

Научный журнал

ТРУДЫ
КОЛОМЕНСКОЙ
ДУХОВНОЙ
СЕМИНАРИИ

№ 2 (25)

Коломна
2024

УДК 2
ББК 86
Т 78

Рекомендовано к публикации Издательским советом
Русской Православной Церкви
ИС Р25-425-0594

Главный редактор: протоиерей Вадим Суворов, доктор богословия, доцент, ректор Коломенской духовной семинарии.

Заместитель главного редактора: иерей Илия Ничипоров, доктор филологических наук, профессор (Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова);

Редакционная коллегия: Галкин П.В., доктор исторических наук, доцент (Государственный социально-гуманитарный университет); Ильичева И.М., доктор психологических наук, профессор (Государственный социально-гуманитарный университет); протоиерей Олег Мумриков, кандидат богословия, доцент (Московская духовная академия); протоиерей Павел Карташев, кандидат филологических наук (Коломенская духовная семинария); протоиерей Максим Максимов, кандидат богословия (Коломенская духовная семинария); Никонов В.В., кандидат педагогических наук, доцент (Российский государственный гуманитарный университет); Конь Р.М., кандидат богословия, доцент (Сретенская духовная академия); иерей Вячеслав Савинцев, кандидат богословия, кандидат исторических наук (Коломенская духовная семинария); иерей Илия Семенов, кандидат философских наук (Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет); иерей Димитрий Березин, кандидат экономических наук (Коломенская духовная семинария); иерей Александр Сирин, кандидат богословия (Коломенская духовная семинария); Индзинская А.В., кандидат филологических наук (Коломенская духовная семинария).

Ответственный секретарь, выпускающий редактор: священник Василий Казинов, кандидат богословия, доцент, проректор по учебной работе, врио проректора по научной работе Коломенской духовной семинарии.

Труды Коломенской духовной семинарии. – 2024. – №2 (25). – 120 с.

«Труды Коломенской духовной семинарии» – научный журнал, в котором публикуются исследовательские материалы по богословию, библеистике, истории Церкви и прочим дисциплинам теологического характера. Журнал содержит научные статьи, рецензии, доклады, иные научно-исследовательские материалы. Издание адресовано преподавателям и студентам духовных учебных заведений, а также всем интересующимся проблемами богословия и церковной науки.

Scientific journal

PUBLICATIONS
OF THE KOLOMNA
THEOLOGICAL
SEMINARY

№ 2 (25)

Kolomna
2024

The Edition is recommended
by the Publishing Council of the Russian Orthodox Church
IS R25-425-0594

Chief editor: Archpriest Vadim Suvorov, Doctor of Theology, Associate Professor, Rector of the Kolomna Theological Seminary.

Deputy chief editor: Priest Ilia Nichiporov, Doctor of Philology, Professor (Lomonosov Moscow State University).

Editorial board: Galkin P.V., Doctor of Historical Sciences, Associate Professor (State Socio-Humanitarian University); Ilyicheva I.M., Doctor of Psychology, Professor (State Socio-Humanitarian University); Archpriest Oleg Mumrikov, PhD in Theology, Associate Professor (Moscow Theological Academy); Archpriest Pavel Kartashev, PhD in Philology (Kolomna Theological Seminary); Archpriest Maxim Maksimov, PhD in Theology (Kolomna Theological Seminary); Nikonov V. V., PhD in Pedagogical Sciences, Associate Professor (Russian State University for the Humanities); Kon' R.M., PhD in Theology, Associate Professor (Sretensky Theological Academy); Priest Vyacheslav Savintsev, PhD in Theology, PhD in Historical Sciences (Kolomna Theological Seminary); Priest Ilia Semenov, PhD in Philosophy (St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities); Priest Dmitry Berezin, PhD in Economic Sciences (Kolomna Theological Seminary); Priest Alexander Sirin, PhD in Theology (Kolomna Theological Seminary); Indzinskaya A.V., PhD in Philology (Kolomna Theological Seminary).

Executive secretary associate, Issuing editor: Priest Vasily Kazinov, PhD in Theology, Associate Professor, Vice-Rector for Academic Affairs of the Kolomna Theological Seminary, Vice-Rector for Scientific Work of the Kolomna Theological Seminary.

“Publications of the Kolomna Theological Seminary” is a scientific journal that publishes research materials on theology, biblical studies, Church history and other theological disciplines. The journal contains scientific articles, reviews, reports, and other research materials. The Edition is addressed to teachers and students of theological schools and all those interested in the problems of theology and church science.

СОДЕРЖАНИЕ

БИБЛЕИСТИКА

- протоиерей Димитрий Усольцев*
«...Любишь ли ты Меня...» (Ин. 21:15): экзегетический анализ 8

БОГОСЛОВИЕ, ФИЛОСОФИЯ

- Колесников С. А.*
Становление богословской системы В. Н. Лосского в ходе богословских дискуссий 1930-х годов 15

- иерей Даниил Павлов*
«Поиски святой Франции»: к истории православия западного обряда (по трудам В. Н. Лосского)..... 29

- иеромонах Иосиф (Лужнов)*
Русская церковная письменность XX столетия: концептуальные проблемы изучения и пути решения 44

- иерей Илия Ничипоров*
Русские религиозные мыслители о Чехове..... 52

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

- Воробьев М. Г.*
Особенности церковно-государственных отношений в СССР по материалам Московской епархии за 1960-1991 годы..... 61

- Балагуров О. А.*
«На сем месте поставите церковь Мою»: из истории созидания, разрушения и восстановления Никольского погоста, что у Иисусова Креста (ныне с. Погост Крест Ильинского района Ивановской области)..... 74

ПРАВОСЛАВНОЕ БОГОСЛУЖЕНИЕ

- диакон Иоанн Тарасов*
Общая исповедь: становление практики и современное применение 88

ИЗДАНИЯ И ПЕРЕВОДЫ ИСТОЧНИКОВ

- Хвальков Е. А.*
Поход султана Мехмеда II на Трапезунд и Османо-венецианская война на Пелопоннесе. Critobuli Imbriotae Historiae. Lib. IV. 96

CONTENTS

BIBLICAL STUDIES

- Archpriest Dmitry Usoltsev*
"...Lovest Thou Me..." (John 21:15): Exegetic Analysis..... 8

THEOLOGY, PHILOSOPHY

- Kolesnikov S. A.*
The Formation of V. N. Lossky's Theological System During the
Theological Discussions of the 1930s.....15

- Priest Daniil Pavlov*
"The Search for Holy France": on the History of Western Rite
Orthodoxy (Based on the Works of V.N. Lossky)..... 29

- Hieromonk Joseph (Luzhnov)*
Russian Church Writing of the Twentieth Century: Conceptual
Problems of Study and Solutions 44

- Priest Ilia Nichiporov*
Russian Religious Thinkers About Chekhov..... 52

CHURCH HISTORY STUDIES

- Vorobyev M. G.*
Features of Church-state relations in the USSR based on the
materials of the Moscow Diocese for 1960-1991..... 61

- Balagurov O. A.*
«You Will Put My Church in This Place»: from the History of
Creation, Destruction and Restoration Nikolsky Churchyard, Near
the Jesus Cross (Now the Village of Churchyard Cross of the Ilyinsky
District of the Ivanovo Region) 74

ORTHODOX WORSHIP

- Deacon Ivan Tarasov*
Common Confession: the Formation of Practice and Modern
Application 88

EDITIONS AND TRANSLATIONS OF SOURCES

- Khvalkov E. A.*
Sultan Mehmed II's Campaign Against Trebizond and the Ottoman-
Venetian War in the Peloponnese. Critobuli Imbriotae Historiae.
Lib. IV. 96

БИБЛЕИСТИКА

УДК 226.5

протоиерей Димитрий Усольцев

«...ЛЮБИШЬ ЛИ ТЫ МЕНЯ...» (ИН. 21:15):
ЭКЗЕГЕТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

Аннотация. Статья посвящена экзегетическому разбору диалога Иисуса Христа с апостолом Петром в Ин. 21:15. Экзегеза данного фрагмента представляется довольно важной, поскольку именно этот диалог является одним из ключевых фрагментов полемики восточной и западной Церквей по вопросу понимания первоверховенства апостола Петра. В тексте на основании метода семантического анализа дается оценка двум различным линиям экзегетической интерпретации, обсуждаются достоинства и слабые места каждой из них.

Ключевые слова: Евангелие от Иоанна, апостол Петр, экзегеза, любовь, ἀγάπη, φιλεῖς.

Об авторе: протоиерей Дмитрий Евгеньевич Усольцев – кандидат богословия, доцент кафедры библеистики, проректор по развитию, секретарь Ученого совета Саратовской православной духовной семинарии (e-mail: resurexit@list.ru).

В настоящем исследовании обратимся к анализу разговора Иисуса Христа с апостолом Петром после ловли рыбы на море Тивериадском. Данный разговор примечателен троекратным вопрошанием Господа Иисуса Христа к Петру: «Любишь ли ты Меня?». Специфика полноты перевода этого фрагмента вызывает споры и разногласия среди исследователей: эта тема поднималась еще священником Павлом Флоренским¹ и многими другими исследователями², отмечавшими непереводаемость греческих терминов любви на русский язык. В зависимости от экзегетической интерпретации фрагмент (Ин. 21:15) может принимать совершенно разные смысловые оттенки: от возвышения подвига апостольства до глубокого покаянного смысла. Попытаемся проанализировать данные стихи Священного Писания с помощью методологического ресурса логико-семантического анализа.

Интересующий нас фрагмент относится к самому концу евангельского повествования – событиям, имевшим место уже после распятия и Воскресения Спасителя. Как отмечает евангелист Иоанн, это было уже третье явление Иисуса Христа после Воскресения из мертвых (Ин. 21:14). Характерно, что этот эпизод (явление Христа при море Тивериадском) отсутствует у других евангелистов, что подчеркивает локальность произошедшего события и действительно свидетельствует о том, что описывать это событие мог только

¹ См.: Флоренский П., *свящ.* Столп и утверждение истины: опыт православной теодицеи. М.: АСТ, 2003. С. 325–326.

² См., напр.: Юревич Д., *прот.* Учение о любви в Священном Писании и современной психологии // URL: <https://spbda.ru/publications/protoierey-dimitriy-yurevich-uchenie-o-lyubvi-v-svyaschennom-pisanii-i-sovremennoy-psihologii/> (дата обращения: 25.02.2024); Горбачев А. А. Ступени покаяния, или что опечалило апостола? // URL: <https://www.pravoslavie.ru/94712.html> (дата обращения: 25.02.2024).

один из его участников. Как следует из Ин. 21:2, Иоанн Зеведеев действительно был в числе учеников, ставших свидетелями этого события. Более того, данный эпизод действительно очень детален, вплоть до указания точного количества рыб (см. Ин. 21:11).

Как свидетельствует евангельское повествование, накануне ученики занимались рыбной ловлей всю ночь, но ничего не поймали. Утром же на берегу появился («стал» – как указание внезапного явления) Иисус Христос, который сначала не был узан учениками. Как отмечает архиепископ Аверкий (Таушев), возможно, Он явился им в другом образе, что уже имело место после Воскресения (см. напр.: Лк. 24:15-16), возможно, еще не рассвело полностью, и Он не был узан в темноте³. Как следует из Ин. 21:7, первым в фигуре на берегу узнает Господа Иоанн, а Петр, сразу после того, как это понимает, немедленно кидается в море, чтобы быстрее доплыть до Него. Не случайно, что этот эпизод предшествует интересующему нас диалогу Петра со Христом, так как он хорошо раскрывает особенности характера Петра. Живой, быстрый, кипучий, он бросается к Господу тотчас, хотя и на лодке было плыть недалеко (см. Ин. 21:8). Возможно, это есть некоторое выражение стремления к покаянию, так как, вероятно, Петра еще очень мучает его отречение в ночь суда над Христом (см.: Мф. 26:69; Мк. 14:66; Лк. 22:56; Ин. 18:16-17). Теперь он готов сделать все, что угодно, для того, чтобы искупить свою вину, и стремится это показать всем видом и всеми действиями.

Когда апостолы добираются до берега, Господь уже сидит у костра с разложенными хлебами и рыбами, но говорит ученикам: «Принесите рыбы, которую вы теперь поймали» (Ин. 21:10). Архиепископ Аверкий (Таушев) интерпретирует этот эпизод как указание на то, что Господь хочет, чтобы ученики уже вкусили от плодов рук своих⁴. В этом контексте беседа Христа с апостолом Петром, когда Иисус трижды повторяет «паси овец Моих», может восприниматься как наставление в дальнейшем апостольстве.

Впрочем, интерпретация данного эпизода не столь однозначна, как может показаться на первый взгляд. Так, Римско-Католическая Церковь, в том числе, и именно этим фрагментом (наряду с Мф.16:13–19) обосновывает особое положение Петра среди других апостолов и подчеркивает особую власть Папы Римского⁵ (что, впрочем, исторически необоснованно, т.к. изначальные претензии на первенство у католиков складывались на основании первенства кафедры, а не персоны Папы Римского)⁶. Православная же экзегеза обычно интерпретирует призыв к апостольству в этом диалоге ко всем присутствующим ученикам Христа, хоть и сказаны они непосредственно Петру⁷.

³ См., напр.: Аверкий (Таушев), архиеп. Четвероевангелие. Апостол. Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета. М.: ПСТГУ, 2005. С. 355.

⁴ См.: там же.

⁵ См.: Хрестоматия по сравнительному богословию: Учеб. пособие. М.: Подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2005. С. 130.

⁶ См.: там же. С. 104. Также см.: Штурбабин С. А., прот. Догмат о папской непогрешимости в Римско-католической церкви: вероучительные и социальные аспекты // Труды Саратовской православной духовной семинарии. 2023. № 3(22). С. 47.

⁷ См.: Хрестоматия по сравнительному богословию. С. 130.

Переходя непосредственно к логико-семантическому исследованию интересующего нас фрагмента, следует рассмотреть и еще одну интерпретативную линию, базирующуюся именно на греческом тексте Священного Писания. Если для русскоязычного читателя диалог Иисуса Христа с Петром выглядит как троекратное вопрошание: «Любишь ли ты Меня?» – то в греческом варианте диалог выглядит немного сложнее. Слова Христа переданы на греческом с использованием разных форм: сначала он вопрошает: «...ἀγαπᾷς με πλεῖον τούτων?»⁸ («любишь ли ты Меня больше остальных?»); второй раз просто: «...ἀγαπᾷς με?» («любишь ли ты Меня?»); наконец, в третий раз: «...φιλεῖς με, καὶ εἶπεν αὐτῷ?» – что на русский язык переводится также как «любишь ли ты Меня?» Однако, что характерно, первые два раза евангелист употребляет слово «ἀγαπᾷς», третий же раз – слово «φιλεῖς». Апостол Петр же в свою очередь троекратно отвечает: «Κύριε, σὺ οἶδας ὅτι φιλῶ σε» – «Господи! Ты знаешь, что я люблю Тебя», – используя именно глагол «φιλῶ». И для того, чтобы понять разницу, необходимо отметить несколько моментов.

Во-первых, говоря о толковании этих понятий применительно к Священному Писанию, исследователи нередко отмечают, что в греческом языке существует несколько разных слов, переводимых на русский язык как «любовь»: это эрос (ἔρως) – любовь страстная; филия (φιλία) – любовь дружеская, предрасположенность, привязанность; и агапэ (ἀγάπη) – любовь всецелая, сопряженная с волей и разумом⁹. Иногда в этот список еще добавляют сторге (στοργή) – любовь родственная или должностная.

Также, прежде чем мы перейдем к интерпретации данного диалога, следует сделать и еще одно замечание. Хотя Евангелие от Иоанна и написано на греческом языке, крайне маловероятным представляется, чтобы диалог между Христом и Петром в действительности велся на греческом. Апостол Петр, человек простого происхождения, вряд ли знал греческий язык вообще, тем более вряд ли разговаривал на нем в быту. Скорее всего, реальный разговор происходил на арамейском, в котором у слова «любовь» нет такого большого количества смысловых оттенков (наиболее вероятно там везде употреблялось древнееврейское слово агава (אַהַבָּ), от которого, по мнению некоторых исследователей, и происходит греческое ἀγαπᾷς)¹⁰. Следовательно, чередование ἀγαπᾷς и φιλεῖς есть ни что иное, как продукт позднейшей богословской рефлексии евангелиста над данным отрывком. Одновременно с тем, учитывая довольно детальное описание отрывка (вспомним хотя бы указание числа пойманных рыб), едва ли евангелист Иоанн стремился привнести в описываемые события что-то, чего там не было, скорее, намеренное использование разных слов призвано

⁸ Здесь и далее греческий текст Евангелия дан по изданию: The Greek New Testament. Textus Receptus. (Stephanus 1550) // URL: <https://textusreceptusbibles.com/Stephanus> (дата обращения: 25.02.2024).

⁹ См., напр.: Пархоменко В. В., *прот.* Христианское учение о любви и представление о ней в этиологии // Труды Саратовской православной духовной семинарии. 2010. № 4. С. 14–15.

¹⁰ См., напр.: Юревич Д., *прот.* Эти важные смыслы слова «любовь» ускользают от нас в русском переводе Евангелия // URL: <https://foma.ru/jeti-vazhnye-smysly-slova-ljubov-uskolzajut-ot-nas-v-russkom-perevode-evangelija.html> (дата обращения: 25.02.2024).

передать обстановку и настроение, сопутствующие событию.

Итак, перейдем, наконец, к двум основным линиям интерпретации указанного диалога. Первая точка зрения, более понятная современному читателю, – это идея нисходящей интерпретации¹¹. Если ἀγάπη – это любовь волевая, разумная, выражающая стремление человека к Богу, а φίλεῖς – дружеская расположенность, то слова Иисуса Христа действительно можно интерпретировать как постепенное снисхождение. Сначала он спрашивает буквально: «Любишь ли ты Меня как Бога, больше, чем другие?», потом просто: «Любишь ли ты Меня как Бога?», и наконец: «Любишь ли ты Меня, если не как Бога, то хотя бы как Друга?» Эта точка зрения вполне обоснована риторическим стилем Евангелия: в речи Спасителя и в других местах встречаются нисходящие образные ряды (ср. напр. Мф. 13:8). Одновременно с тем более рельефно акцентуируется понимание того, почему третий вопрос Иисуса Христа опечалил Петра (Ин. 21:17): видимо, Бог не считает его способным к ἀγάπη, поэтому спрашивает про φίλεῖς.

Однако в этой на первый взгляд логичной линии интерпретации есть значимый изъян. Почему на вопрос, заданный со словом ἀγάπη, Петр отвечает словом φίλῳ? Действительно, если ἀγάπη стоит выше, чем φίλεῖς, то ответы Петра приобретают абсурдный, если не богоборческий характер. Можем ли мы представить себе ситуацию, где Христос спрашивает: «Любишь ли ты Меня как Бога?» – а Петр отвечает: «Ты же знаешь, я люблю Тебя только как Друга». Трудно принять интерпретацию, в которой апостол Петр отказывает Иисусу в Божественной природе, тем более, что именно устами Петра от лица всех апостолов говорится: «Ты-Христос, Сын Бога Живаго» (Мф. 16:16).

Другая интерпретация указанного фрагмента – восходящая. В отечественной богословской мысли данная теория в свое время была активно популяризирована священником Павлом Флоренским и разделяется в том числе и современными богословами. Используя восходящую интерпретацию, протоиерей Дмитрий Юревич реконструирует вопрошание Иисуса к Петру следующим образом: «Господь, обращаясь к Петру со словом ἀγαπα, как бы говорит ему: ну ладно, как ученик учителя ты меня, видимо, больше не любишь, но хоть как Бога ты любишь меня? Ну ладно, нет уже той былой человеческой дружбы, но хоть высокая-то любовь, духовная любовь осталась?»¹². Поэтому Христос сначала спрашивает – любит ли Его Петр как Бога, а затем – как человека, так, как будто человеческая дружба для Него ценнее, чем почитание Его как Бога. Если принять эту точку зрения, то куда более логично звучит ответ Петра через φίλῳ – на вопрос: «Любишь ли ты Меня как Бога?», Петр с горячностью заверяет: «Более того, я Тебя люблю еще и как Друга». Для современного читателя такая интерпретация, на первый взгляд, может показаться странной: о какой божественной любви может идти речь тогда, когда нет даже дружеской симпатии. Но если обратиться к первоисточникам этой линии интерпретации у

¹¹ Этой точки зрения придерживается, например, епископ Кассиан (Безобразов). См.: Кассиан (Безобразов), *еп.* Водю и Кровию и Духом. Толкование на Евангелие от Иоанна. Париж; М.: ВИНТИ, 2004. 251 с. Также см.: Горбачев А. А. Ступени покаяния, или что опечалило апостола?

¹² Юревич Д., *прот.* Эти важные смыслы слова «любовь».

священника Павла Флоренского, становится понятно, что такая интерпретация появилась во многом благодаря совершенно иному пониманию ἀγάπη. Священник Павел Флоренский понимает эту форму любви не как божественную, а как общечеловеческую, гуманистическую. В этом смысле ἀγάπη означает не столько любить, сколько уважать человеческое достоинство другого, это то чувство, которое христианин должен сознательно возвращать у себя в разуме по отношению к любому другому человеку¹³. Исходя из этого, закономерно, что если Петр нарушил личную дружбу со Христом вследствие отречения (а троекратное вопрошание закольцовывает композицию с троекратным отречением Петра (см.: Мф. 26:69-75), так что связь этих эпизодов не вызывает сомнения), Иисус Христос в первую очередь спрашивает, осталось ли у него по крайней мере то чувство, которому надлежит быть по отношению к каждому человеку.

Таким образом, интерпретация диалога Иисуса Христа с Петром в Ин. 21:15-17 представляется разноплановой в зависимости от того, каким образом понимаются греческие термины, описывающие любовь. В то время как в контексте современного понимания ἀγάπη как божественной любви более вероятной представляется нисходящая интерпретация, восходящая интерпретация базируется на отличном от общепризнанного понимания ἀγάπη. Однако нельзя не признать, что восходящая интерпретация куда лучше объясняет трехкратное употребление Петром слова φίλῳ, что в нисходящую интерпретацию укладывается гораздо хуже.

Библиография

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: РБО, 2015. 1211 с.
2. The Greek New Testament. Textus Receptus. (Stephanus 1550) [Электронный ресурс] // URL: <https://textusreceptusbibles.com/Stephanus> (дата обращения: 25.02.2024).
3. Аверкий (Таушев), архиеп. Четвероевангелие. Апостол. Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета. М.: ПСТГУ, 2005. 848 с.
4. Горбачев А.А. Ступени покаяния, или что опечалило апостола? // URL: <https://www.pravoslavie.ru/94712.html> (дата обращения: 25.02.2024).
5. Кассиан (Безобразов), еп. Водю и Кровию и Духом. Толкование на Евангелие от Иоанна. Париж; М.: ВИНТИ, 2004. 251 с.
6. Пархоменко В. В., прот. Христианское учение о любви и представление о ней в этологии // Труды Саратовской православной духовной семинарии. 2010. № 4. С. 6–18.
7. Флоренский П., свящ. Столп и утверждение истины: опыт православной теодицеи. М.: АСТ, 2003. 640 с.
8. Хрестоматия по сравнительному богословию: Учеб. пособие. М.: Подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2005. 847 с.
9. Штурбабин С. А., прот. Догмат о папской непогрешимости в Римско-католической церкви: вероучительные и социальные аспекты // Труды Сара-

¹³ Флоренский П., свящ. Столп и утверждение истины: опыт православной теодицеи.

- товской православной духовной семинарии. 2023. № 3(22). С. 43–60.
10. Юревич Д., прот. Учение о любви в Священном Писании и современной психологии // URL: <https://spbda.ru/publications/protoierey-dimtriyyurevich-uchenie-o-lyubvi-v-svyaschennom-pisanii-i-sovremennoy-psihologii/> (дата обращения: 25.02.2024).
 11. Юревич Д., прот. Эти важные смыслы слова «любовь» ускользают от нас в русском переводе Евангелия // URL: <https://foma.ru/jeti-vazhnye-smysly-slova-ljubov-uskolzajut-ot-nas-v-russkom-perevode-evangelija.html> (дата обращения: 25.02.2024).

Archpriest Dmitry Usoltsev

"...LOVEST THOU ME..." (John 21:15): EXEGETIC ANALYSIS

Abstract. The text centres on the exegetical analysis of the conversation between Jesus Christ and the Apostle Peter in the Gospel by John 21:15. This passage exegesis is viewed to be an essential piece since this dialogue appears to be a key fragment of the dispute between the Eastern and Western Churches about the Apostle Peter's supremacy. The author uses the semantic analysis method to assess the two different exegetic interpretations comparing the values and misconceptions of the both.

Keywords: John Gospel, the Apostle Peter, exegesis, love, ἀγάπη, φιλεῖς.

About the Author: Archpriest Dmitry Yevgen'evich Usoltsev, PhD in Theology, Associate Professor at the Department of the Biblical Studies, Vice Rector, Secretary of the Academic Board at the Saratov Theological Seminary (e-mail: resurexit@list.ru).

БОГОСЛОВИЕ, ФИЛОСОФИЯ

УДК 23-28

Колесников С.А.

СТАНОВЛЕНИЕ БОГОСЛОВСКОЙ СИСТЕМЫ В. Н. ЛОССКОГО
В ХОДЕ БОГОСЛОВСКИХ ДИСКУССИЙ 1930-Х ГОДОВ

Аннотация: В статье рассматривается важный этап становления богословской системы известного православного богослова Владимира Николаевича Лосского в 1930-х годах. На этом этапе происходит определение основных направлений богословских взглядов В. Н. Лосского, вырабатывается особый богословский язык его работ. Кульминационным моментом в указанный период становится спор с софиологией, в результате богословской работы Лосского вырабатывается высокая степень иммунитета современного православного богословия к софиологии.

Ключевые слова: имя, имя Божие, В. Н. Лосский, православное богословие, спор о Софии, протоиерей Сергей Булгаков.

Сведения об авторе: Колесников Сергей Александрович – доктор филологических наук, проректор по научной работе Белгородской православной духовной семинарии, профессор Белгородского юридического института МВД России (e-mail: skolesnikov2015@yandex.ru).

Важным открытием, сделанным для самого себя Лосским в дискуссии с софиологией, очевидно, можно считать обретение богословом права на свою личностно-персональную стилистику, на презентацию богословской системы в соотнесенности с личной системой ценностей. Всей своей богословской позицией, презентованной в споре о Софии, Лосский доказывает, что богослов может оставаться самим собой даже в процессе напряженного противостояния с иными богословскими позициями. Сохранение своей личности в богословии, верность своей персональной богословско-стилистической тональности проявлялись в активации всего накопленного Лосским духовно-персонального опыта в определении негативных сторон софиологии.

Здесь можно увидеть и опыт родительского наследия, опыт родительской домашней атмосферы, ставший своеобразной матрицей для построения своей позиции в отношении софиологических высказываний. Если сопоставить критическую методику у отца, Н. О. Лосского, в адрес, например, кантианства, представленную в трактате «Обоснование интуитивизма» (1906), и критические тезисы сына, В.Н. Лосского, в «Споре о Софии» (1936), то можно обнаружить достаточно тесные параллели, определяемые общностью их духовного мировидения. Так, определение «вредоносности» тех систем, с которыми не согласны Лосские, становится первоимпульсом к неприятию критикуемых позиций; далее и у того, и у другого следует погружение в основные положения критикуемой системы, а также делаются прогностические выводы из заявленных оппонентами тезисов. Сопоставления можно было бы продолжить...

Но не только опыт духовной интеллектуальности родительского дома определял личностный характер богословия В. Н. Лосского. В

споре о Софии раскрывается и психологический аспект, как писал П. Б. Михайлов: «Булгаков предстает радикальным когнитивным оптимистом, тогда как Лосский – его прямая противоположность – когнитивный пессимист»¹. В дискуссии с теоретиками софиологии встречаются непохожие психотипы, и для Лосского это еще одна возможность заявить о продуктивности своего личностно-психологического мировидения. Спор о Софии – это разные языки мировосприятия, и право на свой собственный голос, на свою богословско-психологическую позицию обреталось Лосским в формате непростых дискуссионных площадок.

Здесь, конечно, работали и поколенческо-возрастные особенности, определяющие культурно-религиозную ментальность спорящих: «Булгаков был непонятен или малопонятен Лосскому прежде всего не по причине какой-то заслуживающей порицания слепоты последнего, но потому, что для Лосского близость между православием и интеллигенцией была, так сказать, чем-то само собой разумеющимся – черта, столь характерная для интеллектуального этоса Петербурга в первые два десятилетия XX века; в то время как для Булгакова и его поколения это примирение было новым и пока еще во многом проблематичным явлением»². Тема «нового» видения поступательно становится все более представленной в богословской системе Лосского и впоследствии выйдет на уровень «Боговидения», как назывался курс лекций в Сорбонне в 1945-1946 годах. Духовная визуализация Божественного определяют во многом выбор Лосского на жизненно-богословском перекрестке, в споре с софиологией он открывает опасность недостаточно полного взгляда на богословское миропонимание: «Отец С. Булгаков так ослеплен своей “системой”, что он уже не способен воспринимать что-либо вне “своих”, собственных его построению, понятий»³. Состояние ослепления, неспособность к открытию новых горизонтов богословского поиска для Лосского в 1930-х годах становится подтверждением неразрывности борьбы за чистоту православного богословия и выступает еще одной скрепой, соединяющей его богословскую позицию с позицией Вселенских Соборов: «Подобное ослепление можно сравнить с неистовством монофизитов на “Разбойничьем соборе”, также обвинявших в “несторианстве” православных, защитников двух естеств во Христе»⁴. Исторические параллели призваны подчеркнуть, с одной стороны, опасность софианства, на очередном богословском витке, бросающего, по мнению Лосского, вызов целостности Церкви, а с другой – актуализировать необходимость защиты канонического и догматического богословского видения так же, как это делали святые отцы Вселенских Соборов.

Для Лосского 1930-х годов не приемлема позиция богословской полу-договоренности, для него максимально актуален опыт проти-

¹ Михайлов П.Б. Софиология и неопатристический синтез: два богословских итога философского развития. Сборник научных статей по итогам работы секции по истории русской мысли XXII Ежегодной богословской конференции ПСТГУ. М.: ПСТГУ, 2013. С. 244.

² Уильямс Р. Богословие В.Н. Лосского: изложение и критика. Киев: ДУХ І ЛІТЕРА, 2009. С. 16.

³ Лосский В. Н. Боговидение. М.: АСТ, 2006. С. 71.

⁴ Там же.

востояния еретическим воззрениям на соборах, Лосский по существу предлагает реанимировать ту атмосферу Вселенских Соборов, в которой и выковывались кристально четкие положения богословской системы православия. Софиология для Лосского – это еще и пример колебания, недоговоренности, ускользания от четкости богословского определения: «...заявление о. С. Булгакова подобно тому, как если бы кто-либо стал утверждать: «В математической науке есть две школы – учение об интегралах и учение о дифференциалах, я принадлежу ко второй, признавая известную правду и за первой»⁵. Переживая в себе опыт соборного поиска богословской истины, стремясь воссоздать, насколько это было возможным в исторических реалиях эмиграции, дух сохранения церковной верности, Лосский стремился в ходе спора о Софии сформулировать четкие очертания своей собственной богословской системы. Тем самым, жесткость заявлений о богословской неправомерности софиологии определялись для Лосского прежде всего собственным заданием создать свою богословскую систему с конкретной конфигурацией, с принципиально-концептуальным каркасом и доказательно-обосновывающим объемом тезисов. Формулировка собственного богословского задания, стремление определиться с вектором своего богословского развития стали ключевыми моментами в критике софиологической позиции, и главным результатом спора о Софии для Лосского становился – после непростого выбора на богословском перекрестке – выход к собственной богословской системе.

