ф. Ницше), в последних классах гимназии и в университете первым философским увлечением Франка был Спиноза. В своих воспоминаниях он отмечает этот эпизод как прочерчивающий своеобразную связующую линию между детской религиозностью и зрелым религиозным сознанием: «В “интеллектуальной любви к Богу”, в созерцательном пантеизме, в мистическом чувстве божественности всеединства — всего бытия, ощущаемого как единство, — я уже рано почувствовал что-то, что отвечало глубочайшему существу моей личности. Даже еще в детстве, глядя на небо, я испытывал это пантеистическое чувство, и оно тогда как-то без коллизии укладывалось в религиозное сознание обычного типа, совмещаясь с молитвой к личному Богу. Этот синтез, ставший много позднее основой моего бытия, тогда без размышления сложился во мне. Но это детское сознание и духовная жизнь, в нем проявлявшаяся, ушли вместе с детством»<sup>24</sup>. Далее

<sup>20</sup> См.: ГАРФ. Ф. 102. ДП ОО. Оп. 1898. Ед. хр. 451. Л. 2–2 об.

<sup>21</sup> Франк С. Л. Предсмертное. Воспоминания и мысли. С. 112.

<sup>22</sup> Франк С. Л. Крушение кумиров // Соч. М., 1990. С. 152.

<sup>23</sup> Франк С. Л. Предсмертное. Воспоминания и мысли. С. 120.

<sup>24</sup> Там же.

мы ещё вернёмся к «пантеизму» Франка, здесь же важно подчеркнуть, что «эпоха неверующей юности» не была такой уж духовной пустыней — возможно, скорее подсознательно, но какие-то предпосылки развитого религиозного чувства закладывались и в это время. Впрочем, гимназическое увлечение Спинозой могло означать увлечение не столько философией, сколько личностью философа, открыто выступившего против религиозных традиций своей общины.

Актуализация духовной жизни произошла, однако, под влиянием не Спинозы и Маркса, а Ницше. Под духовной жизнью, о пробуждении которой Франк пишет в своих воспоминаниях, здесь следует понимать ещё не религиозную веру, а веру в абсолютные ценности, прежде всего нравственные. Хорошо известно, насколько обоюдоострым оружием в религиозном и нравственном отношении может быть творчество Ницше. Франк, однако, в первую очередь прочитал его как этического идеалиста, как творца новых ценностей, а не разрушителя старых. Правда, как он замечал в письме к Струве, «этический идеализм» Ницше привлекал его именно тем, что он был соединён «с решительным отрицанием идеализма метафизического»<sup>25</sup>. На данном этапе Франк ещё не был готов приблизиться к тому, что станет в дальнейшем сутью его философии — к религиозной метафизике. Однако, в своеобразном свете Ницшевой этики, Франк впервые обращается собственно к христианству.

Обученный в детстве Торе и Талмуду, но переключившийся затем на «библию» Маркса — «Капитал», — Франк не читал Новый Завет. Как свидетельствует его Аттестат зрелости, он не изучал в гимназии Закон Божий, будучи «иудейского вероисповедания»<sup>26</sup>. Ялтинский дневник начала 1902 года фиксирует момент его первого обращения к Христу (запись 4 января): «Я читаю Евангелие. Читаю его так, как, вероятно, никто не читал — в первый раз, сознательным человеком и интересуюсь им просто, как любопытной книгой. Я ожидал сильного впечатления — ошибся. Правда, нравственное величие Христа чувствуется, но оно как будто застлано дымкой»<sup>27</sup>. При этом сам Франк, безусловно, находился в дымке Ницшевых «призраков», поэтому «Бог — это то же, что Ницшевы Gespenster»<sup>28</sup>. Франка не устраивает то, как написали о Христе: «Люди, писавшие Ев<ангелие>, только *невольно* дали отпечаток его, ибо они или не понимали, или старались приноровиться к толпе», описывая в первую очередь «чудеса и доказательства Божественности»<sup>29</sup>. Для Франка же Христос — в первую очередь герой, мученик за идею, сравнимый с Сократом, Бруно или Спинозой, — это «люди не от мира сего, люди, несущие спасение, люди, призывающие от лжи к истине, от эгоизма к любви к Богу и ближним». Вера в Бога оказывается в результате своеобразным моральным инструментарием — не вполне понятным и объяснимым, но почему-то необходимым: «Может быть, его и нет на самом деле: но *вера* в него есть тоже один из основных признаков нравственной жизни всех *спасителей*. Для меня лично эта вера основана на том, что нравственный уровень неуклонно, хотя и страшно медленно, поднимается»<sup>30</sup>. Франк с интересом находит в моральной проповеди Христа те же идеи, что так поразили его в Заратустре («Любопытно, что сам Христос ставит любовь к Богу выше любви к ближнему» — и это за ним повторяет Толстой и Ницше<sup>31</sup>). Однако собственно религиозная вера остаётся для него пока недоступной: «Только теперь я убедился, как глубоко во мне антирелигиозное чувство и сознание. В минуты тягчайших скорбей, когда все существо мое рвалось

<sup>25</sup> Франк С. Л. Письма к П. Б. и Н. А. Струве (1901–1905) // Колеров М. А. Изнутри. М., 2018. С. 58. Письмо от 24 декабря 1901 (6 января 1902).

<sup>26</sup> См.: ЦГА г. Москвы. Ф. 418. Московский университет. Оп. 308. Ед. хр. 1020. Л. 14–14 об.

<sup>27</sup> Франк С. Л. Дневник / Публ. Е. П. Никитиной. Подготовка текста: Ю. Н. Борисов, А. А. Гапоненков. Комм. А. А. Гапоненкова // Франк С. Л. Саратовский текст / Сост.: А. А. Гапоненков, Е. П. Никитина. Саратов, 2006. С. 42.

<sup>28</sup> Там же.

<sup>29</sup> Там же.

<sup>30</sup> Там же.

<sup>31</sup> См.: Там же. С. 47.

к молитве, жаждало помощи от чего-то высшего, всеильного и всеблагого, — даже в эти минуты я сознавал тщету этой жажды и вспоминал моего Заратустру с его гордым “бог умер” и с его насмешливой укоризной: стыдно молится!»<sup>32</sup>.

И все же, несмотря на отсутствие веры в трансцендентного Бога, уже в начале 1902 г. Франк охвачен религиозной по своей сути жаждой страдания. Только что вышедший из марксистского плена молодой мыслитель пишет в дневнике, что «когда люди станут лучше, когда подлый проклятый материальный вопрос сойдет со сцены, люди будут искать не счастья, а страданий — чистых и глубоких страданий, — видя в них смысл жизни — духовное очищение и просветление, и будут предпочитать пошлым радостям чистые страдания»<sup>33</sup>. Франк, уже знакомый с кантовской этикой, тесно связывает нравственность не только с незаинтересованностью собственным благополучием, но и со страданием. Страдание, разумеется, необходимо возникает при служении другим людям. Но исполнение нравственного закона — это, прежде всего, духовное совершенствование самого человека, раскрытие его собственных духовных качеств. Любовь к ближним, способствование их счастью не должно мешать выполнению главного долга человека — стать самому себе собственной целью, стать самим собой, т. е. раскрыть то, что заложено Богом. Не зря Франк полюбил выражение И. Г. Фихте: «будь тем, что ты есть»<sup>34</sup>. Человеку должно стать самим собой, но это становление не может не быть выстраданным. Так, в кантово-фихтевском духе, Франк понял ницшевские «*Gespenster*». Но именно эта мысль открыла философу путь к личной религиозной вере, ибо стать самим собой означает встретиться с самодовлеющим идеалом — Богом. В сущности, Франк подошел к той мысли, что цель человека совершается не только на пути служения ближним, но и на пути раскрытия в себе образа Божия. Уже в 1902 г. во Франке начинается внутренняя работа, которая постепенно приведет его от интеллигентского героизма к христианскому подвижничеству. Страдание же как единственный путь, на котором открывается Бог, станет впоследствии одним из жизненных принципов Франка.

В статьях, написанных в годы «неверующей юности», Франк достаточно решительно выступает против «мистицизма» — слова «мистика», «мистический» ассоциируются с чем-то ненаучным, неистинным. И мистицизм, и религия, и весь послекантовский идеализм, по тогдашнему размышлению Франка, представляли действительность в качестве не только независимого от сознания, но и предельно удаленного от человека, внешнего ему объекта. Франк же, под воздействием популярных в то время философских течений (неокантианства, эмпириокритицизма и особенно имманентной философии) был убежден, что критерий истины должен носить имманентный характер<sup>35</sup>. В первой половине 1900-х гг. Франк видел решение проблемы субъекта и объекта в кантовской идее необходимости, принудительности истинного знания. К тому же, блиставшая тогда баденская школа неокантианства удачно трактовала эту открытую Кантом необходимость в качестве нравственно должного. Таким образом, оказывалось, что знание является и имманентным субъекту, и научным (объективным), и все же стоящим над ним, что удовлетворяло тогдашним духовным запросам Франка. В 1905 г. он писал: «Неуловимый призрак мистического объективного “нечто” при серьезном решении воли и углублении мышления тотчас уступает место трезвым данным действительности»<sup>36</sup>. Хотя речь при этом шла не об отрицании религии, а лишь о разведении религии и философии, эта позиция, конечно, не совпадала с его более поздними взглядами. Значение религиозности — если не в личном плане, то как общественного феномена — не подвергалось им сомнению

<sup>32</sup> Там же. С. 84. Запись 23 июня 1902 г.

<sup>33</sup> Там же. С. 33.

<sup>34</sup> *Фихте И. Г.* Несколько лекций о назначении ученого // Соч. Работы 1792–1801. М., 1995. С. 484–485.

<sup>35</sup> См.: *Франк С. Л.* О критическом идеализме // Мир Божий. 1904. № 12. С. 224–264.

<sup>36</sup> *Франк С. Л.* Проблема власти. (Социально-психологический этюд) // Вопросы жизни. 1905. № 3. С. 221.

и в этот период, однако она пока не принимается как собственный мировоззренческий фундамент.

И все же некоторые воспоминания зафиксировали эпизоды, свидетельствующие об исключительном такте Франка в отношении к проявлениям религиозной веры. Так, А. В. Карташев описал случай, относящийся к январю 1905 г., когда «два неистовых религиозных юноши В. Ф. Эрн и В. А. Свенцицкий» предложили отслужить панихиду по жертвам расстрела «в пику Синоду!» (по поводу Послания Св. Синода «против начинающейся смуты»): «В эту минуту раздался отрезвляющий голос Франка: “Нет, это недопустимо! Демонстрируйте как угодно, но молитесь Богу “в пику” кому бы то ни было — этого я не понимаю!” Как ушат воды был вылит этими трезвыми словами на разгоряченные головы»<sup>37</sup>. Сам Франк зафиксировал и случай своего, очевидно, первого участия в публичном молебне. Это было на мемориальном заседании Санкт-Петербургского религиозно-философского общества 16 ноября 1910 г., посвящённого обсуждению последних дней и смерти Льва Толстого. Заседание завершилось общей молитвой — этот внешне стихийный порыв «был выражением некоторого, смутно нарастающего в нас стремления к церковному оформлению наших религиозных исканий»<sup>38</sup>.

## 2. Крещение

«Эпоха неверующей юности», согласно указанию самого Франка, продолжалась примерно до 1907 года. Интересно с этой точки зрения взглянуть на его известную статью «Философские предпосылки деспотизма», опубликованную в марте этого года. На место двух моральных принципов Ницше здесь уже определённо ставятся два основных нравственных мотива, «которые выражены в двух евангельских заповедях любви к Богу и любви к ближнему»<sup>39</sup>. Теперь Франк отчетливо разделяет моральный и религиозный идеал. Внутри морального отношения «я–ты» сохраняется полное равноправие; напротив, отношение «я–Бог» построено на неравенстве, подчинении, служении. «Если в морали отношения между людьми вражда и борьба всегда безнравственны и недопустимы, то здесь, напротив, вражда ко злу и борьба с ним суть высшие обязанности. Если там должны действовать мотивы кротости, миролюбия и уступчивости, то здесь, наоборот, человек обязан быть непреклонным в своем служении идеалу, непримиримым и нетерпимым в отношении к враждебным этому идеалу силам. Если там соглашение между людьми нравственно ценно, то тут соглашение и уступчивость могут быть изменой Богу»<sup>40</sup>. Эти два принципа, по Франку, необходимо должны быть разведены, поскольку деспотизм и возникает, когда принцип любви к Богу поглощает принцип любви к ближнему. Церковь все ещё представляется Франку инстанцией, ущемляющей свободу человеку, мешающей ему «стать, чем он есть», поэтому к церкви как институции он относится настороженно — постольку, поскольку она исходит из догмата непогрешимости, что порождает деспотическое господство над людьми. Конкретно в статье речь идёт о католицизме, но Франк замечает, что это может относиться ко всякой церкви, исповедующей, что «она есть единственная и совершенная представительница Святого Духа на земле»<sup>41</sup>.

В том же 1907 году Франк стал одним из основателей Санкт-Петербургского религиозно-философского общества. Однако коллегами он при этом воспринимался

<sup>37</sup> *Карташев А. В.* Идеологический и церковный путь Франка // Сборник памяти Семёна Людвиговича Франка / Под ред. прот. о. Василия Зеньковского. Мюнхен, 1954. С. 69–70.

<sup>38</sup> *Франк С. Л.* Воспоминания о П. Б. Струве // *Франк С. Л.* Непрочитанное... Статьи, письма, воспоминания. М., 2001. С. 465.

<sup>39</sup> *Франк С. Л.* Философские предпосылки деспотизма // *Русская мысль.* 1907. Кн. III. С. 104.

<sup>40</sup> Там же. С. 106.

<sup>41</sup> Там же. С. 101.



ещё как «идеолог индивидуализма, философ-агностик, адогматист»<sup>42</sup>. «Адогматизм» Франка этого периода можно увидеть в его выступлении 3 октября 1907 г. в прениях по докладу С. Аскольдова «О старом и новом религиозном сознании». Отвергнув «догматизм» и религиозный материализм докладчика, Франк отметил «интерес к религии и к философским вопросам, связанным с религией» как общую почву дискуссий<sup>43</sup>. По существу же в «новом религиозном сознании» Франк увидел отказ от «манихеизма» и аскетизма исторического христианства, которые, по его мнению, делают неразрешимой проблему теодицеи. Истинное учение Христа Франк усматривает в том, что «на смену ригоризма нравственного закона Христос выдвигал такую точку зрения, согласно которой всё в известном смысле есть благо», поэтому, в противовес аскетизму, «новое нравственное сознание выдвигает потребность в примирении, потребность в признании мира, как продукта или отражения божества, тоже святого и достойного своего Первоисточника»<sup>44</sup>. Эти мысли о непосредственном присутствии Бога в мире, высказанные в 1907 году, во многом предвещают дальнейшее развитие религиозно-философского учения Франка, как оно воплотилось уже через 30–40 лет в «Непостижимом» и «Свете во тьме».

В 1908 г., откликаясь на статью Д. В. Философова о деятельности религиозно-философского общества, Франк проявляет солидарность с идеей нового религиозного сознания о необходимости «религиозной общественности», т. е. утверждения религиозного основания общества: «<...> Религиозное сознание, религиозное отношение к жизни есть верховная и абсолютно независимая инстанция мирозерцания, которой должны быть подчинены все остальные убеждения личности, но которая сама не подчинена никаким посторонним соображениям»<sup>45</sup>. Но для Франка любая церковная юрисдикция есть ограниченный в пространстве и времени институт, часто служащий земным целям. Религия должна определять жизнь человечества, и именно поэтому религиозные задачи не могут использоваться в угоду переменчивым земным целям конкретных людей. Франк уже готов принять и церковь, но служащую Богу, а не власти, национальности и другим «тенденциям». Как нельзя молиться Богу «в пику» чему бы то ни было, так и религия не может служить каким бы то ни было общественным интересам. Впрочем, от этого принципа Франк не отказывался никогда, рассматривая соотношение церкви и мира в духе антиномистического монодуализма.

В статьях 1908–1910 гг. уже чётко просматривается его переход на позиции «религиозного гуманизма» и метафизики — абсолютного реализма, предполагавшего в принципе веру в Абсолют. Однако официально Франк принял православие лишь в 1912 году. Очевидно, между возвращением к вере (точнее, обретением новой веры) и приходом в Церковь у Франка была определённая временная дистанция. В этой связи следует иметь в виду юридические и психологические условия перехода иудея в христианство в России этого исторического периода.

Хотя статус потомственного почётного гражданина, очевидно, помогал детям Людвигу Франку преодолевать существовавшие в России ограничения для иудеев — например, процентные квоты на обучение евреев в высших учебных заведениях (не более 3 % в столицах), — всё-таки, как минимум дважды происхождение сыграло роль в биографии Семёна Франка. В 1891–1892 годах, когда его семья переехала в Нижний Новгород, ему не удалось получить вид на жительство в Москве для продолжения учёбы в гимназии Лазаревского института (это было

<sup>42</sup> Так его охарактеризовал А. В. Карташёв в речи при открытии общества. См.: Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде): История в материалах и документах: 1907–1917: В 3 т. / Сост., подгот. текста, вступ. ст. и примеч. О. Т. Ермишина, О. А. Коростелева, Л. В. Хачатурян и др. М., 2009. Т. 1. С. 34.

<sup>43</sup> См.: там же. С. 65.

<sup>44</sup> Там же. С. 66–67.

<sup>45</sup> Франк С. Л. О задачах религиозно-философского общества (По поводу статьи Д. В. Философова) // Слово. 1908. 21 окт. (3 нояб.). № 596. С. 2.

как раз в разгар серии мер по высылке евреев из Москвы, предпринятых по инициативе Великого Князя Сергея Александровича, бывшего в то время Московским генерал-губернатором); более того, и при устройстве в Нижегородскую гимназию, как сообщал Франк директору Лазаревского института Г. И. Кананову, «мне, как еврею, встретились новые затруднения»<sup>46</sup>. Второй эпизод случился через 10 лет: осенью 1902 года Франк получил от декана экономического факультета только что основанного Санкт-Петербургского Политехнического института А. С. Посникова предложение о подготовке к профессуре — на основании вышедшей в 1900 году книги «Теория ценности Маркса и ее значение». Франк, очевидно, готов был принять это предложение — во всяком случае, он отложил запланированную поездку за границу и поехал в Санкт-Петербург, но... «Дело расстроилось из-за моего вероисповедания»<sup>47</sup>, — коротко замечает он в воспоминаниях.

В 1908 г. формальная принадлежность к иудейскому вероисповеданию могла оказаться препятствием для женитьбы Семёна Франка на православной — Татьяне Сергеевне Барцевой, его студентке по Высшим Стоюниным курсам. Но и это не стало поводом для крещения — возможно, сыграло роль и то, что ещё была жива мать Франка Розалия Моисеевна, и из глубокого сыновнего чувства Семён Людвигович не мог принять решения о разрыве с верой отцов при её жизни (хотя фактически, в его мировоззрении, этот разрыв давно произошёл). Незадолго до этого его младший брат Михаил крестился и женился на православной, чем, безусловно, вызвал недовольство матери. Затруднение было преодолено таким образом, что его невесте пришлось временно принять лютеранство и венчаться в лютеранской кирхе<sup>48</sup>.

Итак, процесс нового обретения веры был одновременно и сложным процессом прихода в новое вероисповедание. Официально Семён Франк принимает православие лишь в 1912 г. Его крестил священник Константин Аггеев — один из лидеров обновленческого движения в Русской Православной Церкви и коллега Франка по совместному преподаванию в разных учебных заведениях — в своём храме при Ларинской гимназии 3 мая 1912 г.<sup>49</sup> Тот же А. В. Карташёв по этому поводу — имея в виду «либеральную настроенность» К. Аггеева, — замечал: «В положении свободомыслящего прозелита такой выбор вполне понятен. Мы все имеем право и ищем психологически удобного отца духовного, чтобы облегчить себе муку исповеди. Тем более это существенно для переступания столь глубокой мистической грани, какая пролегла между двумя единоутробными, но трагически распавшимися братьями: иудейством и христианством»<sup>50</sup>.

Формально этот шаг Франка ещё можно связать с какими-то карьерными намерениями. Хотя революция 1905 года заставила провозгласить в России свободу вероисповеданий, православие оставалось «первенствующей и господствующей» верой в Российской Империи, и принятие православия всё ещё было, как и десятью годами ранее, условием работы в государственных высших учебных заведениях. Действительно, уже 5 мая — спустя два дня после крещения — историко-филологический факультет Санкт-Петербургского университета рассмотрел прошение магистранта философии, которое начиналось словами: «Семён Людвигович Франк, православного вероисповедания»<sup>51</sup>, о зачислении его в состав приват-доцентов. Ф. Буббайер пишет в этой связи: «Возможно, перспектива получения этого места отчасти подвигла Франка на принятие православия, и он его действительно получил. Однако в своей

<sup>46</sup> ЦГА г. Москвы. Ф. 213. Оп. 2. Ед. хр. 3044. Л. 9 об.

<sup>47</sup> Франк С. Л. Предсмертное. Воспоминания и мысли. С. 113.

<sup>48</sup> См.: Воспоминания Татьяны Сергеевны Франк // Франк С. Л. Саратовский текст / Сост. А. А. Гапоненков, Е. П. Никитина. Саратов, 2006. С. 204–205.

<sup>49</sup> Домовая Церковь св. мученицы Татьяны, 6-я линия Васильевского острова, 15 (теперь — здание филологического факультета Санкт-Петербургского университета).

<sup>50</sup> Карташев А. В. Идеологический и церковный путь Франка. С. 69.

<sup>51</sup> См.: ЦГИА СПб. Ф. 14. Оп. 1. Ед. хр. 10625. Л. 1–2.

основе мотивы Франка не были утилитарными»<sup>52</sup>. О том, что мотивы Франка действительно были глубоко внутренне-личными, свидетельствуют как его работы и выступления этих лет, так и воспоминания Татьяны Франк: «В 12-м году перед Наташиным рождением он мне сказал, что он внутренне созрел для принятия христианства и что хочет креститься. Это было так сокровенно в нём, что он хотел быть в одиночестве <...>». Татьяна уехала в Саратов к матери, но «была душевно с ним всё время». А перед этим они были у Струве для того, чтобы «им как самым большим друзьям рассказать о своём решении». Нина Александровна, по словам Татьяны, была тогда «радикально атеистически настроена» и обвиняла Франка в «измене своему народу и т. д., совершенно не понимая других мотивов — религиозных, которые двигали совестью Семёнушки». Наоборот, Пётр Бернгардович «сейчас же понял Семёнушку и внутренне как бы благословил его»<sup>53</sup>.

Сам Франк спустя много лет писал о том, что «крещенные евреи в девяти случаях из десяти — это не истинно обращенные, но просто неверующие люди, которые, с моральной точки зрения, являются самыми худшими из евреев, изменивших своей религиозной или, во всяком случае, своей национальной верности ради получения земных материальных благ»<sup>54</sup>. Приведённые факты, равно как и последующий религиозный путь философа, свидетельствуют, что такое откровенное и нелюбимое признание всё-таки не может быть отнесено к самому Франку. Здесь, пожалуй, следует ещё раз подчеркнуть специфику его пути. Принимая крещение, он уже давно не был верующим иудеем — т. е., крещение отнюдь не было одномоментной сменой веры, что само по себе невозможно, и могло бы свидетельствовать только о неглубине этой веры или лицемерии этого шага. С другой стороны, принимая *новую* веру, Франк принимал, прежде всего, *веру*, веру в Бога. Конечно, веру вполне конкретную — православную, но в этой конкретности для него не было установки неприятия любой другой веры, и прежде всего — иудаизма. Вспоминая позднее о завете своего деда, который просил его перед смертью продолжать заниматься еврейским языком и богословием, Франк писал: «Этой просьбы я в буквальном смысле не выполнил; думаю, однако, что в общем смысле я — и обратившись к христианству, и потеряв связь с иудаизмом — все же как-то остался верен завету дедушки, потому что остался верен религиозным основам, которые он во мне заложил; или, вернее, я вернулся к ним в зрелые годы. Мое христианство я всегда признавал, как наследие на ветхозаветной основе, как естественное развитие религиозной жизни своего детства»<sup>55</sup>. Это признание, безусловно, очень важно, и помогает понять некоторые особенности религиозной философии и религиозно-церковной позиции Франка в последующие годы.

Примечательно, что в сентябре 1912 г. Франк публикует в «Вопросах философии и психологии» статью «Учение Спинозы об атрибутах», где показывает связь мистического пантеизма Спинозы с картезианством, и в то же время — с неоплатонической и иудейской мистикой. Для понимания позиции только что перешедшего в православие Франка существенно, что Спиноза выступает в этой статье синтетической фигурой, соединившей рационализм и мистику, Античность и Новое время, Запад и Восток. За несколько дней до крещения Франк, обсуждая идеи этой статьи с М. О. Гершензоном, писал ему о том, что на самом деле «существует очень немного основных типов мироощущений, которые варьируют только в деталях»<sup>56</sup>. Возможно, именно благодаря этому универсалистскому подходу принятие христианства казалось Франку не изменой «вере отцов», а исполнением их заветов.

<sup>52</sup> Буббайер Ф. С. Л. Франк: Жизнь и творчество русского философа. С. 94.

<sup>53</sup> Воспоминания Татьяны Сергеевны Франк. С. 213.

<sup>54</sup> [Франк С. Л.] Религиозная трагедия еврейского народа. Написано евреем-христианином / Пер. с нем. О. Назаровой // Вторая навигация: Альманах. Вып. 5. Запорожье, 2005. С. 289.

<sup>55</sup> Франк С. Л. Предсмертное. Воспоминания и мысли. С. 109–110.

<sup>56</sup> Франк С. Л. Из писем М. О. Гершензону 1912–1919 гг. / Публ. М. А. Колерова // De visu. 1994. № 3/4. С. 23. Письмо от 27 апреля 1912 г.

### 3. Эмиграция и Церковь

Иногда представляется, что только в эмигрантский период Семён Людвигович Франк стал религиозным философом; тем самым проводится резкая черта между его дореволюционными и послереволюционными работами. Такой взгляд на мировоззренческую эволюцию философа, имея определённые основания, о которых далее, всё-таки слишком односторонен. Уже в первых своих системных философских книгах, отдавая приоритет рационально-научной форме философского знания и считая философию «особой наукой», исполняющей посреднические функции между наднаучной сферой религии, искусства и нравственности и сферой логического знания, Франк одновременно признаёт особое значение религиозного опыта и интуиции для философии, — и прежде всего для философской психологии, познания человеческой души. Выстраивание собственной философской системы происходило у него в органическом (или антиномическом?) единстве с накоплением собственного религиозного опыта, но при этом уже первая системная книга — это книга *религиозного философа*, хотя внешнее её сравнение с поздними работами может создавать впечатление какого-то «радикального» поворота к религии, произошедшего позднее. На самом деле, «Предмет знания» 1915 года (как и «Душа человека» 1917-го) — не только изысканное рационально-логическое построение, но и воплощение *религиозно-философской интуиции* не в меньшей — если не в большей — степени, чем «Непостижимое» года 1939-го. Почему «в большей» — об этом чуть позже; пока же обратим внимание на приложение к «Предмету знания» — очерк «К истории онтологического доказательства». Безусловно, Франк рассматривает здесь поставленную проблему не как богослов, а как философ (между прочим, Дм. Чижевский считал, что этот «экскурс» — «одно из наиболее значительных историко-философских исследований на русском языке»<sup>57</sup>), но суть его философского (или историко-философского) рассмотрения состояла как раз в демонстрации онтологического доказательства как фундаментального свидетельства об абсолютном бытии. Франку удалось дать ответ даже на шеллинговскую критику идеализма, казалось бы, окончательно подорвавшую всякие основания этого типа мысли. Переосмысление онтологического доказательства Франком демонстрирует реальную возможность именно для мысли выйти за пределы только идеи к абсолютному бытию.

Вместе с тем, начиная с первых лет эмиграции, личная вера действительно выступает доминирующим экзистенциалом в мировоззрении русского философа (что, однако, вовсе не замыливает остроту философского зрения). Прислушаемся к самому философу — о своей реакции на «шок, испытанный от русской катастрофы», он пишет: «У меня эта реакция была религиозной и испытывалась как некий религиозный переворот, требующий духовного напряжения в переоценке всего жизненного понимания»<sup>58</sup>. Прежде всего, это сказалось, конечно, на характере и содержании текстов, написанных Франком уже в первые годы эмиграции. Имеем в виду такие работы, как «Религия и наука», «Философия и религия», «Религиозно-исторический смысл русской революции», «Смысл жизни». Религиозное осмысление уроков русской революции<sup>59</sup>, переосмысление принципиального соотношения между сферами научного знания, философской мысли и религиозной веры, переоценка смысло-жизненных

<sup>57</sup> Чижевский Дм. С. Л. Франк, как историк философии и литературы // Сборник памяти Семёна Людвиговича Франка. С. 165.

<sup>58</sup> Франк С. Л. Воспоминания о П. Б. Струве. С. 501–502.

<sup>59</sup> Уже в 1918 г. Франк даёт чисто религиозную оценку двух русских революций, усматривая главную их причину в непостижимом отрыве русского народа от своего религиозного корня, в результате которого духовные силы трансформировались, с одной стороны, в «темное буйство злых страстей», с другой — в «бесплодно-отрицательное рассудочное умствование» (Франк С. Л. *De profundis* // Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 496). Эта оценка духовного падения целой культуры наследует пониманию этой проблемы у ранних славянофилов — А. С. Хомякова и И. В. Киреевского.

ориентиров — эти темы действительно выходят на первый план, особенно в первые годы эмиграции, когда «шок от катастрофы» был наиболее силён. А статьи «Религиозные основы общечеловечности», «Церковь и мир, благодать и закон. (К проблеме «ощерковления»)» намечают определённую корректировку в разработке системы социальной философии, начатой ещё в России, и завершённой в конце 20-х годов книгой «Духовные основы общества». При этом философ не только предавался теоретическому размышлению, но и пытался помочь найти новое место в жизни другим — особенно молодёжи, активно сотрудничая в Русском студенческом христианском движении.

Хорошо известно, что такие проникновенные работы С. Л. Франка, как «Крушение кумиров» и «Смысл жизни», родились именно «в связи с беседами и спорами, которые пришлось вести в кругу русского студенческого христианского движения»<sup>60</sup>. Общение с православной молодёжью, очевидно, не носило характера одностороннего «учительства», но было важно и для самого философа. Принимая участие во второй конференции РСХД в Пшерове, Франк сам «подпытывался» тем религиозным энтузиазмом, который был характерен для некоторых православных кружков. В письме жене 15 сентября 1924 г. он так описывал свои впечатления: «Хотя это утомительно, <...> но это и радостно, потому что есть чувство, что я делаю важное, нужное и благое дело. Я натолкнулся на такие чудесные типы русской православной молодёжи, которые совершенно несравнимы с берлинцами и произвели на меня впечатление такого же характера (если не такой же силы), как вл. Вениамин (и это все — друзья и духовные дети вл. Вениамина в Сербии)»<sup>61</sup>. Правда, этот религиозный энтузиазм постепенно — пожалуй, даже достаточно скоро — стал ослабевать. Уже в 1930 г., после выступления на общегерманском съезде РСХД в Саарове, он пишет жене: «Сегодня я читал доклад, понимающие остались очень довольны, но сама конференция вялая, никакого настроения нет»<sup>62</sup>.

В связи с приведённой выше цитатой по поводу конференции в Пшерове нельзя не остановиться на фигуре епископа Вениамина. Общение С. Франка с владыкой Вениамином (Федченковым) — по сути, ещё не написанная страничка его биографии. Мы не имеем точных свидетельств о том, когда они познакомились. Они могли знать друг друга ещё в Санкт-Петербурге, где Иван Федченков в 1907 году закончил Санкт-Петербургскую духовную академию и был тогда же пострижен в монахи с наречением имени Вениамин, а потом несколько лет исполнял обязанности доцента СПбДА. Но их «духовное» знакомство, очевидно, произошло на первом местном съезде РСХД в Германии, который состоялся летом 1924 г. в Фалькенберге. По воспоминаниям Василия Зеньковского, этот съезд отразил «то значительное влияние, которое имели лекции Религ-иозной» филос<офской> академии» — Бердяев, Франк, Карсавин и Ильин «имели своих поклонников и свои семинары»; одновременно, «съезд дал какой-то особенный успех епископу Вениамину, который явился как бы душой съезда»<sup>63</sup>. А уже в сентябре, на Пшеровской конференции, было заметно для всех, что «профессор Франк очень тогда сдружился с епископом Вениамином»<sup>64</sup>.

В Бахметевском архиве сохранилось около полусотни писем владыки Вениамина Франку, охватывающих период с 1924 по 1938 годы; к сожалению, ответные письма Франка пока неизвестны, и мы можем опереться лишь на его отдельные замечания в переписке с женой. Из этого материала можно сделать вывод, что владыка Вениамин был для семьи Франка — особенно в 20-е годы — духовным наставником, к которому обращалась со своими нуждами и вопросами Татьяна Сергеевна, который принимал участие в духовном взрослении детей, прежде всего Алексея и Василия. По свидетельству Василия Семёновича, епископ Вениамин в конце 20-х гг. часто бывал у них в доме: «Помню его добрый взгляд, живой ум и долгие беседы с отцом

<sup>60</sup> Франк С. Л. Смысл жизни // Франк С. Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 148.

<sup>61</sup> Архив Дома Русского Зарубежья. Ф. 4. Оп. 1. Ед. хр. 2. Л. 1.

<sup>62</sup> Там же. Ед. хр. 8. Л. 25.

<sup>63</sup> Зеньковский В. В. Из моей жизни. Воспоминания. М., 2014. С. 69.

<sup>64</sup> Там же. С. 80

о трагической судьбе русской церкви и о той роли, которую она должна играть в эмиграции»<sup>65</sup>. Для самого Семёна Людвиговича владыка Вениамин был в эти годы крайне важным духовным ориентиром — впрочем, очевидно, что это «ориентирование» имело двусторонний характер.

Не имея возможности здесь исследовать этот сюжет детально, проиллюстрируем характер этих отношений только одним письмом. Если, по впечатлению Зеньковского, владыка Вениамин был душой Фалькенбергского съезда, то сам Вениамин, очевидно, тогда же выделил Франка как наставника молодёжи. В письме 1 июля / 18 июня 1924 г. он сообщает Франку, что посылает ему икону Божьей Матери в знак благословения для работы с юношеством: «Вы оказываетесь самым правильным (церковным, и духовно-здоровым в православном смысле) руководителем. И не отказывайтесь и в будущем». И здесь же он так благодарит Франка за его письмо: «Оно меня очень обрадовало, — и тем, что Вы с любовью, притом христиански-правильной, относитесь ко мне, и тем, что и к самому себе относитесь религиозно-здорово (особенно в пункте, где говорите о необходимости идти к Богу каждому самому, — разумеется, в Церкви)»<sup>66</sup>.

В письмах Франка жене мы находим несколько интересных характеристик епископа Вениамина. С ним, прежде всего, искал духовного общения философ, приезжая в 1926 г. в Париж читать лекции в Богословском институте. В письме к жене 8 февраля он так описывает их встречу: «Сейчас целый вечер хорошо поговорил с Владыкой, и узнал прежнего. И было очень утешительно. Он проповедует такое простое, светлое, тихое христианство, религию радости, покоя и мира. Мы все уже спасены Христом, и надо только не отпасть от источника спасения. <...> Я почувствовал опять в нем мудрость — и не абсолютную, последнюю мудрость, но простую христианскую мудрость русского мужичка — смиренного, доброго и радостного — Платона Каратаева. Мне это настроение страшно близко»<sup>67</sup>.

Приведённые выше слова из письма епископа Вениамина — «идти к Богу каждому самому, разумеется, в Церкви», — очевидно, достаточно точно отражают религиозную позицию Франка этого периода. В уже цитированных воспоминаниях А. В. Карташёва мы находим характерное описание внешнего проявления такой позиции. Карташёв рассказывает, как в день своего ангела, Симеона Богоприимца, 3 февраля (ст. ст.), С. Франк молился в церкви на Сергиевом подворье в Париже. «В пустой церкви на фоне большой иконы Богоматери, прикрывающей часть левого клироса, стояла большая фигура Франка. Во время запричастного стиха голова Франка приблизилась к темному лику иконы, по безвкусной моде XVIII века прикрытой массивной серебряной ризой; долго-долго он его рассматривал... за две-три минуты до того, как голос иерея позовет его к таинственной чаше. Мне стало неловко быть “наблюдателем” в такую минуту. Я ушел и надолго остался под впечатлением виденного или, точнее, внешне никому невидимого, но вечно совершающегося, трагического преодоления ветхого завета новым»<sup>68</sup>. Сам Франк также описал этот день в письме жене 16/3 февраля 1926 года: «Довольно неожиданно для себя самого я решил исповедаться и причаститься. Три дня подряд был на литургии (вчера — на rue Daug, прекрасная, большая и красивая церковь и хороший хор). Хотел исповедаться у Владыки, но он направил меня к о. Сергию, к-рый был очень ласков и сказал, что это для него радость. Исповедался у него в комнате. Здесь вся академия празднует мои именины, хотя я никому, кроме Владыки, не сказал»<sup>69</sup>.

Средина и вторая половина 20-х годов были периодом, пожалуй, наиболее активного участия Франка в собственно церковных делах. В первую очередь это участие проявилось в 1926 году во время карловацкого раскола, который особенно болезненно

<sup>65</sup> Франк Василий. Русский мальчик в Берлине // Волга. 1998. № 10. С. 136.

<sup>66</sup> Bakhmeteff Archive ... S. L. Frank Papers. Box 6. Fedchenko, Metropolitan Veniamin.

<sup>67</sup> Архив Дома Русского Зарубежья. Ф. 4. Оп. 1. Ед. хр. 4. Л. 3 об.

<sup>68</sup> Карташев А. В. Идеологический и церковный путь Франка. С. 70.

<sup>69</sup> Архив Дома Русского Зарубежья. Ф. 4. Оп. 1. Ед. хр. 4. Л. 8.

сказался как раз на берлинском православном приходе. Конфликт разразился в августе, когда епископ Берлинский и Германский Тихон (Лященко) отказался подчиниться распоряжению митрополита Евлогия об отстранении его от должности и назначении прот. Григория Прозорова благочинным германских церквей, и буквально вытолкнул из церкви на Находштрассе евлогийских священников. Франк, будучи членом Приходского Совета, не поддержал действия епископа Тихона, и активно защищал канонические права митрополита Евлогия, который в начале сентября приезжал в Берлин<sup>70</sup>. При этом философ прекрасно понимал, что раскол «носит характер отвратительной эмигрантской грызни»<sup>71</sup>. Очевидно, что в этой ситуации — как когда-то в 1905 году — малейшее привнесение каких-то внешних, политических мотивов в религиозную жизнь Франк считал неприемлемым, и этим определялась его принципиальная позиция. В Бахметевском архиве сохранился документ, в котором эта позиция выражена наиболее чётко — речь Франка на заседании Русского Академического Союза в Берлине 24 сентября 1926 г., посвящённом «каноническим основаниям современного церковного спора».

Сегодня наибольший интерес представляет, наверное, не то, на чьей, собственно, стороне был Франк — «за Евлогия», или «за Антония», — а то, какой религиозно-философский фундамент он подводил под эту свою позицию. Вопрос сводился, по сути, к тому, чья власть в Православной Церкви выше — Патриарха или Собора. Отвечая на аргумент, что в Православной Церкви, как Церкви соборной, Патриарх должен подчиняться Собору, Франк говорил о том, что принцип церковной соборности вовсе не сводится к системе управления, и отличие Православной Церкви от Католической не заключается в том, что одна управляется папой, а вторая — собором. Если бы было так, на Собор переносился бы тот самый принцип непогрешимости, который превращает любое земное управление в деспотическое. «Соборность, как принцип православной церкви, заключается в том, что у католиков глава церкви — папа, наместник Петра, а в православии — Сам Христос. И, следовательно, никакого иного эмпирического главы быть не может. А эмпирически решаемым в православной церкви является соборное, т. е. единодушное мнение церкви, мнение церковного тела как единства. <...> Силою именно соборности, в этом смысле освящаются отдельные соборы, но ею же и отвергаются соборы, не соответствующие соборному сознанию церкви»<sup>72</sup>. «Из того факта, что православная церковь есть церковь соборная, отнюдь не следует, что она непременно и при всяких условиях должна управляться коллегиально. <...> Принцип соборности просто ничего не говорит о порядке управления. Это принцип, в силу которого нет вообще в церкви никакой непогрешимой власти и непогрешимость принадлежит только голосу самой святой церкви, в ее единстве, а не в каком-либо единоличном или коллегиальном ее органе»<sup>73</sup>. Можно отметить, что такое же понимание соборности — не как внешнего управленческого принципа, а как внутреннего мистического единства — обосновывалось Франком в более широком социально-философском контексте в написанной вскоре книге «Духовные основы общества».

В этой речи выражен и ещё один глубокий мотив, побуждавший Франка не идти за решениями Карловацкого Собора. Это мотив глубокого уважения — вплоть до какой-то своеобразной чистой зависти — к тем, кто остался в России. «Не любовь к Митр. Евлогию, а боязнь отступить от желания Св. Патриарха и его преемников и отяготить судьбу исповедников в России не позволяет нам подчиняться Карловацкому

<sup>70</sup> Под его председательством 5 сентября 1926 г. был переизбран Приходской Совет, в который вновь вошёл С. Л. Франк (см.: Руль. Берлин, 1926, 14 сент. № 1758. С. 4).

<sup>71</sup> Франк С. Л. Письма Г. Н. Трубецкому // Вестник РХД, Париж–Нью-Йорк–Москва. 1990. № 159 (Ш). С. 244.

<sup>72</sup> Речь профессора С. Л. Франка, произнесенная на открытом заседании Русского Академического Союза в Берлине, 24 сентября 1926 г. // Оболевич Т. Семен Франк. Штрихи к портрету философа. М., 2017. С. 150.

<sup>73</sup> Там же. С. 151, 152.

Собору», — убеждал он своих оппонентов. И не только речь шла о мучениках, погибших за веру, — Франк говорил и о тех «русских братьях-страдальцах», которые «вынуждены даже на политические компромиссы», но при этом «все же неизбежно блудят правду православной церкви внутри России», а потому «имеют каноническое преимущество перед всеми заграничными иерархами — преимущество, которое в законе не написано, но в совести ясно написано»<sup>74</sup>. До конца жизни Франк остался верен этой духовной связи с Церковью, оставшейся на Родине, и не подлежит сомнению, что также до конца дней он не терял надежду когда-нибудь вернуться на Родину — хотя при этом не впадал в иллюзии относительно гибельности такого шага при советском режиме<sup>75</sup>.

Здесь будет кстати ещё раз вернуться к владыке Вениамину, который играл своеобразную и довольно противоречивую роль в карловацком расколе. Очевидно, что тема раскола не могла не стать предметом обсуждения между ним и Франком, и это отразили некоторые письма еп. Вениамина. Выше было сказано, что ответных писем Франка мы не имеем, однако это не совсем так. В Бахметевском архиве сохранилась машинописная копия письма, написанного, очевидно, Франком еп. Вениамину после поездки последнего в Сремски Карловцы с делегацией от митрополита Евлогия<sup>76</sup>. Сложившиеся к тому времени отношения между философом и священником позволили Франку высказаться достаточно прямо, ни в чём не смягчая своей принципиальной позиции перед авторитетом духовного наставника. В частности, он писал: «Моя сердечная, нежная любовь к Вам, в которой Вы, конечно, не сомневаетесь, дает мне дерзновение сказать Вам прямо: Вы впали в прелесть, дорогой Владыко!». Ссылаясь, как и в речи на собрании Академического союза, на интервью епископа Варфоломея Мишелю д'Орбиньи, Франк пишет об однозначном осуждении Русской патриаршей Церковью Карловацкого Собора, и подчёркивает: «У нас часто забывается пустяк, что в дело замешана ещё *третья* сторона, и эта третья сторона есть сама русская православная церковь мучеников и исповедников». Не принимая смирения еп. Вениамина перед «непокаявшимися врагами русской церкви», Франк пишет: «Я знаю, теперь после неудачи Вашей делегации идут толки о мире, я им не хочу мешать, пусть будут испробованы до последнего конца попытки миролюбиво пробудить совесть у карловчан. Но если мир значит подчинение, т. е. согласие на карловацкую церковную политику — то я заявляю, что если я останусь *совсем один* среди всей эмиграции, я подчинюсь карловчанам не раньше, чем их простит и благословит русская православная церковь, и <буду лучше> дома молиться с русской патриаршей церковью, чем быть в стане ее противников»<sup>77</sup>.

Не далее, чем через пять лет Франк делом подтвердил верность своей позиции, оставшись, если и не «совсем один», то в явном меньшинстве — правда, на этот раз вместе с еп. Вениамином, — верным Московскому патриархату, когда митрополит Евлогий перешёл в подчинение патриархату Константинопольскому.

Ещё одной формой религиозной жизни Франка этого периода было участие в Братстве Св. Софии. Правда, отдалённость от основных центров Братства (Прага, потом Париж), делало это участие больше заочным. И всё-таки голос Франка в Братстве был слышен, а его понимание характера этого нестандартного объединения в лоне Православной Церкви заслуживает внимания и сегодня. Так, в один из редких случаев личного присутствия на заседании Братства 18 февраля 1926 г. Франк говорил о том, что при внешней неудаче деятельности, внутренне «Братство есть некоторая

<sup>74</sup> Там же. С. 154.

<sup>75</sup> Этот мотив особенно ярко демонстрируют письма С. Франка к А. Эйнштейну (готовятся к публикации Т. Оболевич и А. Цыганковым).

<sup>76</sup> Письмо не датировано, а адресат называется только: «Дорогой, родной Владыко». Тереза Оболевич предположила, что это письмо адресовано митрополиту Евлогию (см.: *Оболевич Т. Семен Франк. Штрихи к портрету философа*. С. 158), однако и обращение, и содержание убеждают, что адресатом был епископ Вениамин.

<sup>77</sup> Bakhmeteff Archive ... S. L. Frank Papers. Box 16.



онтологическая реальность» — это «предуказанное Богом объединение людей данного умственного склада», задача которого — «не субъективно отстаивать себя, но объективно — свой тип», что особенно важно в условиях «крушения культуры»<sup>78</sup>. Ещё более чётко звучат его слова из письма С. Н. Булгакову 4 октября 1925 г. (написанного в связи с выходом из Братства Н. А. Бердяева): «Это есть тип людей, который веру и преданность церкви соединяет с любовью и положительной оценкой знания, философской культуры и духовной свободы, и братство есть союз церковно верующих свободных мыслителей»<sup>79</sup>.

Верить «церковно» в эмиграции, однако, становилось с каждым годом труднее — как по объективным обстоятельствам, так и в связи с привходящими обстоятельствами, а именно — церковными смутами и расколами. Под объективными обстоятельствами мы здесь имеем в виду элементарную оторванность Франка и его семьи от церковно-приходской жизни, которая резко усилилась уже в 30-е годы в Берлине, а затем стала сложнейшей духовной проблемой во время жизни на юге Франции перед войной и в годы войны. Несколько месяцев в 1938-м, а затем с осени 1939 до лета 1943-го Франк с женой жили в местечках Ла-Фавьер и Ле-Лаванду на Южном побережье Франции, а с августа 1943 по сентябрь 1944 — в предальпийских хуторах в окрестностях Гренобля, затем ещё год — в самом Гренобле. Православных церквей и приходов в этих местах не было. По запискам самого Семёна Людвиговича и Татьяны Сергеевны мы можем представить, каким образом — несмотря на все сложности — они поддерживали связь с Церковью. Ближайший православный храм, куда можно было съездить из прибрежных городков (которые, конечно, в то время мало напоминали современный Лазурный берег), находился в Тулоне — это в 40 километрах от Лаванду. Понятно, такая возможность была далеко не каждое воскресенье, тем более — в условиях войны<sup>80</sup>. Такой возможности не было вовсе в предальпийских деревнях. В ежедневнике Франка за 1944 год есть записи, свидетельствующие о том, что совершение таинств было достаточно сложным делом: 27 февраля — «Письмо Валентину просьба прийти причастить»; 12 апреля (это была среда страстной недели) — «Таня и я причащались дома у о. Валентина»<sup>81</sup>. Речь идёт о священнике Валентине Баксте, помогавшем евреям в условиях оккупации; в том числе он помог Франкам в сентябре 43-го перебраться из прибрежного Лаванду в альпийские предгорья, где было безопаснее. Понятно, что почти единственной формой религиозной жизни в таких условиях оставалась домашняя молитва. Татьяна Франк записала в 1942 году слова мужа: «Хочу молиться с тобой по вечерам, только в молитве сила и покой». И с этого дня молимся вместе по вечерам. Он читает молитвы. Особенно любит молитву Иоанна Златоуста: «Господи, не лиши меня небесных твоих благ, Господи веси, яко творishi, якоже ты волиши, да будет воля Твоя»<sup>82</sup>.

Что же касается «привходящих обстоятельств», то уже в конце 20-х годов, в результате раскола берлинской православной общины, церковная жизнь была значительно усложнена. Франк, например, с горечью описывает в письме кн. Г. Н. Трубецкому 5 июня 1929 г. захват сторонниками еп. Тихона кладбищенской церкви в берлинском Тегеле<sup>83</sup>. В это время Франк, как он писал в том же письме, «уже давно отошел от активного участия в церковных делах, связанных с расколом», хотя оставался членом

<sup>78</sup> Братство Святой Софии. Материалы и документы 1923–1939. М. — Париж, 2000. С. 107.

<sup>79</sup> Там же. С. 223.

<sup>80</sup> Не всегда удавалось поехать вместе: «Была в Тулоне у обедни», — записывает, например, Татьяна Сергеевна 6 января 1942 г. (см.: *Резвых Т. Н.* «Моя судьба меня не беспокоит...»: С. Л. Франк в оккупированной Франции // «Самый выдающийся русский философ»: Философия религии и политики С. Л. Франка: Сборник научных статей / [Сост. К. М. Антонов]. М., 2015. С. 214).

<sup>81</sup> См.: Bakhmeteff Archive ... S. L. Frank Papers. Box 15. [Ежедневник 1944 г.].

<sup>82</sup> См.: *Резвых Т. Н.* «Моя судьба меня не беспокоит...»: С. Л. Франк в оккупированной Франции. С. 216.

<sup>83</sup> *Франк С. Л.* Письма Г. Н. Трубецкому. С. 248–249.

Приходского Совета — богослужение для евогианского прихода совершалось протоиереем Григорием Прозоровым в оборудованном под церковь приспособленном помещении на Гарденбергштрассе<sup>84</sup>. А в 1931 году пришлось принимать новое решение, оставлявшее его и семью в ещё более узком меньшинстве — решение оставаться в каноническом подчинении Московскому патриарху. И вновь решающим аргументом была верность той самой «третьей стороне» — находящейся в Советской России церкви мучеников и исповедников. «Нужно самому побывать на ответственном посту в аду Советского государства, — писал С. Франк, — неся ответственность за судьбу церкви, тысяч ее служителей и миллионов верующих, чтобы быть в состоянии вынести об этом справедливое суждение»<sup>85</sup>.

#### 4. Мистический опыт

Ещё один важнейший вопрос, освещение которого может помочь адекватно отобразить характер религиозности Семёна Людвиговича Франка, — это вопрос о наличии у него мистического опыта. Произведения философа, ныне уже достаточно хорошо известные, на первый взгляд, не имеют явных следов мистических открытий. Общеизвестно, что философский стиль Франка характеризуется ясностью и логичностью изложения, чётко следующего законам рационального мышления. Даже в своей философии религии он остаётся в рамках «рационального постижения рационально непостижимого», не давая повода усомниться в научности его философских построений и обвинить в стремлении «напускать мистический туман». При этом, однако, сам Франк прямо сближает философию с умозрительной мистикой (в «Непостижимом»)<sup>86</sup> и видит её задачу в том, чтобы осмыслить «*метафизический опыт Бога*» (в «Реальность и человек»)<sup>87</sup>.

Но если в текстах, предназначенных для печати, религиозно-философская интуиция получает внешнюю рационально-логическую, как бы «всеобщую» форму, то философские дневники и воспоминания дают однозначные свидетельства наличия у самого Франка этого «метафизического», т. е. мистического опыта. По воспоминаниям близких мы знаем о двух таких случаях. Первый относился к периоду написания «Предмета знания», когда Франк «услышал голос» абсолютного бытия; второй — это серия мистических переживаний единения с Христом и его муками в последние месяцы жизни Франка (осень 1950 г., Лондон), во время его тяжёлой болезни<sup>88</sup>.

<sup>84</sup> Церковь на Гарденбергштрассе // Возрождение. Париж, 1929, 15 апр. № 1413. С. 3. Возможно, к этому времени относятся воспоминания Василия Франка о том, что отец Григорий часто заходил к ним после обедни на чашку кофе — «он представлял собой тип русского крестьянина, невообразимо добрый человек» (*Франк Василий*. Русский мальчик в Берлине. С. 133).

<sup>85</sup> Цит. по: *Буббайер Ф. С. Л. Франк: Жизнь и творчество русского философа*. С. 177. Цитата взята из хранящейся в Бахметевском архиве статьи Франка «Die orthodoxe Kirche in Russland». Нужно попутно заметить, что до сих пор, к сожалению, не переведено и не опубликовано несколько архивных текстов философа («Lage und gegenwärtige Probleme der orthodoxen Kirche», «Orthodoxe Kirche und das ökumenische Bewusstsein»), а также несколько его статей, прямо посвящённых Православной Церкви (*Frank S. Die Kirche im orthodoxen Glauben // Eine Herde und ein Hirt*, 29 janv. 1933; *Frank S. Eine leuchte der russischen Kirche // Liebet einander*, oct. 1933; *Frank S. Staat und Kirche in der Östlichen Orthodoxie // Eine heilige Kirche*, 1934, XVI, N 7/9, S. 244–250; *Frank S. Die eine heilige Kirche im Urteile eines russischen Christen // Liebet einander*. Lemgo, 1935, № 2. S. 21–25; и др.).

<sup>86</sup> См.: *Франк С. Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Соч. М., 1990. С. 183.*

<sup>87</sup> *Франк С. Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия // Франк С. Л. Реальность и человек. М., 1997. С. 315.*

<sup>88</sup> Этими переживаниями Франк делился с братом Львом Заком и женой Татьяной (см.: *Зак Л. В. Семен Людвигович Франк — мой брат // Сборник памяти Семёна Людвиговича Франка. С. 22–23; Резвых Т. Н. «Моя судьба меня не беспокоит...»: С. Л. Франк в оккупированной Франции. С. 233).*

Как раз во время этой болезни Франк вспоминает о том первом опыте — сын Виктор 31 августа 1950 г. записал его слова: «У меня было одно настоящее философское откровение», сказал папа. «Это было в 1913 г. в Мюнхене, когда я писал “Предмет знания”. Я дошел до известного предела и попал в тупик. Я бросил писать и целую неделю ходил по комнате и думал. Потом у меня было прилитие крови к голове, и я решил бросить всё и отдохнуть. И вот, ночью голос мне сказал: “Неужели ты не понимаешь такой простой вещи? Зачем начинать с сознания? Начинай с бытия!” “Sum, ergo cogito?”, спросил я. “Нет”, ответил папа, “нет. Скорее: “Cogito, ergo est esse absolutum”. Это — моя основная интуиция, и вся моя философия основана на этом»<sup>89</sup>.

Итак, из воспоминаний мы знаем о двух случаях мистического опыта, как бы обрамляющих (в начале и в конце) философскую эволюцию Франка. Однако записи самого Франка позволяют утверждать, что подобные «мистические сеансы», если и не сопровождали его постоянно, то всё-таки имели место и в другие годы<sup>90</sup>. Прежде всего, это подготовительные записи к «Непостижимому», названные Франком «Первая философия». Можно предположить, что обратившись непосредственно к философскому осмыслению Абсолютного, Франк не находил лучшего метода на этом пути, как именно *непосредственное*, во внутреннем духовном опыте, соприкосновение с этой первичной реальностью, — что, конечно, выходило за рамки обычного человеческого поведения и научного исследования. Иными словами, Франк *искал и находил* мистические состояния самооткровения первичного бытия — состояния того, что он сам ранее обозначал как «живое знание».

Более 80 главок-заметок писались Франком на протяжении около 5 лет — с 1928 по 1933. Далеко не все главки имеют обозначения времени и даты их написания, однако там, где такие обозначения есть, мы можем встретить пометки, которые прямо фиксируют мистический опыт: «*после ночи, давшей откровение!*» (19.04.1930); «*через страдание и духовное сосредоточение!*» (16.V.31); «*после ночной интуиции*» (25.V.31); «*из собствен~~ного~~ внутрен~~него~~ опыта*» (3 апр. 1932); «*после бессонной, значительной ночи!*» (25 июня 1932); «*глубочайшая тихая интуиция*», «*в лесу, среди красоты облачного дня позднего лета*» (28.8.32); «*ряд ночных интуиций*» (21. X.32)<sup>91</sup>. Очевидно, что степень духовного перенапряжения в эти периоды у Франка была особенно высока, и совершенно не случайно, что завершение немецкого текста «Das Unergründliche» в конце 1935 г., а затем и завершение русского текста «Непостижимо» в августе 1938 г. приводили к серьёзным кризисам здоровья, которые ставили Франка на грань жизни и смерти.

Подобные пометки находим и в другом философском дневнике Франка — «Мысли в страшные дни», — который был начат на юге Франции в годы войны, в условиях ежедневной опасности физического уничтожения. Вот, например, отрывок под заглавием «Набросок чистой метафизики» имеет пояснение — «*интуиция 26–27.I.43 ночью*». К этой же серии, очевидно, следует отнести и пометку к записи «19 или 20.II. 1943»: «Продумал на кладбище; записано 23-го». А запись 24 декабря 1943 г. имеет развёрнутое пояснение: «После полугодового перерыва, обусловленн~~ого~~ переездом, болезнью и ослаблением творч~~еской~~ энергии, вчера ночью — *ясная интуиция*». Характерна и запись 19 июня 1944 г.: «Вчера имел интуицию, связующую религиозные мысли с мыслями по онтологии творчества»<sup>92</sup>.

<sup>89</sup> Bakhmeteff Archive ... S. L. Frank Papers. Box 13. Thoughts of Semen Frank.

<sup>90</sup> См.: *Аляев Г. Е., Резвых Т. Н.* Топология мистической интуиции: С. Франк в Ребрюке, Баденвайлере, Лемго, Сен-Пьер д'Алеваре // Значение — смысл — символ — II: Теология, философия и эстетика на рубеже веков: Материалы междунар. науч. конф., 26–28 окт. 2017 г. Мцхета, Грузия / Под ред. А. И. Резниченко. М., 2017. С. 52–56.

<sup>91</sup> См.: *Франк С. Л.* <Размышления. Первая философия> / Публ. и комм. Г. Е. Аляева и Т. Н. Резвых // Исследования по истории русской мысли [13]: Ежегодник за 2016–2017 год / Под ред. М. А. Колерова. М., 2017. С. 69, 78, 111, 113, 124, 127, 130, 132.

<sup>92</sup> *Франк С. Л.* Мысли в страшные дни (начато 19. XI. 1942) // *Франк С. Л.* Непрочитанное... Статьи, письма, воспоминания. М., 2001. С. 350, 353, 380, 387.

В записной книжке того же 1944-го года содержится ещё один важный в этом отношении текст — набросок плана работы «Религия в пределах опыта», а также небольшой отрывок, в котором речь идет о различении мистической и эмпирической церкви<sup>93</sup>. Эти наброски можно ассоциировать с законченными уже после войны и хорошо известными книгами «Свет во тьме» и «Реальность и человек». В частности, в книге «Свет во тьме» особенно ярко звучит тема личного религиозного и жизненного опыта и его приоритета в отношении любых богословских построений. «Реальность Бога и Божьей правды открывается нам только в духовном опыте молитвенной обращенности к Богу; и когда сам Бог говорит нам через глубины нашего духа, можно только либо смолкать в трепете покаяния, либо пророчествовать, но нельзя рассуждать. И хотя по свойству нашего ума мы вынуждены логически осмысливать этот опыт, но всякой такой попытке выразить его в системе отвлеченных понятий грозит опасность оторвать содержание религиозной истины от его живого опытного корня, заменить подлинную веру чисто умственным построением»<sup>94</sup>. И далее почти буквально воспроизводится соотношение между личным религиозным опытом и коллективным опытом Церкви, намеченное в дневниковом фрагменте: «И хотя мы понимаем, что опыт всего человечества — а для христианина это значит: опыт христианской церкви — богаче и глубже нашего личного опыта и что мы можем и должны учиться из него, но и истины, отсюда извлекаемые, становятся существенными для нас, лишь сопоставленные с нашим опытом и на нем проверенные; ни на мгновение мы не должны отрываться от внимания к тому, что Бог говорит непосредственно *нам и теперь*»<sup>95</sup>.

Набросок «Религия в пределах опыта» прямо оппонирует «религии в пределах только разума» И. Канта. Франк пишет: «Построить разумную религию так же невозможно, как построить разумную музыку. Религия познается не на пути мысли; реальность, с которой она имеет дело, может только либо быть непосредственно «воспринята», уловлена, почувствована, либо отсутствует для нас. Это значит, что религия в основе своей есть опыт»<sup>96</sup>. Задачу предполагаемой работы — к сожалению, в таком виде так и не написанной, — Франк формулирует так: «Можно ли знать что-либо из личного опыта без ссылки на чужой?». И далее — исходя из аксиомы о «большей достоверности личного опыта, чем доверия к чужому опыту», — «что можно знать с достоверностью совершенно непосредственного опыта?»<sup>97</sup>. Можно не без оснований предположить, что сама постановка таких задач была обусловлена переживанием собственного мистического — метафизического — опыта.

В «религии в пределах разума», критикуемой Франком, можно, конечно, усмотреть не только Кантову систему, но всю протестантскую (или вообще — западную) религиозную традицию. Однако подчеркнем, что Франк не акцентирует здесь конфессиональную принадлежность, не говорит об «ограниченности» иных, неправославных вероисповеданий, как это часто делали русские религиозные философы. Он считал правильным другой подход — признание истинности всякой религии в той мере, в какой она опирается на непосредственный религиозный опыт; он призывал «остерегаться духовного узкосердия, при котором любовь к одному делает нас слепыми в отношении всего другого», — напротив, нужно «видеть отблески Божьей правды всюду, где они действительно находятся»<sup>98</sup>. Оппозиция «религии в пределах опыта»

<sup>93</sup> См.: *Аляев Г. Е.* «Религия в пределах только опыта»: ненаписанная книга С. Франка (или написанная?). Послесловие к публикации // *Історія філософії у вітчизняній духовній культурі* / відп. ред. Аляев Г., Суходуб Т. Полтава, 2016. С. 521–534.

<sup>94</sup> *Франк С. Л.* Свет во тьме: Опыт христианской этики и социальной философии. М., 1998. С. 17.

<sup>95</sup> Там же. С. 18.

<sup>96</sup> *Франк С. Л.* <Из записной книжки 1944 года> / Публ. Г. Е. Аляева // *Історія філософії у вітчизняній духовній культурі* / відп. ред. Аляев Г., Суходуб Т. Полтава, 2016. С. 518.

<sup>97</sup> Там же. С. 519.

<sup>98</sup> *Франк С. Л.* С нами Бог. Три размышления // *Франк С. Л.* Духовные основы общества. М., 1992. С. 227, 228.

и «религии в пределах разума» имеет, таким образом, совсем не конфессиональную подоплёку (даже более — Франк готов пересмотреть традиционное разделение на верующих и неверующих, связанное с внешней, формальной конфессиональной принадлежностью), а выстраивается в онтологически-гносеологической плоскости, где живой опыт имеет безусловное преимущество над умозрительными доказательствами религиозных истин (так же, как уже в «Предмете знания» живое знание имеет безусловный приоритет над отвлечённым, абстрактно-логическим познанием).