Но когда задание по созданию своей богословской концепции стало четко обозначено, когда перед Лосским в процессе дискуссий с софианством становятся ясными его богословские перспективы – а это происходит на рубеже 1930-1940-х годов – то к нему приходит понимание более глубинных смыслов, раскрывающихся уже в послесловии спора о Софии. Перед Лосским во всей остроте возникают вопросы, учитывая непростую историко-бытовую ситуацию, возникшую вокруг него со стороны эмиграции, о том, что важнее: отвлеченные богословские штудии или соединение богословской позиции с реальной жизненной позицией, с реальными человеческими отношениями. Для Лосского в ходе спора о Софии, и особенно после него, становится очевидным, что излишняя прямолинейность (как это было, например, с другим основателем братства святого Фотия А.В. Ставровским) в теоретических богословских вопросах не должна вступать в конфликт с православным праксисом милосердия и благодати. Реальные человеческие судьбы не менее важны, чем выверенные богословские позиции, за напряженным списком богословских определений нельзя утрачивать живого человека – и это понимание важности практического следствия спора о Софии выводит Лосского к построению собственной системы богословских взглядов.

Сам ход спора о Софии, онкретика богословских тезисов, их столкновение, их построение и очередное разрушение, скорее всего, надо рассматривать как подготовку к выходу на последствия этого спора. То, что пришло после спора о Софии, для Лосского представлялось гораздо более важным, чем сам спор. В результате дискуссии с софианством Лосский не превращается в непримиримого оппо-

⁵ Лосский В. Н. Боговидение. С. 72.

нента, например, протоиерея Сергия Булгакова, не радикализирует своего негативного отношения к софианскому учению, а стремится выйти к положительной части своего богословия. Показательно, что именно протоиерей Сергий Булгаков подчеркивал необходимость создания положительного, а не критикующего богословия: «Позиция Булгакова оказалась характерно благородной; в последнем письме к Лосскому он призывал его к созидательному, а не критическому богословскому труду. По замечанию брата Лосского, Бориса, появление “Очерка мистического богословия Восточной Церкви” в какой-то мере может быть обязано этому увещанию Булгакова, распознавшему гений Лосского»⁶. В признании результативности «увещания» Булгакова проявляется та подлинная приверженность Лосского к традициям парадоксальности православного богословия, уходящая еще в первую богословскую дискуссию на Руси между «иосифлянами» и «нестяжателями», где оба оппонента, несмотря на диаметрально противоположные богословские взгляды, были причислены Церковью к лику святых.

Лосский принимает от Булгакова своеобразное ученичество, но ученичество не в сфере софианства, а на качественно более высоком уровне – в построении собственной богословской системы, реализуя обозначенные Булгаковым принципы свободного богословия, но не вступающего в противоречие с догматическими и каноническими основами церковного сознания. Лосский сделал свои выводы из обвинений в критическом осмыслении софиологии; о мощности этих обвинений может свидетельствовать тот факт, что, например, Н. А. Струве, уже потомок тех, кто непосредственно участвовал в споре о Софии, продолжал настаивать на оценке критики Булгакова как неприемлемой: «Перед таким заданием, перед такой работой одухотворенной, молитвенной мысли жалким представляется невежественное критиканство, сопровождающее становление богословских творений о. Сергия»⁷. В перечень неприемлемых входит и распоряжение митрополита Сергия (Страгородского): «До сих пор некоторым церковным кругам довлеет богословски необоснованный и канонически неправомерный указ местоблюстителя патриаршего престола, митр. Сергия, от 7 октября 1935 года, осуждающий, на основании двух рецензий-донесений, присланных с Запада, учение о. Сергия»⁸. Тезис о доносительстве Лосского сохранял свою живучесть еще долгие-долгие годы.

То, что Лосскому приписывали и предательство, и доносительство, и обскурантизм, и отступничество, не могло не повлиять на его последующую оценку своей позиции в споре. Восприятие его богословского исследования преимущественно в политико-эмоциональном ключе показало Лосскому, что критическое богословие не способно вывести к созданию продуктивной богословской системы. «“Спор о Софии”, – писал А. С. Филоненко, – Владимир Николаевич не любил за ее острую критичность и неразработанность положительного богословствования, однако именно в ней наиболее резко был сформулирован отказ от гностического соблазна следования бо-

⁶ Уильямс Р. Богословие В. Н. Лосского: изложение и критика. С. 24.

⁷ Струве Н.А. Православие и культура. М.: Русский путь, 2000. С. 150.

⁸ Там же. С. 158.

гословия за философской спекуляцией»⁹. Результативность критической позиции, как показала в перспективе дискуссия с софиологией, несопоставима с результативностью положительного богословия, а потому Лосский практически на всем протяжении своей дальнейшей богословской деятельности будет стараться в первую очередь формировать положительную часть своей богословской системы, видимо, исчерпав весь полемический потенциал критикующего богословия в споре о Софии.

Показательно, что более поздние оценки Лосским своего участия в дискуссии приобретают объективно-смягчающий характер, он акцентировал внимание прежде всего на том положительном результате, который и стал настоящим итогом всей дискуссии с протоиереем Сергием Булгаковым. Так, в последние дни своей жизни, по утверждению хорошо знавшего Лосского Л. Буйе, оглядываясь на спор о Софии, Лосский утверждал, что «теперь, когда время остудило пыл его полемики с о. Сергием Булгаковым, – о которой он нисколько не жалел – воздать должное всему тому, что он мог найти истинного в позициях своего противника, которого столь сурово критиковал»¹⁰. Способность выявить истинное в тезисах оппонента и составляло для Лосского подлинную результативность богословской дискуссии.

Богословская дискуссия – это не построение непреодолимых границ, а поиск новых форм религиозного вопрошания. Выверенность своей позиции и в то же время объективный взгляд на возможные проблемки истины во взглядах оппонентов – таким видится богословский метод ведения споров Лосскому после 1930-х годов. По воспоминаниям монахини Елены (Казимирчак-Полонской), Лосский настаивал на возможности найти богословскую истину и в теории протоиерея Сергия Булгакова: «Даже если мы не сможем согласиться с выводами о. Сергия, мы должны признать, что он поставил правильные вопросы»¹¹. Опыт правильного вопрошания, приобретенный благодаря своему оппоненту, позволял Лосскому даже в софиологии обнаруживать те перспективные направления, которые могли бы вернуть ей православно-каноническую выверенность.

Сын Лосского, Н. В. Лосский, впоследствии профессор основанного протоиереем Сергием Булгаковым Свято-Сергиевского православного богословского института, уже в XXI столетии приводил слова отца, в которых богословская роль Булгакова предстает рельефной и значимой: «...это в Братстве его (В. Н. Лосского) заставили... он не хотел... всегда говорил, что о. Сергей Булгаков – величайший богослов... софиологию надо взять в руки, исправить в ней кое-что – и это будет величайший вклад в православие»¹². Из спора о Софии В. Н. Лосский вынес важную способность не выносить радикально критических приговоров, реакция – и со стороны эмиграции, и со стороны Московского Патриархата – показали Лосскому всю сложность выносимых в богословии вердиктов. Ответственность бого-

⁹ Лосский В. Н. Боговидение. С. 7.

¹⁰ Bourne V. La Divine contradiction, I. L'Avenir catholique orthodoxe de la France. Paris: Librairie des Cinq Continents, 1975. P. 91.

¹¹ Елена (Казимирчак-Полонская), мон. Профессор протоиерей Сергей Булгаков. 1871–1944. М.: Православный университет им. А. Меня, 2003. С. 346.

¹² Троицкий В. П. Поводы и случаи, или *Exempla obiter*. М.: Пепро, 2016. С. 33–34.

слова за произнесенные мнения оказывалась велика и влекла за собой необратимые последствия, подчас способные сломать реальные человеческие судьбы, что в полной мере Лосский ощутил и на своем собственном примере, и на примере Булгакова. Лосский не считал себя вправе обозначать протоиерея Сергия Булгакова еретиком, как это делали радикальные последователи критики софиологии. Богословие не должно ломать человеческие судьбы, богословие призвано к совсем иным задачам: провозглашать слово о Боге, славить Бога, но не становиться инструментом разрушения личностных миров.

Обвинение в ереси – самая крайняя мера богословского инструментария, и применять ее Лосский считал возможным только к безусловным врагам Церкви, к которым Булгакова он никак не мог отнести. Православное богословие не призвано в своем потенциале к разделению и тем более к уничтожению отдельных теологуменов, не должно разделять богословский поиск на непримиримые лагеря. Преодоление кризиса в богословском осмыслении осуществляется не в противостоянии всех против всех, а в поиске единого вектора к обретению Боговидения, что и становится основной задачей для Лосского на последующие годы. Обвинительные тональности больше не будут актуальными для Лосского, очевидно, ему самому становится ясным, что подобные критические оценки могут быть применены и к его собственным богословским построениям, когда они приобретут уже характер положительного богословия. Если возможно объявить по радикально-критическим лекалам еретиком протоиерея Сергия Булгакова, то почему не сделать то же самое с положительным «контекстом» богословия Владимира Лосского?..

Преодоление богословского кризиса состоит не в разделении на противоборствующие партии, не в подавлении оппонированных голосов и даже не в самих спорах, хотя, конечно, опыт участия в богословской дискуссии оказался полезным для становления богословия Лосского. Кризис изживается в определении целостного взгляда на богословскую проблематику, и это важнейший вывод, сделанный Лосским для себя из всего хода дискуссии с софиологией. Несомненно, «полемика играла весьма положительную роль в артикуляции Лосским своего богословия: лекции 1955-57 гг. прямо посвящены “догматическому и сравнительному богословию” (“theologie dogmatique et comparee”), причем между этими двумя категориями он сознательно отказывается проводить строгую границу... понимание Лосского-полемиста необходимо для понимания Лосского как творческого догматического богослова»¹³, но более важным для Лосского становится перерастание полемики в создание положительной части своего богословия.

При этом необходимо отметить и специфическую результативность позиции Лосского в противостоянии софиологии: после критики Лосского активность и значимость софиологии как авторитетного богословского учения оказывается значительно снижена. Оценка софиологии в контексте критических определений Лосского выявила методологическую раздвоенность софиологии в своей богословской воплощенности, предстала как «весьма трудоемкое, кропотливое и почти что обреченное на неуспех предприятие по решению этих во-

¹³ Уильямс Р. Богословие В.Н. Лосского: изложение и критика. С. 138.

просов сразу на двух фронтах – философском и богословском»¹⁴, методологическая недоработанность софиологии после Лосского становится очевидной.

Но самым показательным в результативности критики софиологии Лосским необходимо признать отсутствие у софиологической теории продолжателей, учеников. Архимандрит Киприан (Керн), в 1940-х годах являвшийся инспектором Свято-Сергиевского православного богословского института в Париже, четко определял отсутствие последователей софиологии: «Надо прямо и решительно заявить во всеуслышание: Богословский институт никогда не считал домислы о. Сергия своим официальным богословием. Никакой своей школы о. Сергий у нас так и не смог создать. Больше того, он не оставил в среде своих бывших слушателей, а теперь и преподавателей, ни одного ученика. Никакого “парижского богословия” нет! Да, для настоящего церковного слуха и богословского вкуса это выражение звучит нестерпимой фальшью и провинциализмом. Оно может существовать только в воображении подозрительных ко всему обскурантов»¹⁵. Отсутствие софиологической богословской школы, невозникновение преемственности в развитии софиологических взглядов, в том числе, и есть результат критической деятельности Лосского, доказательно представившего слабые места софиологии, продемонстрировавшего неготовность софиологии к сохранению своего влияния на развитие богословской мысли.

Современные оценки софиологии во многом совпадают с тезисами Лосского. Так, у С. С. Хоружего софиология уже на своей изначальной стадии предстает как «благодушная бухгалтерия русского барина, которую так славно заниматься голубым летним утром, под липами в усадьбе, за самоварчиком. В Москве же 1918 г. подобная дребедень есть откровенное банкротство мысли – сколь мы ни разделяли бы ее нравственный пафос»¹⁶. Собственно, все исследование С. С. Хоружего «Перепутья русской софиологии» представляет собой фиксацию снижения «вирусоактивности» софиологии, демонстрирует высокую степень иммунитета современного богословия к софиологии. И обретается этот иммунитет именно после брошюры Лосского (Спор о Софии). После презентации позиции Лосского происходит снятие того увлеченно-пафосного отношения, которое было присуще русскому богословию первой трети XX века. Отсутствие учеников и, как следствие, критическое восприятие софиологии становится приоритетным в свете критики Лосского: «Для нас в “споре о Софии” поучительно то, что на стороне софийных учений, кроме Булгакова, не нашлось практически никого из видных представителей православной мысли (за вычетом разве что Л. А. Зандера, его прямого ученика). И это – вопреки тому безусловному уважению, почитанию, любви, какие привлекал к себе о. Сергий своею личностью, своею огромной деятельностью в русской культуре. В юбилейной статье к столетию со

¹⁴ Козырев А. П. Софиология о. Сергия Булгакова: «теологема» или «философема»? // Философия религии. Альманах, 2011. С. 232.

¹⁵ Киприан (Керн), архим. Четверть века / Двадцатипятилетний юбилей Православного богословского института в Париже, 1925–1950 // Церковный вестник Западно-Европейского Экзархата. 1950. Т. 25. № 4. С. 9.

¹⁶ Хоружий С. С. Перепутья русской софиологии. СПб: Изд-во Алетей, 2000. С. 163.

дня рождения о. Сергия, о. Александр Шмеман (1921-1983), бывший его студентом, писал: «Смотря на него, следя за ним... я всем своим существом чувствовал: нет, этот человек не еретик, а, напротив, весь светится самым важным, самым подлинным, что заключено в Православии. А, вместе с тем, читая его, пытаюсь следить в толщенных его фолиантах за сложной диалектикой “Софии Божественной” и “Софии тварной”... я так же сильно чувствовал: – не то, не так, не о том»¹⁷. И одним из первых, кто аргументировано обозначил, что же «не то и не так» в софиологии, был Лосский и его богословский трактат «Спор о Софии» 1936 года.

И все же в богословской стадиальности Лосского более важным, чем разрушение софиологических позиций, представляется созидательное построение собственной богословской системы. Опыт преодоления искуса софиологии уже на следующем этапе богословствования Лосского позволил выйти через критические оценки ошибок протоиерея Сергия Булгакова к формулировкам собственной теории, например, в области Божественного энергетизма: «Для православного богомыслия энергии означают проявление Святой Троицы вовне, которое нельзя вводить или “внедрять” в Божественное существо, как его природную предрасположенность. Это и было отправной точкой богословствования и основной ошибкой отца Сергия Булгакова, видевшего в энергии Премудрости (Софии), которую он отождествлял с сущностью, само начало Божества»¹⁸. С одной стороны, позиция Лосского в области энергетизма является показательно-критичной к взглядам Булгакова: «Спор о Софии» «остается поныне самой глубокой критикой софиологии – критикой именно с тех позиций “православного энергетизма”»¹⁹. Но с другой, Лосский «прорастает» через софиологию, предлагает увидеть «сквозь»-софиологическую перспективу энергийного Боговидения: «Владимир Лосский хотел бы показать все богатство интуиции, свойственное мысли о. Сергия Булгакова. Отец Сергий, говорил он, был связан категориями немецкого идеализма и намеревался “вывести Троицу” из самооткровения божественного субъекта; но через эту ошибочную формулировку, на грани заблуждения пантеизма, он сумел инстинктивно прийти к до-никейскому видению: к пониманию многообразного космического откровения Лиц Троицы. Такое видение, согласно Владимиру Лосскому, следовало бы исправить посредством паламитского различения сущности и энергии, и тогда оно обогатило бы и нюансировало бы само понятие энергии»²⁰. Главным результатом спора о Софии становится не осуждение, не отточенные критические формулировки, но продолжение поиска истины. С этой точки и начинается подлинное богословие В. Н. Лосского.

Осознание окончательного выбора своего богословского призвания определило и отношение к богословскому наследию протоиерея Сергия Булгакова. Стремление Лосского после спора о Софии расширить богословский ресурс, придать православному богословию но-

¹⁷ Хоружий С. С. Перепутья русской софиологии. С. 165.

¹⁸ Лосский В. Н. Боговидение. С. 171.

¹⁹ Хоружий С. С. Перепутья русской софиологии. С. 164

²⁰ Клеман О. Владимир Лосский, богослов личности и Святого Духа // Вопросы теологии. 2019. Т. 1. № 2. С. 169.

вый импульс развития вызвало и изменение отношения к тому вкладу, который внес Булгаков в становление православного богословия, о чем писал ученик Лосского О. Клеман: «Когда опасность была преодолена, он (Лосский), верный своей интеллектуальной честности, уважению одновременно и к нюансам, и величию, хотел подчеркнуть позитивные интуиции о. Сергия Булгакова. Особенно Лосский ценил у него космический смысл христианства»²¹. В признании богословских заслуг протоиерея Сергия Булгакова Лосский являл адекватную оценку своей собственной роли в развитии богословия, в которой определяющим становится не столько личностный характер тех или иных богословских концепций, сколько обоснование главной цели богословия – Богопознания. И каждый шаг, будь это шаг Булгакова, Лосского или какого-то иного богослова, если он приближает к православному Богопознанию, обретал для Лосского значение: «Владимир Николаевич не считал свою мысль самоценной, полагая для себя одну цель – прояснение Предания»²². И это также важный урок спора о Софии: к Лосскому приходит осознание вселенскости богословия, понимания важности координации всех богословских усилий для выполнения основной богословской задачи.

В духе подобного понимания приходят и более взвешенные, более выверенные характеристики не только вклада Булгакова, но и других богословских концепций. Так, например, в лекциях о теме Боговидения уже возникает смиренная тональность в оценках Феофила Антиохийского, там, где раньше Лосский, скорее всего, выдал бы жестко критические замечания: «Термины, которые здесь употребляет св. Феофил Антиохийский, несколько расплывчаты, и мы не осмеливаемся слишком их уточнять, чтобы, толкуя эти выражения в том точном смысле, который они приобретут в богословии последующих веков, не исказить собственной его мысли»²³. Похожая, более смиренная позиция появляется у Лосского и в отношении других богословов, например, Г. Васкеса: «Вопрос Боговидения не только у византийских богословов XIV века, но также и в более ранних отеческих преданиях, и прежде всего у отцов греческих, представляется очень трудным для тех, кто подходит к его изучению с позиций, свойственных латинской схоластике. Мы отнюдь не претендуем ответить на вопрос, поставленный Васкесом. Мы просто попытаемся посмотреть, в каком аспекте вопрос видения Бога представлялся византийским богословам»²⁴. Здесь уже нет критических тональностей, как в «Споре о Софии», здесь артикулирована готовность обсуждать, а не критиковать. Показательно, что именно Веласкес являлся теоретиком богословия возможностей, предоставления места вероятному, еще ожидающему своего появления новому, и Лосский, двигаясь в направлении положительного богословия, как раз и стремится выявить тот богословский простор возможного, в который способ-

²¹ *Clemon O. Vladimir Lossky, un theologien de la personne et du Saint-Esprit // Messager de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale*, 1959, № 30–31. P. 205.

²² *Преображенская К.В.* Духовная антропология Владимира Лосского: автореферат диссертации кандидата философских наук: 09.00.13 / Рос. гос. ун-т им. А.И. Герцена. Санкт-Петербург, 2004. С. 4.

²³ *Лосский В. Н.* Боговидение. С. 333.

²⁴ Там же. С. 325.

на вписаться его собственная богословская система. Лосский после спора о Софии начинает принимать некоторый зазор в богословских рассуждениях, признает право на существование определенного пространства, раскрывающегося за теми или иными теологуменами. Выйдя за рамки дискуссии с софиологией, Лосский вырывается из ограниченности критической позиции и открывает для себя перспективы положительного богословия, в котором острота дискуссии, сам критический принцип уже преодолены.

Лосский открывает после спора о Софии новое понимание контекста дискуссии, понимание тех правил, по которым необходимо вести продуктивную богословскую дискуссию. Основной задачей становится уже не критический «разгром» оппонента, а нахождение своего собственного места в богословской линии. Изменяется и понимание противника: если в разгаре спора с софиологией Лосский увлечен изображением неправоты оппонента, использует критический метод как способ выставить собственную позицию более значимой за счет снижения уровня иной богословской системы, то после спора о Софии Лосский качественно меняет свой методолого-богословский аппарат. Теперь уже не так важно победить противника, сама позиция противника оказывается лишь промежуточным этапом в презентации своего, положительного богословия. Поэтому он поступательно уходит от критического осмысления иных богословских систем и переходит к более глубокому, более мудрому, в чем-то соположенному с апофатическим Богопознанием, богословскому методу. В критике всегда присутствует разделенность, при всем желании – а точнее при не-желании – критикующие друг друга богословы никогда не найдут общей точки зрения, которая в своей соборности и является продуктивным залогом Боговидения. В резкой взаимной критике всегда найдется новый комплекс контр-аргументации, критических обоснований, осуждающих выводов, которые не дадут богословским позициям двинуться в главном направлении. Эту опасность критической позиции, очевидно, и открывает для себя Лосский, который, попробовав себя в качестве обличителя в споре о Софии, больше к такой роли не возвращается.

Переход от критической позиции к созданию положительного богословия – главный результат выбора Лосского на богословском перекрестке 1930-х годов. Конечно, в переходе от критической к положительной части богословия богослов оказывается в наиболее уязвимой позиции, когда начинается критика, производимая уже не им, а по отношению к нему, к его презентуемым богословским основаниям. Богослов, заявляющий положительную часть своей системы, сам становится объектом критики. Но важным моментом, позволившим Лосскому выстраивать свое видение богословских проблем, как раз и стал опыт критики, позволивший ему быть адекватно подготовленным к критическим заявлениям в свой адрес. И в смиренном отношении протоиерея Сергея Булгакова к критическим высказываниям В.Н. Лосского – а имя Лосского ни разу не было упомянуто в апологетических заявлениях Булгакова, прежде в докладной записке митрополиту Евлогию в январе 1936 года (опубликовано в журнале «Путь» № 50, 1936) – можно рассмотреть завуалированный совет, который был, видимо, воспринят Лосским, преодолеть критицизм в богослов-

ских высказываниях.

При этом Лосский не становится «теплохладным» созерцателем богословского процесса, опыт критического осмысления остается актуальным для всех последующих этапов его богословского развития, как это, например, представлено в обличениях Петавия в «Боговидении»²⁵, где критический пафос напоминает кульминационные страницы «Спора о Софии». Лосский воспринимает «неправильное», с его точки зрения, богословие все так же жестко и непримиримо, что определялось осознанием важности сохранения церковной верности. И жесткость этой критики может восприниматься как нечто чрезмерное, как это происходило у Р. Уильямса: «Лосский критикует умонастроение, создающее собственное “православие”, эксплуатирующее искажающее церковное Предание, претендуя в то же время на то, высказывается от его имени (вот почему священный сан Булгакова важен для Лосского в этой полемике). Булгаков и другие представители интеллигенции, принявшие христианство (или принявшие его наполовину), не чувствуют себя живущими внутри Предания; в конечном счете оно остается для них чем-то внешним, не становится естественным духовным и умственным этосом. Правда, в этой критике есть нечто неприятное, сравнимое, быть может, с отношением воспитанного в католической вере к новообращенному: покровительственные замечания Лосского о пренебрежении Булгакова к канонам производят несколько тягостное впечатление»²⁶. Однако вывод, который делает тот же Р. Уильямс, показывает динамику критической позиции Лосского в сторону большей объективности: «Более внимательное и благожелательное обсуждение Булгаковского кенотизма находим в последнем курсе лекций Лосского, хотя и критическое, но менее пристрастное»²⁷. Верность Церкви требует от Лосского четкого и выверенного следования догматическим и каноническим требованиям, и отступить от этих требований богословская система Лосского принципиально не может.

Активируя в современности опыт Вселенский Соборов в противостоянии еретическим направлениям, Лосский, после спора о Софии, будет гораздо внимательнее относиться к определению того, что надо считать ересью. Высказывания протоиерея Сергия Булгакова не являются ересью, что и подтвердило решение Московского Патриархата, это скорее теологическая ошибка, неверный теологумен, невыверенная интерпретация, которая требует не столько жесткого наказания, сколько вдумчивого богословского разбора. Лосский после 1930-х годов не стремился увеличить процент еретичности в православном богословии, но, активируя спектр святоотеческих споров против неверных богословских позиций, старался отыскать простор для возникновения тех богословских принципов, которые позволили бы православному богословию получить импульс развития. На дискуссионной площадке с софиологией Лосский приобред опыт использования полемического инструментария, воспринятого в традиции соборных споров, – «Владимир Лосский научился вла-

²⁵ Лосский В. Н. Боговидение. С. 494–495.

²⁶ Уильямс Р. Богословие В.Н. Лосского: изложение и критика. С. 67.

²⁷ Там же. С. 67.

деть богословским оружием именно в софиологическом диспуте»²⁸, – и вместе с тем, обогащенный практическим знанием результативности отстаивания правой веры, выходит к определению положительного богословия. Как некогда Вселенские Соборы, после напряженных дискуссий и противостояния еретическим воззрениям – «От нечестия к благочестию перейдя и светом познания просветившись» (кондак в Неделю Торжества Православия) – определили Торжество православия как победу соборной Церкви, так и Лосский, проходя по пути обретения собственной богословской системы, выходит к позитивному богословию.

Мудрость положительного богословия определила те качества, которыми запомнился Лосский уже в период, следовавший после спора о Софии. Э. Жильсон писал, характеризуя стиль жизни позднего Лосского: «В последние годы своей жизни он все больше и больше преуспевал в том мудром спокойствии, которое было в нем столь привлекательным»²⁹. И начало этого мудрого спокойствия закладывалось в бурной полемике с софиологией, когда менялись не только богословские позиции, но и отношение к миру в целом, сам внутренний мир Лосского. Изменение себя как результат богословских споров – это определяло вектор и личностного и богословского движения Лосского на перекрестке 1930-х годов.

Посредством спора о Софии у Лосского сформировался новый уровень богословской ответственности, который точно обозначил Р.Уильямс: «“Спор о Софии” – это призыв к богословской ответственности, к чувству долга перед исторической Церковью, прежней и настоящей; ответственности, которая в конечном счете является ответственностью перед историческим Иисусом, перед Воплощением как конкретным сочетанием исторических событий, а не как вечным и абстрактным принципом посредничества»³⁰. Спор о Софии стал для Лосского не только историей, ушедшим прошлым, но и воплощением сакральной Истории, осознанием своего участия в свершении Божественной историчности, требующей от него уже не критического, а положительного богословского вклада.

Принятие на себя богословско-исторической ответственности, осознание своего места в истории определило, очевидно, решение Лосского в 1939 году о принятии гражданства Франции. Изменение гражданского статуса означало фиксацию изменений, произошедших с Лосским именно после спора о Софии: теперь он принимает свою историческую призванность быть богословом, одновременно принимая и изменившуюся историческую реальность своего положения, своего историко-личностного статуса. Вхождение в западный богословский мир – а другого, российского, уже не существовало – прорисовывало новые богословско-биографические линии Лосского. Опыт богословского и личностного одиночества, в котором оказался Лосский после спора о Софии, станут тем импульсом преобразования всех сторон жизни, который и выведет Лосского к созданию своей богословской системы уже в 1940-х годах. И если в «Споре о Софии» Лосский говорил о сроке созревания

²⁸ *Clemon O. Vladimir Lossky, un theologien de la personne et du Saint-Esprit.* P. 205.

²⁹ *Лосский В. Н. Боговидение.* С. 311.

³⁰ *Уильямс Р. Богословие В. Н. Лосского: изложение и критика.* С. 68.

своего оппонента – «Исполнился почти двадцатилетний срок – от “Света Невечернего” к “Агнцу Божию”. Первая книга – философа, устремляющегося к полноте ведения Истины в Церкви, вторая – пресвитера Церкви, плененного своей философией и извращающего ради нее православное учение, восставая против Отцов. Исполнился срок созревания, после которого Церковь должна была произнести свой суд над богословским делом о. С. Булгакова»³¹, – то теперь наступил срок созревания самого В.Н. Лосского и вынесение на суд истории и богословия своего созревшего богословского дела.

Библиография

1. Елена (Казимирчак-Полонская), мон. Профессор протоиерей Сергей Булгаков. 1871-1944. М.: Православный университет им. А. Меня, 2003. 407 с.
2. Киприан (Керн), архим. Четверть века / Двадцатипятилетний юбилей Православного богословского института в Париже, 1925–1950 // Церковный вестник Западно-Европейского Экзархата. 1950. Т. 25, № 4. – С. 8–9.
3. Клеман О. Владимир Лосский, богослов личности и Святого Духа // Вопросы теологии. 2019. Т. 1. № 2. С. 127–198.
4. Козырев А. П. Софиология о. Сергия Булгакова: «теологема» или «философема»? // Философия религии. Альманах, 2011. С. 227–240.
5. Лосский В. Н. Боговидение. М.: АСТ, 2006. 759 с.
6. Михайлов П. Б. Софиология и неопатристический синтез: два богословских итога философского развития. Сборник научных статей по итогам работы секции по истории русской мысли XXII Ежегодной богословской конференции ПСТГУ. М.: ПСТГУ, 2013. С. 236–245.
7. Преображенская К. В. Духовная антропология Владимира Лосского: автореферат диссертации кандидата философских наук: 09.00.13 / Рос. гос. ун-т им. А.И. Герцена. Санкт-Петербург, 2004. 22 с.
8. Струве Н. А. Православие и культура. М.: Русский путь, 2000. 629 с.
9. Троицкий В. П. Поводы и случаи, или *Exempla obiter*. М.: Перо, 2016. 415 с.
10. Уильямс Р. Богословие В. Н. Лосского: изложение и критика. Киев: ДУХ І ЛІТЕРА, 2009. 336 с.
11. Хоружий С. С. Перепутья русской софиологии. Санкт-Петербург: Изд-во Алетей, 2000. 477 с.
12. Bourne V. La Divine contradiction, I. L'Avenir catholique orthodoxe de la France. Paris: Librairie des Cinq Continents, 1975. 242 p.
13. Cleman O. Vladimir Lossky, un theologien de la personne et du Saint-Esprit // Messageur de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale, 1959, № 30–31. P. 185–212.

³¹ Лосский В. Н. Боговидение. С. 21.

Kolesnikov S. A.

THE FORMATION OF V. N. LOSSKY'S THEOLOGICAL SYSTEM
DURING THE THEOLOGICAL DISCUSSIONS OF THE 1930S

Abstract: The article examines an important stage in the formation of the theological system of the famous Orthodox theologian Vladimir Nikolaevich Lossky in the 1930s. At this stage, the main directions of V. N. Lossky's theological views are being determined, and a special theological language of his theological works is being developed. The culmination point in this period is the dispute with sophrology, as a result of Lossky's theological work, a high degree of immunity of modern Orthodox theology to sophology is developed.

Keywords: V. N. Lossky, Orthodox theology, the dispute about Sofia, Archpriest Sergiy Bulgakov.

About the Author: Kolesnikov Sergey Alexandrovich – Doctor of Philology, Vice-Rector for Scientific Work of the Belgorod Orthodox Theological Seminary, Professor of the Belgorod Law Institute of the Ministry of Internal Affairs of Russia (e-mail: skolesnikov2015@yandex.ru).

иерей Даниил Павлов

«ПОИСКИ СВЯТОЙ ФРАНЦИИ»: К ИСТОРИИ ПРАВОСЛАВИЯ
ЗАПАДНОГО ОБРЯДА (ПО ТРУДАМ В.Н. ЛОССКОГО)

Аннотация. В статье сделана попытка проанализировать выражение концепции галликанства в творчестве известного русского богослова Владимира Николаевича Лосского. Взгляд В. Н. Лосского на историческую роль христианской французской культуры связан с его участием в деятельности организации под названием «Братство Святого Фотия», история которой кратко описывается в статье. Автор статьи рассматривает историческую роль Братства Святого Фотия как носителя целостной концепции галликанства, что отличает членов этого общества от других представителей школы парижского богословия 1920-40-х годов.

Ключевые слова: Галликанство, Галликанский обряд, Французское православие, Братство Святого Фотия, Православие западного обряда, В. Н. Лосский, Семь дней по дорогам Франции.

Сведения об авторе: иерей Даниил Павлов, студент 2-го курса магистратуры Коломенской духовной семинарии (e-mail: risup.3@gmail.com).

Митрополит Антоний (Блум) в воспоминаниях о близко знакомом ему Владимире Николаевиче Лосском подчёркивал особенное отношение последнего к культуре и истории Франции. Для большинства переселенцев из России эта страна, соединившая их обоих, была местом изгнания, печали по утраченной Родине, поэтому для эмигрантов 1920-х и 30-х годов место временного пребывания не могло стать родным и близким. Они стремились соединиться друг с другом, тем самым отделяясь от окружающего их общества. Эмигранты объединялись в различные кружки, собрания, движения, участниками которых поначалу были только русские. Эти люди часто не принимали гражданства страны, в которой проживали после эмиграции: любовь к своему народу и его прошлому продолжала согревать им сердце. Поэтому очень о многом говорит замечание митрополита Антония, подчеркивающее кажущееся контрастным отношение выдающегося русского богослова В. Н. Лосского к принявшей его и его семью Франции. Митрополит Антоний вспоминает, что Владимир Николаевич отличался от остальных эмигрантов своего круга: «Это удивительная вещь, потому что он, кажется, был единственным в этой среде <...>. Он принял Францию, уважал её так, как никто из нас её не уважал». Однако признание Франции не означало отречения от России: «Я думаю, — продолжает митрополит Антоний, — что он остался русским и стал французом одновременно. У него была такая открытость, что когда ты его встречал, то тебе и в голову не приходило его отношение ко Франции. Он был русским до дна. Но с другой стороны, когда ты с ним говорил о Франции, о французской культуре... Он видел во Франции продолжение православия, галликанства. И французское

благочестие, французская религиозность — он в них видел очень много общего с православием»¹.

Так называемое «галликанство» В. Н. Лосского, то есть вера в историческое наследие древней, независимой от завоевателей Франции, национальное самосознание французского народа. Эта особенность мировоззрения В. Н. Лосского отмечалась во многих публикациях. Так, этой теме посвящено несколько страниц широко известной и часто цитируемой работы «Владимир Лосский: изложение и критика» Роуэна Уильямса, архиепископа Кентерберийского². Таким образом, на сегодняшний день представляется необходимым разграничить различные подходы к пониманию этого термина в контексте системы взглядов Владимира Николаевича. Роуэн Уильямс, основываясь на политическом понимании «галликанизма», говорит о том, что его восприятие русским богословом «не убедительно в научном отношении, и большей части того, что он считает своеобразными плодами французского гения <...>, можно найти параллели у многих других народов (в том числе в Германии и Италии)»³. В. Н. Лосский, по мнению Р. Уильямса, повторяет «славянофильскую позицию, просто заменив “Россию” на “Францию”»⁴. Подобное понимание сформировано, во-первых, вниманием к галликанству XVII века — времени национального противостояния Людовика XIV, когда попытки проведения суверенной от давления Святого Престола политики достигают апогея; а во-вторых, церковно-философскими доктринами XVIII–XIX веков. Подлинная же точка зрения Владимира Лосского, как явствует из дошедших до нас трудов, не исчерпывается сиюминутной исторической потребностью. Конкретная политическая ситуация каждый раз может быть использована им лишь как иллюстрация действия древних принципов народного самосознания, исторического чувства нации в настоящем моменте. В действительности, так называемое галликанство В. Н. Лосского, в первую очередь, универсально, что доказывается постоянным акцентированием на исконном православии французов.

Эта особенная вера Владимира Николаевича в христианскую душу французской культуры сплела его судьбу с организацией, основанной в 1923–1924 гг. в Париже и получившей название Братства Святого Фотия. Общество было связано с движением РСХД и студентами открытого в 1925 году Свято-Сергиевского института. Деятельность этого общества в настоящее время остаётся малоисследованной. Основным опубликованным на русском языке источником исторических сведений являются переводы документов одного из секретарей Братства Н. А. Полторацкого, изданные в Одессе, в сборнике «Западное Православие»⁵. В русском переводе известна публикация Э. Ван

¹ Антоний Сурожский, митр. Видные деятели русской эмиграции // URL: <https://antsur.ru/vidnye-deyateli-russkoj-emigratsii-chast-viii-14-sentyabrya-1999-g/> (дата обращения: 29.11.2023).

² Уильямс Р. Владимир Лосский: изложение и критика / Пер. с англ. яз. Д. Морозова, Ю. Вестель. Киев: ДУХ І ЛІТЕРА, 2009. С. 26–31.

³ Там же. С. 29.

⁴ Там же.

⁵ Полторацкий Н. Западное православие. Братство святителя Фотия. Переводы. Одесса: Издательство Optimum, 2015. 532 с.

Таак⁶. Подробный обзор русскоязычной литературы, посвященной Братству святого Фотия, можно найти в статье профессоров Одесского национального университета И. В. Голубович, В. Л. Левченко⁷. Ни в России, ни за рубежом не издано ни одного полноценного исторического исследования о деятельности общества. Для получения представления о некоторых, в том числе утраченных, источниках большую роль играет книга Винсент Бурн «Божественное противоречие: Православно-католическое будущее Франции»⁸, посвященная истории Православной Церкви Франции (настоящее имя автора — Ивонн Винарт, бывшая супруга архимандрита Ириней Винарта). Ценные сведения исторического характера нами черпаются из архива Братства Святого Фотия, который был сохранен Леонидом Успенским, последним председателем Братства.

Основанное в 1923 году Алексеем Ставровским, к 1925 году Братство объединяло в своем составе Владимира Лосского, Николая Сахарова, Всеволода Палашковского, Евграфа Ковалевского (позднее известного как архиепископ Иоанн Сен-Денийский) и его братьев Максима и Петра Ковалевских. Это объединение молодых иммигрантов во Франции изначально имело миссионерскую направленность. В. Н. Лосский в письме к Е. Е. Ковалевскому определял его цель как «служение во имя вселенского торжества Православия»⁹, что подразумевало стремление к исповедническому служению для свидетельства вселенского Православия на Западных землях. Название Братства, принятое Его членами, должно было быть отражением этого служения перед лицом инославия и «догматических сомнений»¹⁰, владеющих этим миром. Оно утверждалось с намерением указать на великие византийские миссии IX–X веков, на времена Македонского возрождения, когда великие вселенские патриархи Фотий Великий и Николай Мистик были заинтересованы в христианизации славян и народов Кавказа.

В манифесте Братства Святого Фотия провозглашалась необходимость возвращения к православной традиции, которая понималась как существовавшая на Западе в прошлом, но утерянная впоследствии. Церковь Христова провозглашалась единой для «всех народов земли, Востока, Запада, Севера и Юга»¹¹, формировалось утверждение права каждой нации на причастность Православной вере. Члены объединения говорили: «Мы стоим любой попытке и

⁶ Таак Э., ван. Иконография храма Трех Святителей и творчество Леонида А. Успенского и монаха Григория Круга / Сост. Бернар Пардо, Эмилия ван Таак и Анна Филиппенко-Богенгардт // URL: http://iconeorthodoxe.free.fr/ru/textes/fondation_ru02.html#11 (дата обращения: 20.11. 2023).

⁷ Голубович И. В., Левченко В. Л. Парижское богословие, Фотиево Братство и Николай Полторацкий: смыслы и символы // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение», 2020. № 4. С. 20–40.

⁸ Bourne V. La Divine contradiction. l'Avenir catholique orthodoxe de la France. Paris: Librairie des Cinq Continents, 1975. 242 p.

⁹ Ibid. P. 79.

¹⁰ Ibid.

¹¹ Текст манифеста приводится в книге Эмили Ван Таак «История создания прихода Трех Святителей» (См.: Таак Э. ван. Иконография храма Трех Святителей и творчество Леонида А. Успенского и монаха Григория Круга).

осуждаем любую попытку: 1. Ограничить Православную Церковь; 2. Отделять Церкви друг от друга; 3. Подчинять одну Церковь другой, более могущественной. Мы исповедуем единство во множественности и свободу, во имя Отца, и Сына, и Святого Духа. Аминь»¹². Слова этого манифеста торжественно читались за каждым братским собранием, что показывают протоколы собраний, сохранившиеся в архиве Братства. После принятия манифеста Братство начинает свой труд для возобновления западного Православия. Внутри него работа была разделена на секции. Так, в первые годы М. Е. Ковалевский работал над переводами древней литургической традиции Галльской Церкви, а Е. Е. Ковалевский и В. Н. Лосский состояли в секции Священномученика Ириней Лионского, занимавшейся богословским диалогом с инославными конфессиями¹³.

Определённая, но далеко не единственная среди парижского православного духовенства того времени (как показывает замечательный доклад декана Свято-Сергиевского института Мишеля Ставру «От Братства Святого Фотия к Православному Братству», сделанный им в 2018 году и опубликованный на канале «Orthodoxie»¹⁴), точка зрения на проблему национального французского православия постепенно объединила в совместной работе людей по существу своему очень разных. Так, сочувствие судьбе христиан Запада и особенно Франции в начале их общего пути разделялось В. Н. Лосским с его близким другом Евграфом Ковалевским. Отрывки из несохранившейся книги воспоминаний Е. Е. Ковалевского «Моя жизнь» (*Ma vie*), дошедшие до нас по упомянутой нами публикации Винсента Бурна¹⁵, сообщают увлекательные подробности из жизни двух тогда ещё молодых людей, их путешествий к святым местам дораскольной Франции. История древнего французского православия, дух некогда единого православного мира были одинаково дороги им обоим. Святой Понтий Кимельский, святая Репарата, покровительница Ниццы, святая Радегонда, королева франков, святая Женеви́ева Парижская — имена святых покровителей, по их мнению, оказались безнадежно забыты самими французами, поэтому дело возвращения православия было представлено как дело восстановления справедливости в прославлении православных святых. Как и многие другие эмигранты, молодые люди очень скоро стали задумываться о провиденциальном значении переселения русских на Запад. Е. Е. Ковалевский так выражал свое настроение тех дней: «Раз Богу было угодно поселить меня во Франции, я хотел раскрыть православную святость этой страны и показать русским, как западникам, так и славянофилам, что есть не только Святая Русь, но и Святая Франция...»¹⁶, «Святые и святыни, посвященные Богородице, для меня — Живые и места Жизни. И когда я смотрю на жизненные пути многих молодых людей, мне кажется, что это пути смерти... Я стремлюсь отыскать Святую Францию, ко-

¹² Таак Э. ван. Иконография храма Трех Святителей и творчество Леонида А. Успенского и монаха Григория Круга.

¹³ См.: Stavrou M. De la confrérie Saint-Photius à la Fraternité orthodoxe // URL: https://www.youtube.com/watch?v=2hj3_wlCAP8&t=2612s (дата обращения: 01.12. 2023).

¹⁴ См.: Ibid.

¹⁵ Bourne V. La Divine contradiction. l'Avenir catholique orthodoxe de la France.

¹⁶ Ibid. P. 60.

торая должна быть родственна Святой Руси»¹⁷.

Определившись со временем формы православной миссии Братства Святого Фотия (то есть проповедь через всевозможное прояснение догматических противоречий, катехизическое научение вере и умеренное поощрение национального движения), как следует полагать, с самого начала понимались В. Н. Лосским и Е. Е. Ковалевским в контексте «поиска отцов», возвращения к древней христианской традиции. Это делает их мысли схожими с соответствующими веяниями времени в католических кругах. В упомянутых записках Е. Е. Ковалевского при описании полного происшествий путешествия к источнику святой Радегонды, сохранившемуся с 12 века при руинах древнего монастыря в лесу Монморанси, автором вложены в уста В. Н. Лосского следующие слова: «Чтобы вернуться к истокам, надо преодолевать препятствия»¹⁸. Так, впоследствии все члены Братства постоянно трудились над тем, чтобы сколь возможно восстановить утраченную связь с отеческой верой Древней Церкви, они желали быть мостом между разделёнными частями христианского мира.

В 1928 году при посредничестве общества, отцом Львом (Жилле), по благословению митрополита Евлогия (Георгиевского), был открыт первый франкоязычный приход в Париже в честь святой Женеьевы, прихожанином которого был и В. Н. Лосский¹⁹. Деятельность Братства привлекала к нему многих сочувствовавших православию французов, какими были, кроме архимандрита Льва (Жилле), архимандрит Дионисий (Шамбо) и архимандрит Ириней (Винарт). Все, кто мечтал о восстановлении во Франции Поместной Церкви, тянулись к Братству Святого Фотия, однако для его членов была крайне важна доктринальная и каноническая стойкость, которую они стремились выражать на протяжении десятилетий своей деятельности. Из этого исходило их решение, принятое в 1930 году, не подчиняться указу митрополита Евлогия (Георгиевского) о переходе в юрисдикцию Константинопольского Патриархата. Связь мирянина с Вселенской Церковью понималась как связь с конкретной общиной, в свою очередь канонически соединённой со своим предстоятелем, а через него — с другими Поместными Церквями. Она должна быть обеспечена верностью с обеих сторон, что дает возможность существования единой Церкви. Поэтому Братством под юрисдикцией Московского Патриархата постепенно был основан новый приход в Париже, имевший двойное посвящение: в честь Трёх Святителей (в знак верности Вселенскому Православию) и в честь святителя Тихона, епископа Задонского (в знак отношения к Русской Церкви)²⁰. Очень скоро к новооснованному приходу присоединилось множество русских людей, имевших тесные отношения с Братством. Ими были: епископ Вениамин (Федченков), архимандрит Афанасий (Нечаев), протоиерей Дмитрий Соболев, иеромонах Стефан (Светозаров), будущий архиепископ Серафим (Родионов), Владимир Ильин,

¹⁷ Bourne V. La Divine contradiction. l'Avenir catholique orthodoxe de la France. P. 60.

¹⁸ Ibid. P. 63.

¹⁹ Ladouceur P. Vladimir Lossky / Orthodox handbook on ecumenism. Resources for Theological Education. Oxford: Regnum books international, 2014. С. 259.

²⁰ Таак Э., ван. Иконография храма Трёх Святителей и творчество Леонида А. Успенского и монаха Григория Круга.

священник Михаил Бельский, иконописцы Леонид Успенский и Георгий Круг (монах Григорий), Кирилл Шевич (будущий архимандрит Сергей) и будущий митрополит Антоний (Блум)²¹. В середине 1930-х годов Владимир Лосский и члены Братства были глубоко вовлечены в болезненный конфликт по поводу учения о божественности Софии, выдвинутого отцом Сергием Булгаковым. Одновременно с этим дело русских верующих получило успех в учреждении в 1935 году под омофором Московской Патриархии нового франкоязычного прихода, предстоятелем в котором был священник Михаил Бельский. В 1945 году, по окончании Второй мировой войны, Французская православная миссия, ставшая плодом деятельности секции Священномученика Иринейя Лионского, открыла Институт Святого Дионисия Ареопагита, целью которого стало преподавание православного богословского знания на французском языке. Профессорами Института были: В. Н. Лосский, ставший деканом института и читавший в нем курсы Церковной истории и догматики, позднее изданный как «Догматическое богословие» (*Théologie dogmatique*), Е. Ковалевский, ректор института, В. Н. Ильин, Л. А. Успенский, М. Е. Ковалевский, архимандрит Алексей (ван дер Меснбюрге) и другие. Деятельность профессоров распространялась и за пределами института: они проводили встречи в различных городах Франции и других странах - всё это понималось как служение общему делу. Необходимость и своевременность решения об образовании подобного учебного заведения с каждым годом его существования всё больше сознавалась его основателями. В одном из отчетов в Патриархию заместитель председателя Братства пишет о 22-х обнаруженных на территории Франции православных общинах, полностью лишенных пастырского окормления, молодое поколение которых говорит только по-французски. В качестве примера он говорит об общине в Сент-Этьенн около Лиона, «где живет около 2000 православных рабочих, не выдавших священника уже 10 лет»²².

Люди, имевшие отношение к Институту Святого Дионисия, показали самоотверженное служение русскому православию. До 1948 года положение института было терпимым, но в это время обнаружился острый кризис, связанный с послевоенной инфляцией в государстве и тяжелым финансовым положением в самом институте. Внутри Братства Святого Фотия неоднократно обсуждался вопрос о прекращении преподавания, от имени института посылались письма с просьбой о помощи во все концы. В какой-то момент профессора приняли решение не оставлять института, несмотря ни на что. Более того, вдохновители этого дела согласились увеличить часы преподавания вдвое, взамен ушедших преподавателей. В это время их месячное содержание от института не составляло и половины от прожиточного минимума, и без того низкого в послевоенные годы. Определённое жизненное мужество показывали и студенты института. Так, в одном из писем 1949 года говорится, что студент Георг-

²¹ Таак Э., ван. Иконография храма Трех Святителей и творчество Леонида А. Успенского и монаха Григория Круга.

²² Настоящее положение Института Св. Дионисия. Трагическое материальное состояние. Февраль 1948 г. // Синодальная Библиотека Русской Православной Церкви. Архив Братства Святого Фотия. Папка «Институт Святого Дионисия».

гий Кретъен из-за принятия православия был изгнан своей католической семьей, другой студент потерял отношения со своей семьей из-за подчинения института Русской Церкви²³. Большой ценностью как для членов Братства, так и для сотрудников Института Святого Дионисия было единство и понимание дела православной миссии как общего. Поэтому страшным потрясением, поставившим под вопрос само существование общества Святого Фотия, оказалось внутреннее непонимание, постепенно обнаруживавшееся в конце 40-х и 50-е годы. Прежде чем отец Евграф Ковалевский пошел на разрыв с Московской Патриархией в начале 1953 года, а Владимир Лосский, болезненно переживающий разрыв с отцом Евграфом, верный своей идее оставаться с Москвой, а не искать канонической принадлежности в другом месте, уволился из института, произошёл сложный и запутанный конфликт между выдающимися людьми, составлявшими одно целое в Братстве. Архив Братства Святого Фотия сохранил переписку В. Н. Ильина с Л. А. Успенским конца 1949-1950 годов, протокол и постановление собрания 1950 года²⁴, обнажающие острое противоречие между взглядами отца Евграфа и остальными членами в это время. Последующие события покажут, что за этим противоречием скрывались концептуальные различия в понимании галликанства и сущности православной миссии вообще.

Принципы понимания этих вопросов Братством Святого Фотия согласны с концепцией Владимира Лосского, выраженной им в июне 1940-го года в удивительном дневнике, который он озаглавил «Семь дней на дорогах Франции» (*Sept jours sur les routes de France*). Полный глубоких переживаний «рассказ-раздумие», как сказал о нем сын В. Н. Лосского, протоиерей Николай Лосский²⁵, был создан автором непосредственно после событий вторжения немецкой армии во Францию. Главный герой, которым является сам автор, вместе со «своим другом» Максимом Ковалевским желает принять участие в обороне Парижа, но, в итоге, в одиночестве пускается в вынужденное, преимущественно пешее, путешествие на юг Франции: от Орлеанских ворот почти до Бордо. Он идет от города к городу, от жандармерии к жандармерии в надежде послужить общему делу, мимо него проносятся человеческие судьбы, обозы эвакуирующихся, лица солдат и просторы страны, одновременно чужой и своей, но в этот срок ему удастся принять участие только в личной битве человеческого духа и еще раз осмыслить жизнь, соотнося её с виденным. описа-

²³ Список учеников института Св. Дионисия за истекший 1948/49 учебный год. Без даты // Синодальная Библиотека Русской Православной Церкви. Архив Братства Святого Фотия. Папка «Институт Святого Дионисия».

²⁴ См. следующие документы из Архива Братства Святого Фотия, хранящегося в Синодальной Библиотеке Русской Православной Церкви (папка «Институт Святого Дионисия»): Ильин В.Н. Заявление Заместителю Председателя Братства Св. Фотия во Франции и профессору Л.А. Успенскому. 26 января 1950 года; Ильин В.Н. Письмо Л.А. Успенскому. 13 января 1950 года; Успенский Л.А. Письмо В.Н. Ильину. 15 января 1950 года; Ильин В.Н. Заявление Заместителю Председателя Братства Св. Фотия во Франции и профессору Л.А. Успенскому. 16 января 1950 года; Procès-verbal de la réunion 17 janvier 1950. 17 января 1950 года; Décision de la Conférie St. Photius concernant l'Institut St. Denis. 23 января 1950 года.

²⁵ Лосский В. Н. Семь дней по дорогам Франции. Этюд о терминологии Святого Бернарда. Санкт-Петербург: Духовное наследие, 2014. С. 3.

ние трагических обстоятельств гитлеровского завоевания и событий собственного странствия совмещается в этом по-настоящему художественном произведении с размышлениями о значении внешних человеческих организаций в сравнении с вечным смыслом истинных ценностей. Лирические отступления, отражающие проявления внутренней жизни героя, всегда информативны, связаны между собой, от одной главы к другой они представляют собой ещё одно повествование вторичного плана. Описание в них ретроспективно и касается важных событий французской истории, которые по-особенному интерпретируются автором, как бы желающим с их помощью оттенить другую, незнакомую читателю, но в то же время не менее реальную Францию.

Мысли героя построены вокруг нескольких тем, каждая из которых вносит вклад в общее впечатление о культуре и истории страны. Изображая смятение Парижа в день немецкого наступления, он задается вопросом: на каких основаниях покоятся человеческие образования? И приходит к выводу, что человеческие общности временны, но что-то объединяет людей даже тогда, когда все они прекращают свою жизнедеятельность: «Государство <...> эта великая фикция, вошедшая в наше сознание настолько, что мы перестали отличать ее от себя — перестало существовать. Но порядок, функция государства, продолжил жизнь в виде инерции, врожденной дисциплины, или, скорее, в качестве молчаливой солидарности французов, объединенных одной судьбой»²⁶. Смятение, царящее в столице, напомнило герою события прошлого: современная экспансия Германии таким образом встала в один ряд с войнами прошлых времен: «По истечении десяти веков, мы вдруг оказались возвращенными во времена норманнских нашествий, когда были стерты последние следы Каролингов»²⁷. Повторяющиеся из раза в раз на протяжении долгой истории случаи чудесного спасения страны — «чудо Жанны Д'Арк»²⁸ или духовный подвиг преподобной Женевиевы Парижской — были явлены тогда, когда земное государство пало или было бессильно. То, что объединяет народ — это взаимное уважение человека к человеку, истинная солидарность, а не внешние формы её декларирования. Эту солидарность герою удалось узнать в «братстве нищенства» «на дорогах Франции» — в сарае Моннервиля, где отдыхали мобилизованные путники²⁹, в случайных встречах и лицезрении человеческого горя. Там же он узнает, что сознательность — одно из необходимых качеств человека вообще и христианина. Оно заставляет относиться внимательно к окружающим и стремиться соотносить свои поступки с внутренним призванием. Сознательность заставляет христианина быть ответственным за свои слова. Современное общество, по преимуществу, лишено этого качества.

Человечность, важнейший из земных кодексов, всегда имел значение для Франции, «страны, вечной по преимуществу»³⁰. Эта страна никогда бы не могла выиграть войну боевой техники, бесче-

²⁶ Лосский В. Н. Семь дней по дорогам Франции. С. 13

²⁷ Там же.

²⁸ Там же. С. 18.

²⁹ Там же. С. 30.

³⁰ Там же. С. 19.

ловечную и материалистическую в подтверждение слов тех ее сынов, которые говорили «мы победим», «мы победим, потому что мы так хотим»³¹. Проигрыш в такой войне — событие providенциальное, исходящее из добродетельной природы страны. Всякая война — война относительных ценностей: «божественная миссия Жанны Д'Арк имела своей целью относительную ценность: привести Дофина в Реймс, чтобы вернуть Франции короля. У нее не было вражды к англичанам, которых следовало «изгнать из Франции». И это важнейший признак войны человеческой, и в то же время присущее качество души Франции»³². Нарушением этого кодекса является и предприятие крестового похода, священной войны, понятие войны справедливой. Всякая человеческая справедливость крушится о справедливость Божиего суда над человечеством.

Следующая тема — это древность веры французского народа и почитание местной святости. Из уважения к человеку исходит внимание к тому, что представляет для него ценность. Исторические места, забытые наследниками древней державы, являются одновременно и местами национальной святости. Герой касается этих мест в своем путешествии через французские города. Всё виденное им окутано историческим чувством: земля, по которой он ступает, селения, церкви, замки, дороги — «старинные римские дороги, видевшие столько армий в течение стольких веков, столько паломников, шедших к Сен-Жак-де-Компостель или дальше, столько монахов и клерков, рыцарей и жонглеров; дороги, проходящие через роскошные аббатства и замки-крепости, дороги, слышавшие гимны крестоносцев и распевные сказания, дороги, протоптанные бесконечными поколениями, образовавшими Францию, дороги королей и святых»³³. Франция В. Н. Лосского вбирает в себя все самые святые, самые прекрасные моменты национальной истории. Здесь есть место не только святым покровителям, прославленным героям, но и детям-пастухам Ла Саллет, творческому наследию Шарля Пеги — человеческой, «сельской правоте» его поэтического чувства. Национальное сознание мыслится древним и независимым, и галликанство — «галликанство» прежде христианства, галликанство, не подвергавшееся никакому сомнению со стороны Рима, вплоть до IX или даже до XI века»³⁴, чистая народная Галлия противопоставляется латинизму, всякому влиянию извне, а также тем поворотам истории, в которые вводили ее внешние влияния и, как успешная, так и необдуманная, политика власти. Настоящая Франция проста и открыта, что позволяет ей пройти через все позднейшие наслоения, сохранить свой дух, оставаясь «инстинктивно галликанской в известном смысле и до наших дней».

В прошлом народ знал два течения: галльский дух деятельности и римский дух условных бюрократических форм. Одно сменяло другое: на протяжении веков то один, то другой дух брал верх. Однако ничто, воспринятое Францией, не оставалось ей чужеродным. Так, римский дух — это одна из сил, которая стоит у истоков ее рождения, и теперь страна не может освободиться от «латинской бюрократичности», что-

³¹ Лосский В. Н. Семь дней по дорогам Франции. С. 19.

³² Там же. С. 21.

³³ Там же.

³⁴ Там же. С. 36.

бы сыскать иные возможности преуспеть в современности. Не может освободиться она и от последствий решений, навязанных ее судьбе, странного смешения вечного и временного, священства и царства, образовавшегося после Карла Великого, хотя история знала случаи мудрого преодоления этих противоречий. Сама культура достаточно динамична для изменения и принятия нового, но главная ее проблема и одновременно ее возможность заключается в нахождении свободы в Боге. Святые земли могут давать помощь и отнимать ее, могут слышать скоро, а могут ходатайствовать о вразумлении человека, но, в конечном итоге, обретения свободы в ином месте, кроме свободы в Боге, невозможно. Эта свобода может означать не спокойствие, а битву, «где Бог борется с нами — спасительный и очищающий бой против нас самих»³⁵. Мышление героя произведения продиктовано рецепцией библейского текста, поэтому его выводы исходят из данности религиозного переживания.

Центральной темой, проходящей через все произведение, является христианский универсализм, постепенно раскрывающийся как одна из самых характерных черт галликанства. Именно древнее долатинское христианство позволяло выражаться народному самосознанию в решающие моменты истории: «Чудо Жанны Д'Арк обрело реальность на границе человеческих упований, когда наступает предел человеческим возможностям полководцев, храбрых и умелых в военных делах, и советников, умудренных и ловких в политических вопросах. Чудо Жанны Д'Арк, явление Бога, становится видимым именно в такой предельности, когда все авторитеты прелатов и вся теология ученых становятся лишь бесполезными разговорами»³⁶. Окрашенным в христианские тона было всякое подлинное явление французского патриотизма — это были дороги Божии, которыми шли французские святые, часто вразрез общему пониманию окружающих людей. Святая Женеви́ева изгнала гуннов, но, изгнав гуннов, позволила франкам вторгнуться в Галлию. Мрачные века Меровингов были временем определения судеб Франции, духовной битвой, решающую роль в которой приняли христианские святые. Святой Реми, епископ Реймский, «низвел послушного, словно агнец, Хлодвиг, в крещенские воды. Другие святые, яростные и превосходящие все человеческое, напоминающие пророков Израиля, заставляли трястись от страха хищных и жестоких королей. Рождалась новая Франция, та, что позже, в “Песни о Роланде”, была названа “Франция, Святая”»³⁷.

Святость этой страны внутренне связана с основанной в древности её Церковью, но эта Церковь требует духовного возрождения, для которого потребуются преобразование нации. Современники героя — ещё живое поколение, способны ли они найти источник живой воды для иссушенной земли своей Церкви? Этот сокровенный источник «не иссяк; но он течет в глубине, являясь лишь глазам простых и смиренных»³⁸.

Владимир Лосский отразил в этом дневнике свои самые смелые чаяния христианского возрождения на Западе. Его галликанство — не

³⁵ Лосский В. Н. Семь дней по дорогам Франции. С. 32.

³⁶ Там же. С. 18.

³⁷ Там же. С. 33.

³⁸ Там же. С. 52.

«неоправданное франкофильство», лишь уравновешенное универсализмом³⁹, по очень резкому замечанию Роуэна Уильямса, и повторяющих за ним исследователей⁴⁰, а особая вера в историческую роль и особое понимание французской культуры. Перед лицом латинизма и язычества она могла бы стать очагом возрождения западного христианства в теряющей свое христианство Европе, землей новой христианской миссии⁴¹. В «Семи днях по дорогам Франции» он дает очень конкретное определение галликанству, и это определение показывает, что его взгляды находят точку отправления в свете Православного Предания: «И галликанизм, в самом важном значении этого слова, не значит ничего другого, кроме защиты прав поместной Церкви, независимой в своей внутренней жизни, верной своим древним традициям благочестия и христианской культуры, которая ей присуща»⁴². История Франции — это, во многом, история каждого православного народа, поскольку она значительно отпечатлелась в прошлом неразделённой Церкви. Незримая еще, невоскресшая, но в прошлом Апостольская, явившая множество удивительных праведников Православная Церковь могла бы встать в ряд Поместных Церквей Православия, что сделало бы ее частью Церкви Вселенской. В «Очерке мистического богословия Восточной Церкви» (*Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*) Владимир Николаевич добавляет, что быть этой частью — не значит встать в ряд как бы федерации Православных Церквей, это означает быть частью Церкви, единство которой обеспечивается каноническим и догматическим общением⁴³. Ее кафоличность осуществляется в богатстве и многообразии поместных преданий, единодушно свидетельствующих о единой истине, «о том, что хранится всегда, повсюду и всеми»⁴⁴. По мысли, выраженной в манифесте Братства Святого Фотия и повторенной в «Семи днях по дорогам Франции», православный универсализм, «тайна вселенского»⁴⁵, означает «единство во множественности», основанное на православном понимании догмата о Святой Троице. Единство, воплощенное в православной традиции, означает свободу равного и единого прославления Имени Божиего верующими стран всего мира.