В дневниковом фрагменте 1944 года и в книге «С нами Бог» Франк использует известную в христианстве аналогию Церкви с кораблём — правда, смысл этой аналогии оказывается разным. Так, в книге читаем: «Как мореплаватель нуждается в видении звезд — светящихся точек небосвода, по которым он держит свой путь по темному океану, так мы должны иметь знание некой схематической карты звезд *духовного неба*, чтобы не заплутаться в жизни. <...> То, что нам нужно, есть не невозможное здесь знание астрономической реальности в ее абсолютном существое, а как бы конкретная *космографическая картина*, т. е. знание звезд в *их отношении к нам*, к земному миру. И разница между истиной и заблуждением есть здесь, в конечном счете, именно разница между истинным и ложным *путем* — между путем, ведущим в гавань, и путем, на котором мы обречены потерпеть кораблекрушение»<sup>99</sup>. А вот как звучит эта аналогия в дневниковом фрагменте: «Как ни опасно, как ни трудно плыть вне корабля, — на корабле, как он есть, нам уже нет места. Продолжая аналогию, можно сказать, что если большое число людей еще может жить на нем, чувствуя себя привольно, то нам, раз уже привыкшим к свежему морскому воздуху вне корабля, душно на нем, мы чувствовали бы себя стиснутыми и не могли бы вольно дышать. <...> “Церковь” в истинном, глубоком смысле слова — та, вне *к-ото>рой* подлинно “нет спасения” — все же не есть “корабль”, а есть живой коллективный организм, в состав *к-ото>рого* незримо входим и все мы, плывущие вне корабля»<sup>100</sup>. В обеих цитатах речь идёт о мистической, внутренней церкви, однако в записи 1944 года структура аналогии всё-таки несколько изменена — собственно «кораблём» выступает лишь «эмпирическая» церковь, тем самым как бы подчёркивается фактическая разница между находящимися *в* и *вне* эмпирической церкви, но тем отчётливее проговаривается единство Церкви как Богочеловеческого организма. К сожалению, дневниковый отрывок не полон, но можно предположить, что речь идёт не столько о личных отношениях Франка с той или иной из православных деноминаций (имея в виду периодические церковные расколы и конфликты в эмиграции), сколько о возможности мистического *общехристианского* единства. Этот контекст вполне вписывается в религиозно-универсалистскую установку (при безусловном сохранении своей принадлежности православной церкви), особенно характерную для Франка в последние годы его жизни. Впрочем, возможно, экзистенциальный контекст этого фрагмента обусловлен конкретными обстоятельствами жизни на отдалённом предальпийском хуторе в условиях крайне ограниченных связей с внешним миром — в том числе и с церковной жизнью, — и под постоянной угрозой смерти.

Опора на собственный религиозный опыт в развитии своей философии религии не позволяла Франку остановиться на каком-то одном, итоговом пункте. Уже вскоре после завершения «Непостижимого», которое в процессе работы Франк считал своей «лебединой песней», он начинает писать новую книгу — «Свет во тьме», которая была в основном завершена к середине 1941 года, а затем, в течение 3–4-х месяцев пишет ещё одну — «С нами Бог». Характер этих произведений уже совсем иной — это не «онтологическое введение» в философию религии, а скорее практическое применение религиозного мировоззрения, на что Франка, безусловно, толкали обстоятельства начавшейся войны. Одновременно философ обращается к разработке новых для себя тем (или к новым ракурсам старых тем) — к философии творчества в контексте

<sup>99</sup> Франк С. Л. С нами Бог. Три размышления С. 271.

<sup>100</sup> Франк С. Л. <Из записной книжки 1944 года>. С. 517.

последних открытий естествознания, а также к философии языка. В письмах 40-х годов к разным, но особенно близким ему духовно людям — П. Струве, В. Ельшешевичу, Л. Бинсвангеру, М. Лот-Бородиной, В. Федоровскому, — Франк неоднократно говорит о своём стремлении пересмотреть — в смысле, как бы провести ревизию, перепроверку, — всё своё религиозно-философское мировоззрение, а вместе с этим — всё сделанное до сих пор, сделать переоценку своих философских идей с точки зрения их адекватности или неадекватности *конкретному религиозному опыту*.

Об этой своеобразной «духовной ревизии» Франк подробно пишет 24 апреля 1945 г. М. Лот-Бородиной: «<...> Я занят некоей, я бы сказал, беспощадной проверкой и самопроверкой, выделением бесспорного для меня от проблематичного, опытной истины, как “пути и жизни”, от доктрин чисто отвлеченно-богословских. Задача моя, конечно, не в том, чтобы опорочить и развенчать традиционное содержание веры (в нынешнем хаосе и безумии было бы преступно подрывать эту единственную сдерживающую силу), а, напротив, в том, чтобы найти незыблемый фундамент для хотя бы небольшого в нем, что может и должно быть показано, как истина, всем людям — в том числе и т. наз. неверующим. Все более остро я сознаю, что правда и неправда (в самом глубоком религиозном смысле) совсем не совпадает с обычным делением людей на религиозно-верующих и неверующих. Надо показать напр. верующему в справедливость и любовь человеку (скажем, неверующему в обычном смысле, но благонамеренному социалисту), что он, не ведая того, верит в Бога и Христа; и надо показать иному церковнику, что он собственно, верит не в Бога, а в дьявола или в маммону. Боюсь, что это звучит очень банально; но для меня — и я надеюсь, что сумею это показать — это есть мерило самого глубокого и полного понимания смысла религиозной истины. И притом это мне нужно не только для личной потребности под конец жизни отдать себе самому правдивый отчет “в чем моя вера”; я думаю, что и общее обновление мира, его спасение от духовной гибели (она по-прежнему грозна даже в плане эмпирически-политическом, ибо надо честно признать, что дьявол Гитлер изгнан с помощью Вельзевула) зависит от какого-то религиозного освежения традиционных идей и навыков мысли»<sup>101</sup>. В значительной степени изложенная в этом письме программа была реализована в книге «Свет во тьме», которую в 1945-м году Франк заново перерабатывает, опираясь на духовный опыт войны и стремясь сформулировать опирающиеся на непосредственный опыт «*религиозно актуальные “догматы”*» — в противовес отвлечённому догматическому богословию<sup>102</sup>.

Метафизический опыт часто связывался Франком с опытом страдания. Тема страдания, как выше отмечено, начинается ещё в его юношеском дневнике, эпиграфом к которому он взял слова Пушкина — «Я жить хочу, чтоб мыслить и страдать». В «Непостижимом» он пишет о «чистом страдании» — в противовес «бессмысленной мучительности» — как о таком, которое «открывается нам в той форме его преодоления, которая заключается в духовном *приятии* или *претерпевании* страдания — в нашей способности *выстрадать* и *перестрадать* страдание. Тогда страдание испытывается и открывает себя не как бессмысленное зло, не как нечто безусловно недолжное, даже не как извне наложенная на нас кара, а, напротив, как *исцеление* от зла и бедствий, как желанный Богу и в этом смысле уже сущностно божественный возвратный путь на родину, к совершенству реальности»<sup>103</sup>.

Характерны также рассуждения Франка в письме дочери Наталье в январе 1945 г. в связи с осмыслением факта гибели (в 1943 г.) её мужа Пола Скорера: «<...> Живая душа не может жить отчаянием и безнадежностью; это противостоит как длительное состояние. Страдание должно просветлять, углублять, расширять душу, и потому ее животворить. <...> Страдание это раскаленный зонд, впускаемый в духовные дыхательные пути; пока он не дошел до конца, человек испытывает мучительное

<sup>101</sup> Bakhmeteff Archive ... S. L. Frank Papers, Box 2. Lot-Borodina, Mirra Ivanovna.

<sup>102</sup> Франк С. Л. Свет во тьме: Опыт христианской этики и социальной философии. М., 1998. С. 19.

<sup>103</sup> Франк С. Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии. С. 551.

жжение и задыхается; но когда он дошел до конца, он прочищает дыхательные пути и человек начинает дышать по-новому, глубоко и свободно — как не дышал раньше. <...> Это не надуманно, а прочувствовано»<sup>104</sup>. Удивительно, но в самом конце жизни, в период тяжёлой болезни, Франк пережил физически этот образ «раскалённого зонда» — как он рассказал сводному брату после очередного кризиса, ночью «я лежал и мучился и вдруг почувствовал, что мои мучения и страдания Христа — одно и то же страдание. В моих страданиях я приобщился к какой-то Литургии и в ней соучаствовал, и в наивысшей её точке я приобщился не только ко страданиям Христа, а, как ни дерзновенно сказать, к самой сущности Христа»<sup>105</sup>.

Но незадолго до своей последней болезни и этих переживаний, о которых рассказывают Виктор Семёнович и Татьяна Сергеевна, Франк писал ещё один философский дневник, в котором ему удалось не только зафиксировать, но, возможно, лучше всего выразить свой мистический опыт: «В ночь на 7 марта (1950 г. — Г. А., Т. Р.) опытно испытал основн-ую интуицию моей философии: в последней глубине моего “я” — присутствие (в смутной, далее неопределимой форме) первоосновы бытия вообще. Основное отношение: это первооснова есть нечто глубоко родственное мне и мое отношение к ней есть отношение полного доверия. И вместе с тем эта последняя глубина реальности есть высшее, верховное, *святое*. Такова моя первичная интуиция того, что зовется “Бог”. Отсюда первая аксиома религ. сознания: нечто родственное мне и высшее и святое — есть *абсолютн-ая первооснова всяческого бытия*»<sup>106</sup>.

Философская система С. Франка неоднократно определялась (например, В. Зеньковским и Н. Лосским) как близкая к пантеизму. Однако его основная религиозно-философская интуиция, как она была дана ему в мистическом опыте, и как она была развёрнута им в основных произведениях — прежде всего, «Непостижимом», — имеет определённо *панентеистический* характер. Впрочем, далеко не всегда и не всеми проводится различие между *пантеизмом* и *панентеизмом*. Редакторы современного издания книги С. Франка «Свет во тьме» даже посчитали возможным (сознательно, или в результате опечатки) заменить (фактически — подменить) в тексте Франка «панентеизм» «пантеизмом». Между тем, философ определённо писал, что его позиция есть метафизический *реализм* и религиозный *панентеизм*, «для которого Бог не только трансцендентен своему творению, но одновременно и имманентно присутствует в нем, как Его вечная основа и животворящее начало»<sup>107</sup>. На этой же почве уже в зрелые годы он осознавал близость своей системы к философии Вл. Соловьёва, мировоззрение которого также считал возможным охарактеризовать как панентеизм»<sup>108</sup>. В заметках «Первая философия» философ проводит чёткое различие между тремя возможными религиозно-философскими позициями — теизмом, пантеизмом и панентеизмом, и неоднозначно отдаёт предпочтение последнему: «Теизм и пантеизм — оба ложные, т. к. *рациональные* концепции. Истинен только панентеизм, как сверхрациональное единство того и другого, единство трансцендентности и имманентности»<sup>109</sup>.

Панентеистический и мистический характер религиозной веры Франка был неразрывно связан с художественностью его религиозного чувства. К религиозной

<sup>104</sup> Письмо С. Л. Франка к дочери Наталье Скорер / Публ. о. Петра Скорера и с. Терезы Оболевич // *Оболевич Т. Семен Франк. Штрихи к портрету философа*. М., 2017. С. 162–163.

<sup>105</sup> Сборник памяти Семёна Людвиговича Франка. С. 22.

<sup>106</sup> Bakhmeteff Archive ... S. L. Frank Papers. Box 15: Notebooks of Semen Frank. <Записная книжка С. Л. Франка за 1950 год>.

<sup>107</sup> Франк С. Л. Свет во тьме: Опыт христианской этики и социальной философии. Париж, 1949. С. 15. Это подтверждает и рукопись, хранящаяся в Бахметевском архиве.

<sup>108</sup> Frank S. Die russische Weltanschauung. Charlottenburg, 1926. S. 37. Франку, однако, и тут не повезло — в русском переводе в этом месте находим слово «пантеизм» (см.: Франк С. Л. Русское мировоззрение / Пер. с нем. Г. Франк // Франк С. Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 192), хотя в оригинальном немецком тексте чётко стоит «Panentheismus», а не «Pantheismus»!

<sup>109</sup> См.: Франк С. Л. <Размышления. Первая философия>. С. 56.

вере — к Богу — Франк шёл одновременно и интеллектуально — виртуозно обособивая, например, религиозно-философский смысл онтологического доказательства, и через поэзию и музыку — находя в творчестве Тютчева, Пушкина, Рильке, Гёте и других поэтов, а также в музыкальной гармонии (он сам любил играть на фортепиано) несомненно очевидные свидетельства Абсолютного. Татьяна Франк сохранила такое уникальное высказывание своего мужа: «Слушая скрипичный концерт Моцарта и если ты меня спросишь почему я верю в Царство Божие — вот потому, что Моцарт есть и его музыка лучшее доказательство»<sup>110</sup>. Не лишне добавить, что эти слова говорились в августе 1942-го...

## 5. Христианский универсализм

Нельзя сказать, чтобы решение остаться в каноническом подчинении Русской патриаршей Церкви принималось (в 1931 г.) и проводилось Франком без всяких колебаний. Свидетельством таких колебаний, возможно, является воспоминание жены Татьяны Сергеевны, согласно которому Франк на вопрос гестаповцев — т. е., примерно в середине 30-х годов — отвечал, что он принадлежит церкви Евлогия<sup>111</sup>. Более надёжные свидетельства, однако, не подтверждают этого факта, хотя и дают более определённое представление о характере таких колебаний. Так, в январе 1935 г. Франк писал Бердяеву: «Я отстал от “патриаршей церкви”, потому что и в митрополите Елевферии, и в нашем здешнем батюшке Прозорове чувствовал тот совершенно невыносимый семинарский провинциальный дух, о котором Вы говорите — но не пристал и к “евлогианской” церкви. А в остальной здешней русской среде я чувствую себя, конечно, совершенно изолированным <...>»<sup>112</sup>. В этом же духе Франк писал протоиерею Сергию Булгакову 30 октября 1935 г. в связи с осуждением Русской Православной Церковью булгаковского учения о Св. Софии. Следует отметить, что сам Франк никогда не был сторонником софиологии, однако в данном случае для него было важно утверждение права на свободу религиозной мысли. Выразив моральную поддержку отцу Сергию, Франк далее размышляет: «Я, хотя и считаю себя обязанным оставаться в юрисдикции русской патриаршей церкви, и, в свое время, когда этот вопрос решался, не видел достаточных религиозных оснований для откола от нее, но я уже давно чувствую себя духовно неуютно в ее заграничном отделе». Эту «неуютность» Франк связывает с «духовной узостью и нетерпимостью» митрополита Елевферия и отца Григория Прозорова, руководившего берлинским приходом. Последний, по словам Франка, ежесубботно «ограничивает действие Св. Духа» только храмами Московского патриархата, и «этим по моему сознанию совершает непростительный грех хулы на Св. Духа», а потому «почти отучил меня посещать церковь»<sup>113</sup>.

Эти колебания, в конечном счёте, отражают также экзистенциальную проблему сочетания свободы религиозной мысли, с одной стороны, и церковной дисциплины — с другой. Вспомним ещё раз, как писал Франк епископу Вениамину: «идти к Богу каждому самому, — разумеется, в Церкви». С другой стороны, он отдавал предпочтение «свежему морскому воздуху вне корабля» эмпирической церкви, если в самой этой церкви брала верх духовная духота. Живые высказывания Семёна Людвиговича, сохранённые в записях Татьяны Сергеевны, дают представление об антимистическом осмыслении и переживании этой ситуации: «Всякий устав противоречит Христу. Свобода и любовь — вот основа христианства. <...> Христос возгласил величайшую свободу в вере. <...> Мне трудно признать церковную дисциплину,

<sup>110</sup> Bakhmeteff Archive ... S. L. Frank Papers, Box 16.

<sup>111</sup> См.: Воспоминания Татьяны Сергеевны Франк. С. 191.

<sup>112</sup> Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York. Nikolai Aleksandrovich Berdiaev Letters. Series I: Correspondence. Box 1. Frank, Semen Liudvigovich.

<sup>113</sup> Братство Святой Софии. Материалы и документы 1923–1939. С. 258.



но она нужна. Как в государстве необходима армия, генералы, так и в церкви необходима тоже своя армия, но я чужд ей»<sup>114</sup>.

Для самого С. Франка, конечно, гораздо ближе этой «армии» было «братство» свободных религиозных мыслителей. В самом конце своей жизни он работал над антологией русской *религиозной мысли*<sup>115</sup>, в которую включил отрывки из произведений Л. Толстого, Н. Фёдорова, Вл. Соловьёва, Д. Мережковского, В. Розанова, Е. Трубецкого, Л. Шестова, Вяч. Иванова, о. П. Флоренского, о. С. Булгакова, Н. Лосского, Н. Бердяева. В предисловии он обозначает, кого, собственно имеет в виду под «*религиозными мыслителями*»: «Это — люди (по большей части трагического склада духа), которые через внутреннюю духовную борьбу и личный религиозный опыт достигают утверждения какого-либо нового понимания смысла жизни, указывают новые жизненные пути, борются против общественных верований и оценок и проповедают новые (или старые, но забытые) высшие ценности <...>». К такому типу, по его мнению, принадлежат наиболее оригинальные и интересные русские мыслители: «Это — не столько философы и богословы, сколько духовные борцы и “пророки”»<sup>116</sup>. В эту антологию Франк включил и «образец своего творчества». Первоначально это должна была быть статья «Ересь утопизма», однако 19 мая 1947 г. Франк написал своему другу В. Б. Ельяшевичу: «<...> Мне говорят, что я обидел себя самого, дав случайную работу вместо эссенции моих идей. И я, послушавшись этого указания, принялся за писание особой статьи»<sup>117</sup>. Такой «статьёй» в результате оказалась глава «Человек и Бог» из последней книги «Реальность и человек», которую Франк интенсивно писал как раз в 1947 г., но которая вышла лишь после его смерти, в 1956.

Свобода религиозной мысли — понимаемая как одна из основ христианства — принимала у С. Франка форму достаточно широкого религиозного универсализма. Напомним ещё раз, что проблема существования различных религий и отношений между ними для Франка не была чисто теоретической — это была для него проблема экзистенциальная, поскольку его духовный путь обозначен не только «эпохой неверующей юности» и, соответственно, периодом *нового обретения веры*, но и внутренним напряжением обретения *новой веры*, перехода в новую конфессию. В своей философии религии он обращался к идеям самых разных религиозных мыслителей — Отцов Церкви и томистов-католиков, мусульманских и христианских мистиков, иудейских пророков и протестантских философов. При этом в своём отношении к «иноверческим» философско-богословским произведениям Франк руководствовался принципом: не важен их богословско-конфессиональный контекст, если перед нами «мистическая философия, из религиозного опыта почерпнутое учение о сущности Бога, мира и человека и о смысле человеческой жизни»<sup>118</sup>. Это, конечно, не означало принятия такого учения, а точнее — той религии, с которой оно связано, как и не означало какое-либо стремление к некоей универсальной, утратившей всякую конкретность, абстрактной религии, — это означало лишь принятие правды каждой религии в той части, в которой она есть истинная вера в Бога.

На трудный вопрос о том, что делает человека человеком Церкви, Франк отвечает: таким его делает его религиозный опыт. Франк тесно связывает понятия религиозного опыта и Церкви. В Церкви пребывают те, кто верит в Бога и живет по Богу. Здесь Франк

---

<sup>114</sup> См.: Резвых Т. Н. «Моя судьба меня не беспокоит...»: С. Л. Франк в оккупированной Франции. С. 212, 213, 218.

<sup>115</sup> Именно так — данное уже после его смерти название «Из истории русской философской мысли» является правильным.

<sup>116</sup> Франк С. Л. Русская философия конца XIX и начала XX века // Франк С. Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 646.

<sup>117</sup> Переписка С. Л. Франка с В. Б. Ельяшевичем и Ф. О. Ельяшевич / Публ. и комм. Г. Аляева и Т. Резвых // Исследования по истории русской мысли [12]: Ежегодник за 2015 год / Под ред. М. А. Колерова. М., 2016. С. 216.

<sup>118</sup> Франк С. Л. Мистическая философия Розенцвейга. (Der Stern der Erlösung. von Franz Rosenzweig. 1921) // Путь. 1926. № 2 (январь). С. 139.

единодушен и с С. Кьеркегором, и с Фр. Шлейермахером, и с У. Джеймсом, и с русскими философами, от о. Павла Флоренского и до И. А. Ильина. Но эта встреча с Богом может состояться не только у христианина, но и у иудея. Франк ощущал себя именно евреем, принявшим христианство. В статье «Религиозная трагедия еврейского народа» он, с одной стороны, присоединялся к общехристианской точке зрения, что евреи убили собственного Мессию, а с другой, настаивал на том, что если бы еврейство было бы несостоятельно, Христос вряд ли бы принял еврейскую кровь<sup>119</sup>. Но и помимо вопроса о крови, если Христово дело есть исполнение закона Израиля, то христианство обязательно сохраняет в себе иудейское наследие, иудейский корень — оно есть «продолжение и завершение» «богоизбранного народа Израиля», и «исторически сама идея церкви берет свое начало из ветхозаветного теократического сознания еврейства как “богоизбранного” и богосвященного народа»<sup>120</sup>. Но Франк шел гораздо дальше. В отколовшихся от церкви «христианских исповеданиях, и даже магометанстве и буддизме и — в конечном счете — во всех языческих религиях церковь видит, наряду с искажениями и обеднениями, зачаток истинной веры и потому считает и их по крайней мере потенциально сопринадлежащими к ней»<sup>121</sup>. Следовательно, граница между Церковью и миром не совпадает с конфессиональными и даже религиозными перегородками.

В книге «Свет во тьме» Франк писал: «И Моисей, и еврейские пророки, и Будда, и творец Упанишад, и Лаотце, и античные религиозные мудрецы, и Магомет могут и должны быть нашими учителями — именно в том, в чём они адекватно выразили подлинную правду, голос Божий»<sup>122</sup>. Признание истинности одной религии не отрицает относительной истины других — русский философ акцентирует внимание на относительности истины, а не заблуждений различных религий. Метафизическим фундаментом такой позиции духовной толерантности у С. Франка выступает принцип антиномистического монодуализма — «трансрациональное единство единства и двойственности, тождества и различия, слитности и раздельности»<sup>123</sup>, — основывающийся, в свою очередь, на мировоззренческом первопринципе Николая Кузанского — совпадении противоположностей (*coincidentia oppositorum*). При этом для С. Франка это не только «единственно правомерная логическая теория», но и «единственно адекватное духовное состояние, одно лишь соответствующее существованию реальности, как всеобъемлющей полноты»<sup>124</sup>. Это духовная установка на «усмотрение совместности и примиримости в полноте всеединства всего противоборствующего и эмпирически несовместимого — усмотрение относительности всякого противоборства, всякой дисгармонии в бытии»<sup>125</sup>. Иными словами, это духовная установка любви и соборности.

Основы такой позиции у С. Франка являются одновременно общехристианскими и метафизическими. И в этом отношении — не только в своих собственно метафизических построениях — он является наследником Николая Кузанского, который, будучи представителем высшей католической иерархии, открыто отстаивал позиции не только преодоления раскола в христианской церкви, не только унии между католиками и православными, но и принципа веротерпимости вообще. Он исходил при этом из идеи единого Бога всех религий («*religio una in rituum varietate*», трактат «*De rase fidei*»), прекрасно понимая, что любая религия в своих внешних проявлениях «неустойчиво колеблется между духовностью и суетностью»<sup>126</sup>.

<sup>119</sup> См.: [Франк С. Л.] Религиозная трагедия еврейского народа. С. 286.

<sup>120</sup> Франк С. Л. Духовные основы общества. Введение в социальную философию. Париж, 1930. С. 190.

<sup>121</sup> Там же.

<sup>122</sup> Франк С. Л. Свет во тьме: Опыт христианской этики и социальной философии. М., 1998. С. 228.

<sup>123</sup> Франк С. Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии. С. 315.

<sup>124</sup> Там же. С. 300.

<sup>125</sup> Там же. С. 300–301.

<sup>126</sup> Николай Кузанский. О предположениях // Соч.: В 2-х томах. Т. 1. М., 1979. С. 262.

Религиозный универсализм С. Франка не переходил, однако, в религиозный индифферентизм. Согласно его концепции любви и пониманию христианства как религии любви, любить можно не абстрактное человечество или абстрактного человека, а только конкретное существо во всей неповторимой индивидуальности. Христианская установка любви к людям может быть понята только как «любовь ко всем людям во всей конкретности и единичности каждого из них»<sup>127</sup>. То же самое верно в отношении народов и религий. Любовь к человечеству, в котором элиминированы национальные различия, в этой философии имеет несравненно более низкую ценность по сравнению с той «любовной широтой духа, в силу которой человек признаёт, почитает, любит все народы в своеобразии каждого из них»<sup>128</sup>; а религиозный индифферентизм (или точнее — редукционизм, отбрасывающий любые вероисповедные различия как излишние и оставляющий веру в одного Бога во всей его абстрактности и нежизненности), соответственно, обесценивается перед «тем истинно-любовным восприятием конкретно-индивидуальных типов религиозной мысли и жизни, который, следуя великому завету Христа: “В доме Отца Моего обителей много”, в своеобразии каждого из них видит нечто ценное, недостающее другим и их восполняющее»<sup>129</sup>.

Митрополит Антоний Сурожский, который знал С. Франка в последние месяцы его жизни, вспоминал, что «он был человек Церкви», но одновременно «он был в каком-то смысле универсальный христианин, который принадлежал Православной Церкви» — «богословски» полностью принадлежал православию, «житейски» он был открыт другим религиям, и не стал бы, например, вступать в раздор с католиком или протестантом только потому, что это — католик или протестант, но в любом споре для него был важен только поиск истины. Причём поиск этот основывался не только на рациональных аргументах, но и на подлинной глубине веры, о чём свидетельствуют переданные митрополитом Антонием слова С. Франка: «Вы должны помнить, что ум — слуга. Он должен прислушиваться к тому, что знает сердце — здесь я говорю конечно не об эмоциях, а о всём “нутре”, — и найти этому выражение»<sup>130</sup>.

Франк действительно никогда не отгораживался от общения с католиками и протестантами. В 30-е годы он несколько раз ездил по разным районам Германии, выступая под эгидой организации «Russische Bruderhilfe» в протестантских кирхах и публикуясь в протестантском журнале «Eine Herde und ein Hirt». Он печатался и в католическом журнале «Hochland». Он обращался к англиканскому епископу Чичестерскому Георгию Беллу с просьбой о стипендии от экуменического Совета Церквей — и получал её. Понятно, что это сотрудничество во многом предопределялось нуждой, необходимостью заработать кусок хлеба. Но, например, с марбургским теологом Фридрихом Хайлером у Франка явно обнаружилась духовная близость, о чём свидетельствует их переписка<sup>131</sup>. В условиях фашистского режима Франк приветствовал «новое протестантское движение» в Германии, которое «пытается твердо стоять на чисто *религиозной почве*», выделив при этом «вождя неокальвинистического богословия *Карла Барта* и вождя движения “высокой церкви” (Hochkirchbewegung), т. е. оцерковления протестантизма — *Фридриха Гейлера*», писания которых «могут быть без преувеличения названы голосами пробужденной христианской совести в Германии»<sup>132</sup>. Духовное родство связывало его с католиком М. Шелером и протестантом Л. Бинсвангером.

В поздние годы Франк много размышлял на тему соотношения католического Запада и православного Востока. Выступая в 1946 г. перед немецкой аудиторией BBC на тему «Религиозный универсализм у Соловьева», Франк, безусловно,

<sup>127</sup> Франк С. Л. Свет во тьме: Опыт христианской этики и социальной философии. М., 1998. С. 321.

<sup>128</sup> Там же.

<sup>129</sup> Там же.

<sup>130</sup> См.: Беседа с митрополитом Антонием. Видные деятели русской эмиграции // URL: <http://masarchive.org/Sites/texts/1999-09-08-1-R-R-C-EM00-001.html>.

<sup>131</sup> Готовится к печати В. Янценом, а также Т. Оболевич и А. Цыганковым.

<sup>132</sup> С. [Франк С. Л.]. Голоса христианской совести в Германии // Путь. 1934. № 43. С. 63.

солидаризируется с позицией своего героя: «На Востоке сокровище христианской веры истово оберегается в его чистоте, но также и в его оторванности от земной жизни, там заботятся о личной святости, но при этом, скорее, пренебрегают задачей активной христианизации всей нравственно-правовой жизни. Напротив, западное христианство с большим усердием посвящало себя этой последней задаче и всегда беспокоилось о том, чтобы помогать людям в их земных заботах и возделывать христианскую культуру и образ жизни. Как должны оцениваться эти два направления христианского духа? Какому принадлежит преимущество? Восточное православие упрекает римский католицизм в том, что он слишком вмешивается в земные дела, но при этом отклонился от чистоты и возвышенности христианских идеалов в их бескомпромиссной строгости. Соловьев считает это мнение несправедливым». Приведя далее известную христианскую житийную легенду о святых Николае и Кассиане, Франк заключает: «Мораль ясна: католическая церковь и западное христианство в целом, несмотря на все свои недостатки, имеет преимущество первой христианской обязанности деятельной любви к человеку, активного христианского формирования жизни; отстаивание восточной церковью своих белых одежд есть греховное высокомерие. Однако истинная полнота христианства состоит в неповрежденном единстве его обеих форм выражения — восточного и западного»<sup>133</sup>. Истинная церковь, с одной стороны, не вмещается в земные границы ни одной из конфессий, с другой стороны, она обнимает не только конфессии, но и другие религии, ибо и они несут в себе хотя бы частицу духа Божьего, если в них есть подлинно верующие и исполняющие заповеди люди. Антиномический подход Франка к Церкви является одновременно и синтетическим, универсальным.

Особое место в установке религиозного универсализма Франка вопроса об отношении к католицизму определялось его личным жизненным опытом. Речь идёт, прежде всего, об обращении в католичество сына Виктора<sup>134</sup>. Письма С. Франка Виктору 1945–46 годов свидетельствуют, с одной стороны, о достаточно сложных переживаниях отца и матери в связи с таким шагом их сына — можно сказать, что они отговаривали его, но не запрещали. С другой, эти события и переживания заставляли философа ещё раз переосмыслить свою собственную религиозную идентичность. Так, в письме 13 февраля 1945 г. Франк признавал, что его обращение в православие «по-настоящему не удалось»: «После бурного увлечения церковной верой я теперь, на старости, наконец нашел незыблемую духовную почву только в сознании, что я *“христианин”*, член вселенской христовой церкви, а в остальном — не безоговорочный член *никакого* отдельного вероисповедания; кое-что очень ценное в православии, непонятное европейцам, мне очень близко и дорого, но в принципе я могу только сказать, что я *и* православный, *и* католик, *и* протестант, *и* никто из всего этого в отдельности и замкнутости»<sup>135</sup>. А в письме 11 сентября 1946 г. после окончательного решения Виктора об «обращении», С. Франк как бы добавляет: «Я сам считаю себя *и* католиком, не будучи в состоянии быть *только и всецело* католиком, просто потому, что по моему непреодолимому чувству Христова правда не вмещается ни в какое церковное исповедание, строго очерченное определенными догматами и канонами, и тем более в исповедание католическое, в котором верховной непререкаемой инстанцией при решении жизненно насущных религиозных вопросов является не свободная совесть личности, а церковная власть. Но я достаточно широк, чтобы допускать возможность и иного, мне чуждого, строя религиозного сознания, хотя и не могу отказаться

<sup>133</sup> Bakhmeteff Archive ... S. L. Frank Papers. Box 11. Deutschland zwischen West und Ost.

<sup>134</sup> Интересно, что в письме к М. Лот-Бородиной в январе 1948 г. С. Франк вынужден был опровергать «слухи о моем переходе в католичество» (см.: Bakhmeteff Archive ... S. L. Frank Papers, Box 2. Lot-Borodina, Mira Ivanovna), — очевидно, эти искажённые слухи были связаны как раз с переходом в католичество Виктора Франка.

<sup>135</sup> Bakhmeteff Archive ... S. L. Frank Papers. Box 4. Cataloged Correspondence. Frank, Semen Liudvigovich (1935–1945). Цитировано в: Буббайер Ф. С. Л. Франк: Жизнь и творчество русского философа. С. 221.

от убеждения, что такое сознание в некоторой мере содержит отступление от основного принципа “нового завета”, по которому непосредственное отношение личности к Богу, не стесненное никакими правилами свободное следование тому, что Бог через *мою* совесть говорит именно мне и о чем не может судить никто иной — есть не право, а религиозный *долг* личности»<sup>136</sup>.

Не воспрепятствовав и не осудив — хотя и не благословив — переход своего сына в католичество<sup>137</sup>, Франк одновременно «одёргивал» его от слишком категоричных и не вполне ответственных высказываний в прессе относительно Русской Православной Церкви и оставшихся верным ей эмигрантов. В сентябре 1946 г., в связи с такими публикациями Виктора в католической газете «The Tablet», Франк писал сыну: «<...> Ты должен стать последователем Вл. Соловьёва, а не высокомерно-латинствующих, презирающих Россию, западных людей»<sup>138</sup>.

Сам Франк однажды также опубликовал письмо в этой газете, откликнувшись на опубликованные в ней рецензии на английское издание его книги «С нами Бог». Характерно, что печатаясь в католическом издании, Франк считал своим долгом, прежде всего, подчеркнуть свою полную ответственность «как христианина и члена Православной церкви». Высказав своё отношение к причинам и последствиям трагического расхождения христианского Востока и Запада, и вновь апеллируя к Вл. Соловьёву<sup>139</sup>, философ так формулирует свою позицию: «<...> Я не считаю, что формально необратимый разрыв вообще когда-либо имел место, поскольку ни на одной из сторон, ни один официальный орган не санкционировал разрыв, отлучив другую сторону. То, с чем мы столкнулись — это скорее затянувшееся и глубоко укоренившееся отчуждение. Лично я, поэтому, считаю себя вправе рассматривать себя членом Единой и Неделимой Вселенской Церкви и, как таковой, состоящим в общении с западной церковью. Общное же отношение, согласно которому членство в одной половине Церкви предполагает *ipso facto* противопоставление второй половине, кажется мне фатальным заблуждением»<sup>140</sup>. По Франку, и сам Владимир Соловьёв не мог перейти в католичество именно потому, что считал себя членом универсальной неразделенной церкви.

Итак, можно утверждать, что в философии и в жизни С. Франка доминировала общехристианская — а в определённой мере и универсалистская, т. е. общерелигиозная — установка любви и соборности, однако его универсализм оставался *христианским*, а христианство — *православным* в своей основе и творческой сущности. Ещё раз отметим — ссылаясь на приведённые выше свидетельства митрополита Антония, а также отца Петра Скорера, — что Семён Людвигович Франк до конца жизни оставался верным Русской православной церкви. Его земной путь обрамлён любимыми им словами Соломона, начертанными на кресте на его могиле в Хендоне: «Премудрость возлюбих и поисках от юности моей. Познав же, яко не инако одержу, аще не Господь даст, приидох ко Господу» (Прем. 8:2, 21).

---

<sup>136</sup> Bakhmeteff Archive ... S. L. Frank Papers. Box 5. Frank, Semen Liudvigovich (1946–1950). Frank, Tat'iana Sergeevna.

<sup>137</sup> Известно также отношение С. Франка к подобному шагу философа Вяч. Иванова — см.: Переписка С. Франка и Вяч. Иванова / Публ. В. С. Франка // Мосты. Мюнхен, 1963. Т. 10. С. 357–369.

<sup>138</sup> Bakhmeteff Archive ... S. L. Frank Papers. Box 5. Frank, Semen Liudvigovich (1946–1950). Frank, Tat'iana Sergeevna.

<sup>139</sup> С. Франк подробно исследовал вопрос об отношении Вл. Соловьёва к католичеству — см. об этом: *Аляев Г. Е.* Идея Вселенской Церкви и «католицизм» Вл. Соловьёва в восприятии и творчестве позднего С. Франка // Соловьёвские исследования. Иваново. 2016. Вып. 2 (50). С. 114–134; *Аляев Г. Е. С.* Франк: Подготовка Антологии Вл. Соловьёва // Соловьёвские исследования. Иваново. 2017. Вып. 1 (53). С. 6–55.

<sup>140</sup> *Frank S.* Letter to the Editor. Orthodoxy and the West // The Tablet. Boston, 1946. 27 Apr. P. 212. Перевод с англ. В. В. Чернышова.

## Источники и литература

1. Архив Дома Русского Зарубежья.
2. Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ).
3. Центральный государственный архив города Москвы (ЦГА г. Москвы).
4. Центральный государственный архив Санкт-Петербурга (ЦГИА СПб.)
5. Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York.
6. Возрождение. Ежедневная газета. Париж, 1929.
7. Рувль. Ежедневная газета. Берлин, 1926.
8. *Аляев Г. Е.* «Религия в пределах только опыта»: ненаписанная книга С. Франка (или написанная?). Послесловие к публикации // *Історія філософії у вітчизняній духовній культурі / відп. ред. Аляев Г., Суходуб Т.* Полтава: ООО «АСМІ», 2016. С. 521–534.
9. *Аляев Г. Е.* Идея Вселенской Церкви и «католицизм» Вл. Соловьёва в восприятии и творчестве позднего С. Франка // *Соловьёвские исследования.* Иваново. 2016. Вып. 2 (50). С. 114–134
10. *Аляев Г. Е.* С. Франк: Подготовка Антологии Вл. Соловьёва // *Соловьёвские исследования.* Иваново. 2017. Вып. 1 (53). С. 6–55.
11. *Аляев Г. Е.* Семён Франк. СПб.: Наука, 2017. 255 с.
12. *Аляев Г. Е., Резвых Т. Н.* Топология мистической интуиции: С. Франк в Ребрюке, Баденвайлере, Лемго, Сен-Пьер д'Алеваре // *Значение — смысл — символ — II: Теология, философия и эстетика на рубеже веков: Материалы международной научной конференции, 26–28 октября 2017 г. Мцхета, Грузия / Под ред. А. И. Резниченко.* М.: РГГУ, 2017. С. 52–56.
13. *Аляев Г. Е.* Філософський універсум С. Л. Франка. Персоналістична метафізика всеюдності в горизонтах нової онтології ХХ століття: Монографія. К.: Вид. ПАРАПАН, 2002. 368 с.
14. *Антонов К. М.* Феномен религиозного обращения в творчестве С. Л. Франка // *Религиоведение.* 2002. № 4. С. 39–51.
15. *Антонов К. М.* Философия религии раннего С. Л. Франка // *Вестник Моск. ун-та. Сер. 7. Философия.* 2007. № 5. С. 63–76.
16. Беседа с митрополитом Антонием. Видные деятели русской эмиграции // URL: <http://masarchive.org/Sites/texts/1999-09-08-1-R-R-C-EM00-001.html>.
17. Братство Святой Софии. Материалы и документы 1923–1939. М. — Париж: Русский путь; YMCA-PRESS, 2000.
18. *Буббайер Ф. С. Л.* Франк: Жизнь и творчество русского философа. 1877–1950 / Пер. с англ. Л. Ю. Пантиной. М.: РОССПЭН, 2001. 328 с.
19. Воспоминания Татьяны Сергеевны Франк // *Франк С. Л.* Саратовский текст / Сост. А. А. Гапоненков, Е. П. Никитина. Саратов: Изд-во Саратов. ун-та, 2006. С. 190–205.
20. *Евлампиев И. И.* С. Л. Франк и традиция мистического пантеизма в европейской философии // *Мысль.* Вып. 16. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2014. С. 33–46.
21. *Зак Л. В.* Семен Людвигович Франк — мой брат // *Сборник памяти Семёна Людвиговича Франка.*
22. *Зеньковский В. В.* Из моей жизни. Воспоминания. М.: Дом русского зарубежья им. А. Солженицына. Книжница, 2014.
23. *Карташев А. В.* Идеологический и церковный путь Франка // *Сборник памяти Семёна Людвиговича Франка / Под ред. прот. о. Василия Зеньковского.* Мюнхен, 1954. С. 67–70.
24. *Крекшин И.* Метафизика зла (Прологомены к теодицее в философии позднего С. Л. Франка) // *Вопросы философии.* 2001. № 12. С. 128–140.
25. *Николай Кузанский.* О предположениях // *Соч.: В 2-х томах. Т. 1.* М.: Мысль, 1979.
26. *Оболевич Т.* «Еврей, принявший христианство». Иудейская тема в творчестве С. Л. Франка // *Страницы.* 21/2 (2017). С. 163–175
27. *Оболевич Т.* Семен Франк. Штрихи к портрету философа. М.: Изд-во ББИ, 2017.
28. *Оболевич Т., Цыганков А. С.* Философия религии С. Л. Франка в свете новых материалов // *Философский журнал.* 2017. Т. 10. № 1. С. 99–115.
29. Переписка С. Франка и Вяч. Иванова / Публ. В. С. Франка // *Мосты.* Мюнхен, 1963. Т. 10. С. 357–369.

30. Переписка С. Л. Франка с В. Б. Ельяшевичем и Ф. О. Ельяшевич / Публ. и комм. Г. Аляева и Т. Резвых // Исследования по истории русской мысли [12]: Ежегодник за 2015 год / Под ред. М. А. Колерова. М.: Издатель Модест Колеров, 2016. С. 40–240.
31. Письмо С. Л. Франка к дочери Наталье Скорер / Публ. о. Петра Скорера и с. Терезы Оболевич // *Оболевич Т. Семен Франк. Штрихи к портрету философа*. М.: Изд-во ББИ, 2017.
32. *Резвых Т. Н.* «Моя судьба меня не беспокоит...»: С. Л. Франк в оккупированной Франции // «Самый выдающийся русский философ»: Философия религии и политики С. Л. Франка: Сборник научных статей / [Сост. К. М. Антонов]. М., 2015.
33. Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде): История в материалах и документах: 1907–1917: В 3 т. / Сост., подгот. текста, вступ. ст. и примеч. О. Т. Ермишина, О. А. Коростелева, Л. В. Хачатурян и др. М.: Русский путь, 2009. Т. 1. 680 с.
34. Речь профессора С. Л. Франка, произнесенная на открытом заседании Русского Академического Союза в Берлине, 24 сентября 1926 г. // *Оболевич Т. Семен Франк. Штрихи к портрету философа*. М.: Изд-во ББИ, 2017.
35. С. [Франк С. Л.]. Голоса христианской совести в Германии // Путь. 1934. № 43. С. 62–71.
36. *Фихте И. Г.* Несколько лекций о назначении ученого // Соч. Работы 1792–1801. М., 1995.
37. *Франк Василий.* Русский мальчик в Берлине // Волга. 1998. № 10. С. 108–168.
38. *Франк С. Л.* De profundis // Вехи. Из глубины. М.: Правда, 1991. С. 478–499.
39. *Франк С. Л.* <Из записной книжки 1944 года> / Публ. Г. Е. Аляева // *Історія філософії у вітчизняній духовній культурі* / відп. ред. Аляев Г., Суходуб Т. Полтава: ООО «АСМІ», 2016. С. 517–520.
40. *Франк С. Л.* <Размышления. Первая философия> / Публ. и комм. Г. Е. Аляева и Т. Н. Резвых // Исследования по истории русской мысли [13]: Ежегодник за 2016–2017 год / Под ред. М. А. Колерова. М.: Модест Колеров, 2017. С. 39–134.
41. *Франк С. Л.* Воспоминания о П. Б. Струве // *Франк С. Л. Непрочитанное...* Статьи, письма, воспоминания. М.: Московская школа политических исследований, 2001. С. 394–582.
42. *Франк С. Л.* Дневник / Публ. Е. П. Никитиной. Подготовка текста: Ю. Н. Борисов, А. А. Гапоненков. Комм. А. А. Гапоненкова // *Франк С. Л. Саратовский текст* / Сост.: А. А. Гапоненков, Е. П. Никитина. Саратов: Изд-во Саратов. ун-та, 2006. С. 31–111.
43. *Франк С. Л.* Из писем М. О. Гершензону 1912–1919 гг. / Публ. М. А. Колерова // *De visu*. 1994. № 3/4. С. 21–33.
44. *Франк С. Л.* Крушение кумиров // Соч. М.: Правда, 1990. С. 111–180.
45. *Франк С. Л.* Мистическая философия Розенцвейга. (Der Stern der Erloesung. von Franz Rosenzweig. 1921) // Путь. 1926. № 2 (янв.). С. 139–148.
46. *Франк С. Л.* Мысли в страшные дни (начато 19. XI. 1942) // *Франк С. Л. Непрочитанное...* Статьи, письма, воспоминания. М.: Московская школа политических исследований, 2001. С. 347–393.
47. *Франк С. Л.* Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Соч. М.: Правда, 1990. С. 181–559.
48. *Франк С. Л.* О задачах религиозно-философского общества (По поводу статьи Д. В. Философова) // Слово. 1908. 21 окт. (3 нояб.). № 596. С. 2.
49. *Франк С. Л.* О критическом идеализме // Мир Божий. 1904. № 12. С. 224–264.
50. *Франк С. Л.* Письма Г. Н. Трубецкому // Вестник РХД, Париж–Нью-Йорк–Москва. 1990. № 159 (II). С. 242–251.
51. *Франк С. Л.* Письма к П. Б. и Н. А. Струве (1901–1905) // *Колеров М. А. Изнутри*. М.: Изд. книжн. маг-на «Циолковский», 2018. С. 52–107.
52. *Франк С. Л.* Предсмертное. Воспоминания и мысли // Вестник РХД, Париж–Нью-Йорк–Москва. 1986. № 146. С. 103–126.
53. *Франк С. Л.* Проблема власти. (Социально-психологический этюд) // Вопросы жизни. 1905. № 3. С. 205–250.
54. *Франк С. Л.* Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия // *Франк С. Л. Реальность и человек*. М.: Республика, 1997. С. 3–206.
55. [Франк С. Л.] Религиозная трагедия еврейского народа. Написано евреем-христианином / Пер. с нем. О. Назаровой // Вторая навигация: Альманах. Вып. 5. Запорожье: Дикое поле, 2005. С. 285–292.

56. Франк С. Л. Русская философия конца XIX и начала XX века // Франк С. Л. Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. С. 645–656.
57. Франк С. Л. Русское мировоззрение / Пер. с нем. Г. Франко // Франк С. Л. Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. С. 161–195.
58. Франк С. Л. Свет во тьме: Опыт христианской этики и социальной философии. М.: Факториал, 1998. 256 с.
59. Франк С. Л. Свет во тьме: Опыт христианской этики и социальной философии. Париж: YMCA-Press, 1949. 403 с.
60. Франк С. Л. Смысл жизни // Франк С. Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 147–216.
61. Франк С. Л. Философские предпосылки деспотизма // Русская мысль. 1907. Кн. III. С. 93–112.
62. Франк С. Л. С нами Бог. Три размышления // Франк С. Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 217–404.
63. Чижевский Дм. С. Л. Франк, как историк философии и литературы // Сборник памяти Семёна Людвиговича Франка. С. 157–174.
64. Элен П. Семён Л. Франк: Философ христианского гуманизма / Пер. с нем. Оксаны А. Назаровой. Предисл. В. Н. Поруса. М.: Идея-Пресс, 2012. 304 с.
65. Frank S. Die russische Weltanschauung. Charlottenburg 2, Pan-Verlag Rolf Heise, 1926. 41 S.
66. Frank S. Letter to the Editor. Orthodoxy and the West // The Tablet. Boston, 1946. 27 Apr. P. 212.
67. Nasarova Oksana. Das Problem der Wiedergeburt und Neubegründung der Metaphysik am Beispiel der christlichen philosophischen Traditionen. Die russische religiöse Philosophie (Simon L. Frank) und die deutschsprachige neuscholastische Philosophie (Emerich Coreth). München: Herbert Utz, 2017. 393 S.

### **Gennadii Aliaiev, Tatyana Rezvikh. Simon Frank and the Orthodoxy: Religious Way of the Philosopher.**

The paper represents a complex analysis of the religious way of a prominent Russian thinker Simon Frank. It focuses on basic facts of his biography, with respect to his personal attitude towards faith and the Church, first of all that concern his early religious education, conversion to Christianity, participation in the life of the Orthodox Church in exile (emigration), mystical experience. All these facts, serving a background, enable the future analysis of his ideas within the framework of metaphysics and philosophy of religion: his understanding (and interpretation) of the ontological argument, panentheistic worldview, ideas of religious universalism. The research novelty lies primarily in combining of biographical approach with the studies in theoretical material which enables the most fully and lively representation of Simon Frank's creative evolution in his attitude towards religion. A number of facts, based upon recent archival researches, concerning Frank's personal participation in the Church life in emigration, his mystical experience are presented for the first time. Profundity of Simon Frank's religio-philosophical ideas along with the continually growing interest to his ideas around the globe witnesses the relevancy of the study.

**Keywords:** catholicity, Judaism, mystical experience, orthodoxy, philosophy of religion, religious thinker, Russian Orthodox Church in emigration, religious universalism, religio-philosophical intuition, sobornost'.

*Gennadiy Yevgeniyevich Alyaiev* – Doctor of Philosophy, Professor, Poltava National Technical Yuri Kondratyuk University (Poltava, Ukraine). (gealyaev@gmail.com).

*Tatyana Nikolayevna Rezvikh* – PhD in Philosophy, Associate Professor at St. Tikhon's Orthodox University of Humanities, Faculty of Advanced Further Education (Moscow, Russia) (hamster-70@mail.ru).



Н. Н. Лупарева

## «ВОСТОЧНЫЙ ВОПРОС» В СОЧИНЕНИЯХ С. Н. ГЛИНКИ

Статья посвящена ранее не изучавшемуся в отечественной и зарубежной историографии аспекту взглядов известного общественно-политического деятеля, издателя и публициста, представителя консервативной мысли первой четверти XIX в. Сергея Николаевича Глинки — его воззрениям на «Восточный вопрос» во внешней политике России. Взгляды Глинки рассмотрены в контексте общей истории и осмысления данной проблемы. Он воспроизводил ставший традиционным тезис о России как покровительнице и блюстительнице интересов православных и славянских народов, находящихся под властью Османской империи, отстаивал необходимость их освобождения и дальнейшей геополитической ориентации на Российскую империю. Приоритетным в процессе сближения этих народов становился фактор не этнической, а религиозной общности. Поднятые С. Н. Глинкой вопросы анализировались консервативными мыслителями последующих эпох, такими как М. П. Погодин, М. Н. Катков, Н. Я. Данилевский, К. Н. Леонтьев.

**Ключевые слова:** С. Н. Глинка, Восточный вопрос, русский консерватизм первой четверти XIX века, «греческий проект» Екатерины II, Просвещение, национальная идентификация, христианство, православие.

Как известно, термин «Восточный вопрос» был введен в дипломатическую практику в 1822 г. на Веронском конгрессе Священного союза при обсуждении ситуации, сложившейся на Балканах в результате антиосманского восстания в Греции. В конкретных исторических обстоятельствах он понимался как неизбежность борьбы европейских держав за османское наследство в связи с ожидаемым в скорейшем времени распадом Турецкой державы<sup>1</sup>. В России же этот термин получил иное наполнение, связанное с историческими задачами России в Черноморском регионе. Истоки этих задач можно увидеть еще в ряде теорий средневековых мыслителей, провозглашавших Московскую Русь исторической преемницей павшей в 1453 г. под ударами турок Византийской империи; теорий, во многом определивших религиозное тяготение к столице Восточной Церкви и стремление к объединению под своей эгидой единовременных народов. Планы завоевания Константинополя вынашивали еще первые Романовы, а позже — Петр Великий во время Азовского и Прутского походов, и Анна Иоанновна — во время Турецкой кампании 1736–1739 гг.<sup>2</sup> Царствование Екатерины II подвело под традиционное стремление «вернуть» столицу Восточной Римской империи просветительское обоснование: знаменитый «греческий проект» императрицы приравнивал религиозную преемственность к культурной, и, соответственно, «между Константинополем и Афинами ставился знак равенства, а роль единственной церковной наследницы Византии по определению делала Россию и безусловно легитимной наследницей греческой античности»<sup>3</sup>. Это кардинальным образом

*Надежда Николаевна Лупарева* — кандидат исторических наук, доцент, Военный учебно-научный центр Военно-воздушных сил «Военно-воздушная академия имени профессора Н. Е. Жуковского и Ю. А. Гагарина» (nadezhda.lupareva@yandex.ru).

<sup>1</sup> Жуков К. А. Восточный вопрос в историческом концепции К. Н. Леонтьева. СПб., 2006. С. 89–90.

<sup>2</sup> Зорин А. Кормя двуглавого орла... Русская литература и государственная идеология в последней трети XVIII — первой трети XIX века. М., 2004. С. 35.

<sup>3</sup> Там же. С. 36.

меняло представление об исторической роли России: традиционное суждение о том, что высокие достижения греческой цивилизации наследовал Рим, через него Западная Европа, и только потом — из рук Европы Россия, теряло смысл, и Россия оказывалась напрямую связана с Грецией и ее наследием. Дальнейшее развитие этой мысли приводило к постановке вопроса о культурном и даже политическом приоритете России в Европе<sup>4</sup>.

Так что к 1820-м гг., когда вслед за греческим восстанием разразилась очередная русско-турецкая война 1828–1829 гг., «Восточный вопрос» в России имел и давнюю историю, и богатое, многослойное смысловое наполнение. Однако рассматривался он уже в иных исторических условиях — в условиях активного национального строительства, охватившего Европу после наполеоновских войн<sup>5</sup>. Теперь определение позиции государства в геополитическом пространстве оказывалось тесно связано с процессом национальной идентификации.

Одним из современников этих событий был Сергей Николаевич Глинка (1775/76–1847) — известный в первой половине XIX в. литератор, общественный деятель, историк, публицист. Особую известность ему принесло издание патриотического журнала консервативного направления «Русский вестник» (1808–1820 и 1824 гг.), и пропагандистская деятельность по созданию Московского ополчения во время Отечественной войны 1812 г.<sup>6</sup> На рубеже 20–30-х гг. XIX в. С. Н. Глинка не смог остаться равнодушным к происходившим на южных рубежах Отечества событиям, и написал ряд работ, в которых касался роли России в разрешении «Восточного вопроса».

Попытке обосновать правомерность греческого восстания и российского влияния на территории Греции и Балкан были посвящены работы «Поэма о нынешних происшествиях или воззвании к народам о единомышленном восстании против турок. Сочинение Вольтера. Подражание Сергея Глинки»<sup>7</sup>, «Обозрение внутренности Турции Европейской, почерпнутое из древних и новых писателей»,<sup>8</sup> «Картина историческая и политическая новой Греции»<sup>9</sup>, «Картина историческая и политическая Порты Оттоманской, от начала существования поколения турецкого до взятия Константинополя и до падения греческой державы, с присовокуплением о войнах турков со времени вторжения их в Европу до 1830 года»<sup>10</sup>.

С точки зрения С. Н. Глинки, Греция — родина одной из величайших цивилизаций, положившей начало европейской образованности, поэтому европейские страны в долгу перед Грецией и должны всеми силами способствовать ее восстановлению<sup>11</sup>. Глинка утверждал, что в политическом отношении эта страна изначально была обречена, т. к. «разнообразное правление Греков удерживало их... в вечном младенчестве

<sup>4</sup> Там же. С. 37.

<sup>5</sup> Смит Э. Национализм и модернизм: Критический обзор современных теорий наций и национализма. М., 2004. С. 234–236.

<sup>6</sup> См.: Лупарева Н. Н. Глинка Сергей Николаевич // Русский консерватизм середины XVIII — начала XX века : энциклопедия. М., 2010. С. 114–117; Её же. Русский вестник // Русский консерватизм середины XVIII — начала XX века : энциклопедия. М., 2010. С. 418–420.

<sup>7</sup> Глинка С. Н. Поэма о нынешних происшествиях или воззвании к народам о единомышленном восстании против турок. Сочинение Вольтера. Подражание Сергея Глинки. С историческими примечаниями сочинителя и подражателя. М., 1828. 30 отд. л. (далее — Поэма о нынешних происшествиях...) Книга была запрещена к печати цензурой.

<sup>8</sup> Глинка С. Н. Обозрение внутренности Турции Европейской, почерпнутое из древних и новых писателей. С присовокуплением 12-ти картинок, изображающих окрестности Константинополя, древние и новые памятники зодчества, находящиеся в стенах его. М., 1829. 94 с. (далее — Обозрение внутренности Турции Европейской...)

<sup>9</sup> Глинка С. Н. Картина историческая и политическая новой Греции. М., 1829. 127 с.

<sup>10</sup> Глинка С. Н. Картина историческая и политическая Порты Оттоманской, от начала существования поколения турецкого до взятия Константинополя и до падения греческой державы, с присовокуплением о войнах турков со времени вторжения их в Европу до 1830 года. М., 1830. 308 с. (далее — Картина историческая и политическая Порты Оттоманской...)

<sup>11</sup> Глинка С. Н. Поэма о нынешних происшествиях... С. 20.

политическом»<sup>12</sup>. Греческие города-государства «воспалались властолюбием и угрожали единоплеменникам своим теми же цепями», что и внешний неприятель. В итоге «целые поколения братьев гибли в крови братьев своих»<sup>13</sup>. История же Византийской или Восточной Римской империи, явившейся наследницей Древней Греции, свидетельствует о том, что «тлетворные семена разрушения, при самом основании... пали на ее землю»<sup>14</sup>, т. к. она восприняла политический опыт своей западной предшественницы: «Вместе с Римским владычеством, Константин в новую свою столицу переселил и ту роскошь, которая сперва заразила нравы Римлян, потом расторгла все связи общественные и наконец подвергла Рим ярму Неронов и Калигул»<sup>15</sup>. К моменту турецкого завоевания «в Империи Греческой час от часу более ознаменовывались бедственные признаки... падения. Личная корысть заменила стремление к пользе общей. Государство, со всех сторон тревожимое врагами», оказалось не готовым к противостоянию, т. к. греки «чем единодушно вступаться за страну отеческую, спорили о том, кто скорее ухватит участок от области потрясенной»<sup>16</sup>. Глинка акцентирует неслучайное, с его точки зрения, совпадение: в момент, когда «державя Греческая час от часу более клонилась к падению», «Россия приготавлилась свергнуть с себя иго владычества Татарского»<sup>17</sup>.

Изображенная С. Н. Глинкой Турция вполне соответствует взгляду, выработанному европейской просветительской традицией. Империя Османов рассматривается как деспотическая страна, где правительство помышляет только о том, «чтобы все стонало под ярмом его и не дерзало б роптать на насилие... Турецкий деспотизм основан на острии меча. Залогом спокойствия его — безмолвие гробовое. Над частными людьми смерть парит повсеместно. Главное преступление — богатство; закон — произвол султана; а судьи — палачи»<sup>18</sup>. Население Турции деградирует и в физическом, и в нравственном отношении: «Хотя турки от природы сложения крепкого и сильного, — писал Глинка, — но они порабощены привычкам, заграждающим пути к народонаселению. Сидячая жизнь, многоженство, неумеренное употребление опиума, курение табака и другие развратные излишества препятствуют размножению семейств до такой степени, что рождения вознаграждают только обыкновенный ход смерти... племени человеческому угрожает истребление в той самой стране, где природа все доставила, но где люди ничем не умеют пользоваться»<sup>19</sup>. В Османской империи не развиваются ни земледелие, ни промышленность<sup>20</sup>. «Деньги есть душа Турции», «преимущественное право всех должностных людей есть право грабежа. Султан не только смотрит на сей грабеж сквозь пальцы, но, как будто бы и покровительствует оному. Он знает, что по властительному произволу своему может всегда присвоить себе богатство, награбленное его чиновниками»<sup>21</sup>.

Глинка отмечал, что под ярмом турецкого владычества происходит постепенная деградация греков<sup>22</sup>. В качестве причин этого явления он называет губительный пример «развратной» жизни турок<sup>23</sup> и угнетение, которому подвергли греков завоеватели. Так, «даже потомки древних Греческих порфириносцев должны уступать дорогу притеснителям своим»<sup>24</sup>, «лучшим удовольствием» турки почитают «осыпать ругательствами Христианина»<sup>25</sup>, но главное, с точки зрения Глинки, орудие подавления

<sup>12</sup> Глинка С. Н. Картина историческая и политическая новой Греции. С. 124.

<sup>13</sup> Там же.

<sup>14</sup> Глинка С. Н. Картина историческая и политическая Порты Оттоманской... С. 101.

<sup>15</sup> Там же.

<sup>16</sup> Там же. С. 51.

<sup>17</sup> Там же. С. 3.

<sup>18</sup> Глинка С. Н. Обзорение внутренности Турции Европейской... С. 52.

<sup>19</sup> Там же. С. 11.

<sup>20</sup> Глинка С. Н. Картина историческая и политическая Порты Оттоманской... С. 95.

<sup>21</sup> Глинка С. Н. Обзорение внутренности Турции Европейской... С. 61–62.

<sup>22</sup> Глинка С. Н. Картина историческая и политическая новой Греции. С. 127.

<sup>23</sup> Глинка С. Н. Обзорение внутренности Турции Европейской... С. 56.

<sup>24</sup> Там же. С. 53.

<sup>25</sup> Там же. С. 54–55.

греков — это определенная система воспитания, направленная на то, «чтобы отроков христианских переводить от *Евангелия* к *Алкорану*»<sup>26</sup>, и таким образом отрывать их от своей религиозной традиции.

Глинка был уверен в том, что всем этим негативным явлениям придет конец, как только Греция освободится от турецкого владычества. При этом он настаивал на том, что Греция сама, без чьей-либо посторонней помощи — в том числе и без помощи России — должна вести борьбу за национальное освобождение; так, как это было в древние периоды ее истории, когда она смогла отразить «сама собою и все силы Азии и покушения Африки. Она спасена была единодушием сынов своих»<sup>27</sup>. Одновременно Глинка считал Грецию территорией, входящей в ареал российского влияния, так же, как и славянские по своему происхождению народы, находящиеся в зоне турецкого владычества. Так, в упомянутой выше «Поэме о нынешних происшествиях или воззвании к народам о единодушном восстании против турок», перечислив тяготы угнетенных турками Греции, Сербии, Черногории, Глинка восклицает:

Мы братья! Братьям ли разлукою томиться?  
Любовь влечет к любви; спешим соединиться.  
Под кровом благодати приятно отдыхать;  
Россия нежная своим народам мать!<sup>28</sup>

Здесь важно отметить, что упомянутое Глинкой «братство» народов предполагает и этническое родство, и культурно-историческое, в данном случае основанное на общности религии, а в случае с балканскими славянами — и наречия. А также тот факт, что в изображаемом Глинкой братстве России все же отводится особое место — покровительницы славянских и православных народов, благодетельницы их интересов.

Восточную тему Глинка продолжил в сочинениях, посвященных армянскому вопросу, привлечшему к себе внимание общественности в ходе русско-персидской войны 1826–1828 годов. В работах «Обозрение истории армянского народа от начала бытия его до возрождения области Армянской в Российской империи»<sup>29</sup> и «Описание переселения армян азербайджанских в пределы России, с кратким предварительным изложением исторических времен Армении»<sup>30</sup> С. Н. Глинка доказывал правомерность притязаний России на вхождение армянских территорий в состав Российской империи. Определяющими в этом отношении факторами он считал исповедание одной религии<sup>31</sup> (Глинка не замечал разницы между русским православием и армянским монофизитством — Н. Л.), породившее схожесть нравственного облика двух народов, и общность политического устройства. Так, Глинка утверждал, что «Армения от начала бытия своего имела быт патриархальный»<sup>32</sup>, причем его изображение очень напоминает политический строй древней Руси, «реконструированный» им в «Русском вестнике». Неудивительно, что армяне «издревле» проявляли приверженность к России;

<sup>26</sup> Там же. С. 26.

<sup>27</sup> Глинка С. Н. Поэма о нынешних происшествиях... С. 20–21.