Принимая всецелое участие во возвращении православия на Западе в Братстве Святого Фотия, В. Н. Лосский не мог быть уверенным, что оно в скором времени принесет обильный плод. Не мог он знать и того, какой будет судьба французского православия после его смерти в 1958 году, но однажды высказанная им надежда на продолжение своего дела в будущем ещё долгие годы питала сердца других членов Братства. И сегодня принятая им модель оказывает большое влияние на православную миссию в Европе

³⁹ Уильямс Р. Богословие В.Н. Лосского: изложение и критика. С. 29.

⁴⁰ См., например, работу: Ross J. S. Georges V. Florovsky And Vladimir N. Lossky: An Exploration, Comparison And Demonstration Of Their Unique Approaches To The Neopatristic Synthesis. Durham: Durham University, 2010. P. 54.

⁴¹ Лосский В. Н. Семь дней по дорогам Франции. С. 52.

⁴² Там же. С. 51.

⁴³ Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие / Пер. В.А. Рещиковой. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2010. С.16.

⁴⁴ Там же. С. 17.

⁴⁵ Лосский В. Н. Семь дней по дорогам Франции. С. 51.

Библиография

1. *Антоний Сурожский, митр.* Видные деятели русской эмиграции // URL: <https://antsur.ru/vidnye-deyateli-russkoj-emigratsii-chast-viii-14-sentyabrya-1999-g/> (дата обращения: 20.11. 2023).
2. *Голубович И. В., Левченко В. Л.* Парижское богословие, Фотиево Братство и Николай Полторацкий: смыслы и символы // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение», 2020. № 4. С. 20–40.
3. Западное Православие: Братство святителя Фотия: Переводы Николая Алексеевича Полторацкого / Сост. А. Н. Катчук. Одесса: Optimum, 2015. 532 с.
4. Ильин В.Н. Заявление Заместителю Председателя Братства Св. Фотия во Франции и профессору Л. А. Успенскому от 16.01.1950 // Синодальная Библиотека Русской Православной Церкви. Архив Братства Святого Фотия. Папка «Институт Святого Дионисия».
5. Ильин В.Н. Заявление Заместителю Председателя Братства Св. Фотия во Франции и профессору Л. А. Успенскому от 26.01.1950 // Синодальная Библиотека Русской Православной Церкви. Архив Братства Святого Фотия. Папка «Институт Святого Дионисия».
6. Ильин, В.Н. Письмо Л. А. Успенскому от 13.01.1950 // Синодальная Библиотека Русской Православной Церкви. Архив Братства Святого Фотия. Папка «Институт Святого Дионисия».
7. *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие / Пер. В.А. Решиковой. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2010. 448 с.
8. *Лосский В. Н.* Семь дней по дорогам Франции. Этюды о терминологии Святого Бернарда. / Пер. А. Почекунин, К. Преображенская. Санкт-Петербург: Духовное наследие, 2014. 120 с.
9. Настоящее положение Института Св. Дионисия. Трагическое материальное состояние. Февраль 1948 г. // Синодальная Библиотека Русской Православной Церкви. Архив Братства Святого Фотия. Папка «Институт Святого Дионисия».
10. Русское зарубежье: золотая книга эмиграции: первая треть XX века / Энциклопедический биографический словарь. М.: РОССПЭН, 1997. 748 с.
11. Список учеников института Св. Дионисия за истекший 1948/49 учебный год. Без даты // Синодальная Библиотека Русской Православной Церкви. Архив Братства Святого Фотия. Папка «Институт Святого Дионисия».
12. *Таак Э., ван.* Иконография храма Трех Святителей и творчество Леонида А. Успенского и монаха Григория Круга / Сост. Бернар Пардо, Эмилия ван Таак и Анна Филиппенко-Богенгардт // URL: http://iconeorthodoxe.free.fr/ru/textes/fondation_ru02.html#11 (дата обращения: 20.11.2023).
13. *Уильямс Р.* Богословие В. Н. Лосского: изложение и критика / Пер. с англ. яз. Д. Морозова, Ю. Вестель. Киев: ДУХ І ЛІТЕРА, 2009. 336 с.
14. Успенский Л. А. Письмо В.Н. Ильину от 15.01.1950 // Синодальная Библиотека Русской Православной Церкви. Архив Братства Святого Фотия. Папка «Институт Святого Дионисия».

15. Bourne V. La Divine contradiction. l'Avenir catholique orthodoxe de la France. Paris: Librairie des Cinq Continents, 1975. 242 p.
16. Décision de la Conférie St. Photius concernant l'Institut St. Denis. 23.01.1950 // Синодальная Библиотека Русской Православной Церкви. Архив Братства Святого Фотия. Папка «Институт Святого Дионисия».
17. Ladouceur P. Vladimir Lossky /Orthodox handbook on ecumenism. /Resources for Theological Education. // P. Kalaitzidis, T. FitzGerald, C Hovorun. Oxford: Regnum books international (in cooperation with WCC Publications), 2014. 969 p.
18. Procès-verbal de la réunion 17 janvier 1950. 17.01.1950 // Синодальная Библиотека Русской Православной Церкви. Архив Братства Святого Фотия. Папка «Институт Святого Дионисия».
19. Ross J. *Sauvé*. Georges V. Florovsky And Vladimir N. Lossky: An Exploration, Comparison And Demonstration Of Their Unique Approaches To The Neopatristic Synthesis. Durham: Durham University, 2010. 289 p.
20. Stavrou M. De la confrérie Saint-Photius à la Fraternité orthodoxe // URL: https://www.youtube.com/watch?v=2hj3_wlCAP8&t=2612s (дата обращения: 01.12. 2023).

Priest Daniil Pavlov

*"THE SEARCH FOR HOLY FRANCE":
ON THE HISTORY OF WESTERN RITE ORTHODOXY
(BASED ON THE WORKS OF V.N. LOSSKY)*

Abstract. This article attempts to consider the concept of Gallicanism in the work of the famous Russian theologian Vladimir Nikolaevich Lossky. The origin of V.N. Lossky's views on the historical role of Christian French culture is associated with his participation in the activities of an organization called the Brotherhood of St. Photius, the history of which is briefly described in the article. The author of the article considers the historical role of the Fraternity of St. Photius as the bearer of the holistic concept of Gallicanism, which distinguishes the members of the society from other representatives of the school of Parisian theology.

Keywords: Gallicanism, Gallican rite, French Orthodoxy, Society of St. Photius, Confrérie Saint-Photius, Orthodoxy of the Western Rite, V. N. Lossky, Seven days on the roads of France.

About the Author: Priest Daniil Pavlov — a 2nd-year graduate student of the Kolomna Theological Seminary (e-mail: risup.3@gmail.com).

иеромонах Иосиф (Лужнов)

РУССКАЯ ЦЕРКОВНАЯ ПИСЬМЕННОСТЬ XX СТОЛЕТИЯ:
КОНЦЕПТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ
И ПУТИ РЕШЕНИЯ

Аннотация. В статье рассматриваются концептуальные проблемные вопросы, связанные с изучением русской церковной письменности XX столетия, и предлагаются пути их решения. В вводной части представлена общая характеристика церковной литературы XX века и степень её исследованности. Основное внимание в статье уделяется возможному решению проблем классификации и периодизации наследия писателей Церкви в СССР и отдельно Русского зарубежья. На основе системного анализа выделяются основные группы и подгруппы с обоснованием такой градации, приводится краткая характеристика каждой из них, указываются наиболее важные представители.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, церковная письменность, русская патрология, православное богословие, Русское зарубежье.

Сведения об авторе: иеромонах Иосиф (Лужнов Роман Владимирович) – кандидат богословия, заведующий кафедрой богословия Коломенской духовной семинарии (e-mail: luzhnov@yandex.ru).

Предваряя изложение рассуждений относительно означенной темы, сразу следует оговориться, что в основу данной статьи положены наработки к лекциям по курсу «Русская церковная письменность новейшего периода», читаемого автором в магистратуре Коломенской духовной семинарии. Второе, о чём также необходимо сказать заранее, это то, что речь пойдёт прежде всего о письменности после-революционной.

Отечественная церковная письменность XX века представляет собой уникальное явление, не имеющее аналогов в истории христианства. Эта уникальность обусловлена целым рядом факторов: историческими условиями и обстановкой, в которых она возникла и развивалась; географической широтой распространения (главным образом, когда мы говорим о Русском зарубежье); широтой тем; разнообразием жанров и разнообразием авторов.

Так, например, к числу русских церковных писателей XX в. относятся такие разные авторы, как: апологеты – мч. Михаил Новосёлов, прот. Глеб Каледа и иером. Серафим (Роуз); учёные-богословы – прот. Георгий Флоровский, В.Н. Лосский и схиархим. Иоанн (Маслов); философы – прот. Сергей Булгаков, И.А. Ильин и А.Ф. Лосев; гимнографы: священноисп. Афанасий (Сахаров) и архиеп. Алипий (Гаманович); проповедники – митр. Антоний Сурожский и прот. Димитрий Дудко.

Вся эта широта и многообразие русской церковной литературы XX в. обуславливают множество проблем, связанных с её изучением. К сожалению, до настоящего времени, пожалуй, единственной

попыткой обзора письменности XX в. является раздел V учебного пособия по Патрологии инок Всеволода (Филипьев) (ныне монах Салафиил) «Путь святых отцов» (1-е изд. - 2006; 2-е изд. - 2007)¹. Во всяком случае, сам инок Всеволод отмечает, что «данный раздел... является единственным пока систематическим обозрением церковной письменности русского зарубежья»². Но даже этот обзор ограничен рассмотрением наследия лишь 17 авторов, причём принадлежавших только Русской Православной Церкви Заграницей (РПЦЗ), и не имеет³ строгого систематического порядка.

Системное исследование любого нового объекта требует предварительного решения концептуальных вопросов. Не является исключением и русская церковная письменность XX века. В связи с этим можно выделить как минимум пять проблем.

1. Проблема определения области и предмета исследования

Крайняя неоднородность данной литературы порождает вопрос о том, к сфере какой научной дисциплины можно её отнести? Ответ напрашивается следующий: если мы говорим о письменности церковной, то она является предметом богословским. А это, с нашей точки зрения, позволяет отнести её к области Патрологии. Тем более, что, например, произведения научно-академического характера или религиозной философии рассматриваются соответствующими дисциплинами. Если же исходить из такого априорного выбора, то к данной литературе могут быть применены обычные патрологические методы исследования.

При этом важным обстоятельством, существенно затрудняющим изучение не только русского церковного наследия XX в., но и вообще всей русской письменности, является отсутствие корпуса источников, своего рода *seria patrologia rossica*⁴, наподобие «Патрологии»⁵ Ж. П. Миня. Начиная с 1990-х годов издано множество творений подвижников XX века, но все они носят популярный, а не критически-научный характер. С кон. 1990-х – нач. 2000-х гг. начали издаваться собрания творений и отдельные сочинения новомучеников Русской Церкви. Что же касается наследия отцов Русского зарубежья, то дело здесь обстоит ещё хуже, т.к. многое до сих пор находится в весьма разрозненном, а нередко и вообще рукописном виде.

2. Проблема выбора персоналий

Данная проблема связана с самым широким кругом авторов. Так, если круг новомучеников и вообще святых очертить можно, то кого включить в число прочих? Например, инок Всеволод (Филипьев) в своём учебнике изначально оговаривается, что будет рассматривать лишь представителей РПЦЗ. Но опять же, говоря о них, прямо признаётся, что встаёт перед дилеммой, кого выбрать. Поэтому вначале

¹ Всеволод (Филипьев), ин. Путь святых отцов: патрология / инок Всеволод (Филипьев); под общ. ред. митрополита Лавра Восточно-Американского и Нью-Йоркского. 2-е изд., испр. - Джорданвилль: Свято-Троицкий монастырь; М.: Паломник, 2007. 639 с

² Там же. С. 502.

³ Вопреки утверждению автора.

⁴ Хондзинский Павел, прот. Русская патрология: XI – начало XX в.: учебное пособие. М.: Изд-во ПСТГУ, 2019. С. 6.

⁵ Полное название - «Полный свод патрологии» (*Patrologiae cursus completus*).

он перечисляет большой круг персоналий по родам творчества, а затем достаточно субъективно выбирает лишь 17, о которых уже пишет подробно. Если же говорить подробно обо всех, то, выражаясь словами ап. Иоанна Богослова, «и самому миру не вместить бы написанных книг» (Ин. 21:25).

Ещё один возможный вопрос: включать ли в перечень писателей советского периода тех, которые, хотя и жили какую-то часть жизни после революции, но писали до неё? К ним относятся, в частности, целый ряд новомучеников: сщмч. Андроник (Никольский), сщмч. Анатолий (Грисюк), сщмч. Иларион (Троицкий) и др.

3. Проблема библиографий

Если говорить о литературном наследии любого из авторов, то тут опять же возникает ряд проблем. Первая – составление библиографии. Включать ли сюда только изданное, или не только? Составлять ли перечень только трудов (по из заглавиям) или включать сюда различные сборники творений (с неизбежными повторами самих трудов). Так, по одному только игум. Никону (Воробьёву) проф. А. И. Осипов составил несколько вариантов сборников его писем! Вообще составление библиографии – это подчас серьёзная кропотливейшая работа, требующая иногда работы в архивах или, как минимум, серьёзного поиска и анализа (благо, что сегодня уже по многим персоналиям есть подробные библиографии в «Православной энциклопедии»).

Вторая проблема – проблема датировок, которая в наибольшей степени относится к литературе, возникавшей в СССР, в условиях тотальных гонений. Так, одно произведение могло писаться автором в течение очень долгого периода времени. Или же первоначально произведение могло нелегально распространяться в самиздате, но официальной считается дата его издания.

Наконец ещё одна проблема, непосредственно связанная с предыдущей, – отбор того, что из полученного по каждому автору списка нас интересует: всё или только то, что относится к определённой эпохе его творчества (с 1900 г., или же с 1917 г. и т.п.)?

4. Проблема систематизации, которая в свою очередь делится на две другие: **проблему классификации** и **проблему периодизации**.

А) Так, **классификация** церковной письменности XX в. представляет огромную трудность ввиду её чрезвычайного разнообразия. Учебный план магистерской программы предполагает деление на две большие группы: наследие новомучеников и всех остальных. Но такое деление не снимает проблемы классификации «всех остальных». Поэтому нам представляется наиболее логичным классифицировать русскую письменность новейшего периода по принципу «советская» - «зарубежная», с последующим более частным делением, о котором будет сказано ниже.

Б) Что касается **периодизации**, то это также одна из сложных проблем. Если «советскую» церковную письменность ещё можно условно разделить на ряд групп по хронологическому принципу (в зависимости от характера церковной политики советской власти), то в отношении письменности «зарубежной» периодизацию сделать сложнее,

т.к. на протяжении XX в. её характер менялся не столь значительно⁶.

Обозначив основные концептуальные проблемы изучения русской церковной письменности XX века и предложив варианты решения некоторых из них, перейдём теперь к рассмотрению возможных путей решения проблемы систематизации.

1. Церковная письменность в СССР

Классификация церковной литературы советской эпохи является достаточно сложной в силу её разнородности. Разнообразие авторов и весьма широкий круг затрагиваемых тем делают крайне затруднительным установление надёжных критериев. Поэтому из всей совокупности литературы периода гонений можно чётко выделить, пожалуй, лишь две группы: «старческую» письменность и самиздат, о которых будет подробно сказано ниже. Вся остальная литература может быть классифицирована лишь очень условно и достаточно субъективно.

Что касается периодизации, то церковную письменность советского времени можно условно разделить на довоенную, послевоенную и позднесоветскую (включая и постсоветскую), в зависимости от характера отношения Советской власти к Церкви в каждый из этих периодов.

Так, особенность религиозной политики довоенного периода составляло тесное переплетение научного изучения религии и антирелигиозной пропаганды, опора на общественные организации типа «Союз воинствующих безбожников», массовое издание атеистической печатной продукции⁷, нередко кощунственной, происходивших на фоне активизации обновленчества и раскольниковства, закрытия храмов и монастырей, а также массовых репрессий в отношении верующих. Не случайно для церковной литературы этого времени характерен, с одной стороны, апологетико-полемический настрой, а с другой, - ярко выраженный исповеднический мотив. Не удивительно, что немалое число авторов данного периода принадлежит к числу новомучеников Церкви Русской.

Послевоенный период характеризуется ослаблением репрессий, связанным сначала с так называемым «новым курсом» Сталина с сер. 1940-х гг. до его смерти в 1953 г., а затем с т. н. «оттепелью», и одновременно новым витком антирелигиозной политики властей (хрущёвскими гонениями). В этот период антирелигиозная кампания проводится более планомерно и изощрённо, на «научной» (точнее - наукообразной) основе, в рамках развития научного атеизма. Развивается «марксистское религиоведение», становящееся одним из ключевых предметов идеологического модуля в системе университетского образования⁸. Проблемы утверждения научного мировоззрения становятся одним из направлений деятельности Академии наук СССР и Академии общественных наук при ЦК КПСС. Увеличивается перечень специализированных периодических изданий. Сре-

⁶ Хотя, конечно, этот вопрос требует отдельного серьёзного анализа.

⁷ Колкунова К. А., Антонов К. М. Религиоведение // Православная энциклопедия / Под ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. М.: Церковно-науч. центр «Православная энциклопедия», 2020. Т. 59. С. 456.

⁸ Там же.

ди них: «Вопросы истории религии и атеизма» (1950-1964), «Наука и религия» (с 1959) и другие⁹. Кроме того, власти активно используют дискредитацию религии и Церкви путём привлечения к пропаганде ренегатов, в том числе из числа духовенства.

Таким образом, особенностью послевоенного периода, в отличие от довоенного, являлась высокая академическая оформленность государственной идеологической политики.

При этом важное значение имела урбанизация, с размытием традиционного сельского уклада – основы народной религиозности, а следовательно, – с массовым расцерковлением народа и одновременно его интеллектуальным ростом.

Отсюда характерными чертами послевоенной церковной письменности являются сочетание христианской богословской апологетики, с одной стороны, и пастырского душепопечения, основанного на святоотеческом наследии и личном исповедническом духовном опыте, – с другой.

Позднесоветский и постсоветский период характеризуется постепенным ослаблением государственного давления на Церковь, а затем и полным прекращением антирелигиозной пропаганды, оживлением всех сторон церковной жизни. Так, после отстранения от власти Н. С. Хрущёва в 1964 г. доминирующим становится курс на изоляцию Церкви, уменьшение её влияния. По сути, власть от открытого, агрессивного противоборства перешла к скрытому, но от того не менее разрушительному противостоянию. Лишь в начале 1980-х гг., по мере ослабления государственной политической системы, начинается движение к пересмотру церковно-государственных отношений, что стало особенно ощутимо с приближением юбилея 1000-летия Крещения Руси¹⁰.

Новая общественно-политическая ситуация, сложившаяся после распада СССР, в 1990-х гг., привела к бурному возрождению церковной жизни. Церковь вступала в сложнейшее для себя время – приобщения к веро большому числу людей. Однако, будучи сильно ослабленной за годы гонений, Церковь одновременно столкнулась с такими общественными явлениями, как извращенная иерархия ценностей, культ потребительства, стремление к обогащению при равнодушии к духовному¹¹. Налицо был разрыв поколений: старели и уходили из жизни те, кто поддерживал церковную жизнь в военный и послевоенный период, а их дети были уже втянуты – через массовое идеологическое давление на всех уровнях – в светскую, советскую реальность, исключаящую христианство как из жизни общества, так и из частной жизни¹². Поэтому одной из важнейших задач стало духовное окормление общества, духовное воспитание молодёжи. В значительной степени именно к молодым, тянущимся к знаниям, было обращено ёмкое слово церковных писателей и проповедников постсоветского периода.

⁹ Колкунова К. А., Антонов К. М. Религиоведение. С. . 456.

¹⁰ Русская Православная Церковь. XX век / Беглов А. Л., Васильева О. Ю., Журавский А. В. и др. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2008. С. 507.

¹¹ Там же. С. 587.

¹² Кириченко О. В. На страже святоотеческого богословия // Воспоминания духовных чад протоиерея Михаила Труханова / Сост. В. А. Звонкова. М.: Кириллица, 2018. С. 505.

С другой стороны, следствием крушения советской идеологической парадигмы стало возрождение русской национальной идеи, осмысление трагедии революции и пересмотр исторических оценок, и одновременно, на фоне общественно-политических потрясений рубежа 1990-х гг., - всплеск эсхатологических ожиданий в самой церковной среде.

Всё эти тенденции нашли своё отражение в характере и тематике церковной письменности и проповеди последнего десятилетия XX века.

Кроме того, своеобразным явлением в церковной мысли позднесоветского периода стал синтез «старческого» и рационального академического богословия, легализованного в послевоенное время¹³ путём согласия властей на возобновление деятельности Духовных Академий. Именно в этот период в творениях отдельных церковных авторов удивительным образом соединяются их богатый личный духовный (а иногда даже более того - исповеднический) опыт и одновременно подлинная богословская учёность. Наиболее характерны в данном отношении работы архим. Тихона (в схиме – Пантелеимон) (Агрикова), схиархим. Иоанна (Маслова) и прот. Михаила Труханова.

В отдельные группы, не связанные с определёнными хронологическими рамками, могут быть выделены «старческая» литература и религиозный самиздат (кстати сказать, наименее изученные на сегодня).

«Старческое» письменное наследие советского времени является прямым продолжением литературной традиции русского старчества Синодальной эпохи. Особенностью старческой литературы советского периода является житийный характер богословского материала. В редких случаях удавалось сохранить тексты, написанные рукою самого старца. Например, письма игум. Никона (Воробьёва) и архим. Иоанна (Крестьянкина). В большинстве же случаев поучения старцев, как правило, не записывались при их жизни, учитывая сложность политической обстановки, и лишь в постсоветский период обрели форму текстов¹⁴. Всё это создаёт серьёзную проблему научного изучения старческой литературы.

Особый пласт церковной литературы советского времени представляет религиозный самиздат. Самиздат - это феномен, который может быть определен как продукт неподцензурного тиражирования, предназначенный для распространения неопределённому и неограниченному кругу лиц¹⁵.

Религиозный самиздат начал активно развиваться в конце 1920-х – 1930-е гг. после ликвидации церковных типографий. Именно тогда началось нелегальное копирование от руки или машинописным способом как дореволюционных изданий, так и новых произведений, которые расходились среди верующих. Это были сборники проповедей и религиозно-философские трактаты, творения св. отцов и новых подвижников (прежде всего новомучеников), сочинения авторитетных пастырей, документы церковной публицистики 20-х гг.,

¹³ Кириченко О. В. На страже святоотеческого богословия. С. 501.

¹⁴ Там же. С. 501–502.

¹⁵ Самиздат: неизвестные факты. Текст электронный // Правмир. URL: <https://www.pravmir.ru/chto-takoe-samizdat/?ysclid=lul5e4x3pf588007392> (дата обращения 04.04.2024).

художественная проза и стихи, и, наконец, целые рукописные (машинописные) журналы¹⁶.

С конца 1950-х гг., на волне хрущевских гонений, объем самиздата начал быстро расти, а в 60-80-х гг. стал явлением исключительно многообразным. Это не только статьи, брошюры, книги оригинальных авторов, огромное количество переводов с иностранных языков и рефератов, но и журналы, информационные бюллетени с констатацией фактов гонений за веру, многочисленные обращения, петиции, открытые письма, заявления верующих. В этом смысле самиздат служил зеркалом напряженной религиозной жизни в СССР¹⁷. Однако огромное разнообразие и подпольность происхождения самиздатовской литературы опять же представляют серьёзную проблему её научного изучения.

2. Богословское наследие Русского зарубежья

Церковная письменность Русского зарубежья представляет собой совершенно новое, уникальное явление, возникшее в XX столетии. Минувший век стал временем осмысления причин революции в России и вообще всего революционного движения, антихристианского по своей сути. Это был век противостояния православных натиску рационализма, атеизма, екуменизма и реформаторства. Это было время покаянного признания судьбоносной роли православного царя как помазанника Божия. И Господь воздвиг в Русском зарубежье, в условиях относительной внешней свободы Церкви, сонм ревностных богословов, в духе ветхозаветных пророков – печальников, обличителей и молитвенников¹⁸.

Бесспорно, церковная письменность Русского зарубежья неоднородна, как и неоднородна была сама русская эмиграция. При этом, по оценке свт. Иоанна Шанхайского, значительная часть людей, оказавшихся за рубежом, особенно из числа духовенства, старались сохранить свою национальную и религиозную самобытность, верность православной традиции. Однако немалая часть людей, преимущественно из числа интеллигенции, ещё в России воспринявшая многие западные идеи, позиционируя себя носителями традиции, мыслила уже вполне рационалистически¹⁹. Данный фактор нельзя не учитывать, когда мы пытаемся выявить основные характерные направления богословской мысли Русского зарубежья.

Огромное разнообразие церковной письменности Русского зарубежья является одной из главных причин проблемы её систематизации. При этом, как было сказано выше, в отличие от «советской» церковной письменности, по отношению к письменности зарубежной не столь очевидно допустим хронологический принцип. С нашей точки зрения, определяющим критерием применительно к Русскому зарубежью может служить принадлежность того или иного автора определённой церковной юрисдикции, с характерными для неё мировоззренческими установками. Таких основных юрисдикций в рус-

¹⁶ Русская Православная Церковь. XX век. С. 460.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Всеволод (Филиппев), ин. Путь святых отцов. С. 501–502.

¹⁹ См.: Духовное состояние русской эмиграции: Доклад Всезарубежному Собору 1938 года // Святитель Русского Зарубежья вселенский чудотворец Иоанн. М.: Паломник, 1998. С. 375.

ском церковном рассеянии исторически оформилось три: Русская Православная Церковь Заграницей (РПЦЗ), Западноевропейский экзархат и Североамериканская митрополия (Православная Церковь в Америке), соответственно трём основным центрам притяжения русской эмиграции: Сремски-Карловци (Сербия), Париж (Франция) и Нью-Йорк (США).

РПЦЗ – наиболее многочисленная и консервативная ветвь Русского церковного зарубежья. Не поддерживая церковно-административных отношений и молитвенно-евхаристического общения с Московской Патриархией ввиду ее «пленения безбожной властью», РПЦЗ вместе с тем продолжала считать себя частью единой Русской Православной Церкви. Оставаясь по своему характеру эмигрантской, РПЦЗ старалась подчеркнуть свое национальное русское лицо, свою верность традициям старой дореволюционной России²⁰. Отсюда характерный для неё традиционализм, монархический идеал, критическая оценка духовного состояния западного мира, резкое неприятие экуменизма и православного участия в деятельности Всемирного Совета Церквей (ВСЦ). Богословский центр – Джорданвилльский монастырь (штат Нью-Йорк, США).

Две другие ветви, носящие общие отличительные черты т.н. «парижского богословия», позиционировали себя более широко. Для них характерен либерализм, обусловленный значительным влиянием религиозной философии и миссионерской устремлённостью, с попыткой проповеди православия языком и понятиями современного западного общества; стремление к межхристианскому диалогу. Богословские центры – Православный богословский институт прп. Сергия в Париже и Свято-Владимирская семинария в Нью-Йорке.

Исходя из вышеуказанных критериев, большинство представителей церковной мысли Русского зарубежья можно, хотя порой и весьма условно, разделить на два основных направления: консервативное и либеральное. В отдельное направление (хотя опять же – весьма условно) можно выделить представителей аскетической традиции.

К **консервативному** направлению принадлежат преимущественно представители РПЦЗ. По словам инок Всеволода (Филиппева), «их объединяет любовь к истинной православной традиции, забота о чистоте догматического и нравственного учения, устремленность к возвышенным евангельским идеалам. На их трудах лежит отблеск подвига новомучеников и исповедников Российских»²¹. В силу этого «именно их традиция представляется нам наиболее важной для дальнейших судеб не только Русского, но и Вселенского Православия»²².

В данном направлении можно выделить и ряд подгрупп, в частности:

- Первоиерархи - предстоятели РПЦЗ;
- духовные авторитеты: архиеп. Феофан (Быстров), свтт. Серафим (Соболев) и Иоанн (Максимович);
- представители Джорданвилльской школы: архиеп. Аверкий (Та-

²⁰ Кашеваров А. Н. Духовное состояние западного мира в восприятии идеологов и публицистов Русской Зарубежной Церкви 1950-1970-х гг. // Новейшая история России: междисциплинарный научно-теоретический журнал. 2013. № 1 (6). С. 107.

²¹ Всеволод (Филиппев), ин. Путь святых отцов. С. 502.

²² Там же. С. 501.

ушев), архим. Константин (Зайцев), протопресв. Михаил Помазанский и др.;

- самостоятельные авторы: протопресв. Михаил Польский и иером. Серафим (Роуз).

К представителям **либерального** направления можно условно отнести церковных пастырей и писателей Русского зарубежья, не принадлежавших к РПЦЗ, связанных со Свято-Сергиевским православным богословским институтом в Париже, либо Свято-Владимирской православной семинарией в Нью-Йорке, а также в большинстве своём разделявших экуменические взгляды. Среди них: архиеп. Иоанн (Шаховской), протт. Георгий Флоровский и Александр Шмеман, митр. Антоний Сурожский и др.

К отдельному, **духовно-аскетическому**, направлению могут быть отнесены церковные писатели Русского зарубежья, основной темой творчества которых являлось православное подвижничество. Это, в частности: прот. (впоследствии – иеросхимонах) Сергей Четвериков, прп. Силуан Афонский и архим. Софроний (Сахаров).

Завершая обзор основных положений рассматриваемой темы, хочется ещё раз отметить, что представленные здесь рассуждения являются по сути первой известной нам попыткой концептуального подхода к системному научному изучению богатейшего русского церковного наследия XX века. Мы осознаём, что наши выводы далеко не бесспорны, но понимаем также, что находимся только в начале пути.

Библиография

1. Всеволод (Филипьев), ин. Путь святых отцов: патрология / инок Всеволод (Филипьев); под общ. ред. митрополита Лавра Восточно-Американского и Нью-Йоркского. 2-е изд., испр. Джорданвилль: Свято-Троицкий монастырь; М.: Паломник, 2007. 639 с.
2. Духовное состояние русской эмиграции: Доклад Всезарубежному Собору 1938 года // Святитель Русского Зарубежья вселенский чудотворец Иоанн. М.: Паломник, 1998. С. 374–398.
3. Кашеваров А. Н. Духовное состояние западного мира в восприятии идеологов и публицистов Русской Зарубежной Церкви 1950-1970-х гг. // Новейшая история России: междисциплинарный научно-теоретический журнал. 2013. № 1 (6). С. 105–115.
4. Кириченко О. В. На страже святоотеческого богословия // Воспоминания духовных чад протоиерея Михаила Труханова / Сост. В. А. Звонкова. М.: Кириллица, 2018. С. 500–508.
5. Колкунова К. А., Антонов К. М. Религиоведение // Православная энциклопедия / Под ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. М.: Церковно-науч. центр «Православная энциклопедия», 2020. Т. LIX. С. 451–458.
6. Русская Православная Церковь. XX век / Беглов А. Л., Васильева О. Ю., Журавский А. В. и др. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2008. 800 с.: ил.
7. Самиздат: неизвестные факты // Правмир. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.pravmir.ru/chto-takoe-samizdat/?ysclid=lul5e4x3pf588007392> (дата обращения 04.04.2024).

8. Хондзинский Павел, прот. Русская патрология: XI–начало XX в.: учебное пособие. М.: Изд-во ПСТГУ, 2019. 80 с.

Hieromonk Joseph (Luzhnov)

RUSSIAN CHURCH WRITING OF THE TWENTIETH
CENTURY: CONCEPTUAL PROBLEMS OF STUDY AND
SOLUTIONS

Abstract. This article offers to consider the Russian Church Scripts of the 20th century, the related issues and the ways to solve them. The introductory paragraphs generally characterize the Church Literature of the 20th century as well as the degree of its research. The author maintains his focus on the possible ways to both classify and arrange in the correct chronological order the Church writers heritage in the USSR and in the Russian diaspora abroad, correspondingly. The system analysis method provides a good reason to determine the main groups and subgroups, to briefly describe each of them, and to name their most important representatives.

Keywords: Russian Orthodox Church, Sriptis, Patrology, Theology, USSR, Russian Diaspora.

About the Author. Hieromonk Joseph (Luzhnov Roman Vladimirovich) – Candidate of Theology, Head of the Department of Theology of Kolomna Theological Seminary (e-mail: luzhnov@yandex.ru).

иерей Илия Ничипоров

РУССКИЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ МЫСЛИТЕЛИ О ЧЕХОВЕ

Аннотация. Статья посвящена анализу восприятия творчества А. П. Чехова религиозно-философской критикой начала XX в. Главное внимание уделено обсуждению работ Д. Мережковского, С. Булгакова, Л. Шестова. Отмечается, что рассмотрение литературного материала выводило религиозных мыслителей к пониманию как парадоксов личности писателя и созданной им художественной реальности, так и духовного климата порубежной эпохи.

Ключевые слова: А. П. Чехов, религиозно-философская критика, духовная биография писателя, культура Серебряного века.

Сведения об авторе: Священник Илья Ничипоров – доктор филологических наук, профессор, профессор Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова, профессор Коломенской духовной семинарии.

Религиозно-философская мысль XX в. – от Серебряного века до эмиграции – внесла заметный вклад в исследование русской литературы, духовной биографии художника как мировоззренческой и эстетической категории. Свойственное отечественной культуре взаимопроникновение философского и художественного дискурсов выражалось в обращении русских мыслителей XIX – XX вв. к интерпретации литературного материала, что открывало путь к образному воплощению их собственных интуиций – в работах В. Соловьева, В. Розанова, Н. Бердяева, С. Булгакова, Л. Шестова, И. Ильина, Б. Вышеславцева... В этом контексте «сюжет» о личности и творчестве А. П. Чехова оказался сквозным и протянулся от статей Д. Мережковского, А. Белого, В. Розанова до его позднейшей духовной биографии, написанной Б. Зайцевым («Чехов», 1954)¹.

Религиозное истолкование произведений классиков и современников составило идейный центр литературно-критического творчества *Дмитрия Сергеевича Мережковского* (1866 – 1941) – одного из вдохновителей символизма и «неохристианского» движения в России на рубеже XIX – XX вв.

В его раннем манифесте «О причинах упадка и о новых течениях современной русской литературы» (1892, 1893)² в качестве движущих сил литературной истории XIX в. осознаются все более явственное «возмущение против удушающего мертвенного позитивизма», борьба «крайнего материализма» и «идеальных порывов духа», а также ищущая художественного выражения «мистическая потребность». Даже в далекой от религиозности поэзии Некрасова Мережковский

¹ Ничипоров И. Б. Духовная биография художника в жизнеописаниях Б. Зайцева («Жизнь Тургенева», «Жуковский», «Чехов») // Ничипоров И., свящ. Русская литература и Православие: пути диалога. М.: Синописис, 2019. С. 211–239.

² Мережковский Д. С. Собрание сочинений // URL: http://az.lib.ru/m/merezhkowskij_d_s/ (дата обращения: 04.04.2024).

выявляет отражение личности поэта, «верующего в Божественный и страдальческий образ распятого Бога, самое чистое и священное воплощение духа народного» и утверждающего «самую возвышенную и свободную религию» в способности «любить русскую землю мирною, всечеловеческой любовью».

В ранней статье о Чехове («Старый вопрос по поводу нового таланта», 1888) Мережковский оценил присущее ему «глубокое мистическое чувство природы», явленное в повести «Степь» «писателем с таким мистическим темпераментом, заставляющим его погружаться в широкое, несколько отвлеченное философское созерцание природы». В трактате же «О причинах упадка...» предлагается более развернутый взгляд на неочевидные стороны творческой натуры Чехова. Для Мережковского и импрессионистская манера, и «музыкальное очарование» чеховского стиля, и отступление от классических принципов ведения повествования, «разрушение условной беллетристической формы» обусловлены тайновидением художника, его «любопытством к неизведанным впечатлениям» и в то же время причастностью к религиозным исканиям эпохи порубежья, «мучительным беспокойством и страстной потребностью нового идеализма».

Центральное значение при осмыслении запечатленной в литературе духовной атмосферы современности имеет статья «Чехов и Горький» (1906). Для исследовательской манеры Мережковского данная работа показательна *погружением критика в бессознательные глубины творческого «я» писателя, концептуализацией отдельных характеров и сюжетных ситуаций.*

По Мережковскому, Чехов и Горький вышли далеко за пределы искусства, стали «властителями дум» интеллигенции своего времени, выразителями ее переходного, омраченного утратой религиозных ориентиров умонастроения. Как будто изнутри вникая в содержание их не выраженных явно поисков, Мережковский дерзновенно предполагает, что они оба «умеют молчать и скрывать свое последнее безверье не только от других, но и от самих себя» и при этом силой таланта соотносят свой индивидуальный опыт с поколенческими и даже эпохальными смыслами, «подкапывают и разрушают все верования, все идеалы или идолы русской интеллигенции».

Созданная художником картина мира, увиденные им бытовые явления повседневности предстают у Мережковского в религиозном освещении. Пресловутая, не раз отмеченная современниками чеховская «бесконечная сдержанность» перетекает в хроническую скуку и уныние его персонажей, которые не просто «запоем скучают», но выступают заложниками «метафизической скуки, чувства беспредельной пустоты», подчас бессознательными носителями предапокалиптического состояния, «предчувствия всеобщего конца, всемирной погибели». Лишенный деятельной энергии чеховский «быт без событий» не просто фиксирует «мертвую точку русской современности», но и предвещает скорое разрушение старой России, духовную гибель обезбоженного человечества.

Чеховские интеллигенты и горьковские босяки, которых нередко сопоставляли критики начала XX в., интересуют Мережковского с точки зрения не столько социально-экономических, сколько духов-

ных явлений, сопряженных с характерными для предреволюционной поры «религией человечества» без Бога и утопией «человекобожества». При очевидных мировоззренческих несовпадениях и социальном антагонизме пассивных чеховских интеллигентов и ожесточенно философствующих «бывших людей», открытых Горьким как «новый материк духовного мира», они сближаются в крайних формах религиозного нигилизма и болезненной опустошенности: «Чеховский интеллигент – тот же горьковский босяк, с которого уже все “слиняло”, кроме некоторых умственных и нравственных условностей».

В прочтении Мережковского, обреченными выглядят попытки профессора медицины из повести «Скучная история» справиться с масштабным душевным кризисом с помощью отвлеченного морализаторства и преданности науке. В рассказе «Студент» христианство видится автору и героям не более чем «обломком старины», его вероучительная сердцевина затемняется отвлеченными суждениями о таинственной связи времен, поскольку сам «Чехов прошел мимо Христа», а повторяющиеся в его поздней прозе и драматургии грезы персонажей о будущем похожи «не то на молитву, не то на заклятье».

Инициатор вырубки вишневого сада «бессмертный» Ермолай Лопачин представляется Мережковским как прообраз «третьего лица» «Грядущего Хама», «ипостаси» которого он дифференцировал в статье «Грядущий Хам» (1906). Но если эмоционально действующий, не вторгающийся в мистическую область Лопачин – это «первый маленький хам», то старик Лука из пьесы «На дне» видится ему уже «вторым хамом, побольше», «учителем босячества». Это босяк, который сам «хочет стать творцом», так как последовательно проповедует тотальный религиозный релятивизм и аморализм, в своем заманчивом «утешительстве» демонстрирует утилитарную нравственность, отдавая вопросы о Боге и вечной жизни души на откуп человеческому произволу: «Колн веришь, – есть; не веришь, – нет... Во что веришь, то и есть...»³

Как патетически обобщает Мережковский, Чехов и Горький – стихийные «пророки» и выразители «религии небытия» – «хотели показать, что человек без Бога есть Бог, а показали, что он зверь, хуже зверя – скот, хуже скота – труп, хуже трупа – ничто».

В наследии *Сергея Николаевича Булгакова* (1871 – 1944) – православного священника, мыслителя, богослова, яркого проповедника⁴ и общественного деятеля – трудам о русской литературе не принадлежит центрального места, однако, создававшиеся в разные десятилетия, они вошли в контекст религиозно-философской критики, отразили искания значительной части творческой интеллигенции первой трети XX в. и эволюцию мировоззрения их автора⁵. В статьях «Иван Карамазов как философский тип», «Чехов как мыслитель»,

³ Горький М. На дне // Горький М. Собрание сочинений в 16 т. Т. 15. М., «Правда», 1979. С. 125.

⁴ Ничипоров И., свящ. Великопостные проповеди протоиерея Сергея Булгакова // Московские Епархиальные ведомости. 2018. № 2. С. 101–104.

⁵ Ничипоров И. Б. Русская литература в религиозно-философском прочтении С. Булгакова // Ничипоров И., свящ. Русская литература и Православие: пути диалога. М., Синописис, 2019. С. 252–265.

«Русская трагедия», «Простота и опрощение», «Толстой и Церковь», «Человекобог и человекозверь», «Жребий Пушкина» и других работах⁶ осмысление религиозных устремлений русских писателей и их персонажей выводит Булгакова к постижению аксиологических диапазонов художественного творчества, а также к самопознанию в противостоянии истории, современности и вечности.

Аксиологический подход к литературе, творческой индивидуальности художника обозначается уже в ранней статье «Чехов как мыслитель» (1904), созданной на материале публичных лекций в Ялте и Петербурге. Основополагающими в размышлениях о личности художника становятся у Булгакова интуиции о Божественном даре, суде совести, духовной жизни писателя: «Мы подходим к Чехову со стороны общечеловеческой, обращаемся к нему не только как к художнику, одаренному Божественным, но и опасным, могучим, но и ответственным даром искусства, а как к человеку, ответственному пред тем же великим и страшным судом совести, одержимому теми же муками, сомнениями и борениями, что и мы, и лишь особым, ему одному свойственным способом выражающему их в художественных образах».

Подхватывая суждение позднего Толстого о том, что мыслитель и художник не могут безмятежно пребывать на «олимпийских высотах» своих эстетических озарений, но «должны страдать вместе с людьми», Булгаков, вопреки расхожим в критике тех лет утверждениям о чеховской «безыдейности», вписывает его в ценностную парадигму русской литературы – «философской *par excellence*», высветляет в созданных им произведениях «искание правды, Бога, души, смысла жизни» и, самое главное, «русское искание веры», порожденное «тоской по высшему смыслу жизни, мятущимся беспокойством русской души и ее больной совестью».

В поле пристального внимания исследователя попадают прежде всего те чеховские рассказы, повести, драмы, где течением будней проверяется на прочность то теплящееся, то утасаживающее религиозное чувство героев. «Скучная история», «Иванов», «Студент», «Дядя Ваня», «Три сестры», «Палата № 6», «крестьянские» произведения («Святою ночью», «Мужики», «В овраге») не просто поднимают «вопрос о нравственной слабости, бессилии добра в душе среднего человека», воссоздают порой «историю религиозного банкротства живой и благородной человеческой души», но и сквозь бессодержательные, случайные разговоры и поступки обнаруживают исповедальное самораскрытие духовно погибающих, потерявших Бога персонажей.

В калейдоскопе разнообразных судеб литературных героев Булгаковым прорисовывается *парадоксальный духовный портрет автора* – и «вдумчивого экспериментатора», имеющего «веру тоскующую, рвущуюся и неспокойную, но, однако, по-своему крепкую и незыблемую», и страждущего «мыслителя, сердце которого переполняется тревожными вопрошаниями о душе и ее так часто утраченной «способности выпрямиться во весь свой потенциальный рост». Критик непроизвольно становится художником, когда в статье описывается, как «сумрачный мир, изображаемый Чеховым, освещается им ров-

⁶ Булгаков С. Н. Собрание сочинений // URL: http://az.lib.ru/b/bulgakow_s_n/ (дата обращения: 04.04.2024).

ным и ласковым светом», а сердце писателя «болит, и любит, и истекает кровью от сострадания». Посредством развернутой метафоры передаются порывы чеховских интеллигентов и простолюдинов к истинной вере с «намеком на затаенные мысли и чаяния... самого автора»: «Говорят, что в морских глубинах живут растения, никогда не видящие солнца, и, однако, как и все живое, они живут только солнцем, без него они не могли бы и появиться на свет и просуществовать одного дня, хотя как легко и как, казалось бы, убедительно они могли бы отрицать существование солнца. Такими подводными растениями являются и многочисленные персонажи Чехова. Он дает только чувствовать солнце, и лишь изредка стыдливо и как бы невзначай, обычно от третьего лица, Чехов прямо говорит о нем – только в виде исключения, золотой луч несмело блеснет и тотчас же погаснет на дне оврага». Устроение персонажного мира произведений, творческий отбор характеров и сюжетных ситуаций для подробного живописания обусловлены, по Булгакову, «исключительным вниманием, оказываемым Чеховым нищим духом, духовным калекам, слепорожденным, паралитикам и расслабленным, неудачникам и побежденным в жизненной борьбе».

Неожиданным в плане литературной типологии, но органичным в художественно-философском дискурсе булгаковской статьи оказывается сопоставление авторской эмоциональности в произведениях Чехова с «мировой скорбью» романтических героев Байрона: «Как и у Байрона, основным мотивом творчества Чехова является скорбь о бессилии человека воплотить в своей жизни смутно или ясно сознаваемый идеал; разлад между должным и существующим, идеалом и действительностью, отравляющий живую человеческую душу, более всего заставлял болеть и нашего писателя. Но если у Байрона мотивом разочарования является, так сказать, объективная невозможность осуществить сверхчеловеческие притязания, стать человекобогом не в желании только, а и в действительности, если здесь человек почуствовал внешние границы, дальше которых не может идти его самоутверждение, то Чехов скорбит, напротив, о бескрылости человека, об его неспособности подняться даже на ту высоту, которая ему вполне доступна, о слабости горения его сердца к добру, которое бессильно сжечь наседающую пену и мусор обыденщины. Байрон скорбит о невозможности полета в безграничную даль, Чехов – о неспособности подняться над землею». Соединив исторический план с непреходящим значением поисков Бога, Чехов, по Булгакову, предвидел опасность «сверхчеловечества» и «человекобожества», склонялся к тому, что «загадка о человеке может получить или религиозное разрешение, или... никакого», и неявным образом стал «социальным пророком своего времени, будителем общественной совести», поставил «неблагоприятный диагноз духовного состояния интеллигенции». Разделяя при этом духовные недуги переломной эпохи, писатель не предложил «прямого и положительного обоснования... веры, солнце правды только косыми лучами и отраженным светом освещает чеховский овраг».

В финальных аккордах статьи уход Чехова «в тяжелую, чреватую грядущими событиями годину» воспринимается как одно из символических знамений революционного апокалипсиса – «дня историче-

ского суда», когда «срываются маски, обнажается добро и зло во всей своей противоположности».

Полемические пересечения с булгаковскими размышлениями о проблематике произведений Чехова возникают в статье «Творчество из ничего (А. П. Чехов)»⁷ Льва Шестова (Лев Исаакович Шварцман, 1866 – 1938) – самобытного религиозного мыслителя начала века Русского зарубежья, автора многих работ о философии и литературе («Добро в учении гр. Толстого и Ницше», «Достоевский и Ницше», «Тургенев», «Власть идей», «Апофеоз беспочвенности», «Поэзия и проза Федора Сологуба» «А. С. Пушкин» и др.).

Подхватывая и заостряя суждения современников о Чехове, Шестов видит в нем «певца безнадежности», который «убивал человеческие надежды» и выдвинул в центр своего творчества «безнадежного человека». В «Скучной истории» и «Учителе словесности», «Палате № 6» и «Дуэли», в «Иванове» и «Дяде Ване», «Черном монахе» и «Чайке» – за отчаянием героев скрывается, по Шестову, отнюдь не только их субъективный психологический или социальный настрой. Он прослеживает, как с разной степенью осознанности *чеховские персонажи отталкиваются от привычных путей самоуспокаивающего оправдания своего существования*. Подобно самому писателю, который «отверг всевозможные утешения, метафизические и позитивные», они «отвергают все принятые способы спасения», достигают порой безысходности, когда «остается только одно: упасть на пол и колотиться головой о стену».

Частные драмы чеховских персонажей Шестов рассматривает в кругу испытующих человека экзистенциальных вызовов. В «Скучной истории» профессор и Катя с горечью признают, что «об утешающем единении душ уже нельзя мечтать». Войницкий в «Дяде Ване» прозревает, что в своем многолетнем преклонении перед бездарным профессором Серебряковым он «проворонил жизнь», и теперь, оказавшись перед «зрелищем безнадежности», обретает «последний опыт шумного, публичного протеста». Мистический сюжет «Черного монаха» высвечивает обреченное движение героя «через нелепую жизнь к нелепой смерти», а в «Чайке» над беспомощными индивидуальными порывами действующих лиц, которые кажутся то слепыми, то полусумасшедшими, обессиленными «унылым ритмом жизни... говорят некстати, действуют некстати», и вовсе царит «голый, демонстративно ничем не прикрытый случай... дерзко бросающий вызов всем мировоззрениям».

Если Булгаков в «безнадежности» чеховских персонажей – *проследов и интеллигентов – обнаруживал следствие масштабного, захватившего и самого писателя религиозного кризиса, то в оценке Шестова такие состояния, напротив, способны послужить импульсом к оздоровлению личности.* В его понимании, Чехов на исходе перенасыщенного разнообразными идеологическими конструкциями XIX века ощутил неминуемый крах любых готовых «идей» и «мировоззрений» перед напором катастрофического, зачастую не поддающегося рациональным описаниям потока повседневности, выразил интуицию о том, что «природа часто отнимает у человека готовый

⁷ Шестов Л. И. Избранные сочинения // URL: http://az.lib.ru/s/shestow_l_i/ (дата обращения: 04.04.2024).

материал и вместе с тем повелительно требует от него творчества».

Чеховские герои попадают в ситуации крушения недавних кумиров, разуверения в идеалах, распада семейных и социальных связей, они «стыдятся своей безнадежности» и останавливаются на пороге трагического, ставящего под сомнение проповеднический пафос классической литературы, но и обнадеживающего, по Шестову, открытия того, что «другие люди им не могут помочь», что «меня никто не может ничему научить». Подобный «апофеоз беспочвенности» расценивается Шестовым как не гарантированное, но возможное начало «творчества из ничего» перед лицом тревожной неизвестности, как предвестие высвобождения личности из-под гнета отвлеченного авторитета «человечества» и догматически понятого «идеала», который неизбежно «предполагает подчинение, добровольный отказ от своих прав на независимость». Именно поэтому в художественном мире Чехова опыт «безнадежности» может, как убеждает Шестов, оказаться не тупиком, а пространством свободного экзистенциального выбора, здесь «царит хотя и не сознанное, но глубокое и неискоренимое убеждение, что воля должна быть направлена к целям, ничего общего с устремлениями человечества не имеющим».

Таковы некоторые примечательные грани религиозно-философского прочтения Чехова его современниками. В наполняющих его прозу и драматургию бытовых коллизиях, частных психологических и социальных столкновениях, в бездействии, «скуке» и «безнадежности» чеховских персонажей они распознавали проекции авторского «я», метафизические подтексты, разнонаправленные поиски веры, свидетельства о неутоленной жажде богообщения.

Библиография

1. Булгаков С. Н. Собрание сочинений // URL: http://az.lib.ru/b/bulgakow_s_n/ (дата обращения: 04.04.2024).
2. Горький М. На дне // Горький М. Собрание сочинений в 16 т. Т. 15. М., «Правда», 1979. С. 97–164.
3. Мережковский Д. С. Собрание сочинений // URL: http://az.lib.ru/m/merezhkowskij_d_s/ (дата обращения: 04.04.2024).
4. Ничипоров И., свящ. Русская литература и Православие: пути диалога. М., Синописис, 2019.
5. Ничипоров И., свящ. Великопостные проповеди протоиерея Сергия Булгакова // Московские Епархиальные ведомости. 2018. № 2. С. 101–104.
6. Шестов Л. И. Избранные сочинения // URL: http://az.lib.ru/s/shestow_l_i/ (дата обращения: 04.04.2024).

Priest Ilia Nichiporov

RUSSIAN RELIGIOUS THINKERS ABOUT CHEKHOV

Abstract. The article is devoted to the analysis of the perception of A.P. Chekhov's work by religious and philosophical criticism of the early

twentieth century. The main attention is paid to the discussion of the works of D. Merezhkovsky, S. Bulgakov, L. Shestov. It is noted that the consideration of literary material led religious thinkers to understand both the paradoxes of the writer's personality and the artistic reality created by him, as well as the spiritual climate of the post-revolutionary era.

Keywords: A.P. Chekhov, religious and philosophical criticism, spiritual biography of the writer, culture of the Silver Age

About the Author: Priest Ilia Borisovich Nichiporov – Doctor of Philology, Professor, Professor of Lomonosov Moscow State University, Professor of the Kolomna Theological Seminary (e-mail: il-boris@yandex.ru).

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

УДК 93/94

Воробьев М.Г.

ОСОБЕННОСТИ ЦЕРКОВНО-ГОСУДАРСТВЕННЫХ ОТНОШЕНИЙ В СССР НА ПРИМЕРЕ МОСКОВСКОЙ ЕПАРХИИ В 1960-1991 ГГ.

Аннотация. На сегодняшний день в современной российской историографии взаимоотношения между Русской Православной Церковью и руководством Советского Союза, сложившиеся в 1960-1980-е годы считаются достаточно интересными и многоплановыми. Данная статья рассматривает церковно-государственные взаимоотношения в границах Московской (областной) епархии – особо значимой церковной области Русской Православной Церкви, размещавшейся в столичном регионе РСФСР и Советского Союза. Именно здесь последовательно отражалось все многообразие церковно-государственных отношений советского времени. Приходится констатировать, что в настоящее время сложно составить общее мнение об истории Московской (областной) епархии советского периода, ввиду слабой научной разработанности данной темы. В статье дается общее представление о специфике взаимоотношений епархиального священноначалия с региональными органами советской власти, ответственными за реализацию государственной религиозной политики.

Ключевые слова: Московская (областная) епархия, церковно-государственные отношения в СССР, митрополит Питирим (Свиридов), митрополит Пимен (Извеков), митрополит Серафим (Никитин), митрополит Ювеналий (Поярков).

Сведения об авторе: Воробьев Михаил Геннадьевич – выпускник Коломенской духовной семинарии, краевед, экскурсовод (e-mail: mikhal88@bk.ru).

Церковно-канонический статус Московской епархии Русской Православной Церкви определялся следующими актами: «О высшем управлении Православной Российской Церкви» от 4 (17) ноября 1917 г.¹ и «Положением об управлении Русской Православной Церкви» от 31 января 1945 г. Согласно этим документам, единая Московская епархия должна была функционировать в границах Московской (губернии) области и города Москвы. Епархиальным архиереем этого канонического подразделения являлся Святейший Патриарх Московский. Фактическое же управление подмосковными приходами возлагалось на Патриаршего наместника с правами епархиального архиерея и титулом «Крутицкий и Коломенский».

Следует отметить, что внешне благосклонное отношение власти к Церкви, после периода её возрождения с 1943 г. до середины 50-х гг., стремительно ухудшалось, и во многом из-за того, что для нового партийного руководства Церковь негласно являлась пережитком сталинизма. Начался новый виток гонений, который пошёл на спад только после отхода от власти Н. С. Хрущёва.

¹ Копылов А. А. Административно-территориальные особенности Московской и Ленинградской епархий в середине XX века // Христианское чтение. 2020. № 2. С. 227.

Период затишья в антирелигиозной политике советского руководства, начавшийся после смерти И. В. Сталина в 1953 г., сменился достаточно жесткими репрессиями в адрес епархиальных архиереев, приходского духовенства и активных прихожан, которые наблюдались в 1958–1964 гг.

Атеистическая кампания началась с постановления ЦК КПСС от 10 ноября 1954 г. «Об ошибках в проведении научно-атеистической пропаганды». В данном постановлении говорилось о наступающей победе атеизма и об искоренении «религиозных пережитков», отмечалось, что большая часть населения следует путём атеизма, хотя есть и такие граждане, которые, служа своей стране, «находятся еще под влиянием разного рода религиозных верований»².

Важной вехой в истории Русской Православной Церкви в XX веке стала хрущёвская антирелигиозная кампания, которая нанесла существенный ущерб приходам во всем Советском Союзе, безусловно, пострадала в результате нее и Московская (областная) епархия.

Антирелигиозная кампания ставила своей целью ликвидацию Русской Православной Церкви как института, и должна была лишить верующих возможности молитвенно собираться и участвовать в церковных Таинствах. При этом в отличие от гонений прошлых лет, физическое уничтожение духовенства не являлось целью организаторов кампании. Сложившиеся условия лишали приходское духовенство и управляющего Московской епархией митрополита Питирима (Свиридова) (1960–1963) легальных возможностей для противодействия политике советских властей. Однако митрополит Питирим сумел выстроить свои отношения с государством таким образом, что, проявляя лояльность, ему зачастую удавалось решать задачи по сохранению церковной организации. Например, проводя встречи с духовенством для разъяснения положений законодательства о культах, иерарх разъяснял, как правильно взаимодействовать с представителями советской власти. В докладах Уполномоченных по делам религий постоянно упоминалось, что подмосковные священнослужители проявляют большую смекалку в деле проповедования и сохранения единства среди паствы. Результатом такого мягкого противодействия стал фактический провал антирелигиозной кампании. Несмотря на определенные успехи в деле закрытия храмов, разлада церковного управления и внесения сомнений в умы прихожан, основные поставленные задачи так и не были выполнены³.

В данный период в различных журналах и газетах активнее начинает звучать голос атеизма, и считалось, что необходимы «новые усилия, чтобы окончательно преодолеть эти пережитки в сознании советских людей»⁴. И эти «пережитки» преодолевались властью довольно решительно. Обычно это происходило следующим образом:

² Об ошибках в проведении научно-атеистической пропаганды среди населения. Постановление ЦК КПСС (10.11.1954) // Русская Православная Церковь в советское время (1917–1991). Материалы и документы по истории отношений между государством и Церковью / Сост. Г. Штриккер. М., 1995. С. 225.

³ Сазонов Д. И., прот. Приходская жизнь Русской Православной Церкви в 1958–1988 гг.: по материалам Центральной России. Кострома, 2020.

⁴ «Усилить научно-атеистическую пропаганду» (1958) // Русская Православная Церковь в советское время (1917–1991). С. 230.

уполномоченный Совета по делам Русской Православной Церкви Московской области мог снять священника со служения, отказав в регистрации, а затем оказывать давление на религиозную общину, состоящую по закону только из двадцати человек. Если из общины уходил какой-либо её член, то она расформировывалась, т.е. считалась несуществующей. Судьба церкви в случае расформирования общины была довольно незавидна – она закрывалась, всё имущество вывозилось и уничтожалось, здание могло быть разрушено, либо использовалось в хозяйственных целях. Таким образом, с 1959 г. по 1964 г. Церковь «потеряла около двух третей своего организационного состава»⁵.

Данные процессы давления властей на Церковь стали возможны после введения 18 июля 1961 г. изменений в «Положении об управлении Русской Православной Церковью», в результате которых настоятель перестал быть ответственным за жизнь прихода. С данного момента священник только «осуществляет духовное руководство прихожанами» и ответственен лишь «за благосостояние прихода со стороны его религиозной настроенности и нравственного преуспеяния»⁶. Таким образом, настоятель храма отныне не имел права никакого практического руководства деятельностью прихода, что негативно сказывалось на благосостоянии Русской Церкви. Ведь получалось, что теперь церковная община не зависит от церковной иерархии, она теперь была подчинена местному совету по делам религий, который имел право отвергать неудобных кандидатов для её управления. Община или «церковно – приходское собрание» по закону состояла из двадцати человек. Управлял общиной «орган исполнительный в составе трех человек – старосты, помощника старосты и казначея»⁷. До этого же, по принятому в конце января 1945 г. «Положению об управлении Русской Православной Церковью», настоятель назначался «для духовного руководства верующих и управления причтом и приходом»⁸.

Высшее управление Московской епархией осуществляли два центральных управления – Московская Патриархия и канцелярия митрополита Крутицкого и Коломенского. Первое учреждение ведало приходами, расположенными на территории города Москва. Непосредственное руководство ими осуществлял Управляющий делами Московской Патриархии, которым чаще всего был священнослужитель в сане епископа. Помимо этого, содействие в управлении городскими приходами осуществляли vikарии Святейшего Патриарха, имевшие титулярные кафедры. Однако полноценные выделенные территориальные vikариатства в пределах Московской епархии отсутствовали, а патриаршие vikарии занимались различными общецерковными обязанностями и находились в рамках административ-

⁵ Установление экуменических связей с одновременным гонением на веру при Хрущеве (1960 - 1964) // Русская Православная Церковь в советское время (1917–1991). С. 233.

⁶ См.: Деяния Архиерейского Собора Русской Православной Церкви // ЖМП. 1961. №8. С. 15-17.

⁷ Пospelовский Д.В. Русская Православная Церковь в XX веке. М.: Республика, 1995. С. 201.

⁸ Николай, митр. Исторические дни. Значение Русского Поместного Собора // ЖМП. 1945. №2. С. 43

ных границ Москвы⁹.

В изучаемое время канцелярия митрополита Крутицкого и Коломенского прошла сложный путь от стадии формирования и осуществления делопроизводства в интересах Патриаршего наместника, управляющего подмосковными приходами, до сложной управленческой структуры, обеспечившей возрождение сотен приходских общин в 1990-е гг. При изменении административных границ между Москвой и областью происходило и фактическое изменение подчинения приходов передаваемых территорий. Из чего следует, что разделение на Московскую (городскую) и Московскую (областную) епархии получило развитие именно в 1960-1980-е гг.¹⁰.

В данный период Московская (областная) епархия имела развитую благочинническую сеть. По состоянию на 1960 г. в основу благочиннической организации Московской (областной) епархии был положен критерий географической близости приходов, переживших советские антирелигиозные гонения. Поэтому в виду относительно небольшого числа сохранившихся приходов (159), особенно в сравнении с досоветской эпохой, благочинническое деление не соответствовало границам административно-территориальных образований Московской области. Как правило, в своих пределах подмосковные благочиния объединяли несколько районов и городов областного подчинения. Всего было учтено четырнадцать благочиннических округов: 1) Балашихинский объединял двенадцать приходов, 2) Волоколамский – девять приходов, 3) Дмитровский – одиннадцать приходов; 4) Загорский – двенадцать приходов, 5) Егорьевский – тринадцать приходов, 6) Клинский – девять приходов, 7) Коломенский – восемь приходов, 8) Можайский – восемь приходов, 9) Орехово-Зуевский – четырнадцать приходов, 10) Подольский – пятнадцать приходов, 11) Раменский – четырнадцать приходов, 12) Серпуховской – четырнадцать приходов, 13) Солнечногорский – десять приходов, 14) Шелковской – десять приходов¹¹.