<sup>28</sup> Там же. С. 9.

<sup>29</sup> Глинка С. Н. Обозрение истории армянского народа от начала бытия его до возрождения области Армянской в Российской империи. Ч. 1–2. М., 1832–1833. Ч. 1. 1832. 273 с. ; Ч. 2. 1833. 294 с. Книга была переиздана: Глинка С. Н. Обозрение истории армянского народа / [Арменовед. блготворит. о-во]. — [Репринт. воспроизведение изд. 1832 г.] — Ереван, 1990. 294 с. (Далее — Обозрение истории армянского народа...)

<sup>30</sup> Глинка С. Н. Описание переселения армян аддербиджанских в пределы России, с кратким предварительным изложением исторических времен Армении, почерпнутое из современных записок Сергеем Глинкою. М., 1831. 142 с. Книга была переиздана Глинка С. Н. Описание переселения армян азербайджанских в пределы России, с кратким предварительным изложением исторических времен Армении. Почерпнутое из современных записок Сергеем Глинкою. Баку, 1990. 142 с. (далее — Описание переселения армян азербайджанских в пределы России...)

<sup>31</sup> Глинка С. Н. Обозрение истории армянского народа... Ч. 1. С. 7.

<sup>32</sup> Там же. Ч. 1. С. 34 ; Ч. 2. С. 102–103.

эта приверженность стала очевидна в царствование Петра I, а русско-персидская война стала последним и закономерным шагом на пути сближения «братьев-Христиан»<sup>33</sup>. Следует отметить, что работы Глинки, посвященные истории Армении, сыграли «определенную роль в становлении русской школы арменоведения»<sup>34</sup>.

Таким образом, в работах, посвященных «Восточному вопросу» во внешней политике России, С. Н. Глинка доказывал, что нахождение православных балканских народов под властью Османской империи носило искусственный характер, что эти чуждые культурно-исторические единицы удерживались в рамках данного политического образования насильственным образом. Все православные страны, находящиеся в ее составе, он считал сферой интересов России. Основываясь на внешнеполитических взглядах С. Н. Глинки, можно сказать, что религиозный фактор играл решающую роль не только в структуре национальной идентификации, но и в геополитической системе координат. Характерно, что, рассматривая Польшу как самостоятельное государство, выросшее из католических культурно-религиозных традиций, Глинка отрицательно относился не только к присоединению Польши к России (для него правомерным было лишь возвращение земель, некогда входивших в состав Киевской Руси), но и к вмешательству России в ее внутривосточные дела<sup>35</sup>.

Исходя из взглядов С. Н. Глинки на «Восточный вопрос» во внешней политике России, можно сделать вывод о безусловном влиянии на него традиции европейского Просвещения, акцентировавшей внимание именно на судьбе греков, рассматривавшей их как родоначальников европейской цивилизованности и образованности, и требовавшей их освобождения из-под «варварского» турецкого владычества, с дальнейшим восстановлением греческой государственности. Влияние просветительской мысли видно и в попытке установить прямую взаимосвязь между миром политики и областью нравственности, так как именно падением нравов Глинка объяснял политический закат тех или иных обществ и государств.

В то же время Глинка обращался и к более раннему образу России как наследницы Византии, и, в отличие от просветителей-атеистов, акцентировал внимание на религиозном факторе как определяющем национальное бытие народов: так, перешедшие в ислам христиане теряли национальное лицо, ассимилировались с исламским миром, а столетиями находившиеся под владычеством мусульман армяне, сохранявшие верность религии отцов, сохранили и народную самобытность. Это позиция характерна уже для консервативной мысли, у истоков которой в России и стоял С. Н. Глинка. В своих взглядах на «Восточный вопрос» в российской политике он актуализировал и обобщил основной круг проблем, которые очень по-разному — иногда диаметрально противоположно — будут пытаться решить последующие поколения русских консерваторов, таких как М. П. Погодин, М. Н. Катков, Н. Я. Данилевский, К. Н. Леонтьев. С. Н. Глинка, уже находясь на закате своей общественно-политической и публицистической деятельности, почувствовал важность вопроса, роль которого в российской истории очень верно и талантливо определил Ф. М. Достоевский: «Мы, Россия, действительно необходимы и неминуемы для всего восточного Христианства, и для всей судьбы будущего Православия на земле, для единения его. Так всегда понимали это наш народ и государи его... Одним словом, этот страшный Восточный вопрос — это чуть не вся судьба наша в будущем. В нем заключаются как бы все наши задачи и, главное, единственный выход наш в полноту истории»<sup>36</sup>.

<sup>33</sup> Глинка С. Н. Описание переселения армян азербайджанских в пределы России... С. 15–17, 39.

<sup>34</sup> Аюбян Э. А. Арменоведческие взгляды А. Н. Радищева и С. Н. Глинки (К изучению русско-армянских литературных и научных связей XVIII — начала XIX в.) // Литературные связи. Ереван, 1981. Т. 3. С. 114.

<sup>35</sup> [Глинка С. Н.] Исторический взгляд на общества европейские и на судьбу моего отечества. 1 января 1844 г. // ОР РНБ. Ф. 191. Оп. 1512. Е. х. 18. Л. 161–161 об.

<sup>36</sup> Достоевский Ф. М. Дневник писателя. 1876–1877 / Достоевский Ф. М. Собр. соч. : В 20 т. Т. 19. М., 1999. С. 241.

## Источники и литература

1. Акопян Э. А. Арменоведческие взгляды А. Н. Радищева и С. Н. Глинки (К изучению русско-армянских литературных и научных связей XVIII — начала XIX в.) // Литературные связи. Ереван, 1981. Т. 3. С. 93–125.
2. [Глинка С. Н.] Исторический взгляд на общества европейские и на судьбу моего отечества. 1 января 1844 г. // ОР РНБ. Ф. 191. Оп. 1512. Е. х. 18. 212 л.
3. Глинка С. Н. Картина историческая и политическая новой Греции. М., 1829. 127 с.
4. Его же. Картина историческая и политическая Порты Оттоманской, от начала существования поколения турецкого до взятия Константинополя и до падения греческой державы, с присовокуплением о войнах турков со времени вторжения их в Европу до 1830 года. М., 1830. 308 с.
5. Глинка С. Н. Обзорение внутренности Турции Европейской, почерпнутое из древних и новых писателей. С присовокуплением 12-ти картинок, изображающих окрестности Константинополя, древние и новые памятники зодчества, находящихся в стенах его. М., 1829. 94 с.
6. Глинка С. Н. Обзорение истории армянского народа от начала бытия его до возрождения области Армянской в Российской империи. Ч. 1–2. М., 1832–1833. Ч. 1. 1832. 273 с. ; Ч. 2. 1833. 294 с. Книга была переиздана Глинка С. Н. Обзорение истории армянского народа / [Арменовед. благотворит. о-во]. – [Репринт. воспроизведение изд. 1832 г.] – Ереван, 1990. 294 с.
7. Глинка С. Н. Описание переселения армян аддербиджанских в пределы России, с кратким предварительным изложением исторических времен Армении, почерпнутое из современных записок Сергеем Глинкою. М., 1831. 142 с. Книга была переиздана Глинка С. Н. Описание переселения армян азербайджанских в пределы России, с кратким предварительным изложением исторических времен Армении. Почерпнутое из современных записок Сергеем Глинкою. Баку, 1990. 142 с.
8. Глинка С. Н. Поэма о нынешних происшествиях или воззвание к народам о единодушном восстании против турок. Сочинение Вольтера. Подражание Сергея Глинки. С историческими примечаниями сочинителя и подражателя. М., 1828. 30 отд. л.
9. Достоевский Ф. М. Дневник писателя. 1876–1877 / Достоевский Ф. М. Собр. соч. : В 20 т. Т. 19. М., 1999. 384 с.
10. Жуков К. А. Восточный вопрос в историософской концепции К. Н. Леонтьева. СПб., 2006. 227 с.
11. Зорин А. Кормя двуглавого орла... Русская литература и государственная идеология в последней трети XVIII — первой трети XIX века. М., 2004. 416 с.
12. Лупарева Н. Н. Глинка Сергей Николаевич // Русский консерватизм середины XVIII — начала XX века : энциклопедия. М., 2010. С. 114–117.
13. Лупарева Н. Н. Русский вестник // Русский консерватизм середины XVIII — начала XX века : энциклопедия. М., 2010. С. 418–420.
14. Смит Э. Национализм и модернизм: Критический обзор современных теорий наций и национализма. М., 2004. 464 с.

### ***Nadezhda Lupareva. The Eastern Question in the Works of S. N. Glinka.***

The article is devoted to the aspect of the views of Sergei Nikolayevich Glinka — a well-known social and political figure, publisher and publicist, representative of the conservative thought of the first quarter of the 19<sup>th</sup> century — which had not previously been studied in domestic and foreign historiography, and especially to his views on the “Eastern Question” in Russia’s foreign policy. Glinka’s views are examined in the context of the general history and comprehension of this problem. He reproduced the traditional thesis about Russia as the patroness and guardian of the interests of Orthodox and Slavic peoples under the rule of the Ottoman Empire and defended the need for their liberation and further geopolitical

orientation toward the Russian Empire. Priority in the process of rapprochement of these peoples became a factor not of an ethnic, but of a religious community. The questions raised by S. N. Glinka were analyzed by conservative thinkers of later epochs, such as M. P. Pogodin, M. N. Katkov, N. Ya. Danilevsky, K. N. Leontiev.

**Keywords:** S. N. Glinka, Eastern question, Russian conservatism of the first quarter of the 19<sup>th</sup> century, the *Greek project* of Catherine II, Enlightenment, national identification, Christianity, Orthodoxy.

*Nadezhda Nikolayevna Lupareva* – Candidate of Historical Sciences, Associate Professor, Military Educational and Scientific Center of the Air Force “Air Force Academy named after Professor N. Ye. Zhukovsky and Yu. A. Gagarin” (nadezhda.lupareva@yandex.ru).

А. А. Кащеев

## ИСТОРИЯ НАПИСАНИЯ АРХИМАНДРИТОМ ЛЕОНИДОМ (КАВЕЛИНЫМ) КНИГИ «Абхазия и в ней Ново-Афонский Симоно-Кананитский монастырь»

В византийском мире Святая Гора Афон была образцовым воплощением православной духовности. Она привлекала к себе подвижников и паломников, которые распространяли ее традиции на разных территориях православной ойкумены. Одним из таких мест стал Новый Афон в Абхазии – свидетель рецепции византийской церковности. Научное изучение новоафонской традиции связано с трудами архим. Леонида (Кавелина). В статье впервые представлена реконструкция событий написания архим. Леонидом (Кавелиным) книги «Абхазия и в ней Ново-Афонский Симоно-Кананитский монастырь» по документам его архива, а именно по его переписке с монахами афонского русского Свято-Пантелеимонова монастыря.

**Ключевые слова:** византийская духовность, Святая гора Афон, архим. Леонид (Кавелин), Русская Православная Церковь, Новый Афон, Симоно-Кананитский монастырь, Свято-Пантелеимонов монастырь, архив.

Архив архимандрита Леонида (Кавелина), известного ученого-монаха, археографа, книговеда, хранится в Отделе рукописей Российской государственной библиотеки.

О. Леонид родился в семье дворянина, учился в Калужской гимназии, окончил Первый Московский кадетский корпус. В 1840–1852 гг. служил в лейб-гвардии Волынского полку. Принял постриг в Опгиной пустыни, откуда был направлен в 1857 г. в Иерусалим, в Русскую Духовную Миссию духовником русских паломников. В 1863 г. был назначен начальником Миссии в Иерусалиме, а после того, с 16 июля 1865 г., настоятелем храма во имя Святителя Николая Чудотворца при русском посольстве в Константинополе. В 1869 г. был назначен настоятелем Воскресенского Ново-Иерусалимского монастыря. С июня 1877 г. – наместник Троице-Сергиевой Лавры.

В 1859 г., возвращаясь из Иерусалима в Россию, в любимую Оптину пустынь, о. Леонид посетил Святую Гору Афон. Пользуясь гостеприимством святогорских братьев, он провел несколько недель, которые оставили в его сердце «самые отрадные и светлые воспоминания...»<sup>1</sup>. С тех пор, на протяжении многих лет, о. Леонид поддерживал связь с афонской братией. Она осуществлялась в основном через переписку, а личные встречи были редки и кратковременны. По признанию о. Иеронима, духовника Пантелеимонова монастыря, письменное слово о. Леонида было «нам слаще пачи меда и сота»<sup>2</sup>. В письмах они не только обсуждают официальные вопросы, касающиеся обители, но и общаются по-дружески, сетуют на состояние здоровья.

Один из служебных вопросов – приобретение земельного участка монастырем за пределами Афона. Архим. Леонид (Кавелин) помогал советами монахам Руссика в решении многих вопросов «с братскою любовью», пользуясь предоставленным

---

*Алексей Анатольевич Кащеев* – заведующий сектором превентивной консервации отдела реставрации библиотечных фондов Российской государственной библиотеки (alexka27@mail.ru).

<sup>1</sup> Письма выдающихся церковных и светских деятелей России старцам Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне: Том десятый / Издание Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне; [гл. ред. серии: иером. Макарий (Макиенко)]. – Святая Гора Афон, 2015. С. 53.

<sup>2</sup> Монастырь Афонский русский Пантелеимонов. Письма к архимандриту Леониду (Кавелину). 1862–1885. 119 л. // ОР РГБ. Ф. 148 Леонид (Кавелин). Картон 7. Ед. хр. 40. Л. 13.



отцами обители правом «подсказывания»<sup>3</sup>. До того как будет получено официальное разрешение на выделение участка земли, о. Леонид рекомендует отцам Руссика, рассмотрев несколько вариантов, выбрать такой, чтобы при возможности представить Св. Синоду. Старцы обители рассматривали участки на территориях Бессарабии, Крыма, Новороссийского края, Кавказа, Самарской губернии. В октябре 1867 г. о. Макарий (Сушкин) писал о. Леониду: «Мы посылаем нашего собрата Досифея по известному вам делу. Он должен отправиться в Одессу для исследования об участках земли количества и качества. Преимущественно мы намереваемся таковые более рассмотреть в Бессарабии, а в Крыму и на Кавказе нам кажется и отдаленно, и тем более, что в Крыму земля безводная и безлюдная и платеж в рабочую пору дорогой за работу. А на Кавказе свирепствуют желтые лихорадки, то это у нас и содержится на втором плане, а дело починают нами назначено означенному о. Досифею с Бессарабии, а после смотря по делу...»<sup>4</sup>. Дело с землей закончилось приобретением в 1875 году участка в Абхазии и основанием Ново-Афонского Симоно-Кананитского монастыря.

Мысль о создании труда, в котором была бы описана Ново-Афонская обитель, о. Леониду пришла во время посещения её летом 1884 г. История написания книги прослеживается в переписке о. Леонида и о. Макария с 1884 по 1887 годы. Письма о. Макария хранятся в Отделе рукописей Российской государственной библиотеки, а на Афоне — письма архим. Леонида (Кавелина) к монахам Руссика, которые были изданы в 2015 году. Их изучение позволило полнее восстановить многие события того времени, в том числе и историю написания книги «Абхазия и в ней Ново-Афонский Симоно-Кананитский монастырь...»<sup>5</sup>.

Так, архим. Леонид (Кавелин) в 1884 г. просил Св. Синод об отпуске летом (до 1 октября) для укрепления здоровья. Из Троице-Сергиевой Лавры он на Фоминой неделе выехал на Кавказ. Лечение свое он провел на Кавказских минеральных водах. После окончания курса лечения на водах посетил «Новый Русский монастырь». И здесь «в тишине, безмолвии и купанье» намеревался продолжить свой лечебный отдых, как он отмечал в письме от 15 марта 1884 г.<sup>6</sup>

В закавказской обители архим. Леонид (Кавелин) провел окончание своего отпуска с 26 мая по 22 июля 1884 года. Но отдых «в тишине, безмолвии и купанье» не для о. Леонида как ученого-монаха, постоянно ведущего свои исследования. Здесь, в Абхазии, он изучил документы, в которых отражена история Абхазии и Ново-Афонского Симоно-Кананитского монастыря. «Начало было очень благоприятное, купанье морское...», но поход в горы с отцом игуменом для осмотра места для скита окончился неудачно. Дневная жара и дождь в горах ночью, который их сильно промочил, привели к простуде о. Леонида, и он сразу же уехал в Крым в Феодосию. И далее в письме: «...обещал, между прочим, составить описание обители, о коем спрашивают их нередко посетители, и надеюсь, при помощи Божией, исполнить сие в течение зимы. Материалы собрал, при пособии о. Иннокентия сняты для главы «О христианских памятниках Абхазии» несколько видов древних уцелевших церквей, с указкою, что еще надобно снять. <...> По мере изготовления описания, буду присылать Вам оное для прочтения, это заменит то, что хотел, было сделать: описать все виденное в письмах, но еще чувствую потребность в отдыхе...»<sup>7</sup>. Это о. Леонид написал о. Макарию на Афон после возвращения 10 сентября 1884 г. из отпуска в Лавру.

Сами отцы Макарий и Иероним не были в Ново-Афонской обители, о чем с сожалением о. Макарий писал 6 октября 1884 г.: «Справедливо, что следовало бы кому-нибудь

<sup>3</sup> Письма выдающихся церковных... С. 95.

<sup>4</sup> Макарий (Сушкин), архимандрит Афонского русского Пантелеимонова монастыря. Письма к архимандриту Леониду (Кавелину). 1867–1872. 142 л. // ОР РГБ. Ф. 148 Леонид (Кавелин). Картон 7. Ед. хр. 9. Л. 11.

<sup>5</sup> Леонид (Кавелин), архим. Абхазия и в ней Ново-Афонский Симоно-Кананитский монастырь // М.: тип. В. Ф. Рихтер, 1885. — 143 с., 24 л. ил., карт. 25.

<sup>6</sup> Письма выдающихся церковных... С. 194.

<sup>7</sup> Там же. С. 196.

из нас лично побывать в Кавказской нашей новоустроящейся обители, даже и желалось бы посмотреть на все тамошнее. Но это совершенно для нас не возможно. Для Батюшки болящего нашего, конечно, немыслимо, а по сей же самой причине, т. е. болезни батюшкиной, не могу отлучиться из обители и я, если бы и вздумал сам по себе как-нибудь туда добраться».<sup>8</sup> И в этом же письме благодарили о. Леонида за составление очерка о Новокавказской обители и с большим удовольствием воспользовались этим полезнейшим для них трудом.

В январе 1885 г. рукопись о. Леонида «Абхазия и в ней Ново-Афонский Симоно-Кананитский монастырь...» была готова. Вот что он писал 10 января 1885 г. по этому поводу: «... ныне сие описание при помощи Божией окончено и переписывается. Рисунки к оному (в числе двадцати одного) получены, и вместе с оным я получил от о. Иннокентия уведомление, что о. игумен и братия просят меня заказать изготовить эти рисунки под моим присмотром. О уплате же резчику стоимости оных (клише — с которых можно будет печатать сколько угодно оттисков) о. игумен писал-де в Москву <...>. У меня на днях был граф С. Д. Шереметев, смотрел описание и рисунки и весьма порадовался, говоря: “Пожалуйста, просите старцев, чтобы они поторопились изданием сего описания, которое крайне необходимо, дабы познакомить нас с Ново-Афонской обителью, о которой я говорил с похвалою, но в Петербурге, как оказалось, о ней почти ничего не знают, и все спрашивают: “Дайте нам «Описание»”. То же самое слышал я и от посетителей обители и туристов русских и иностранных <...>. Если число рисунков покажется Вам велико, то, пожалуй, можно половину оставить для второго издания, которое через это, конечно, удешевится и будет стоить (один завод) рублей 1200, не более. Если же напечатать разом все, двадцать один рисунок, то будет стоить около 2000. Но, что вообще издание это будет любопытно и вполне окупится, то в этом нет сомнения <...> ... Мне, кроме удовольствия и желания сделать пользу обители, другой цели нет».<sup>9</sup>

Письмом он отправил в Пантелеимонов монастырь и рукописный вариант своего труда, который очень понравился братии. Вот что ему ответил архим. Макарий 27 января 1885 г.: «Почтенно любезное письмо Ваше от 10 января с утешением получено нами. Вы изволите беспокоиться, что дело издания, составленного вами “Описания Абхазии и Ново-Афонской обители” остановилось за неполучением в Москве от нас распоряжения и как бы сомневаетесь в нашей решимости на сие. Спешим Вам ответить, что мы, батюшка о. Иероним и я, с величайшей благодарностью и любовью приняли Ваш полезный и необходимый для нас труд — описание о Кавказских монастырях, и еще прежде получения Вашего письма, написали в Москву о. Досифею, дабы он без стеснения выдавал денег, сколько потребуется, как на рисунки, так и на печатание этого сочинения по Вашему усмотрению и желанию. Теперь и еще повторяем о. Досифею, а Вас, глубокочтимый батюшка, покорнейше просим, благоволите принять на себя все заботы по этому изданию, поручить это дело кому угодно и, кроме получения денег, нисколько не стесняясь к нашим московским братьям. С нетерпением будем мы ожидать выхода в свет этой интересной книги, которая, надеемся и мы, вполне удовлетворит всех желающих ознакомиться с Ново-Афонской обителью. Да поможет Вам Господь успешно окончить дело сие!..»<sup>10</sup>. В марте месяце архим. Леонид (Кавелин) встретился в Лавре с о. Досифеем. Они обговорили детали издания рукописи и заказа к ней рисунков. «Рукопись готова, на днях пойдет в цензуру, а после, Святой Бог даст, начнется и печатание оной»<sup>11</sup>. Разрешение Московского Духовного Цензурного Комитета было получено 6 апреля 1885 года, но само издание книги сильно затянулось, о чем о. Леонид в августе спрашивает о. Досифея: «Кстати:

<sup>8</sup> Монастырь Афонский русский Пантелеимонов. Письма к архимандриту Леониду (Кавелину). 1862–1885. 119 л. // ОР РГБ. Ф. 148 Леонид (Кавелин). Картон 7. Ед. хр. 40. Л. 114–115.

<sup>9</sup> Письма выдающихся церковных... С. 197.

<sup>10</sup> Макарий (Сушкин), архим. Письма к архимандриту Леониду (Кавелину). 1880–1899. 95 л. // ОР РГБ. Ф. 148 Леонид (Кавелин). Картон 7. Ед. хр. 11. Л. 44–45.

<sup>11</sup> Письма выдающихся церковных... С. 198.

скоро ли кончится печатание? Ведь это стало похоже на сказку о белом бычке, так долго тянется сие дело, тогда как А. И. говорил, что будет напечатано в каких-либо десять дней. Пожалуйста, повидайтесь с ним и подвиньте сие дело для вашей же общей пользы»<sup>12</sup>.

Книга «Абхазия и в ней Ново-Афонский Симоно-Кананитский монастырь» все-таки вышла в 1885 году в типографии В. Ф. Рихтера в Москве. В издании содержатся: план Абхазского приморского берега, 21 рисунок памятников христианства в Абхазии и план Ново-Афонского монастыря. Книга состоит из двух частей. Первая часть посвящена Абхазии, в ней четыре главы:

I. Географическо-исторический очерк Абхазии.

II. Судьбы христианства в Абхазии.

III. Памятники христианства в Абхазии.

IV. Нравы и обычаи абхазцев.

Исторические приложения, относящиеся к 1-й главе.

Вторая часть посвящена монастырю и имеет своё заглавие — Ново-Афонский Симоно-Кананитский монастырь. Вторая часть разбита на четыре главы:

I. Местоположение монастыря.

II. Исторический очерк монастыря с 1876 по 1885 годы.

III. Хозяйство монастыря.

IV. День монастыря и разные заметки.

Эта книга архим. Леонида (Кавелина) является первой попыткой исторического исследования Абхазии, и одной из лучших для того времени по истории христианства в Абхазии. Информация в книге, как всегда, представлена о. Леонидом с большой научной добросовестностью.

В том же году и в той же типографии был напечатан и другой вариант книги «Абхазия и в ней Ново-Афонский Симоно-Кананитский монастырь» — без рисунков, но с тем же количеством частей и глав.

Свою книгу «сочинения об Абхазском Крае и юной обители» о. Леонид послал в Руссик, где братия монастыря прочитали её «с большим удовольствием и душевной признательностью». Архим. Макарий отметил, что сведения, представленные в этом труде, интересны и полезны не только для них, но и «для каждого постороннего читателя много найдется в нем нового и научно-интересного, и духовно назидательного»<sup>13</sup>.

В 1889 году, после пребывания на Новом Афоне, иеросхим. Нифонт (Четвериков) выпустил книгу «Абхазия и в ней Ново-Афонский Симоно-Кананитский монастырь»<sup>14</sup>. Судя по заглавию, она, по сути, стала продолжением одноименного труда архим. Леонида (Кавелина), но с большим количеством иллюстраций, карт и большая по объёму<sup>15</sup>. В книге представлены карты Абхазского побережья и части Римской империи, рисунки памятников христианства в Абхазии, виды Ново-Афонского монастыря и портреты почивших старцев Афонского Св.-Пантелеимонова монастыря. Историко-археологическая часть книги о. Леонида практически без изменений вошла в это издание. Однако первоначальный текст архимандрита Леонида был дополнен сведениями по истории, этнографии, лингвистике и культуре Абхазии и Кавказа. Описаны и географические особенности данного региона. В книге были собраны богатейшие для того времени историко-этнографические сведения.

<sup>12</sup> Там же. С. 199.

<sup>13</sup> Монастырь Афонский русский Пантелеимонов. Письма к архимандриту Леониду (Кавелину). 1862 — 1885. 119 л. // ОР РГБ. Ф. 148 Леонид (Кавелин). Картон 7. Ед. хр. 40. Л. 116–116 об.

<sup>14</sup> *Нифонт (Четвериков), иеросхим.* Абхазия и в ней Ново-Афонский Симоно-Кананитский монастырь // Москва, типо-литография И. Ефимова, 1898. — 340, [3] с., 42 л. илл., 1 л. — план, 2 л. — карты (цветные литографии).

<sup>15</sup> Русский афонский отчетник XIX — XX веков: Том первый / Издание Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне; [гл. ред. серии: иером. Макарий (Макиенко)]. — Святая Гора Афон, 2012. С. 299–302.

Архим. Леонид (Кавелин) в своей книге рассказал о том, что при Симоно-Кананитском монастыре была открыта школа, в которой обучались всего 20 воспитанников из абхазских семей — круглые сироты и дети вдов. Для этой школы в 1887 г. о. Леонид составил брошюру, и в феврале 1887 г. письменно просил архим. Макария (Сушкина): «дать начальское разрешение Вашим подворским отцам напечатать небольшую брошюрку (шесть-семь листов), собственно, в пользу абхазской школы, что при Симоно-Кананитском монастыре, а по получении дозволения, чтобы они меня о сем известили».<sup>16</sup> На это в марте он получил ответ игумена Руссика: «Вслед по получении Вашего почтеннейшего письма, телеграфировано мною иеромонаху о. Досифею в Москву в нашу Часовню, дабы немедленно отнесся к Вам касательно упоминаемой Вами брошюры для Абхазской школы, и получив оную от Вас, безотлагательно распорядился бы напечатанием оной»<sup>17</sup>. Вторая книга архим. Леонида (Кавелина) «Абхазия и ее христианские древности»<sup>18</sup>, по сути, является вторым изданием книги «Абхазия и в ней Ново-Афонский Симоно-Кананитский монастырь...», но состоит только из одной части, посвященной истории Абхазии.

Таким образом, изучив переписку архим. Леонида (Кавелина), стало возможным восстановить историю написания книги «Абхазия и в ней Ново-Афонский Симоно-Кананитский монастырь». Процесс написания этой книги может быть одним из примеров исследовательской работы архим. Леонида (Кавелина), который использовал достоверные источники при описании исторических событий. Бесценному умению о. Леонида анализировать и систематизировать большой объем фактического материала, скрупулезно выстраивая все детали в целостную картину, обязаны мы появлением его научных трудов, которые обогатили историю и книжную культуру России и Русской Православной Церкви.

## Источники и литература

1. *Леонид (Кавелин), архим.* Абхазия и в ней Ново-Афонский Симоно-Кананитский монастырь // М.: тип. В. Ф. Рихтер, 1885. — 143 с., 24 л. ил., карт. 25.
2. *Макарий (Сушкин), архимандрит Афонского русского Пантелеимонова монастыря.* Письма к архимандриту Леониду (Кавелину). 1867–1872. 142 л. // ОР РГБ. Ф. 148 Леонид (Кавелин). Картон 7. Ед. хр. 9.
3. *Макарий (Сушкин), архим.* Письма к архимандриту Леониду (Кавелину). 1880 — 1899. 95 л. // ОР РГБ. Ф. 148 Леонид (Кавелин). Картон 7. Ед. хр. 11.
4. Монастырь Афонский русский Пантелеимонов. Письма к архимандриту Леониду (Кавелину). 1862 — 1885. 119 л. // ОР РГБ. Ф. 148 Леонид (Кавелин). Картон 7. Ед. хр. 40.
5. *Нифонт (Четвериков), иеросхим.* Абхазия и в ней Ново-Афонский Симоно-Кананитский монастырь // М., типо-литография И. Ефимова, 1898. — 340, [3] с., 42 л. илл., 1 л. план, 2 л. карты (цветные литографии).
6. Письма выдающихся церковных и светских деятелей России старцам Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне: Том десятый / Издание Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне; [гл. ред. серии: иером. Макарий (Макиенко)]. — Святая Гора Афон, 2015. — 803 с.
7. Русский афонский отечник XIX — XX веков: Том первый / Издание Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне; [гл. ред. серии: иером. Макарий (Макиенко)]. — Святая Гора Афон, 2012. — 752 с.

<sup>16</sup> Письма выдающихся церковных... С. 202.

<sup>17</sup> ОР РГБ. Ф. 148 архимандрит Леонид (Кавелин). Картон 7. Ед. хр. 11. Л. 68 об.

<sup>18</sup> М. 1887 г. Изд. 2-е типография И. Ефимова. 103 с.

***Alexei Kashcheyev. The History of the Writing by Archimandrite Leonid (Kavelin) of the Book “Abkhazia and the New Athos Simon-Kananitsky Monastery there”.***

In Byzantine world Saint Mount Athos was an exemplary embodiment of Orthodox spirituality. It attracted devotees and pilgrims who spread its traditions in different territories of the Orthodox ecumene. One of these places was the New Athos in Abkhazia — a witness of the reception of traditions of Byzantine Church. Scientific study of the New Athos' tradition is associated with the archim. Leonid (Kavelina). The article presents for the first time the reconstruction of the events connecting with the history of writing his book “Abkhazia and Novo-Athos Simon-Kananitsky Monastery there” according to the documents of his archive, namely, by his correspondence with the monks of the Athonite Russian St. Panteleimon Monastery.

**Keywords:** Byzantine spirituality, Holy mountain Athos, archim. Leonid (Kavelin), Russian Orthodox Church, New Athos, Simon-Kananitsky Monastery, St. Panteleimon Monastery, archive.

*Alexei Anatolyevich Kashcheyev* — Head of the Preventive Conservation Sector of the Restoration Department of Library Collections of the Russian State Library (alexka27@mail.ru).

М. В. Шкаровский

## РУССКИЕ ОБИТЕЛИ АФОНА В НАЧАЛЕ XX ВЕКА

На протяжении столетий, прошедших после завоевания турками Византии, Святая Гора Афон продолжала жить как монашеская республика по своим византийским традициям. До сих пор Афон — это живая, духоносная Византия. В начале XX века дух времени коснулся и этого святого места, привнеся туда нестроения, смущения и волнения. Первая мировая война и революционные события в России 1917 года сказались также и на жизни многочисленного русского монашества на Афоне.

**Ключевые слова:** Святая Гора Афон, монашество, русские обители, начало XX века, Первая мировая война, революция в России.

В начале XX века русское монашество Святой Горы переживало расцвет. В это время русский Афон объединял много десятков обителей, крупнейшей из которых являлся Свято-Пантелеимоновский монастырь (Руссик). В нем имелось 25 храмов и параклисов (часовен). Под управлением Свято-Пантелеимоновского монастыря на Афоне находились также скиты — Крумица с восемью храмами, Новая Фиваида с храмом во имя Всех Святых Афонских, скит Богородицы и продолжавший действовать Старый Руссик. Три крупнейшие русские обители Святой Горы имели свои подворья в различных городах Российской и Османской империй: Свято-Пантелеимоновский монастырь — в Константинополе, Салониках, Одессе, Москве, Ростове-на-Дону, Таганроге и Санкт-Петербурге, а также «отделение» — Ново-Афонский Симоно-Канонитский монастырь на Кавказе, Свято-Андреевский скит — подворья в Константинополе, Одессе, Санкт-Петербурге и Ростове-на-Дону, Свято-Ильинский скит — в Константинополе, Одессе, Таганроге и Новониколаевской станице на Дону<sup>1</sup>.

За три года до начала Первой мировой войны, весной 1911 г. на Московском подворье Руссика начался сбор пожертвований на постройку нового грандиозного собора во имя Пресвятой Троицы в Свято-Пантелеимоновском монастыре, который продолжался до ноября 1916 г. и, несмотря на войну, ежемесячно приносил в среднем 4–5 тысяч рублей. Таким образом, всего оказалось собрано более 250 тысяч. К сожалению, постройке собора, на закладку которого планировался приезд императора Николая II, помешали события революции 1917 г. и установление советской власти в России<sup>2</sup>.

По данным 1903 г., из всех 7432 монахов Святой Горы русских насчитывалось 3496, греков — 3276, а остальных — только 660 человек. К началу Балканских войн и изменения международного статуса Афона русское монашество Святой Горы переживало расцвет. В 1912 г. в Свято-Пантелеимоновском монастыре, двух больших скитах, в 82 келлиях, приписанных к другим греческим и славянским монастырям, и 187 каливах проживали 4800–5000 русских насельников, что составляло более половины всех

---

*Михаил Витальевич Шкаровский* — доктор исторических наук, профессор Санкт-Петербургской духовной академии, ведущий научный сотрудник Центрального государственного архива Санкт-Петербурга (shkarovs@mail.ru).

<sup>1</sup> *Епископ Саранский и Мордовский Варсонофий*. Сочинения. В 5 тт. Т. 3: Афон в жизни Русской Православной Церкви в XIX — начале XX вв. Саранск, 1995. С. 118–120.

<sup>2</sup> Архив Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне (АРПМА). Оп. 10. Д. 273. Док. № 4880. Л. 1–6, 7об–25.

монахов Афона — в это время там находилось 3900 греков, 340 болгар, 288 румын, 120 сербов и 53 грузина. В Свято-Пантелеимоновском монастыре (с подворьями и метохами) в 1912 г. насчитывалось около 1900 человек, а на 1 января 1913 г., по сведениям его игумена Мисаила (Сапегина), состояло 1779 насельников (из них 16 греков и 8 болгар), в том числе в скиту Новая Фиваида — 221: в общежитии — 132 и 89 пустынников<sup>3</sup>.

Очень активной была внешняя деятельность Свято-Пантелеимоновского монастыря, имевшего наибольшее количество подворий в разных странах. При московской Пантелеимоновской часовне широко развивалась издательская деятельность. Монастырь оказывал помощь церковной утварью, иконами, деньгами российским, сербским, греческим, болгарским храмам и монастырям, духовным учреждениям, благотворительным и учебным заведениям в Константинополе, России, Болгарии, Русским Духовным Миссиям в Иерусалиме, Японии, Корее и на Алтае. Греческое и славянское население Македонии получало от Руссика продовольственную помощь и т. д.

Свято-Пантелеимоновский монастырь также издавал множество религиозно-просветительных книг и брошюр, выпускал свой журнал «Душеполезный собеседник», в обители были устроены разнообразные мастерские, в том числе фотомастерская, в результате работы которой выходили фотоальбомы видов монастырей и скитов Святой Афонской Горы.

Русские святогорцы фактически и формально оставались подданными Российской империи, и находились в ведении российского посольства в Константинополе, платя ежегодную подушную подать (харадж) правительству Османской империи в размере 6 рублей. Хотя святогорским канонизмом 1876 г. афонские монахи, «какого бы рода и народности они ни были», объявлялись «верными подданными могущественной Оттоманской империи», подданство это было номинальным, а канонизм, хотя и был введен в свод турецких законов, никогда не выполнялся. С конца XIX века святогорским инокам был разрешен въезд в Россию «без предварительных сношений со Святейшим Синодом», лишь с паспортом, выданным российским консульством в Константинополе<sup>4</sup>.

Свято-Пантелеимоновский монастырь и другие русские обители пользовались заметным покровительством императорского дома и правительства России, а также поддержкой российских послов в Константинополе и консулов в Салониках (А. Е. Лаговского, К. Н. Леонтьева, Н. Ф. Якубовского, М. К. Ульянова, М. А. Хитрово, А. А. Якобсона, Н. А. Иларионова и др.). Все русские обители Афона получали финансовую помощь со стороны Святейшего Синода и российского правительства. Только на нужды Свято-Пантелеимоновского монастыря ежегодно выделялось 100 тысяч золотых рублей. Распространенную практику получили и «милостынные сборы» в России в пользу монастыря. Из российских подворий обители поступала значительная экономическая помощь. Существовали и многочисленные пожертвования со стороны частных лиц.

В 1900-е гг. на Афон для поклонения местным святыням, в том числе чудодейственным мощам св. вмч. Пантелеимона, прибывало огромное количество русских паломников. Ежегодно через Одессу, где проходил основной сбор паломников, в Руссик приезжало до 30 тысяч человек, причем постоянно в обители находилось около 200 паломников. Иногда, при возвращении русских паломников из Иерусалима на родину через Афон, на Святую Гору одновременно прибывало до полутора тысяч человек<sup>5</sup>. Все они находили приют в монастыре, размещались в странноприимном доме («фондарике») и получали бесплатное питание. По древней традиции, Руссик предоставлял каждому, кто постучится в его ворота, ночлег и бесплатную миску супа

<sup>3</sup> Там же. Д. 155. Док. № 145. Л. 192; *Талалай М. Г.* Русский Афон. Путеводитель в исторических очерках. М., 2009. С. 28.

<sup>4</sup> Айон Орос. Салоники, 2012. С. 66; *Игумен Петр (Пиголь).* Русские иноки на Афоне в XVIII — начале XX в. // Православная энциклопедия. Т. IV. М., 2002. С. 158–159.

<sup>5</sup> АРПМА. Оп. 10. Д. 143. Док. № 4435. Л. 4 об.

со стаканом вина. Благочестивые русские христиане не оставались в долгу, делая щедрые пожертвования на нужды обители.

Под покровительством Свято-Пантелеимоновской обители, имевшей своего представителя в Киноте и использовавшей свой голос в защиту интересов всех русских афонитов, более 80 русских келейных обителей (всего около 1200 насельников) были во многом защищены от нападков и претензий господствующих греческих монастырей. В некоторых из келлий (например, Иоанно-Златоустовской, Благовещенской, Иоанно-Богословской Хиландарского монастыря) проживало по общежительному уставу по 70–100 человек братии. Согласно сведениям, предоставленным в 1913 г. для российского консульства в Салониках его корреспондентом А. А. Павловским, русским монахам также принадлежали 187 калив, в которых подвизались те, кто избрал не общежительный, а пустынный образ жизни. Большая часть этих пустынников получала денежную и продовольственную помощь из Свято-Пантелеимоновского монастыря<sup>6</sup>. При этом еще в 14 мая 1896 г. было учреждено «Братство русских обителей (келлий) афонских в память священного коронования Государя Императора Николая II», объединившее насельников русских келлий и калив для взаимной поддержки, оказания помощи бедным келлиотам и отшельникам, ведения миссионерской деятельности<sup>7</sup>.

По своей инициативе Свято-Пантелеимоновский монастырь осуществлял постоянную помощь деньгами и продуктами афонским русским инокам-беднякам (сиромхам) и всем неимущим афонитам других национальностей. К началу XX века эта помощь производилась в размере 40 тысяч рублей ежегодно, не считая раздачи хлеба. В то время число русских сиромхам, не имевших своих келлий и калив и живших только подаванием Руссика, составляло около 1000 человек. Для поселения неимущих русских еще в 1882 г. на земле метоха Крумица был основан скит Новая Фиваида. На средства обители там построили собор во имя всех Афонских святых и в честь Вознесения Господня. В 1912 г. в Новой Фиваиде насчитывалось более 200 насельников, получавших от монастыря ежемесячное пособие продуктами, одеждой и самым необходимым. Кроме того, Руссик содержал приют на 40 человек и больницу для сиромхам<sup>8</sup>.

Осенью 1912 г., в результате освобождения Македонии и Западной Фракии от господства Османской империи, Афонский полуостров фактически перешел под контроль греческого государства. Второго ноября в ходе Первой Балканской войны Святую Гору заняли греческие войска, там спустили турецкий флаг, и королевским декретом над монастырями был установлен контроль военных властей.

На мирной конференции в Лондоне в мае–августе 1913 г. Россия предложила сохранить автономный статус Афона под протекторатом шести православных государств: России, Греции, Румынии, Болгарии, Сербии и Черногории, но не смогла добиться полного принятия такого решения. За интернационализацию Афона активно выступало Братство русских обителей (келлий), которое в мае 1913 г. обратилось к Лондонской конференции и в МИД России с различными просьбами, в т. ч. возвести Свято-Пантелеимоновский монастырь в ранг Лавры. Однако предложения русских обителей не были осуществлены<sup>9</sup>.

В период напряженных споров о будущем Афона положение русских святогорцев осложнилось движением имяславцев<sup>10</sup>, в ходе подавления которого в июле 1913 г. 833 монаха были с помощью военной силы депортированы из Свято-Пантелеимоновского монастыря и Свято-Андреевского скита в Одессу<sup>11</sup>. Жестокое подавление движения

<sup>6</sup> Талалай М. Г. Русский Афон. Путеводитель в исторических очерках. С. 28.

<sup>7</sup> Русский афонский отечник XIX–XX веков. Святая Гора Афон, 2012. С. 633.

<sup>8</sup> АРПМА. Оп. 10. Д. 204. Док. № 4687. Л. 1.

<sup>9</sup> Троицкий П. История русских обителей Афона в XIX–XX веках. М., 2009. С. 151–165.

<sup>10</sup> См.: Петрунина О. Е. Афонский вопрос в 1912–1917 гг. по материалам русских дипломатических источников // Вестник архивиста. 2002. № 1 (67). С. 64–82.

<sup>11</sup> Троицкий П. История русских обителей Афона в XIX–XX веках. С. 163–164; Забытые страницы русского имяславия. М., 2001. С. 299–300.



имяславцев (или иначе имябожников) нанесло тяжелый удар русским обителям Афона. Однако к началу Первой мировой войны на Святой Горе еще проживало 4285 русских насельников (что составляло 53, 6 % от общего числа монахов Афона), в т. ч. в Свято-Пантелеимоновском монастыре — 2217<sup>12</sup>.

В связи с началом войны правительство Османской империи в июле 1914 г. закрыло проливы Босфор и Дарданеллы, и традиционная связь русских афонских обителей с Россией через Черное море прервалась. С этого времени на Афон уже не приходил ни один российский пароход, закрылось и ранее размещавшееся в Дафне в арендованном здании «Русское пароходное агентство». Свято-Пантелеимоновский монастырь, русские скиты и келлиоты имели своих доверенных лиц в Одессе, которые стали получать денежные переводы и почту, и затем различными окружными путями старались переправить их на Афон. Однако с начала 1917 г. на Святую Гору из-за политического кризиса полностью прекратился приток денежных средств из России. В конце года, после захвата власти в стране большевиками, на Афон перестала поступать почтовая корреспонденция, в связи с чем закрылось находившееся в Дафне до этого времени представительство российской почты<sup>13</sup>.

В период войны русские святогорцы активно помогали своей родине — организовали дружину братьев милосердия, которая отправилась на сербский фронт, стали печатать многочисленные воззвания, листовки и брошюры для российской армии, жертвовали средства на помощь раненым воинам, но, прежде всего, неустанно молились об отчизне, армии в целом и в отдельности о воинах, просивших святых святогорских молитв.

Также следует отметить, что вскоре после начала войны на подворьях Свято-Пантелеимоновского монастыря в Одессе и Москве были открыты лазареты для раненых солдат и офицеров. В августе 1914 г. заведующий Одесским подворьем иеромонах Кирик (Максимов) по поручению игумена и братии обратился к обер-прокурору Святейшего Синода В. К. Саблеру с просьбой выразить императору Николаю II верноподданнические чувства и сообщить, что «монастырь, выражая полную готовность и желание внести посильную лепту на великое общегосударственное дело», открыл при подворье «на все военное время» лазарет для больных и раненых воинов из 50 кроватей на полном монастырском оборудовании, содержании и уходе исключительно братией. В письме также указывалось, что монастырем пожертвовано 70 тысяч книг, брошюр и листов духовно-нравственного содержания (на 7 тысяч рублей) для бесплатной раздачи воинам. В. К. Саблер представил соответствующий доклад императору, который 4 сентября написал на нем: «Искренне благодарю». На следующий день обер-прокурор письменно сообщил об этом отцу Кирику<sup>14</sup>.

17 сентября Одесское местное управление сообщило Главному управлению Российского общества Красного Креста об устройстве на подворье Свято-Пантелеимоновского монастыря лазарета, и 30 сентября покровительница общества императрица Мария Федоровна выразила благодарность устроителям и жертвователям. В следующем году Руссик по представлениям отца Кирика пожертвовал российской армии 100 тысяч рублей, а также книги, брошюры и листки духовно-нравственного содержания на 17 тысяч, за что Синод 29 декабря 1915 г. преподал иеромонаху благословение с выдачей грамоты «В воздаяние за усердие и ревность к удовлетворению потребностей и религиозно-нравственных нужд наших доблестных воинов»<sup>15</sup>.

В феврале 1916 г. игумен Мисаил с братией препроводили обер-прокурору 50 тысяч рублей процентными бумагами и уведомили его, что обитель, «желая быть полезной

<sup>12</sup> Архив Свято-Троицкой Духовной семинарии Русской Православной Церкви за границей (РПЦЗ) в Джорданвилле (штат Нью-Йорк). Ф. В. А. Маевского, д. Афон; *Талалай М. Г.* Русский Афон. Путеводитель в исторических очерках. С. 31–32; *Троицкий П.* Свято-Андреевский скит и русские кельи на Афоне. М., 2002. С. 64.

<sup>13</sup> АРПМА. Оп. 10. Д. 180. Док. № 163. Л. 126.

<sup>14</sup> Там же. Д. 164. Док. № 4395. Л. 4–5.

<sup>15</sup> Там же. Л. 1, 6.

дорогому Отечеству в его борьбе с внешним врагом, кроме содержания ею собственных лазаретов в Москве и Одессе и уже сделанного пожертвования в январе 1915 г., жертвует эти деньги на общие нужды войны». В том же месяце обер-прокурор доложил о верноподданнических чувствах иноков монастыря императору, и Николай II написал на докладе: «Сердечно благодарю»<sup>16</sup>.

Не остались безучастными к судьбам России и другие русские афонские обители. Так, на подворьях Свято-Андреевского и Свято-Ильинского скитов в Одессе были открыты военные лазареты<sup>17</sup>. Братство русских обителей (келлий) не только приняло участие в организации и отправлении в Сербию во второй половине 1914 г. русской санитарной монашеской дружины из 20 человек, но и попыталось послать подобный санитарный отряд в Россию, однако быстрое закрытие Османской империей черноморских проливов не позволило это сделать. Братство также пожертвовало на нужды Российского Красного Креста 1611 рублей, отправило несколько десятков тысяч иконок, крестов, религиозных брошюр и листов в армию<sup>18</sup>.

Послушники и даже рясофорные монахи по законам Российской империи являлись военнообязанными, и зимой 1914/1915 г. правительство мобилизовало на фронт часть русских святогорцев, которых привезли в Россию окружным путем. Только из Свято-Пантелеимоновского монастыря было отправлено 90 иноков. Монахи служили в лазаретах, а иеромонахи состояли при походных церквях, совершая богослужения. В первой половине 1915 г. всех военнообязанных русских святогорцев, принявших монашеский постриг до начала войны, освободили от мобилизации<sup>19</sup>.

В июне—июле 1916 г. на Салоникский (Македонский) фронт (открытый в сентябре 1915 г.), где армия Антанты сражалась против австро-венгерских и болгарских войск, прибыли 2-я и 4-я особые пехотные бригады Российского экспедиционного корпуса — так называемые «бригада св. Михаила» и «бригада св. Георгия». Бригады отправлялись в Грецию из Архангельска через Францию, где они получали вооружение и обеспечение вспомогательных служб (связи, тыловой и медицинской). Первые русские солдаты высадились в салоницком порту 30 июня 1916 г. По прибытию всего контингента, он был включен в состав Восточной армии Антанты. В составе бригад имелось военное духовенство. В 1917 г. главным священником русских войск и православных военно-походных церквей союзников на Салоницком фронте был назначен протоиерей Павел Крахмалов.

Когда русские войска прибыли в район Салоник, русские афонские обители выразили им свое приветствие, и поднесли воинам в благословение писанные на Святой Горе иконы. Все военнообязанные иноки и послушники, не имевшие возможности приехать в Россию в начале войны, отправились в Салоники, чтобы вступить в ряды армии. Братство русских обителей (келлий) Святой Горы также избрало своего представителя в комитет Русской салоницкой больницы, где лечились раненые солдаты<sup>20</sup>.

6/19 августа 1916 г., после напутственного молебна в соборе св. вмч. Пантелеимона, перед честной его главой, игумен Мисаил обратился с кратким словом к едущим в Салоники рясофорным монахам и преподал каждому отеческое благословение. Испросив прощения у братии, отъезжающие отправились на пристань, откуда на греческом пароходе выехали к месту своего служения<sup>21</sup>.

С 1917 г. по благословию настоятеля Свято-Пантелеимоновского монастыря игумена Мисаила иеросхимонах Андрей (Жеков), иеромонахи Серафим (Булатов) и Феодор (Константинов) стали активно сотрудничать со 2-й бригадой Российского экспедиционного корпуса. При этом отец Серафим (Булатов) с 6 февраля 1917 г. служил главным духовником корпуса, лично выполняя на фронте необходимые

<sup>16</sup> Там же. Л. 3-Зоб; Щедрая жертва афонских монахов // Колокол. 1916. 28 февраля.

<sup>17</sup> Троицкий П. Свято-Андреевский скит и русские кельи на Афоне. С. 18–19.

<sup>18</sup> АРПМА. Оп. 10. Д. 180. Док. № 163. Л. 193–193 об.

<sup>19</sup> Там же. Д. 167. Док. № 4668. Л. 1.

<sup>20</sup> Троицкий П. История русских обителей Афона в XIX–XX веках. С. 67, 167–169.

<sup>21</sup> Там же.

требы. Отец Андрей не только духовно окормлял русских солдат, но в качестве фельдшера и санитара помогал раненым. Во время одной из бомбардировок Салоник немецкими самолетами он был ранен в ногу и три месяца пролежал в русской больнице. 7 марта 1918 г. в г. Верия за усердное исполнение своих обязанностей отцы Андрей (Жеков), Серафим (Булатов) и Феодор (Константинов) были награждены генерал-майором В. П. Тарановским орденом святой Анны 3-й степени. 17 марта 1920 г. за участие в боевых действиях на Салоникском фронте и проявленное при этом мужество и любовь к солдатам отец Серафим был возведен митрополитом Платоном (Рождественским) в сан архимандрита и награжден золотым наперсным крестом. Только 19 декабря 1920 г. он вернулся в Свято-Пантелеимоновский монастырь<sup>22</sup>.

В общей сложности на Салоникском фронте было 76 тысяч русских солдат, а с тыловыми частями — около 81 тысяч. После Февральской революции 1917 г. положение русских войск в Греции кардинально изменилось. В бригадах началось брожение, сначала небольшое, но со временем перешедшее в развал всей 2-й Особой пехотной дивизии, в которую в июне 1917 г. были объединены русские части. В январе 1918 г. русская дивизия формально была расформирована, и солдатам объявили, что они поступают в распоряжение французского правительства, но большая часть их продолжила оставаться на Салоникском фронте в составе рабочих батальонов до окончания Первой мировой войны, под духовным окормлением афонских иеромонахов<sup>23</sup>.

Так, например, 14 марта 1918 г. российской консульство в Салониках переслало своему корреспонденту на Афоне А. А. Павловскому письмо командира 2-й Особой пехотной дивизии генерал-майора В. П. Тарановского от 10 марта с предложением русскому афонскому монашеству «прийти на помощь соотечественникам». Генерал писал, что большая часть рабочих батальонов, сформированных из бывших частей дивизии и остающихся в тылу Восточной армии, не имеет военных священников, и просил направить в Верию для соответствующей службы семь афонских иеромонахов, обещая им питание и небольшое денежное вознаграждение. 26 марта А. А. Павловский в письме игумену Мисаилу попросил назначить нескольких кандидатов, отметив, что к этому времени ряд иеромонахов Руссика уже обслуживали религиозные потребности солдат на Салоникском фронте<sup>24</sup>. Это обращение было исполнено. По просьбам командира 2-й Особой пехотной дивизии и российского генерального консула в Салониках Собор старцев Свято-Ильинского скита также отправил для обслуживания духовно-религиозных потребностей русских частей иеромонахов Павла (Закутнева) и Дамиана (Полущука)<sup>25</sup>.

Всего за годы Первой мировой войны в российскую армию было мобилизовано около 700 русских афонитов (в том числе из Руссика более 100), и назад на Святую Гору из них вернулось лишь несколько десятков человек (все это породило среди греческих насельников ложное мнение о том, что Россия якобы посылала на Афон для русификации обитателей переодетых в монашеские облачения солдат).

Первые призванные в армию насельники Руссика вернулись в свою обитель летом 1918 г. В конце весны было принято решение демобилизовать из русских частей на Балканах солдат старших возрастов, и 23 мая А. А. Павловский написал об этом игумену Мисаилу, приложив проект прошения на имя начальника русской военной базы полковника Эверса о возвращении монахов, отправленных на Салоникский фронт. 2 июня игумен отправил подобное прошение генерал-майору В. П. Тарановскому, и вскоре несколько насельников вернулись в монастырь<sup>26</sup>. Возвращение других демобилизованных монахов продолжалось до начала 1920 г.

<sup>22</sup> Русский афонский отечник XIX–XX веков. С. 389, 393, 416.

<sup>23</sup> Митрович Б. Революција у Русији и руске трупе на Солунском фронту // Историјски гласник. Београд. 1957. № 3–4.

<sup>24</sup> АРПМА. Оп. 10. Д. 180. Док. № 5377. Л. 68–69.

<sup>25</sup> Феннелл Н., Троицкий П., Талалай М. Ильинский скит на Афоне. М., 2011. С. 233.

<sup>26</sup> АРПМА. Оп. 10. Д. 180. Док. № 5377. Л. 70.

После начала войны существенно активизировалась деятельность российской дипломатии в Греции. Во второй половине 1914 г. было открыто вице-консульство в г. Кавала, а осенью 1915 г. — официально назначен на Афон корреспондент русского генерального консульства в Салониках, с выдачей жалования с 1 января этого года. Этим корреспондентом стал работавший сотрудником Братства русских обителей (келлий) с 3 октября 1899 г. Алексей Алексеевич Павловский. Он впервые приехал на Афон 27 июля 1897 г. в храмовый праздник Свято-Пантелеимоновского монастыря, и с 11 июня 1913 г. постоянно проживал в Свято-Андреевском скиту. В начале 1915 г. генеральный консул в Салониках В. Ф. Каль попросил игумена Мисаила, чтобы антипросоп Руссика секретно знакомил Павловского с делами Протата, что и стало осуществляться<sup>27</sup>.

В июле 1915 г. у берегов афонского полуострова впервые появились германские подводные лодки, в связи с чем в праздник св. вмч. Пантелеимона на Афон приходил российский крейсер «Донец». В конце лета 1915 г. русские святогорцы успели запастись хлебом на зиму в Болгарии, накануне ее вступления в войну на стороне Германии. Через несколько месяцев болгарские войска заняли Кавалу, захватив и расположенный вблизи нее метох Свято-Андреевского скита Нузлы, и 20 пребывавших там русских монахов были взяты в плен. В конце 1915 г. среди части афонитов возникла паника в связи с опасениями, что болгарская армия оккупирует и Святую Гору. Поэтому российский генеральный консул в Салониках В. Ф. Каль обратился в Министерство иностранных дел с докладом о необходимости ввести на Афон союзный отряд, но министр С. Д. Сазонов не нашел возможным это сделать<sup>28</sup>.

В 1916 г. впервые значительно подорожало продовольствие. Руссик снял урожай зерновых на своих метохах. Однако этих продуктов не хватило, и уже в декабре 1916 г. монастырь, русские скиты и Братство русских келлий были вынуждены командировать своих доверенных лиц в Салоники за закупками. К этому времени на Афоне появились дезертиры из греческой армии, создаваемой в Салониках народным правительством Е. Венизелоса, которые совершили несколько грабежей на Святой Горе<sup>29</sup>.

Первая мировая, гражданская войны и революционные потрясения почти прекратили приток на Святую Гору новых иноков из России. Именно эти события стали причиной радикальных изменений в этническом составе афонского монашества. Уже в 1917 г., по сведениям А. А. Павловского, количество русских насельников Святой Горы сократилось до 2460<sup>30</sup>. Несколько большие цифры дает статистика российского Министерства иностранных дел: в 1917 г. греческих монахов на Афоне было 6500 человек (61, 9 %), русских (вероятно, вместе с временно пребывавшими вне Святой Горы) — 3500 (33, 3 %), болгар — 300 (2, 9 %) и румын — 200 (1, 9 %)<sup>31</sup>.

Так, например, за время войны 220 насельников Свято-Ильинского скита ушли на фронт или ослепли на подворьях в России и уже не смогли вернуться. В целом за 1913–1916 гг. русское население Афона, по данным А. А. Павловского, уменьшилось на 2200 человек, численность же греческих насельников Святой Горы, наоборот, в 1917 г. выросла до 6500<sup>32</sup>. Дело в том, что греческие монастыри избежали мобилизаций в армию и почти не понесли убытки во время Первой мировой войны, в отличие от русских обителей, особенно келлий.

К концу войны, то есть в октябре 1918 г., согласно детальным подсчетам А. А. Павловского, во всех 163 русских обителях (в том числе 90 келлиях и 70 каливах) Афона числилось 3322 человека, в том числе на самой Святой Горе — 2157, на подворьях,

<sup>27</sup> Там же. Д. 180. Док. № 163. Л. 152об, 174 об.

<sup>28</sup> Там же. Л. 122 об.

<sup>29</sup> Там же. Л. 122об–123.

<sup>30</sup> Гердт Л. А. Русский Афон 1878–1914 гг. Очерки церковно-политической истории. М., 2010. С. 156.

<sup>31</sup> Петрунина О. Е. Афонский вопрос в 1912–1917 гг. по материалам русских дипломатических источников // Вестник архивиста. 2002. № 1 (67). С. 66.

<sup>32</sup> Троицкий П. История русских обителей Афона в XIX–XX веках. С. 167.

метохах и т. д. — 610 и 555 в российской армии. При этом в Русике числилось 975 иноков, в том числе 155 находились вне Афона на подворьях и метохах и 90 в армии (то есть на самом Афоне находилось всего 730)<sup>33</sup>. Впрочем, другие подсчеты А. А. Павловского, проведенные в Русике в августе–сентябре 1917 г., дают значительно большую цифру насельников монастыря, пребывавших на самом Афоне — 928: 643 человека братии в Русике, 82 — на Новой Фиваиде, 18 — в Богородичном скиту (Ксилургу), 19 — на Каруле, 34 — в монастырской больнице на покое, 29 временно проживавших и работавших в обители монахов и 103 трудников-мирян<sup>34</sup>.

В годы Первой мировой войны среди афонитов произошло разделение по политическому принципу. Болгарские и значительная часть греческих монахов заняли прогерманскую позицию, которой придерживался и король Греции Константин I. Некоторые из них непосредственно помогали немцам, в частности экипажам плававших в Эгейском море германских подводных лодок. Русские, сербские, румынские монахи и другая часть греческих афонитов (сторонников премьер-министра Е. Венизелоса) были сторонниками Антанты. Так как Болгария воевала на стороне Германии, по некоторым сведениям, в 1914 г. на Афоне происходили конфликты болгарских и русских монахов, а в 1916 г. насельники Зографа безуспешно пытались захватить сербский монастырь Хиландар, где вместе жили болгары и сербы. Постоянные стычки и ссоры там прекратились только после прибытия в январе 1917 г. на Афон русско-французского отряда<sup>35</sup>.

Вскоре после Февральской революции, 4 марта, на Афон по радиотелеграфу поступило известие об отречении от престола императора Николая II, что было воспринято братией Руссика с большой скорбью, многие не хотели этому верить. В летописи монастыря отмечалось: «Заскорбели иноки страшно... Настолько крепко связано православие с самодержавием, настолько тесна нравственная связь царя с народом, что подавляющее большинство иноков не хочет и слушать о республике, царскую навязывают России ее радетели — Милюков и Ко... На службах поминовения царствующего дома продолжалось весь пост, и только по получении распоряжения Синода о новом поминовении, решили следовать согласно предписания. Первое молитвенное возношение о новом российском правительстве было произнесено в Великую Субботу»<sup>36</sup>.

К концу марта 1917 г. священнослужителям Руссика поступило руководство о поминовении нового правительства России. Согласно определению Святейшего Синода от 7–8 марта 1917 г., на великой ектении поминовение звучало так: «О Богохранимой Державе Российской и Благоверном Правительстве ея, о всей Палате и воинстве их, Господу помолимся. О пособити и покорити им всякого врага и супостата». В начале утрени следовало произносить: «Еще молимся о Святейшем Патриархе Германе, Святейшем Правительствующем Всероссийском Синоде и о всечестнейшем Отце нашем Священно-Архимандрите Мисаиле. Еще молимся о Богохранимой Державе Российской, Благоверном Правительстве ея и о всем Христолюбивом воинстве» и т. д.<sup>37</sup> После этого братия Руссика стала молиться о победе Временного правительства в войне.

К этому времени на Афоне уже находился военный отряд союзников по Антанте. После прибытия в июле 1916 г. на Салоникский фронт русских частей, генеральный консул В. Ф. Каль вновь обратился в российский МИД с предложением ввести на Святую Гору небольшой отряд союзных войск. Новый министр иностранных дел Н. Н. Покровский поддержал эту инициативу. В результате 4 января 1917 г. на территорию Афона на двух французских пароходах и миноносце прибыл русско-французский отряд во главе с капитаном Жиделем, в составе 100 российских солдат под командованием поручика Дитгша (прибывших из Архангельска через Францию) и 50 французов, который находился там около шести месяцев, до начала июля. В течение

<sup>33</sup> АРПМА. Оп. 10. Д. 180. Док. № 163. Л. 90 об.

<sup>34</sup> Там же. Док. № 5377. Л. 90б, 105 об.

<sup>35</sup> *Масель Санчес Л. К. Зограф* // Православная энциклопедия. Т. 20. М., 2009. С. 308.

<sup>36</sup> АРПМА. Оп. 10. Д. 170. Док. № 154. Л. 4.

<sup>37</sup> Там же. Д. 169. Док. № 153. Л. 1.

этого времени российское влияние на Афоне значительно усилилось. Первоначально части отряда были размещены в Зографе, Ватопеде и Руссике (с 6 января). В Свято-Пантелеимоновском монастыре французы установили радиотелеграфную станцию для связи с Салониками, там же разместилась и часть российских солдат, в прибрежном корпусе обители был устроен главный штаб. 8 января в Руссик прибыли игумены Свято-Андреевского и Свято-Ильинского скитов и представители Братства келлий для визита командованию отряда. Затем был занят перешеек, размещены посту в Лавре св. Афанасия, скиту Продром и Свято-Андреевском скиту<sup>38</sup>.

Целью прибытия отряда было обеспечение защиты союзного флота от нападения немецких подводных лодок, помощь которым оказывали некоторые греческие и болгарские монахи, прежде всего в Ватопеде и Зографе. Для водворения порядка сразу же начались аресты лиц, подозреваемых в снабжении немецких лодок бензином и продовольствием, а также обыски и конфискации спрятанного в некоторых монастырях оружия. Под арест попал целый ряд германофильско настроенных представителей старшей братии Лавры св. Афанасия, Ватопеда, Иверона, Зографа и других обителей<sup>39</sup>.

При посещении Карей французский капитан Жидель попросил Протат выдать оружие, однако проэстосы заверили, что не имеют его. Капитан все-таки провел обыск в карейской пирге, где обнаружил склад вооружения из примерно ста винтовок и 47 тысяч патронов. Их конфисковали и отправили в Руссик, где устроили временный склад, а позднее вывезли в Салоники. В это же время в других греческих обителях нашли более 400 винтовок, около 100 тысяч патронов, большое количество кинжалов и другого оружия (в основном оно было выдано монахам греческим правительством еще во время Второй Балканской войны). В результате, французы 9 января арестовали в Карее нескольких греческих проэстосов и грамматика Кинота отца Амвросия; 25 января был арестован один греческий епископ и два монаха. В тот же день трех арестованных проэстосов (Ватопеда и Ксиропоотама) отправили в Салоники. 25 января Кинот направил письмо премьер-министру проантантовского народного правительства Е. Венизелосу с просьбой заступиться за арестованных, отправленных из Салоник на остров Метелин, но их освобождение затянулось до начала 1918 г.<sup>40</sup>

Современные исследователи отмечают: «Странам Антанты из разных источников стало известно о том, что германофильско настроенные монастыри на одной из возвышенностей поставили телеграф, обслуживающий центральные империи, около двух монастырей была замечена световая сигнализация, служившая маяком для немецких подводных лодок, кроме того, было обнаружено 5000 ружей, 130 тыс. боевых патронов. Револьверы, динамит. Пулеметные ленты и др. виды оружия и боеприпасов, а в Ватопедском монастыре — электростанция и база для снабжения подводных лодок. Даже в самом Протате, глава которого просил из уважения к нему, как к высшему духовному лицу на Афоне, не производить обыск в здании Протата, было обнаружено 125 винтовок и 45 тыс. патронов»<sup>41</sup>.

Прогерманское королевское правительство в Афинах выразило свой протест против высадки союзного отряда, но он был отклонен. В сообщении Петроградского телеграфного агентства от 27 января 1917 г. говорилось: «Русский посланник в Афинах имел продолжительное совещание с президентом совета министров и заявил, что протест греческого правительства против оккупации Афона франко-русскими войсками не может быть принят в соображение, так как на Лондонской конференции был признан нейтральный и автономный характер Афона»<sup>42</sup>.

15 февраля на Святую Гору прибыли еще 50 русских и 20 французских солдат. В тот же день в Салоники на пароходе увезли арестованных проэстосов Лавры св. Афанасия (отца Евсихия) и Каракалла, а также доктора из Зографа (позднее арестовали

<sup>38</sup> Там же. Д. 170. Док. № 154. Л. 1–2.

<sup>39</sup> Троицкий П. История русских обителей Афона в XIX–XX веках. С. 67, 167–169.

<sup>40</sup> АРПМА. Оп. 10. Д. 170. Док. № 154. Л. 2; Д. 150. Док. № 143. Л. 17об, 37 об.

<sup>41</sup> Петрунина О. Е. Указ. соч. С. 75.

<sup>42</sup> АРПМА. Оп. 10. Д. 180. Док. № 163. Л. 148 об.

лаврского грамматика отца Корнилия). В Салониках некоторых задержанных отпускали без права возвращения на Афон до конца войны, а особенно виновных ссылали на остров Метелин. Из насельников Руссика по недоразумению был арестован только монах Викентий, но через час отпущен<sup>43</sup>.

После выбытия части гермофилов существенные изменения претерпел состав Протата. 18 февраля его члены приезжали с визитом в Руссик к военным властям, где они тогда находились. Изменив свою политическую позицию, Кинот 6 марта принял новое послание Е. Венизелосу, в котором говорилось: «а) Кинот отвергает Королевское в Афинах правительство до того времени, пока не будет воссоединено все королевство в одно целое, о чем единодушно молится Святая Гора, как и о мире всего мира. б) признает вместо него временное народное в Солуни правительство Венизелоса, которому выражает свою веру, почтение и преданность... г) выражает признательность свою дружественному Анданту союзным великим державам за их предстательство нашей народности и Святой Горы и просит их, дабы всегда благосклонно ограждали они монашеское самоуправление Святой Горы...»<sup>44</sup>.

Кинот стал рассылать свои решения только за подписью и печатью французского капитана. Начальник отряда также затребовал каталог всех святогорских судов и указал выставить на них литеры «М. А.» и номера, чтобы контролировать судоходство у полуострова. Весной французские части разбили у границы Афонского полуострова отряд дезертиров с Салоникского фронта, защитив от них Святую Гору. В начале марта французы начали обширную вырубку афонского леса, в том числе на территории Руссика, на нужды армии, по приказу главнокомандующего<sup>45</sup>.

В связи с этим настоятель обители игумен Мисаил написал российскому посланнику в Афинах Е. П. Демидову, что французский офицер нанял 20 дровосеков и приказал рубить монастырский лес на дрова. Старший русский офицер Дитш оставил было эту порубку и попросил вмешаться российское консульство в Салониках, но на запрос последнего главнокомандующий лишь ответил, что ему нужен лес. Игумен просил Демидова помочь прекратить порубку и добиться оплаты вырубленного леса<sup>46</sup>. В конце концов, конфликт был улажен: вырубка продолжилась, но французы стали оплачивать вывезенную древесину.

Первоначально в Руссике располагались как русские, так и французские солдаты (всего 60 человек). 15 марта в нем состоялись соборные похороны первого умершего русского солдата (Онисима Захарова), его отпевали наместник и несколько иеромонахов в церкви св. Рафаила. 3–5 апреля монастырь посетил приезжавший с инспекцией английский генерал Рейкрофт, а 6 апреля в обители прошла присяга русских солдат Временному правительству. Из-за роста активности немецких подводных лодок в середине апреля была объявлена блокада Афона, и без разрешения военных властей ни один монастырь не имел права отпускать со своей пристани лодки дальше, чем на 500 метров от берега, а ночью запретили зажигать огни<sup>47</sup>.

12 мая французский отряд перебазировался в Дафну, а часть русских солдат осталась в Свято-Пантелеимоновском монастыре. При этом другая часть во главе с поручиком Дитшем располагалась в Свято-Андреевском скиту. Наводя порядок, Дитш распорядился задерживать всех монахов, появившихся в Карее в нетрезвом виде. В качестве наказания их на несколько дней сажали на хлеб и воду в особое помещение в Свято-Андреевском скиту или отправляли в Руссик — носить дрова и заготавливать лес для союзных войск<sup>48</sup>.

В отдельных случаях российские офицеры помогали русским келлиотам, поддерживая их в спорах с греческими монастырями. Зависимые от греческих монастырей

<sup>43</sup> Там же. Л. 124 об.

<sup>44</sup> Там же. Л. 47об–48.

<sup>45</sup> Там же. Д. 170. Док. № 154. Л. 3; Д. 150. Док. № 143. Л. 38.

<sup>46</sup> Там же. Д. 181. Док. № 5500. Л. 5–6.

<sup>47</sup> Там же. Д. 170. Док. № 154. Л. 3–4.

<sup>48</sup> Там же. Л. 5.

русские скиты тоже получили временную возможность обойти установленный порядок и несколько облегчить свое положение.<sup>49</sup> После того как русско-французский отряд покинул Святую Гору, «положение русского на Афоне монашества... сильно ухудшилось... Все то немалое, что было сделано в пользу русского монашества — все подверглось извращенной критике...»<sup>50</sup>.

Пребывание союзного отряда на Афоне продолжалось всего полгода. 21 июня произошла смена его французской части из 100 человек, прибыл и новый командир — капитан Барно, который на следующий день нанес визит в Руссик, где был встречен и провожен колокольным звоном. Предполагалось, что отряд останется до конца войны. Однако уже 29 июня была неожиданно получена радиотелеграмма командования союзных войск с приказом русско-французскому отряду оставить Афон (солдаты понадобилась в Афинах для поддержки сторонника Антанты премьер-министра Е. Венизелоса, в его конфликте с выступавшим за союз с Германией королем).

Все российские солдаты из различных монастырей были собраны в Руссике, где 30 июня состоялось теплое прощание. Игумен Мисаил отслужил напутственный молебен в соборе св. Пантелеимона, затем отъезжающим воинам было провозглашено многолетие, офицерам вручили в подарок книги. Провожать соотечественников приехали игумены Свято-Ильинского и Свято-Андреевского скитов, а также представители Братства русских келий (Протат никого не прислал для проводов). Как отмечалось в летописи монастыря, «при прощании некоторые солдаты и иноки плакали». Погружались воины на корабль под звон колоколов. 2 июля уехали из Дафны и французские солдаты (правда, в дальнейшем их небольшие отряды в рамках французской лесной комиссии находились на Афоне до января 1919 г.)<sup>51</sup>.

С начала июня 1917 г. немецкие подводные лодки стали топить не только корабли союзных войск, но и греческие парусники. В результате 16 августа было потоплено и парусное судно Руссика, которое плыло из метоха Каламария в монастырь с двумя с половиной тоннами пшеницы. Под угрозой расстрела из орудий монахам пришлось оставить судно, на борт которого высадились немцы, забрали все ценные вещи, затем заложили взрывчатку и взорвали его. К счастью, до монастыря было недалеко и команда во главе с капитаном о. Лазарем (которой тайком от немцев вынес кассу — 20 тысяч рублей) смогла на лодках добраться до берега. В этот день были потоплены и несколько судов других монастырей. Так Руссик лишился большого количества зерна и единственного парусника, доставлявшего грузы с метохов и из Салоник. Правда, еще оставался небольшой пароход, который 2 октября помог пристать к пристани монастыря зафрактованному греческому паруснику с новой партией пшеницы из Каламарии. Для защиты от подводных лодок их некоторое время сопровождал английский миноносец<sup>52</sup>.

К другим неприятностям добавился опустошительный пожар в Салониках 5–19 августа 1917 г., приведший к резкому увеличению и без того высоких цен на продукты (от него сильно пострадало и Солунское подворье Руссика). При этом в 1917 г. Временное правительство под председательством А. Ф. Керенского окончательно отменило традиционную ежегодную денежную субсидию Свято-Пантелеимоновскому монастырю. В конце сентября русские святогорцы просили у правительства ссуду в 600 тысяч драхм, но из-за Октябрьской революции этот вопрос не был решен. У многих обителей сохранились российские процентные бумаги, однако они полностью обесценились, как пропали и монастырские капиталы в России<sup>53</sup>.

В конце лета 1917 г. в русских обителях Афона, почти полностью отрезанных от России, в результате засухи появилась угроза голода. По инициативе российского

<sup>49</sup> Там же. Д. 170. Док. № 154. Л. 9.

<sup>50</sup> Феннел Н., Троицкий П., Талалай М. Указ. соч. С. 54.

<sup>51</sup> АРПМА. Оп. 10. Д. 170. Док. № 154. Л. 7, 10.

<sup>52</sup> Там же. Л. 11–12.

<sup>53</sup> Там же. Д. 180. Док. № 163. Л. 204.



генерального консульства в Салониках, выраженном в циркуляре от 22 июля 1917 г., Свято-Пантелеимоновский монастырь, два скита и Братство русских келлий в начале августа создали общую Продовольственную комиссию, секретарем которой стал консульский корреспондент А. А. Павловский. 3 августа состоялся первое заседание этой комиссии, на котором обсуждался вопрос о продовольствии. Было решено для точного определения количества пайков переписать всех бедных русских пустынных (сиромах), особенно страдавших от голода, и запросить российское консульство в Салониках — может ли оно доставить хлеб на Афон и сколько?<sup>54</sup> Продовольственная комиссия, прежде всего, активно занялась вопросом безвозмездной выдачи хлебных пайков бедным русским пустынным. 18 октября 488 зарегистрированных сиромов и калливитов были разделены на две части: 250 приписали к Руссику и 238 — к Свято-Андреевскому, Свято-Ильинскому скитам и Братству русских обителей (келлий). С этого времени им несколько лет выдавали по 4 око хлеба на человека в месяц<sup>55</sup>. 3 августа 1917 г. была создана Объединительная комиссия русского афонского монашества для обсуждения и решения разнообразных общих вопросов, но в январе 1918 г. она была временно закрыта, и в дальнейшем больше не возобновила свою деятельность.

Сиромахи были спасены от голодной смерти. Однако попытки добыть значительное количество продовольствия не принесли существенного успеха. В сентябре 1917 г. утонуло одно из судов русских обителей с месячным провиантом на 1100 человек. Через месяц, 29 октября, купленный в складчину монастырем, двумя скитами и Братством русских келлий с большими хлопотами и затратами в египетском городе Александрия значительный груз продовольствия (107 тонн) утонул в море прямо у берегов Афона. Некоторые монахи расценили гибель этого продовольствия как Божие наказание за проведенные в Свято-Пантелеимоновском монастыре молебствия о даровании в войне победы Временному правительству<sup>56</sup>.

После этого печального события русские скиты, келлии и каливы, не имея больше наличных денег, стали распродавать свои материалы, ризницу и даже мебель. Русрик же в годы Первой мировой войны был вынужден брать займы, в результате чего общая сумма его долга достигла 500 тысяч драхм, и только ежегодные проценты составляли 35 тысяч<sup>57</sup>.

Накануне Октябрьской революции в России настоятель Свято-Пантелеимоновского монастыря схиархимандрит Мисаил предложил игуменам Свято-Андреевского и Свято-Ильинского скитов вознести 23–26 октября 1917 г. особую молитву о России, и сразу получил согласие. В своем обращении к братии от 20 октября игумен Мисаил сообщил, что Собор старцев монастыря постановил совершить «сугубое ко Господу Богу моление о помиловании родины нашей — Руси Православной, чтобы Он, Всемогущий, имиже весть судьбами устранил там всякие междоусобия и раздоры, а утвердил благочестие, взаимную любовь и согласие, и Державе Российской ниспослал Свое благословение и даровал победу над врагом». Первые три дня братия монастыря и скитов постилась, а вечером 25 октября отслужила Всенощное бдение, за которым последовали особая литургия, молебен и крестный ход. 1 ноября игумен Мисаил сообщил консульскому корреспонденту А. А. Павловскому о состоявшемся в русских обителях молении за Россию, и тот послал акт об этом событии своему начальству<sup>58</sup>.

16 ноября Русрик посетили приплывшие на двух миноносцах главнокомандующий Салоникским фронтом генерал Сарайло и командующий французским флотом адмирал Мервейе-дю-Винье со свитой, которых встречали колокольным звоном. Затем они отправились в Карею, где их торжественно встретили греки, попросившие

<sup>54</sup> Там же. Л. 10.

<sup>55</sup> Там же. Д. 170. Док. № 154. Л. 26.

<sup>56</sup> Там же. Л. 14–15.

<sup>57</sup> Там же. Д. 204. Док. № 4687. Л. 1.

<sup>58</sup> Там же. Д. 220. Док. № 4669. Л. 3; Феннел Н., Троицкий П., Талалай М. Указ. соч. С. 58.

вернуть на Афон арестованных союзными войсками монахов, а также помочь с поставками сахара, риса, керосина и других припасов. Главнокомандующий обещал удовлетворить эти просьбы<sup>59</sup>.

В начале 1918 г. Протат решил создать на Святой Горе многочисленную вооруженную стражу и направил по этому поводу письмо премьер-министру Е. Венизелосу с просьбой прислать офицера и оружие, предоставив Протату право командовать стражей, арестовывать и удалять с Афона любого, кого сочтут нужным. Для содержания стражи (по 50 франков в месяц на человека) хотели учредить таможду с целью взимания пошлины с ввозимых и вывозимых товаров.

В связи с этой проблемой игумен Руссика отец Мисаил отправил письмо российскому генеральному консулу в Салониках П. А. Лобачеву, в котором сообщал, что, когда в прошлом году союзные войска арестовали многих греческих монахов по подозрению в снабжении бензином немецких подводных лодок и отправили их на остров Метелин — где некоторые остаются до сих пор, — греки приписали эти аресты «всецело одним русским, по донесению на них, и вот отсюда у них сильная ненависть к нам — русским здесь. Ныне они придумали как бы в обеспечение себя от всякого подобного посягательства на их самоуправство, они решили увеличить здешнюю афонскую стражу, доведя ее до 60 человек (сейчас их всего 15 ч.) с офицером во главе». Игумен отмечал, что, хотя братия Руссика и подписала протокол с соответствующим постановлением Кинота, но не одобряет его, «а это сделали ввиду ожесточения греков против нас, чтобы не обострить еще более наших отношений с ними». Настоятель сообщал, что содержать стражу монастырю было бы «тягостно», так как «все русские претерпевают недостаток во всем по случаю дороговизны на все предметы, а доходов никаких нет», и просил консула дать понять Е. Венизелосу, чем вызван этот проект, и посодействовать в неутверждении его<sup>60</sup>. В итоге проект Протата не был реализован.

В марте 1918 г. братия русских обителей Афона приняла решение: «При совершении молитвенной читки в церкви о даровании победы нашему воинству над врагами нашими вместо произносимых слов: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помози рабам твоим», — говорить: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, спаси и помилуй Отечество наше». Это сделали вследствие происшедших перемен в военно-политических обстоятельствах Отечества нашего» — прихода к власти большевиков и начала гражданской войны<sup>61</sup>.

Весной и летом 1918 г. по-прежнему серьезной оставалась угроза со стороны немецких подводных лодок. Так, 4 мая и 25 июня морской министр Греции адмирал Павел Кундуриотис отдал приказы, о том, что греческие военные суда будут стрелять в окна тех монастырских зданий на Афоне, где ночью загорится свет, и конфисковывать лодки афонитов без номеров. 6 августа чуть было не был потоплен приобретенный Руссиком парусник под командой капитана о. Симеона. Он встретился в Кассандрийском заливе с подводной лодкой, но та сначала стала топить другой парусник, и «последнее достояние обители» удалось спасти, уведя его на мелководье<sup>62</sup>.

Однако самой серьезной проблемой оставалась нехватка продовольствия. В конце марта 1918 г. игумен Мисаил послал в Салоники для закупки в Греции продовольственных запасов специальное доверенное лицо монастыря иеромонаха Симеона, которому отчасти удалось выполнить задание. Но этих продуктов все равно не хватало для нормального обеспечения братии. В мае отец Симеон установил связи с Иоанническим банком и получил разрешение от английских властей на закупку продовольствия в Египте и вывоз его на Афон через Александрию. 16 мая иеромонах получил разрешение на доставку из Александрии 28 тонн риса и 4 тонн сахара. Однако в продовольствии нуждались все русские обители Афона, и о. Симеон подал

<sup>59</sup> АРПМА. Оп. 10. Д. 170. Док. № 154. Л. 16.

<sup>60</sup> Там же. Д. 168. Док. № 4666. Л. 1–2.

<sup>61</sup> Феннел Н., Троицкий П., Талалай М. Указ. соч. С. 58.

<sup>62</sup> АРПМА. Оп. 10. Д. 170. Док. № 154. Л. 21; Д. 150. Док. № 143. Л. 38 об.

второе прошение английскому консулу в Салониках на вывоз для Руссика, Свято-Андреевского, Свято-Ильинского скитов и русских келлиотов 217 тонн риса и 61 тонну сахара. В результате продовольствие было закуплено и в начале октября доставлено на Афон<sup>63</sup>.

Это лишь несколько смягчило ситуацию. В летописи монастыря отмечалось, что в течение 1918 г. за трапезой почти всегда были лишь щи, каша и хлеб, вино разбавляли водой на 50 %, сыр давали только по большим праздникам, иногда ели рыбу. Сахара два месяца не было вообще, и чай пили с солью. Затем чай, сахар и другие необходимые припасы с большими затратами удалось получить из Александрии. Почти вся братия летом рубила лес на дрова для монастыря и на продажу французам, чтобы на вырученные деньги закупать на греческих метохах хлеб. Все имевшиеся у Руссика денежные процентные бумаги уже были отданы греческим монастырям в залог, так как за время войны у них сделали много займов. Ввиду невозможности достать керосин пришлось везде резко сократить освещение, и спичек одно время почти не было. Но, несмотря на значительную нехватку продовольствия, Свято-Пантелеимоновский монастырь с осени 1917 г. выдавал хлебный паек 250 бедным пустынноикам (по 4 oka на каждого)<sup>64</sup>.

В 1918 г. Руссик посещали многие видные представители военной и гражданской администрации. Так, например, 15 февраля в монастыре приплыл на миноносце французский адмирал — начальник Салоникского порта; 22–23 апреля в обители пребывал салоникский генерал-губернатор Аргиропулос, которому подарили икону св. Пантелеимона в серебряном окладе; в мае–июне Руссик несколько раз посещали французские и английские офицеры; 10 сентября в монастыре побывал товарищ министра исповеданий Греции Н. Маврудис, 4 ноября — французский адмирал Конте, 26–27 ноября — английские генералы Дюнкен и Маажанди и т. д.<sup>65</sup>

29 октября 1918 г. на Афоне было получено сообщение о том, что Германия приняла все условия союзников для перемирия и военные действия прекращены. В Руссике все иноки при встрече поздравляли друг друга с победой. 30 октября в Покровском соборе игумен Мисаил отслужил благодарственный молебен о даровании победы над врагами и заключении перемирия, на котором присутствовали представители французской армии. В этот день монастырь был украшен флагами союзных держав. Так завершился для обители период Первой мировой войны. В монастырской летописи отмечалось, что монахи пережили войну, хотя и с большими лишениями, но «без тех ужасов и скорбей, которые выпали православным в России»<sup>66</sup>. К этому событию русские обители Афона подошли в состоянии уже начинавшегося постепенного упадка, вершина их развития была пройдена. Однако, несмотря на все тяжелейшие испытания XX века, они смогли выстоять и в настоящее время вновь активно развиваются.

## Источники и литература

1. Айон Орос. Салоники, 2012.
2. Архив Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне (АРПМА). Оп. 10.
3. Архив Свято-Троицкой Духовной семинарии Русской Православной Церкви за границей (РПЦЗ) в Джорданвилле (штат Нью-Йорк). Ф. В. А. Маевского, д. Афон;
4. Гердт Л. А. Русский Афон 1878–1914 гг. Очерки церковно-политической истории. М., 2010.

<sup>63</sup> Там же. Д. 176. Док. № 156. Л. 31, 38, 89–91.

<sup>64</sup> Там же. Д. 170. Док. № 154. Л. 25–26.

<sup>65</sup> Там же. Л. 18–20, 24.

<sup>66</sup> Там же. Л. 23, 26.

5. *Епископ Саранский и Мордовский Варсонофий*. Сочинения. В 5 тт. Т. 3: Афон в жизни Русской Православной Церкви в XIX — начале XX вв. Саранск, 1995.
6. Забытые страницы русского имяславия. М., 2001.
7. *Игумен Петр (Пиголь)*. Русские иноки на Афоне в XVIII — начале XX в. // Православная энциклопедия. Т. IV. М., 2002. С. 158–159.
8. Митрович Б. Революција у Русији и руске трупе на Солунском фронту // *Историјски гласник*. Београд. 1957. № 3–4.
9. *Петрунина О. Е.* Афонский вопрос в 1912– 1917 гг. по материалам русских дипломатических источников // *Вестник архивиста*. 2002. № 1 (67). С. 64–82.
10. *Русский афонский отчетник XIX–XX веков*. Святая Гора Афон, 2012. С. 633.
11. *Талалай М. Г.* Русский Афон. Путеводитель в исторических очерках. М., 2009.
12. *Троицкий П.* История русских обитателей Афона в XIX–XX веках. М., 2009.
13. *Троицкий П.* Свято-Андреевский скит и русские кельи на Афоне. М., 2002.
14. *Феннелл Н., Троицкий П., Талалай М.* Ильинский скит на Афоне. М., 2011.

### ***Mikhail Shkarovsky. Russian Monasteries of Athos in the Early 20<sup>th</sup> Century.***

Over the centuries that have passed since the Byzantine conquest by the Turks, Mount Athos continued to live as a monastic republic in its Byzantine traditions. Until now, Athos is a living, spiritual Byzantium. At the beginning of the 20<sup>th</sup> century, the spirit of time also touched this holy place, introducing disorder, confusion and unrest there. The First World War and the revolutionary events in Russia in 1917 also affected the life of the numerous Russian monasticism on Athos.

**Keywords:** Mount Athos, monasticism, Russian monasteries, the beginning of the 20<sup>th</sup> century, First World War, revolution in Russia.

*Mikhail Vitalyevich Shkarovsky* — Doctor of Historical Sciences, Senior Researcher at the Central State Archives of St. Petersburg, Professor at St. Petersburg Theological Academy (shkarovs@mail.ru).

О. Л. Фетисенко

## АФОН И ЕГО «ЕДИНСТВО В РАЗНООБРАЗИИ» В СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ КОНЦЕПЦИИ КОНСТАНТИНА ЛЕОНТЬЕВА

Статья посвящена рассмотрению влияния традиций Афона на выдающегося русского мыслителя Константина Леонтьева. Год, проведенный им на Св. Горе, изменил всю его дальнейшую жизнь. Афонские впечатления и наблюдения оказали решающее влияние на его концепцию «новой восточной культуры», под сказав модель образцового государственного устройства. Под этим углом зрения и в хронологической последовательности в статье кратко характеризуются произведения Леонтьева разных жанров, так или иначе связанные с темой Афона.

**Ключевые слова:** Афон, византизм, аскетика, К. Н. Леонтьев, гептастилизм, культура, общество, государство.

На год 1000-летия русского монашества на Афоне приходились еще две юбилейные даты: 185-летие со дня рождения и 125-летие со дня кончины мыслителя и писателя Константина Николаевича Леонтьева (1831–1891), принявшего за два месяца до смерти тайный постриг в Оптиной пустыни с именем Климент, а по сути принесшего монашеские обеты еще за 20 лет до того, с намерением постричься на Св. Горе Афон во исполнение обещания, данного перед образом Божией Матери во время смертельной болезни<sup>1</sup>. 1871 год разделил жизнь Леонтьева, в то время салонического консула, чью деятельность высоко ценил сам канцлер Горчаков, на две части; стал началом покаяния, обращения в «личное Православие» (т. е. лично, сердечно воспринятое), посвящения всей жизни словесному служению Богу и Церкви. Одна из главных книг Леонтьева, «Византизм и Славянство», задумана и начата именно на Афоне<sup>2</sup>. Византизм для него означал и преемственно полученное Россией от Империи Константина культурно-историческое наследие (обусловившее в том числе и «социальную психологию» русского народа), и в то же время актуальную политическую программу — как единственно возможную основу построения «новой восточной культуры»<sup>3</sup>, которая должна обеспечить прочную будущность государству, не давая ему слиться со стремительно нивелирующимся-усредняющимся европейским миром. В тот же афонский год — вторая половина 1871 — сентябрь 1872 — была начата другая, ныне знаменитая книга Леонтьева — «Средний европеец как идеал и орудие всемирного

Ольга Леонидовна Фетисенко — доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института русской литературы (Пушкинский Дом) Российской академии наук (betsy98@mail.ru).

<sup>1</sup> См.: Коноплянец А. Жизнь К. Н. Леонтьева в связи с развитием его мирозерцания // Памяти Константина Николаевича Леонтьева. † 1891 г. Лит. сборник. СПб., 1911. С. 74–75; Фетисенко О. Л. Богородичная икона как жизненное упование и творческая тема Константина Леонтьева // Христианство и русская литература. СПб., 2012. Сб. 6. С. 357–371.

<sup>2</sup> См. комментарий в изд.: Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. и писем: В 12 т. / Подгот. текста и комментарий В. А. Котельникова и О. Л. Фетисенко. СПб., 2006. Т. 7, кн. 2. С. 663–664. Далее ссылки на это издание даются сокращенно: Леонтьев.

<sup>3</sup> См. подробнее: Фетисенко О. Л. «Гептастилисты»: Константин Леонтьев, его собеседники и ученики: Идеи русского консерватизма в литературно-художественных и публицистических практиках второй половины XIX — первой четверти XX века. СПб., 2012. Гептастилизм (седмистольбие, греч.) — неологизм Леонтьева, название, которое он дал своему учению о семи основах культуры. Далее сокращенно: Гептастилисты. См. также: Гоголев Р. А. «Ангельский доктор» русской истории: Философия истории К. Н. Леонтьева: опыт реконструкции. М., 2007.

разрушения», — оставшаяся незавершенной<sup>4</sup>. Именно на Афоне рождается идея «триединого процесса развития» («первичная простота», «цветущая сложность», «вторичное смесительное упрощение»). Для характеристики второго периода Леонтьев использует одно из правил классической эстетики — «единство в разнообразии» как залог гармонии. Думается, что к этой мысли философ мог легко прийти, наблюдая устройство афонской «монашеской республики».

Вскоре после того, как ему пришлось покинуть Св. Гору, Леонтьев писал старцу Пантелеймоновского монастыря Иерониму (Соломенцеву), что хотел бы «хоть литературными трудами заплатить Афону за все то добро и духовное и вещественное», которое он там получил<sup>5</sup>. И он сделал это сполна — и как публицист (причем как автор «высокой публицистики»<sup>6</sup> — аналитической, с сильной историсофской составляющей), и как духовный писатель, и впоследствии как мемуарист. Нереализованным остался только замысел художественного произведения — романа «Святогорские отшельники» (1882). Перечислим основные произведения Леонтьева, связанные с Афоном:

«**Афонские письма**» (1872; первая, более полная, редакция утрачена; сокращенный вариант 1884 г. под названием «Четыре письма с Афона» опубликован посмертно в 1912 г.) — произведение «синтетического» жанра<sup>7</sup>; Леонтьев выступает здесь как катехизатор, который только что сам увидел и полюбил «красоту церковную» и хочет сразу же поделиться обретенным; здесь же впервые он говорит о современной религии всеобщего благоденствия (эвдемонизме) как главном новейшем враге христианства и «противовес» этой лжерелигии видит в византийской, а значит, и афонской традиции<sup>8</sup>;

«**Записка об Афонской горе и об отношении ее к России**» (1872; впервые опубликована в 1990 г.) — секретная аналитическая записка Леонтьева-дипломата, направленная одномеренно в посольство в Константинополе и директору Азиатского департамента Министерства иностранных дел; Афон характеризуется здесь как главная «точка опоры» для России на Востоке, предсказывается скорое обрусение Афона; 1872–1874 гг. датируется и недавно обнаруженная записка «**Афон и его устройство**»<sup>9</sup>;

«**Панславизм на Афоне**» (1873, начато в 1872; опубликовано в «Русском вестнике» под псевдонимом «Н. Константинов») — развернутая обзорная публицистическая статья, написанная во время нарастающего греко-русского конфликта на Св. Горе (греки опасались того самого обрусения, которое действительно происходило, хотя и не в тех размерах, что виделось им; Леонтьев же высмеивал истерию газетчиков «свободного королевства» и объяснял, что Россия вовсе не стремится к захватам, более того — что для самого Афона лучше было бы оставаться под властью турок, предохраняющей от национальных распрей и национальной исключительности);

«**Византизм и Славянство**» (1872–1875) — этот историсофский трактат связан с Афоном основной своей интенцией: «...византийские начала и влияния, как сложная ткань нервной системы, проникают насквозь весь великорусский общественный организм», именно они сдерживают «натиск» «земной радикальной всепошлости»; «Изменяя, даже в тайных помыслах наших, этому Византизму, мы погубим Россию»<sup>10</sup>.

<sup>4</sup> См. коммент.: *Леонтьев*. Т. 8, кн. 2. С. 917.

<sup>5</sup> *Русский Афон XIX–XX веков*. Т. 10: Письма выдающихся личностей России к старцам Русского Свято-Пантелеимонова монастыря. Святая Гора Афон, 2015. С. 410.

<sup>6</sup> См. подробнее: *Гентастилисты*. С. 21–52.

<sup>7</sup> Автор писал о нем так: «Это не дневник поклонника <здесь в значении: паломника. — О. Ф.>, не подробное описание Святой Горы, не догматическое рассуждение, — это все вместе. — Это письма человека нашего времени, искренно и даже пламенно обращенного в Христианство и желающего обратиться на тот же путь и любимую когда-то женщину» (*Леонтьев*. Т. 7, кн. 2. С. 576).

<sup>8</sup> «Православие, или, другими словами, культура Византийской дисциплины и земного аскетизма есть единственный противовес теории всеобщего, мелкого удовольствия» (Там же. Т. 7, кн. 1. С. 174).

<sup>9</sup> См.: *Гентастилисты*. С. 92, 116–117.

<sup>10</sup> *Леонтьев*. Т. 7, кн. 1. С. 326, 324, 331.

«Храм и Церковь» (1878; опубликовано в газете-журнале «Гражданин») — один из лучших образцов «высокой публицистики» Леонтьева; здесь в частности затрагивается вопрос о том, какое направление должна иметь политика России на Востоке<sup>11</sup>; смысловый центр статьи — константинопольская Св. София, но и Афон занимает не меньшее место в леонтьевской системе доказательств;

«Отец Климент Зедергольм» (1879; «Русский вестник»); — в этой духовной биографии своего покойного друга, иеромонаха Оптиной пустыни, Леонтьев снова выступает как катехизатор, но уже гораздо более опытный, чем в «Афонских письмах» 1872 г.; в главах, посвященных командировке будущего оптинского иеромонаха, а тогда синодского чиновника, в Грецию и на Афон (1860), затрагиваются важные моменты истории Церкви и русско-греческих отношений;

«Пасха на Афоне» (1882; газ. «Русь») — переработка одного из не дошедших до нас «Афонских писем»; в опубликованном варианте это замечательный художественный очерк, публицистическая же его часть — проповедь аскетизма как необходимого начала всей человеческой жизни, в том числе и государственной, была отвергнута издателем «Руси» И. С. Аксаковым<sup>12</sup>;

«Разбойник Сотир» (1883; опубликовано в журнале «Нива» в 1884) — мемуарно-автобиографический очерк, время действия которого — 1872 г.; более подробно в нем обрисован эпизод, о котором говорилось и в статье «Панславизм на Афоне» (о церкви Панагии в Ровяниках, на «мирских рубежах» Афона, откуда националистически настроенные греки хотели изгнать русских монахинь); это и следующее произведение принадлежат к циклу «консульских рассказов», над которым Леонтьев работал в 1880-е гг.;

«Майноские старoverы» (1884; «Санкт-Петербургские ведомости») — рассказ о встрече на Афоне зимой 1872 г. с двумя старoverами с о. Майнос, посланными своей общиной для поисков путей воссоединения с Матерью-Церковью<sup>13</sup>;

«Воспоминание об архимандрите Макарии, игумене русского монастыря Св. Пантелеймона на горе Афонской» (1889; «Гражданин»); — само название этого произведения говорит о его теме и жанре; это мемуарный очерк, но, как всегда у Леонтьева, имеющий и публицистическую составляющую<sup>14</sup>.

В нашем списке не перечислены еще многочисленные беллетристические произведения Леонтьева, а в них афонская тема тоже присутствует — иногда фоново, как например в романе «Одиссей Полихрониадес»<sup>15</sup>, иногда и сюжетообразующе. (На Святой Горе должны были закончить полную приключений жизнь главные герои романов «Две избранницы» и «Подруги».) Кроме того, существуют и неизданные при жизни тексты с афонской тематикой: с воспоминания об Афоне и его старцах начинается адресованная преп. Амвросию Оптинскому «Моя исповедь» (1878), впервые опубликованная в академическом собрании сочинений<sup>16</sup>; в 1889 г. была начата записка «Мое обращение и жизнь на Св. Афонской Горе» (сохранилось только две главы; первая, вступительная, говорит об Афоне и о том, что произведение создается по благословению старца Иеронима — как «посмертные записки»). Этим текстом составитель первого собрания сочинений Леонтьева, о. Иосиф Фудель, открыл мемуарный

<sup>11</sup> Создание «Восточно-Православного Союза» государств и «утверждение» (укрепление) Церкви (См.: Там же. С. 516, 517).

<sup>12</sup> Об этом см. его письмо к О. А. Новиковой от 24 апреля 1882 г. (Там же. Т. 6, кн. 2. С. 454–455).

<sup>13</sup> См. коммент.: Там же. С. 496–505.

<sup>14</sup> В качестве примера можно привести характерное для раскрытия Леонтьевым «славянской темы» замечание о том, что «сербы вовсе стали отставать от монашества в XIX веке» (Там же. Кн. 1. С. 777).

<sup>15</sup> На наш взгляд, роман служил для автора художественным отражением его культурно-политической программы нового византизма. См.: *Генетистилиты*. С. 103. См. также: *Кунильская Д. С. Ранневизантийская традиция в романе «Одиссей Полихрониадес»* К. Н. Леонтьева // Проблемы исторической поэтики. 2012. № 10. С. 267–275.

<sup>16</sup> Леонтьев. Т. 6, кн. 1. С. 228–252.

том своего издания. Отдельного изучения требуют дипломатические донесения, посланные со Святой Горы, где Леонтьеву поздней осенью 1871 г. пришлось даже выступать чем-то вроде судьи, примиряющего враждующие партии в Ильинском скиту<sup>17</sup>.

Как выяснилось, афонская тема была существенной и в леонтьевской «педагогической программе»: в архиве одного из его близких учеников, Ивана Кристи, сохранились фрагменты записок «Эптастилизм. Афонские порядки» и «Афон как образец реального, но не реалистического социализма»<sup>18</sup>.

Что же почерпнул Леонтьев на Афоне для своей политической, социальной и «культурофильской» программы? (Поясним здесь термин, взятый в кавычки: чтобы отличить себя от славянофилов, представлявших ему излишне либеральными в своем отношении к Церкви, он называл себя в последние годы жизни «культурофилом», подразумевая, конечно, свою идею «новой восточной культуры» — культуры «мистической ортодоксии».)

В уникальном монашеском государстве Афона Леонтьев обретает живой отпрыск Византии и ее «аскетической цивилизации», школу «мистической дисциплины» — основанной не на страхе наказания, а на союзе благоговейного страха и любви к Богу. Здесь сочетаются пышность и аскетизм: суровость тесных келий и богатое убранство храмов. Афон самым своим устройством подтверждал верность идеи «единства в разнообразии»: в тот момент, что застал Леонтьев, на Святой Горе насчитывалось не менее восьми видов монашеской жизни — от большого общежительного монастыря, напоминавшего феодальный замок или средневековый город-государство, до пещеры отшельника. Разнообразие правил и образов жизни, присутствие разных национальностей дополняли друг друга, взаимно влияли, создавая «антитезы» и некоторую «борьбу» (по Леонтьеву, условие гармонии, которая «не есть мирный унисон»<sup>19</sup>) и укрепляя тем самым общую нравственную силу. Сохранялись национальные особенности, но парализовалась национальная исключительность, каждый мог найти себе место по духу — жить ли в строгой киновии или в менее строгом «идиоритме» («особножительной» обители), в скиту или малой каливе.

Леонтьеву, который был одним из предшественников социологии как точной науки<sup>20</sup>, Афон был интересен своим «государственным устройством». Св. Гору он рассматривал как аристократическую республику, где привилегированными являются не отдельные лица, а «корпорации» (20 крупных монастырей, в зависимости от которых находятся остальные обители — скиты и келлии)<sup>21</sup>. Интересовало его сочетание здесь «монархических» и «демократических» начал (выборность настоятелей, эпитропов, духовников), а главное — древняя традиция старческого руководства. В дальнейшем тема «послушания» станет для Леонтьева концептуальной. Только основываясь на опыте церковного послушания, можно противостоять религии «всеобщей пользы» и «антрополатрии» (поклонению человеческой личности как новому виду идолослужения).

Афон давал богатую возможность познакомиться и с византийской эстетикой — в архитектуре, интерьере, иконописи (правда, пение и иконы Леонтьев предпочитал современные «русские», т. е. на самом деле не без итальянского влияния). Но главное — именно здесь Леонтьев пришел к мысли о монастырях как точках собирания нравственной силы, которая и держит мир. Без памяти о высшем идеале будет неизбежно падать и уровень того, что считается «хорошим» в миру<sup>22</sup>. «Монашество, —

<sup>17</sup> См.: Там же. Т. 10, кн. 1. С. 318–325, 327–330.

<sup>18</sup> Опул.: *Гептастилисты*. С. 128–133.

<sup>19</sup> *Леонтьев*. Т. 7, кн. 1. С. 407.

<sup>20</sup> См.: *Гептастилисты*. С. 26.

<sup>21</sup> Там же. С. 117.

<sup>22</sup> «Без монастырей, без этих *скопищ*, так сказать, *крайнего отречения*, пали бы последние основы для поддержки того *среднего отречения*, которое необходимо для хорошей семьи...» (*Леонтьев*. Т. 7, кн. 1. С. 166). Ср. в статье «Добрые вести» (1890): «...Монашество <...> есть *высший идеал* Христианства. Если есть довольно много умов и сердец, ищущих идеала высшего,



писал Леонтьев, — уже тем полезно для мирян, желающих утвердиться в Христианстве, что оно учит прежде всего *себе внимать, о своем загробном спасении заботиться*, а “все остальное приложится”. И как бы мы дурны ни были <...> мы при подобном к себе *внимании*, при боязни согрешить, при памяти о Страшном Суде Христовым, станем все-таки и по отношению к другим людям хоть сколько-нибудь справедливей и добрее. <...> время наше, наш сложный, спешный образ жизни в мирском обществе мало благоприятствует сосредоточению мыслей на духовных вопросах, и с этой-то стороны монастыри и полезны, как такие центры, в которых это собирание мыслей воедино и поднятие их до нужной высоты и бесплотности достигается несравненно легче, чем в миру»<sup>23</sup>.

## Источники и литература

1. *Леонтьев К. Н.* Полн. собр. соч. и писем: В 12 т. / Подгот. текста и коммент. В. А. Котельникова и О. Л. Фетисенко. СПб.: Владимир Даль, 2000 — изд. продолжается.
2. Русский Афон XIX–XX веков. Т. 10: Письма выдающихся личностей России к старцам Русского Свято-Пантелеимонова монастыря. Святая Гора Афон, 2015.
3. *Гоголев Р. А.* «Ангельский доктор» русской истории: Философия истории К. Н. Леонтьева: опыт реконструкции. М.: Аиро-XXI, 2007.
4. *Кунильская Д. С.* Ранневизантийская традиция в романе «Одиссей Полихрониадес» К. Н. Леонтьева // Проблемы исторической поэтики. 2012. № 10. С. 267–275.
5. Пророки Византизма: Переписка К. Н. Леонтьева и Т. И. Филиппова (1874–1891) / Сост., вступ. ст., подгот. текста и коммент. О. Л. Фетисенко. СПб.: Издательство «Пушкинский Дом», 2012.
6. *Фетисенко О. Л.* «Гептастилисты»: Константин Леонтьев, его собеседники и ученики. СПб.: Издательство «Пушкинский Дом», 2012.
7. *Фетисенко О. Л.* Два этюда о Леонтьеве. I. Богородичная икона как жизненное упование и творческая тема Константина Леонтьева // Христианство и русская литература / Отв. ред. В. А. Котельников, О. Л. Фетисенко. СПб.: Наука, 2012. Сб. 7. С. 356–371.

### ***Olga Fetisenko. Athos and his “Unity in Diversity” in the Socio-Cultural Concept of Konstantin Leontiev.***

The article is devoted to the influence of the traditions of Athos on the outstanding Russian thinker Konstantin Leontiev. The year he spent on the Holy Mountain changed his whole life. Athonite impressions and observations had a decisive influence on his concept of the “new eastern culture”, prompting the model of an exemplary state system. From this point of view and in chronological order, the article briefly describes Leontiev’s works of different genres, somehow related to the theme of Athos.

**Keywords:** Athos, Byzantinism, asceticism, K. N. Leontiev, heptastilism, culture, society, state.

*Olga Leonidovna Fetisenko* — Doctor of Philological Sciences, Leading Research Fellow at Institute of Russian Literature (The Pushkin House) of Russian Academy of Sciences (betsy98@mail.ru).

---

то непременно будет в обществе еще несравненно больше таких характеров, которые удовлетворяются средним идеалом — идеалом Христианства семейного и в этой средней сфере будут достигать *своего рода наивысшего* совершенства и достоинства / Охлаждение к идеалу высшему, отвращение к его крайностям влечет за собою очень скоро глубокий упадок и того среднего состояния, которое сначала большинству казалось достаточным. <...> / В обществе все живет в глубокой связи и движется во взаимном, нередко весьма тонком, мимолетном и сразу едва заметном, но глубоком психическом влиянии» (Там же. Т. 8, кн. 1. С. 437–438).

<sup>23</sup> Там же. Т. 8, кн. 1. С. 417–418.

И. Б. Гаврилов

## СТЕПАН ПЕТРОВИЧ ШЕВЫРЕВ О «РУССКОМ ВОСПИТАНИИ»

Статья посвящена педагогическим воззрениям выдающегося русского мыслителя, филолога, профессора кафедры педагогики Московского университета Степана Петровича Шевырева (1806–1864). Показано, что в своей педагогической теории Шевырев стремился реализовать нравственный идеал, сформулированный графом С. С. Уваровым и состоявший в сочетании европейского просвещения с «русскими началами». Выступая одним из главных его проводников в системе российского образования, ученый представил «идеальный образ» русского воспитания.

**Ключевые слова:** православная педагогика, русская религиозная философия, С. П. Шевырев, С. С. Уваров, вера, семья, Церковь, «русское воспитание», Древняя Русь.

В 1840–1850-е годы профессор Московского университета Степан Петрович Шевырев (1806–1864) находился в самом центре противостояния русской самобытной и космополитической мысли, подвергаясь постоянным нападкам со стороны западников. Предвзятое отношение к нему сохранялось и по смерти. Поэтическое, литературно-критическое, философское, публицистическое наследие выдающегося мыслителя оказалось рассеянным по различным дореволюционным изданиям. После 1917 года он был надолго выброшен из русской культуры как представитель «николаевской реакции» и «официальной народности», и лишь в последнее десятилетие труды Шевырева стали возвращаться отечественному читателю. В сегодняшнем лишенном твердых нравственных ориентиров обществе они представляют живой интерес. Особое место в этом богатейшем наследии занимают сочинения, затрагивающие проблемы педагогики<sup>1</sup>.

Вопросы воспитания волновали ученого на протяжении всей его жизни. Первый педагогический опыт он приобрел еще в 1828–1832-м годах, когда служил домашним учителем семнадцатилетнего князя А. Н. Волконского и в течение трех лет вместе с семейством Волконских находился в Италии, где серьезно изучал древние и новые языки, европейскую культуру и образованность.

Незадолго до окончания этой итальянской «командировки» Степан Петрович в письме к А. В. Веневитинову с удовлетворением отмечал, что выполнил желаемую

*Игорь Борисович Гаврилов* — кандидат философских наук, доцент кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии (igo7777@mail.ru).

<sup>1</sup> Отметим некоторые работы по этой теме современных исследователей: *Ратников К. В.* Педагогические идеи Ж.-Ж. Руссо в критической оценке С. П. Шевырева // Альманах современной науки и образования. Тамбов, 2009. № 4 (23). С. 151–152; *Шириняц А. А.* Степан Петрович Шевырев // *Шевырев С. П.* Избранные труды. М., 2010. С. 5–67; *Гаврилов И. Б.* «Философия воспитания» С. П. Шевырева // Педагогический дискурс в литературе. Выпуск 9. Материалы IX Всероссийской научно-методической конференции. СПб., 2015. С. 101–102; *Гаврилов И. Б.* Степан Петрович Шевырев о «русском воззрении» // Христианское чтение. СПб., 2016. № 1. С. 229–289; *Гаврилов И. Б.* К характеристике философии воспитания С. П. Шевырева // Христианское чтение. СПб., 2017. № 4. С. 307–326; *Гаврилов И. Б.* С. П. Шевырев как историк русской мысли // Актуальные вопросы современного богословия и церковной науки. Материалы VIII Международной научно-богословской конференции, посвященной 70-летию возрождения Санкт-Петербургской духовной академии. 16–17 ноября 2016 года. СПб., 2017. Ч. 2: Русская религиозная философия. История Церкви. Музыкальное искусство. С. 52–58.

педагогическую задачу — смог обратить своего первого воспитанника, юного князя Александра, от иностранного воззрения к русскому. «Как же несносны офранцузенные Русские. Эти существа сами же себя уничтожают. Мой Князь спасен от этой порчи, к сожалению, заражающей все сословие, к коему принадлежит он...»<sup>2</sup>, — делился радостью начинающий педагог.

Накануне отъезда в Россию Шевырев писал М. П. Погодину из Женевы, где задержался по пути из Рима в Москву: «Возвращаюсь более Русским, нежели чем поехал. Нам предлежит создать новое поколение чисто-Русских. До сих пор в нас было излишнее влияние Запада. <...> *Авось мы разгадаем — как быть Русским и что такое Русский*»<sup>3</sup>. Все последующие труды мыслителя, в том числе и педагогические, представляются попыткой ответить на этот вопрос.

В 1830–1840-е годы главным покровителем Степана Петровича становится министр народного просвещения граф Сергей Семенович Уваров. Как и Шевырев, Уваров ясно сознавал опасность «отвлеченных теорий», творцы которых планировали «сделать Россию английскую, Россию французскую, Россию немецкую», не понимая, что «в тот момент, когда Россия перестанет быть Русской, она перестанет существовать вообще»<sup>4</sup>. «Если мне удастся отодвинуть Россию на пятьдесят лет от того, что готовят ей теории, то я исполню мой долг и умру спокойно», — говорил граф<sup>5</sup>. Сформулированная им триада «Православие. Самодержавие. Народность» оказала значительное влияние на мировоззрение Шевырева.

Конечную цель системы образования Уваров видел «в восстановлении в нас Святой Руси, но уже не в прежнем ограниченном виде, а в нынешнем, достойном великой Монархии и всеобщих успехов образованности»<sup>6</sup>. Уваровский воспитательный идеал заключался в сочетании европейского просвещения с «Русскими началами», — в том, чтобы юношество «лучше знало Русское и по-Русски». Шевырев искренне разделял этот взгляд и стал одним из его главных проводников в системе российского образования.

По возвращении в Россию при содействии С. С. Уварова ученый получил место адъюнкта (помощника профессора), а позднее — профессора в Московском университете, с которым неразрывно связал свою судьбу, читая там лекции по истории европейской и древнерусской словесности. 13 июля 1842 года в торжественном собрании Университета он произнес речь «Об отношении семейного вопроса к государственному», где определил собственную концепцию «единого, живого, народного, соответственного нашей почве» воспитания. Интересно обращение Степана Петровича к сравнительному анализу западных и отечественных воспитательных традиций. Методы европейских гуманистов и католических иезуитов он рассматривает как выражение двух крайностей: первые абсолютизировали свободу разума, а вторые подчинили образование «слепому послушанию». После обзора систем древних евреев, индийцев, персов, греков и римлян Шевырев наиболее подробно останавливается на христианской традиции, в которой видит идеал семейного воспитания.

В центре его внимания — «таинственная духовная связь между Церковью и семьею», сопровождающая все развитие человека: «Церковь рядом таинств сообщает благодать семье»<sup>7</sup>. По мысли Шевырева, именно она дала семье «бытие цельное и свободное», в котором заключен корень истинной христианской свободы.

<sup>2</sup> Барсуков Н. П. Жизнь и труды М. П. Погодина: В 22-х т. СПб., 1890. Т. 3. С. 74.

<sup>3</sup> Мартынов В. А. У истоков «русской идеи». Жизнь и судьба С. П. Шевырева. М., 2013. С. 110.

<sup>4</sup> Шевченко М. «Каждый Русский должен служить Престолу». С. С. Уваров. Ч. 1. URL: <http://zapadrus.su/rusmir/istf/714-l-r-i.html> (дата обращения: 25.05.2017).

<sup>5</sup> Никитенко А. В. Записки и дневник: В 3-х т. М., 2005. Т. 1. С. 362.

<sup>6</sup> Уваров С. С. Обозрение действий правительства за истекшее пятилетие // Журнал Министерства народного просвещения. СПб., 1839. № 1. С. 3–4.

<sup>7</sup> Шевырев С. П. Об отношении семейного воспитания к государственному // Он же. Избранные труды... С. 259.

Он воспевает Древнюю Русь, где семейная жизнь «велась давним коренным обычаем и находилась более под ведением Церкви, нежели законов»<sup>8</sup>.

В этой работе педагог стремится представить «идеальный образ Русского воспитания». По его мнению, воспитание каждого народа должно созидаться на коренных основах его бытия. Важнейшим корнем бытия русского, «древней семейной святыни» для Шевырева, как и для его единомышленников, московских славянофилов К. С. Аксакова, А. С. Хомякова, а также М. П. Погодина и авторов журнала «Москвитянин», являлась первопрестольная православная Москва, сохранявшая заветный обычай семейной жизни, живую связь с семейным бытом допетровской Руси<sup>9</sup>.

В 1851 году Степану Петровичу была поручена кафедра педагогики Московского университета. Свое понимание предмета он изложил в двух программных лекциях, опубликованных в «Журнале Министерства народного просвещения» и ставших, по мнению современников, апофеозом русскости. В первой работе — «Вступление в педагогию» — мыслитель рассматривает эту сферу как «часть Науки самопознания человеческого». В его выступлении ощущается искренняя боль за современное состояние отечественной интеллигенции: «Сколько Русских людей, праздно живущих..., лишь потому, что воспитание не только не связало их, но разорвало их связь с Отечеством»<sup>10</sup>; «Создание Русских воспитателей: вот настоящая потребность нашего Отечества!»; главная же задача «Русского воспитания» — «выработать Русский образ мыслей», исходящий из «сознания Русской жизни»<sup>11</sup>.

В своих лекциях по педагогике Шевырев неизменно говорит о вере и Церкви. Так, во второй статье — «О цели воспитания» — эта цель даже определяется им в терминах православной сотериологии: «искупление и спасение падшего человека». «Самый первый вопрос в педагогии» — о назначении человека, по его убеждению, «связывает Науку с Христианским вероучением»<sup>12</sup>. Важнейшую роль в деле воспитания он отводит православному богослужению, которое призвано благотворно воздействовать на детские души: «Все первоначальное религиозное воспитание у нас совершается в самом храме Богослужением, под руководством матери-Церкви. Как же нам последовать совету Протестантской педагогии, которая так ограничивает для детей посещение храмов?»<sup>13</sup>

Критика Шевыревым новейших западных концепций воспитания не носит огульно отрицающего или разоблачительного характера — он указывает на необходимость всестороннего изучения европейского педагогического наследия. В то же время ученый предостерегает своих современников от бездумного и безоглядного принятия иноземных теорий. Так, по определению Степана Петровича, концепция воспитания Ж.-Ж. Руссо, изложенная в его дидактическом романе «Эмиль, или О воспитании», послужила идейной основой кровавых событий Французской революции. Сам Руссо характеризуется им как «поклонник страстей человеческих», а герой романа Эмиль назван «безродным космополитом», «воспитанным на мечтах о безграничной свободе»<sup>14</sup>. «Руссо задал себе задачу: следовать природе, воспитывать человека по естественным побуждениям, а для этого удалил человека от семьи, общества, государства, народа, — и вот это воспитание, которое могло привести Западного человека только к космополитизму»<sup>15</sup>, — делает вывод мыслитель.

В противовес «просветительскому» космополитическому взгляду на воспитание, Шевырев постоянно говорит о «Русском воспитании», в котором участвует не один

<sup>8</sup> Там же. С. 269.

<sup>9</sup> См., напр.: *Гаврилов И. Б.* Константин Аксаков о «русском воззрении» (1830–1840-е гг.) // Христианское чтение. СПб., 2017. № 1. С. 238–262.

<sup>10</sup> *Шевырев С. П.* Вступление в педагогию // *Он же.* Избранные труды... С. 332.

<sup>11</sup> Там же. С. 314–315.

<sup>12</sup> Там же. С. 322.

<sup>13</sup> Там же. С. 334.

<sup>14</sup> *Шевырев С. П.* О цели воспитания // *Он же.* Избранные труды... С. 344. Разбор темы см. также: *Ратников К. В.* Педагогические идеи...

<sup>15</sup> *Шевырев С. П.* Вступление в педагогию... С. 329.

только воспитатель, но и вся Россия — «Православная Церковь, Государь, семья, общество, Государство, История Русская, Отечественный язык». Он убежден, что «преступно было бы со стороны воспитателя явиться для своего питомца преградой этих живых, великих сил Отечества»<sup>16</sup>.

Важное место в педагогической концепции ученого занимает отечественная история воспитания. Как на источники воспитательной науки в Древней Руси он указывает на «Поучение Владимира Мономаха» — «образец самого древнего Христианского Русского воспитания», «Домострой» иерея Сильвестра и жития русских святых. Шевырев подчеркивает, что «все опыты минувшего, завет наших праотцев должны быть теперь сбережены, как сокровище, Наукою воспитания»<sup>17</sup>.

Духовный наследник Н. М. Карамзина, соратник С. С. Уварова и М. П. Погодина, «строго православный и многосторонне образованный» (по выражению историка П. И. Бертенева), С. П. Шевырев видел главную задачу отечественного образования в выражении христианской мысли в русском слове. «Язык есть невидимый образ всего Русского человека», — заключает он, защищая в особенности церковнославянский язык как основу храмового и домашнего богослужения, сопровождающего в России жизнь каждого христианского младенца. Мудрым наказом родителям-современникам звучат его слова: «Окружайте колыбель... сладкозвучными песнями и преданиями Родины, да вырастает ваше дитя на этих звуках и чувствах, как выростала на них богатырская Россия!»<sup>18</sup>

Таким образом, С. П. Шевырев внес значительный вклад в развитие отечественной православной педагогики как науки. Дело такой науки в понимании Степана Петровича — «определить Русским великую задачу Русского воспитания; <...> выработать Русский образ мыслей о воспитании, который приходился бы к нашей почве, истекал бы из сознания Русской жизни»<sup>19</sup>. Этот духовный завет выдающегося мыслителя и педагога-патриота актуален и в наше время.

## Источники и литература

1. Барсуков Н. П. Жизнь и труды М. П. Погодина: В 22-х т. СПб., 1890. Т. 3.
2. Гаврилов И. Б. Константин Аксаков о «русском воззрении» (1830–1840-е гг.) // Христианское чтение. СПб., 2017. № 1. С. 238–262.
3. Гаврилов И. Б. К характеристике философии воспитания С. П. Шевырева // Христианское чтение. СПб., 2017. № 4. С. 307–326.
4. Гаврилов И. Б. С. П. Шевырев как историк русской мысли // Актуальные вопросы современного богословия и церковной науки. Материалы VIII Международной научно-богословской конференции, посвященной 70-летию возрождения Санкт-Петербургской духовной академии. 16–17 ноября 2016 года. СПб., 2017. Ч. 2: Русская религиозная философия. История Церкви. Музыкальное искусство. С. 52–58.
5. Гаврилов И. Б. Степан Петрович Шевырев о «русском воззрении» // Христианское чтение. СПб., 2016. № 1. С. 229–289.
6. Гаврилов И. Б. «Философия воспитания» С. П. Шевырева // Педагогический дискурс в литературе. Выпуск 9. Материалы IX Всероссийской научно-методической конференции. СПб., 2015. С. 101–102.
7. Мартынов В. А. У истоков «русской идеи». Жизнь и судьба С. П. Шевырева. М., 2013.
8. Никитенко А. В. Записки и дневник: В 3-х т. М., 2005. Т. 1.
9. Ратников К. В. Педагогические идеи Ж.-Ж. Руссо в критической оценке С. П. Шевырева // Альманах современной науки и образования. Тамбов, 2009. № 4 (23). С. 151–152.

<sup>16</sup> Там же. С. 334–335.

<sup>17</sup> Там же. С. 328.

<sup>18</sup> Шевырев С. П. Об отношении... С. 280.

<sup>19</sup> Шевырев С. П. Вступление в педагогию... С. 315.

10. Уваров С. С. Обзорение действий правительства за истекшее пятилетие // Журнал министерства народного просвещения. СПб., 1839. № 1. С. 3–4.
11. Шевченко М. «Каждый Русский должен служить Престолу». С. С. Уваров. Ч. 1. URL: <http://zapadrus.su/rusmir/istf/714-l-r-i.html> (дата обращения: 25.05.2017).
12. Шевырев С. П. Вступление в педагогию // Он же. Избранные труды. М., 2010. С. 314–336.
13. Шевырев С. П. Об отношении семейного воспитания к государственному // Он же. Избранные труды. М., 2010. С. 223–287.
14. Шевырев С. П. О цели воспитания // Он же. Избранные труды. М., 2010. С. 337–349.

### **Igor Gavrilov. Stepan Petrovich Shevyrev About “Russian Upbringing”.**

The article is devoted to the pedagogical views of the outstanding Russian thinker – Stepan Petrovich Shevyrev (1806–1864) – philologist, professor of the Pedagogy Department at Moscow University. It is shown that in his pedagogical theory Shevyrev sought to realize the moral ideal formulated by Count S. S. Uvarov and consisted of a combination of European education and “Russian origins”. Acting as one of his main conductors in the system of Russian education, Shevyrev aspired to present an “ideal image” of Russian upbringing.

**Keywords:** Orthodox pedagogy, Russian religious philosophy, S. P. Shevyrev, S. S. Uvarov, faith, family, Church, Russian upbringing, Ancient Russia.

*Igor Borisovich Gavrilov* – Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor at the Department of Theology at St. Petersburg Theological Academy ([igo7777@mail.ru](mailto:igo7777@mail.ru)).

*Архимандрит Августин (Никитин)*

## СВЯТЫНИ КОНСТАНТИНОПОЛЯ: ГЛАЗАМИ РУССКИХ ПУТЕШЕСТВЕННИКОВ XIX ВЕКА

В статье рассказывается о достопримечательностях Константинополя: храме Святой Софии и Церкви Хора, о Патриаршей резиденции и других местах, которые любили посещать русские путешественники на Востоке. Приводятся свидетельства из путевых заметок и из мемуаров, например, Ф. Палеолога, С. И. Быстрова, Д. А. Скалона и др.

**Ключевые слова:** Византия, Константинополь, древности, святыни, церкви, Святая София, Церковь Хора, Патриаршая резиденция.

Константинополь — столица Византийской империи и центр средневекового христианского мира — всегда привлекал паломников к своим святыням. Русские путешественники еще 100–150 лет назад восхищались сохранившимися памятниками великой православной державы. Многие из паломников к святыням Константинополя оставили свои путевые заметки. Ввести их в научный обиход, прикоснуться к свидетельствам эпохи — цель данной статьи.

По обоим берегам Босфора громоздятся сегодня современные бетонные дома и виллы. А ведь еще в начале XX в. здесь теснились небольшие деревеньки, а в селении Буюк-Дере располагалась летняя резиденция российского посольства с громадным тенистым садом из платанов позади здания<sup>1</sup>. Во время летнего пребывания посольства на даче в Буюк-дере, богослужение совершалось в устроенной там церкви св. царей Константина и Елены.

Отечественный палестиновед Ф. Палеолог так описывает это место, каким оно было в конце XIX века:

«Буюк-Дере, что значит “Большая деревня”, расположено дугой по глубокому заливу, излучистый берег которого ласкают постепенно замирающие здесь волны Босфора. Изящные жилища, между которыми особенно выдаются летние дачи русского посольства, картинно раскинуты по берегу у подножия холмов и среди зеленеющих садов. Сюда каждый вечер пароход привозит из Константинополя богатых людей в их загородные дома и дачи на отдых после дневных трудов. Население здесь преимущественно христианское. По вечерам набережная оживляется толпами гуляющих в роскошных нарядах гречанок и армянок, выходящих подышать чистым воздухом, насыщенным благоуханием цветов. Наиболее посещаемые уголки Буюк-Дере, это — луг с семью вековыми платанами, Кестане-Су (т. е. ручей каштанов) и “долина роз”. Каштаны, называемые Иеди-Кардаш, т. е. “Семь братьев”, по преданию, насажены вождем крестоносцев Готфридом Бульонским и существуют будто бы уже 800 лет»<sup>2</sup>.