Общее развитие благочиннической организации (областной) епархии соответствовало аналогичным общецерковным показателям, характерным для тех лет. Благочиннические округа выполняли роль связующего звена, обеспечивающего коммуникацию между приходскими общинами и епархиальным архиереем, но не имеющих при этом никаких собственных органов управления.

Важно отметить, что в силу особенностей советского законодательства о культах, приходы и епархии не имели статуса юридических лиц и функционировали как объединения без указанного статуса.

Фактический провал антирелигиозной кампании привел к смягчению политики советской власти в отношении Церкви. Прекращаются преследования церковного актива, а партийно-государственные органы больше не пытаются массово ликвидировать православные приходы с изъятием церковной недвижимости. Период архипастыр-

⁹ См.: Сазонов Д. И., *прот.* Приходская жизнь Русской Православной Церкви в 1958–1988 гг..

¹⁰ ЦГАМО. Ф. 7383. Оп. 3. Д. 125. Годовые отчеты по основной деятельности Московского епархиального управления. 1960–1983 гг.

¹¹ ЦГАМО. Ф. 7383. Оп. 3. Д. 125. Лл. 6-13. Годовые отчеты по основной деятельности Московского епархиального управления. 1960–1983 гг.

ского служения митрополитов Пимена (Извекова) (1963-1971) и Серафима (Никитина) (1971-1977) как управляющих Московской епархией проходил относительно спокойно¹². На период нахождения на Крутицкой кафедре митрополита Ювеналия (Пояркова) с 1977 г. под влиянием изменения государственного внутривластного курса зарождаются предпосылки, обеспечившие превращение Московской (областной) епархии в крупнейшее церковно-каноническое подразделение Русской Православной Церкви.

Благочиннические округа Московской (областной) епархии в 1960 г.¹³

№	Наименование церкви	Местонахождение
1. Балашихинский округ		
1.	Михаило-Архангельская церковь	с. Никольское
2.	Богородице-Рождественская церковь	с. Никольское-Трубецкое
3.	Троицкая церковь	с. Троице-Кайнарджи
4.	Владимирская церковь	с. Куркино
5.	Никольская церковь	с. Павшино
6.	Успенская церковь	с. Жилино
7.	Троицкая церковь	с. Люберцы
8.	Владимирская церковь	с. Виноградово
9.	Георгиевская церковь	с. Лихачево
10.	Христорождественская церковь	с. Осташково
11.	Христорождественская церковь	с. Беседы
12.	Никольская церковь	с. Ермолино
2. Волоколамский округ		
1.	Покровская церковь	г. Волоколамск
2.	Богородице-Рождественская церковь	с. Возьмище
3.	Покровская церковь	с. Покровское
4.	Преображенская церковь	с. Спас-Осташево
5.	Введенская церковь	с. Спирово
6.	Казанская церковь	с. Ярополец
7.	Спасская церковь	с. Ивашково
8.	Троицкая церковь	с. Ново-Никольское
9.	Сретенская церковь	с. Пески

¹² Киреев А., протоиерей. Епархии и Архиереи Русской Православной Церкви в 1943-2002 годах. М., 2002.

¹³ ЦГАМО. Ф. 7383. Оп. 3. Д. 125. Лл. 6-13.

3. Дмитровский округ		
1.	Казанская церковь	г. Дмитров
2.	Введенская церковь	г. Дмитров
3.	Покровская церковь	с. Ильино
4.	Покровская церковь	с. Орудьево
5.	Вознесенская церковь	с. Перемилово
6.	Троицкая церковь	с. Сысоево
7.	Троицкая церковь	с. Турбичево
8.	Введенская церковь	с. Черная Грязь
9.	Богоявленская церковь	с. Большое Семеновское
10.	Богоявленская церковь	с. Глебово
11.	Никольская церковь	погост Никольское на Дубне
4. Загорский округ		
1.	Ильинская церковь	г. Загорск
2.	Георгиевская церковь	г. Ивантеевка
3.	Михаило-Архангельская цер- ковь	с. Новая Шурма
4.	Иоанно-Богословская церковь	с. Слотино
5.	Казанская церковь	с. Шеметово
6.	Космо-Дамианская церковь	с. Большево
7.	Благовещенская церковь	с. Братовщина
8.	Сретенская церковь	с. Новая Деревня
9.	Никольская церковь	с. Пушкино
10.	Вознесенская церковь	с. Рахманово
11.	Никольская церковь	с. Царево
12.	Покровская церковь	с. Черкизово
5. Егорьевский округ		
1.	Александро-Невская церковь	г. Егорьевск
2.	Алексеевская церковь	г. Егорьевск
3.	Георгиевская церковь	с. Ванилово
4.	Михаило-Архангельская цер- ковь	с. Карпово
5.	Крестовоздвиженская церковь	с. Марчуги
6.	Иоанно-Златоустовская церковь	с. Новлянское
7.	Троицкая церковь	с. Низкое
8.	Богородице-Рождественская церковь	с. Раменки
9.	Введенская церковь	с. Рыжево
10.	Никольская церковь	с. Шатур

11.	Богородице-Рождественская церковь	с. Власово
12.	Дмитриевская церковь	с. Коробово
13.	Пятницкая церковь	с. Туголес
6. Клинский округ		
1.	Скорбященская церковь	г. Клин
2.	Успенская церковь	Боголепова пустынь
3.	Вознесенская церковь	с. Борщево
4.	Смоленская церковь	с. Воронино
5.	Георгиевская	с. Подтеребово / Георгиевский погост
6.	Димитриевская церковь	с. Донхово
7.	Воскресенская церковь	Николо-Железовский погост
8.	Преображенская церковь	с. Семеновское
9.	Вознесенская церковь	с. Терехово
7. Коломенский округ		
1.	Богоявленская церковь	г. Коломна
2.	Благовещенская церковь	г. Зарайск
3.	Благовещенская церковь	с. Клин-Бельдин
4.	Покровская церковь	с. Малое Карасево
5.	Троицкая церковь	г. Озеры
6.	Никольская церковь	с. Черкизово
7.	Казанская церковь	с. Долгомостье
8.	Никольская церковь	с. Серебряные Пруды
8. Можайский округ		
1.	Успенская церковь	г. Звенигород
2.	Покровская церковь	с. Акулово
3.	Покровская церковь	с. Перхушково
4.	Успенская церковь	с. Шарапово
5.	Преображенская церковь	с. Юдино
6.	Иоакимо-Анновская церковь	г. Можайск
7.	Ильинская церковь	г. Можайск
8.	Покровская церковь	с. Алексино
9. Орехово-Зуевский округ		
1.	Богородице-Рождественская церковь	г. Орехово-Зуево
2.	Покровская церковь	с. Воскресенское
3.	Казанская церковь	с. Загорье

4.	Христорождественская церковь	с. Заозерье
5.	Казанская церковь	с. Казанское
6.	Михаило-Архангельская церковь	с. Иванисово
7.	Ильинская церковь	с. Мамонтово
8.	Успенская церковь	с. Стромьнь
9.	Богородице-Рождественская	с. Уползы
10.	Вознесенская церковь	г. Павлов-Посад
11.	Никитская церковь	с. Кабаново
12.	Богородице-Рождественская церковь	с. Нестерово
13.	Богородице-Рождественская церковь	с. Рудне-Никитское
14.	Покровская церковь	с. Старый Покров
10. Подольский округ		
1.	Троицкий собор	г. Подольск
2.	Тихвинская церковь	г. Ступино (среднее)
3.	Флоровская церковь	г. Кашира
4.	Преображенская церковь	с. Бесово
5.	Михаило-Архангельская церковь	с. Былово
6.	Спасская церковь	с. Вороново
7.	Никольская церковь	с. Домодедово
8.	Михаило-Архангельская церковь	с. Михайловское
9.	Воскресенская церковь	с. Молоди
10.	Успенская церковь	с. Шубино
11.	Преображенская церковь	с. Верзилово
12.	Покровско-Ильинская церковь	с. Воскресенки
13.	Троицкая церковь	с. Голочелово
14.	Казанская церковь	с. Киясово
15.	Покровская церковь	с. Мышенское
11. Раменский округ		
1.	Покровская церковь	с. Зеленая Слобода
2.	Михаило-Архангельская церковь	с. Загорново
3.	Георгиевская церковь	с. Игнатьево
4.	Покровская церковь	с. Игумново
5.	Смоленская церковь	с. Кривцы
6.	Димитриевская церковь	с. Малахово

7.	Никольская церковь	с. Малышево
8.	Михаило-Архангельская церковь	с. Михайловская Слобода
9.	Богородице-Рождественская церковь	с. Верхнее Мячково
10.	Никольская церковь	с. Петровское
11.	Вознесенская церковь	с. Речицы
12.	Никитская церковь	с. Строкино
13.	Крестовоздвиженская церковь	с. Татаринцево
14.	Троицкая церковь	пос. Удельная
12. Серпуховской округ		
1.	Троицкая церковь	г. Серпухов
2.	Ильинская церковь	г. Серпухов
3.	Покровская церковь	с. Большое Покровское
4.	Ильинская церковь	г. Верея
5.	Иоанно-Предтеченская церковь	с. Афинеево
6.	Покровская церковь	с. Петровское
7.	Спасская церковь	с. Свинорье
8.	Преображенская церковь	с. Спас-Косицы
9.	Троицкая церковь	с. Ваулово
10.	Успенская церковь	с. Старые Кузьменки
11.	Успенская церковь	с. Новоселки
12.	Преображенская церковь	с. Спас-Тешилово
13.	Преображенская церковь	с. Старый Спас
14.	Зачатьевская церковь	г. Чехов
13. Солнечногорский округ		
1.	Никольская церковь	г. Солнечногорск
2.	Спасская церковь	г. Солнечногорск
3.	Димитриевская церковь	с. Дмитровское
4.	Покровская церковь	с. Покровское-Рубцово
5.	Троицкая церковь	с. Троицкое
6.	Спасская церковь	с. Андреевка
7.	Михаило-Архангельская церковь	с. Белый Раст
8.	Успенская церковь	с. Обухово
9.	Алексеевская церковь	пос. Середниково
10.	Троицкая церковь	с. Чашниково

14. Щелковский округ		
1.	Преображенская церковь	г. Железнодорожный
2.	Покровская церковь	г. Щелково
3.	Смоленская церковь	с. Гребнево
4.	Тихвинская церковь	с. Душоново
5.	Никольская церковь	с. Жегалово
6.	Никольская церковь	г. Лосино-Петровский
7.	Владимирская церковь	с. Маврино
8.	Богородице-Рождественская церковь	с. Образцово
9.	Тихвинская церковь	с. Петровское
10.	Троицкая церковь	с. Пречистое (Арестов Погост)
Итого		
Округов		14
Церквей		159

Список источников и литературы

Архивные источники

Государственный архив Российской Федерации

Фонд А661 (Совет по делам религий при Совете Министров РСФСР, 1987-1990 гг.)

1. ГАРФ. Ф. А661. Оп. 1. Д. 3. Отчет Совета по делам религий при Совете Министров РСФСР по основной деятельности за 1987 г.
2. ГАРФ. Ф. А661. Оп. 1. Д. 9. Отчет Совета по делам религий при Совете Министров РСФСР по основной деятельности за 1988 г.
3. ГАРФ. Ф. А661. Оп. 1. Д. 15. Отчет Совета по делам религий при Совете Министров РСФСР по основной деятельности за 1989 г.
4. ГАРФ. Ф. А661. Оп. 1. Д. 22. Отчет Совета по делам религий при Совете Министров РСФСР по основной деятельности за 1990 г.

Фонд Р6991 (Совет по делам религий при Совете Министров СССР, 1943-1991 гг.)

5. ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 2. Д. 344. Карточки религиозных общества Московской области. 1960 г.
6. ГАРФ. Ф. Р6691. Оп. 6. Д. 25. Статистические сведения о действующих церквях по областям РСФСР. 1966 г. Т. 2
7. ГАРФ. Ф. Р6691. Оп. 6. Д. 98. Статистические сведения о действующих в 1967 г. церквях и молитвенных домах по областям РСФСР. 1967 г.
8. ГАРФ. Ф. Р6691. Оп. 6. Д. 291. Материалы уполномоченных Совета о рели-

- гиозной обстановке в краях и областях РСФСР. 1970 г.
9. ГАРФ. Ф. Р6691. Оп. 6. Д. 294. Отчеты, справки уполномоченных Совета о состоянии контроля за соблюдением законодательства о культах в краях и областях РСФСР. 1970 г.
 10. ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 6. Д. 1126. Переписка с Московской Патриархией и Патриархом Пименом. 1977 г.
 11. ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 6. Д. 1193. Отчеты, справки, информации и переписка с уполномоченными Совета по вопросам деятельности религиозных организаций в Московской области. 1977 г.
 12. ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 6. Д. 1395. Отчеты, справки, информации и переписка с уполномоченными Совета по вопросам деятельности религиозных организаций в Московской области. 1978 г.
 13. ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 6. Д. 1622. Отчеты, справки по вопросам деятельности религиозных организаций в Московской области. 1979 г.
 14. ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 6. Д. 1854. Отчеты, справки по вопросам деятельности религиозных организаций в Московской области. 1980 г.
 15. ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 6. Д. 2102. Отчеты, справки по вопросам деятельности религиозных организаций в Московской области. 1981 г.
 16. ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 6. Д. 2589. Отчеты, справки по вопросам деятельности религиозных организаций в Московской области. 1983 г.
 17. ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 6. Д. 2811. Отчеты, справки по вопросам деятельности религиозных организаций в Московской области. 1984 г.
 18. ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 6. Д. 3034. Отчеты, справки по вопросам деятельности религиозных организаций в Московской области. 1984 г.
 19. ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 6. Д. 3263. Отчеты, справки по вопросам деятельности религиозных организаций в Московской области. 1986 г.
 20. ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 6. Д. 3737. Отчеты, справки по вопросам деятельности религиозных организаций в Московской области. 1985-1988 гг.

Центральный государственный архив Московской области
Фонд 7383 (Уполномоченный по делам религий по Московской области, 1948-1991 гг.)

21. ЦГАМО. Ф. 7383. Оп. 1. Д. 53. Отчетно-информационные (годовые) доклады о положении и деятельности религиозных объединений в Московской области. 1961 г.
22. ЦГАМО. Ф. 7383. Оп. 1. Д. 58. Отчетно-информационные (годовые) доклады о положении и деятельности религиозных объединений города Москвы и Московской области. 1962 г.
23. ЦГАМО. Ф. 7383. Оп. 1. Д. 71. Отчетно-информационные (годовые) доклады о положении и деятельности религиозных объединений города Москвы и Московской области. 1965 г.
24. ЦГАМО. Ф. 7383. Оп. 3. Д. 125. Годовые отчеты по основной деятельности Московского епархиального управления. 1960-1983 гг.

Опубликованные источники

Мемуары, письма

25. Письма Патриарха Алексия I в Совет по делам Русской православной церк-

- ви при Совете народных комиссаров – Совете Министров СССР, 1945–1953 гг. / Сост. Ю. Г. Орлова. О. В. Лавинская. К. Г. Ляшенко. Т. 1. М., 2009.
26. «Былое пролетает»: Патриарх Пимен и его время / Сост. архим. Дионисий (Шишигин). М., 2010.
27. Патриарх Пимен (Извеков) / Сост. О. Л. Рожнева. М., 2017.
28. Ювеналий (Поярков), митр. Жизнь в Церкви. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2008.
29. Ювеналий (Поярков), митр. Путь мой пред Тобою: к 80-летию Крутицкого и Коломенского Ювеналия (Пояркова). М.: Изд-во Русский раритет, 2015.

Литература Монографии

30. Киреев А., протодиак. Епархии и Архиереи Русской Православной Церкви в 1943–2002 годах. М., 2002.
31. Никитин В. А. Патриарх Пимен. Путь, устремленный ко Христу. М., 2011.
32. Одинцов М. И. Патриарх Победы: жизнь и церковное служение патриарха Московского и всея Руси Алексия (Симанского). М., 2015.
33. Поспеловский Д. В. Русская Православная Церковь в XX веке. М.: Республика, 1995.
34. Русская Православная Церковь в советское время (1917–1991). Материалы и документы по истории отношений между государством и Церковью / Сост. Г. Штриккер. М., 1995.
35. Сазонов Д. И., прот. Приходская жизнь Русской Православной Церкви в 1958–1988 гг.: по материалам Центральной России. Кострома, 2020.

Публикации

36. Беглов А. Л. Церковное подполье в 1950–1980-е гг.: основные тенденции // Альфа и Омега. 2008. № 3. С. 351–368.
37. Белякова Н. А. Государственная власть и религиозные институты в послевоенном СССР: российские правовые традиции и новые идеологические установки // Вестник Санкт-Петербургского университета. 2012. Вып. № 4. С. 207–210.
38. Деяния Архиерейского Собора Русской Православной Церкви // ЖМП. 1961. №8. С. 5–29..
39. Копылов А. А. Административно-территориальные особенности Московской и Ленинградской епархий в середине XX века // Христианское чтение. 2020. № 2. С. 227–232.
40. Мазырин А. В., свящ. Вопрос об управлении Московской епархией в период ее вдовства в 1925–1934 гг. // Кадашевские чтения. 2009. Вып. 9. С. 179–195.
41. Марченко А. Н., прот. Социально-экономическое положение церковных служащих в СССР (по данным Уральского региона) / Прот. А. Н. Марченко // Вестник Челябинского государственного университета. Челябинск, 2008. № 18. С. 124–129.
42. Николай, митр. Исторические дни. Значение Русского Поместного Собора // ЖМП. 1945. №2. С. 31–85.
43. Чурилина Т. И. Государственно-церковные отношения на Дальнем Востоке в 1960-е гг. / Т. И. Чурилина // Гуманитарные, социально-экономические и общественные науки. Краснодар, 2014. № 9. С. 179–182.

Справочные материалы

44. Московская область: административно-территориальное деление на 1 января 1953 г. М., 1953.
45. Сингаевский В. Н. Московская область. Путеводитель. М., 2010.
46. Справочник по административно-территориальному делению Московской области 1929-2004 гг. М., 2011.

Vorobyev M. G.

ASPECTS OF CHURCH AND STATE GOVERNMENT INTERRELATIONSHIP IN USSR BASED ON MOSCOW DIOCESE DATA FROM 1960 TO 1991

Abstract. At present, the modern Russian historiography considers the interrelationship between the Russian Orthodox Church and the USSR government that covers the period from 1960s to 1980s to be complex and attention-grabbing. This article focuses on the Church and state government relationship within the Moscow Diocese located in the capital region of the USSR and the Soviet Union in particular, and being a significant part of the Russian Orthodox Church. It is the Moscow Diocese that seems to consecutively reflect the diversity of the interrelationship throughout the Soviet period. As a matter of fact, at present it remains hard to form a general viewpoint on the history of the Moscow Diocese of the Soviet period largely due to lacking in academic research on the issue. In this article, the author has attempted to offer a general idea on some aspects of the relationship between the diocesan administrative hierarchy and the regional department of the religious policy.

Keywords: Moscow Diocese, Church and State Government Interrelationship in the USSR, Metropolitan Pitirim (Sviridov), Metropolitan Pimen (Izvekov), Metropolitan Seraphim (Nikitin), Metropolitan Juvenaly (Poyarkov).

About the Author: Vorobyov Michael Gennadyevich – Graduate from the Kolomna Theological Seminary, a Local History Guide (e-mail: mikhal88@bk.ru) .

УДК 267.6-7

Балагуров О.А.

**«НА СЕМ МЕСТЕ ПОСТАВИТЕ ЦЕРКОВЬ МОЮ»:
ИЗ ИСТОРИИ СОЗИДАНИЯ, РАЗРУШЕНИЯ И
ВОССТАНОВЛЕНИЯ НИКОЛЬСКОГО ПОГОСТА, ЧТО
У ИИСУСОВА КРЕСТА (НЫНЕ С. ПОГОСТ КРЕСТ
ИЛЬИНСКОГО РАЙОНА ИВАНОВСКОЙ ОБЛАСТИ)»**

Аннотация. В статье на основе комплекса архивных материалов, в том числе и источников, вновь вводимых в научный оборот, описывается история возведения храмового комплекса Никольского погоста, что у Иисусова Креста, его разрушения в советское время и возрождения в Новейшее время.

Ключевые слова: Никольский погост, что у Иисусова Креста, монастырь Животворящего Креста Господня, Сахотское болото, история Русской Православной Церкви, Сказание о явлении Животворящего Креста Господня, Погост Крест.

Сведения об авторе: Балагуров Олег Андреевич – кандидат культурологии, помощник игумена мужского монастыря Животворящего Креста Господня Шуйской епархии РПЦ (МП) по катехизации и образованию (e-mail: krest-1423@yandex.ru).

600 лет тому назад 29 мая (11 июня) 1423 года Животворящий Крест Господень сошел на Сахотском болоте с повелением построить здесь храм. Событие, произошедшее день в день за 30 лет до падения Византии особо значимо в истории России и Русской Православной Церкви и ныне внесено в ее месяцеслов. Несмотря на значительный исследовательский интерес, до сих нет специальных исследований, посвященных истории возведения храмового комплекса Никольского погоста, его разрушению в советское время и возрождению в Новейшее время, что обуславливает актуальность настоящей работы по обобщению и систематизации имеющихся разрозненных сведений, а также введению в научный оборот новых исторических данных¹.

Источниковая база древнейшего периода истории созидания Никольского погоста сводится лишь к самому «Сказанию о явлении Животворящего Креста», что позволяет открыть дискуссию о возможности его использования в качестве исторического источника. На сегодняшний день известны три рукописи (1809, 1846 и 1852 годов)², а также четыре издания, осуществленных церковными старо-

¹ Небольшая статья автора об истории храмоздания в Никольском погосте не может претендовать на полноту охвата изучаемой проблематики. См.: Балагуров О.А. «На сем месте поставите церковь Мою» (Из истории храмоздания на месте явления Животворящего Креста Господня в селе Погост Крест Ильинского района Ивановской области) // Государство, общество, церковь в истории России XX– XXI веков: материалы XVIII Междунар. науч. конф., Иваново, 3–4 апреля 2019 г. Иваново: Иван. гос. ун-т, 2019. С. 40–44.

² Сказание о явлении Креста с предстоящим Николаем Мирликийским в Никольском погосте Ростовского уезда // Российская государственная библиотека. Ф. 199. № 412. Л. 1–9об; Сказание о явлении Честного и Животворящего креста Господня и Чудотворца Николая //

стами Никольского погоста: (1874, 1882, 1892 – крестьянин Василий Петрович Ехлаков), 1913 (крестьянин Иван Алексеевич Гусев)³. В тексте встречаются некоторые расхождения, но основные события описываются идентично.

Само же Сказание, как следует из повествования, возникло сразу же после явления и передавалось в Никольском погосте из поколения в поколение, дополняясь записью происходящих от святыни чудес. В конце XVII века эта традиция прервалась, и только внешнее вмешательство царского окольного Петра Лукича (вероятно, князя Львова) позволило восстановить текст Сказания и возобновить фиксацию чудес.

Датировка постройки первого деревянного храма в Никольском погосте тесно связана с проблемой установления даты самого явления Животворящего Креста Господня. Сказание никаких сведений по этому поводу не содержит: указано, что произошло это «исстари, из давних лет»⁴. Еще во второй половине XIX столетия между краеведами развернулась дискуссия, особую роль в которой сыграл Андрей Александрович Титов (1844-1911), чей главный труд «Ростовский уезд Ярославской губернии. Историко-археологическое и статистическое описание с рисунками и картой уезда»⁵ был отмечен большой серебряной медалью Русского археологического общества. В разное время предполагалось, что святыня явилась до 1387 года⁶, в

Государственный музей-заповедник «Ростовский Кремль». АД. 7306. Ф. 382. Оп. 7. Д. 100. Л. 1-4об.; Сказание о чудном Кресте Господнем // ГМЗРК Р-815. С. 1–83, соответственно.

³ Сказание о явлении честного и животворящего Креста Господня и Великого во святителях чудотворца Николая в Никольском погосте, что словет на болоте у Иисусова Креста и о благодатных знамениях и чудесных исцелениях от животворящего Креста Господня и святителя и чудотворца Николая. Издание церковного старосты крестьянина Василия Петровича Ехлакова. Ярославль: Типография Земской Управы, 1874. 104 с.; Сказание о явлении честного и животворящего Креста Господня и Великого во святителях чудотворца Николая в Никольском погосте, что словет на болоте у Иисусова Креста и о благодатных знамениях и чудесных исцелениях от животворящего Креста Господня и святителя и чудотворца Николая. Издание церковного старосты крестьянина Василия Петровича Ехлакова. Ярославль: Типография Г. Фалька, 1882. 64 с.; Сказание о явлении честного и животворящего Креста Господня и Великого во святителях чудотворца Николая в Никольском погосте, что словет на болоте у Иисусова Креста и о благодатных знамениях и чудесных исцелениях от животворящего Креста Господня и святителя и чудотворца Николая. Издание церковного старосты крестьянина Василия Петровича Ехлакова. Ярославль: Типография Земской управы, 1892. 64 с.; Сказание о явлении честного и животворящего Креста Господня и Великого во святителях чудотворца Николая в Никольском погосте, что словет на болоте у Иисусова Креста и о благодатных знамениях и чудесных исцелениях от животворящего Креста Господня и святителя и чудотворца Николая. Издание церковного старосты крестьянина Ивана Алексеевича Гусева. Ярославль: Типография Губернской Земской Управы, 1913. 30 с.

⁴ Сказание... 1913. С. 4.

⁵ Титов А. А. Ростовский уезд Ярославской губернии. Историко-археологическое и статистическое описание с рисунками и картой уезда. М., 1885. 631 с.

⁶ Журавлев Н.М. Путеводитель по Ярославской губернии. Ярославль: Типография Г.Фалька, 1859. С. 332. С ним соглашался и В.П. Ехлаков, сделавший соответствующее примечание к тексту источника. См.: Сказание. 1882. С. 9.

1467⁷. Предлагались и иные версии⁸. До конца XIX столетия в самом Никольском погосте не праздновали явления Животворящего Креста Господня именно по причине разногласий в датировке⁹.

Интересно, что позиция и В.П. Ехлакова, и А.А. Титова по вопросу датировки со временем менялась. Решающим стало мнение автора «Ростовского летописца» А.Я. Артынова, который опубликовал свой монументальный труд в 1884 году. Именно этот краевед на основе не дошедших до нас письменных источников предложил 29 мая 1423 года (ст. ст.) как дату явления Животворящего Креста¹⁰. С ним согласились не только современники-краеведы – 1423 год появляется и в официальных документах¹¹. Уже в начале XX века день явления Животворящего Креста Господня в Никольском погосте отмечали как праздник¹².

Несмотря на критику А.Я. Артынова¹³, дата считается ныне общепризнанной и внесена в месяцеслов Русской Православной Церкви¹⁴.

С опорой на указанную дату следует рассматривать упоминаемого в Сказаниях архиерея, который выдал благословенную грамоту на строительство Никольского храма с приделом «происхождения Животворящего Креста Господня» и лично освятил его¹⁵, как святителя Дионисия Ростовского, который занимал Ростовскую кафедру с 1418 по 1425¹⁶ или 1426 год¹⁷. Исходя из этого, и возведение первой деревянной церкви не могло быть позже года преставления святого владыки. Клировые ведомости начала XX века в исторической своей части указывают 1423 год как время строительства первого здания

⁷ Титов А. А. Ростовский уезд Ярославской губернии. С. 242.

⁸ См. подробнее: Парфенов А.Ю., *свящ.* Обзор краеведческих работ по датировке Иисусова Креста // Пожарский юбилейный альманах. 2023. Вып. 12. С. 15–23.

⁹ Вознесенский А., Гусев Ф. Житие и чудеса Св. Николая Чудотворца, архиепископа Мирликийского и Слава его в России / Репр. изд. 1899 г.. СПб, 1999. С. 698.

¹⁰ Артынов А.Я. Ростовский летописец. М.: АКТЕОН, 2010. Ч. II. С. 14. Сам А.Я. Артынов также писал и о 1467 году, но затем, видимо, отказался в пользу более ранней даты. См подробнее: Артынов А.Я. Уделы и вотчины ростовских князей. В нынешних волостях» (рукопись) // ГМЗРК. АД. 9894. Ф. 369. Оп. 2. Д. 3. Л. 53об.

¹¹ См., например.: Клировые ведомости за 1905 год // Государственный архив Ярославской области. Ф. 123. Оп. 1. Л. 74.

¹² Рапорт отцу благочинному VII благочиннического Ростовского уезда священнику Николаю Васильевичу Беляеву священника церкви Погоста Никольского, что у Иисусова Креста Алексея Виноградова от 17.10.1915 // ГАЯО. Ф. 230. Оп. 5. Д. 4685. Л. 19 об.

¹³ Козлов В.П. Тайны фальсификации. Анализ подделок исторических источников XVIII–XIX вв. М.: Аспект Пресс, 1996. С. 211–212; Лобакова И.А. К проблеме фальсификации исторических источников (принципы создания легендарного сказания в творчестве А.Я. Артынова) // Русская литература. 2005. №1. С. 28–39 и др.

¹⁴ Журнал №77 заседания Священного Синода Русской Православной Церкви от 25.08.2022 г. // URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5952955.html> (дата обращения: 25.03.2024).

¹⁵ Сказание... 1913. С. 5–6.

¹⁶ Тарасов А.Е., Турилов А.А. Дионисий Грек // Православная энциклопедия // URL: <https://www.pravenc.ru/text/178453.html?ysclid=lu6xyb9n7g717045097> (дата обращения: 25.03.2024).

¹⁷ История иерархии Русской Православной Церкви. Комментированные списки иерархов по епископским кафедрам с 862 г. (с приложениями). М.: Изд-во ПСТГУ, 2006. С. 560–561.

церкви¹⁸. О самом храме, кроме того, что он стоял «многая лета», так как был возведен из дуба¹⁹, который на болоте не рос, а значит, был специально привезен, ничего неизвестно.

Вероятно, в начале XVI века случился пожар, который полностью уничтожил первый деревянный храм. Священники не смогли вынести из огня явленный Животворящий Крест, но он, тем не менее, остался невредим и был обретен на пепелище. Сказание опять не дает никакой датировки, кроме как «в пожарное время»²⁰. Тем не менее, приблизительно можно определить годы, когда построили второй деревянный же храм. В самом Сказании указано, что в 1507 или в 1510 году (по разным вариантам рукописей)²¹ некий ростовский священник Илия заказал написать книгу «Паремейник» для Никольского погоста «в погорелое место в новую церковь»²².

В том же Сказании говорится и о шитом золотом воздухе – вкладе княгини Евдокии Бельской – который сохранился вплоть до начала XX века. Согласно тексту источника, вклад был сделан в 1520 году. Примечательна и подаренная в 1593 году некоей Марией Михайловной Пуговской плащаница, которая также хранилась в ризнице еще в начале позапрошлого столетия, но в отличие от воздуха, на ней сохранилась вышитая дата вклада²³. В уже упомянутых клировых ведомостях дату пожара и постройки второго храма обозначают 1576 годом²⁴. Издатели Сказания выступают за самую раннюю датировку. С ними солидарен и А.А. Титов, который относит пожар к 1506 году²⁵. В любом случае, пожар и строительство второй деревянной церкви следует отнести к XVI столетию.