В своих записках Ф. Палеолог упоминает еще одно местечко, расположенное к югу от Буюк-Дере, — Гункиар-Искелесси (т. е. “лестница владык”), — вблизи которого находился летний султанский дворец: «Деревенька Гункиар-Искелесси имеет

---

*Архимандрит Августин (Дмитрий Евгеньевич Никитин)* — кандидат богословия, доцент кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии (arch.avgustin@gmail.com).

<sup>1</sup> Павловский А. А. Иллюстрированный путеводитель по святым местам Востока. кн. 1–2. СПб. 1903. С. 28–29.

<sup>2</sup> Палеолог Ф. Русские люди в Обетованной Земле. СПб. 1895. С. 28–29.

для русских историческое значение: здесь в 1833 г. стояли русские войска и здесь же был подписан договор, воспретивший иностранным флотам вход в Дарданельский пролив, — пишет Ф. Палеолог. — Кроме преданий в памяти местных жителей, единственным памятником пребывания в Гункиар-Искелесси русских служит небольшая глыба грубого серого камня, стоящая на небольшом пустынном холме, выдающимся мысом в пролив. У местных жителей она именуется «Москов-Таш», т. е. «русский камень». На стороне, обращенной к горам Азии, на камне высечена турецкая надпись в форме следующего четверостишия:

На эти поля частями явились русские войска, и ушли, —  
Напоминанием о том да будет этот камень, подобный скале.  
Подобно ему твердо и нерушимо будет согласие между обеими державами.  
Пусть слава о сем гремит на языке друзей!

Сбоку имеется русская надпись: 1833 г. июня 25. Вокруг памятника ни решетки, ни деревца, ни даже человеческого жилья; лишь серые колючки обросли его кругом, да изредка забредет сюда пастух со стадом коз...»<sup>3</sup>.

Русский писатель-паломник Н. С. Всеволожский, побывавший в Стамбуле в 1836 г., писал о Босфоре: «В иных местах пролив не шире Невы противу Зимнего дворца, но в других почти везде вдвое или в полтора раза шире»<sup>4</sup>. Примерно на полпути к Стамбулу, там, где пролив «не шире Невы», его берега — европейский и азиатский — соединяет всякий мост современной конструкции, по которому ни на час не прекращается автомобильный поток. Перед мостом, на европейском берегу, находится небольшая живописная гавань для рыбацких судов — *Еникей истинье*. По-видимому, об этой гавани упоминал Н. С. Всеволожский, сообщая о том, что «корабельная пристань Стениос — обширнейшая и удобнейшая из всех, находящихся на Босфоре». «Мне сказали, — продолжает русский автор, — что Екатерина II хотела купить или как-нибудь иначе приобрести это место и построить тут дворец и пристань для русских кораблей; но султан, испугавшись такого близкого соседства, не согласился»<sup>5</sup>.

Все ближе и ближе древний Царьград. «Это какой-то сказочный мир, входящий в который может легко вообразить себя героем волшебных рассказов Шехерезады, — писал в 1885 г. безвестный русский богомолец из Перми. — Едва ли во всем мире найдется что-либо подобное панораме, которая раскрывается перед путешественниками по обоим берегам, на всем протяжении Босфора от входа в него из Черного моря до Золотого Рога»<sup>6</sup>.

Но вот показались силуэты мечетей и минаретов; где-то позади них возвышаются еще не открывшаяся взору громада св. Софии. С корабля панорама Стамбула кажется восхитительной, и каждый паломник пытается мысленно перенестись в ту эпоху, когда город был столицей Византийской империи. В 1858 г. в очергания Царьграда всматривался русский поэт А. Н. Майков, который принял участие в морской экспедиции, направленной в Грецию и Архипелаг на корвете «Баян». Вот что удалось увидеть ему сквозь толщу веков:

Синел Эвксин, блестел Босфор,  
Вздыхались купола цветные,  
Там — на вселенский шли собор  
Ерархи, иноки святые;

<sup>3</sup> Там же. С. 29–30.

<sup>4</sup> *Всеволожский Н. С. Путешествие через Южную Россию, Крым и Одессу в Константинополь, Малую Азию, Северную Африку, Мальту, Сицилию, Италию, Южную Францию и Париж в 1836 и 1837 годах.* Т. 1. М., 1839, С. 127.

<sup>5</sup> *Всеволожский Н. С. Путешествие...* С. 117.

<sup>6</sup> *Пермяк. Письма с Востока // Пермские епархиальные ведомости.* 1886. С. 134.



Там — колесницы, корабли...  
Под твердью неба голубою  
Сливался благовест вдали  
С победной воинской трубою...<sup>7</sup>

Намного ранее, в 1710 г., старообрядческий священник Иоанн Лукьянов, оказавшийся в Стамбуле, писал: «Великий и преславный Царьград стоит над морем на семи холмах, зело красовито: всей вселенной зеница ока... Москва редка, а ее слободы протянулись, да пустых мест много, Донская, Новодевич, Преображенск; а Царьград весь в куче; да и можно быть больше для того, что старинное царство, а Москва еще внове»<sup>8</sup>. А в 1834 г. иеромонах Аникита (в миру — князь Ширинский-Шихматов), созерцая панораму Стамбула, восклицал: «Красоту местоположения Царьграда описать я не могу, а скажу, что она восхищает зрение, поражая оное крайним удивлением»<sup>9</sup>.

## Святая София

Свое знакомство со святынями Константинополя паломники обычно начинают с посещения знаменитого храма святой Софии. Как добирались сюда наши предшественники в XIX-ом столетии? «От Едикуле начинается конно-железная дорога, которая за дешевую цену и скоро доведет до самой Св. Софии»<sup>10</sup>, — говорится в «Спутнике православного паломника», изданном в С.-Петербурге в 1886 г. Поднявшись от вокзальной площади вверх по улочкам, мы приближаемся к площади, куда устремляются все паломники и туристы, желающие соприкоснуться с историей Византийской империи. Здесь в окружении четырех минаретов возвышается Святая София — сердце древнего Царьграда. Это здание представляет собой настоящее архитектурное чудо. Построенное в течение пяти лет — с 532 по 537 г. — Анфимием из Тралл и Исидором из Милета, оно не перестает поражать размерами своего купола — 30 x 55 м. Святая София воздвигнута Юстинианом на том месте, где император Константин выстроил первую христианскую церковь (в 325 году). В строительстве храма участвовало до 10 тысяч рабочих<sup>11</sup>. Сам император Юстиниан нередко, как простой рабочий, трудился над сооружением храма, подавая пример, которому следовали его вельможи. Когда строительство было завершено и церковь освящена, император с гордостью сказал: «Я превзошел тебя, Соломон».

«Постройка храма св. Софии стоила громадной суммы, именно, по вычислению историков, приблизительно 2 200 000 рублей наших, что сравнительно с ценностью нашего времени будет около 300 миллионов рублей, — писал епископ Сухумский Арсений (1894 г.). — Беспрецедентная гениальная смелость постройки и внутреннее роскошное убранство сделали из этого здания чудо технического искусства. Купол его, имеющий в диаметре 15 сажен, по своему объему и плоскости в виде сплюснутого полушария, представляется сводом небесным; он как будто в воздухе. В куполе 32 окна, из которых льется обильный свет, озаряющий всю внутренность храма. Сто колонн, находящихся в нем, из коих 40 внизу и 60 на хорах, все из самых дорогих пород мрамора, равно как и стены покрыты по большей части мрамором»<sup>12</sup>.

Император Юстиниан, между прочими украшениями, поставил в св. Софию 8 порфировых колонн, взятых из Рима, куда они были привезены императором

<sup>7</sup> Майков А. Н. Избранные произведения. Л., 1957. С. 272.

<sup>8</sup> Лукьянов И., свящ. Путешествие в Святую Землю в 1710–1711 гг. М., 1862, С. 32, 33.

<sup>9</sup> Цит. по: Жмакин В., свящ. Путешествие иеромонаха Аникиты по святым местам Востока в 1834–1836 гг. СПб., 1891. С. 38.

<sup>10</sup> Спутник православного поклонника и Святую Землю. СПб., 1886. С. 88.

<sup>11</sup> Скалон Д. А. Путешествие по Востоку и Святой Земле в свите великого князя Николая Николаевича в 1872 году. СПб. 1881. С. 44.

<sup>12</sup> Арсений, еп. Сухумский. Святой град Иерусалим и другие святые места Палестины. СПб., 1896. С. 12.

Аврелианом из Баальбека, и 6 колонн зеленой яшмы из храма Дианы в Ефесе<sup>13</sup>. Посреди двора, устроенного перед южным портиком, стояла конная статуя Юстиниана, а на 4-х пилястрах наружной стены портика красовались знаменитые кони Лисиппа, вывезенные из Коринфа и в 1204 году увезенные крестоносцами в Венецию, где и теперь они украшают портал собора св. Марка<sup>14</sup>.

На протяжении 15 веков храм св. Софии трижды страдал от землетрясений. Первое случилось 5 мая 558 г., вскоре после возведения храма, еще при жизни Юстиниана. Второе — в 869 г. Последнее землетрясение произошло по одной версии в 986 г., а по другой — в 989 г. От него значительно пострадала часть купола, появились трещины в стенах. О последнем землетрясении, в частности, имеются сведения как в византийских, так и в армянских летописных источниках. Армянский летописец XI в. Асогик сообщал, что для восстановления купола собора св. Софии в Константинополе был приглашен архитектор армянских царей династии Багратидов Трдат, автор ряда сооружений, принесших ему известность и за пределами Армении. В Константинополе зодчий Трдат в течение 989–992 гг. полностью восстановил купол храма, уцелевший и поныне.

Посланцы св. равноапостольного князя Владимира, прибывшие в Константинополь для «выбора веры» (конец X в.), присутствовали за богослужением в этом соборе. После падения Константинополя в 1453 г. собор св. Софии был превращен в мечеть; как отмечал Н. С. Всеволожский, «при императоре Юстиниане здесь, как в нашем Успенском соборе (в Кремле. — *а. А. Н.*), было по одну сторону место для императора, а по другую — для патриарха... Ныне императорское место оставлено для султана, а патриаршее — для муфтия»<sup>15</sup>.

В 1872 году храм св. Софии посетил отечественный паломник Д. А. Скалон. В своих записках он упоминает о взятии Царьграда мусульманами: «Когда Магомет II завоевал Константинополь, он был поражен величием этой постройки. Решив обратиться к мечети, он приказал замазать живопись и закрасить стены; крест заменить полумесяцем, снять колокола, построить минарет, а на месте алтаря поставить «хранилище» для Корана»<sup>16</sup>.

«Все устройства и переделки турок носят на себе характер временного приспособления, и если Магомет II замазал грубой известью всю мозаику, то, мне кажется, он этим как бы нарочно предохранил её от неизбежного разрушения, — продолжает Д. А. Скалон. — Теперь мозаика постоянно осыпается и если бы она не простояла около трех столетий под известкой, то вряд ли бы сохранилась до нашего времени... На память каждый из нас купил несколько камешков от осыпавшихся мозаик, которые продают служители мечети»<sup>17</sup>.

С падением Константинополя связано одно предание, повествующее о храме св. Софии. Когда турки ворвались под мозаичные своды и стали умерщвлять там народ, священник, служивший литургию, взял чашу со Святыми Дарами и спокойно направился к боковому приделу храма. Не успели турки занести над ним свои сабли, как стены храма расступились и скрыли бесстрашного служителя Божия. Существует поверье, что и сейчас в глубине мраморной стены он читает молитвы над святой чашей, что наступит день, когда вновь расступится стена храма и из нее выйдет священник со Святыми Дарами.

Вот как А. Н. Майков воспел это предание в 1888 г.:

*Старец-иерей между тем, продолжая служенье, подъеждет  
С пенем Святые Дары — и идет — и пред ним вдруг разверзлась  
Арка в алтарной стене — и вошел он — и арка замкнулась...*

<sup>13</sup> Скалон Д. А. Путешествие по Востоку... С. 44.

<sup>14</sup> Там же. С. 41–42.

<sup>15</sup> Всеволожский Н. С. Путешествие... С. 185–186.

<sup>16</sup> Скалон Д. А. Путешествие по Востоку... С. 42.

<sup>17</sup> Там же. С. 45.

*И — как предсказано было — он выйдет опять с той же Чашей,  
Прерванный чин литургии окончит, при возгласах славы,  
Светлый воскресный канон воспевая... и известъ исчезнет,  
И — уже тонко сквозящийся ныне — Спасителя облик  
Купно со всеми святыми опять просияет на злате  
Вкруг загоревшейся снова мусии<sup>18</sup>.*

В 1935 г. по распоряжению тогдашнего президента Турции Кемаля Ататюрка в храме св. Софии был открыт музей. Над воротами при входе в собор хорошо сохранились три мозаичных изображения: Богородица с Младенцем Иисусом, Константин Великий с макетом Константинополя и Юстиниан, держащий в руках макет храма святой Софии. Галереи верхнего этажа также содержат фрагменты древней мозаики — здесь изображены Спаситель, Дева Мария, а также византийские императоры.

О храме св. Софии написано море книг и, не повторяя общие рассуждения, можно привести любопытное замечание отечественного паломника А. Н. Муравьева, побывавшего здесь в 1830 г. «Хотя нет в России здания, подобного св. Софии, — писал А. Н. Муравьев, — каждый из соотечественников легче может вообразить себе ее внутренность по тому родственному духу византийскому, который отзывается в величественном мраке наших древних соборов... Не в честь ли сей, ныне помраченной Св. Софии Царьграда, возникла в Киеве златоверхая София? и сие дивное имя, двигавшее души новгородские, не сроднилось ли с памятью всего, что только близко сердцу русскому?»<sup>19</sup>

О духовном родстве святой Софии со Святой Русью размышлял в начале 1850-х гг. игумен Антоний (Бочков): «Святая София, мать наших церквей, одна может привлечь не много ученого, но верующего христианина русского: он смотрит, не столько на сей широкий купол и контрфорсы, сколько чувствует, что от сих стен еще веет на его душу знакомый церковный воздух, душевный фимиам, который столь же непостижимый, как и многое из неземных наших ощущений. В Царьграде еще более нам близкого, нежели в самой России»<sup>20</sup>.

Долгие годы православные христиане не могли переступить порог храма, превращенного в мечеть и, «не имея возможности войти внутрь, токмо зирали в преддверие сквозь отверстые двери»<sup>21</sup>. Лишь немногие знатные гости получали от султана особое разрешение. Сегодня войти внутрь церкви, ставшей музеем, может каждый, уплатив определенную сумму. Для утешения тех, кто не смог побывать в Царьграде, можно привести еще одно очень «русское» описание интерьера храма. «В наших древних русских церквах (соборы Успенский, Благовещенский и др.) и в средневековых готических соборах впечатление тайны и святости достигается угашением света дневного, искусственной ночью, в которой теплятся огни лампад и свечей, или же еще более искусственной окраской света радужными стеклами, — писал один из отечественных паломников в начале XX в. — Св. София — единственный храм светлый и полный теплой, солнечной небесной тайны. Янтарные лучи, мягкие и ровные, Льются сверху, и весь круглый, ясный простор освещен ими»<sup>22</sup>.

Владимир Давыдов, побывавший в Константинополе в 1835 г. вместе со знаменитым художником К. Брюлловым, архитектором Н. Ефимовым и другими, писал о том, что в те годы «художники, встречая беспрестанно от турок затруднения, когда желали проникнуть во внутренность сего храма, не имели способа составить ... верных рисунков в большом размере для вящего изъяснения деталей

<sup>18</sup> Майков А. Н. В Айя-Софии // Полн. собр. соч. СПб., 1893. С. 402–404.

<sup>19</sup> Муравьев А. Н. Путешествие к святым местам в 1830 году. Ч. 1. СПб., 1833. С. 49.

<sup>20</sup> Антоний (Бочков), игумен. Русские поклонники в Иерусалиме // ЧОИДР, октябрь–декабрь 1874, кн. 4., ч. II. С. 2.

<sup>21</sup> Жмакин В., свящ. Путешествие иеромонаха Аникиты... С. 41.

<sup>22</sup> В стране святых настроений. СПб., 1906. С. 34–35.

памятника, заслуживающего всеобщее внимание»<sup>23</sup>. Поэтому русские путешественники решили воспользоваться предоставившейся возможностью и провести обмеры древнего архитектурного шедевра. По предложению Н. Ефимова они разделили между собой храм, «стараясь измерять и списать разные части его». Вот что пишет про свои труды на этом поприще В. Давыдов: «Сам я вторично взошел на самую высшую галерею, устроенную под куполом, и спустил с нее отвес, до второго яруса, к стоявшему там г. Богданову. К несчастью, в то самое время, когда он схватил отвес, нечаянно опрокинул я лампаду с маслом, — на него и на турков, которые стояли ниже и молились. С самого начала глядевшие очень недовольным оком на все наши действия, мусульмане взволновались, начали кричать, чтобы нас выгнали, но с султанским фирманом и в сопровождении чиновника в полковничьем чине мы неустрашимо продолжали наши труды, и, в самом деле, они стоили всякого усилия, ибо настоящая пропорция Софийской мечети доныне никогда еще не была измерена»<sup>24</sup>. Так заканчивает русский путешественник свое повествование, не подозревая, что допускает неточность.

Ведь русский паломник — это непросто богомolec, но пытливый исследователь, это качество было присуще русскому паломнику с давних времен. Еще в 1389 г. наш пешеходец Игнатий Смольнянин, посетивший св. Софию вместе с московским митрополитом Пименом, сообщал своим читателям: «Ходили на верх церкви св. Софии, видели 40 окон шейных, мерили окно со столпом, две сажени без двух пядей»<sup>25</sup>. «Удивлялись, как предивно и изрядно устроены»<sup>26</sup>, — добавляется в «Пименовом хождении». И В. Давыдов замечает, что добытые им «со товарищи» сведения — это неоценимый подарок для русских зодчих, потому что «здесь они увидят образец византийского стиля, в котором выстроена большая часть наших церквей»<sup>27</sup>. Продолжая повествование о храме св. Софии, можно привести любопытное сравнение, которое мы находим у Н. С. Всеволожского. Приведа в своих заметках «размеры трех знаменитейших теперь в Европе церквей: Петра апостола в Риме, Павла апостола в Лондоне и св. Софии в Константинополе», он пишет: «Очень жаль мне, что не могу поместить здесь размера великолепного храма Исаакия Далматского в С.-Петербурге, потому что он не окончен строением; знаю только, что он, как величиною, так и великолепием далеко превзойдет лондонскую церковь и св. Софию и будет по огромности своей вторым после церкви св. Апостола Петра в Риме»<sup>28</sup>.

А протоиерей Василий Михайловский, посетивший храм св. Софии в 1888 году, задавался вопросом: «И отчего это наши архитекторы не взяли св. Софию в образец для плана петербургскому храму св. Исаакия? Ведь ухитрились же сами магометане в Царь-граде почти все крупные мечети устроить по плану св. Софии, особенно тоже весьма обширную и открытую мечеть Ахмета, почти рядом стоящую»<sup>29</sup>.

Протоиерей Василий пишет о том, как мусульмане торговали святыней, им не принадлежащей: «Вход в мечеть святой Софии или, по исковерканному турками произношению греческого названия, Айя-Софии, допускается за особую плату, смотря по посетителям, — продолжает о. Василий. — С нас двоих, с меня и о. архимандрита, при третьем проводнике с Пантелеимоновского подворья, с которого ничего не берут, взяли за вход два *меджидие* (большая серебряная монета ценностью в 2 рубля) в пользу муллы, да еще сторожам, по случаю их 3-х дневного праздника *байрама*, от 31 мая до 2-го июня (когда султан в мечети сам закалывает барана),

<sup>23</sup> Путевые записки, веденные во время пребывания на Ионических островах, и Греции, Малой Азии, и Турции в 1835 году Владимиром Давыдовым. Ч. 2, СПб., 1840. С. 342 (приложение).

<sup>24</sup> Там же. С. 127–128.

<sup>25</sup> Хождение Игнатия Смольнянина в Царьград // Книга хождений: Записки русских путешественников XI–XV вв. М., 1984. С. 280.

<sup>26</sup> Пименово хождение в Царьград // Книга хождений... С. 292.

<sup>27</sup> Путевые записки, веденные... В. Давыдовым. С. 128.

<sup>28</sup> Всеволожский Н. С. Путешествие... С. 183.

<sup>29</sup> Михайловский В, прот. По Святой Земле. Путевые заметки. СПб. 1898. С. 16.

поневоле пришлось дать усиленный *бакшиш* (2 четвертака — чирика), равный ныне нашему бумажному рублю»<sup>30</sup>.

Созерцая поруганную и обезображенную святыню, о. Василий предавался мечтам: «Вступив в это святилище, тепер открытое, обширное, с высоким, широким, светлым куполом, поражаешься и умиляешься, скорбишь о погибших защитниках Софии и не удивляешься, если наши предки, послы Владимира, чувствовали себя здесь как бы на небе, при полном торжественном патриаршем богослужении, при украшавших храм золоте и мозаике, при сладкогласном пении, далеко не похожем на нынешнее греческое. И мне невольно пришло в голову, что если бы хоть на одну службу перевезти сюда иконостас, да пригласить нашего архиерея с хором невских или чудовских певчих, — какое было бы дивное богослужение, при сильном резонансе под сводами св. Софии, на открытой, обширной солее. <...> Ах, когда-то в св. Софии раздастся священная песнь православных: «Да воскреснет Бог!» Любящему святую православную веру посетителю Царьграда стоит съездить в Царьград только за тем, чтобы насладиться святилищем св. Софии»<sup>31</sup>.

### Церковь Хора (Кахрие-джами)

Другой христианской святыней Константинополя является церковь Хора (ныне она называется Кахрие-джами<sup>32</sup>, что означает по-турецки «мечеть победы»). Расположенная вблизи Адрианопольских ворот (*Эдирне капысы*), церковь первоначально находилась вне древних стен Константинополя, откуда и происходит ее название («хора» означает «в деревне» или «за городом»). При постройке феодосиевых стен церковь вошла в черту города. После собора св. Софии это наиболее значительный памятник византийского искусства; дошедшие до нас мозаики XIV в. последовательно повествуют о евангельских событиях.

Главным украсителем Кахрие-Джами считается первый министр императора Андроника — Феодор Метохит, не пожалевший средств для украшения столь дорогими памятниками церкви «Кахрие». Во время взятия Константинополя турками, мусульмане обратили храм в мечеть и закрыли мозаики краской. В 60-х годах XIX столетия мечеть была отремонтирована, и мозаики очищены по приказанию султана Абдул-Азиса, который отличался религиозной терпимостью и считал себя (по отзывам историков) сторонником и покровителем искусства.

Интересные соображения по поводу этого храма высказал в 1876 году начальник Русской Духовной миссии в Иерусалиме архимандрит Антонин (Капустин):

«По трактатам мы имеем давнее право (чуть ли даже не долг) выстроить в Константинополе свой монастырь. Чем строить вновь, нельзя ли купить у Его Величества Абдул-Азис хана мечеть Кахрие? Несмотря на ее драгоценные мозаики, я бы предпочел выпросить вместо нее бывшую церковь Пантократора<sup>33</sup> (Килисия-джамиси), наилучшее константинопольское здание христианское после св. Софии. А если ни о той, ни о другой и помышлять нельзя, то хоть бы приобрести развалины монастыря Перивлепту<sup>34</sup> со всем окружающим их пустырем. Весьма красивое место. Я бы сам поступил в послушники в такой монастырь, чтобы хотя концом уха услышать, что такое настоящее монашество... А в самом деле, пора бы начать забирать у турков в христианские руки то, что некогда принадлежало христианам. И никому так не подходяще начать, как нам. Греки никогда не сделают этого первыми, по страху смерти

<sup>30</sup> Там же. С. 15.

<sup>31</sup> Там же. С. 15–16.

<sup>32</sup> Название «Кахрие» — испорченное турками слово «Хора», т. е. загородная обитель, так как эта церковь была в древнее время далеко за городом, и имеет за собой многовековую давность; слово «Джами» означает — «мечеть», дом молитвы.

<sup>33</sup> Ныне мечеть Зейрек в Стамбуле.

<sup>34</sup> Находится в Греции, в г. Митрас.

и по другим причинам. А с нашей легкой руки дело пошло бы отлично. За нами потянулись бы и другие»<sup>35</sup>.

Вот что писал в конце XIX в. русский публицист Е. Марков, один из русских авторов, сообщавших об этом, ныне всемирно известном памятнике церковного искусства Византии: «Если бы не минарет, приткнутый сбоку, не маленький полумесяц на верху прекрасного круглого купола, вам и в голову не пришло бы, что это магометанская мечеть, — до такой степени неприкосновенно сохранился в этой спрятанной в глуши древней христианской святыне обычный византийский характер пятиглавого храма»<sup>36</sup>.

Повествуя далее об увиденных им старинных мозаиках, Е. Марков продолжает: «Невозможно понять, каким чудесным образом могли сохраниться в такой целостности в магометанской мечети, среди столицы ислама, ожесточенно истреблявшего всякие следы древних святынь христианства, те чудные мозаиковые картины, перед которыми мы остановились изумленные в паперти Кахрие-джами. Своды куполов и верхние части стен притворов сплошь покрыты ими. Яркость красок и блеск полировки этой вековой каменной живописи так свежи, как будто только сейчас отодвинулась от них рука художника... А между тем это работа первой четверти XIV века! Даже все греческие надписи словно сейчас написаны. Рисунок строгого и возвышенного средневекового стиля, бесценный для любителя византийских образцов, он исполнен какого-то торжественного и вместе с тем умильного благочестия... Целые многолюдные сцены из священной истории покрывают мягкими ласкающими тонами своих нетленных красок, будто драгоценною парчю неопisanного вкуса, внутренность старинной паперти; особенно хороши лучше всего сохранившиеся мозаиковые фигуры святых, на золотом мозаиковом фоне маленьких круглых купольчиков ее»<sup>37</sup>.

Незадолго до Первой мировой войны этот бывший храм посетила группа русских старообрядческих епископов. Вот каким предстало это строение перед взором «раскольников»: «Мечеть «Кахрие-Джами» стояла под горой, между развалинами и каменными плоскими домиками. Около её дверей сидели турки в белых чалмах, которые при нашем приближении почтительно встали. Проводник перекинулся с ними несколькими фразами, и они, отворив двери мечети, пропустили нас внутрь. Мечеть делится на две части: главную, где, собственно, и была церковь, и меньшую, притвор, с двумя небольшими куполами. В главной части мечети ничего не сохранилось от былой древней мозаики, если не считать двух мозаичных икон Спасителя и Божией Матери, закрытых деревянными створками (от икон остались одни лишь контуры: мозаика вся вылущена); во второй же части сохранились дивные мозаические изображения, которыми украшены, почти сплошь, все стены, потолок и купола. Мозаики эти, по изяществу исполнения, блеску красок, удачной композиции, положительно поражают зрителя, особенно же любителя иконописной старины, и способствуют упрочению мнения ученых, что византийское искусство в XI–XIV вв. (к какому периоду относятся рассматриваемые мозаики) стояло на высокой степени своего развития. Сюжеты мозаик по большей части библейско-евангельские; помимо отдельных лиц, тут изображены различные события из истории Ветхого и Нового Завета (преимущественно последнего): Рождество Христово, бегство Богородицы с Младенцем Христом во Египет, Воскресение Христово и многие другие»<sup>38</sup>.

Те же паломники-старообрядцы отметили возросшую веротерпимость турок-мусульман в отношении шедевров христианского искусства. В этом они могли убедиться на собственном опыте, что и было отмечено в их записках:

«При посещении мечетей (бывших некогда христианскими храмами) невольно бросается в глаза современное отношение магометанского духовенства к христианским

<sup>35</sup> Переписка архимандрита Антонина (Капустина) с графом Н. П. Игнатьевым 1865–1893. М., 2014. С. 274–275.

<sup>36</sup> Марков Е. Путешествие на Восток. СПб., 1890. С. 107.

<sup>37</sup> Там же. С. 107–108.

<sup>38</sup> Быстров С. И. По Востоку. (Путешествие старообрядческих епископов). М. 1916. С. 33–34.

изображениям, случайно уцелевшим на стенах и куполах мечетей. Под влиянием ли материальных интересов, получаемых от туристов и христиан-паломников, или дух времени проявлял им иные отношения к верованиям других, — неизвестно, но только они проявляют в данное время совершенно иную тактику к уцелевшим христианским памятникам, идущую в полный разрез со строгими требованиями Корана. Они теперь не только оберегают настенные изображения, но и стараются изучить их содержание. Так, по крайней мере, пришлось нам видеть это при посещении мечети «Кахрие». Молодой еще сравнительно мулла, в цветном восточном халате и белой чалме, повел нас по мечети, где по стенам и потолку ярко блестели мозаики, и на ломаном русском языке, немилосердно перепутывая слова, начал объяснять нам их содержание:

— Ясус, Ясус! — указал он на мозаичное изображение Христа в куполе, — а это — ситти Марый (т. е. святая Мария).

Самостоятельно разбираясь в изображениях евангельской истории, мы, тем не менее, не препятствовали словоохотливому мулле излагать свои пояснения, что, видимо, доставляло ему немалое удовольствие. Быть может сторона материальных выгод поведет к дальнейшему (что весьма вероятно), и магометанское духовенство, учтя эту выгоду, откроет и многие другие иконографические сокровища своих мечетей (древних христианских храмов), доселе закрытых для христианского мира»<sup>39</sup>.

В наше время в бывшей мечети Кахрие-джами расположен Карийский музей. Это одно из главных мест паломничества иностранных туристов в Стамбуле. Музей возобновил свою деятельность сравнительно недавно: почти всю весну 1986 г. в бывшей церкви монастыря Хора, построенной в XII в., вместо благовоний пахло нашатырным спиртом. До недавнего времени правительство Турции не выделяло средств для реставрационных работ древнего памятника, не было и решений о проведении защитных мер по предотвращению дальнейшего разрушения настенной росписи. Проведенные работы по реставрации византийских фресок свидетельствуют о перемене в подходе турецких властей к художественным ценностям Православной Церкви<sup>40</sup>.

## Патриаршая резиденция

Мало что сохранилось в Стамбуле от христианских древностей, но, тем не менее, еще теплится жизнь на Фанаре, где находится резиденция Константинопольского патриарха. Спустившись от храма св. Софии к заливу Золотой Рог, можно проследовать мимо Галатского моста и моста Ататюрка вдоль набережной. Не доходя до «железной» болгарской церкви, о которой речь еще впереди, нужно свернуть влево, по узкой улочке подняться вверх, чтобы вскоре оказаться перед высокой каменной оградой с массивными воротами. Грек-привратник любезно встречает православных паломников из России; можно осмотреть патриарший собор и резиденцию.

После 1453 г. турки вынудили греков покинуть храм св. Софии, и патриаршая резиденция несколько раз меняла свое местоположение. После взятия Константинополя в 1453 г., Магомет II предоставил патриарху Геннадию храм святых апостолов, которым греки владели только 2 года. Затем кафедра патриарха была перенесена в храм Пресвятой Богородицы Всеблаженнейшей. С 1455 по 1591 г. патриаршая кафедра находилась при этом храме, а потом турки отобрали у православных и эту церковь (ныне — мечеть Фетихие-джами). Отсюда резиденция патриарха была перенесена в ранее населенный греками квартал Фанар, где был женский монастырь с небольшой церковью св. Георгия.

Это произошло при Константинопольском патриархе Рафаиле, который около 1603 г. обращался к Борису Годунову за помощью для обустройства на новом месте. «Ныне посланных, идущих людей наших к богохранимому твоему царству, приими

<sup>39</sup> Там же. С. 35–36.

<sup>40</sup> За рубежом. 1986. № 33.

и помощи Церкви Христовой щедрой милостью, как и прежние блаженные и приснопамятные цари сотворяли, и память их поминается во веки, — писал Константинопольский патриарх. — Ныне настает нужда обновиться и создаться Церкви Христовой, а денег ниоткуда нельзя обрести, кроме как от благочестивого твоего царства»<sup>41</sup>. Неизвестно, была ли оказана помощь из России: ведь страна стояла на пороге Смутного времени. Но, как бы там ни было, в 1614 г. здание бывшей обители было расширено и приспособлено к нуждам Патриархии трудами и заботой патриарха Тимофея (1622 г.). Как и ранее, нынешняя патриаршая церковь именуется в честь св. Георгия.

Но и здесь, на Фанаре, православные патриархи не обрели покоя. В 1701 г., во время восстания против султана Мустафы II, Патриархия была сожжена, и лишь спустя 14 лет патриарх Иеремия III восстановил ее постройки. Перед входом в храм св. Георгия можно видеть каменное резное изображение двуглавого орла — герба Византийской империи, который после падения Константинополя — «второго Рима» — был усвоен Москвой — «третьим Римом». Сегодня, как и прежде, положение Константинопольского патриарха в мусульманской Турции «совершенно политическое и стесненное»<sup>42</sup>.

Войдем под своды патриаршего собора, как это делали наши многочисленные предшественники, посещавшие Константинополь. В 1708 г. здесь побывал черниговский иеромонах Ипполит Вишенский. Вот как он описывает внутренний вид этого храма: «В церкви св. Георгия престолов три; и образ Пресвятой Богородицы чудотворный еще от царя Константина; там же часть столпа, при котором Христа бичовано привезла царица Елена из Иерусалиму. От того столпа недалеко и к дверем за оградю в раках лежат: царица Феофания нетленна, которая заказала (запретила. — *а. А*) мяса исти инокам; там же святая Соломония нетленна; там же св. Евфимия девица; от всех троих благоухание исходит»<sup>43</sup>.

У святых патриаршего храма в 1892 году побывала группа русских паломников во главе с архимандритом Мефодием, настоятелем Никандровой пустыни, Порховского уезда, Псковской губернии. «Мы поехали в патриаршую церковь, в коей почивают мощи св. жен: мученицы Соломонии — матери Маккавеев, мученицы Евфимии и царицы Феофании, супруги Льва Мудрого, — пишет о. Мефодий. — Здесь находится также часть значительной величины того столпа, к которому Спаситель был привязываем в темнице, во время страданий за грехи наши»<sup>44</sup>.

О «столпе бичевания» упоминают и другие отечественные паломники. Так, иеромонах Саровской пустыни Мелетий в 1793 г. писал об этой церкви: «Внутренность ее улепествована святыми иконами и кандилами (лампадами — *а. А. Н.*), и кроме других изрядных вещей и драгоценностей находится там близ алтарных дверей на полуденной стороне вложенная в стену часть того каменного столпа, к которому Спаситель мира во время страдания привязан был на бичение»<sup>45</sup>. Об этом столпе говорит и иеромонах Аникита (Ширинский-Шихматов), видевший его во время посещения патриаршей резиденции в 1836 г. Он отметил, что в храме св. Георгия есть «колонна, в которую вделана часть столба, к которому был привязан Господь Иисус Христос во время бичевания в претории»<sup>46</sup>.

В 1857 году в патриаршем храме молились русские пешеходцы, в числе которых был Виктор Каминский. «Из достопримечательностей храма — древний образ св. Иоанна Крестителя, превосходной мозаичной работы, такой же образ

<sup>41</sup> Цит. по: *Муравьев А. Н.* Сношения России с Востоком по делам церковным. СПб., 1858. С. 322.

<sup>42</sup> *Всеволожский Н. С.* Путешествие... С. 212.

<sup>43</sup> Пеллгримация, или Путешественник честного иеромонаха Ипполита Вишенского во святей град Иерусалим. М., 1877. С. 19.

<sup>44</sup> *Мефодий, архим.* Дневник палестинского паломника. СПб. 1893. С. 7.

<sup>45</sup> Путешествие во Иерусалим Саровския общежительные пустыни иеромонаха Мелетия в 1793 и 1794 гг. М., 1800. С. 15.

<sup>46</sup> *Жмакин В., свящ.* Путешествие иеромонаха Аникиты... С. 40.



Богоматери, — пишет русский богомолец. — Мы удостоились приложиться к части каменного столба, к которому был привязан Иисус Христос в иерусалимской темнице. Святыню эту привезла в Константинополь царица Елена. Весь столб разделен был когда-то на три части: другая его часть находится в Иерусалиме, а третья — в Риме»<sup>47</sup>.

Об этом столпе пишут почти все паломники, посещавшие Фанар. Откуда же он появился здесь, в этом последнем прибежище константинопольских патриархов? Ответ на это дают наши паломники, посещавшие Царьград еще до взятия его турками. Так, в 1389 г. Игнатий Смольнянин, побывавший в церкви св. апостолов вместе с митрополитом Пименом, сообщал про «столб бичевания»; «Пошли к апостольской церкви, поклонились и целовали святой столп, на нем же был бит Иисус Христос»<sup>48</sup>.

Таким образом, в византийскую эпоху эта святыня находилась в церкви св. апостолов, при которой в 1453–1455 гг. была патриаршая резиденция. Оттуда столп и был вывезен после перемещения патриарха на Фанар и помещен в церкви св. Георгия. Вот еще одно, более подробное сообщение об этой святыне. Стефан Новгородец в своем «Хождении», относящемся к 1348–1349 гг., пишет про церковь св. апостолов: «А от великих дверей на правой стороне стоят два столпа: один, к которому был привязан Господь наш Иисус Христос, а у другого Петр апостол горько плакал. Привезены они из Иерусалима. Один толстый, что Иисусов, из зеленого камня, с черными прожилками»<sup>49</sup>.

В записках иеромонаха Ипполита Вишенского упоминается о мощах св. Евфимии. Судьба этой святыни также драматична. Мощи ее находились сначала в Халкидоне (близ Константинополя), в храме св. Евфимии, где когда-то проходил IV вселенский собор (451 г.), а после разрушения этого храма они были перенесены в патриаршую церковь Константинополя. Память св. Евфимии издавна почиталась на Руси, в Московском Успенском соборе среди чтимых мощей хранилась правая рука этой мученицы<sup>50</sup>.

Паломники обращают внимание на древнюю патриаршую кафедру — из черного дерева, украшенную перламутром. По преданию, именно с этой кафедры проповедовал св. Иоанн Златоуст. Первоначально она находилась в константинопольском храме св. Ирины, а потом в храме св. Софии. И об этой реликвии можно найти сведения в поистине неисчерпаемой паломнической литературе. Вот что пишет об этом первосвятительском троне писатель-паломник А. Н. Муравьев, видевший его в храме в 1830 г.: «Он весь из черного дерева, с резьбой из слоновой кости, и поныне служит престолом вселенским как единственный залог славы древней Церкви Царьградской, блиставшей столькими богословами»<sup>51</sup>. Преподаватель Киевской Духовной семинарии Павел Петрушевский, видевший эту кафедру в 1899 г. добавляет, что «она отчасти напоминает те троны, которые были у нас в древней Руси для митрополитов и епархиальных епископов (что можно видеть и теперь в Киево-Софийском кафедральном соборе), только выше»<sup>52</sup>.

В начале 1850-х гг. у этой кафедры побывал игумен Антоний (Бочков), после чего он в своем паломническом дневнике сделал такую запись: «Имя всеми памятное из детства святого Иоанна Златоуста освящает его забвенную кафедру: но она еще стоит в целости, и к черному её дереву, испещренному перламутром и слоновой костью, сколько поклонов кладет всякой странник! Его благодатным именем многие из нас названы от рождения; а его учение более известно простому народу, нежели бесчисленные книги, после него написанные. Чудесное житие св. Иоанна Златоуста, царица Евдоксия и виноградник несправедно отнятый; изгнание великого учителя Церкви, возвращение и страдальческая кончина: об этом смело спрашивайте у многих

<sup>47</sup> Каминский В. Воспоминания поклонника Святого Гроба. СПб. 1859. С. 21.

<sup>48</sup> Хождение Игнатия Смольнянина в Царьград // Книга хождений... М., 1984. С. 280.

<sup>49</sup> Из странствия Стефана Новгородца // Книга хождений... М., 1984. С. 274.

<sup>50</sup> Жмакин В., свяц. Путешествие иеромонаха Аникиты... С. 40.

<sup>51</sup> Муравьев А. Н. Сношения России с Востоком... С. 62.

<sup>52</sup> Петрушевский П. Каникулярная поездка в Святую Землю (1899 г.). Киев, 1904. С. 23.

русских, у нас это передается через многие столетия. Нам не чужды подвиги Константинопольского иерарха: и книгу Маргарит изучивали наши предки, и знают ее многие из их потомков»<sup>53</sup>.

Во дворе патриаршей резиденции имеется звонница, несколько колоколов которой в XIX веке были привезены из России. Находясь в мусульманском окружении, греческие иерархи не стремятся выставлять напоказ те церковные ценности, которые накапливались в Патриархии в течение столетий. Поэтому в настоящее время затруднительно посетить патриаршую ризницу, но, по словам русского автора, «патриаршая ризница богата так же, как и вся утварь в церквах; но этим обязаны, по большей части, нашим царям, князьям молдавским и валахским, и некоторым богатым грекам»<sup>54</sup>.

Многим нашим предшественникам доводилось бывать как за патриаршим богослужением, так и на аудиенции у главы Константинопольской Церкви. Одним из таких паломников был Н. С. Всеволожский; он посетил Фанар в 1836 г., в один из воскресных дней, когда за богослужением присутствовал сам Святейший патриарх. «Когда я вошел, обедня уже началась, — пишет русский автор. — Читали Евангелие. Патриарх сидел на троне у правого клироса... По окончании литургии патриарх позвал меня и дал просфору, а когда архиерей вышел с крестом, он взял его и, дав мне приложиться, возвратил архиерею; потом благословил меня и пригласил в свои палаты»<sup>55</sup>.

Русский паломник беседовал с главой Константинопольской Церкви на многие темы, и, конечно, одной из них было несвободное положение православных греков под турецким правлением. На протяжении ряда столетий греки возлагали свои надежды на заступничество православной России. Так, Н. С. Всеволожский писал: «При прощании Константинопольский патриарх просил меня отвезти поклонны его нашим митрополитам, Санкт-Петербургскому, Московскому и Киевскому, и сказать им, что он в молитвах своих всегда о них поминает»<sup>56</sup>.

Паломники, посещающие Фанар, редко обращают внимание на ворота, через которые они входят во двор патриаршей резиденции. А между тем с ними связаны драматические события, имевшие место во время греческого освободительного движения 1821–1831 гг. Вот что пишет по этому поводу один из русских богомольцев, побывавший здесь в 1859 г.: «Пока я был в церкви, пришел диакон и указал мне все замечательные древности, а при выходе из церкви, над внутренними воротами, показал гвоздь, на котором был повешен в 1821 г. патриарх Григорий, в самый день Пасхи... Исполнителей казни греки едва могли упротить или подкупить, чтобы не вытаскивали святителя из алтаря и дали ему окончить литургию. На гвозде по сию пору виден кончик веревки»<sup>57</sup>.

Каковы же были причины, толкнувшие турок на эту жестокость? Дело в том, что ранней весной 1821 г. вспыхнуло греческое восстание, и турецкие власти искали любые средства для его подавления. Вот что писал об этом иеромонах Аникита (Ширинский-Шихматов), с 1836 г. — начальник Русской Духовной Миссии в Афинах: «В самое воскресенье первой недели поста, по отпетии молебна, вдруг во всей Греции поднялись знамена свободы, и все от малого до великого по возможности ополчилось и устремилось на утеснителей... Следствием сего начала было освобождение Эпира, Пелопоннеса, Кандии и всех островов Архипелага... Три тысячи судов, из которых на каждом до 12 пушек с приличным числом воинов, приготовлены были в Одессе для вторжения в Дарданеллы и далее»<sup>58</sup>.

Греческие православные священники своим примером вдохновляли повстанцев; борьба велась за свободу Православия, и Константинопольский патриарх был ее

<sup>53</sup> Антоний (Бочков), игумен. Русские поклонники в Иерусалиме... С. 2–3.

<sup>54</sup> Всеволожский Я. С. Путешествие... С. 220.

<sup>55</sup> Там же. С. 211.

<sup>56</sup> Там же. С. 212.

<sup>57</sup> Записки паломника (1859 г.). СПб., 1860. С. 364.

<sup>58</sup> Цит. по: Жмакин В., свящ. Путешествие иеромонаха Аникиты... С. 116.

символом. Турки казнили не только патриарха Григория, но также трех архиепископов, 80 епископов и архимандритов<sup>59</sup>. Патриарх Григорий V был повешен на перекладине средних ворот 12 апреля 1821 г. в первый день Пасхи. Два дня висело его тело, а на третий день турки, долго влачив его по улицам, бросили в море с камнем на шею: но оно не опустилось ко дну. Ночью тело патриарха было взято на одно купеческое судно и перевезено в Одессу, где покоилось в греческой Свято-Троицкой церкви. «В Одессе покоится прах святого мужа, — со скорбью писал А. Н. Муравьев в начале 1830-х годов. — Быть может, когда процветет возникшая Эллада, захочет она иметь в своих недрах краеугольный камень своей свободы, и послы ее, как некогда русские в Царьграде, придут молить нас о даровании им сей святыни»<sup>60</sup>. Впоследствии эти слова сбылись. После того, как Греция сбросила турецкий гнет и стала независимым государством, останки патриарха Григория V были перевезены в Афины и ныне покоятся в гробнице в кафедральном соборе.

Как же отнеслось к казни духовенства русское правительство? Российский посланник в Царьграде барон Строганов поспешил выразить Порте возмущение казнью патриарха; он обратился к турецкому правительству с ногой, требуя прекращения кровопролития. Вскоре был прислан русский ультиматум, в котором решительным тоном от султана требовалось прекращение религиозных преследований. В послании прямо указывалось на то, что, воздвигая гонения на христиан, Турция становится в открытую вражду с христианскими державами, узаконяет восстание греков и вынуждает Россию предоставлять им убежище и помощь. Но, несмотря на решительный тон ультиматума, гонения на христиан — православных греков продолжались, и поскольку в 8-дневный срок ответа на ультиматум не последовало, Строганов выехал из Константинополя в С.-Петербург. Дипломатические отношения были разорваны, и только в 1826 г., когда был заключен Аккерманский договор, в Константинополь в качестве русского посланника прибыл граф Рибопьер<sup>61</sup>.

В этой связи можно вспомнить современные нам события, когда в начале сентября 2004 года турецкие националисты устроили манифестацию перед резиденцией Константинопольского патриарха, в ходе которой демонстративно сожгли изображение православного священника. А 7 октября того же года на территорию Константинопольской Патриархии было брошено взрывное устройство, в результате чего были повреждены церковные здания, однако никто из людей не пострадал. Святейший Патриарх Московский всея Руси Алексий II осудил акт вандализма в Стамбуле, где экстремисты совершили нападение на резиденцию Константинопольского Патриарха. Об этом говорилось в послании Предстоятеля РПЦ Вселенскому Патриарху Варфоломею. Святейший Патриарх выразил возмущение «варварским нападением» на резиденцию, «в результате чего пострадал кафедральный собор святого великомученика Георгия и здание Патриархии». Предстоятель РПЦ назвал этот акт «злодеянием, направленным против Константинопольской Церкви»<sup>62</sup>.

## Болгарский храм

За пределами патриаршей резиденции, недалеко от бухты Золотой Рог, есть интересное храмовое сооружение, известное в Стамбуле как «железная церковь». Это церковь св. Стефана, находящаяся во владении небольшой болгарской общины, проживающей в городе. Ныне богослужения в ней совершаются только по воскресным дням и по большим праздникам, поскольку число болгар в Стамбуле постоянно уменьшается. А в XIX-ом веке этот храм был центром духовной жизни болгар, живших бок о бок с православными греками в квартале Фанар. Примечательно, что стены

<sup>59</sup> Теплов В. Граф Иоанн Каподистрия президент Греции. СПб., 1893. С. 11.

<sup>60</sup> Муравьев А. Н. Сношения России с Востоком... С. 79.

<sup>61</sup> Теплов В. Граф Иоанн Каподистрия... С. 12, 30.

<sup>62</sup> Радонеж, № 9 (150), 2004. С. 6.

церкви и весь ее остов от основания до верха были изготовлены из железа в Вене, а иконостас — в Москве.

В паломнической литературе об этом храме почти не упоминается, поскольку все богомольцы спешили описать храм св. Софии. Тем более ценными представляются заметки преподавателя Киевской духовной семинарии Павла Петрушевского, побывавшего в этом храме в 1899 г. вместе со своими спутниками. «Нас очень приветливо встретили и проводили в церковь 2 почтенных священника, — пишет П. Петрушевский. — Когда мы поинтересовались совершаемым здесь богослужением, то нам сейчас же показали славянские книги. Всюду в церкви замечательная чистота и порядок. Самое местоположение церкви удачно выбрано на небольшой возвышенности при Золотом Роге»<sup>63</sup>.

Павел Петрушевский не ограничился описанием «железной церкви», он повествует и о своем посещении болгарского приходского центра. «Прямо против церкви св. Стефана, лишь через улицу, стоит дом, пожертвованный болгарской общине князем Богоридисом (что видно из надписи на нем), — продолжает киевский паломник, — здесь и теперь помещается болгарская народная школа. Нас ввели в фондарики и просили присесть и побеседовать. На стенах висели портреты лиц, потрудившихся и пострадавших за народное болгарское дело, например, Софрония, епископа Врачанского, епископов Иллариона Макариупольского, Авксентия Велесского и Паисия филиппопольского, бывшего экзарха Анфима, нынешнего Иосифа... Здешние хозяева, наши собеседники, в самых теплых сердечных выражениях говорили нам о братских чувствах болгарского народа к русским, о лежащем на нем долге вечной благодарности русским царям и народу за свое возрождение»<sup>64</sup>.

В квартале Фанар располагались не только резиденция Иерусалимского патриарха, которая славилась своей библиотекой. Сюда часто наведывались иностранные ученые, чтобы поработать с бесценными манускриптами. В конце XIX столетия здесь побывал Герих Гельцер, знаменитый византист, профессор Иенского университета, который изучал греческие рукописи. О том, что произошло в один из дней с почтенным мужем науки, повествует русский церковный историк А. П. Лебедев. «Однажды пришел в гости к отцу библиотекаря грек, капитан корабля, — пишет он, — и так как хозяина не оказалось дома, он остался ожидать его и от нечего делать начал перелистывать рукописи, над которыми работал Гельцер. Поворочав листами, он сказал: “Смотрите, — вот штука-то! Рукописи написаны по-гречески, а я хоть и грек, читать их не могу, между тем как ты свободно читаешь их, хоть ты и иностранец”. В ответ на это профессор сказал: “Зато я не умею управлять кораблем”, и этими словами утешил его скорбящее сердце»<sup>65</sup>.

## Влахернский храм

Продолжив пеший путь вдоль берега залива, паломники доходят до моста Халич, переброшенного через бухту Золотой Рог. Он является частью скоростного стамбульского шоссе, по которому следует транзитный транспорт. Свернув влево, можно увидеть развалины древнего Влахернского дворца.

Во времена Византийской империи здесь был построен дворец «Палаты Влахернские». Недалеко от дворца возвышалась церковь Пресвятой Богородицы Влахернской с целебным источником; она была построена в 435 г. по повелению императрицы Пульхерии. Император Юстиниан украсил и расширил этот храм. Судьба этой церкви, как и других константинопольских святынь, трагична: она была разрушена во время крестовых походов, еще до взятия Царьграда турками. Потом ее восстановили, но в 1434 г. — за 19 лет до падения Константинополя — Влахернская церковь

<sup>63</sup> Петрушевский П. Каникулярная поездка в Святую Землю (1899 г.). Киев, 1904. С. 25.

<sup>64</sup> Там же. С. 25–26.

<sup>65</sup> Лебедев А. П. Великая Церковь и Святая Гора. М., 1902. С. 35.

сторела. От древнего великолепного здания уцелела лишь одна арка с колоннадой, и ныне на этом месте построена скромная каменная церковь.

«Влахернская церковь разорена до основания, — сообщал в 1719 г. русский паломник Матвей Нечаев. — Ныне на том месте огород — владеют турки; только обретается едина Ахиазма (источник воды. — а. А.). А егда празднует Церковь Божия Положение честных ризы Пресвятыя Владычицы наша Богородицы во Влахерне, — тамо приходит множество народа с иконою Богоматери, и молебные пения совершают, а туркам дают плату: всякий христианин по паре, по-нашему по 3 деньги»<sup>66</sup>.

Такую же картину упадка наблюдал здесь более века спустя и Н. С. Всеволожский. «Церковь Влахернская разорена до основания, видны еще остатки фундамента и небольшая, почти совсем заваленная часовенька, в которой поставлена икона Влахернской Богоматери. Я нашел там старого священника и отслужил молебен»<sup>67</sup>, — сообщал русский паломник в 1836 г.

Почему же, несмотря на то, что от Влахернского храма остались лишь руины, сюда постоянно устремлялись русские паломники? Дело в том, что ко Влахернской церкви православные христиане относились с особенным благоговением: тут хранилась Риза и Пояс Пресвятой Богородицы. Риза (мафорий) Пресвятой Богородицы представлял собой головное покрывало, спускающееся на плечи; это был кусок ткани из шерсти. Этот «омофор» византийские императоры носили с собой в походах в качестве священного знамени.

Святой Пояс Богоматери хранился в особом кивоте, скрепленном серебряной печатью. Однажды супруга императора Льва Философа (886–912) заболела тяжелым недугом — беснованием. По приказанию императора Льва кивот со священным сокровищем был вскрыт, святой Пояс возложен на болящую императрицу, которая тотчас исцелилась от своего недуга. После этого Пояс был торжественно помещен во Влахернской храм для поклонения, и в память этого события Православная Церковь 31 августа (ст. ст.) празднует «Положение Пояса Пресвятой Богородицы» (сохранившаяся часть Пояса находится на Афоне в Ватопедском монастыре)<sup>68</sup>.

Для русских паломников Влахернская церковь всегда была объектом особого почитания. В 960-х годах русские дружины под водительством Аскольда и Дира совершили морской поход на Константинополь. На двухстах ладьях русское войско добралось до Константинополя, но к осаде города приступить не удалось. Один из жителей города — святой Андрей, Христа ради юродивый, находясь во время богослужения во Влахернском храме сподобился видеть Матерь Божию, стоящую на воздухе со множеством ангелов, пророков и апостолов, и осеняющую христиан своим честным Омофором. После этого видения св. Омофора был погружен в волны залива Золотой Рог, и разразившаяся вслед за тем буря, разметала русские языческие корабли. Лишь немногим воинам удалось спастись и вернуться в родные края. В память этого события был установлен праздник Покрова Пресвятой Богородицы, чествуемый на Руси ежегодно 1 октября (ст. ст.).

Вот поэтому-то и спешили ко Влахернскому храму русские богомольцы. «Вблизи городской стены стоит Влахернский монастырь. Здесь лежит в каменном ларце, окованном обручами, одежда Богородицы»<sup>69</sup>, — сообщал один из них, побывавший в Царьграде в XIII — начале XIV столетия. Другой русский паломник — Стефан Новгородец побывал здесь вместе со своими спутниками в период 1348–1349 гг. Вскоре после прибытия в Константинополь русские пешеходцы пошли во Влахернскую церковь, «где лежат риза, и пояс, и скуфия, которая на голове Её (Девы Марии. — а. А. Н.) была; а лежат в алтаре на престоле, в ковчеге запечатаны, прикованы железом, ковчег же сделан из камня очень хитро»<sup>70</sup>.

<sup>66</sup> Путешествие посадского человека *Матвея Гаврилова Нечаева* в Иерусалим (1719–1720) / Под ред. Н. П. Барсова. Варшава, 1875. С. 14.

<sup>67</sup> *Всеволожский Н. С. Путешествие...* С. 153–154.

<sup>68</sup> Путеводитель по Святой Земле. Одесса, 1886. С. 11.

<sup>69</sup> Анонимное хождение в Царьград... С. 266.

<sup>70</sup> Из странствия Стефана Новгородца // Там же. С. 275.

И еще одно древнее предание связывает Византию и Киевскую Русь. Об этом упоминается в Киево-Печерском Патерике (начало XIII в.), автор которого сообщает об еще одном явлении Божией Матери во Влахернском храме — «со множеством войска окрест Ея».

Об этом Патерик Печерский повествует в житии преподобного Феодосия, игумена печерского. При жизни преподобных Антония и Феодосия печерских жили в греческом царстве четыре мастера каменщика, которые занимались исключительно постройкой церквей. Однажды, ранним утром, во время сна им, в одно и то же время, явились благообразные юноши и сказали: «вас зовет Царица во Влахерну». Пришедши во влахернскую церковь, они, действительно, увидели Царицу, окруженную воинами. Когда мастера поклонились ей, она сказала им: «Я хочу построить себе церковь на Руси в Киеве; возьмите себе золота на три года и идите туда». Мастера спросили ее с недоумением: «к кому же, Госпожа, ты посылаешь нас? та страна совершенно неизвестна нам?» На это она сказала: «вот я пошлю предстоящих здесь Антония и Феодосия; Антоний только благословит вас на работу, а Феодосий скончается на другой год после него. Ступайте туда, и я вознагражу вас так, как вы и вообразить не можете. Я сама приду в ту церковь и буду жить в ней». При этом она дала мастерам святые мощи мучеников для положения в основание церкви. «Какого же вида должна быть церковь?» спросили мастера. Тогда она велела им выйти и посмотреть вверх; когда они взглянули, то увидели в воздухе величественную церковь. «В чье же имя будет эта церковь?» — опять спросили они. «Во имя Божией Матери будет эта церковь; вот вам и икона». При этих словах Царица подала мастерам небольшую икону Успения Божией Матери, ту самую, которая находилась над царскими дверями великой церкви Киево-Печерской лавры и благоговейно чтилась всем русским православным народом<sup>71</sup>.

Правда, сведения насчет местонахождения Влахернской иконы Божией Матери разнятся между собой. Так, один из русских богомольцев в конце XIII — начале XIV в. сообщал, что в константинопольском храме св. Софии «есть теремец, а в теремце икона Святой Богородицы. Эта икона посылала мастеров в Киев ставить церковь Печерскую во имя Св. Богородицы»<sup>72</sup>. По другим сведениям Влахернская икона Божией Матери была вывезена из Константинополя в 1204 г. крестоносцами в Венецию и помещена в собор св. Марка<sup>73</sup>. А в «Спутнике православного поклонника в Святую Землю» утверждается, что Влахернская икона «была перенесена на Афон, а с Афона в Московский Успенский собор, где донныне сохраняется». Но, как бы там ни было, ясно одно: весь христианский мир почитает Пресвятую Деву и поклоняется Ее изображениям, восходя «от образа к Первообразу».

Сегодня Влахернская церковь выстроена заново на прежних остатках фундамента; а еще в начале XIX в. там едва теплилась молитва. Житель села Павлова Кир Бронников, побывавший на развалинах этой церкви в 1820 г., писал: «Зашли в прежде бывшую Влахернскую церковь, обгороженную невысокой стеной. В ней стоит древняя икона, пред нею горит масло. Христиане-поклонники от стража христианина покупают восковые свечи и зажигают. Мы поклонились и пожалели о запустении той церкви, в которой святой Андрей, Христа ради юродивый, видел на воздухе Божию Матерь со святыми, за христиан молящуюся»<sup>74</sup>.

Развалины храма с агиасмой со времени падения Константинополя принадлежали одному турецкому семейству, которое и брало дань со всех христиан, притекавших к святому источнику. В начале 1870-х гг. влахернская агиасма была выкуплена христианами, именно цехом скорняков, которые сначала построили здесь часовню,

<sup>71</sup> Изложено по: *Арсений, еп. Сухумский*. Святой град Иерусалим... С. 10–11.

<sup>72</sup> Анонимное хождение в Царьград... С. 257.

<sup>73</sup> *Петрушевский П.* Святые места и святыни на Востоке, в России и на Западе Европы. Т. 3. М., 1903. С. 271.

<sup>74</sup> Путешествие к святым местам, находящимся в Европе, Азии и Африке, совершенное в 1820 и 1821 гг. села Павлова жителем Киrom Бронниковым. М., 1824. С. 7.

а потом небольшую церковь<sup>75</sup>. Тем не менее, греческая община не имела возможности должным образом заботиться об этой святыне. Ф. Палеолог, побывавший в Константинополе в начале 1890-х гг., пишет об этом с глубоким сожалением.

Невыразимо грустное чувство охватило нас при воспоминании о былом блеске этой цареградской святыни и о том упадке, в котором она теперь находится благодаря отчасти нетерпимости мусульманского фанатизма, держащего в железных тисках плененное им восточное Православие. Поистине, мерзость и запустение царят ныне на этом «месте святе!» На месте, где некогда возвышался величественный храм во имя Влахернской Пресвятой Богородицы, в котором совершилось видение её Покрова, празднуемого нашей Церковью 1-го октября, в котором хранилась её риза, прикосновением к морским волнам вызывавшая бурю, потопившую варварское нашествие на Цареград наших предков, в котором, как повествует предание, происходило и св. крещение великой княгини Ольги, в котором, наконец, Православие последних веков существования Византийской империи сияло во всем своем блеске, — на этом месте теперь далекий странник найдет лишь груды мусора и среди них убогую часовенку стоящую, точно надгробный памятник, над отошедшей в вечность славою чудного в истории восточного Православия храма.

Несмотря, однако, на упадок этой святыни, ее все еще продолжают посещать православные жители Константинополя. Мы застали в ней несколько семейств из местных греков, усердно молившихся пред находящеюся здесь древней иконой Богоматери. Любопытно знать: сознают ли современные константинопольские греки все историческое значение Влахернской святыни и чувствуют ли они потребности воссоздать хотя тень того, что составляло славу их великих предков?<sup>76</sup>

Незадолго до Первой мировой войны в Константинополе побывала небольшая группа старообрядческих епископов. Один из участников этого паломничества сообщает о тогдашнем состоянии Влахернского храма: «Теперь на этом месте, хотя и существует греческая церковь, но далеко не давнего происхождения. Красиво убранной дорожкой, идущей среди фруктового сада, прошли мы к храму, и весьма скоро осмотрели его немногочисленную святыню, заключающуюся в нескольких частицах мощей различных святых, вделанных в серебряный ковчежец. На дворе, или, точнее, в саду, неподалеку от церкви, стоит небольшая часовенка, где иеромонах-грек указал нам каменную плиту пола древнего храма, где, по преданию, стоял блаженный Андрей Юродивый во время своего видения Богоматери. Так это или иначе, не поддается проверке (да и не входило это в наши задачи): одно сознание, что мы стоим на том месте, где когда-то незримо присутствовала Божия Матерь с сонмами святых, покрывая грешный мир своим «блистающим омофором» — приводило душу в молитвенное настроение и создавало в воображении картины великого прошлого»<sup>77</sup>.

## Золотые ворота

От влахернских дворцовых развалин, которые рабочие-турки восстанавливают, можно отправиться вдоль древних «феодосиевых» стен на другой конец города — к знаменитым Золотым воротам. Построенный треугольником, «наподобие паруса корабля», в древности Константинополь был хорошо защищен: с севера и юга его омывало море, а со стороны возделанных полей возвышалась двойная стена с башнями, сохранившимися и донныне. Перу отечественного палестиноведа Ф. Палеолога интересное описание Феодосиевых стен, какими они предстали его взору в конце XIX века.

От Золотых ворот, к северу и к югу, тянутся непрерывной линией знаменитые стены Царьграда. Основанные в 447 г. по Р. Х., при византийском императоре Феодосии II, стены цареградские в течение почти XV веков пережили и всю славу

<sup>75</sup> *Арсений, еп. Сухумский. Святой град Иерусалим...* С. 11.

<sup>76</sup> *Палеолог Ф. Русские люди...*С. 67–68.