26 февраля 1762 года священники Матвей Васильев и Петр Григорьев подали Ростовскому архиерею (будущему священномученику) Арсению (Мацеевичу) прошение даровать благословенную грамоту на строительство новой каменной Никольской церкви вместо обветшавшей старой, которую планировалось разобрать²⁶. 7 марта 1762 года святой владыка данную грамоту подписал, сопроводив ее подробными инструкциями²⁷. Возведение церкви планировалось на народные средства. В мае 1764 года (уже при новом Ростовском архиерее – епископе Афанасии (Вольховском), святителе) был дарован императорский указ, повелевавший переименовать вновь строящийся каменный храм во имя Воздвижения Честного и Животворящего Креста Господня, а также устроить там два придела: Никольский и теплый Покровский²⁸.

¹⁸ См., например: Клировые ведомости за 1905 г. // ГАЯО. Ф. 123. Оп. 1. Д. 191. Л. 74.

¹⁹ Сказание... 1913. С. 6.

²⁰ Там же. С. 6.

²¹ Сказание... 1882. С. 14. В рукописи 1809 года о данном вкладе не сообщается: РГБ. Ф. 199, № 412. Л. 1–9об.

²² Сказание... 1913. С. 8.

²³ Там же.

²⁴ Клировые ведомости за 1905 г. // ГАЯО. Ф. 123. Оп. 1. Д. 191. Л. 74.

²⁵ Титов А. А. Ростовский уезд Ярославской губернии. С. 238.

²⁶ Грамота митрополита Ростовского и Ярославского Арсения от 7 марта 1762 г. // ГАЯО. Ф. 230. Оп. 13. Д. 3235. Л. 8.

²⁷ Там же.

²⁸ Указ Ея Императорского Величества от 21 мая 1764 г. // ГАЯО. Ф. 230. Оп. 13. Д. 3235.

Устроение последнего проясняется лишь в контексте прошения 1766 года священника Матвея Васильева и церковного старосты, крестьянина Федора Софонова на имя того же епископа Афанасия²⁹. Оказывается, ко второй половине XVIII века в Никольском погосте было две деревянные церкви: святителя Николая Чудотворца и Покровская, время возникновения которой на сегодняшний день не представляется возможным установить. Оба храма пришли в крайнее обветшание, что даже привело к приостановке богослужений в Покровской церкви. Одновременно сообщалось о строительстве нового каменного храма, требующего много кирпича. Епископа просили разрешить разобрать Покровскую церковь на обжиг кирпича для новой церкви. Также просили разобрать на аналогичные нужды и отдельно стоящую колокольню, чья дата постройки также пока неясна. В июле того же года последовал императорский указ, а в августе Покровский храм и колокольню разобрали³⁰.

Ровно через десять лет окончилось строительство пятикупольного Крестовоздвиженского храма с Никольским приделом. В августе 1776 года священник Петр Григорьев направил Ростовскому тогда еще епископу Самуилу (Миславскому) прошение об освящении и вскоре получил соответствующую благословенную грамоту. Освящать храм было благословлено протопопу Ростовской Успенской кафедральной церкви Стефану³¹.

Старую и ветхую Никольскую церковь решили продать, в какое-либо селение, где есть во оной нужда³², впрочем, желающих не нашлось, и в 1784 году ее разобрали³³. Годом ранее уже архиепископу Самуилу поступило прошение вместо теплого Покровского придела пристроить к храму каменную теплую же церковь³⁴. Ходатайство было удовлетворено частично в 1785 году при новом архиерее архиепископе Арсении (Верещагине): «...сводов каменных для теплоты делать не должно, а надлежит сделать потолок деревянный»³⁵. Решение вопроса оказалось отложено почти на полвека.

В начале XIX столетия прихожане задумались о строительстве каменной колокольни и на собственные средства организовали кирпичный завод. Новый архиерей – архиепископ Антоний (Знаменский) – решил учредить на месте Никольского погоста монастырь, а потому повелел произведенный кирпич употребить на строитель-

Л. 10.

²⁹ Прощение епископу Ростовскому и Ярославскому Афанасию Никольского погоста, что у Иисусова Креста попа Матвея Васильева и церковного старосты крестьянина Федота Софонова // ГАЯО. Ф. 230. Оп. 13. Д. 4184. Л. 1, 1об.

³⁰ Указ Ея Императорского Величества от 26 июля 1766 г. // ГАЯО. Ф. 230. Оп. 13. Д. 4184. Л. 3.

³¹ Прощение священника Петра Григорьева и церковного старосты крестьянина Ивана Андреева и прочих приходских людей от 2 августа 1776 г. об освящении новопоставленной церкви (с резолюцией) // ГАЯО. Ф. 230. Оп. 13. Д. 3235. Л. 11–13об.

³² Там же. Л. 11об.

³³ Донесение о разборе деревянной Никольской церкви (с мнением) // ГАЯО. Ф. 230. Оп. 13. Д. 3235. Л. 4.

³⁴ Донесение о разборе деревянной Никольской церкви (с мнением). Л. 4об.

³⁵ Решение духовной консистории о строительстве теплой каменной Покровской церкви // ГАЯО. Ф. 230. Оп. 13. Д. 3235. Л. 6.

ство каменного двухэтажного братского корпуса, что вызвало неудовольствие крестьян. Впрочем, устройство монастыря не состоялось, и новое здание поступило в распоряжение причта. Постройкой занимался священник Алексей Синицын, и она обошлась в 16 000 рублей ассигнациями³⁶.

А.А. Титов неверно датирует постройку братского корпуса, который единственный сохранился до наших дней, 1824-м годом, хотя бы потому, что владыка Антоний был почислен на покой в 1820 году. В описи церковного имущества Никольского погоста 1919 года фигурирует 1810 год³⁷, который согласуется с постройкой в следующем 1811-м году колокольни, не отделенной от западной стены церкви (на момент составления документа там было восемь колоколов, вес самого большого из них превышал 500 пудов)³⁸.

Рукопись 1852 года, которая, кроме самого Сказания и чудес, содержит обширные комментарии, несколько по-иному объясняет мотивы владыки Антония. Во-первых, указывается, что он очень любил бывать в Никольском погосте, а потому всячески стремился благоустроить святое место. Именно по его проекту была выстроена колокольня, правда, ее возведение относят к 1816 году³⁹. Ее высота без шпилья составляла 55 аршин, а со шпилем 76 аршин, или 23 сажени (50 метров). Владыка Антоний хотел воздвигнуть в Никольском погосте совершенно новый обширный храм по плану Новгородского Софийского собора, но сия мысль архиерея не осуществилась...

Возведение же двухэтажного корпуса мыслилось им не столько о будущей обители, об устройстве которой он если и мечтал, то тайно, а для местного причта. Правда, им данный общежительный корпус оказался неудобен по причине семейной их жизни и невозможности содержания при нем «черных дворов», которые обязательно нужны при занятии духовенством земледелием. По этой причине корпус оставался праздным, как минимум, до середины XIX века⁴⁰.

В конце столетия прямоугольный объем братского корпуса получил также двухэтажную пристройку вдоль всего протяженного восточного фасада, включившую коридор с лестницами на концах и заменившую четыре первоначальные лестничные пристройки. В XX веке с севера и востока были добавлены одноэтажные кирпичные объемы⁴¹.

В самом конце архипастырского служения владыки Антония, в 1820 году, по его проекту была устроена каменная ограда с четырьмя башнями по углам. Вне ее черты с западной стороны от храма соорудили каменные лавки на 34 саженьях (около 74,5 м) в две линии на 120 номеров на время ярмарок «в видах пользы для храма Господня и служителей его»⁴².

³⁶ Титов А. А. Ростовский уезд Ярославской губернии. С. 243.

³⁷ Опись церковного имущества принадлежащего церкви погоста Никольского, что у Иисусова Креста, Ростовского уезда, Ярославской епархии // ГМЗРК. АД. 5123. Л. 131об.

³⁸ Там же. Л. 129об.

³⁹ Сказание о чудном Кресте Господнем // ГМЗРК. Р. 815. С. 81.

⁴⁰ Там же. С. 81–82.

⁴¹ Свод памятников архитектуры и монументального искусства России: Ивановская область. Ч. 2. М.: Наука, 2000. С. 260.

⁴² Сказание о чудном Кресте Господнем // ГМЗРК. Р. 815. С. 81.

В 1832 году при архиепископе Авраамии (Шумилине) тщанием прихожан все-таки была осуществлена пристройка «в одной связи» теплой каменной Покровской церкви⁴³. Священником в это время был Андрей Покровский, несший также послушание благочинного⁴⁴. С пристройкой церкви был окончательно сформирован храмовый ансамбль Никольского погоста. Сохранилась лишь одна фотография комплекса, а также подробное описание, сделанное 12 июня 1925 года директором Ростовского государственного музея Д.А. Ушаковым и научным сотрудником Е.К. Сахаровой.

«Храм во имя Николая чуд.⁴⁵, каменный, пятиглавый (...) Главная масса храма в плане прямоугольная, вытянутая с юга на север, в три света, по углам лопатки, стены гладкие, наличники позднейшие, проrez прямоугольный со слегка выгнутым верхом. Наверху четыре барабана с коробчатыми луковицами, на средней главе крест ажурный, четырехконечный, с лучами, звездами и короной наверху. С востока примыкает два полукружия, северное – не достигающее до северного угла и южное – сходящееся почти сплошь с плоскостью южной стены; северное имеет 3 окошка и 2 лопатки, южное – 2 окошка и 1 лопатку. С запада примыкает одноэтажная трапеза. К северу пристроена летняя церковь в один свет с широким портиком из 4-х колонн и 4-х полуколонн на северную сторону. Западная часть обоих храмов имеет современные зимней паперти, обработанные портиками – северный из 4-х колонн, южный из 8-ми колонн, на последнем двухъярусная колокольня в стиле «ампир», середина которой имеет на углах по колонне и по 2 полуколонны. Церковь окрашена в белый цвет, колокольня в серо-зеленый, крыша ее, а также средняя глава зимней церкви, позолочены, угловые луковицы окрашены алюминием. Колокола все новые, за исключением одного 1649 года»⁴⁶.

В 1911 году заштатный диакон Никольского погоста Алексей Виноградов подал прошение епископу Угличскому Иосифу (Петровых), будущему священномученику, о строительстве на собственные средства каменной часовни с оградой на том месте, где первоначально заложили храм в XV веке⁴⁷. Дело в том, что Животворящий Крест Господень явился пастухам среди топи, и повеление поставить пря-

⁴³ Опись церковного имущества принадлежащего церкви погоста Никольского, что у Иисусова Креста, Ростовского уезда, Ярославской епархии // ГАЯО. Ф. 230 Оп.1. Т.5. Л. 123об. Существует также и другая дата – 1834 год: Сказание о чудном Кресте Господнем // ГМЗРК. Р. 815. С. 81; Акт осмотра церкви Никольского погоста Карашской волости от 12 июня 1925 г. // ГМЗРК. АД. 5123. Л. 122

⁴⁴ Первое упоминание о священнике Андрее Покровском в Никольском погосте относится к 1827 г., последнее из пока обнаруженных документов к 1869 г.: Дело о переводе священника Крестовоздвиженского собора г. Романов-Борисоглебска Андрея Покровского к церкви с. Никольский погост у Иисусова Креста Ростовского уезда // ГАЯО. Ф.230 Оп.1. Т.5. Д.10237. Л. 1–4об; Расписание приходских церквей и причтов по ведомству благочинного священника с. Никольский погост, что у Иисусова креста Ростовского уезда Андрея Покровского // ГАЯО. Ф. 230 Оп. 1. Т.5. Д. 2341. Л. 1–86об.

⁴⁵ Ошибочное наименование Крестовоздвиженского храма.

⁴⁶ Акт осмотра церкви Никольского погоста Карашской волости от 12 июня 1925 г. // ГМЗРК. АД. 5123. Л. 122.

⁴⁷ Прошение епископу Угличскому Иосифу заштатного диакона погоста Никольского, что у Иисусова Креста Алексея Виноградова // ГАЯО. Ф. 230. Оп. 5. Д. 4685. Л. 1–2об.

мо здесь церковь показалось строителям трудновыполнимым, в силу чего «заложиша церковь близ того болота яко стадии быти единой» (то есть примерно в 200-х метрах поодаль)⁴⁸.

Но Господь за ночь перенес основание храма на исходное место и сподобил повторного явления уже строителей, которым также повелел поставить церковь Свою именно здесь. На следующую ночь среди тимения чудесным образом была воздвигнута гора. Святитель Дионисий, освятив храм, благословил поставить часовню на месте неудачной попытки созидания храма, но, вероятно, так и не была построена⁴⁹.

Именно эту историческую несправедливость и решил устранить диакон Алексей. Примечательно, что этот удивительный человек, прослуживший почти 46 лет, подал прошение 22 августа, а 10 сентября 1911 года преставился ко Господу. Тем не менее, его вдова, при согласии местного причта и прихожан, решила довести дело до конца⁵⁰. Единственным разногласием было количество земли, которую нужно было выделить из владений Никольского погоста под постройку. Покойный просил полдесятины, а причт заметил, что это чрезмерно много, и в итоге ответили 110 кв. сажен⁵¹.

Строительство часовни и ограды было завершено к октябрю 1913 года, а к лету 1914 года они были оштукатурены и покрыты железом. Часовню увенчали вызолоченной главой и таким же крестом, в ограде установили железные решетки и ворота, саму часовню внутри и снаружи украсили живописью и святыми иконами⁵². Внутри часовни сделали цветной цементный пол, к воротам проложили цементную дорожку. 20 октября 1915 года сооружение часовни было «совершенно завершено»⁵³. К сожалению, она, как и основной храмовый ансамбль, совершенно не сохранилась до наших дней. Остались лишь подробные описания их убранства.

История советского периода – это время героической борьбы прихожан за сохранение храма, которую они, к прискорбию, проиграли богоборческой власти⁵⁴. В 1940 году храм окончательно закрывают⁵⁵

⁴⁸ Сказание... 1913. С. 5.

⁴⁹ Там же. С. 5–6.

⁵⁰ Рапорт в Ярославскую духовную консисторию благочинного VII округа, Ростовского уезда, священника Николая Беляева от 10 октября 1911 г. // ГАЯО. Ф. 230. Оп. 5. Д. 4685. Л. 5.

⁵¹ Донесение в Ярославскую духовную консисторию причта церкви погоста Никольского, что у Иисусова Креста, Ростовского уезда от 4 сентября 1911 года // ГАЯО. Ф. 230. Оп. 5. Д. 4685. Л. 60б; Акт об отведении участка церковно-причтовой земли для устройства на нем часовни от 16 апреля 1912 года // ГАЯО. Ф. 230. Оп. 5. Д. 4685. Л. 8.

⁵² Рапорт в Ярославскую духовную консисторию благочинного 7 округа, Ростовского уезда, священника Николая Беляева от 31 июля 1914 г. // ГАЯО. Ф. 230. Оп. 5. Д. 4685. Л. 11.

⁵³ Рапорт в Ярославскую духовную консисторию благочинного VII округа, Ростовского уезда, священника Николая Беляева от 20 октября 1915 г. // ГАЯО. Ф. 230. Оп. 5. Д. 4685. Л. 13.

⁵⁴ См. подробнее: Балагуров О.А. «Не бойся, малое стадо»: особенности деятельности приходской общины в первые десятилетия советской власти (на примере религиозной общины церкви Погоста Крест Ильинского района Ивановской области) // Российское православие от модерна к современному дню (конец XIX – конец XX вв.): проекции Великой русской революции в истории и историографии / под ред. М.В. Каиля. М.: Изд-во Ипполитова, 2018. С. 293–302.

⁵⁵ Решение исполкома Ивановского областного совета №261 от 29 февраля 1940 г. // Госу-

и начинают разбирать⁵⁶. К этому же времени относится перенесение главной святыни – Животворящего Креста Господня – в ближайшую незакрытую церковь, как тогда считали прихожане Никольского погоста, временно⁵⁷.

В 1940-х – начале 1960-х годов в двухэтажном корпусе бывшего Никольского погоста располагался детский дом. В годы Великой Отечественной войны туда эвакуировали детей из блокадного Ленинграда. Позже определяли юных жителей Ивановской области. Храм стоял в запустении, использовался как склад. По закрытии детского дома, опираясь на постановление 1940 года, местные жители начинают разбирать храм на кирпич. К 1974 году он был практически полностью разрушен, сохранились нижние ярусы колокольни и руины северного придела⁵⁸.

Мерзость запустения просуществовала до 1998 года, когда на развалинах Никольского погоста игумен Борис (Храмцов) (1955-2001) возрождает литургическую жизнь и создает монашескую общину. Воссоздание каменного Воздвиженского храма началось в 2000 году. Как и в прошлом, главный престол посвящен празднику Воздвижения Креста, а приделы – святителю Николаю Чудотворцу и празднику Покрова Богородицы. Дополнительный придел в трапезной устроен в честь святых благоверных князей-страстотерпцев Бориса и Глеба.

Главный престол и придел святителя Николая Чудотворца были освящены в 2004 году архиепископом Иваново-Вознесенским и Кинешемским Амвросием (Щуровым). В 2011 году указом епископа Иваново-Вознесенского и Кинешемского Иосифа был учрежден мужской монастырь Животворящего Креста Господня. В 2012 году освящен Покровский придел храма. Задуманное в XIX столетии как братский корпус здание, наконец-то стало таковым. Вокруг обители возведена монастырская стена с башнями и святыми воротами.

Возрожденная обитель, как и прежде, стоит точно на месте явления Животворящего Креста Господня, а храмовый ансамбль сколь возможно точно воспроизводит комплекс 1776-1832 годов. Снова, как и шестьсот лет назад, по слову Господа, созиждена на месте сем церковь Его.

Таким образом, на протяжении шестисот лет на святом месте явления Животворящего Креста Господня неустанно созидалось и благоукрашалось храмовое пространство. Вводимые вновь в исторический оборот архивные документы и анализ Сказания позволяют говорить о двух деревянных постройках Никольского храма (1423 и 1507 годов), а также о построенной деревянной же Покровской церкви с отдельно стоящей колокольней, дата созидания которых неизвестна, но никак не позднее XVII столетия. В 1776 году по причине обветшалости деревянных построек был воздвигнут каменный Крестовоздвиженский храм. Ансамбль был дополнен пристроенной к нему в 1811

дарственный архив Ивановской области. ФР. 2959. Оп. 1. Д. 122. Л. 1.

⁵⁶ Протокол допроса священника Николая Введенского от 02 апреля 1941 г. // ГАЯО. ФР. 3698. Оп. 2 ДС. 4535. Л. 133.

⁵⁷ Протокол допроса свидетеля Смирновой Секлети Михайловны от 14 марта 1941 г. // ГАЯО. ФР. 3698. Оп. 2 ДС. 4535. Л. 186.

⁵⁸ Свод памятников архитектуры и монументального искусства России: Ивановская область. С. 259.

или 1816 году колокольной, а также заложенном в 1810 году каменном доме притча (возможно, планируемом как братский корпус будущего монастыря), постройка которого окончилась в 1814 году. В 1820 году храмовый комплекс был обнесен каменной оградой с четырьмя башнями по углам, а в 1832-34 годах была возведена теплая каменная Покровская церковь, пристроенная к Крестовоздвиженскому храму. С 1911 года началось строительство каменной часовни на месте, где в XV веке хотели заложить церковь вопреки воле Господа чуть поодаль от болота, где явилась святыня. Тогда Господь Сам перенес заложенные венцы назад на место явления и церковь была построена именно там. Строительство часовни велось на личные средства заштатного диакона Никольского погоста Алексея Виноградова, и было завершено к 1915 году. Пока велась подготовка данной статьи к публикации, удалось обнаружить ее фундамент (в безбожное время она была полностью уничтожена). Советский период сопряжен с поэтапным разорением убранства храма, уничтожением его колоколов в 1938 году и измышлением необходимости ремонта храма как предлога к его закрытию в 1940 году. Дальнейшее использование зданий комплекса бывшего Никольского погоста не по назначению привели к его частичному разрушению. Затем местные жители начали активно использовать кирпич для собственных нужд. К 1974 году комплекс был почти полностью уничтожен. Возрождение обители связано с именем игумена Бориса (Храмцова), который с группой верующих начал восстанавливать литургическую жизнь на святом месте в 1998 году. К 2004 году был возведен Крестовоздвиженский храм. В 2011 году здесь учрежден монастырь Животворящего Креста Господня. В 2012 освящен Покровский придел. Восстановление бывшего благолепия продолжается и поныне.

Изучение храмоздания на сем месте принципиально важно, ибо не просто является сюжетом Церковной истории, но и раскрывает масштабы почитания святыни, подчеркивает непрерывность поклонения Кресту на месте Его явления на протяжении более чем полутысячи лет.

Библиография

1. Акт об отведении участка церковно-причтовой земли для устройства на нем часовни от 16 апреля 1912 года // ГАЯО. Ф. 230. Оп. 5. Д. 4685. Л. 8.
2. Акт осмотра церкви Никольского погоста Карашской волости от 12 июня 1925 г. // ГМЗРК. АД. 5123. Л. 122-122об.
3. Артынов А.Я. Ростовский летописец. М.: АКТЕОН, 2010. 960 с.
4. Артынов А.Я. Уделы и вотчины ростовских князей. В нынешних волостях (рукопись) // ГМЗРК. АД. 9894. Ф. 369. Оп. 2. Д. 3. Л. 1-89.
5. Балагуров О.А. «На сем месте поставите церковь Мою» (Из истории храмоздания на месте явления Животворящего Креста Господня в селе Погост Крест Ильинского района Ивановской области) // Государство, общество, церковь в истории России XX-XXI веков: материалы XVIII Междунар. науч. конф., Иваново, 3-4 апреля 2019 г. Иваново: Иван. гос. ун-т, 2019. С. 40-44.
6. Балагуров О.А. «Не бойся, малое стадо»: особенности деятельности при-

- ходской общины в первые десятилетия советской власти (на примере религиозной общины церкви Погоста Крест Ильинского района Ивановской области) // Российское православие от модерна к современному дню (конец XIX – конец XX вв.): проекции Великой русской революции в истории и историографии. / под ред. М.В. Каиля. М.: Изд-во Ипполитова, 2018. С. 293–302.
7. Грамота митрополита Ростовского и Ярославского Арсения от 7 марта 1762 г. // ГАЯО. Ф. 230. Оп. 13. Д. 3235. Л. 8-9.
8. Дело о переводе священника Крестовоздвиженского собора г. Романов-Борисоглебска Андрея Покровского к церкви с. Никольский погост у Иисусова Креста Ростовского уезда // ГАЯО. Ф. 230. Оп. 1 т.5. Д. 10237. Л. 1–4об.
9. Донесение в Ярославскую духовную консисторию причта церкви погоста Никольского, что у Иисусова Креста, Ростовского уезда от 4 сентября 1911 года // ГАЯО. Ф. 230. Оп. 5. Д. 4685. Л. 6– 6об.
10. Донесение о разборе деревянной Никольской церкви (с мнением) // ГАЯО. Ф. 230. Оп. 13. Д. 3235. Л. 4–5.
11. Журнал №77 заседания Священного Синода Русской Православной Церкви от 25.08.2022 г. // URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5952955.html> (дата обращения: 25.03.2024).
12. История иерархии Русской Православной Церкви. Комментированные списки иерархов по епископским кафедрам с 862 г. (с приложениями). М.: Изд-во ПСТГУ, 2006. 926 с.
13. Клировые ведомости за 1905 год // ГАЯО. Ф. 123. Оп. 1. Л. 1–112.
14. Козлов В.П. Тайны фальсификации. Анализ подделок исторических источников XVIII–XIX вв. М.: Аспект Пресс, 1996. 269 с.
15. Лобакова И.А. К проблеме фальсификации исторических источников (принципы создания легендарного сказания в творчестве А.Я. Артынова) // Русская литература. 2005. №1. С. 28–39.
16. Описание церковного имущества принадлежащего церкви погоста Никольского, что у Иисусова Креста, Ростовского уезда, Ярославской епархии // ГМЗРК. АД. 5123. Л. 123–132.
17. Парфенов А.Ю., свящ. Обзор краеведческих работ по датировке Иисусова Креста // Пожарский юбилейный альманах. 2023. Вып. 12. С. 15–23.
18. Вознесенский А., Гусев Ф. Житие и чудеса Св. Николая Чудотворца, архиепископа Мирликийского и Слава его в России / Репр. изд. 1899 г. СПб, 1999. 722 с.
19. Протокол допроса свидетеля Смирновой Секлетеи Михайловны от 14 марта 1941 г. // ГАЯО. ФР. 3698. Оп. 2 ДС 4535. Л. 186–187.
20. Протокол допроса священника Николая Введенского от 02 апреля 1941 г. // ГАЯО. ФР. 3698. Оп. 2 ДС 4535. Л. 132–134.
21. Прощение епископу Ростовскому и Ярославскому Афанасию Никольского погоста, что у Иисусова Креста попа Матвея Васильева и церковного старосты крестьянина Федота Софонова // ГАЯО. Ф. 230. Оп. 13. Д. 4184. Л. 1–1об.
22. Прощение епископу Угличскому Иосифу заштатного диакона погоста Никольского, что у Иисусова Креста Алексия Виноградова // ГАЯО. Ф. 230. Оп. 5. Д. 4685. Л. 1–2об.

23. Прошение священника Петра Григорьева и церковного старосты крестьянина Ивана Андреева и прочих приходских людей от 2 августа 1776 г. об освящении новопоставленной церкви (с резолюцией)// ГАЯО. Ф. 230. Оп. 13. Д. 3235. Л. 11–13об;
24. Рапорт в Ярославскую духовную консисторию благочинного 7 округа, Ростовского уезда, священника Николая Беляева от 31 июля 1914 г. // ГАЯО. Ф. 230. Оп. 5. Д. 4685. Л. 11.
25. Рапорт в Ярославскую духовную консисторию благочинного VII округа, Ростовского уезда, священника Николая Беляева от 10 октября 1911 г. // ГАЯО. Ф. 230. Оп. 5. Д. 4685. Л. 5–5об.
26. Рапорт в Ярославскую духовную консисторию благочинного VII округа, Ростовского уезда, священника Николая Беляева от 20 октября 1915 г. // ГАЯО. Ф. 230. Оп. 5. Д. 4685. Л. 13.
27. Рапорт отцу благочинному VII благочиннического Ростовского уезда священнику Николаю Васильевичу Беляеву священника церкви Погоста Никольского, что у Иисусова Креста Алексея Виноградова от 17.10.1915 // ГАЯО. Ф. 230. Оп. 5. Д. 4685. Л. 19–19об.
28. Расписание приходских церквей и причтов по ведомству благочинного священника с. Никольский погост, что у Иисусова креста Ростовского уезда Андрея Покровского // ГАЯО. Ф.230. Оп.1 т.5. Д. 2341. Л. 1–86об.
29. Решение духовной консистории о строительстве теплой каменной Покровской церкви // ГАЯО. Ф. 230. Оп. 13. Д. 3235. Л. 6.
30. Решение исполкома Ивановского областного совета №261 от 29 февраля 1940 г. // ГАИО. ФР. 2959. Оп. 1. Д. 122. Л. 1.
31. Свод памятников архитектуры и монументального искусства России: Ивановская область. Ч. 2. М.: Наука, 2000. 776 с.
32. Сказание о чудном Кресте Господнем // ГМЗРК. Р. 815. С. 1–83
33. Сказание о явлении Креста с предстоящим Николаем Мирликийским в Никольском погосте Ростовского уезда // РГБ. Ф. 199. № 412. Л. 1–9об.
34. Сказание о явлении честного и животворящего Креста Господня и Великого во святителях чудотворца Николая в Никольском погосте, что словет на болоте у Иисусова Креста и о благодатных знамениях и чудесных исцелениях от животворящего Креста Господня и святителя и чудотворца Николая. Издание Церковь. старосты крестьянина Василия Петров. Ехлакова. Ярославль: Типография Земской Управы, 1874. 104 с.
35. Сказание о явлении честного и животворящего Креста Господня и Великого во святителях чудотворца Николая в Никольском погосте, что словет на болоте у Иисусова Креста и о благодатных знамениях и чудесных исцелениях от животворящего Креста Господня и святителя и чудотворца Николая. Издание церковного старосты крестьянина Василий Петровича Ехлакова. Ярославль: Типография Г. Фалька, 1882. 64 с.
36. Сказание о явлении честного и животворящего Креста Господня и Великого во святителях чудотворца Николая в Никольском погосте, что словет на болоте у Иисусова Креста и о благодатных знамениях и чудесных исцелениях от животворящего Креста Господня и святителя и чудотворца Николая. Издание церковного старосты крестьянина Василия Петровича Ехлакова. Ярославль: Типография Земской управы, 1892. 64 с.

37. Сказание о явлении честного и животворящего Креста Господня и Великого во святителях чудотворца Николая в Никольском погосте, что словес на болоте у Иисусова Креста и о благодатных знамениях и чудесных исцелениях от животворящего Креста Господня и святителя и чудотворца Николая. Издание церковного старосты крестьянина Ивана Алексеевича Гусева. Ярославль: Типография Губернской Земской Управы, 1913. 30 с.
38. Сказание о явлении Честного и Животворящего креста Господня и Чудотворца Николая // ГМЗРК. АД. 7306. Ф. 382 Оп. 7. Д. 100. Л. 1–4об.
39. Тарасов А.Е., Турилов А.А. Дионисий Грек // Православная энциклопедия // URL: <https://www.pravenc.ru/text/178453.html?ysclid=lu6xvb9n7g717045097> (дата обращения: 25.03.2024).
40. Титов А. А. Ростовский уезд Ярославской губернии. Историко-археологическое и статистическое описание с рисунками и картой уезда. М., 1885. 631 с.
41. Указ Ея Императорского Величества от 21 мая 1764 г. // ГАЯО. Ф. 230. Оп. 13. Д. 3235. Л. 10.
42. Указ Ея Императорского Величества от 26 июля 1766 г. // ГАЯО. Ф. 230. Оп. 13. Д. 4184. Л. 3–3об.

Balagurov O. A.

«YOU WILL SET MY CHURCH IN THIS PLACE»:
ESTABLISHING, DEMOLISHING AND REBUILDING
NIKOLSKY CHURCHYARD NEAR THE JESUS' CROSS
(CHURCHYARD CROSS VILLAGE, ILYINSKY DISTRICT,
IVANOV REGION)

Abstract. In this article, due to a collection of the archive records including the sources entered into the scientific usage, the author follows the history of constructing the Nikolsky Churchyard Complex near the Jesus' Cross, next of its demolishing in the Soviet times and of its restoring in the modern times.

Keywords: St. Nicholas Churchyard at the Jesus' Cross, the Monastery of the Life-Giving Cross of the Lord, the Sakhotsky Marsh, History of the Russian Orthodox Church, Legend has it the Life-Giving Cross of Our Lord appeared, the Cross Churchyard.

About the Author: Balagurov Oleg Andreevich – Candidate of Cultural Studies, Assistant for Catechesis and Education to the Hegumen of the Life-Giving Cross Monastery of the Shuya Diocese of the Russian Orthodox Church (MP) (e-mail: krest-1423@yandex.ru).