<sup>77</sup> *Быстров С. И. По Востоку...* М. 1916. С. 37.

защищаемого ими города, и его падение, как переживают и современное его позорное существование. Но что такое в настоящее время представляют собой эти знаменитые и величественные стены? Мне они напомнили превосходную театральную декорацию в грандиозном масштабе. И в самом деле, что может представлять собой шестиверстная по своему протяжению руина, местами обвалившаяся, а местами и совершенно уничтоженная турками, как не декорация исторической сцены, какой является Константинополь? Правда, эти стены вызывают чудные воспоминания, они очень красивы, поросли плющом, у подножия их, в широком валу, расстилаются прекрасные огороды и бахчи, над ними высится чудной лазури небо, из-за их зубцов видится (если смотреть с поля) дивная картина Царьграда и азиатских берегов, но как военная защита — они просто жалки при воспоминании о современной осадной технике.

В военное время для Константинополя они могли бы служить, пожалуй, готовыми баррикадами против осаждающего неприятеля, если бы... если бы не предательские огороды, сады и кладбища, находящиеся визави их со стороны полей и отделенные от них только дорогой с варварской мостовой. Эти огороды, сады и кладбища, отлично прикрывающие наступающего неприятеля, отнимают у стен даже значение баррикад. Говорят, что во время последней войны (1877–78 гг. — *а. А. Н.*) наши казаки гарцевали у самых стен в полной безопасности. Блаженной памяти изрезанный ножами султан Абдул-Азис хотел было разобрать совсем эти стены и материал их отдать жителям для построек. Конечно, разрушение этих стен было бы варварством с археологической точки зрения, но в стратегическом отношении мысль Абдул-Азиса должно быть была верна. Нет сомнения, эти стены будут также роковыми для турок, как они были роковыми для византийцев времен Константина Палеолога<sup>78</sup>.

Миновав несколько древних врат, паломники оказываются у Золотых ворот и Семибашенного замка. Здесь сохранился кусочек древней Византии. Но нынешние туристы редко бывают в этой части Стамбула, удаленной от центра города на значительное расстояние. А между тем этот почти нетронутый старинный уголок города предстает во всем великолепии.

В конце 1880-х гг. здесь побывал известный в свое время писатель Е. Марков. «Мне не приходило в голову, что где-нибудь еще могли уцелеть до наших дней в таком характерном живье и на таком необозримом пространстве старые памятники истории, — сообщал Е. Марков. — Та самая средневековая Византия, что приводила в неописанное удивление и в неописанный ужас приближавшиеся к ней орды варваров, на которую благоговейно любовались наивные полчища первых крестоносцев, смотрит и теперь на нас теми же своими грозными башнями и зубцами стен, что тянутся на целые версты от моря до моря бесконечной каменной змеей, вспалзывая на холмы, ныряя в долинах»<sup>79</sup>.

Вот еще одно описание этого примечательного места древнего Царьграда. «На самом углу стен, вдоль мора, находится Семибашенный замок, по-турецки Едикуль, — пишет Н. С. Всеволожский. — Здесь Золотые ворота: они как будто укрыты от любопытных двумя башнями, построенными Палеологом для усиления укреплений города с этой стороны... Они были названы Золотыми по великолепию их украшений и потому, что ими всегда, в торжественные шествия, въезжали императоры в Константинополь»<sup>80</sup>.

В конце XIX века этот «уголок Византии» представлял собой неприглядную картину, о чем пишет Ф. Палеолог: «Мы добрались до Семибашенного замка, или по-турецки «Иеди-Куле». Замок этот в византийские времена служил грозной защитой города со стороны материка и с моря (Мраморного), позднее у турок он исполнял роль государственной тюрьмы, а в настоящее время он может быть страшен, при своем разрушении, разве мириадам живущих в нем крыс. В военном отношении смешно и представлять его себе сколько-нибудь серьезным укреплением. Несравненно более

<sup>78</sup> Палеолог Ф. Русские люди... С. 60–61.

<sup>79</sup> Марков Е. Путешествие на Восток... С. 90.

<sup>80</sup> Всеволожский Н. С. Путешествие... С. 147.



интереса представляют находящееся вблизи него триумфальные ворота, именованные некогда «Золотыми воротами». Ныне они заложены и узнаются по двум колоннам из зеленого мрамора и по двум башням по сторонам из беломраморных плит. Против этих ворот, с внешней стороны, находится запущенное и бедное турецкое кладбище, а между кладбищем и воротами проходит вал, на дне которого насажены огороды»<sup>81</sup>.

Для паломников из России важны не только сами эти достопримечательности, но и их история, связанная с русско-византийскими отношениями. Поэтому послушаем нашего ученого паломника А. Н. Муравьева, который побывал у Золотых ворот в 1830 г. «Если верить преданиям старины, Олег пригвоздил к ним щит новгородский, — пишет А. Н. Муравьев. — Златые врата вместе с св. Софией, достались в наследство России как завещание славы отжившей Византии. Предкам нашим казалось, что не могло быть другого собора, кроме св. Софии; им казалось, что не могла стоять и столица без златых ворот. Самые удельные князья любили давать сие название главному входу в города свои. Так, по примеру златых ворот киевских, возникли златые врата Владимира, вместе с его удельной славой»<sup>82</sup>.

Таковы каменные свидетели истории русско-византийских связей. Но после падения Византии началась эпоха русско-турецких отношений, которые часто складывались драматично. Семибашенный замок часто был свидетелем тех событий, которые разворачивались в его стенах, поскольку во время военных действий сюда заключали послов неприятельских держав. В башне Едикуле, пишет Н. С. Всеволожский, «долго оставались и наши, резидент Левашев и полномочные министры А. М. Обресков и Я. И. Булгаков. С последним однако же обходились почтительно и вежливо»<sup>83</sup>. А Ф. Палеолог добавляет: «С Золотыми воротами у турок связано поверье, что именно этими воротами въедет в Царьград христианский царь — завоеватель, седой старик, запечатленный особым знаком (белым пятном) на правой ноге. Нужно думать, что это поверье, к торжеству мусульманских пророков, наверное, осуществится»<sup>84</sup>.

### **Живоносный источник (Балуклия)**

Монастырь «Живоносный источник» (Балуклия) находится за городской стеной Константинополя, на западной стороне, на расстоянии около километра, в роще. Происхождение этого источника связано с преданием о царе Льве Великом или Премудром и относится к V столетию по Р. Х. В царствование императора Маркиана воевода Лев, ставший потом императором, прогуливаясь на этом месте в роще, встретил изнеможенного слепца, который просил воды утолить жажду. Сострадательный Лев, посадив под тень несчастного слепца, стал искать воды и долго не находил, пока невидимый голос сказал ему: «Лев, не трудись искать воды, вода возле тебя», и потом повторил: «царь Лев, войди в середину рощи, там найдешь воду, почерпни и утоли жажду немощного, окропи ею очи его, и он прозрит. Кто я, ты узнаешь; я помогу тебе соорудить здесь храм во имя мое, и в нем все благочестивые, с верой приходящие ко мне, будут получать исцеление своих недугов».

Лев исполнил сказанное ему, и слепец прозрел; молва об этом распространилась, и стали другие немощные приходить к целебному источнику. Спустя семь лет Лев стал императором и повелел соорудить над этим источником великолепный храм во имя Богоматери<sup>85</sup>? который и получил название *Живоносного источника*. В воспоминание об исцелениях при этом источнике, Православная Церковь установила в пятницу Светлой Недели особое празднество в честь Богоматери у Живоносного источника Её в благодарение за чудодейственные исцеления<sup>86</sup>.

<sup>81</sup> Палеолог Ф. Русские люди... С. 60.

<sup>82</sup> Муравьев А. Я. Путешествие к святым местам в 1830 году. С. 50–51.

<sup>83</sup> Всеволожский Н. С. Путешествие... С. 253.

<sup>84</sup> Палеолог Ф. Русские люди... СПб. 1895. С. 60.

<sup>85</sup> Арсений, еп. Сухумский. Святой град Иерусалим... С. 9.

<sup>86</sup> Мефодий, архим. Дневник палестинского паломника. СПб. 1893. С. 6.

Этот источник носит еще название «Балуклы» (по-турецки), что в переводе значит «источник рыб». Данное название связано с печальной судьбой Константинополя в ходе его завоевания. Один монах, живший в келье близ Живоносного источника, не допускал возможности взятия Константинополя турками и в самый момент падения Царя-Града мирно готовил себе обед, поджаривая на сковороде рыбу. Когда его собрат, живший неподалеку, узнав печальную весть о взятии столицы, он побежал к старцу и сказал ему, что Константинополь взят. Но старец спокойно возразил: Если это правда, то пусть эти рыбки соскочут со сковороды и прыгнут в Живоносный источник. И совершилось чудо: рыбки действительно соскочили в воду, и, имея один бок красный, а другой темный, стали плавать в свежей воде источника<sup>87</sup>.

К сожалению, величественный храм, несколько раз возобновляемый и украшаемый, был окончательно разрушен при взятии Константинополя турками, а источник завален грудой камней. Но совершавшиеся по временам благодатные исцеления не только христиан, но и турок не дали предать забвению этот Живоносный источник. В 1830 году патриарх Константинопольский получил разрешение султана восстановить из развалин прежнюю церковь; но так как откопанные основания древнего храма по своей обширности не могли послужить основанием для нового в меньших размерах, то построили небольшую, но благолепную церковь усердием греков и щедрыми приношениями русских христиан. Одна только графиня Орлова-Чесменская пожертвовала 500 турецких золотых лир.

Этот храм разделяется на верхний и нижний; первый находится над поверхностью земли и обширнее нижнего, находящегося под первым. В нижний малый храм сходят по мраморным ступеням. В задней части этой подземной церкви находится Живоносный источник — агиасма под сводами; вода его чистая и освежающая. В праздник Живоносного источника на Святой неделе сюда приходят в большом числе не только православные христиане, но и мусульмане; те и другие пьют воду и умываются ею, особенно страждущие каким-либо недугом<sup>88</sup>.

Русские паломники часто посещали эту святыню; некоторые из них в своих записках упоминают о Живоносном источнике.

Так, например, Виктор Каминский сделал такую запись (1857 г.): «16 ноября я ходил с двумя спутниками в обитель Живоносного источника. Раннее солнце освещало вдали святую обитель, стоящую уединенно в кипарисовой роще. Роща эта называется Балуклийской, а от нее и обитель Балуклийей. Достигнув обители, мы вошли в небольшой храм, на правой стороне которого и находится Живоносный источник, очень хорошо обрамленный гранитом. Я напился целительной воды, умыл лицо, и видел одну из пяти рыбок, постоянно плавающих в этом ключе, по преданию, даже со времени покорения Царьграда турками. Присутствие этих живых существ в источнике как нельзя лучше напоминает о животительной силе самой воды, которая благотворным своим действием снискала ему название Живоносного»<sup>89</sup>.

Более пространное описание Живоносного источника принадлежит перу Ф. Палолога (начало 1890-х гг.):

«Так как Живоносный источник, именуемый Балуклы, находится за городом, среди роскошной кипарисной рощи и зеленеющих садов, то мы, в качестве паломников, сочли своим долгом посетить это священное место. Здесь я имел случай в первый раз встретиться с греческим духовенством и с богомольцами из греков, имеющих в Балуклы и свое православное кладбище <...> В горе, трудах и болезнях они сюда притекают с верой и надеждой на облегчение скорбей земной жизни. Здесь, у чудотворной иконы Богоматери, они изливают свои печали, у Живоносного источника, воды которого чисты и прозрачны, как слезы младенца, ищут облегчения душевных и физических недугов, среди мирной кипарисовой рощи, украшенной беломраморными памятниками над могилами «прежде почивших отцов и братьев», находят

<sup>87</sup> Быстров С. И. По Востоку... С. 30.

<sup>88</sup> Арсений, еп. Сухумский. Святой град Иерусалим... С. 9–10.

<sup>89</sup> Каминский В. Воспоминания... С. 22–23.

примирение своих сердец с Промыслом Божиим, повелевшим этому переходящему миру быть вместилищем страданий и свидетельствующим, что только в загробной жизни раскрывается для человека вечная правда, дающая полное удовлетворение высшим чаяниям и надеждам души человеческой.

Когда мы вошли в изящную церковь Живоносного источника, мы застали здесь многих молящихся из константинопольских православных жителей. Большинство из них были женщины и дети, хотя немало между ними находилось мужчин — греков, сербов, болгар. Молящиеся произвели на меня отрадное впечатление. В их молитвах были заметны та же простота и искренность, какими отличаются моления нашего русского православного народа <...> Молились просто, от души, многие со скромными, подавленными рыданиями, точно они боялись обнаружить истинные чувства и доверяли свои скорби лишь Богу и Владычице, покровительствующей всем скорбящим. В особенности отрадное впечатление произвели на меня греческие женщины; проявление их религиозного чувства напомнило мне мою родную Малороссию, где молящиеся женщины всегда представлялись мне первенствующими христианками, для которых еще живым эхом звучали слова Спасителя: «Когда молишься, не будь как лицемер... Помолись Отцу твоему, который втайне, и Отец твой, видящий тайное, воздаст тебе явно» (Матф., VI, 5-6).

Богомольцы приходили в храм, преклоняли свои колени, молились, почерпали из источника воду и выходили из храма с облегченной душой <...> Мы не могли не уйти из Балуклы с самыми благоговейными чувствами, вспоминая все былое величие этой святыни во дни православных византийских царей и сознавая последующее её значение в период мусульманского владычества, когда Балуклы являлся центром, в котором, под покровом Пресвятой Богородицы, тихо и незаметно для мусульман назревала мысль об освобождении православного Востока. В 20-х годах этого (XIX) столетия Балуклы был жестоко разорен турками за то, что давал приют скорбям и надеждам угнетенной *райи*, но, благодаря грекам и русским (в особенности графини Орловой-Чесменской) эта святыня в 1830 году вновь, в большем блеске, возникла из развалин и, без сомнения, послужит еще могучей твердыней и оплотом для православных жителей Константинополя и его окрестностей, когда наступит решительный час их освобождения от многовекового рабства. Но и после этого, неизбежно грядущего события, величие древней святыни не померкнет: когда над св. Софией вознесется крест, тогда и к этой святыне притекут православные поклонники со всех концов мира для воздаяния ей поклонения за то, что она служила неугасаемым светочем Православия в течение XV веков. Как во дни древние, так и в дни грядущие, Живоносный источник будет приводить, молитвами его небесной Покровительницы, православно-верующих к верховному Целителю всех немощей и Подателю всяческих благ»<sup>90</sup>.

## Студийский монастырь

Там, где городская стена подходит к берегу Мраморного моря, множество домиков, взбираясь на холмы, лепятся один к другому и создают атмосферу незабываемого восточного колорита. На одной из здешних улочек, носящей имя Имрахор Ильяс Бей, возвышаются каменные стены необычного сооружения — без перекрытия, с полуразрушенным минаретом. Сюда, как правило, не возят туристов; не каждый европеец рискнет без провожатого пуститься на поиски этих руин, затерянных в лабиринте узких переулков и тупиков. Местные жители эту бывшую мечеть называют Имрахор-джами, тем же именем, что и улицу, на которой высятся ее стены.

...Знание турецкого названия мечети помогает при поисках: местные жители охотно указывают путь к ней. Вот и ограда бывшего монастыря. Оказывается, недалеко отсюда находится станция Эдикуле железной дороги, проходящей из центра

<sup>90</sup> Палеолог Ф. Русские люди... С. 62–66.

Стамбула вдоль берега Мраморного моря. Входим внутрь ограды бывшего монастыря и бывшей мечети и попадаем во двор, где среди мраморных византийских колонн... живет турецкая семья. Здесь их домик, во дворе огородик, бегают куры, а воду они добывают из старинного колодца. Совсем как в наших русских монастырях в послевоенное время! Жильцы не удивляются визитерам и привычно требуют бакшиш за осмотр.

Таким увидел бывший Студийский монастырь и известный специалист в области византийского и русского искусства Н. П. Кондаков, посетивший Стамбул в 1884 году. «Войдя внутрь двора мечети, — пишет Н. П. Кондаков, — наслаждаешься одной из наиболее живописных картин Стамбула; весь двор окружен стенами и постройками, имеет посреди фонтан и покрыт растительностью... От фонтана помост из больших мраморных плит ведет к внешнему портику, сохранившему свой древнехристианский стиль; над ним поднимается широкий, но невысокий второй этаж фасада, уже турецкой постройки»<sup>91</sup>.

Долгие десятилетия Студийская обитель оставалась в запустении. И лишь в 1989 году тогдашний патриарх Константинопольский Димитрий имел встречу с турецким президентом, в ходе которой был затронут вопрос о судьбе Студийской обители. К сожалению, лишь «затронут»... Сделав снимки этого дорогого сердцу каждого русского христианина места, можно посетить подворье афонского Андреевского скита.

### Афонские подворья

Большая часть русских паломников, прибывавших в Константинополь, следовала далее — на Афон и к Святой Земле. До устройства православных подворий они испытывали большие неудобства во время пребывания в Царьграде. Об этом пишет игумен Антоний (Бочков) (начало 1850-х гг.)

По прибытии в Царьград поклонники останавливаются большей частью на берегу Перы, на судах греческих, у рыбного ряда, и немногие проживают в доме Российской канцелярии. И здесь видно русское терпение всех неудобств и сметливость в отыскании и найме новых кораблей для дальнейшего плавания в Палестину. В Русской Канцелярии покойный и огражденный двор и уединенные 6 келий — прекрасный приют для немногих: но для многих нет убежища в столице мира. Итальянская и французская гостиницы кажутся неприступнее, нежели Измаил и Очаков, и никто и не помыслит драгоценные пиастры, сберегаемые для Иерусалима, истрачивать в этих ловушках. По крайней мере, никто из русских, кроме знатных, для которых вся Европа сделалась отечеством, и не подойдет к ним, хотя бы в его кошельке были тысячи червонцев. И одежда поклонническая, наиболее нагольный тулуп и серый кафтан, нарочно избираются, как самые удобные для всех воздушных перемен. Кто примет из важных и щеголеватых европейцев такого серого человека? И на пароходах, — если соберутся с силами ехать на лloydовых ковчегах, — всего заметнее наружным убожеством наши русские. Их дорожные мешки с разными неблестящими вещами, иногда высушенными просфорами; сундуки нашей легкой работы, этот скарб презрительно переносится иностранным экипажем, для которого немалое удивление и постная наша жизнь без мяса и рыбы на одних галетах, размоченных водой, или с прибавкой маслин и винограда, когда есть возможность добыть эти плоды в Смирне, Родосе, Кипре и Бейруте<sup>92</sup>.

Со временем в Константинополе были учреждены 3 подворья: Андреевское, Ильинское и Пантелеимоновское. В 1894 году Арсений, епископ Сухумский, сообщал в своих записках: «Близ пристани пароходной находятся в Галате подворья тех же русских афонских монастырей, что в Одессе, и доверенные их лица встречают еще на пароходе поклонников, которых отвозят на готовых лодках к берегу, провожая потом их на то подворье, на которое пожелают. При всех трех подворьях находятся удобные

<sup>91</sup> Кондаков Н. П. Византийские церкви и памятники Константинополя. Одесса, 1886. С. 145.

<sup>92</sup> Антоний (Бочков), игумен. Русские поклонники в Иерусалиме... С. 4.

общие помещения для простолюдинов и отдельные очень чистые номера; прислуга на подворьях монастырская, очень усердная и вежливая. Каждое из трех подворий имеет человека, который может руководить поклонников по святыням цареградским и помогать во всех потребных случаях»<sup>93</sup>. Так, протоирей Василий Михайловский в 1888 году, будучи проездом в Константинополе, останавливался в «русском доме»: «На Пантелеимоновском подворье после радушного чаепития ужина, проночевав с 30-го на 31-е, утром, мы выслушали литургию, на которой за причастным стихом певчие умиленно воспевали пасхальное пение: «да воскреснет Бог»<sup>94</sup>.

В стамбульском районе Каракей, недалеко от паровой пристани, расположены два афонские подворья — Ильинского скита и русской обители святого великомученика Пантелеимона. Каждое из них размещается на верхних этажах обычных жилых домов, и лишь небольшие купола с крестами на крышах зданий позволяют определить местонахождение монастырских представительств в шумном городе, лежащем на пути из Европы в Азию. Кресты на христианских храмах в Стамбуле стало разрешено ставить только в XIX в., благодаря влиянию православной России. Раньше здесь совершались ежедневные богослужения для паломников из России, отправлявшихся на Афон и в Святую землю. Но сегодня богослужения по воскресеньям и праздничным дням совершаются только в подворье Андреевского скита, а в остальных двух — всего лишь несколько раз в год. Так, в Пантелеимоновском подворье богослужение совершается на 2-й день Пасхи и 9 августа — в день памяти святого великомученика и целителя Пантелеимона. Все три подворья, принадлежавшие ранее Русской Православной Церкви, после 1917 года перешли в другие юрисдикции — Андреевское принадлежит болгарскому Ватопедскому монастырю на Афоне, Ильинское находится в ведении Русской Зарубежной Церкви, а Свято-Пантелеимоновское — в юрисдикции Константинопольского патриарха. А ведь до революции в Одессе тоже было три подворья этих русских афонских обителей, и паломники, отправлявшиеся в Святую землю, всегда чувствовали себя как дома на всем протяжении долгого путешествия. Несколько тысяч человек из России ежегодно посещали Палестину; вот названия только некоторых пароходов, перевозивших русских богомольцев: «Владимир», «Лазарев», «Олег», «Одесса»: «Константин», «Паллада», «Таврида», «Царь», «Цесаревич», «Чихачев» и др.

...О связях России с Османской империей паломникам напомнит посещение мечети Сулеймана I. Построенная в 1555–1556 гг. на вершине холма, господствующего над Золотым Рогом, мечеть является вертикальной доминантой города, соперничая с храмом Святой Софии. В саду за мечетью, среди многочисленных могил находится гробница, построенная в форме восьмиугольника и облицованная майоликовыми плитами. Здесь похоронена жена Сулеймана I — Роксолана. Взятая турками в плен с Подола или Волини, она была славянского происхождения; есть сведения, что Роксолана была дочерью православного священника Лисовского. Став женой Сулеймана I, она оказывала немалое влияние на политические дела империи. Так, при Сулеймане I Украина была почти свободна от турецких набегов. После смерти Сулеймана I его трон занял сын Роксоланы Селим III.

Незаметно пролетают несколько дней пребывания в Стамбуле. Незабываемыми останутся в памяти паломников прогулки по вечернему городу. На берегу залива Золотой Рог, где в давние времена стояли лавки венецианских и генуэзских купцов, владельцы небольших лодок предлагают прохожим отвезти рыбу, которая готовится тут же на огромных сковородах, установленных на жаровнях. В конце XIX-го века еще один из русских авторов пытался передать свои впечатления об увиденном, но его перо оказалось бессильным: «Что за прелестный, чарующий город при вечернем

<sup>93</sup> *Арсений, еп. Сухумский. Святой град Иерусалим... С. 7.*

<sup>94</sup> *Михайловский В., прот. По Святой Земле... С. 15.*

освещении! Ни одна картина не может передать волшебного, чарующего вида дворцов, минаретов, фонтанов, дерев и судов, которые выделяются при отблеске тысячей огней в волнах Золотого Рога!»<sup>95</sup>

## Источники и литература

1. *Антоний (Бочков), игум.* Русские поклонники в Иерусалиме // ЧОИДР, октябрь–декабрь 1874, кн. 4., ч. II.
2. *Арсений, еп. Сухумский.* Святой град Иерусалим и другие святые места Палестины. СПб., 1896.
3. *Белов Г. В.* Иерусалим и Святая Земля. Варшава, 1889, С. 162.
4. *Быстров С. И.* По Востоку. (Путешествие старообрядческих епископов). М. 1916.
5. В стране святых настроений. СПб., 1906.
6. *Всеволожский Н. С.* Путешествие через Южную Россию, Крым и Одессу в Константинополь, Малую Азию, Северную Африку, Мальту, Сицилию, Италию, Южную Францию и Париж в 1836 и 1837 годах. Т. 1. М., 1839.
7. *Жмакин В., свящ.* Путешествие иеромонаха Аникиты по святым местам Востока в 1834-1836 гг. СПб., 1891.
8. *Каминский В.* Воспоминания поклонника Святого Гроба. СПб., 1859.
9. Книга хождений: Записки русских путешественников XI–XV вв. М., 1984.
10. *Кондаков Н. П.* Византийские церкви и памятники Константинополя. Одесса, 1886. С. 145.
11. *Лебедев А. П.* Великая Церковь и Святая Гора. М., 1902.
12. *Лукьянов И., свящ.* Путешествие в Святую Землю в 1710–1711 гг. М., 1862.
13. *Майков А. Н.* В Айя-Софии // Полн. собр. соч. СПб., 1893.
14. *Майков А. Н.* Избранные произведения. Л., 1957.
15. *Марков Е.* Путешествие на Восток. СПб., 1890.
16. *Мефодий, архим.* Дневник палестинского паломника. СПб., 1893.
17. *Михайловский В., прот.* По Святой Земле. Путевые заметки. СПб., 1898.
18. *Муравьев А. Н.* Путешествие к святым местам в 1830 году. Ч. 1. СПб., 1833.
19. *Муравьев А. Н.* Сношения России с Востоком по делам церковным. СПб., 1858.
20. *Павловский А. А.* Иллюстрированный путеводитель по святым местам Востока. кн. 1–2. СПб. 1903.
21. *Палеолог Ф.* Русские люди в Обетованной Земле. СПб. 1895.
22. *Петрушевский П.* Каникулярная поездка в Святую Землю (1899 г.) Киев, 1904.
23. *Петрушевский П.* Святые места и святыни на Востоке, в России и на Западе Европы. Т. 3. М., 1903.
24. Путеводитель по Святой Земле. Одесса, 1886.
25. Путевые записки, веденные во время пребывания на Ионических островах, и Греции, Малой Азии, и Турции в 1835 году Владимиром Давыдовым. Ч. 2, СПб., 1840.
26. Путешествие во Иерусалим Саровския общежительные пустыни иеромонаха Мелетия в 1793 и 1794 гг. М., 1800.
27. Путешествие к святым местам, находящимся в Европе, Азии и Африке, совершенное в 1820 и 1821 гг. села Павлова жителем Киром Бронниковым. М., 1824.
28. Путешествие посадского человека Матвея Гаврилова Нечаева в Иерусалим (1719–1720) / Под ред. Н. П. Барсова. Варшава, 1875.
29. *Скалон Д. А.* Путешествие по Востоку и Святой Земле в свите великого князя Николая Николаевича в 1872 году. СПб. 1881.
30. Спутник православного поклонника и Святую Землю. СПб., 1886.
31. *Теплов В.* Граф Иоанн Каподистрия президент Греции. СПб., 1893.

<sup>95</sup> *Белов Г. В.* Иерусалим и Святая Земля. Варшава, 1889. С. 162.

***Archimandrite Augustine (Nikitin). Holy Places of Constantinople: Through the Eyes of Nineteenth-Century Russian Travelers.***

The article tells about the sights of Constantinople: Church of St. Sophia and Chora Church, the Patriarchal Residence and other places that Russian travelers liked to visit in the East. Evidence is given from travel notes and memoirs, for example, written by F. Paleolog, S. I. Bystrov, D. A. Skalon and others.

**Keywords:** Byzantium, Constantinople, antiquities, holy places, churches, Saint Sophia, Chora Church, Patriarchal residence.

*Archimandrite Augustine (Dmitry Evgenievich Nikitin)* – Candidate of theology, Associate Professor of the Theology Department at St. Petersburg Theological Academy (arch.avgustin@gmail.com).

Священник Илья Макаров

## ПАСТЫРСКИЕ КОЛЛИЗИИ XVIII ВЕКА: судьба основателя Петербургской лавры и семинарии архиепископа Феодосия (Яновского) в контексте деятельности Святейшего Синода

В статье освещаются вопросы внутрицерковных и церковно-государственных отношений первой трети XVIII века. Особое внимание уделено возвышению и падению яркой неоднозначной личности Новгородского архиепископа Феодосия (Яновского). Его личность и деятельность рассмотрены на фоне новообразованного Петром I Святейшего Синода. Соперничество за политическое влияние иерархов Русской Церкви в те годы отразилось на дальнейшем развитии духовной жизни в России. Основание Александро-Невского монастыря и Славяно-греко-латинской семинарии в Санкт-Петербурге стали яркими событиями, непосредственное участие в которых принял архиеп. Феодосий (Яновский). Вывод автора об односторонности восприятия личности основателя лавры и семинарии в Петербурге дает перспективу полноценного взгляда на роль этого церковного деятеля в истории России. Энергия и ум архиепископа Феодосия заложили основу плодотворного развития церковного служения, образования и культуры.

**Ключевые слова:** архиепископ Феодосий (Яновский), Святейший Синод, Петр I, Екатерина I, Александро-Невская лавра, Санкт-Петербургская Духовная Академия, политическая борьба.

Сколь славные деяния церковной истории в России любой эпохи вспоминаются нам при беглом взгляде на факты, имена и местности. О печальных моментах также невозможно умолчать, желая правдиво оценить духовно-историческую нить русского православия. XVIII век, пожалуй, как и век XX, перевернул многие устоявшиеся позиции в быту, политике и умозрении нашего Отечества. Но именно перипетии отношений главных исторических персонажей, их психологические портреты, попытка уловить логику событий дают современникам возможность самостоятельного погружения в эпоху, которая не оставляет равнодушным никого вот уже 300 лет.

Прежде чем говорить о деле Новгородского архиепископа Феодосия, следует сказать, что он был за человек. Эта личность, пожалуй, самая одиозная в церковной истории первой трети XVIII века. Свой путь священнослужения он начал с Киево-Могилянской академии, где учился в 1663–1676 годах. Именно тогда архимандрит Иов приблизил Феодосия к себе, а став митрополитом Новгородским, взял его в свою епархию. В 1701 году Феодосий стал игуменом, а в 1704 году — архимандритом Хутынского монастыря. В это время он сблизился с Петром I, и мог обратиться к нему с жалобами. В 1708 году по воле царя Феодосий был назначен *духовным судьей* ново-завоеванных городов и Петербурга. Также он стал, по благословению Иова, наместником Новгородского митрополита в этих городах. В 1710 году Феодосий стал строителем Александро-Невского монастыря, а в 1712 году — его первым архимандритом, получив право ношения митры с крестом, как у архиереев. Вскоре наметился разрыв

---

*Священник Илья Владимирович Макаров* — кандидат богословия, выпускник Исторического факультета СПбГУ, доцент Санкт-Петербургской духовной академии, председатель Совета по культуре Санкт-Петербургской епархии, первый заместитель председателя Отдела религиозного образования и катехизации Санкт-Петербургской епархии, исполнительный директор Центра подготовки церковных специалистов при СПбДА «Епархиальные курсы религиозного образования и катехизации им. св. прав. Иоанна Кронштадтского» (ilmak.spb@gmail.com).



архим. Феодосия с митрополитом Иовом, по причине властолюбия первого. Став архимандритом, Феодосий еще больше сблизился с царем Петром, путешествовал с ним за границу<sup>1</sup>. 31 декабря 1720 года Феодосий был поставлен архиепископом на Новгородскую кафедру. В 1721 году он стал первым вице-президентом Святейшего Синода.

В историографии нет ни одного автора, который бы сочувственно относился к этому иерарху. У всех находятся обвинения в его адрес. И. Морошкин писал, что у архиеп. Феодосия не было сильных убеждений, и он «подделался» под преобразовательные направления правительства<sup>2</sup>. Автор отмечал: «Феодосий отличался невзыскательностью нравственных правил и отсутствием строгости в соблюдении церковных уставов»<sup>3</sup>. Однако Петр I был рад, что нашел человека передового в смысле церковных преобразований<sup>4</sup>. Получается, что царь был обманут архиеп. Феодосием и не смог разгадать в нем карьериста. Но, возможно, что Петр это предполагал. Иначе чем можно объяснить, что Феодосия так долго не посвящали в архиереи и не ставили на кафедру (Новгородская кафедра пустовала 5 лет). Весь обман этого архиерея по отношению к царю проявился после смерти Петра Великого. Когда происходило следствие по делу еретика Дмитрия Тверетина, Феодосий, исповедавший обвиняемого, сказал, что не видит за ним никакой ереси. Трудно поверить в то, что такой образованный и опытный священнослужитель не смог распознать еретические взгляды. К тому же Феодосий еще до исповеди знал о еретических взглядах Тверетина, так как архиереи соборно уже называли его учение ложным. Скорее всего, Феодосий ради своей карьеры и угоды светским чиновникам пошел против духовных установлений. Известно, что еретика покровительствовали князь Я. Ф. Долгорукий и сенатор М. Самарин. Возможно, Феодосий ради них покрыл еретика<sup>5</sup>. Это стало одной из причин, почему Феодосия стали обвинять в протестантских взглядах. Окружение царевича Алексея и сам он считали Феодосия «лютеранским апостолом» в России<sup>6</sup>. Феодосий брал оклады с икон, драгоценные камни с облачений и церковные сосуды, продавал их, а на вырученные деньги вольно гулял и, также, купил себе за границей серебряный сервиз. Он хулил поклонение иконам, называл русских идолопоклонниками, говоря, что Бог отнял Святую Землю (Иерусалим) у христиан и отдал туркам, так как они поклонялись Гробу Господню «и тем идолослужением творили Богу бесчестье»<sup>7</sup>. Г. Есипов, ссылаясь на дневник Берхгольца, сообщал, что Феодосий в 1722 году показывал герцогу Голштинскому московские святыни. Он вынул из ковчега в Успенском соборе гвоздь Христа Спасителя и всем дал подержать его в руках. Католик граф Кинский был этим возмущен, так как держать такую святыню в руках могли только священнослужители. С графом согласился камергер Нарышкин. Таким образом, заключил автор, Феодосий имел своим правилом «угодить любым способом»<sup>8</sup>. К Здравомыслов добавил к вышесказанному то, что Феодосий настаивал на причащать младенцев до познания ими добра и зла<sup>9</sup> (т. е., вероятно, до семилетнего возраста).

На все это царь Петр закрывал глаза. Он ценил, прежде всего, в архиеп. Феодосии прекрасного администратора. Царь не хотел наказывать его за такие серьезные провинности, потому что потерял бы в нем еще одного своего сподвижника по церковным делам. К тому же Петру был близок рационалистический подход этого архиерея

<sup>1</sup> Русский Биографический словарь. Т. 25. СПб., 1913. С. 346–357. (Статья Б. Титлинова).

<sup>2</sup> *Морошкин И. Я.* Феодосий Яновский, архиепископ Новгородский. (Историко-биографический очерк) // Русская старина. Т. 55. Июль–сентябрь. СПб., 1887. С. 6.

<sup>3</sup> Там же. С. 4.

<sup>4</sup> Там же. С. 6.

<sup>5</sup> Там же. С. 27.

<sup>6</sup> Там же. Т. 56. Октябрь–декабрь. СПб., 1887. С. 31.

<sup>7</sup> *Соловьев Н. И.* Судьба Феодосия, архиепископа Новгородского // Русская старина. Т. 105. Январь. СПб., 1901. С. 239.

<sup>8</sup> *Есипов Г. В.* Чернеп Федос // Отечественные записки. Т. 142. СПб., 1862. С. 499–500. (У автора ссылка на: Дневник Берхгольца. Ч. II. М., 1858. С. 141–144).

<sup>9</sup> *Здравомыслов К. Я.* Иерархи Новгородской епархии. Новгород, 1897. С. 52.

к вопросам веры. Нужно отдать должное иерарху в его трудах по строительству Александро-Невского монастыря и управлению в нем. Архиеп. Феодосий смог заложить основные принципы, по которым монастырь потом развивался. Эта обитель впоследствии станет тем местом, где многие монахи будут признаваться достойными архиерейского сана. Кроме того, архиеп. Феодосий (Яновский) был поборником просвещения. Еще в Новгороде он создавал школы<sup>10</sup>. В 1721 году он учредил в Александро-Невском монастыре Славянскую школу, где изучали чтение, письмо, арифметику и другие науки. Буквально через четыре года школа обрела статус Славяно-греко-латинской семинарии, где стали изучать богословие, философию, языки и риторику. Помогал он и своим подопечным. Забота об увеличении количества храмов, школ и благополучие духовенства — в этом видел архиерей свое служение.

При всем этом архиеп. Феодосий был слишком властолюбив. Его заносчивость и претензии на первенствующее положение проявлялись давно, но особенно это стало заметно после смерти царя Петра. Еще будучи монахом, Феодосий был отправлен за донос на своего архимандрита из Симонова монастыря «под начал» в Троицкий монастырь. Благодаря покровительству Иова он поправил свое положение и стал правой рукой Новгородского архиерея. Вероятно, Иов так же, как и царь Петр, ценил хорошие административные способности Феодосия. Став приближенным царя, Феодосий «снискал» себе нелюбовь своего первого покровителя митрополита Иова. Несмотря на жалобы в адрес Феодосия, ему все прощалось, так как он был очень нужен царю. После смерти Петра I претензиям Новгородского архиепископа на первенство не было предела. Он позволял себе самовольно принимать решения в Синоде и даже не выполнять повеления императрицы.

Архиепископ Феодосий (Яновский) после смерти Петра I осмелел и замыслил сосредоточить в своих руках всю церковную власть. Он в свое время пользовался любовью Петра, считался по церковно-административным делам выше всех архиереев, был близок с П. Толстым и А. Ушаковым, участвовал в заседаниях Тайной Канцелярии, члены которой советовались с ним по следствиям над духовными лицами<sup>11</sup>. Несмотря на это, архиеп. Феодосий стал не выполнять требования Тайной Канцелярии по рядовым судебным делам. Тем самым он настроил против себя П. Толстого и А. Ушакова<sup>12</sup>. Архиепископ имел споры с Сенатом. После неоднократного неповиновения архиеп. Феодосия и в виду поступающих на него доносов иерарх был арестован. 28 апреля 1725 года состоялся суд над архиеп. Феодосием. Состав следственной комиссии: архиепископ Тверской Феофилакт, архимандрит Калязинский Рафаил, протопоп Петропавловский Петр, некоторые сенаторы и генерал-прокурор<sup>13</sup>. Таким образом, суд над ним был и духовный, и светский. Многие свидетельствовали на архиеп. Феодосия. Узнали, как он говорил, что за убийство святителя Филиппа Иваном Грозным Бог пресек царскую фамилию. Когда говорили молиться за Екатерину после ее коронации, архиеп. Феодосий сказал: «Какова та молитва будет, что по указу молиться»<sup>14</sup>. Еще архиеп. Феодосий говорил: «Государю де болезнь пришла смертная от его безмерного женонействия и от Божия отмщения за его посяжку [посягательство] на духовный и монашеский чин, который хотел истребить», — так свидетельствовал на архиеп. Феодосия Феофилакт Лопатинский<sup>15</sup>. Между прочим, архиепископы

---

<sup>10</sup> Феодосий III (Яновский), архиепископ Новгородский // Сайт Новгородской епархии Русской Православной Церкви. URL: <http://vn-eparhia.ru/svyatiteli-novgorodskoj-zemli/151-svyatiteli-novgorodskoj-zemli-xix-vek/956-feodosij-iii-yanovskij-arkhiepiskop-novgorodskij> (дата обращения: 16.02.2018)

<sup>11</sup> *Морошкин И. Я.* Феодосий Яновский... Т. 56. С. 44.

<sup>12</sup> *Есипов Г. В.* Чернец Федос... С. 503.

<sup>13</sup> Там же. С. 506.

<sup>14</sup> *Бартенев П. И.* Новые материалы для истории царствования Екатерины I (1725 г.). Подлинное дело Новгородского архиепископа Феодосия Яновского // Русский архив. 1864. Ч. 2. С. 122–123.

<sup>15</sup> Там же. С. 127.

Тверской Феофилакт и Псковский Феофан усерднее всех давали показания против архиеп. Феодосия. Архимандрит Троице-Сергиева монастыря рассказал, как в среду Преполовления ждали в алтаре на панихиду императрицу Екатерину. При этом архиеп. Феодосий возмущался, зачем всех собрали сюда, есть на то очердной архиерей и викарный. Не ведают, продолжал архиеп. Феодосий, что всякий епископ равен, молитва единая и равная ото всех. Только напоказ все делают, так как власть взяли теперь над духовенством<sup>16</sup>. Были выслушаны показания светских лиц. На все обвинения архиеп. Феодосий отговаривался тем, что ничего не помнит, кое-что отрицал, а в основном всячески старался смягчить свою вину<sup>17</sup>. Архиеп. Феодосий написал письмо императрице Екатерине с раскаянием и оправданием себя, затем еще одно письмо с просьбой о прощении (30 апреля 1725 г.)<sup>18</sup>. Но было уже слишком поздно, дерзости архиеп. Феодосия переполнили чашу терпения императрицы, и бывший первенствующий архиерей был отстранен от управления епархией, уволен из Синода и сослан в Корельский монастырь в устье Двины.

Подпоручику Степану Оголину, который повез архиеп. Феодосия в монастырь, была дана инструкция по этому поводу. Все сохранялось в большой секретности<sup>19</sup>. Сопровождавшему их сержанту Преображенского полка Семену Макарову также была дана инструкция следить за архиеп. Феодосием и предупредить о важности дела настоятеля Корельского монастыря<sup>20</sup>. Был дан указ императрицы, а также инструкция настоятелю и братии монастыря, чтобы они доносили в обязательном порядке, если что заподозрят «вредительного» со стороны архиеп. Феодосия<sup>21</sup>. Когда Феодосий попросил себе в монастыре духовника, то об этом спросили соизволения у императрицы и разрешения у Тайной Канцелярии. Настоятелю было сказано определить к архиеп. Феодосию «доброжительного» иеромонаха, и велеть ему доносить архимандриту все, что архиеп. Феодосий будет говорить на исповеди, а настоятель должен доносить о том в Тайную Канцелярию<sup>22</sup>. О содержании бывшего Новгородского архиепископа имели очень большое попечение, регулярно доносили о том в Тайную Канцелярию, даже послали план-чертеж монастыря с подписанием, что и где находится. Место для жительства архиеп. Феодосия в монастыре отыскивали довольно тщательно<sup>23</sup>.

Через месяц после указа и инструкций настоятель Корельского монастыря архимандрит Порфирий докладывал императрице: «И по тому Вашего императорского Величества указу я, низжайший богомolec, того монастыря иеромонаха Иова, доброжительного человека, ему Феодосию в духовника избрав, и сего июля 13 дня тою же присягою после служения Святой Литургии ему иеромонаху Иову пред Святым Евангелием и пред Крестом Святым подтвердил. И того ж числа после той присяги он иеромонах Иов принял его Феодосия по требованию и желанию его в духовенство и исповедал его Феодосия по чину исповедания по печатной книжице 1723 года марта 4 дня, в Москве печатанной, и по силе указа, как о том же повелено духовникам 1722 года мая 17 дня поступать. И по исповеди он иеромонах Иов был у меня и объявил, что де все изрядно и чинно и со слезами исповедовался по той чину исповедания книжице православной и сказывал, что ничего противного Вашему императорскому Величеству и государству вредительного за ним Феодосием не явилось, и он Феодосий и впредь желает исповеди в посты святые и приобщения святых Божественных Тайн»<sup>24</sup>. Затем было велено дать архиеп. Феодосию нового келейника, а прежнего

<sup>16</sup> Там же. С. 130–132.

<sup>17</sup> Там же. С. 162–165.

<sup>18</sup> Там же. С. 165–168.

<sup>19</sup> РГАДА. Ф. 6. Оп. 1. Д. 158. Ч. 1. Л. 16–18.

<sup>20</sup> Там же. Л. 20–20 об.

<sup>21</sup> Там же. Л. 21, 36–37 об.

<sup>22</sup> Там же. Л. 64–66 об.

<sup>23</sup> Там же. Л. 88–89 и далее.

<sup>24</sup> Там же. Л. 99 об.

привезти в Петербург<sup>25</sup>. 17 августа 1725 года Порфирий писал А. Ушакову, что архиеп. Феодосий уже два раза исповедовался, ничего крамольного духовник не нашел, а архиеп. Феодосий просит причастить его в алтаре по священническому чину, так как архиерейство с него не снято<sup>26</sup>. В ответ на письмо настоятеля прислан указ императрицы ожидать ответа по вопросу о просьбе «Федоса»<sup>27</sup>. Впервые в деле архиеп. Феодосий был назван Федосом. Далее последовало повеление причастить бывшего архиепископа там, где он находится, а потом причащать его только один раз в год Великим Постом<sup>28</sup>.

По ходу дела выясняется, почему архиеп. Феодосий стал называться Федосом. 11 сентября 1725 года граф И. Мусин-Пушкин был послан в Корельский монастырь с синодальным указом к Холмогорскому архиерею о снятии с «плута Федоса» архиерейского и иерейского сана за его вины и дерзости. Также было приказано посадить Федоса в каменную холодную келью типа тюрьмы, людей к нему не пускать и давать ему хлеб и воду<sup>29</sup>. При расстрижении архиеп. Феодосию следовало объявить следующее: «Бывший архиерей Феодосий. За важные твои вины, что ты говаривал про их императорское Величество злохулительные слова сверх прежнего о тебе опубликованного дела. А о том твоём хулении к превысочайшим Их Величества персонам, Герасим Семенов от тебя слышал, и сам на некоторые твои слова зло же говорил, и мыслили вы с ним Герасимом учинить Российскому государству зло и вред. И в том он Герасим в расспросах и с розысков и на исповеди и перед смертью (понеже он казнен) утвердил, что всемерно от тебя таковые слова слышал и сам с тобою о том говаривал; и за такое твое злохитрое воровство по указу Ее императорского Величества, по силе государственных прежних и вновь учиненных прав, сан с тебя архиерейский и иерейский снять и быть тебе простым чернецом»<sup>30</sup>. И. А. Мусин-Пушкин доносил: «сан снял Холмогорский архиерей Варнава, при этом Феодосий не говорил никаких противных слов...»<sup>31</sup>.

К делу был привлечен приближенный архиеп. Феодосия и секретарь Синода Герасим Семенов. Его обвиняли в общении с архиеп. Феодосием и в злом умысле против государства, за что императрица велела его казнить. Он был казнен 9 сентября 1725 года<sup>32</sup>. На сегодняшний взгляд вина Г. Семенова заключается лишь в том, что рассылал присягу на верность архиеп. Феодосию, которую тот сочинил в прибавление к присяге на верность императору, и не донес об этом правительству<sup>33</sup>. Никакого заговора и злого умысла против государства у них не было, «признания» в этом от Г. Семенова добились после тяжелой пытки. В принципе, так и не понятна истинная его вина. Похоже, здесь повторяется история розыска 1718 года, когда обвинения в заговоре были просто надуманы, чтобы оправдать смертную казнь. Единственная зацепка, может быть, была из показаний жены Г. Семенова, которая рассказала, что ее муж, будучи в казарме под караулом, на каменном столе писал что-то, упоминающая царевича<sup>34</sup>. Но ничего более этого известно следствию не было. В «Объявлении для всенародного известия» о винах архиеп. Феодосия главным образом говорится только о том, что он рассылал по своей епархии присягу на верность себе, и никаких доказательств относительно его заговора не приведено<sup>35</sup>. По делу архиеп. Феодосия также пострадал обер-секретарь Синода иеромонах Варлаам (Овсянников), ему были

<sup>25</sup> Там же. Л. 110–113 об.

<sup>26</sup> Там же. Л. 115–116.

<sup>27</sup> Там же. Л. 118–118 об.

<sup>28</sup> Там же. Л. 126.

<sup>29</sup> Там же. Л. 235–237.

<sup>30</sup> Там же. Л. 238–238 об.

<sup>31</sup> Там же. Л. 254.

<sup>32</sup> Там же. Л. 265–265 об.

<sup>33</sup> Там же. Л. 266–267.

<sup>34</sup> Там же. Ч. 2. Л. 177.

<sup>35</sup> Там же. Ч. 1. Л. 273.

предъявлены те же обвинения, что и Герасиму Семенову. Однако, как лицо духовное, он не был казнен, а только расстрижен и сослан на Соловки<sup>36</sup>. Г. Есипов говорил о возможной связи дела архиеп. Феодосия с делом И. Посошкова, но это только предположение, потому что в архивных материалах по делу архиеп. Феодосия есть только небольшое сообщение о смерти Посошкова и о его захоронении у церкви Самсона Странноприимца<sup>37</sup>.

Расстриженный чернец Федос к тому времени стал очень слаб здоровьем. Императрице даже пришлось указать перевести его в новую келью, давать ему нормальную пищу, при ухудшении болезни послать к нему духовника. Но Федос прожил после этого недолго и умер 3 февраля 1726 года<sup>38</sup>. Но даже после смерти его не оставили в покое. Очень долго выясняли, как он умер, не говорил ли чего, был ли кто-нибудь при его смерти. Тело бывшего архиерея-расстриги не упокоилось в монастыре, было велено вынуть из земли гроб и привезти в Петербург под строжайшей секретностью<sup>39</sup>. Совершенно не понятна такая таинственность уже после смерти Феодосия. По дороге в Петербург был издан еще один указ, по которому тело Феодосия уже не следовало везти в столицу, а похоронить в ближайшем монастыре. Таким монастырем оказался Кирилло-Белозерский, где 12 марта 1726 года и был окончательно погребен расстриженный архиерей<sup>40</sup>.

Вероятно, власти действительно боялись заговора и нераскрытых сообщников бывшего архиерея. По ходу следствия было обнаружено письмо архиеп. Феодосию от анонима, где тот доносил архиерею на сенатора графа Матвеева, как тот рассказывал о непристойных речах Феодосия. Архиерей на похоронах Петра I, когда императрица целовала руку умершего, сказал ей, как бы успокаивая: «Полно де целовать, за то де тебе ручка мила, что под юбкой у тебя часто была»<sup>41</sup>. Свидетели подтвердили такие слова Феодосия<sup>42</sup>. Но императрица не дала ход этому делу и оставила все бумаги в своем кабинете, повелев свидетелям держать все в тайне<sup>43</sup>. Очень многие говорили архиеп. Феодосия и даже некоторое время не решались объявить указ об осуждении этого архиерея<sup>44</sup>. Г. Есипов же писал, что никто не сожалел о архиеп. Феодосии, когда тот был осужден и сослан.

Так закончил свою бурную жизнь еще один архиерей петровской эпохи. Одним соперником и претендентом на первенство в Синоде стало меньше. Со временем опасения по делу архиеп. Феодосия и его «сообщников» прошли, а в Синоде развернулась новая борьба между другими архиереями. Но это уже история других архиереев и правителей. Однако раскрывшаяся нашему взору судьба архиепископа Феодосия выглядит однобокой, если сконцентрироваться только на особенностях его сурового характера и высказанных когда-то им взглядов, сиюминутность которых могла изменить их со временем.

И, конечно, как бы в стороне остаются главные заслуги архиеп. Феодосия — основание и строительство Александро-Невской лавры. Существует даже предположение, что царь Петр развил мысль о монастыре на берегу Невы с подачи именно архиеп. Феодосия<sup>45</sup>. Сам архиеп. Феодосий активно включился не только в строительство монастыря, но и в собирание особой его братии. Со всей России приглашались

<sup>36</sup> *Бартнев П. И.* Подлинное дело Новгородского архиепископа Феодосия... С. 126; РГАДА. Ф. 6. Оп. 1. Д. 158. Ч. 1. Л. 276–277.

<sup>37</sup> РГАДА. Ф. 6. Оп. 1. Д. 158. Ч. 2. Л. 71.

<sup>38</sup> *Есипов Г. В.* Чернец Федос... С. 528.

<sup>39</sup> РГАДА. Ф. 6. Оп. 1. Д. 158. Ч. 2. Л. 89–93, 109–122.

<sup>40</sup> *Русский Биографический словарь.* Т. 25. СПб., 1913. С. 346–357.

<sup>41</sup> РГАДА. Ф. 6. Оп. 1. Д. 158. Ч. 2. Л. 116–117 об.

<sup>42</sup> Там же. Л. 250–261.

<sup>43</sup> Там же. Л. 262, 270.

<sup>44</sup> *Соловьев Н. И.* Судьба Феодосия, архиепископа Новгородского... С. 243.

<sup>45</sup> Феодосий Яновский // Сайт словарей и энциклопедий «Академик». URL: [https://dic.academic.ru/dic.nsf/enc\\_biography/28198/Феодосий\(дата\\_обращения:\\_16.02.2018\)](https://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_biography/28198/Феодосий(дата_обращения:_16.02.2018)).

образованные талантливые энергичные монахи, которые, проходя свое священническое и административное становление в столичном монастыре, должны были занимать ведущие посты в церковной иерархии. Несмотря на изначально столичный уклад монастыря, с первых же лет там стали подвизаться и прославленные впоследствии подвижники. Первый среди них — святой Иннокентий (Кульчицкий), миссионер в Иркутске.

Энергия первого настоятеля и строителя Александро-Невского монастыря сделала эту обитель ведущей для Русской Церкви на протяжении двух веков. Архимандрит, а затем и архиепископ Феодосий постоянно улучшал быт своих подопечных, быстро возводил храмы, заботился об образовательном, нравственном и материальном уровне духовенства<sup>46</sup>. С первых лет основания в лавре появляется типография. И первой напечатанной в ней стала книга архиепископа Феофана (Прокоповича) — политического противника самого Феодосия. Настоятель обители собрал немалую библиотеку для монастыря, пополнять которую впоследствии считалось делом чести как любого настоятеля лавры, так и Петербургского владыки<sup>47</sup>. Благолепное торжественное богослужение с хором митрополичьих певчих также характеризовало Невскую обитель времени ее основателей — царя Петра и архиепископа Феодосия. Государь лично заботился о составе певчих в лавре и их богослужебном репертуаре<sup>48</sup>. Молниеносно архиеп. Феодосий (Яновский) отреагировал на идею монарха сделать монашество не только молитвенным, но и деятельным, придав монастырю импульс социальной и миссионерской деятельности. Образовательный уровень духовенства настоятель-архиерей повышал и с помощью созданной особой школы в монастыре — будущей семинарии. Там давали учащимся хорошее как общее, так и богословское образование. Стремительно увеличивалось количество обучающихся в семинарии и повышался ее статус<sup>49</sup>.

Архиепископ Феодосий буквально исполнял все указания Духовного Регламента. Все положения главного уставного документа для Русской Церкви того времени стали главными направлениями деятельности этого архиерея. Его можно было приводить в пример «как жить по церковному уставу» на благо Церкви, государству и людям. Жаль, что благие деяния архиепископа Феодосия у историков затмеваются его характером и взаимоотношениями с другими архиереями. Хочется надеяться, что современники именно его заслуги по улучшению просветительской и миссионерской жизни монашества и культурно-образовательной жизни духовенства поставят на первое место в памяти об этом человеке.

## Источники и литература

1. *Бартенев П. И.* Новые материалы для истории царствования Екатерины I (1725 г.). Подлинное дело Новгородского архиепископа Феодосия Яновского // Русский архив. 1864. Ч. 2. С. 122–123.

2. Духовный Регламент, тщанием и повелением Всепресветлейшего, Державнейшего Государя Петра Первого, Императора и Самодержца Всероссийского... в лето от Рождества Христова 1721 сочиненный. Изд. 3-е. М.: Синодал. типография, 1883.

3. *Здравомыслов К. Я.* Иерархи Новгородской епархии. Новгород, 1897.

<sup>46</sup> См.: *Шкаровский М. В.* Основание Александро-Невского монастыря Петром Великим и превращение его в центр духовной жизни Санкт-Петербурга // Сайт Санкт-Петербургской Духовной Академии. URL: <http://spbda.ru/publications/shkarovskiy-m-v-osnovanie-aleksandro-nevskogo-monastyruya-petrom-velikim-i-prevraschenie-ego-v-centr-duhovnoy-jizni-sankt-peterburga/> (дата обращения: 16.02.2018).

<sup>47</sup> *Рункевич С. Г.* Александро-Невская лавра. 1713–1913. СПб., 1913. С. 252–254.

<sup>48</sup> Там же. С. 203–211.

<sup>49</sup> *Чистович И. А.* История Санкт-Петербургской духовной академии. СПб., 1857. С. 11–12.

4. История Русской Церкви. Кн. 8: *Смолич И.К.* История Русской Церкви. 1700–1917. М., 1996. Ч. 1.
5. *Морошкин И.Я.* Феодосий Яновский, архиепископ Новгородский. (Историко-биографический очерк) // Русская старина. Т. 55. Июль–сентябрь. СПб., 1887.
6. РГАДА. Ф. 6. Оп. 1. Д. 158. Ч. 1–2.
7. *Рункевич С.Г.* Александро-Невская лавра. 1713–1913. СПб., 1913.
8. Русский Биографический словарь. Т. 25. СПб., 1913.
9. *Соловьев Н.И.* Судьба Феодосия, архиепископа Новгородского // Русская старина. Т. 105. Январь. СПб., 1901. *Есинов Г.В.* Чернец Федос // Отечественные записки. Т. 142. СПб., 1862.
10. Феодосий Яновский // Сайт словарей и энциклопедий «Академик». URL: [https://dic.academic.ru/dic.nsf/enc\\_biography/28198/Феодосий](https://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_biography/28198/Феодосий)(дата обращения: 16.02.2018).
11. Феодосий III (Яновский), архиепископ Новгородский // Сайт Новгородской епархии Русской Православной Церкви. URL: <http://vn-eparhia.ru/svyatiteli-novgorodskoj-zemli/151-svyatiteli-novgorodskoj-zemli-xix-vek/956-feodosij-iii-yanovskij-arkhiepiskop-novgorodskij> (дата обращения: 16.02.2018)
12. Царская и патриаршие грамоты об учреждении святаейшего Синода, с изложением православного исповедания Восточно-Кафолической Церкви. М., 1848.
13. *Чистович И.А.* История Санкт-Петербургской духовной академии. СПб., 1857.
14. *Шкаровский М.В.* Основание Александро-Невского монастыря Петром Великим и превращение его в центр духовной жизни Санкт-Петербурга // Сайт Санкт-Петербургской Духовной Академии. URL: <http://spbda.ru/publications/shkarovskiy-m-v-osnovanie-aleksandro-nevskogo-monastyrja-petrom-velikim-i-prevraschenie-ego-v-centr-duhovnoy-jizni-sankt-peterburga/> (дата обращения: 16.02.2018).

***Priest Ilya Makarov. Pastoral Conflicts of the 18<sup>th</sup> Century: Fate of Archbishop Theodosius (Yanovsky) as Founder of St. Petersburg Lavra and Seminary in the Context of Holy Synod activities.***

The article tells about the church and church-state relationships during the first third of the 18th century. Special attention is dedicated to the ups and downs of a bright archbishop of Veliky Novgorod – Theodosius (Yanovsky). His personality and activity are regarded to in the light of the newly founded Holy Synod by Peter I. The struggle for political influence between the hierarchs of Russian Church has affected the development of spiritual life in Russia. The foundation of the Alexander-Nevisky monastery and the Slavic-greek-latin seminary in St-Petersburg became bright events in which Theodosius Yanovsky took part. The author's conclusion about primitive understanding of the personality of the founder of lavra and seminary in St-Petersburg gives a perspective of a complex view on the role of this church activist in Russian history. The energy and intellect of archbishop Theodosius have laid the foundation of future fruitful development of church ministry, education and culture.

**Keywords:** Archbishop Theodosius (Yanovsky), Holy Synod, Peter I, Catherine I, Theophanous Prokopovich, Alexander-Nevisky lavra, St. Petersburg Theological Academy, political struggle.

*Priest Ilya Vladimirovich Makarov* – Candidate of Theology, Graduate of Historical Faculty of St. Petersburg State University, Associate Professor at St. Petersburg Theological Academy, Chairman of the Council for Culture of the St. Petersburg Diocese, Deputy Chairman of the Department of Religious Education and Catechesis of the St. Petersburg Diocese, Executive Director of the Center for the Training of Church Specialists under St. Petersburg Theological Academy “St. John of Kronstadt Diocesan Schools of Religious Education and Catechetical Studies” (ilmak.spb@gmail.com).

А. Ю. Митрофанов

## «ВНУК ВОДЫ НА БЫСТРОМ КОНЕ»: К ВОПРОСУ О ГРЕКО-АРИЙСКИХ ПРЕДТЕЧАХ ВИЗАНТИЙСКИХ КАТАФРАКТОВ

В данной статье предпринимается обзор основных этапов эволюции тяжелой кавалерии в эпоху «эллинизма». Македонская, греческая, персидская тяжелая кавалерия испытала сильное влияние ираноязычного кочевого мира. Тактика, стратегия, комплекс вооружения, в том числе и конского, существовавший в дружинах скифских, массагетских, сарматских, парфянских царей, предопределил развитие кавалерии в эллинистических государствах, в частности в Македонии, государстве Селевкидов и в Боспорском царстве. Данное влияние, с точки зрения автора, сохранялось и в эпоху Римской империи. Оно повлияло на организацию конницы в византийской армии. Это обстоятельство может свидетельствовать в пользу «удревнения» генезиса западно-европейского рыцарства.

**Ключевые слова:** скифы, массагеты, парфяне, гетайры, македонцы, эллины, персы, бактрийцы, согдийцы, дахи, апарны, Ксенофонт, Полибий, Диодор, Арриан, Плутарх.

Каждая историческая эпоха порождает свой способ ведения войны и связанные с ним культурологические образы. Бронзовый век оставил нам образ фараона Рамзеса II, гордо поражающего хеттов на колеснице, конеборного Гектора и Аякса Теламонида, опирающегося на башенный щит. Греко-персидские войны освящены образом Мильтиада, яростно атаковавшего персов при Маратоне. Пунические войны запечатлены памятью о легионерах Сципиона, мужественно сдерживающих натиск слонов Ганнибала. Военная обстановка, характерная для греко-иранской контактной зоны, степи Скифии и долины Фракии породили образ воина, выступающего, прежде всего, в качестве наездника. Настоящий воин должен быть на коне. Судьбы истории распорядились так, что со временем именно коневодство и искусство верховой езды стали определять тактическое превосходство на поле боя, а, следовательно, стали менять политические ландшафты на широких пространствах, раскинувшихся от Танаиса и Боспора Киммерийского до Окса, Яксарта и Инда. Конница стала главной ударной силой в эпоху поздней античности и раннего Средневековья. Традиционно тактика византийской армии, военные экспедиции Прокопия Кесарийского, рассматривались в историографии как продолжение и развитие римской тактики и военной организации. В определенном смысле это справедливо. Мы не будем вдаваться здесь в подробности трансформации римской военной системы. Эти подробности всесторонне исследованы в работах Г. Дельбрюка, Ф. Контамина, П. Коннолли, П. В. Шувалова, У. Крафта<sup>1</sup>. Нам представляется верным общий тезис П. В. Шувалова, согласно которому поражение при Адрианополе в 378 г.,

*Андрей Юрьевич Митрофанов* — доктор исторических наук, профессор Санкт-Петербургской духовной академии (non-recuso-laborem@yandex.ru).

<sup>1</sup> Дельбрюк Г. История военного искусства в рамках политической истории. М., 1994. Т. II; Контамин Ф. Война в Средние Века. СПб., 2001; Коннолли П. Греция и Рим. Эволюция военного искусства на протяжении 12-ти веков. М., 2009; Шувалов В. П. Два железных стремени // *Кочевь дьоров: Исследования и эссе в честь 60-летнего юбилея В. П. Никонорова от друзей и коллег.* СПб: Филол. ф-т СПбГУ. 2014. С. 568–576; Шувалов В. П. Секрет армии Юстиниана. СПб., 2006; Шувалов П. В. Урбикий и Стратегикон Псевдо-Маврикия // ВВ. 2002, № 61 (86). С. 71–86; Шувалов П. В. Урбикий и Стратегикон Псевдо-Маврикия // ВВ. 2005, 64 (89). С. 34–60.



нанесенное римской армии готской и аланской тяжелой кавалерией, активное использование гуннских, готских, аланских конных отрядов римскими полководцами V в. Стилихоном, Гайной, Аэцием, привели к глубокому изменению римской военной системы под влиянием военного искусства кочевников Евразийских Степей. Военные реформы византийской армии, проведенные при императоре Анастасии и отразившиеся в «Стратегиконе» Псевдо-Маврикия, окончательно превратили кавалерию в главный род войск, что впоследствии как будто бы привело к появлению рыцарства в средневековой Европе.

Однако, любое историческое явление обусловлено более глубокими корнями, чем обычно кажется. Римская военная система перерабатывала разносторонний опыт, накопленный Древним Миром. Поэтому нам представляется правильным в данном исследовании подвергнуть критике привычные представления о «гото-аланском» происхождении тяжелой кавалерии в IV–V вв. и существенно «удревнить» генезис европейского рыцарства, рассматривая его в связи с основными этапами развития эллинистической кавалерии и влиянием на это развитие конницы иранского, в частности, сако-массагетского кочевого мира.

### Накануне Эллинизма

Увеличение военного значения кавалерии, повышение ее роли на поле сражения стало намечаться уже на заре эпохи Эллинизма. В дальнейшем конница играла на Эллинистическом Востоке несравненно большую роль, чем в древнеримской армии периода Республики или ранней Империи. Знаменитый афинский военный и политический деятель Ксенофонт (430–356), наемник в армии претендента на трон Ахеменидов Кира Младшего, был участником сражения между Киrom Младшим и Артаксерксом при Кунаксе (3 сентября 401 г. до Р. Х.). Ксенофонт отмечал, что в этой битве все кони, служившие в отряде Кира, имели налобники и нагрудники [Xenoph. Anab. I, 8, 7]. Уже в эту эпоху у персов активно применялся конский доспех. Ксенофонт оставил интересное описание боя древнегреческих гоплитов с персидской конницей. Бой имел место после гибели Кира, в начале похода греческих наемников на Армению:

*«Не успели они далеко уйти, как вновь показался Митридат примерно с 200 всадниками и 400 стрелков и пращников, очень подвижных и проворных. Он приближался к эллинам, словно у него были дружеские намерения. Но когда они подошли на близкое расстояние, то, как пешие, так и конные, внезапно принялись стрелять из луков и пращей и ранили многих эллинов. Арвергард нес большие потери, но ничего не мог предпринять против врагов. Дело в том, что критяне стреляли не на столь далекое расстояние, как персы, и, кроме того, не имея оборонительного оружия, они отступали под прикрытие тяжелооруженных, а метатели дротиков бросали их недостаточно далеко и не достигали пращников. Поэтому Ксенофонт решил атаковать врагов. В атаку пошли те гоплиты и пельтасты, которые были с ним в арвергарде, но во время преследования они никого не достигли. Ведь у эллинов не было конницы, а пехотинцы на коротком расстоянии не могли догнать бегущих; преследовать же вдали от войска было опасно. Всадники варваров и при бегстве наносили эллинам урон, стреляя на скаку назад, а преследовавшим их эллинам приходилось, сражаясь, проходить обратно все то расстояние, которое они прошли, наступая»* [Xen. Anab. III, 3, 6–10, пер. М. И. Максимовой]. Персидская конница Ахеменидов, даже латная, в основном была вооружена дротиками. Эта конница не использовала в полной мере своих преимуществ над древнегреческой тяжелой пехотой: маневренность и натиск еще не стали ключом к победе. Однако, как следует из рассказа Ксенофона, персы уже применяли тактический прием, получивший впоследствии известность как «парфянский выстрел». Этот прием заключался в отступлении конницы, вовлекаяшей неприятеля в преследование, а затем расстреливавшей преследовавших залпом из луков при повороте в сторону преследователей. При этом, как пояснял Ксенофонт, ночью персы предпочитали располагаться лагерем вдали от греков. «... Дело в том, что ночью персидское

войско становится непригодным к бою. Ведь своих коней персы привязывают, а, кроме того, ноги у коней, по большей части, стреножены, чтобы они не убежали, оторвавшись. Поэтому, при тревоге, персу необходимо оседлать лошадь, надеть на нее уздечку и, облекаясь в панцирь, сесть на коня. Все это трудно выполнить ночью во время тревоги. Поэтому-то они и разбивали лагерь вдали от эллинов» [Xen. Anab. III, 4, 35, пер. М. И. Максимовой].

Речи Ксенофонта, представленные в «Анабасисе», еще содержат характерные для эллина классической эпохи наивные рассуждения о преимуществах фаланги гоплитов над персидской конницей: «*Может быть, кто-нибудь из вас беспокоится о том, что у нас нет конницы, а у врагов ее много. Но примите в соображение, что 10000 всадников это не что иное, как 10000 человек. Ведь еще никто никогда не погибал в сражениях от укуса коня или удара его копыта, и все, что творится в битве, вершится людьми. И разве наше положение не более устойчиво, чем положение всадников? Они ведь висят на конях, боясь не только нас, но и собственного падения, а мы твердо ступаем по земле и будем наносить гораздо более сильные и меткие удары тем, кто попадет нам навстречу*» [Xen. Anab. III, 2, 18–19]. Во время отступления отряда греческих наемников из Месопотамии в Кордиану и Армению Ксенофонт все-таки переосмыслил свое легкомысленное отношение к коннице. В отряде появилось конное подразделение, посаженное на захваченных персидских коней. Ксенофонт стал разбираться в лошадях, в частности, пребывая в Армении, «*взял себе одного жеребца и роздал остальных [стратегам и] лохагам*». По замечанию Ксенофонта, армянские кони «*меньше персидских, но много их горячее*». Местный армянский нахарар (комарх) научил эллинов обвязывать ноги лошадей и вьючного скота маленькими мешочками во время движения по глубокому снегу, так как в противном случае животные погружались в снег по самое брюхо [Xenoph. Anab. IV, 5, 35].

Первоклассные качества армянских коней будет отмечать спустя четыре столетия Страбон. По сообщению Страбона, Мидия и Армения «*исключительно "обильны конями"*. Какой-то луг носит здесь название «*Коневобильного*»; через него проходят путешествующие из Персиды и Вавилона к Каспийским Воротам, а в персидские времена, как говорят, на этом лугу паслось 50 000 кобылиц. Это были царские табуны. Что касается нисейских коней, которыми пользовались цари как самыми лучшими и самыми большими, то одни утверждают, что порода их отсюда [из Мидии], а другие — что из Армении. Подобно парфянским лошадям они отличаются своеобразной статью по сравнению с эллинскими и прочими лошадьми в нашей стране. Далее, трава, которая является лучшим кормом для лошадей, мы даем специальное название «*мидийской*», потому что она растет там в большом количестве...» [Strab. Geogr. XI, 13, 7]. Экскурс Страбона не только подтверждает наблюдения Ксенофонта, но отчасти объясняет то, почему армянская и парфянская конница Аршакидов стала со временем силой, несокрушимой для селевкидской фаланги и римских легионов. Вероятно, Страбон опирался в данном экскурсе на наблюдения Полибия, который отмечал превосходные качества мидийских лошадей в эпоху владычества Селевкидов: «*Мидия — замечательнейшее государство в Азии как по обширности и по многолюдству населения, так равно по превосходным качествам его жителей и лошадей. Лошадьми Мидия снабжает чуть не всю Азию, потому что даже царские табуны доверяются мидянам ради тучных мидийских пастбищ*» [Polyb. X, 27]. Примечательно, что в другом месте Страбон характеризует скифских степных лошадей и отмечает их совершенно другие качества: «*Особенностью всего скифского и сарматского племени является обычай выхолащивать своих лошадей, чтобы делать их более смиренными. Действительно, хотя их лошади малорослы, но весьма ретивы и непослушны*» [Strab. Geogr. VII, 4, 8]. Обычай холощения лошадей у сарматов для усмирения позднее упоминает Аммиан Марцеллин: «*... кони у них по большей части холощены, чтобы не бросались при виде кобыл и, когда приходится засесть в засаду, не бесились, выдавая ездоков усиленным ржанием. Они проезжают огромные пространства, когда преследуют неприятеля, или когда бегут сами, сидя на быстрых и послушных конях, и каждый ведет еще в поводу запасную лошадь, одну,*

*а иногда и две, чтобы, пересаживаясь с одной на другую, сохранить силы коней и, давая отдых, восстановить их силы». [Amm. Marc. XVII, 12, 2–3].*

Получив бесценный опыт ведения боевых действий в глубине персидской территории, Ксенофонт прекрасно осознал значение кавалерии на поле битвы. В конце похода наемников у Ксенофонта была любимая лошадь, которую он был вынужден продать в Лампсаке, и которую затем выкупили и безвозмездно вернули ему друзья. [Xenoph. Anab. VII, 8, 6]. Ксенофонт стал автором практических пособий «Гиппарх» и «О коннице», очень ценных для организации конницы Афинской Демократии. *«Когда конница набрана, — писал Ксенофонт, — нужно заботиться, чтобы лошадей кормить таким образом, чтобы они могли выносить труды: невыносливые лошади не смогут настичь неприятеля, ни сами убежать. Нужно стараться также, чтобы лошади были вполне ручные, так как непослушные лошади скорее помогают врагам, чем своим. Лошади, которые лягают, тоже должны быть удаляемы: подобные лошади часто делают более вреда, чем неприятели. Нужно смотреть на ноги лошадей, чтобы они могли ходить и по гористой местности, помня, что когда лошадь на ходу чувствует боль, она не может быть полезна. Когда имеющиеся лошади — в надлежащем состоянии, тогда нужно приняться за обучение всадников, и, во-первых, чтобы они умели вспрыгивать на лошадь, так как многие обязаны своим спасением именно этому обстоятельству. Во-вторых, чтобы они умели ездить во всякой местности, так как и неприятели появляются во всякой местности. Когда они уже умеют держаться на лошади, нужно смотреть, чтобы бросали дротик с лошади и умели делать все прочее, что требуется от конных»* [Xenoph. Hipp. I, 1–6, пер. Г. А. Янчевецкого]. Гиппарх полагал, что численность афинской конницы можно довести до 1000 всадников, если включить в ее состав чужеземцев (наемников) [Xenoph. Hipp. IX, 3]. Забота о конях — главное дело кавалериста, согласно мнению Ксенофонта. Анатомия коней, их привычки становятся важнейшим делом изучения настоящего всадника. *«Невыезженного коня, очевидно, нужно оценивать по его телу, потому что пока он не представляет никаких ясных признаков своей души. Итак, нужно смотреть на тело и прежде всего на ноги, потому что как нет никакой пользы от того дома, в котором верх хорош, а основание не такое, как следует, точно также нет никакой пользы от того коня, у которого все хорошо, а ноги плохи, так как тогда и прочие его качества непригодны. А оценить ноги можно, осмотрев сперва копыта... Если жеребенок на ходу сгибает колени гибко, то можно надеяться, что он и на бегу будет держать их хорошо, потому что с течением времени все лошади делаются в коленях гибче. А гибкость справедливо ценится, потому что с течением времени такая лошадь меньше спотыкается и меньше подбивает».* [Xenoph. De re equest. I, 1–3, 6, пер. Г. А. Янчевецкого]. Принципы коневодства, сформулированные Ксенофонтом, наложили отпечаток на развитие древнегреческой конницы, важную роль в котором играла селекция лошадей и выращивание скаковых пород. Под влиянием персов организацией конницы стал заниматься спартанский царь Агесилай II (399–360). Агесилай приказал разводить коней богатым гражданам греческих городов Малой Азии. Вскоре спартанский царь смог выставить на равнинах Фригии против персидской конницы Фарнабаза собственную конницу, достаточно хорошо организованную [Xenoph. Ages. I, 23].

Эпаминонд (418–362) — беотарх, глава Беотийского Союза, был первым древнегреческим полководцем, который отводил коннице самостоятельную тактическую роль. В битве при Левктрах 6 июля 371 г. до Р. Х. Эпаминонд нанес сокрушительное поражение войску спартанского царя Клеомброта. Важную роль в сражении сыграла фиванская конница. Ход сражения описан Ксенофонтом следующим образом:

*«После завтрака Клеомброт созвал последний военный совет, в полдень все подвыпили, полагая, что вино возбуждает отвагу. Затем воины — и спартанские, и беотийские — облачили в боевое снаряжение, и стало ясно, что сейчас начнется битва. Заметив это, маркитанты, кое-кто из обозных и те, которые не желали сражаться, стали удаляться из беотийского войска; но наемники, предводимые Иероном, фокейские*

пельтасты и из числа всадников гераклейские и флиунтские напали на уходящих, заставили их повернуть тыл и бежать обратно к беотийскому войску; таким образом, благодаря им беотийское войско стало гораздо более многочисленным и сплоченным, чем прежде. Так как оба войска были отделены друг от друга равниной, лакедемоняне выставили перед строем конницу; то же сделали фиванцы. Однако, фиванская конница получила надлежащий опыт во время походов на Орхомен и Феспии, тогда как лакедемонская конница в это время стояла крайне низко в отношении боеспособности: содержание лошадей поручалось богатейшим из граждан; когда же объявлялся поход, тогда являлись те, кто был назначен в эту часть войска, брали первого попавшегося коня и вооружение и отправлялись на войну без всякой подготовки. Поэтому в конницу шли наименее развитые телесно и наименее стремящиеся отличиться люди. Такова была конница тех и других. Пехота же у лакедемонян, как передавали, была выстроена так, что от каждой энмотии находилось по три человека в ряду, следовательно, в глубину лакедемонское войско имело не больше двенадцати рядов. Строй фиванцев был тесно сомкнут и имел в глубину не менее пятидесяти щитов, так как они полагали, что если они победят часть войска, собравшуюся вокруг царя, одолеть остальную часть войска уже будет нетрудно. Как только Клеомброт повел войско в атаку, прежде даже, чем его войско узнало о переходе в наступление, произошел конный бой, и через самое короткое время лакедемонская конница была разбита. При отступлении они врезались в ряды своих же гоплитов, а вслед за ними налетела и фиванская пехота...» [Xenoph. Hell. VI, 4, 7, пер. С. Я. Лурье]. Как видно из описания Ксенофонта, лучшее качество коней и боевой опыт, наличествовавший у фиванских конных воинов, сыграли важную роль в разгроме спартанской конницы при Левктрах.

Не менее важную роль сыграла фиванская конница в битве при Мантинее в 362 г. до Р. Х. Ксенофонт достаточно подробно проанализировал тактику конницы Эпаминонда в этом сражении:

«Противники Эпаминонда придали коннице такую же глубину, как и строю тяжеловооруженных, выстроили ряды ее тесно один за другим и не приставили к ней пехотинцев, «сражающихся вместе с конницей». Эпаминонд же сделал очень сильным также строй конницы и приставил к ней вперемешку «сражающихся вместе с конницей пехотинцев»; при этом он полагал, что если ему удастся изрубить вражескую конницу, то это решит поражение всего вражеского войска, так как очень трудно найти воинов, которые бы захотели оставаться на своих позициях, видя кого-либо из своего же войска бегущим. Для того же, чтобы афиняне с правого фланга не могли помочь находящимся рядом воинам, он разместил на лежащих против них холмах всадников и гоплитов, которые должны были внушать афинянам опасение, что если они устремятся на помощь союзникам, те нападут на них сзади. Так обставил Эпаминонд это столкновение, и, действительно, не ошибся в своих расчетах: одержав победу в том месте, где он врезался в ряды противников, он обратил в бегство и все вражеское войско. Однако после того как сам Эпаминонд пал в бою, оставшиеся в живых не сумели даже как следует воспользоваться его победой; несмотря на то, что войско неприятеля бежало, гоплиты никого из них не убили и даже не продвинулись вперед с того места, где произошла схватка; несмотря на то, что была обращена в бегство и вражеская конница, также и всадники их, преследуя врага, не убили никого ни из гоплитов, ни из всадников, а наоборот, боязливо вернулись через ряды убегающих врагов на свои места, как если бы они были побеждены» [Xenoph. Hell. VII, 1, пер. С. Я. Лурье]. Эпаминонд, согласно Ксенофону, сделал главную ставку именно на конницу, рассчитывая, что ее победа над конницей неприятеля решит исход битвы. Бесспорно, подобный расчет был новым словом в древнегреческом военном искусстве, основу которого прежде составляло умение маневрировать фалангой гоплитов. В то же время реакция фиванской конницы на смерть Эпаминонда говорит об отсутствии у этого рода войск должной самостоятельности. Вероятно, командиры конницы инерционно воспринимали свои действия исключительно в связи с операциями пехотной фаланги, которой командовал сам стратег.

## Эллинизм

Александр Македонский (336–323) в определенном смысле продолжил тактические реформы Эпаминонда. Македонский царь использовал отборную кавалерию «гетайров», вооруженную длинными копьями, на направлении главного удара, что позволило македонцам одержать победы над армиями Дария III при Гранике, Иссе и Гавгамелах. Легкая македонская кавалерия носила название сариссофоров и была также вооружена длинными копьями. В битве при Гранике (334 г. до Р. Х.) Александр атаковал персидскую армию с флангов: на левом была фессалийская конница и конница греческих городов, на правом — конница «гетайров» во главе с самим царем. По словам Арриана, *«сражение было конное, но оно больше походило на сражение пехоты. Конь бросался на коня; человек схватывался с человеком... В этой битве и у Александра сломалось копье; он попросил другое у Ареты, царского «стремянного», но и у того в жаркой схватке копье сломалось, и он лихо дрался оставшейся половиной. Показав ее Александру, он попросил его обратиться к другому. Демарат коринфянин, один из «гетайров», отдал ему свое копье. Александр взял его, увидев, что Митридат, Дариев зять, выехал далеко вперед, ведя за собой всадников, образовавших как бы клин, он сам вынесся вперед и, ударив Митридата копьем в лицо, сбросил его на землю. В это мгновение на Александра кинулся Ресак и ударил его по голове кинжалом. Он разрубил шлем, но шлем задержал удар. Александр сбросил и его на землю, копьем поразив его в грудь и пробив панцирь. Спитридат уже замахнулся сзади на Александра кинжалом, но Клит, сын Дропида, опередил его и отсек ему от самого плеча руку вместе с кинжалом. Тем временем, всадники все время переправлявшиеся, как кому приходилось, через реку, стали прибывать к Александру»*. [Арт. Анаб. I, 15, 4–8, пер. М. Е. Сергеевко]. Очевидно, Арриан почерпнул эти подробности, достойные средневековых рыцарских романов, из воспоминаний Птолемея Лагида или из полевого журнала Александра — Эфемерид. В столкновении с армией Ахеменидской Державы ставка Александра на сильную конницу была неизбежна, хотя основную массу войска по-прежнему составляла македонская фаланга гоплитов.

В битве при Иссе (ноябрь 333 г. до Р. Х.) Александр также наносит главный удар конницей гетайров на правом фланге (по левому флангу Дария). *«Случилось, как и предполагал Александр. Как только дошло до рукопашной, левое крыло персидского войска обратилось в бегство»* [Арт. Анаб. II, 10, 4]. Впрочем, греческие наемники-гоплиты, стоявшие в центре персидской армии, стояли насмерть. Данное обстоятельство сдерживало наступление македонской фаланги в центре, а левый фланг армии Александра — фессалийская конница — даже был атакован тяжелой конницей персов. Здесь находилась тяжелая кавалерия под командованием хилярха Набарзана, закованная в ламеллярные доспехи [Curt. III, 11, 15]<sup>2</sup>. *«Персидская конница, выставленная против фессалийской, не ждала у реки, пока шло сражение, а, переправившись, смело кинулась на отряды фессалийцев. Тут завязалась жаркая конная схватка, но персы дрогнули, только узнав, что Дарий обратился в бегство, а отряд наемников очутился в прорыве и был перебит пехотой. Тогда бегство стало бесповоротным и всеобщим. При отступлении у персов очень пострадали под тяжестью своих тяжеловооруженных седоков лошади, да и всадники, толпой отступая по узким дорогам, в страхе и беспорядке, не столько потерпели от преследующего врага, сколько передавили друг друга»* [Арт. Анаб. II, 11, 2–3, пер. М. Е. Сергеевко]. Примечательная деталь — при отступлении лошади персов пострадали от тяжеловооруженных наездников. Данный факт объясняется, видимо, дефицитом или отсутствием жестких седел в армии Ахеменидов: простой чепрак не способен разгрузить спину коня от давления всадника. Всадники, обремененные панцирем (вероятно, чешуей скифского типа), в давке теряли правильную посадку и травмировали своих коней.

<sup>2</sup> Ольбрихт М. Я. К вопросу о происхождении конницы катафрактов в Иране и Средней Азии / Сб. Роль кочевников евразийских степей в развитии мирового военного искусства. Алма-Ата, 2010. С. 70.

Полибий — крупнейший древнегреческий историк Эллинизма, гиппарх Ахейского Союза — оставил интересный критический разбор диспозиции персидской армии Дария III перед битвой при Иссе, известной из рассказа Каллисфена. Вот что пишет Полибий, сопоставляя сведения Каллисфена с обычным порядком построения конницы, принятым в армиях эллинистических государств и, вероятно, существовавшим в армии Ахеменидов: «Трудно понять, каким образом Дарий мог поставить свои войска, к тому же столь многочисленные, перед фалангой, когда река омывала стоянку. Как утверждает сам Каллисфен, у Дария было тридцать тысяч конницы и столько же наемников; легко определить, как велико должно быть пространство для такого войска. Так, наичаще конница выстраивается на случай длительного сражения по восьми человек в глубину; между эскадронами необходимо оставлять свободное пространство, равно лицевой стороне отряда, которое бы дало возможность эскадрону легко оборачиваться вправо или влево и назад. Таким образом, на одной стадии помещается восемьсот воинов, на десяти — восемь тысяч, на четырех — три тысячи двести, так что четырнадцать стадий вмещают на себе одиннадцать тысяч двести воинов. Если же Дарий выстроил к бою все свои тридцать тысяч, то он едва мог бы образовать из конницы только три отряда, стоящие один за другим. А где же тогда место для наемного войска? В тылу конницы, не иначе. Но это-то и отрицает Каллисфен, замечая, что именно наемники шибились с македонцами в происшедшей схватке. Отсюда неизбежно следует заключение, что половина пространства, та, что у моря, занята была конницей, а другая половина, со стороны гор, — наемниками. При этом легко представить себе, какова была глубина построения конницы и в каком расстоянии от стоянки протекала река. С приближением неприятеля, рассказывает дальше Каллисфен, Дарий, находившийся в центре боевой линии, подозвал к себе наемников с фланга. Сомнительно, чтобы так происходило дело; ибо если в середине упомянутого пространства должны были соприкасаться между собой наемники и конница и если Дарий находился при наемниках, то куда, для чего и каким образом Дарий мог звать к себе наемников? В заключение Каллисфен утверждает, что находившаяся на правом крыле конница при наступлении на врага ударила на конницу Александра, что эта последняя мужественно встретила нападающих и дала им жестокий отпор. Но Каллисфен забыл уже, как он только что говорил, что противники разделены были рекой» [Polyb. XII, 18, пер. Ф. Г. Мищенко]. В изложении Полибия мы встречаем четкие принципы расположения конницы на поле боя, которые зиждутся на тщательно вычисленном соотношении длины линии фронта кавалерии и глубины построения конных ил. Аналогичные параметры существовали и для пехотной фаланги, тактика которой подробно описана в трудах последователей Полибия, живших в римскую эпоху: Асклепидота, Элиана и Арриана.

После поражения при Иссе ахеменидское командование извлекло урок из грозной ситуации и провело реформу. Теперь тяжелая конница получила длинные копыта македонского образца, «доспехи коней и всадников состояли из железных пластин, жестко соединенных между собой» [Curt. IV, 9, 3]<sup>3</sup>. В битве при Гавгамелах (1 октября 331 г. до Р. Х.) Александр снова использовал конницу гетайров, а также наемную греческую конницу (сариссофоров?) и пэонов, на направлении главного удара, наносимого с правого фланга. Персидская конница — скифы (массагеты) и бактрийцы — контратаковала. По свидетельству Арриана, «завязалась упорная конная схватка. Воинов Александра пало больше: варвары подавляли своей численностью, а кроме того, и сами скифы и лошади их были тщательно защищены броней. Несмотря на это македонцы выдерживали натиск за натиском и, атакуя отрядами, расстроили ряды врагов» [Arr. Anab. III, 13, 4, пер. М. Е. Сергеенко]. Сообщение Арриана представляет особую ценность, так как мы встречаем здесь еще одно письменное свидетельство о существовании конского доспеха у тяжеловооруженной конницы среднеазиатских скифов (массагетов). Именно конные клинья, состоящие из всадников, закованных в доспехи вместе с конями, станут со временем главной ударной силой парфянского войска.

<sup>3</sup> Ольбрихт М. Я. К вопросу о происхождении конницы катафрактов... С. 70.

Как отмечает Полиен, маневр конницы Александра с уклонением вправо, описанный в источниках, был связан со стремлением обойти пространство, усеянное, по приказу Дария, гвоздями для травмирования македонских лошадей [Polien. Strat. IV, 3, 17].

Маневрирование скифо-бактрийской конницы, направленной против атакующего правого фланга Александра, привело к разрыву персидского фронта. Александр не замедлил воспользоваться этим обстоятельством и атаковал в конном строю самого Дария. Атакой командовал лично царь, и неслучайно, что, возможно, именно этот момент атаки запечатлен на знаменитой мозаике из Помпей. Дарий бежал с поля боя, вслед за этим началось повальное бегство персидского воинства. Фессалийская конница атаковала на левом фланге и довершила дело. Однако, как отмечает Арриан, на правом фланге персидской армии еще не все знали о бегстве Дария. Началась контратака иранской конницы: «... всадники, объехав вокруг левого Александрова крыла, напали на воинов Пармениона. Так как сначала положение македонцев казалось сомнительным, то Парменион спешно послал к Александру с донесением, что он в тисках и нуждается в помощи. Александр, получив его донесение, прекратил преследование и, повернув с конницей «гетайров», вскачь понесся к правому крылу варваров. Сначала он напал на бегущую вражескую конницу, на парфиев, часть индов и на самые многочисленные и сильные отряды персов. Начался конный бой, самое жаркое дело во всей этой битве. Варвары, построенные в глубину отрядами, повернулись и напали на воинов Александра, стоя против них лицом к лицу; они не брались за дротики, не кружились как обычно в конном бою; каждый поражал того, кто был перед ним, видя в этом единственное для себя спасение... Около 60 «гетайров» пало здесь» [Arr. Anab. III, 14, 6–15, 2, пер. М. Е. Сергеевко]. Общие потери конницы гетайров, согласно Арриану, составили к исходу битвы 100 воинов и более тысячи лошадей, от ран и переутомления при преследовании [Arr. Anab. III, 15, 6]. По всей видимости, цифры — точные, так как Арриан брал их у Птолея Лагида, а тот, в свою очередь, был знаком с Эфемеридами Александра, которые хранились у диадоха Эвмена и которые хорошо знал историк Иероним Кардийский. По свидетельству Диодора Сицилийского, в начале сражения у Александра было 7 ил конницы, а также царская агема — личная ила [Diod. XVII, 57].

В битве при Гидаспе (июль 326 г. до Р. Х.) Александр бросил против колесниц индийского магараджи Пора македонскую конницу, расположенную по илам. В итоге были захвачены все колесницы Пора вместе с лошадьми. Сын Пора пал в бою [Arr. Anab. V, 15, 2]. Конница под командованием Александра и Кена играла главную роль на протяжении всего сражения [Arr. Anab. V, 15, 3–18,7].

Полководцы Александра, не всегда умевшие столь искусно оперировать конными массами, но традиционно рассчитывавшие на фалангу гоплитов, не были столь удачливы, как их царь. В частности, македонский полководец Менедем был разбит в битве при Политимете (р. Зерафшан) в 329 г. до Р. Х. массагетской конницей под командованием согдийского предводителя Спитамена. Спитамен применял тактику изнурения македонцев, окружив и уничтожив отряд Менедема<sup>4</sup>. Как пишет Арриан, ссылаясь на Аристубула, из окружения вышли лишь 40 всадников и 300 пехотинцев [Arr. Anab. IV, 5–6].

После смерти Александра ведущую роль на Востоке в ходе войн диадохов начинают играть государство Антигона Одноглазого (382–301), охватившее Малую Азию, Сирию, Палестину, и государство Селевка Никатора (358–281), расположенное в Месопотамии, Иране, Бактрии и Согдиане. Значительное количество наемников из местных жителей, служивших в армиях диадохов, также способствовало увеличению значения конницы, ибо массагеты, парфяне и бактрийцы традиционно умели воевать исключительно в конном строю. Летом 301 г. в битве при Ипсе Селевк Никатор разгромил армию Антигона и его сына Деметрия Полиоркета (336–283). По свидетельству Плутарха, сражение началось атакой многочисленной и отборной конницы антигонидов во главе с самим Деметрием, которая сумела отбросить конницу Селевка. Однако

<sup>4</sup> Ольбрихт М. Я. К вопросу о происхождении конницы катафрактвов... С. 73–77.

Селевк ввел в бой подразделения боевых слонов, присланные индийским царем Чандрагуптой (322–298). Слоны Селевка отрезали вырвавшуюся вперед конницу Деметрия от главных сил Антигона, после чего значительная часть фаланги Антигона, захваченная слонами и голплитами Селевка, сложила оружие. Сам Антигон, тщетно ожидавший возвращения Деметрия с конницей, был сражен несколькими копьями [Plut. Demetrius, 29]. После победы при Ипсе Селевк присоединил значительную часть владений Антигона к своей империи.

Государство Селевкидов — наиболее мощный преемник Державы Александра на Востоке — традиционно располагало сильной кавалерией. Эта кавалерия была укомплектована не только греческими клерухами, но также иранскими кочевыми племенами<sup>5</sup>. При этом лучшей частью селевкидской конницы были именно катафракты — закованные в доспехи вместе с конями всадники, хотя впервые термин *kataphraktos* появляется в документах, происходящих из Птолемеевского Египта<sup>6</sup>.

В битве при Рафии (22 июня 217 г. до Р. Х.), произошедшей между армиями Антиоха III Великого (241–187) и Птолемея IV Филопатора (221–204), отряды агрессивных индийских слонов Антиоха опрокинули робких ливийских слонов Птолемея на левом фланге египетской армии. После этого Антиох во главе сирийской конницы атаковал египетскую конницу Поликрата и отбросил весь левый фланг птолемеевской армии. Впрочем, наступившее вскоре поражение левого фланга и пехотной фаланги Селевкидов изменило ход сражения в пользу Птолемея [Polyb. V, 82–86]. В 212 г. до Р. Х. Антиох осадил Аршамашат — столицу Софенского царства. Царь Софены по имени Ксеркс капитулировал и выплатил Антиоху огромную дань, включавшую, по замечанию Полибия, тысячу лошадей и столько же мулов с упряжью, и триста талантов. После выплаты дани Антиох заключил союз с Ксерксом и выдал за него сестру Антиохида [Polyb. VIII, 25]. В 211 г. до Р. Х. Антиох вторгся в Парфию. Царская кавалерия под командованием Никомеда, насчитывавшая тысячу всадников, преследовала отступающую конницу парфянского царя Артабана I (211–191). Селевкидская армия вскоре вышла к парфянской столице городу Гекатомпил (Шах-Руд / Шахр-и Кумис) [Polyb. X, 28]<sup>7</sup>. В 209 г. до Р. Х. царская конница Антиоха III под командованием гиппарха по имени Панэтол атаковала 10-ти тысячную конную группу греко-бактрийского царя Эвтидема I (235–200) на реке Арий и в жестоком бою разгромила ее. Царь Антиох лично сражался в рядах своих конных ил, потерял смертельно раненого коня и был ранен в рот, лишившись, по словам Полибия, нескольких зубов. После разгрома Эвтидем укрылся в своей столице Зариаспах (Балх) [Polyb. X, 49]<sup>8</sup>. Тяжелая селевкидская конница отличилась в битве при Панионе (200 г. до Р. Х.), нанеся поражение коннице Птолемея<sup>9</sup>. Селевкидская конница чуть было не решила исход битвы при Магнезии (декабрь 189 г. до Р. Х.) в пользу Антиоха III, стремительной атакой опрокинув левый фланг римской армии [Tit. Liv. XXXVII, 42, 7–8]. На празднике в Дафне, устроенном Антиохом IV Эпифаном (175–164) в 166 г. до Р. Х., шествие замыкали катафракты, кони которых были покрыты доспехами вместе со всадниками. [Polyb. XXXI, 3, 9]<sup>10</sup>.

Конница играла теперь выдающуюся роль и в европейской Греции. В 222 г. до Р. Х. в битве при Селласии между македонским царем Антигоном III Досоном (229–220) и спартанским царем Клеоменом III (235–221) отличилась ахейская конница, сражавшаяся на стороне Антигона. Конница под предводительством молодого мегалопольца Филопемена (253–183) устремилась в атаку против спартанских наемников

<sup>5</sup> Rostovzeff M. The Social and Economic History of the Hellenistic World. Oxford, 1959. Vol. I. P. 422–550; Oxford, 1964. Vol. II. P. 695–704, 841–869.

<sup>6</sup> Никонов В. П. Вооружение и военное дело в Парфии... С. 211.

<sup>7</sup> Балахванцев А. С. Парфянский поход Антиоха III // Восток 1, М., 2015. С. 9–13.

<sup>8</sup> Попов А. А. Греко-Бактрийское Царство, СПб., 2008. С. 63–65.

<sup>9</sup> Абакумов А. А. Восточный поход Селевка II: был ли царь в плену у парфян / Древнейшие государства Восточной Европы. Проблемы эллинизма и образования Боспорского царства, Сборник под редакцией О. Л. Габелко, А. В. Подосинова, М., 2014. С. 29–37.

<sup>10</sup> Никонов В. П. Вооружение и военное дело в Парфии... С. 212.



и союзников, находившихся под командованием Эвклида — брата спартанского царя. Лошадь Филопемена была смертельно ранена, сам гиппарх сражался пешим и был ранен в оба бедра, однако атака ахейской конницы привела к разгрому подразделений Эвклида и спартанской конницы. Данное обстоятельство позволило вступить в бой македонской фаланге, которая после жестокой пешей схватки истребила фалангу Клеомена [Polyb. II, 66–69]. Полибий оставил краткий рассказ о том, как тщательно тренировал Филопеман ахейскую конницу, возвращая чину гиппарха его важное значение: «Будучи выбран ахейцами в гиппархи в то время, о котором сказано выше, он нашел полное расстройство в рядах конницы и упадок духа в воинах. Но благодаря ему конница быстро поправилась и стала даже сильнее неприятельской. Филопеман достиг этого строгой дисциплиной и тем, что вдохнул в воинов жажду успеха. Дело в том, что большинство лиц, избираемых на должность гиппарха, не дерзает предъявить к подчиненным какие бы то ни было требования, потому ли что сами они не способны к конной службе, или потому что пользуются званием гиппарха как средством к достижению желанного для них звания стратега... Вот те движения, которым по его (Филопемена) мнению, должна быть обучена конница и которые могут быть пригодны во всякое время, именно: для отдельного всадника оборот налево и такой же направо, возвращение на прежнее место и оборот назад. Что касается движений целых отрядов, то они обязаны знать четверть оборота, полуоборот и три четверти оборота, а также быстрое движение вперед одной шеренгой или двумя шеренгами от одного из двух флангов или от центра, потом после внезапной остановки смыкание в отряды, эскадроны, полки. Должны уметь, наконец, строиться в линию на каждом из флангов посредством ли перемещения рядов в линию или обходного движения слева. Образование боевой ломаной линии на флангах не требовало, по его мнению, особых упражнений, так как оно ничем почти не отличается от походного строя. Далее, нужно было обучать воинов всем движениям, какие требуются при наступлении на врага с фронта и при отступлении, дабы воины умели сохранять при всей быстроте нападения целостность боевой линии и построение рядами, а также, чтобы отряды удерживались на известном расстоянии один от другого, ибо, полагал Филопеман, нет ничего опаснее и губительнее для конницы, как идти в дело расстроенными рядами» [Polyb. X, 22–23]. Будучи в преклонном возрасте, Филопеман попал в плен к мессенцам в 183 г. до Р. Х. после проигранной конной схватки вследствие того, что его утомленная лошадь, уходившая от преследования врагов, споткнулась. Филопеман упал на землю, повредил голову и был схвачен воинами неприятеля [Plut. Philopemen 18].

Однако, несмотря на неуклонно возrastавшее тактическое значение конницы, главной ударной силой в армиях эллинистических государств по-прежнему оставалась пехотная тяжеловооруженная фаланга. Все крупнейшие греческие пособия по тактике, относящиеся к римскому времени, рассматривают именно пехотную фалангу в качестве основы любой регулярной армии. Среди них — «Тактики» Асклепиодота, Элиана, Арриана, вероятно, опиравшиеся на утраченную «Тактику» Полибия. Каковы же были принципы организации конницы в армиях эллинистических государств? Ответить на этот вопрос позволяют уже упоминавшиеся руководства по тактике, составленные по образцу утраченной «Тактики» Полибия греческими военными теоретиками римской эпохи, в частности Асклепиодотом, Элианом и Аррианом. Наиболее подробно тактику кавалерии, порядок ее построения и маневрирования рассматривает Элиан. Согласно Элиану, существовало три основных способа построения конницы: фессалийский — в виде ромба с четырьмя командирами на четырех углах, скифский или фракийский — в виде клина, принятый в македонской кавалерии, и персидский — в виде квадрата, используемый также сицилийскими и балканскими греками. Ромб может состоять из одиннадцати шеренг. Клин — из семи шеренг, не считая командира во главе клина. Квадрат — из трех, четырех или пяти шеренг. На поле боя кавалерия строится по отрядам. В отряде — 64 воина. Два отряда составляют эпилархию — 128 всадников, две эпилархии составляют тарентинархию — 256 всадников, две тарентинархии составляют гиппархию — 512 всадников, две гиппархии составляют эггиппархию — 1024

всадника, две эггиппархии составляют телос — 2048 всадников, удвоенный телос — эпитагма — 4096 всадников [Ael. Tact. 18–21; Arr. Tact. 16–18].

## Степь и Скифы

Дикая Степь неоднократно меняла своих хозяев на протяжении многовековой истории. В глубокой древности, на глубине многих тысячелетий, отделяющих нас от Энеолита и раннего Бронзового Века, степи северного Причерноморья и Прикаспия были, по мнению Л. С. Клейна, местом обитания грекоариев — группы индоевропейцев, впоследствии породивших три великие цивилизации: ахейскую, иранскую и индоарийскую<sup>11</sup>. Ямная культура, катакомбная культура, срубная и андроновская культуры предоставляют археологическое обоснование подобному предположению. В начале I-го тысячелетия до Р. Х., в период, когда греки уже давно ушли на Балканы, иранские племена овладели Средней Азией и Ираном, а арии распространились в междуречье Инда и Ганга, причерноморские степи стали объектом нашествия киммерийцев — дикого народа, предположительно, иранского происхождения. Связать киммерийцев с какой-то определенной археологической культурой достаточно сложно. Предметы, определяемые как киммерийские, присутствуют в различных археологических культурах северного Причерноморья доскифской эпохи<sup>12</sup>. Киммерийцы упомянуты Гомером: «Скоро пришли мы к глубокотекущим водам Океана / Там киммериян печальная область, покрытая вечно / Влажным туманом и мглой облаков»<sup>13</sup>. По свидетельству Страбона, «авторы «хроник» доказывают, что Гомер знал киммерийцев, так как вторжение киммерийцев относится ко времени или немного раньше Гомера, или даже еще в гомеровскую эпоху»<sup>14</sup>. В VIII в. до Р. Х. киммерийцы начали регулярно опустошать Ближний Восток. Книга Бытия упоминает киммерийцев среди сыновей Ноя под именем «Гомер»<sup>15</sup>. Из письма урартского царя Русы I ассирийскому царю Саргону II следует, что киммерийцы были данниками Урарту, но затем успешно воювали против урартийцев<sup>16</sup>. Киммерийцы, согласно Геродоту, нападали на Ионию<sup>17</sup>.

Около 700 г. до Р. Х. Передняя Азия стала объектом нападения новых ираноязычных кочевников — скифов. По свидетельству Геродота, опиравшегося на аккадские источники, скифы, вытесненные из Средней Азии своими родственниками массагетами, перешли Аракс (Окс)<sup>18</sup>. Как отмечал В. И. Абаев, Геродот зафиксировал лишь одно из передвижений скифских кочевий, причем не самое раннее. Исследование скифо-европейских изоглосс свидетельствует о наличии контактов между скифами и балто-славянскими племенами, и между скифами и протоиталийцами уже во второй половине II тыс. до Р. Х.<sup>19</sup>. С другой стороны, общие изоглоссы могли возникать не напрямую, а при посредничестве третьей стороны, например, киммерийского языка. Данное предположение предполагает ираноязычие киммерийцев и относительную

<sup>11</sup> Клейн Л. С. Время Кентавров. Степная прародина греков и ариев, СПб., 2010. С. 49–110, 165–194.

Клейн Л. С. Расшифрованная «Илиада». СПб., 2014. С. 501–517; Грантовский Э. Я. Ранняя история иранских племен передней Азии. М., 2007. С. 385–434.

<sup>12</sup> Иванчик А. И. Киммерийцы и скифы. Культурно-исторические и хронологические проблемы. М., 2001. С. 14–113.

<sup>13</sup> Odys. XI, 13–15. Пер. В. А. Жуковского.

<sup>14</sup> Strabon. I, II, 9. Пер. Г. Стратановского.

<sup>15</sup> Gen. X, 1–3. См.: Латышев В. В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // Вестник Древней Истории, М., С. 1–4 (1947). С. 1–4 (1948). С. 1–4 (1949).

<sup>16</sup> Латышев В. В. Известия древних писателей... С. 1–4 (1947).

<sup>17</sup> Herod. I, 6.

<sup>18</sup> Herod. IV, 11–12.

<sup>19</sup> Абаев В. И. О некоторых лингвистических аспектах скифо-сарматской проблемы // Проблемы скифской археологии. М., 1971. МИА № 177. С. 10–13; Абаев В. И. Скифо-европейские изоглоссы. На стыке Востока и Запада. М., 1965.

близость их языка скифскому. Скифские племена создали очень сложную систему религиозных представлений и культурных форм, отчасти описанную Геродотом и реконструированную в работах многочисленных исследователей<sup>20</sup>. Эта система носила ярко выраженный милитаризированный характер<sup>21</sup> и находилась в тесном взаимодействии с аналогичными системами ближайших соседей — саков (среднеазиатских скифов) и киммерийцев.

В начале VII в. до Р. Х. скифы подобно киммерийцам разорили Ближний Восток и создали самостоятельное царство Ишкуза в восточном Закавказье. В 679–674/673 гг. до Р. Х. скифский царь Ишпакай воевал против Ассирийской державы и погиб в бою с ассирийцами. К концу столетия скифы приняли участие в разгроме Ассирийской державы и во взятии Ниневии. В период 612–585 гг. до Р. Х. скифы господствовали в Передней Азии, опустошая области Междуречья. Проиграв борьбу Мидийскому царству, скифы после 585 г. до Р. Х. отступили на север, вторглись из Закавказья в кубанские степи и овладели областью Боспора Киммерийского<sup>22</sup>. К северу от Понта скифы прочно утвердились в степях, лежащих между Днестром и Доном. Известны названия некоторых племен скифского круга, в частности меланхлены, авхаты, царские скифы, подробно описанные Геродотом в знаменитом скифском экскурсе. Если на территориях к западу от Дона традиционно господствовали скифы, то к востоку от Дона вплоть до северо-западного побережья Каспийского моря располагались чуждые скифам по культуре, но близкие по языку савроматы<sup>23</sup>. В 512 г. до Р. Х. скифы под предводительством царей Иданфриса, Скопаса и Таксакиса отразили нападение персидского царя Дария Гистаспа северо-восточнее Дуная<sup>24</sup>. В 339 г. до Р. Х. скифский царь Атей неудачно воевал с Филиппом Македонским<sup>25</sup>. В 331 г. до Р. Х. Зопирион — наместник Александра Македонского — совершил поход в Скифию, осадил Ольвию, но был наголову разбит скифами<sup>26</sup>.

Вопрос о степени влияния на тактику древнегреческой и македонской кавалерии скифской тяжелой конницы остается дискуссионным. Скифский экскурс Геродота вполне определенно характеризует скифов как кочевников, основу хозяйства которых составляли кони. Массagetский экскурс Геродота, вероятно, принадлежит к числу наиболее ярких, хотя и не во всем достоверных, частей его труда. Как писал «отец Истории», «*массагеты, как говорят, многочисленное и храброе племя. Живут они на востоке по направлению к восходу солнца за рекой Араксом напротив исседонов. Иные считают их также скифским племенем*»<sup>27</sup>. Река Аракс была описана Геродотом по двум источникам: аккадскому и греко-скифскому. Согласно аккадскому источнику Геродота, Аракс (Кызылсу) начинается в Матиенских горах на северо-востоке Мидии, затем главное русло течет с Бингел-дага и, наконец, в нижнем течении (Кура) впадает с запада в Каспийское море. Согласно греко-скифскому источнику Аракс — это Узбой, высохшее устье Аму-дарьи, впадавшее в Каспийское море с востока<sup>28</sup>. Исходя из различной локализации геродотовского Аракса, местоположение массагетов в VI в. до Р. Х. варьируется от Мидии Атропатены до долины Окса (Аму-дарья). Согласно Геродоту, в землях массагетов нашел свой конец персидский царь Кир Великий (530 г. до Р. Х.). Кир начал военный поход против массагетов, но был убит в кровопролитной битве с Томирис — массагетской царицей, которая перед этим отвергла брачные притязания

<sup>20</sup> Раевский Д. С. Мир скифской культуры, М., 2006, 165–178; Шауб И. Ю. Миф, культ, ритуал в Северном Причерноморье (VII–IV вв. до Р. Х.), СПб., 2007. С. 80–159.

<sup>21</sup> Дюмезиль Ж. Скифы и Нарты. М., 1990. С. 14–63.

<sup>22</sup> См.: Артамонов М. Скифское царство // Советская археология. 1972, № 3. С. 56–67.

<sup>23</sup> Herod. IV, 110–117.

<sup>24</sup> Herod. IV, 97–142, Arrian. Indica, V, 6.

<sup>25</sup> Iust. IX, 2.

<sup>26</sup> Iust. II, III, 4; XII, II, 16–17; XXXVII, III, 2.

<sup>27</sup> Herod. I, 201.

<sup>28</sup> См.: Стратановский Г. Геродот «История». М., 1972; Доватур А., Каллистов Д., Шишова И. Народы нашей страны в «Истории» Геродота. Тексты, Перевод, Комментарий. М., 1982.

великого ахеменида<sup>29</sup>. «Эта битва, как я считаю, была самой жестокой из всех битв между варварами. О ходе ее я узнал, между прочим, вот что. Сначала, как передают, противники, стоя друг против друга, издали стреляли из луков. Затем исчерпав запас стрел, они бросились в рукопашную с кинжалами и копьями. Долго билась противники, и никто не желал отступить. Наконец, массагеты одолели. Почти все персидское войско пало на поле битвы, погиб и сам Кир». Рассказ о битве мог быть заимствован Геродотом как из ахеменидских летописей, так и, что более вероятно, из скифских сказаний. Томирис потеряла сына в персидском плену, и поэтому она велела отыскать тело Кира на поле брани, наполнила мех человеческой кровью и засунула в мех голову покойника со словами: «Ты все же погубил меня, хотя я осталась в живых и одолела тебя в битве, так как хитростью захватил моего сына. Поэтому-то вот теперь я, как и грозила тебе, напою тебя кровью»<sup>30</sup>. Страбон, ссылаясь на «Географию» Эратосфена, уточнил локализацию массагетов и поместил их на берегах Окса (Аму-дарья), в то время как Яксарт (Сыр-дарья) отделяла саков от согдийцев: «По словам Эратосфена, араготы и массагеты живут рядом с бактрийцами, на запад от них, по течению Окса»<sup>31</sup>. Геродот в данном случае ничего не говорит о коннице, однако предшествующий скифский экскурс великого историка позволяет сделать вывод о том, что коль скоро массагеты были скифами Средней Азии, то лучшая часть массагетского войска — по крайней мере, дружина царицы Томирис, — была конной. Коль скоро персы ответили массагетам встречной атакой с кинжалами и копьями, следовательно, армия Кира — по крайней мере ее ядро — также состояла из кавалерии, возможно, укомплектованной мидийскими конными отрядами, которые считались лучшими наездниками Ахеменидской Империи. Итогом битвы стала победа массагетов/скифов и полный разгром персов в открытом бою.

Спустя несколько веков Диодор Сицилийский сохранил очень ценный рассказ о победе скифской тяжелой конницы над боспорцами в битве при Фате (310/309 г. до Р. Х.), заимствованный из местных боспорских хроник [Diod. XX, 22–26]<sup>32</sup>. Как рассказывает источник, «в Понте после смерти Персиада, царя Киммерийского Боспора, сыновья его Эвмел, Сатир и Притаи подняли между собой войну из-за власти. Старший из них Сатир получил власть от отца... но Эвмел, вступив в дружеские отношения с некоторыми из соседних варварских народов и собрав значительные воинские силы, стал оспаривать у брата власть. Сатир, узнав об этом, двинулся против него со значительным войском. Перейдя реку Фат и приблизившись к неприятелю, он окружил свой лагерь телегами, на которых привез огромное количество провианта, затем выстроил войско и сам по скифскому обычаю встал в центре боевого строя. Союзниками Сатира в этом походе были греческие наемники в числе не более двух тысяч и столько же фракийцев, а все остальное войско состояло из союзников — скифов в количестве двадцати с лишним пехоты и не менее десяти тысяч всадников. На стороне Эвмела был царь фатеев Арифарн с двадцатью тысячами конницы и двадцатью двумя тысячами пехоты. Когда произошло упорное сражение Сатир, окруженный отборными воинами, завязал конную стычку со свитой Арифарна, стоявшей против него в центре боевого строя, и после значительных потерь с той и с другой стороны принудил, наконец, варварского царя обратиться в бегство. Сначала Сатир бросился его преследовать, убивая всех попадавшихся у него на пути, но немного спустя, услышав, что брат его Эвмел одолевает на правом фланге и обратил в бегство его наемников, он прекратил преследование и поспешил на помощь побежденным. Сделавшись вторично виновником победы, он разбил все неприятельское

<sup>29</sup> Дандамаев М. А. Политическая история Ахеменидской Державы. СПб., 2015. С. 72–75; Дандамаев М. А. Ахеменидская Империя. Социально-административное устройство и культурные достижения. СПб., 2013. С. 48.

<sup>30</sup> Herod. I, 201–214. Пер. Г. Стратановского.

<sup>31</sup> Strabon. XI, VIII, 8. Пер. Г. Стратановского.

<sup>32</sup> Черненко Е. В. Битва при Фате и скифская тактика // Вооружение скифов и сарматов. Сб. АН УССР, Ин-т археологии, Киев, 1984. С. 59–75.

войско, так что для всех стало ясно, что и по старшинству, и по храбрости он был достоин наследовать отцовскую власть» [Diod. XX, 22–26, пер. В. В. Латышева].

Существует две точки зрения относительно тактики скифской конницы Сатира: согласно первой, Сатир придерживался персидской манеры конного боя, которую еще раньше заимствовал Александр Македонский<sup>33</sup>; согласно второй, Сатир, находившийся во главе скифского конного клина, следовал именно местной скифской военной традиции, умело маневрировал на поле битвы, наносил таранные удары по боевым порядкам неприятеля<sup>34</sup>. Не вдаваясь в подробности, отметим, что скифская тактика использования тяжелой кавалерии для прорыва боевых порядков противника в целом соответствовала той эволюции, которая была характерна для македонской конницы времен Александра и, возможно, была для нее образцом. Об этом свидетельствует применение как скифами, так и македонской кавалерией построения клином, которое отмечали впоследствии Элиан Тактик и Арриан. Атака скифской конницы, построенной клином, в битве на реке Фат — притоке нижнего течения Кубани — решила исход дела в пользу Сатира.

Писатель II в. по Р. Х. Лукиан Самосатский оставил описание битвы скифов с сарматами и боспорцами, в котором в форме художественного рассказа скифского воина нашла отражение скифско-сарматская тактика конного боя: «И когда мы увидели, что они наступают, мы устремились навстречу, выслав вперед конницу. Когда происходила долгая жаркая битва и уже стало обнаруживаться, что у нас и фаланга прорывается; и, наконец, все скифское войско было разрезано на две части; и стала убежать одна часть, не совсем явно побежденная, но бегство казалось скорее отступлением, ибо аланы не осмелились далеко преследовать ее, а другую, к тому же еще и меньшую половину, аланы и махлии, окружив, стали избивать, отовсюду густо пуская стрелы и дротики, так что наши окруженные стали очень страдать и уже многие из них стали бросать перед собой оружие. Среди них оказались Лохат и Макент; они, сражаясь впереди, были уже ранены: в бедро втоком — Лохат, а Макент — секирой в голову и контосом в плечо. Заметив это, Арсаком, находящийся с другими нашими воинами, посчитал постыдным, если он уйдет, бросив друзей; он, закричав и давая шпоры коню, поскакал через врагов, разгоняя их кописом, так что махлии даже не выдержали порыва его духа, но, разделяясь, позволили ему проехать. А он, достигнув друзей и поощрив других воинов, устремился на Адирмаха и, ударив кописом около шеи, рассек его вплоть до пояса. Когда тот упал, все махлийское войско было рассеяно, а немного позднее — аланское, а за ним — эллины. Так что мы начали побеждать и, убивая, продвинулись бы далеко, если бы ночь не прекратила дело» [Lucian. Toxar. 54–55, пер. Д. С. Сергеевского]. Очевидно, что ход боя, изложенный Лукианом, сильно напоминает битву при Фате, описанную в приведенном выше рассказе Диодора Сицилийского. Как отмечал Е. В. Черненко, тяжелая панцирная конница, действовавшая на направлении главного удара, способная атаковать как конного, так и пешего противника, существовала у скифов Северного Причерноморья и Северного Кавказа уже в VI в. до Р. Х. Маневр, выполненный тяжелой скифской конницей в битве при Фате и, очевидно, в битве, описанной Лукианом, требовал высокого уровня выучки всадников, дисциплины, умения действовать в составе подразделения. Археологические материалы позволяют сделать вывод о распространении у причерноморских скифов конского доспеха: налобников и конской брони, а также длинных мечей и длинного штурмового копья<sup>35</sup>. Лобовые конные атаки, выполнявшиеся воинами, привыкшими с младенчества сидеть на коне, способствовали развитию индивидуальных боевых качеств дружинников. Хотя, по мнению А. М. Хазанова, сарматские дружинники — противники скифов — действовали исключительно

<sup>33</sup> Блаватский В. Д. Битва при Фате и греческая тактика IV в. до Р. Х. // Вестник Древней Истории. 1946. № 1. С. 101–106.

<sup>34</sup> Черненко Е. В. Битва при Фате и скифская тактика... С. 59–75.

<sup>35</sup> Черненко Е. В. О времени и месте появления тяжелой конницы в степях Евразии // Проблемы скифской археологии / МИА, 1971, № 177. С. 35–38; Черненко Е. В. Длинные копья скифов // Древности Евразии в скифо-сарматское время, М., 1984. С. 230–232.

в составе подразделений, однако сама специфика конной тактики в отличие от тактики пехоты стимулировала развитие индивидуального воинского мастерства: умение управлять конем, держать равновесие на коне, оперируя громоздким контосом, проявлять инициативу на поле боя. Активное развитие скифской государственности в IV–III вв. до Р. Х. несомненно должно было способствовать превращению царской дружины в подобие регулярной армии, способной противостоять эллинистическим государствам Понта<sup>36</sup>.

В конце IV в. до Р. Х. европейская Скифия подверглась ужасающему нашествию сарматов — диких ираноязычных кочевников, пришедших из приуральских степей. По свидетельству Диодора Сицилийского, сарматы совершенно разорили Скифию. Как писал историк, опираясь на греческие боспорские хроники, *«поработив себе многие значительные племена, жившие между этими пределами, они распространили господство скифов с одной стороны до восточного океана, с другой до Каспийского моря и Меотийского озера; ибо это племя широко разрослось и имело замечательных царей, по имени которых одни были названы саками, другие массагетами, некоторые аримасами и подобно им многие другие. Этими царями были переселены и многие другие покоренные племена, а самых важных выселений было два: одно из Ассирии в землю между Пафлагонией и Понтом, другое из Мидии, основавшееся у реки Танаиса; эти переселенцы назывались савроматами. Эти последние много лет спустя, сделавшись сильнее, опустошили значительную часть Скифии и, поголовно истребляя побежденных, превратили большую часть страны в пустыню»*<sup>37</sup>.

Лукиан Самосатский сохранил трогательную историю дружбы двух скифов — побратимов Дандамида и Амизока, ставших свидетелями страшного вторжения неприятелей. *«Был четвертый день дружбы Дандамида и Амизока — с того времени, как они выпили крови друг друга. Пришли на нашу землю савроматы в числе десяти тысяч всадников, пеших же, говорили, пришло в три раза больше. Так как они напали на людей, не ожидавших их прихода, то и обратили всех в бегство, что обыкновенно бывает в таких случаях. Многих из способных носить оружие они убили, других увели живьем, кроме тех, которые успели переплыть на другой берег реки, где у нас находилась половина кочевья и часть повозок. В тот раз наши начальники решили, не знаю, по какой причине, расположиться на обоих берегах Танаиса. Тотчас же савроматы начали сгонять добычу, собирать толпой пленных, грабить шатры, овладели большим числом повозок со всеми, кто в них находился, и на наших глазах насильовали наших наложниц и жен. Мы были удручены этим событием»*<sup>38</sup>. Как повествует Лукиан, Амизок был захвачен сарматами и звал на помощь побратима. Дандамид переплыл Танаис, явился в лагерь сарматов и предложил выкуп. Тогда один из сарматских воинов потребовал вырезать глаза Дандамида, на что последний согласился и такой ценой купил свободу Амизоку. Вернувшись к скифам, Амизок из сострадания к другу также ослепил себя. Скифы, воодушевленные мужеством героев, содержали их за общественный счет.

Вероятно, рассказ Лукиана отражает характерную для иранских кочевников традицию ослепления пленников. О наличии подобной традиции у самих скифов, в свое время ослеплявших рабов, свидетельствует Геродот<sup>39</sup>. Вполне возможно, что традиция ослепления политических и военных противников, распространенная в средневековой Византии, своим происхождением была как-то связана со скифско-сарматской политической практикой, воспринятой в раннее Средневековье армянами и ромеями через посредничество аланов.

К. Ф. Смирнов связывал начало сарматских миграций с образованием в начале IV века до Р. Х. целостной общесарматской археологической культуры, которая простиралась от Приуралья до Поволжья. Эта культура известна как прохоровская. Во II веке до Р. Х. сарматы приняли участие в наступлении юэчжи — азиатских скифов

<sup>36</sup> Хазанов А. М. Социальная история скифов. М., 1975. С. 238–263.

<sup>37</sup> Diodor. Sic. II, 43.

<sup>38</sup> Luc. Toxarid. XXXIX. Пер. Д. Н. Сергеевского.

<sup>39</sup> Herod. IV, 2.

в Средней Азии, результатом которого стал разгром Греко-Бактрийского царства и вторжение скифов в Индию<sup>40</sup>. Сарматы наступали из-за Волги несколькими волнами с конца IV в. до Р. Х. по I в. по Р. Х. Первыми были донские савроматы, затем языги, достигшие Днестра, и роксоланы. Потом шли сирахи и аорсы, закрепившиеся в кубанских степях и, наконец, в I в. по Р. Х. расселившиеся между Доном и Каспийским морем аланы. Сарматы создали в северном Причерноморье устойчивые военно-политические объединения. Лидером одного из таких объединений была сарматская царица Амага, воевавшая со скифами во II в. до Р. Х.<sup>41</sup>

## Царица Амага

Полиен-македонец — писатель, творивший на греческом языке — не оставил подробных сведений о своей биографии. Мы знаем о Полиене лишь то, что он жил в Риме в середине II века. Примерно в 163 году Полиен посвятил императорам Марку Аврелию и Луцию Веру, накануне похода против парфян, специальное сочинение по военной истории, которое он озаглавил как *Στρατηγικάτα* — «Военные хитрости». Восьмая книга творения Полиена была посвящена выдающимся женщинам и мужчинам древней истории, как эллинской, так и варварской. Среди различных деятелей славного прошлого Полиен посвятил отдельную главу Амаге — царице сарматов.

Увлеченный своим повествованием историк писал об Амаге так: *«Амага, жена Медосакка, царя сарматов, простирающихся до Понтийского побережья, видя, что муж погряз в роскоши и пьянстве, сама часто вершила суд, сама же поставила и стражей страны, отражала набеги врагов и сражалась вместе с местными жителями, которым наносили обиду. И слава ее была блистательной среди всех скифов, так что и херсонеситы, живущие на Таврике, терпя бедствия от царя находившихся поблизости скифов, попросили у нее права стать союзниками. Она же вначале написала скифам, приказав удерживаться от нападений на Херсонес, когда Скиф это презрел, то, взяв сто двадцать человек наиболее сильных душой и телом, дав каждому по три коня, за одну ночь и один день проскакала тысячу двести стадий и, внезапно появившись перед царским дворцом, перебила всех, бывших перед воротами, а когда скифы были приведены в замешательство как бы неожиданным ужасом и считали, что пришли не столько, сколько они видели, но что их было гораздо больше, чем пришедших, Амага с теми, которых она имела, устремившись на дворец и напав на Скифа, и убив бывших вместе с ним родственников и друзей, вернула землю херсонеситам, сыну же убитого вручила царство, повелев править справедливо и удерживаться от нападений на живущих по соседству эллинов и варваров, видя кончину своего отца»* [Pol. Strat. VIII, 56]. По мнению А. Б. Егорова, М. М. Холоды, А. К. Нефедкина и других авторов комментария к Полиену, «события, излагаемые Полиеном в связи с преданием об Амаге (от древнеиранского *amākā* (ж. р.) — «сильная», «могущая»), вероятно, датируются временем около 179 г. до Р. Х. Место начального действия — территория царства Медосакка — М. И. Ростовцев (Амаге и Тиргатао. С. 58) определяет, как область между Днепром и рекой Молочной. Исследователи связывают события с общим мирным соглашением 179 г. до Р. Х., завершившим войну понтийского царя Фарнака I с его малоазийскими соседями, Эвменом II Пергамским, Прусием II Вифинским и Ариаратом IV Каппадокийским (Polyb., XXV, 2), в которое были также включены припонтийские полисы Гераклея Понтийская, Месембрия и Херсонес Таврический. В это же время заключаются договоры Фарнака I с Херсонесом Таврическим и Одессом (IOSPE. I, 402; IGBR. I, 40), показывающие также и опасения херсонеситов перед наступлением варваров. В договоре также упоминается вождь сарматов Гатал, что показывает попытку использовать сарматов против наступающих скифов (Доманский Я. В., Фролов Э. Д. Основные этапы

<sup>40</sup> Смирнов К. Ф. Сарматы и утверждение их политического господства в Скифии. М., 1984. С. 115–121.

<sup>41</sup> Polien. Strat. VIII, 56.

развития межполюсных отношений в Средиземноморье в дорийскую эпоху (VIII–I вв. до Р. Х.) // Античное общество. Проблемы политической истории. СПб., 1997. С. 184–186; ср.: *Пальцева Л. А.* Херсонес Таврический в V–I вв. до Р. Х. Л., 1988. С. 29)»<sup>42</sup>.

Итак, сарматская царица Амага в ответ на просьбу о помощи, адресованную ей греками Херсонеса, атаковала и разгромила скифов с небольшим отрядом из 120 конных воинов, прошедших с ней за сутки 1200 стадий по степи с тремя заводными конями. Если опираться на стадий, принятый в Птолемеевском Египте и в Риме (1 стадий = 185 метров), получается, что Амага и ее отряд проделали за сутки 222 километра (185 x 1200 = 222000 м). Если взять древнегреческий стадий (1 стадий = 178 метров), пройденная дистанция составляет 213,6 километров (178 x 1200 = 213600 м). Рейд завершился полной победой Амаги и гибелью скифского царя. Фрагмент Полиена очевидным образом свидетельствует в пользу существования у сарматов Амаги боеспособной маневренной конницы. О царице Амаге неизвестно более ничего. Источники не сохранили ни дату ее рождения, ни дату ее смерти или гибели в бою. В дискуссиях высказывались предположения о связи между Амагой и женским царским погребением сарматского времени, найденным в Ногайчинском кургане (Крым) Аскольдом Щепинским в 1974 году. Однако погребение датировано I веком до Р. Х., тогда как эпоха Амаги, скорее всего, представляет собой II век до Р. Х., т. е. на столетие раньше<sup>43</sup>. Вероятно, погребение связано с семьей Митридата VI Эвпатора и не имеет к сарматской царице Амаге никакого отношения. К. Ф. Смирнов выдвинул предположение о том, что Амага была царицей роксоланов, чем и объясняются ее войны со скифами. Время жизни Амаги, с точки зрения Б. Н. Гракова, следует датировать периодом не позднее 150 г. до Р. Х.<sup>44</sup> Как отмечает А. В. Симоненко, потомки раннесарматских племен населяли степи Северного Причерноморья вплоть до первой половины II века. Анализ погребений I века свидетельствует о наличии интенсивных контактов сарматов с потомками позднескифского населения Северной Таврии и Крыма. Появление на этих территориях подбойных захоронений в позднесарматский период (II–IV вв.) говорит о наличии нового серьезного передвижения сарматских племен с территорий Поволжья и Подонья на территорию Таврии. В середине III века фиксируется отток сарматского населения из степей центрального северного Причерноморья на периферию, что А. В. Симоненко связывает с появлением готского племенного союза<sup>45</sup>.

За плечами сарматов раскинулся бескрайний Туран — мир ираноязычных кочевых племен, которые заселили в эпоху Бронзового Века всю центральноазиатскую степь вплоть до Горного Алтая и Таримского бассейна. Ираноязычные племена Центральной Азии, известные в древнегреческих источниках под именем масагетов, а в древнеперсидских источниках под именем саков, стали создателями Пазырыкской культуры, ядро которой располагалось на Алтае. Западнее Алтая, на границе степи и южной сибирской тайги, в эпоху Бронзового Века располагались племена, связанные с Андроновской культурой. Если, по мнению Л. С. Клейна, андроновские племена были предками протоиранцев, то, по мнению Е. Хелимского, носители Андроновской культуры по языку принадлежали отдельной исчезнувшей ветви индо-иранских кочевников<sup>46</sup>. Мигрируя в течение II тысячелетия до Р. Х.

<sup>42</sup> *Полиен.* Стратегемы, под общей редакцией А. К. Нефедкина. СПб., 2002. С. 560; *Brodersen K.* Polyanos. Neue Studien, Berlin, 2010. S. 2–42.

<sup>43</sup> *Симоненко А. В.* Стекланные и фаянсовые изделия из Ногайчинского кургана (к дискуссии о дате памятника) // Археология, этнография и антропология Евразии. 2007, № 1 (29). С. 57–66; *Зайцев Ю. П., Мордиунцева В. И.* К исторической интерпретации захоронения в Ногайчинском кургане // Археология. 2004, № 4. С. 19–23; *Щепинский А. А.* Сокровища сарматской знати // Вестник АН УССР. 1977, № 10. С. 75–76; *Симоненко А. В.* Сарматы Таврии. К., 1993. С. 71.

<sup>44</sup> *Смирнов К. Ф.* Сарматы и утверждение их политического господства в Скифии. М., 1984. С. 120; *Граков В. Я.* Каменское городище на Днестре // МИД. 1954, № 36. С. 28.

<sup>45</sup> *Симоненко А. В.* Сарматы... С. 7–22.

<sup>46</sup> *Хелимский Е.* Южные соседи финно-угров: иранцы или исчезнувшая ветвь ариев («ари-андроновцы»?)/ Polytronon. К 70-летию Владимира Николаевича Топорова. М., 1998, С. 61–72.



через территорию западной Сибири к Уралу, андроновцы активно смешивались с местными протосарматскими и, возможно, угорско-самодийскими племенами. Тем самым создавались предпосылки для будущей экспансии ираноязычных кочевников в западном направлении.

Сарматы, в отличие от скифов никак не связанные с культурными традициями эллинизма, представляли собой неукротимую и дикую военную силу. Эта сила несколько раз бросала вызов римской военной машине вплоть до второй половины IV в. Закованные в чешуйчатые панцири из костяных пластин или из металла сарматские катафракты были опасным противником Рима<sup>47</sup>. Сводки сарматского оружия и доспехов, составленные в разное время А. В. Симоненко и А. М. Хазановым, говорят о наличии у кочевников самостоятельного комплекса наступательного и оборонительного вооружения, включавшего нередко конский доспех. Таким образом, сарматы в ходе своей военной экспансии ни в коей мере не зависели от импорта греческого или римского вооружения. Сарматский комплекс вооружения, активно эволюционируя, сохранял свою популярность до середины III века, вплоть до появления в Северном Причерноморье готов и связанного с ними гото-аланского комплекса<sup>48</sup>. А. В. Симоненко выделяет три волны импорта римских изделий на территорию Северного Причерноморья в сарматскую эпоху, а также дополнительный «позднеримский» этап импорта. Эти волны импорта в полной мере отражают интенсивность контактов между сарматами и Римской Империей, которые, как правило, приобретали характер войн и грабительских набегов кочевников на приграничные районы Империи. В частности, первая волна связана с войнами понтийского царя Митридата Эвпатора против римлян (рубеж II–I вв. до Р. Х.). Вторая волна обусловлена активными контактами между Римской империей и боспорским царством (вторая половина I–середина II вв.). Третья волна была вызвана маркоманскими войнами и участием в них сарматов (вторая половина II–первая половина III вв.). Наконец, «позднеримские» контакты, связанные с импортом сарматами римских изделий, были обусловлены взаимоотношениями между сарматами и федератами Империи, в первую очередь готами<sup>49</sup> (вторая половина IV–начало V вв.).

Не менее интенсивными были контакты между восточными соседями сарматов — сако-массагетскими племенами Средней Азии и Парфянского государства. Среднеазиатские скифы, обладавшие мощной тяжелой конницей, сумели придать этим контактам характер, жизненно важный для Парфянской Империи<sup>50</sup>.

## Парфянский фактор

Рождение Парфянского царства (256/247 г. до Р. Х.) привело к серьезным изменениям в расстановке сил в Передней Азии [Strab. Geogr. XI, 9, 3, Iust. XLI, 1, 4–7, Arr. Parth.]. Еще в VI в. до Р. Х. вероятные предки дахов (апарнов) — массагеты, — обитавшие в восточном Прикаспии, на территории Гиркании, во главе с царицей Томирис

<sup>47</sup> Хазанов А. М. Катафрактарии и их роль в истории военного искусства // Вестник древней истории. 1968, № 1. С. 180–191.

<sup>48</sup> См.: Симоненко А. В. Сарматские всадники Северного Причерноморья. СПб., 2010. С. 13–256; Хазанов А. М. Очерки военного дела сарматов. М., 1971. С. 5–94.

<sup>49</sup> Симоненко А. В. Римский импорт у сарматов Северного Причерноморья, СПб., 2011. С. 5–160.

<sup>50</sup> Lucian. Toxarid. 39, Iordan., Getica, 24, — о сарматах в Скифии. Также см.: Herodot. IV, Diodor. II, 43, Strab. VII, II, 1, III, 7–9, 17, Ovid. Trist. III, 10, 33, V, 7, 55, V, 12, 58, Ep. I, 2, 3, III, 2, 40, Senec. Thyest. 627–631, Plin. Nat. IV, 80, Ioseph. Flav. De bello iudaic. VII, 4, 3, VIII, 7, 4, Tacit. Annal. XII, 29, 30, Tacit. Hist. III, 5, Sueton. Tib. 41, Polien. VIII, 56, Appian. II, XII, 15, 69; II, XII, 15, 120, Dio Cass. LXVIII, 10, 30, LXXI, 7, 1–5, Ptol. Geog. II, 5, 1, Eutr. IX, 8, 2, Amm. Marc. XVI, 10, 20, XXXI, 2, 21, SHA Marc. XII, 1–2, Avid. Cass. IV, 6, Prob. XVI, 2, Car., Carin., Numer., IX, 4, Oros. 22, 7, Iordan. Getica, 282. Смирнов К. Ф., Сарматы и утверждение их политического господства в Скифии, М., 1984; Лысенко Н. Н. Этногенез и военная история иранских кочевников Евразии в период II в. до Р. Х. — II в. Р. Х. Автореферат дисс. на соиск. уч. ст. док. ист. наук. Владикавказ, 2007.

нанесли поражение ахеменидскому царю Киру и убили великого царя<sup>51</sup>. Потомки этих массагетов спустя почти три столетия вторглись на территорию Ирана. Основные проблемы, связанные с развитием боевого искусства парфянских катафрактов, рассматривались в работах В. П. Никонорова и А. М. Хазанова<sup>52</sup>. В настоящее время существует два основных направления, рассматривающих развитие боевого искусства катафрактов. Представители первого направления связывают генезис и эволюцию катафрактной конницы со скифским припонтийским кочевым миром (Е. В. Черненко, А. М. Хазанов, А. К. Нефедкин), представители второго направления склоняются к массагето-парфянскому, т. е. среднеазиатскому происхождению катафрактарной конницы (С. П. Толстов, В. П. Никоноров, В. А. Дмитриев). В наши задачи не входит критический разбор этих точек зрения. Выше мы уже ссылались на сообщение Арриана, отмечавшего наличие «скифских» — массагетских и бактрийских — «катафрактов» в армии Дария III в битве при Гавгамелах. Причем, по свидетельству Арриана, даже кони «скифских» воинов были защищены доспехами. Поздний галло-римский историк Помпей Трог оставил достаточно подробный экскурс, посвященный парфянам, их происхождению, вооружению, тактике и стратегии. Данный экскурс сохранился в составе эпитомы Юстина. По словам историка, «*парфяне, которые как бы поделив мир между собой и римлянами, в настоящее время держат власть над Востоком, произошли от скифских изгнанников*» [Just. XLI, 1, 1]... «*Язык парфян — нечто среднее между скифским и мидийским и смешан из них обоих... Оружие у парфян такое же, как и у их предков скифов... О детях рабов парфяне заботятся также, как о своих собственных, и с большим тщанием учат их ездить верхом и стрелять из лука. Чем богаче парфянин, тем больше всадников выставляет он в войско царю на время войны. Так что, когда Антоний вел войну с парфянами и против него выступало войско в пятьдесят тысяч всадников, только четыреста из них были свободными. Парфяне не умеют вести бой в правильном строю и брать крепости путем осады. Сражаются они на конях, то направляя их прямо на противника, то поворачивая назад; часто они даже как будто обращаются в бегство, так как при этом преследующие обычно становятся менее осторожны и их легче ранить. Сигналы боя подаются у них не трубой, а тимпаном. Долго сражаться они не могут; поистине они были бы неодолимы, если бы их стойкость была такой же, как сила их натиска. По большей части в самом разгаре битвы парфяне покидают поле сражения, а немного спустя после битвы от бегства снова переходят к нападению, так что, когда ты вполне уверен, что ты уже победил, именно тогда приходится выдержать решающий бой. Защитой для самих воинов и их коней служат чешуйчатые кольчуги, которые покрывают все тело и всадника и коня. Золотом и серебром парфяне пользуются только для украшения оружия*» [Just. XLI, 2, 1–10, пер. А. А. Деконского].

Как следует из excursus Юстина, парфяне были этнически и культурно связаны со скифо-массагетским кочевым миром. Страбон пытался связать происхождение парфян с племенами Бактрии, однако без достаточных на то оснований [Strab. Geogr. XI, 9, 3]. Действительно, кочевое племя апарнов (дахов), к которому принадлежали основатели парфянского государства Аршак и Тиридат, принадлежало к среднеазиатским скифам и разговаривало на парнском, восточно-иранском языке. После создания государства Аршакидов дахи (апарны) были, вероятно, ассимилированы иранскими племенами Гиркании и перешли на западно-иранский парфянский язык. По мнению В. А. Лившица, во второй половине III в. до Р. Х. появилась парфянская письменность, для создания которой был использован арамейский алфавит, точнее «имперско-арамейский» вариант этого алфавита, в частности, употреблявшийся при написании легенд на монетах селевкидского сатрапа Андрагора<sup>53</sup>. Изображения первых аршакидских царей на парфянских монетах, одетых в башлыки, лишь подтверждают

<sup>51</sup> Дандамаев М. А. Политическая история... С. 72–75.

<sup>52</sup> Никоноров В. П. Вооружение и военное дело в Парфии... С. 21–236; Хазанов А. М. Очерки военного дела сарматов. М., 1971. С. 64–90.

<sup>53</sup> Лившиц В. А. Парфянская ономастика, СПб., 2010. С. 298–302.

связи парфян со степными племенами скифско-сарматского мира<sup>54</sup>. Главной ударной силой парфян была тяжелая конница, организованная по скифскому (массагетскому) образцу.

По мнению ряда исследователей уже первый серьезный поход против парфян, предпринятый селевкидским царем Селевком II Каллиником (265–225) на рубеже 230-х / 220-х гг. до Р. Х. закончился сокрушительным поражением селевкидской армии и пленением царя Селевка II<sup>55</sup>. Торжество парфянской тяжелой конницы над конницей и фалангой Селевкидов проявилось в правление парфянского царя Митридата I (171–138/137). Митридат завоевал Персию, Мидию, вторгся в Гирканию, Армению, Бактрию, превратив Парфянское царство в империю. В 139 г. до Р. Х. Митридат разбил царя Деметрия II Никатора (161–125), правителя государства Селевкидов, и пленил его [Iust. XXXVI, 1, 2–6, Iust. XXXVIII, 9, 2–3, App. Syr. 67]. Митридат завоевал также часть Греко-Бактрийского царства, одержав победу над царем Эвкратидом I (171–145) [Iust. XLI, 6, 3]. Парфянские победы способствовали распространению на Ближнем Востоке тактики взаимодействия конных лучников и катафрактов — тяжелооруженных всадников, закованных в доспехи вместе с конем и вооруженных длинным копьем — контосом. Как свидетельствуют данные археологии, парфянские конные воины уже имели жесткие седла с деревянным каркасом, позволявшие им прочно сидеть в седле даже при отсутствии стремян, хотя вопрос о существовании стремян в древности продолжает оставаться дискуссионным<sup>56</sup>.

Римский пехотный легион, сумевший победить македонскую фалангу при Киноскефалах (198 г. до Р. Х.) и Пидне (168 г. до Р. Х.) [Polyb. XVIII, 28–31], легион, обеспечивший римское завоевание Македонии и Греции (148 г. до Р. Х.), оказался не способен эффективно противостоять парфянской коннице. Поражение легионов Марка Лициния Красса (115/114–53) при Каррах в мае 53 г. до Р. Х. конницей парфянского князя Сурены стало зримым проявлением военного превосходства катафрактов и конных лучников, выступавших во взаимодействии, над тяжелооруженной пехотой.

Плутарх в описании битвы при Каррах также свидетельствует о том, что парфянские кони были закованы в медные и железные латы [Plut. Crassus, 24]. *«Взрывая копытами равнину, парфянские кони подняли такое огромное облако песчаной пыли, что римляне не могли ни ясно видеть, ни свободно говорить»* [Plut. Crassus, 25]. В то время как парфянские всадники заманили в ловушку и разгромили галльскую конницу Публия Красса, основные силы Марка Лициния Красса были блокированы парфянской дружиной Сурены и методично расстреливались из луков. Вьючные верблюды способствовали бесперебойному снабжению парфянских гиппотокотов стрелами. Парфянские катафракты поражали передовых римских солдат штурмовыми контосами, пробивавшими сразу двух противников [Plut. Crassus, 25–31]. Битва при Каррах положила конец масштабным римским завоеваниям на Востоке<sup>57</sup>.

По словам Юстина, *«три раза подверглись они нападению римлян, во главе которых стояли величайшие римские полководцы, — Рим был тогда в расцвете своих сил, и одни они из всех народов оказались не только равными римлянам, но и победили их. Однако еще больше славы, чем победы над заморским врагом, принесло им то, что они сумели выдвинуться, находясь между царствами Ассирийским, Мидийским и Персидским, некогда*

<sup>54</sup> Дибвойз Н. К. Политическая история Парфии, под редакцией В. П. Никонова. СПб., 2008. С. 28–48.

<sup>55</sup> Абакумов А. А. Восточный поход Селевка II: был ли царь в плену у парфян / Древнейшие государства Восточной Европы. Проблемы эллинизма и образования Боспорского царства, Сборник под редакцией О. Л. Габелко, А. В. Подосинова, М., 2014. С. 331–341.

<sup>56</sup> Никонов В. П. К вопросу о седлах в парфянской кавалерии / Сб. Военное дело кочевников северной и центральной Азии. Новосибирск, 2002. С. 21–27; Никонов В. П. К вопросу о роли стремян в развитии военного искусства // Степи Евразии в Древности и в Средневековье. Книга II. Материалы научно-практической конференции, посвященной 100-летию со дня рождения М. П. Грязнова. СПб., 2003. С. 263–267.

<sup>57</sup> Никонов В. П. Вооружение и военное дело в Парфии... С. 174–186.

знаменитейшими, и рядом с Бактрийской державой, владеющей тысячей городов» [Just. XLI, 1, 7–8]. Победы императора Траяна над парфянами, описанные Аррианом, носили кратковременный характер, и римляне лишились плодов этих побед уже в правление Адриана<sup>58</sup> [Agr. Parth. Cod. 58]. Победа же Сурены над Крассом надолго была вписана в анналы военной истории.

Как утверждал Эрнст Херцфельд, княжеский дом Суренов представлял собой ни что иное как парфянскую династию, правившую Дрангианой и Арахозией во II–I веке до Р. Х. В 129 г. до Р. Х. регион подвергся вторжению Sakaravaka — кочевых скифов из Средней Азии, разгромивших незадолго до вторжения в Дрангиану греко-бактрийское царство. Возможно, парфянский царь Фраат II (138/137–128/127 гг.), убитый в бою со скифами, или его преемник Артабан II (128/127–124/123 гг.) назначил одного из члена клана Суренов правителем Дрангианы в условиях боевых действий. Реальная история кровавой борьбы парфян и скифов в Дрангиане могла стать изначальной основой эпических сказаний о войне Ирана и Турана и, в частности, о подвигах парфянского витязя Родстахма<sup>59</sup>. Борьба была парфянами проиграна. Скифы играли на первых порах заметную роль в жизни завоеванных территорий Парфии. Парфянский царь Артабан II даже платил им дань. Скифы дали название целой области, которую они смогли удержать — «Сакастан», страна саков. В связи с этим неслучайно, что поздний армянский историк Моисей Хоренский называл Родстахма именно «саком», т. е. скифом. Век спустя на территории Дрангианы и Арахозии оформилось индо-парфянское царство. Первым индо-парфянским царем стал Гондофар I (20–10 гг.), правитель Сакастана, возможно, родственник парфянского клана Суренов, который был изначально вассалом индо-скифов, но расширил свои владения после смерти индо-скифского царя Азеса I (48/47–25 гг.). По свидетельству апокрифических Деяний апостола Фомы, после 29 г. по Р. Х. индо-парфянский царь Гондофар — вероятно, один из преемников Гондофара I — слушал проповедь апостола Фомы о Христе<sup>60</sup>.

Парванех Пуршариати подтверждает, что княжеский дом Суренов, правивший в Сакастане (Систан, древняя Дрангиана), стал источником эпических сказаний о парфянском витязе Родстахме<sup>61</sup>. Впоследствии, уже при сасанидах, эти сказания были инкорпорированы в пехлевийскую книгу царей «X<sup>w</sup> aday-Namag». Как полагает Парванех Пуршариати, это инкорпорирование имело место в период правления царицы Бурандохт (629–630/631–632), дочери Хосрова II Апарвеза (591–628), когда власть в Сасанидском Иране ненадолго перешла к парфянскому клану Испахбедов<sup>62</sup>. Как отмечает А. А. Амбарцумян, имя эпического героя, возможно, имеет восточно-иранское происхождение, и может быть реконструировано посредством привлечения материалов авестийского языка. Первая часть имени «god» может происходить от авестийского *gaoidita-* — «красноватый, румяный, алый». От этого же корня происходит имя матери Родстахма — *Rodābā*. По средне-персидски «go» переводится как «(красная) медь»

Вторая часть имени «stahm» через посредничество средне-персидского языка восходит к авестийскому прилагательному *staxra* — «сильный», «твердый»<sup>63</sup>. Упоминание о парфянском витязе по имени Родстахм было включено в пехлевийский (средне-персидский) эпос «Айадгар-и-Зареран» (V–VI вв.) — песнь о героической борьбе иранцев против кочевников-хионитов за зороастрийскую веру<sup>64</sup>. Подобные

<sup>58</sup> Дибвойз Н. К. Политическая история Парфии... С. 183–202.

<sup>59</sup> Herzfeld E. Sakastan: Geschichtliche Untersuchungen zu den Ausgraungen am Kuh-i Khwadja // *AMI* 4, 1931–32, p. 1–116, особенно: p. 91 (Surēn und Sakā in Sakastan), p. 98–102 (Datum der indischen Eroberung der Saka), p. 106–9 (Gundofarr im Legenden und Sage).

<sup>60</sup> Bivar A. D. Gondophares // *Encyclopaedia Iranica*, 2002, Vol. XI, Fasc. 2. P. 135–136.

<sup>61</sup> Pourshariati P. Decline and Fall of the Sasanian Empire // *The Sasanian-Parthian Confederacy and the Arab Conquest of Iran*, London, New York, 2008. № 64. P. 117–118.

<sup>62</sup> Pourshariati P. Decline and Fall... P. 462.

<sup>63</sup> Амбарцумян А. А. «Айадгар-и-Зареран». Древнеиранский эпический памятник. СПб., 2009. С. 199–200.

<sup>64</sup> Там же. С. 199–204.

произведения были популярны в парфянской, а позднее сасанидской военной и придворной среде, в сословии азатов — профессиональных конных воинов<sup>65</sup>.

И много было клинков Ростам,  
Много колчанов полных стрел,  
Много сверкающих панцирей  
И много пластинчатых панцирей...<sup>66</sup>

Имя Родстахма/Ройстама присутствует в пехлевийской поэме «Драхт-и Асурик» (VI в.), которую А. А. Амбарцумян также признает памятником парфянского происхождения. В этом произведении коза ведет спор с финиковой пальмой и говорит:

Из меня делают ремни,  
Которыми привязывают седла,  
На которые садятся Ройстахм и Спандйад,  
У которых в качестве больших слонов  
— слоны боевые бесстрашные<sup>67</sup>.

Рустам упоминается также в произведениях согдийской литературы раннего средневековья. «Будь храбрым наездником, подобно храброму Рустаму», — гласит согдийский фрагмент из Турфана<sup>68</sup>. Серия подвигов Рустама изображена согдийскими художниками на фресках, найденных в городе Пенджикент. Пехлевийский текст «Города Ирана» свидетельствовал о том, что «Город Фрах (Фарах) и город Завалистан (Газни) построил Рустам Сакастан-шах (царь Сакастана)»<sup>69</sup>. Спустя несколько веков после падения Сасанидского Ирана Абулькасим Фирдоуси, поэт эпохи Саманидов, создавая «Шахнаме», творчески переработал «X<sup>w</sup> aday-Namag», а также использовал местные систанские сказания о героях. Так родился Рустам «Шахнаме», ставший одним из главных героев дехканов и всей персидской литературы, героем, который убил в поединке собственного сына Сохраба.

Промолвил Сохраб: «Сам себе я злодей!  
Вручен тебе ключ был от жизни моей,  
Вина не твоя: то горбун-небосвод  
Сегодня мне гибель без времени шлет.  
В забавах промчится ровесников день,  
Меня ж укроет могильная сень.  
Мать знак, чтоб отца отыскать, мне дала;  
Любовь на погибель меня обрекла.  
Так пламенно жаждал я встретить отца,  
Но смерть стерегла на дороге юнца.  
Я рвался увидеть родные черты,  
Увы, не сбылись молодые мечты.  
Но стань ты хоть рыбой в глубоких водах,  
Иль ночью, таящейся вечно впотьмах,  
Иль в небе далеком явись, как звезда,  
И узы расторгни с землей навсегда  
— Настигнет тебя мой отец-исполин,  
Узнав, что под камнем покоится сын.

<sup>65</sup> *Периханян А. Г.* Общество и право Ирана в парфянский и сасанидский периоды. М., 1983. С. 14.

<sup>66</sup> *Амбарцумян А. А.* «Айадгар-и-Зареран». С. 133.

<sup>67</sup> Там же. С. 200.

<sup>68</sup> Там же. С. 201.

<sup>69</sup> *Хурушудян Э.* Города Ирана // *Иран-наме*. 2010, № 3 (15). С. 108–159.

Найдется кому среди воителей снести  
Ростему, бойцу знаменитому, весть:  
Сохраб в поединке повергнут в прах,  
Он умер с словом — Ростем — на устах»<sup>70</sup>.

По мнению Ольги Дэвидсон, Рустам в «Шахнаме» является олицетворением Фарра и, таким образом, становится эманацией индоарийского божества Апам Напата, сведения о котором содержатся как в «Авесте», так и в «Ригведе»<sup>71</sup>. На санскрите Апам Напат अर्पानपति означает «сын воды». «Авеста» также именует Апам Напата «внуком воды быстроконным».

Этот *хварн* доплыл  
до озера Ворукаша,  
его тут же схватил Внук Воды быстроконный.  
Так пожелал Внук воды на быстром коне:  
«Этот *хварн* я возьму, который потухший,  
На дно озера глубокого,  
На дно глубоких бухт».  
Высокого царственного сиятельного господина,  
Внука Воды на быстром коне мы почитаем,  
Мужа, приходящего на зов,  
Который создал мужей,  
Который обтесал мужей,  
Который бог воды,  
Самый прислушивающийся,  
Будучи восхваляемый...<sup>72</sup>

(Яшт 19, 51–52).

Итак, Апам Напат предстает перед читателем «Авесты» как божество воды, которое, как следствие, несется на быстром коне, является быстроконным. Выше уже неоднократно подчеркивалось важнейшее значение коня в грекоарийской культуре. Конь — боевой товарищ и источник элементарного достатка в любом кочевом обществе. Поскольку стада коней нуждаются в источниках воды, пригодной для питья — особенно после перехода через сухую степь и полупустыню Средней Азии, — Апам Напат оказывает покровительство воде и коням, обладая *хварном* — благодатью. По всей видимости, почитание Апама Напата было распространено, в первую очередь, в восточно-иранской кочевой среде, из которой вышли индо-скифы. Однако культ Апама Напата, естественно, существовал у индоариев с древнейших времен, поэтому индо-скифы, пришедшие в II в. до Р. Х. на территорию Дрангианы, Арахозии и Пенджаба, попали здесь в знакомую культурную обстановку. Апам Напат быстроконный захватил *хварн* задолго до нашествия индо-скифов. Этот факт уже существовал в сознании авестийских полукочевых племен Бактрии и Согдианы на рубеже II–I тысячелетий до Р. Х. Вероятно, на Кавказе и в Закавказье, которые Э. А. Грантовский признавал территорией первоначального расселения протоиранцев, эти представления существовали еще раньше<sup>73</sup>. Материал «Ригведы» позволяет нам удревнить

<sup>70</sup> Фирдоуси А. Шахнаме / пер. Ц. Б. Бану-Лахути. М., 1960. Т. II. С. 78.

<sup>71</sup> Davidson O. M. Persian/Iranian Epic // A Companion to Ancient Epic / edited by John Miles Foley. London, 2005. P. 264–276; Davidson O. M. The Poetic Heritage of Farr in Shahnama // The Shahnama and the Continuity of the Iranian Tradition, held at Harvard University (Public lecture), March 25–26<sup>th</sup>. 1999. P. 1–21.

<sup>72</sup> Авеста. Опыт морфологической транскрипции и перевод В. С. Соколова, И. А. Смирнова. СПб., 2013. С. 458–459.

<sup>73</sup> Грантовский Э. Я. Ранняя история иранских племен Передней Азии. М., 2007. С. 385–394.

историю Апам Напата и прийти к выводу о его важной роли в сознании индоарийских кочевых племен в середине II тысячелетия до Р. Х. По «Ригведе»:

Стремясь к награде, я излил (свое) красноречие.  
Пусть речной (бог) получит удовольствие от моих песен!  
Апам Напат, погоняющий коней, не украсит ли  
Он (песен)? Ведь он наслаждается (ими).

Это (идушее) из сердца, прекрасно выточенное  
Произведение мы хотим ему произнести. Разве он этого не знает?  
Благодаря (своему) асурскому величию Апам Напат  
Благородный породил все существа.

Соединяются одни, приближаются (к морю) другие.  
Общее вместилище наполняют реки.  
Этого чистого, ярко свержающего Апам Напата  
Окружили чистые воды<sup>74</sup>.

(Мандала II, 35)

Таким образом, в древнейших представлениях первых индоариев, вторгнувшихся в Индию, Апам Напат не мчится на быстром коне, а только подгоняет коней к водопою. Он бог-творец, который утоляет жажду истомленных переходом людей и коней. Указание на асурское величие Апам Напата свидетельствует о крайней архаичности образа, вытесненного по мере развития ведической религии в разряд низших богов, демонических существ. Поэтому «Ригведа» уделяет Апам Напату сравнительно мало внимания, всего лишь один гимн. Однако четкая связь между водой, творением и конями в индоарийских представлениях уже присутствует.

Фахрудин Гургани, персидский поэт XI в., служивший при сельджукском дворе, в лирическом романе «Вис и Рамин», вкладывает в уста красавицы Вис, тоскующей по возлюбленному Рамину, следующие слова:

Стремится шах Мубад в Гураб: туда  
Влечет его злосчастливая звезда.  
Но как разлуку вынести с Рамином?  
Как не погибнуть в ожиданье длинном?  
Уедет он, — моя душа, как птица,  
Вслед за Рамином сразу же умчится.  
Ты скажешь: Рахш, внезапно став сердитым,  
Ударил по моим глазам копытом.  
От шага каждого его коня  
На сердце будет рана у меня!<sup>75</sup>

Вис называет коня Рамина именем Рахш. Именно так зовут говорящего коня Рустама. Рахш стал для Рустама верным боевым другом, виновником знакомства Рустама с Тахминой и рождения Сохраба. Сражаясь вместе с Рустамом на всем протяжении Систанского цикла, Рахш погиб вместе с ним под Кабулом. Учитывая результаты исследований В. Ф. Минорского, из которых следует, что сюжет поэмы «Вис и Рамин» восходит к парфянскому «рыцарскому» роману<sup>76</sup>, упоминание коня Рахша дополнительным образом может свидетельствовать не столько о прямом заимствовании,

<sup>74</sup> Ригведа. Мандалы I–IV. Пер. Т. Я. Елизаренковой. М., 1999. С. 277–278.

<sup>75</sup> Гургани Ф. Вис и Рамин. Пер. С. И. Липкина. М., 1962. С. 452.

<sup>76</sup> Minorsky V. Vis u Ramin: A Parthian Romance // *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*: vol. XI, 1943–46, p. 741–63; Vol. XII, 1947–1948, p. 20–35; Vol. XVI, 1954, p. 91–92.

сделанном Гургани из «Шахнаме» или из произведений систанского цикла в XI веке, сколько о глубоких парфянских корнях романа, связанных с эпохой скифо-парфянского противостояния.

## Вывод

Обзор развития конницы у греков и у иранских народов в эллинистическую эпоху позволяет нам сформулировать главный вывод, который заключается в следующем. Данные письменных источников, произведения изобразительного искусства (мозаика из Помпей), материалы археологии свидетельствуют о том, что в IV–II вв. до Р. Х. для боевых действий как македонской, так и персидской армии, а позднее для боевых действий армий селевкидов, скифов и парфян было характерно массированное применение кавалерии, причем в первую очередь тяжелой кавалерии. Данный вывод побуждает пересмотреть традиционную концепцию генезиса тяжеловооруженных «рыцарских» дружин раннесредневековой Европы, в рамках которой происхождение тяжеловооруженной конницы связывалось исключительно с влиянием гото-аланского комплекса вооружения на тактику римской армии в эпоху Великого переселения народов (IV–V вв.). Многовековое влияние тактики и комплекса вооружения греко-иранской контактной зоны, а именно как регулярной иранской кавалерии ахеменидов, парфян и сасанидов, так и иранских кочевников (скифов, массагетов, сарматов) на развитие конницы в греко-римском мире предопределило появление в его недрах собственных подразделений, организованных по иранскому образцу<sup>77</sup>. Организация этих подразделений, по свидетельству Прокопия Кесарийского, с некоторыми изменениями была унаследована Византийской Империей<sup>78</sup>.

## Источники и литература

### Источники

1. *Ammiani Marcellini Rerum gestarum libri qui supersunt* / ed. ab Wolfgang Seyfarth. Leipzig: Teubner, 1978.
2. *Diodori Siculi Bibliothecae Historicae* / ed. ab F. Vogel. Leipzig: Teubner, 1888–1906. Vol. I–VI.
3. *Diodore de Sicile, Bibliothèque historique* / ed. par Paul Goukowsky. T. 13; par François Bizière T. 14. Paris: Les Belles Lettres, 2002.
4. *Flavii Arriani quae exstant Omnia* / ed. ab A. G. Roos. Leipzig: Teubner, 1967–1968. Vol. I–II.
5. *Luciani Opera* / ed. by Matthew Donald MacLeod. Oxford: Clarendon, 1972–1987. Vol. I–IV.
6. *Marci Iuniani Iustini Epitoma historiarum Philippicarum Pompei Trogi* / ed. ab Francisco Ruehl, Leipzig: Teubner, 1915.
7. *Marci Iuniani Iustini Epitoma historiarum Philippicarum Pompei Trogi accedunt prologi in Pompeium Trogum* / ed. ab Otto Seel. Leipzig: Teubner, 1985.
8. *Plutarque, Les Vies Parallèles* / ed. par R. Flacelière, E. Chambry et M. Jumeaux. Paris: Les Belles Lettres, 1964–1999. T. 1–16.
9. *Polybii Historiae* / ed. ab Theodorus Buttner-Wobst. Leipzig: Teubner, 1882–1904. Vol. I–V.
10. *Polyaeni Strategematon libri VIII* / ed. ab Ioannes Melber, Klaus Reinhard. Lipsiae: Teubner, 1887.

<sup>77</sup> Симоненко А. В. Сарматские всадники Северного Причерноморья. СПб., 2010. С. 224–256; Нефедкин А. К. Военное дело сарматов и аланов. СПб., 2011. С. 133–184; Дмитриев В. А. Всадники в сверкающей броне. Военное дело Сасанидского Ирана и история римско-персидских войн. СПб., 2008. С. 5–158; Nikonov V. P. The Armies of Bactria 700 BC – 450 AD. Stockport, 1997. Vol. I–II. Skupniewicz P. Sasanian Horse Armour // Historia i swiat. 2014, № 3. P. 35–59.

<sup>78</sup> Procop. De Bello Persico I, 1, 1–15.



11. *Quinti Curtii Rufi Historiae* / ed. ab Carlo M. Lucarini. Berlin/New York: de Gruyter, 2009.
12. *Strabon, Géographie* / ed. par G. Aujac, F. Lasserre, R. Baladié, B. Laudenbach, J. Desanges. Paris: Les Belles Lettres, 1989–2015. Т. 1–15.
13. *Xenophontis Opera Omnia* / ed. ab Edgar Cardew Marchant. Oxford: Clarendon, 1900–1920. Vol. I–V.

## Историография

14. *Абакумов А. А.* Восточный поход Селевка II: был ли царь в плену у парфян / Древнейшие государства Восточной Европы. Проблемы эллинизма и образования Боспорского царства, Сборник под редакцией О. Л. Габелко, А. В. Подосинова, М., 2014. С. 331–341.
15. *Абакумов А. А.* Последний триумф Антиоха Великого: Битва при Панионе // *Parabellum novum*. Военно-исторический журнал 2 (35), СПб., 2014. С. 29–37.
16. *Балахванцев А. С.* Парфянский поход Антиоха III // *Восток*. Вып. 1. М., 2015. С. 9–13.
17. *Блаватский В. Д.* Битва при Фате и греческая тактика IV в. до Р. Х. // *Вестник Древней Истории*. 1946. № 1. С. 101–106.
18. *Дандамаев М. А.* Политическая история Ахеменидской державы. СПб., 2015.
19. *Дельбрюк Г.* История военного искусства в рамках политической истории. М., 1994. Т. II.
20. *Дибвойз Н. К.* Политическая история Парфии / под редакцией В. П. Никонорова. СПб., 2008.
21. *Дмитриев В. А.* Всадники в сверкающей броне. Военное дело Сасанидского Ирана и история римско-персидских войн. СПб, 2008.
22. *Коннолли П.* Греция и Рим. Эволюция военного искусства на протяжении 12-ти веков. М., 2009.
23. *Контамин Ф.* Война в Средние Века. СПб., 2001.
24. *Лившиц В. А.* Парфянская ономастика. СПб., 2010.
25. *Мехмадиев Е. А.* Армянские войсковые подразделения в ранневизантийской армии (IV–VII вв.). СПб., 2014.
26. *Нефедкин А. К.* Военное дело сарматов и аланов. СПб., 2011.
27. *Никоноров В. П.* Военное дело европейских гуннов в свете данных греко-латинской письменной традиции // *Записки Восточного отделения Российского археологического общества*. Новая серия. СПб., 2002. Том I (XXVI). С. 224–300.
28. *Никоноров В. П.* Вооружение и военное дело в Парфии. Дисс. на соиск. канд. ист. наук. Л., 1987.
29. *Никоноров В. П.* К вопросу о роли стремян в развитии военного искусства // *Степи Евразии в Древности и в Средневековье*. Книга II. Материалы научно-практической конференции, посвященной 100-летию со дня рождения М. П. Грязнова. СПб., 2003. С. 263–267.
30. *Никоноров В. П.* К вопросу о седлах в парфянской кавалерии / Сб. *Военное дело nomadov северной и центральной Азии*. Новосибирск, 2002. С. 21–27.
31. *Ольбрихт М. Я.* К вопросу о происхождении конницы катафрактов в Иране и Средней Азии / Сб. *Роль nomadov евразийских степей в развитии мирового военного искусства*, Алма-Ата, 2010. С. 66–85.
32. *Попов А. А.* Греко-Бактрийское Царство, СПб., 2008.
33. *Хазанов А. М.* Очерки военного дела сарматов, М., 1971.
34. *Хазанов А. М.* Социальная история скифов. М., 1975.
35. *Черненко Е. В.* Битва при Фате и скифская тактика // *Вооружение скифов и сарматов*. Сб. АН УССР, Ин-т археологии, Киев, 1984. С. 59–75.
36. *Черненко Е. В.* Длинные копья скифов // *Древности Евразии в скифо-сарматское время*, М., 1984. С. 230–232.
37. *Черненко Е. В.* О времени и месте появления тяжелой конницы в степях Евразии // *Проблемы скифской археологии / МИА*, 1971, № 177. С. 35–38.
38. *Черненко Е. В.* Скифский доспех. Киев, 1968.
39. *Черненко Е. В.* Скифские лучники. Киев, 1981.

40. Шувалов В. П. Два железных стремена // Κοινων δῶρον: Исследования и эссе в честь 60-летнего юбилея В. П. Никонорова от друзей и коллег. СПб: Филол. ф-т СПбГУ. 2014. С. 568–576.
41. Шувалов В. П. Секрет армии Юстиниана. СПб., 2006.
42. Шувалов П. В. Урбикий и Стратегикон Псевдо-Маврикия // ВВ. 2002, № 61 (86). С. 71–86.
43. Шувалов П. В. Урбикий и Стратегикон Псевдо-Маврикия // ВВ. 2005, 64 (89). С. 34–60.
44. Kraft U. Lat.-Griech. SCALA als spätantike Bezeichnung für den Steigbügel, und die Benennungen des Steigbügels bei anderen Völkern // Le Cheval dans les sociétés antiques et médiévales par Stauros Lazaris, Turnhout, Brepols, 2012. P. 155–192.
45. Nikonorov V.P. The Armies of Bactria 700 BC – 450 AD. Stockport, 1997. Vol. I–II.
46. Rostovzeff M. The Social and Economic History of the Hellenistic World. Oxford, 1959. Vol. I; Oxford, 1964. Vol. II.
47. Skupniewicz P. Sasanian Horse Armour // Historia i swiat. 2014, № 3. P. 35–59.

**Andrey Mitrofanov. “Grandson of Water on the Fast Horse”: to the Question of the Greco-Aryan Forerunners of Byzantine Cataphracts.**

In this article, the author undertook a review of the main stages in the evolution of heavy cavalry in the era of “Hellenism”. The Macedonian, Greek, Persian heavy cavalry was influenced by the nomadic Iranian-speaking world. Tactics, strategy, weapon system, including the horse that existed in squads, Scythian, Massaget, Sarmatian, Parthian kings determined the development of cavalry in the Hellenistic States, particularly in Macedonia, the Seleucid State and in the Bosporan Kingdom. This influence was conserved in the era of the Roman Empire. It affected the organization of the cavalry in the Byzantine army. This reality is a precedent of the existence of the basis for the genesis of Western European chivalry.

**Keywords:** Scythians, Massageteans, Parthians, hetairoi, Macedonians, Hellenes, Persians, Bactrians, Sogdians, Dahs, Aparnas, Xenophon, Polybius, Diodorus, Arrian, Plutarch.

*Andrey Yuryevich Mitrofanov* – Doctor of Historical Sciences, Professor at St. Petersburg Theological Academy (nonrecuso-laborem@yandex.ru).

## ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ «ВИЗАНТИЙСКОГО КАБИНЕТА» за февраль 2016 — июнь 2018 г.

В конце 2015 года ректор Санкт-Петербургской духовной академии архиепископ Петергофский Амвросий благословил создать при Книжной гостиной Издательства СПбДА научно-просветительский проект под названием «Византийский кабинет». По мысли организаторов этого проекта, он призван стать некоей универсальной площадкой для осмысления культурно-цивилизационного и церковного наследия Византии в русской и европейской традициях, а также для отражения результатов исследований научной деятельности в академических научных изданиях. Просветительская составляющая проекта включает в себя проведение круглых столов, презентаций, кинопоказов и мероприятий иных форматов, с помощью которых можно рассказать широкой аудитории о византийском наследии.

Ниже приводится краткий отчет о деятельности «Византийского кабинета» в период с февраля 2016 г. по июнь 2018 г.

**22 февраля 2016 года** в Книжной гостиной состоялось торжественное открытие проекта «Византийский кабинет», приуроченное к циклу общегородских праздничных мероприятий, посвященных 1000-летию присутствия русского монашества на Святой Горе Афон.

В открытии и первом заседании «Византийского кабинета» приняли участие организатор и руководитель проекта, и. о. проректора по научной работе (2015–2016 у. г.) доцент священник Игорь Иванов, директор Издательства Д. В. Волужков, преподаватели, аспиранты, магистранты и учащиеся бакалавриата Духовной Академии, а также гости Книжной гостиной, среди которых были епископ Царскосельский Маркелл и начальник Отдела по связям с религиозными объединениями Администрации губернатора Санкт-Петербурга В. Г. Иванов.





В приветственном слове по случаю открытия «Византийского кабинета» епископ Маркелл сказал, в частности, следующее: «Ничего нового в жизни не происходит, меняется лишь форма, а суть остается той же. Именно о сути жизни говорят книги Священного Писания — книги, написанные в соприкосновении с подлинной тайной жизни. Благодаря этому мы можем смотреть чуть дальше — за линию горизонта. Афон — удивительное место. Ты получаешь там ответы на вечные вопросы, именно там становится понятно, что через молитву и Таинства мы начинаем по чуть-чуть понимать суть жизни. Вольно или невольно общество сейчас обращает свой





внутренний взор на Церковь. Все может быть красивым как елочная игрушка, но вот, легкий щелчок, все трескается, и мы видим, что внутри пустота. Наша миссия — это проповедь Евангелия. И мы должны постараться не совершать ошибок прошлого — для этого мы учим историю Византии и историю России. Это конечная цель и такого мероприятия, которое мы открываем сегодня».

Затем выступили гости: М. В. Шкаровский с докладом на тему «Русские обители Афона в начале 20-го века»; Л. А. Герд с докладом на тему «Русский Афон второй половины XIX — начала XX вв. Некоторые церковно-политические



аспекты»; О. Л. Фетисенко с докладом на тему «Афон и его “единство в разнообразии” в социокультурной концепции Константина Леонтьева» и священник Игорь Иванов с докладом на тему «Русские эмигрантские византологи на Афоне в 20–30-е годы XX века».

В ходе докладов М. В. Шкаровский рассказал о различных аспектах присутствия Афонских традиций в российской духовной культуре рубежа XIX–XX веков, а также о тех вызовах, с которыми столкнулся Афон в военное и послереволюционное лихолетье. Л. А. Герд, говоря об Афоне, как о «форпосте русского влияния», рассказала о перипетиях существования этой «модели институционализированного православного мира» — как в условиях покровительства со стороны процветающих православных государств, так и в ситуации их «борьбы за Афон», а также в состоянии современной «моды» на Афон. В свою очередь О. Л. Фетисенко выступила с сообщением о роли Афона в духовной судьбе талантливого русского мыслителя К. Леонтьева. Священник Игорь Иванов рассказал о научных изысканиях в библиотеках монастырей Афона выдающейся Белградской «тройки»: академика протоиерея Владимира Мошина, академика Г. А. Острогорского и профессора А. В. Соловьева. Гость Круглого стола священник Димитрий Пономарев поделился с участниками мероприятия своими впечатлениями о современной жизни Афона.

**24 марта 2016 года** в Книжной гостиной прошло заседание «Византийского кабинета» и презентация первого ВАКовского номера «Христианского чтения» за 2016 год, в котором были материалы и о русско-византийских связях.

Во вступительном слове священник Игорь Иванов рассказал о задачах и перспективах деятельности «Византийского кабинета» в контексте современных исследований феномена «византизма» в целом, и византийского мировоззрения, наряду с византийским богословием и философией, в частности. Также он упомянул об универсальности категорий византийской культуры и целостности ее характера в синтезе веры и различных аспектов жизни, как человека, так и общества. Связующим звеном между утраченной Византией и современным миром является Святая Гора Афон. Это своего рода «Живая Византия», где вся жизнь строится согласно с «живой верой». Во многом вопросам осмысления этой «живой веры» в условиях





секулярного общества XIX века и был посвящен первый номер «Христианского чтения» за 2016 год.

В ходе презентации выступили авторы номера: кандидат философских наук, доцент СПбДА Игорь Борисович Гаврилов, и кандидат филологических наук Валерий Александрович Фатеев.

И. Б. Гаврилов рассказал о С. П. Шевырёве, открывшем для образованных слоев позапрошлого века древнерусскую патристику, и тем самым ставшем основоположником русского византизма и предшественником К. Леонтьева. В. А. Фатеев, в свою очередь, в своем сообщении поведал о сочинении «Основы веры и знания» Павла Бакунина, брата известного революционера-анархиста. В этой забытой специалистами книге затрагиваются вопросы философского идеализма, питающегося из опыта «живой веры». Затем В. А. Фатеев рассказал о философе Николае Страхове, его концепции синтеза науки и религии, дающем более глубокое понимание жизни и веры. Интересным открытием для слушателей стал доклад В. А. Фатеева о поездке Н. Стрехова на Афон, где, по словам философа, монахи, созерцающие красоту духовную и красоту природную, пребывают «в океане сияющей красоты». Здесь ярко проявляется особенность афонского византизма: удивительное сочетание ритмов духовной жизни с жизнью Природы.

Далее своими впечатлениями о прочитанных статьях журнала поделился кандидат богословия, доцент СПбДА А. В. Маркидонов, отметив, что материалы номера посвящены малоизученным, незамеченным и забытым именам. Это было обусловлено желанием вести читателя в диапазон той русской духовности, которая долгое время оставалась в тени или расценивалась как недостойная внимания.

Участники заседания из числа гостей задали ряд вопросов о специфике восприятия византизма, как в светской, так и в духовно-академической науке. Отвечая на вопросы, А. В. Маркидонов отметил, что настроенную анти-византийски среду Византия раздражала именно своим грандиозным синтезом всего исторически сущего и веры христианской. Иными словами – синтезом христианской духовности и всего объема реальной жизни, своего рода эталоном аристократизма духа и идеалом благородства в личной и в социальной жизни, целостностью христианского мировоззрения.

**24 ноября 2016 года** в Книжной гостиной состоялось заседание «Византийского кабинета» на тему «Византологические исследования сегодня: темы и перспективы». По форме заседание представляло собой сочетание популярной лекции и круглого стола (с презентацией и аналитикой интернет-ресурсов), предполагающего активное участие аудитории слушателей.



С одной стороны, были кратко охарактеризованы направления современных византологических исследований и показаны результаты их деятельности на примере конкретных научных сайтов, с другой стороны — было рассказано о судьбах отечественной византинovedческой традиции и о том, в каких перспективах может развиваться эта научная область в России на современном этапе.

Речь также шла о тематике исследований византологических центров при СПбГУ и МГУ, и том, какие задачи ставит перед собой Византийский кабинет при Книжной гостиной СПбДА. Первостепенной важностью можно считать расширение переводческой деятельности с греческого и других европейских языков для всестороннего освещения византийской культуры и цивилизации, вопросов богословия и философия.

**15 декабря 2016 года** в Книжной гостиной состоялось завершающее в 2016 году заседание Византийского кабинета. Тема заседания — «Византия как цивилизационный архетип Европы: базовые концепты».

Как и ранее, по форме заседание представляло собой сочетание популярной лекции и круглого стола с видео-презентацией. Священник Игорь Иванов рассказал о динамике развития европейской культуры от античного периода до периода Возрождения. Византийская цивилизация преобразила античные традиции, не только наполнив их христианским содержанием, но и сохранив для Европы лучшие образцы античной мысли. Ключевыми концептами христианского мировоззрения являются такие архетипические понятия, как Просвещение, Обновление и Возрождение, поскольку именно они связаны с Крещением, как духовным Рождением, Обновлением и Просвещением. К ним примыкают Преображение и Обожение. Нужно отметить, что сперва Европа приобщилась античной мысли в рамках римской эллинистической цивилизации, а затем в течение многих веков преображалась в христианской Церкви в рамках византийской цивилизации. Таким образом, именно посредством византийского содружества наций христианизировались европейские народы.

К сожалению, приходится констатировать, что новоевропейский проект XVI—XVIII веков, мотивирующийся секуляризацией и антиклерикализмом, произвел



подмену понятий Возрождение, Просвещение и Обновление, связав их с возобновлением античных традиций в их языческом формате, без учета тысячелетней духовной работы, проделанной византийцами по осмыслению лучших образцов античности.

Докладчик проиллюстрировал влияние христианства на эллинистический идеал социальной *прони* («промышления») на примере всплеска и развития благотворительности и социальной работы в Константинополе в IV–XI веках.

Даже в период упадка византийская Церковь и общество стремились сохранить не только традиции социального попечения и классического образования, но и духовные традиции, например, исихазм.

Продолжением этой темы стал доклад сотрудника Эрмитажа, кандидата культурологии, византолога Н. А. Ложкиной: «Преподобный Сергей Радонежский как деятель русского Православного Возрождения». В этом сообщении шла речь об исторической роли русского православного возрождения, которое генетически было связано с православным возрождением на Афоне и победой паламитского движения в Константинополе. Наталья Александровна, говоря о роли «православного Возрождения», подчеркнула, что даже угасающий Константинополь, предвидя свой политический закат, все силы вкладывал в укрепление православных традиций в странах «византийского содружества наций» (термин Д. Д. Оболенского) именно в контексте «православного Возрождения».

Участники заседания, среди которых были студенты бакалавриата Духовной академии и слушатели епархиальных курсов, активно задавали уточняющие вопросы, живо интересуясь историей православного Возрождения в частности, и византийской культуры и цивилизации в целом.

**13 марта 2017 года** в Книжной гостиной прошло заседание «Византийского кабинета», посвященное теме «Византийская культура и православие».

Открывая заседание, священник Игорь Иванов рассказал о базовых элементах византийской цивилизации, таких как: христианская вера, эллинистическая культура и римское правосознание. Он отметил, что, несмотря на гонения со стороны римских властей, христианство преобразило основные принципы ромейской культуры в синтезе церковных искусств, в том числе музыки и пения.

В этом контексте вопросу сочетания «музыкальной культуры и святоотеческого опыта» был посвящен доклад С. Ф. Тухленкова, преподавателя епархиальных курсов религиозного образования и катехизации им. св. прав. Иоанна Кронштадтского при Отделе религиозного образования и катехизации С.-Петербургской епархии. Помимо истории знаменного пения как первичной византийской традиции, сохранившейся в русском изводе, С. Ф. Тухленков рассказал об аскетическом и православно-ориентированном творчестве классических русских композиторов, проиллюстрировав свою концепцию на примере из оперы Н. А. Римского-Корсакова «Садко».

Во встрече принимали участие студенты Академии, активно задававшие вопросы о духовных аспектах различных музыкальных традиций, а также кандидат философских наук, доцент И. Б. Гаврилов, который уточнил некоторые культурологические детали развития музыкальной культуры в русском цивилизационном



поле. Поскольку С. Ф. Тухленков является одним из авторов журнала «Христианское чтение» № 1 за 2017 год, он рассказал о своей статье, опубликованной в этом номере и посвященной особенностям церковного напева.

**3 апреля 2017 года** в Книжной гостиной состоялось заседание «Византийского кабинета». Заседание в формате круглого стола было посвящено теме «Музыка и православная культура. О духовной значимости обиходного напева».

Во вступительном слове священник Игорь Иванов сказал о том, что подлинное искусство (будь оно словесное, музыкальное или изобразительное) выражает не только состояние духа человека, но и показывает, каким духом человек движим. Византийская традиция передала нам опыт аскетически выверенного искусства в церковном синтезе искусств, преображенных духовным деланием, осиянным благодатью Святого Духа.

Эту мысль развил в своем докладе С. Ф. Тухленков, подчеркнув, что церковный напев отображает внутреннюю сущность духовного пути, согласного с «ритмом вечности», присутствующим в знаменном распеве, в котором просвечивает неотмирность, сосредоточенность на молитве и богообщении, отвержение чувственности и открытость к восприятию сугубо смыслов молитвенного слова, а не только эстетической красоты звучания. Доклад сопровождался прослушиванием фрагментов знаменного пения и музыкальных произведений светских композиторов.

Во встрече принимали участие студенты Академии, активно задававшие вопросы о разных аспектах восприятия обиходного церковного напева. Также присутствовали кандидат философских наук И. Б. Гаврилов, слушатели епархиальных курсов религиозного образования и катехизации и иные гости.

**18 мая 2017 года** в Книжной гостиной состоялось заседание Византийского кабинета, которое было посвящено двум темам: журналу «Христианское чтение» и теме «Пасхальные мотивы в русской музыкальной культуре».

На встрече присутствовали: к. и.н., доцент А. Э. Котов, к. филол. н. В. А. Фатеев, к. ф.н, доцент И. Б. Гаврилов и С. Ф. Тухленков, преподаватель епархиальных курсов религиозного образования и катехизации.





А. Э. Котов, говоря о развитии своего научного интереса к истории традиций русского консерватизма, разъяснил специфику различных пониманий консервативных идей — от психологических установок до идеологических и политических доктрин, отметив, что при всех различиях русский консерватизм второй половины XIX века делал акцент на преемственности и уникальной самобытности русского общественного устройства.

В. А. Фатеев поведал о том, что его интересует, прежде всего, история личности, будь это творчество В. В. Розанова, Ф. М. Достоевского, Л. Н. Толстого или же Ф. А. Стрхова. Именно Стрхов считал, что для России важны разумные почвеннические основания: «брать у западной цивилизации всё лучше, но не подражать ей, а развивать свои самобытные установки».

В своем сообщении С. Ф. Тухленков на примере мелодичности стихир Пасхи знаменного распева XVIII века Новоспасского московского монастыря рассказал, как передается неотмирность пасхальной радости через музыкальное произведение. Также им были показаны музыкальные «проекции» пасхальных песнопений в народном обрядовом пении брянской традиции и в авторской классической музыкальной культуре, например, в увертюре «Светлый праздник» Н. А. Римского-Корсакова.

Во встрече принимали участие студенты Академии, активно задававшие вопросы о разных аспектах восприятия русской философской традиции и русской музыкальной культуры. Также присутствовали слушатели Народного православного университета и Епархиальных курсов религиозного образования и катехизации.

**7 декабря 2017 года** в Книжной гостиной впервые прошла научно-богословская конференция «Каноническое право и церковный суд в истории Русской Церкви: традиция, новация или фикция?». Мероприятие было организовано при поддержке научно-просветительского проекта «Византийский кабинет».

В конференции приняли участие протоиерей Константин Костромин, проректор по научно-богословской работе СПбДА, священник Игорь Иванов, ответственный редактор журнала «Христианское чтение», руководитель проекта «Византийский кабинет», протоиерей Кирилл Бухараев, преподаватель КДС и Казанского

федерального университета, А. А. Дорская, доктор юридических наук, профессор, заведующая кафедрой международного права РГПУ им. А. И. Герцена, П. И. Гайденко, доктор исторических наук, доцент кафедры истории и философии Казанского государственного архитектурно-строительного университета, Ю. В. Оспенников, доктор юридических наук, профессор кафедры теории и истории государства и права и международного права ФГАОУ ВО «Самарский национальный исследовательский университет имени академика С. П. Королева», Р. Ю. Почекаев, кандидат юридических наук, заведующий кафедрой теории и истории права и государства юридического факультета НИУ ВШЭ в Санкт-Петербурге, студенты Духовной Академии, гости Книжной гостиной.

Проф. П. И. Гайденко в своем докладе, говоря о церковном праве в домонгольской Руси, обозначил проблемные точки. По мнению докладчика, исторический материал не позволяет с уверенностью говорить о функционировании церковных правовых институтов в древнерусской Церкви XI–XIII веков. Эту тему, но уже на юридическом материале, продолжил проф. Ю. В. Оспенников. Он обратил внимание на отсутствие деления древнерусского права на отрасли и на то, что границы между церковным и светским судом в Древней Руси размыты. Прот. Кирилл Бухараев рассмотрел тенденции, которые доминируют в правовом поле современной церковной жизни. Свящ. Игорь Иванов прочитал доклад на тему «*Jus religiosus* по XVI книге Кодекса Феодосия». Два последних доклада были посвящены вопросам рецепции церковного права в юриспруденцию (проф. А. А. Дорская) и особенностям преподавания юридических дисциплин (Р. Ю. Почекаев).

Следует отметить два существенных вывода, к которому пришли участники конференции: во-первых, роль правовых институтов и правового сознания в Древней Руси сильно преувеличена, хотя при внимательном изучении можно прийти к ряду заключений, которые ещё не только не включены в учебные курсы, но даже не до конца осмыслены в научной среде; во-вторых, церковное право имеет значительный и в настоящее время недостаточно разработанный потенциал в юридической науке и педагогике.

Важно то, что вопросы церковного права находятся в сфере научных интересов и компетенции богословия (канонического права), юриспруденции и истории.





Каждая наука имеет свое представление о содержании, методах и сфере применения церковного права, однако на сегодняшний день между этими науками нет не только диалога, но даже никаких взаимовлияний. Конференция 7 декабря 2017 года объединила богословов, историков и юристов, профессионально занимающихся историей и теорией церковного права. Плодотворной работе способствовала обстановка свободного научного обсуждения. Были выработаны шаги по налаживанию междисциплинарных взаимосвязей.





Несмотря на уменьшение количества заседаний «Византийского кабинета», 2017–2018 уч. год стал для участников проекта более деловым и ознаменовался тем, что в ходе деятельности «Византийского кабинета» начали формироваться научные направления и рабочие группы по их реализации. Состоялось множество рабочих встреч и совещаний. В итоге были обозначены несколько актуальных и перспективных направлений.

Вот краткий пресс-релиз двух из них:

*Первое научное направление:* «Богословы XX века: личности и судьбы». Название проекта: «Научно-богословское наследие протоиерея Думитру Станилоэ». Участники проекта: кафедра богословия и кафедра иностранных языков СПбДА, проректор по научно-богословской работе СПбДА протоиерей Константин Костромин. Рабочая группа: протоиерей Сергей Золотарев, священник Михаил Легеев, священник Игорь Иванов, доцент А. В. Маркидонов.

*Цели проекта:*

- 1) перевод богословских статей профессора протоиерея Думитру Станилоэ;
- 2) аналитика современных исследований научно-богословского наследия протоиерея Думитру Станилоэ;
- 3) написание коллективной монографии;

Публикации материалов в журналах Духовной академии: «Христианское чтение», «Труды и переводы», «Труды кафедры богословия», «Русско-Византийский вестник».

*Второе научное направление:* «Богословы XX века: личности и судьбы». Название проекта: «Богословие митрополита Иоанна (Зизиуласа) и проблемы православной мысли XX столетия». Участники проекта: кафедра богословия, кафедра древних языков и кафедра иностранных языков СПбДА, проректор по научно-богословской работе СПбДА протоиерей Константин Костромин. Рабочая группа: протоиерей Сергей Золотарев, священник Михаил Легеев, священник Игорь Иванов, доцент А. В. Маркидонов, доцент И. Б. Гаврилов.

*Цели проекта:*

- 1) перевод богословских статей митрополита Иоанна (Зизиуласа);
- 2) аналитика современных исследований научно-богословских концепций митрополита Иоанна (Зизиуласа);
- 3) написание коллективной монографии «*Экклесиология митрополита Иоанна (Зизиуласа) и проблемы православной мысли XX столетия*» (*рабочее название*)

Публикации материалов в журналах Духовной академии: «Христианское чтение», «Труды и переводы», «Труды кафедры богословия», «Русско-Византийский вестник».

Ведутся переговоры и по разработке других научных направлений, но подробно говорить о них еще рано.

В заключение отчета о деятельности «Византийского кабинета» за два года его существования можно сказать, что этот научно-просветительский проект Издательства Санкт-Петербургской духовной академии вполне себя оправдал, создав импульс для активного, перспективного и тесного сотрудничества как преподавателей и учащихся Академии, так и светских ученых, работающих на стыке междисциплинарных исследований и изучающих фундаментальные основания и пути развития Русской Цивилизации.

Журнал учрежден 10 ноября 2017 года

Учредитель журнала:

Религиозная организация – духовная образовательная организация высшего образования  
«Санкт-Петербургская Духовная Академия Русской Православной Церкви»

## **Русско-Византийский вестник**

№ 1, 2018

Научный журнал

ISSN 2588-0276

Адрес Издательства СПбДА:  
191167, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, 17.  
Тел.: +7 812 612 40 44, доб. 339.  
Эл. почта: izdatspbda@gmail.com

Главный редактор Издательства:  
архиепископ Петергофский Амвросий (Ермаков),  
кандидат богословия, ректор СПбДА.

Ответственный редактор: священник Игорь Иванов,  
кандидат философских наук, доцент.

Главный редактор журнала:  
священник Игорь Анатольевич Иванов.  
Верстка: Н. Н. Пимшина.  
Дизайн обложки: Юлия Гринько.

Подписано в печать: 25.06.2018. Дата выхода в свет: 01.07.2018.

Формат 70 x 100 / 16. Гарнитура: Linux Libertine.

Объем: 18 а.л.

Свободная цена.

Отпечатано в типографии ООО «ИПК БИОНТ»

199026, Санкт-Петербург, Средний пр., дом 86.

Тел.: (812) 207-58-43.

Заказ № 48. Тираж 250 экз.