ПРАВОСЛАВНОЕ БОГОСЛУЖЕНИЕ

УДК 264

диакон Иоанн Тарасов

ОБЩАЯ ИСПОВЕДЬ: СТАНОВЛЕНИЕ ПРАКТИКИ И СОВРЕ- МЕННОЕ ПРИМЕНЕНИЕ

Аннотация. В статье рассматривается история появления практики общей исповеди, причины, предшествующие ее появлению, изучает истоки традиции и причины укоренения практики совершения. В работе излагаются положительные аспекты данной практики и специфика ее использования. Указываются защитники сложившейся традиции, а также приводятся мнения священнослужителей, которые негативно отзывались о данной практике, зачастую выступая категорически против совершения общей исповеди. В работе рассматриваются аспекты возможности и условия применения общей исповеди в реалиях приходской жизни, а также в условиях боевых действий.

Ключевые слова: общая исповедь, богослужение, священнослужитель, миряне, духовник, духовничество, Русская Православная Церковь, чино-последование, Синод.

Сведения об авторе: диакон Иоанн Анатольевич Тарасов – студент 2 курса магистратуры Санкт-Петербургской духовной академии, помощник проректора по научной и методической работе Воронежской духовной семинарии (e-mail: ivananatolievih@yandex.ru).

Появлению и распространению общей исповеди в Русской Православной Церкви сопутствовали два основных обстоятельства. Во-первых, благодаря расширению территорий Российского государства в западном направлении в его состав были включены земли, на которых католицизм и протестантские деноминации либо оказывали существенное влияние, либо являлись доминирующими вероисповеданиями. Как следствие, употребление общей исповеди было характерно для епархий Юго-Западной Руси и Прибалтики.

Вторым фактором, содействовавшим закреплению и распространению практики общей исповеди, следует признать характерную для Синодального периода ситуацию, когда в сельской местности к одному храму зачастую были приписаны сразу несколько окрестных деревень, из-за чего священники в праздничные и воскресные дни сталкивались с наплывом прихожан, прибывавших непосредственно к богослужению, что не давало возможности заблаговременно совершить исповедь.

Впрочем, следует признать, что практика общей исповеди не была повсеместной, о чем свидетельствует признание епархиального противосектантского миссионера Ставропольской епархии священника Симеона Никольского: «Здесь, на Кавказе, я в первый раз встретил опыт общенародной исповеди; а здесь именно она и неизбежна – приходы в несколько тысяч душ»¹.

В конце XIX века повсеместно обозначилась проблема наплыва исповедующихся не только в сельских, но в городских храмах. Отча-

¹ Отчет Ставропольского епархиального противосектантского миссионера, священника Симеона Никольского о миссионерских его поездках в 1895 г. и 1896 г. // Ставропольские епархиальные ведомости. 1896. № 18. Ч. неофиц. С. 1139–1140.

сти проблема была связана с тем, что темпы роста населения значительно опережали рост численности клира. Как следствие, индивидуальная исповедь в преддверии праздника могла длиться до 10-12 часов², что приводило к отказу части прихожан от принятия Святых Христовых Таин. Решая возникшее затруднение, многие приходы самовольно начали вводить общую исповедь как средство, находящее положительный отклик у мирян, тем более что последние категорически отказывались от частной исповеди за несколько дней до участия в Евхаристии.

Особенные затруднения возникли у наиболее популярных духовников, которые были вынуждены лично исповедовать по несколько тысяч человек и при этом нести священническую череду. Так, святой праведный Иоанн Кронштадтский обратился в Святейший Синод с просьбой разрешить совершать общую исповедь без индивидуального выслушивания грехов каждого кающегося и общее отпущение грехов после прочтения чина по Требнику. Впрочем, в отличие от подавляющего большинства чинопоследований общей исповеди, люди, приходящие к святому Иоанну Кронштадтскому, участвовали в чине активно, открыто исповедуя свои грехи, что скорее было похоже на раннехристианскую практику публичной исповеди³.

Заслуживает внимания и пример духовника Чагринского Покровского женского монастыря протоиерея Александра Юнгера, прославленного в лике местночтимых святых Самарской епархии. Совершая общую исповедь по чинопоследованию в Требнике и общее отпущение грехов, святой неизменно обращался к кающимся с увещанием, указывая на необходимость участия в индивидуальной исповеди: «Если у кого остались неисповеданные грехи, ныне же вы пойдете в храм Божий к богослужению и там исповедайте их пред священником»⁴.

К сожалению, пример святого праведного Иоанна Кронштадтского был превратно интерпретирован его современниками, которые сочли возможным уклоняться от духовнических обязанностей под предлогом исполнения иных церковноприходских послушаний и отсутствия времени на частную исповедь. Это охлаждение нашло питательную почву уже после революционных событий 1917 года, когда прихожане, опасаясь за сохранность тайны исповеди, уклонялись от частной исповеди. В условиях 1920-х годов общая исповедь совершалась без публичного оглашения грехов (в отличие от практики святого Иоанна Кронштадтского); священник обращался к кающимся с кратким назидательным словом, затем по Требнику совершал чинопоследование исповеди и зачитывал типовой список грехов, после чего в индивидуальном порядке читал над участниками общей исповеди разрешительную молитву.

Против практики общей исповеди энергично выступал духовный писатель, мученик Михаил Александрович Новоселов. В масштабном эпистолярном цикле «Письма к друзьям» святой критиковал общую

² Известия и заметки // Листок для Харьковской епархии. 1896. № 20. С. 529.

³ Ткаченко А.А. Исповедь // Православная энциклопедия. Т. 27. М: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2010. С. 624–634.

⁴ Р-ский Г., свящ. Из памятной книги священника Чагринского женского монастыря // Самарские епархиальные ведомости. 1896. № 8. Ч. неофиц. С. 292.

исповедь как признак «новаторства, своей лени и своего нежелания или неумения православно «окормлять» к пристанищу вечной жизни своих духовных чад»⁵. Главным аргументом мученика Михаила Новоселова против общей исповеди было то, что в ее рамках священник фактически отказывается от власти вязать и решить (исключением опять-таки служил святой праведный Иоанн Кронштадтский, который по своей прозорливости мог не допустить участника общей исповеди к Чаше, однако личный опыт святого не может быть распространен на каждого иерея)⁶. Отсюда мученик Михаил Новоселов делал резкий вывод: «Общая исповедь не есть таинство и разрешения грехов участникам оной не дает»⁷. Впрочем, в конце письма святой допускал практику совершения общей исповеди, но лишь в качестве подготовительного назидательного этапа перед исповедью частной.

Аналогичную позицию занимал автор «Шести чтений о таинстве покаяния в его истории» протоиерей Валентин Свенцицкий, который собрал в своем труде многочисленные примеры критики общей исповеди в богослужебных изданиях, циркулярах Преосвященных архипастырей и символических книгах. Личная же позиция отца Валентина в полной мере проявляется в словах: «Мир спешит жить. Людям в миру некогда. Обмирщенным христианам хочется полчасика потратить на спасение души, чтобы поскорее, без задержки, бежать к своей службе, торговле, семье. Общая исповедь услужливо предлагает освободить христиан от долгих ожиданий частной исповеди. Общая исповедь – это "техническое усовершенствование", в своём роде "машинное производство"»⁸.

Протесты со стороны М.А. Новоселова и протоиерея Валентина Свенцицкого по объективным причинам не смогли пресечь практику общей исповеди. Тем не менее, вскоре последовала реакция со стороны священноначалия: в постановлении № 174 Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митрополита Сергия (Страгородского) и Священного Синода «Об общей исповеди» от 30 октября 1929 года осуждалось злоупотребление правом применения общей исповеди как намеренный отказ священника от обязанностей духовничества.

Впрочем, данное постановление не запрещало институт общей исповеди, допуская ее проведение в исключительных случаях и в соответствии с практическими предписаниями. Были также даны практические указания по ее проведению: к совершению общей исповеди допускались только опытные пастыри; участию в общей исповеди должно было предшествовать недельное говение и неопустительное совершение молитвенного правила; на протяжении недели пастырь был обязан назидать кающихся душеполезными поучениями, возгревая в людях покаянное чувство. На самой же частной исповеди запрещалось общее чтение разрешительной молитвы: более того, если кающийся выражал намерение приступить к частной исповеди, иерей был обязан выслушать его со вниманием⁹.

⁵ Цит. по: Михаил (Новоселов), мч. Письма к друзьям. О практике «общей исповеди» // URL: https://blagogon.ru/digest/282/#_ftn14 (дата обращения: 13.03. 2024).

⁶ Там же.

⁷ Там же.

⁸ Ткаченко А.А. Исповедь. С. 629.

⁹ Там же. С. 624–634.

Тем не менее, усилия Священного Синода по восстановлению частной исповеди на приходах не увенчались успехом в силу объективных обстоятельств – сохраняющихся опасений прихожан за разглашение тайны исповеди, недостаточного контроля на местах за исполнением Синодальных постановлений и усиливающегося дефицита приходских клириков в условиях массовых арестов духовенства и закрытий храмов. Новую попытку возрождения частной исповеди предпринял Святейший патриарх Алексей I, однако в полной мере вернуться к частной исповеди приходы смогли лишь в эпоху патриаршества Святейшего Алексия II. Именно Святейшему Патриарху Алексию II удалось не только восстановить частную исповедь как явление церковной жизни, но и задать наиболее адекватное время для ее совершения: исповедь следует совершать накануне Божественной литургии, по окончании вечернего богослужения¹⁰.

Впрочем, общая исповедь по объективным причинам не исчезла из литургического обихода и до сих пор совершается во многих храмах в канун Божественных литургий с массовым причащением прихожан – на Пасху, в период Великого поста, перед наиболее торжественными праздниками для прихода.

Отдельно следует оговориться о практике общей исповеди у военнослужащих ввиду специфических условий их жизни и служения, к чему Церковь неизменно снисходила. Замечательно то, что в Синодальный период произошло сначала масштабное внедрение общей исповеди для военнослужащих (что происходило вследствие как наличия лишь одного священника на полк, поскольку капеллан считался штатной единицей войскового подразделения, так и дефицита вместительных полковых храмов, из-за чего исповедь приходилось вести под открытым небом).

Однако уже в конце XIX столетия ситуация изменилась, о чем свидетельствует замечание протопресвитера военного и морского духовенства А.А. Желобовского: «После великого поста мне пришлось слышать воздыхания прихожан военных церквей, что в некоторых военных церквях исповедывают без ширм, а кругом 100-150 человек стоит: и смущается исповедник. Это не порядок. <...> Было время, когда практиковалась общая исповедь, а теперь иное время и другой народ»¹¹.

Однако в условиях боевых действий институт общей исповеди оставался необходимым. Наиболее показательны в этом отношении свидетельства войсковых священников, участвовавших в Русско-японской войне. Так, полковой священник 33-го Елецкого полка иерей Константин Гапанович описывал свой первый случай совершения общей исповеди в зоне боевых действий: «Первую службу пришлось совершать нам 20-го ноября, канун Введения. Торжественная всенощная с елеопомазанием, нашлись и певчие; как исповедовать.

¹⁰ Доклад Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II на ежегодном Епархиальном собрании г. Москвы 1992 года // URL: <http://patriarh-i-narod.ru/slovo-patriarha/doklady-na-eparkhialnyh-sobraniyah-patriarha-alexiya-ii/150-vystuplenie-na-eparkhialnom-sobranii-1992-g> (дата обращения: 11.02.2024).

¹¹ *Здравомыслов К.* Братское собрание священно-церковнослужителей военного ведомства, имеющих жительство в С.-Петербурге и его окрестностях // Вестник военного духовенства. 1895. № 13. С. 394.

При 20° морозе одиночная исповедь для нижних чинов пытка, а священнику настоящая мука»¹².

В дальнейшем, как отмечал иерей Константин Гапанович, войсковые священники прибегали к практике общей исповеди во время Мукденского сражения в феврале 1905 года, заручившись благословением главного священника 2-й армии протоиерея Журавского. Уже после окончания войны протопресвитер военного и морского духовенства А.А. Желобовский согласился с целесообразностью действий своих подчиненных: «Думаю, что Св. Синод не только не обвинит военных священников за общую исповедь в указанных обстоятельствах, но одобрит ее и благословит впредь для подобных случаев»¹³.

Протоиерей Митрофан Сребрянский, будущий преподобноисповедник Сергей, пишет: «Я поставил себе правило ежедневно после вечерни пред исповедью беседовать с воинами... "Итак, – говорил я, – сердечно, от души раскаемся пред Господом во грехах наших и с верою и благоговением приступим к принятию Святых Таин, Тела и Крови Его!.."»¹⁴. Он описывает в своей книге «Дневник полкового священника» необходимые в кратчайшие сроки поисповедовать и причастить Святых Христовых Таин несколько тысяч солдат, что одному сделать довольно проблематично. Исходя из этого, можно говорить о применении практики общей исповеди в контексте экономики времени, чтобы перед сражением, с которого человек мог и не вернуться, у каждого желающего была возможность приобщения к Таинствам Исповеди и Причастия.

Начало Первой мировой войны обозначило еще ряд случаев, в которых употребление общей исповеди оказывалось крайне необходимым: Преосвященный Никандр (Феноменов), епископ Вятский, в 1914 году перед отправкой местных войсковых частей на фронт совершил для воинов общую исповедь, после чего лично причастил каждого военнослужащего¹⁵.

Еще одним аспектом уместного применения общей исповеди для военнослужащих оказалось духовное окормление воинов, находящихся на излечении в лазарете. В «Пермских епархиальных ведомостях» за 1916 год описывается визит священномученика Андроника (Никольского) и представительной делегации местных чиновников в Пермский крестьянский лазарет: перед архиерейской Божественной литургией больничный священник иеромонах Макарий совершил общую исповедь для 150 раненых, пребывавших на тот момент в лазарете¹⁶.

Вышеуказанные примеры допустимости совершения общей исповеди для военнослужащих приобретают особую актуальность для современного духовенства, окормляющего войсковые подразделения

¹² Ласкеев Ф., *прот.* Братское собрание военного духовенства в С.-Петербурге 28-го ноября 1906 года // Вестник военного духовенства. 1907. № 2. С. 54–55.

¹³ Там же. С. 57.

¹⁴ Сребрянский М., *прот.* Дневник полкового священника из времен Русско-японской войны 1904-1905 гг. М.: Марфо-Мариинская Обитель милосердия. 2009. С. 266.

¹⁵ Из периодической печати // Известия по Казанской епархии. 1914. № 37. Ч. неофиц. С. 1147.

¹⁶ Письмо сестер Пермского крестьянского лазарета // Пермские епархиальные известия. 1916. № 28. Неофиц. отдел. С. 680.

Вооруженных Сил Российской Федерации, в контексте проведения Специальной военной операции на Украине. Здесь общая исповедь при грамотном осмыслении ее процедуры выступает как единственная адекватная возможность духовного окормления воинов при максимальном соблюдении требований безопасности (например, совершение исповеди по группам не более взвода, с учетом необходимой маскировки на местности), сохраняя свою уместность и не утрачивая сакраментального содержания.

Библиография

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: РБО, 1991.
2. Доклад Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II на ежегодном Епархиальном собрании г. Москвы 1992 года // URL: <http://patriarh-i-narod.ru/slovo-patriarha/doklady-na-eparkhialnyh-sobraniyah-patriarha-alexiya-ii/150-vystuplenie-na-eparkhialnom-sobranii-1992-g> (дата обращения: 20.05.2024).
3. *Здравомыслов К.* Братское собрание священно-церковнослужителей военного ведомства, имеющих жительство в С.-Петербурге и его окрестностях // Вестник военного духовенства. 1895. № 13. С. 389–395.
4. Из периодической печати // Известия по Казанской епархии. 1914. № 37. Ч. неофиц. С. 1136–1148.
5. Известия и заметки // Листок для Харьковской епархии. 1896. № 20. С. 524–542.
6. *Ласкеев Ф., прот.* Братское собрание военного духовенства в С.-Петербурге 28-го ноября 1906 года // Вестник военного духовенства. 1907. № 2. С. 43–63. Отчет Ставропольского епархиального противосектантского миссионера, священника Симеона Никольского о миссионерских его поездках в 1895 г. и 1896 г. // Ставропольские епархиальные ведомости. 1896. № 18. Ч. неофиц. С. 1130–1141.
7. *Михаил (Новоселов), мч.* Письма к друзьям. О практике «общей исповеди» // URL: https://blagogon.ru/digest/282/#_ftn14 (дата обращения: 13.03. 2024).
8. Письмо сестер Пермского крестьянского лазарета // Пермские епархиальные известия. 1916. № 28. Неофиц. отдел. С. 680–681.
9. *Р-ский Г., свящ.* Из памятной книги священника Чагринского женского монастыря // Самарские епархиальные ведомости. 1896. № 8. Ч. неофиц. С. 288–294.
10. *Сребрянский М., прот.* Дневник полкового священника из времен Русско-японской войны 1904-1905 гг. М.: Марфо-Мариинская Обитель милосердия. 2009.
11. *Ткаченко А.А.* Исповедь // Православная энциклопедия. Т. 27. М: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2010. С. 624–634.

Deacon Ivan Tarasov

COMMON CONFESSION OR RECONCILIATION:
PRACTICE AND USAGE

Abstract. This article examines the emergence of the common confession practice, as well as the reasons for its coming to exist and to root. The author emphasizes the positive aspects of this practice. He goes into the specifics of the order, and he names the ardent supporters of this tradition. The author also takes into account the opposite viewpoint of the clergymen that happen to be totally against the practice of common confession. The author has attempted to answer the questions why and when it is possible to implement the institute of common confession as in mundane parish life, so under wartime conditions.

Keywords: Common Confession, Divine Liturgy, Clergy, Laity, a Spiritual Father, Spiritual Guidance, the Russian Orthodox Church, Order, Synod.

About the Author: Deacon Ivan Anatolyevich Tarasov, a Second-Year Master Student at the St. Petersburg Theological Academy, Assistant to the Vice-Rector for the Scientific and Methodological Work at the Voronezh Theological Seminary (e-mail: ivananatolievih@yandex.ru).

ИЗДАНИЯ
И ПЕРЕВОДЫ
ИСТОЧНИКОВ

Хвальков Е. А.

ПОХОД СУЛТАНА МЕХМЕДА II НА ТРАПЕЗУНД
И ОСМАНО-ВЕНЕЦИАНСКАЯ ВОЙНА НА ПЕЛОПОННЕСЕ.
CRITOVULI IMBRIOTAE HISTORIAE. LIB. IV.

Аннотация. В XV веке Византийская империя находилась в критическом положении. Ее территории были сильно уменьшены за счет наступления Османской империи, а последние решительные попытки отвоевать потерянные земли были неудачными. В эти трудные времена византийские интеллектуалы стремились осмыслить происходящее. Одним из таких авторов был Критовул, писавший с позиций туркофилов и всячески превозносивший султана Мехмеда II Фатиха. Его «История» в пяти книгах примечательна как памятник поздневизантийской словесности палеологовского периода. Она покрывает события от начала осады Константинополя до 1467 года. Читателю предлагается перевод книги IV, посвященной событиям от начала похода султана на Трапезунд до войны с венецианцами на Пелопоннесе.

Ключевые слова: Критовул, Византийская империя, Османская империя, Константинополь, османы, Мехмед II, Узун-Хасан, Лесбос, Митилена

Сведения об авторе: Хвальков Евгений Александрович, кандидат исторических наук (PhD), приглашенный преподаватель департамента истории НИУ «Высшая школа экономики» (e-mail: cosmadamian@mail.ru).

Вступление

Михаил Критовул (ок. 1410, Имврос ок. 1469) – поздневизантийский историк и философ из византийского аристократического рода, известный как один из "четырёх авторов алосиса" (падения Константинополя 29 мая 1453 года). Получил классическое образование, в дополнение к которому изучал медицину. Принадлежал к туркофильской и антилатинской партии (в отличие, например, от другого "автора алосиса" - Дуки). После падения Константинополя стал в 1456 году наместником султана Мехмеда II на острове Имврос. Участвовал в османском завоевании острова Лемнос. В 1466 году, когда Имврос, Фасос и Самофракия были захвачены венецианцами, поселился в Константинополе.

В XV веке Византийская империя находилась в критическом положении. Ее территории были сильно уменьшены за счет наступления Османской империи, а последние решительные попытки отвоевать потерянные земли были неудачными. В эти трудные времена византийские интеллектуалы стремились осмыслить происходящее. Одним из таких авторов был Критовул, писавший с позиций туркофилов и всячески превозносивший султана Мехмеда II Фатиха. Его «История» в пяти книгах, написанная после 1467 года на греческом языке, примечательна как памятник поздневизантийской словесности палеологовского периода. Она покрывает события от начала осады Константинополя до 1467 года. Книга III посвящена событиям от начала похода султана на Пелопоннес до 1460 года.

Ценность "Critobuli Imbriotae Historiae" для церковной истории заключается в том, что она представляет собой взгляд на события эпохи османского завоевания последовательного противника унии православной и католической церквей, вполне готового подписаться под словами мегадюки Луки Нотары: "Пусть лучше в Городе властвует турецкая чалма, чем латинская тиара". "История" Критовула - это панегирик, написанный византийским ренегатом своему новому хозяину; но, очевидно, для представителей антилатинской партии потеря византийской государственности была приемлемой ценой за отказ от унии с Римом.

"Истории" Критовула посвящена сравнительно немалая научная литература на немецком¹, английском² и греческом³ языках, а также на русском⁴ - в особенности работы З. В. Удальцовой⁵. Фрагментарный перевод 1-й книги "Истории" на русский язык был опубликован в сборнике⁶, посвященном авторам аносиса. Четвертая книга, приводимая здесь, на русский язык ранее не переводилась.

В большинстве случаев переводчик приводил топонимы, антропонимы и этнонимы к форме, в которой они приняты в современной историографии (за вычетом некоторых отдельных случаев: так, например, «бострийцы», а не «боснийцы»).

Переведено по изданию: Critobuli Imbriotae historiae. Diether R. Reinsch (ed.). Berlin: de Gruyter, 1983. (Corpus Fontium Historiae Byzantinae 22). Lib. IV.

¹ Grecu V. Kritobulos aus Imbros: Sein wahrer Name: Die Widmungsbriefe, die Ausgabe, das Geschichtswerk // BSl. 1957. T. 18. P. 1–17. Ivánka E., von. Der Fall Konstantinopels und das byzantinische Geschichtsdenken // JÖBG. 1954. Bd. 3. S. 19–34; Reinsch D. R. Mehmet der Eroberer in der Darstellung der zeitgenössischen byzantinischen Geschichtsschreiber // Sultan Mehmet II.: Eroberer Konstantinopels – Patron der Künste / Hrsg. N. Asutay-Effenberger, U. Rehm. Köln etc., 2009. S. 15–30.

² Reinsch D. R. Kritobulos of Imbros - Learned Historian, Ottoman Raya and Byzantine Patriot // ЗРВИ. 2003. Т. 40. С. 297–311; Tóth I. Some Thoughts on the Proem of Kritobulos' Historiai // Byzanz und das Abendland: Begegnungen zwischen Ost und West / Hrsg. E. Juhász. Bdpst, 2013. S. 305–314.

³ Ἀνδριώτης Ν. Π. Κριτόβουλος ὁ Ἰμβριος καὶ τὸ ἱστορικὸν τοῦ ἔργου // Ἑλληνικά. 1929. Τ. 2. Σ. 167–200.

⁴ Бибииков М. В. Историческая литература Византии. СПб.: Алетея, 1998. С. 257–258; Византийский словарь. В 2-х тт. / [сост. и ред. К. А. Филагова]. СПб.: Амфора. ТИД Амфора: РХГА: Издательство Олега Абышко, 2011. Т. 2. С. 68; Люблинская А. Д. Источниковедение истории средних веков. Л.: ЛГУ, 1955; Медведев И. П. Византийский гуманизм XIV–XV вв. Л.: Наука, 1976; Сметанин В. А. Византийское общество XIII–XV вв. (по данным эпистографии). Свердловск, 1987. С. 251–254.

⁵ Удальцова З. В. Борьба партий в Пелопоннесе во время турецкого завоевания, по данным визант. историка Критовула // Средние века: сборник / Институт всеобщей истории Российской академии наук. Вып. 3. М.: Наука, 1951. С. 161–179; Удальцова З. В. Визант. историк Критовул о южных славянах и других народах Балканского полуострова в XV в. // Византийский временник. 1951. Т. 4. С. 91–121; Удальцова З. В. Византийская культура. М.: Наука, 1988. С. 254–255; Удальцова З. В. К вопросу о соц.-полит. взглядах визант. историка XV в. Критовула // Византийский временник. 1957. Т. 12. С. 172–197; Удальцова З. В. Предательская политика феодальной знати Византии в период турецкого завоевания // Византийский временник. 1953. Т. 7. С. 93–121.

⁶ Византийские историки о падении Константинополя в 1453 году. СПб.: Алетея, 2020.

Перевод

КНИГА IV

Содержащая сдачу города Синопа и всей державы Исмаила, а также сдачу Трапезунда и всех его владений и его императора, а также восстание гетов и их порабощение и захват всего Лесбоса, а также первое вторжение султана против бострийцев, а также разрушение и захват всей их страны. Срок – три года⁷.

Поход против города Трапезунд

1. Султан находился в Константинополе и, немного отдохнув, немедленно собрал очень большое войско и снарядил большой флот для сухопутного и морского похода. Он готовил оружие и осадные орудия и занимался всеми другими военными потребностями.

2. Эта подготовка его и экспедиционного флота предназначалась для Трапезунда и Синопа. Ибо Трапезунд был когда-то крупнейшим и лучшим городом, а также старейшей из эллинских колоний, будучи колонией ионийцев и афинян, расположенной в значительной части Азии, в глубоком заливе Эвксинского Понта, обращенном на восток, вдоль берега. Он имеет весьма хорошую почву, широко простирающуюся и плодородную, и управляет обширной прилегающей землей.

3. С самого начала он был общим торговым центром для Верхней Азии, то есть для Армении, Ассирии и прилегающей страны. В прежние времена он процветал, имел большое богатство, был очень могущественным и очень славным. Это был один из самых известных городов не только соседних, но и дальних областей.

Изменение обстоятельств

4. Но с течением времени мало-помалу дела в Азии менялись, и произошла перемена. Некоторые царства были разрушены или исчезли, а другие возродились. Некоторые города и страны были опустошены и полностью уничтожены, тогда как другие восстали и вскоре стали густонаселенными. Точно так же и этот город через какое-то время претерпел подобные изменения, но снова очень быстро оправился и вернулся в свое счастливое прежнее состояние, не пострадав ни от одного из своих затруднений и не претерпев никаких несчастий.

5. В более поздние времена, незадолго до нашего, он стал столицей представителя императорского рода римлян Комнинов, укrywшегося здесь из Византии. Он построил там множество великолепных общественных сооружений и правил многими соседними племенами и городами. И потомки этой линии, и их империя до сих пор жили спокойно и без восстаний, их императоры всегда наслаждались миром, а жители жили спокойно. Окружающие страны либо подчинились им, либо стали их союзниками.

6. Но в эти последние годы произошли внутренние перевороты и раздоры внутри народа, и город пострадал среди других. Он был близок к гибели, и в целом дела у него шли плохо; ибо, как я сказал, император и народ восстали друг против друга, вели войну и плохо обращались друг с другом. Тем временем соседние народы, воспользовавшись частыми восстаниями, восстали против города и часто захватывали его и грабили, причиняя очень большой ущерб.

⁷ 1461-1463 гг.

7. Далее, пока дела в Константинополе шли хорошо и удерживавшие его римляне были хозяевами проливов, а Босфор был закрыт, так что Эвксинский Понт был совершенно недоступен для великого флота султана, этот город и другие могли сопротивляться. Следовательно, он терпел свои собственные несчастья, но охранял свою свободу, как мог, и не сильно пострадал от своих внутренних распрей.

8. Но когда дела изменились к худшему, Константинополь был осажден великим султаном и его большим и мощным войском и взят. Проливы оказались в его власти. Путь к Понту Эвксинскому и его городам был полностью открыт как по суше, так и по морю. Затем этот город пришел в упадок, как и другие, и стал покорным, и императоры в нем уступили великому султану и заплатили дань.

9. Пока эти государи сохраняли порядок дома и в отношениях друг с другом, платили дань и не замыслили измены, они имели мирные отношения с султаном. Но они восстали друг против друга и стали давать дань очень неохотно. Далее, они заключили брачный союз с царями соседних стран Тигранакерта⁸ армян, и Мидией, и с Хасаном, сыном Тимура⁹, а также иберийцами¹⁰ и, по-видимому, замыслили какое-то восстание и пытались разорвать свои договоры с султаном. Поскольку они не могли скрыть эти свои действия, султан, следовательно, очень рассердился. Он совершил этот поход против них, решив опередить их и получить над ними власть, прежде чем они смогут начать восстание.

Поход султана на Трапезунд и Синопу по суше и морю.

10. Итак, он тщательно подготовился к зиме. Когда появились первые признаки весны, он снарядил флот в плавание. Фактически у него было около трехсот военных кораблей в боевой форме. В их число входили длинные триеры, пятидесятивесельные суда и снаряженные корабли, а также грузовые транспорты и корабли с пушками, а также те, которые предназначались для торговли и других целей.

11. Он разместил на борту этих кораблей всякое оружие в очень большом количестве: малые и большие щиты, шлемы, копья, нагрудники, дротики и большое количество и разнообразие стрел, как выпускаемых из луков, так и из арбалетов; а также много луков, пращей и многих других вещей, пригодных для нападения на стены. Он также отправил на борт как можно больше людей, самых сильных и лучше всего снаряженных, полностью экипированных для боя, людей опытных. И он поставил над ними адмиралов всего флота, а в качестве верховных главнокомандующих Касыма, наместника Галлиполи, и Якуба, человека с большим опытом морской войны и весьма хорошего адмирала.

12. Итак, хорошо снарядив и вооружив весь флот, он отослал его. И он поплыл вверх по Босфору в Эвксинский Понт на огромной скорости, с силой и быстротой, среди смешанных криков, аплодисмен-

⁸ Тигранакерт (Tigranókerṭa) — древнеармянский город, построенный на реке Тигр на месте древней Амиды как столица государства Тиграна II в 77 г. до н. э. Ко времени описываемых событий — Диарбакыр (Diyarbakır), столица Ак-Коюнлу.

⁹ Тимур или Тамерлан (9 апреля 1336/1336 – 19 февраля 1405) – тюрко-монгольский завоеватель, основавший империю Тимуридов на Ближнем и Среднем Востоке и в Центральной Азии.

¹⁰ То есть грузин.

тов и дружеского соперничества команд друг с другом, наводя ужас и смятение на всех, куда бы они ни шли, и поражая всех своим необычным зрелищем.

13. Султан также мобилизовал свои европейские сухопутные силы и заставил их переправиться в Азию, конницу и пехоту, а также большое количество лошадей, мулов и верблюдов для перевозки грузов, а также всякого рода военного снаряжения и продовольствия.

Султан переходит со своими войсками из Европы в Азию.

14. Когда он наблюдал за переправой, он сам тоже переправился и прошел через Вифинию, пока не достиг Бурсы. Там он обнаружил, что все азиатские силы собрались. Итак, проведя там не так много дней, сделав некоторые необходимые приготовления и полностью оснастив войско, он принес в жертву овцу на могиле своего отца и совершил для него законные церемонии с большой пышностью. Он украсил гробницу множеством даров и приношений и возложил на нее венок. Затем он отправился оттуда и прошел область Галатии и Пафлагонии.

О численности войска

15. Говорили, что войско насчитывает шестьдесят тысяч конных воинов и не менее восьмидесяти тысяч пехоты, не считая носильщиков и других сопровождающих войско.

Поход султана против Синопа

16. Проведя своих людей через Галатию и Пафлагонию, а затем через Каппадокию, он переправился через реку Галис¹¹ и достиг Синопы, прибрежного города, лучшего и богатейшего из городов на Понте Эвксинском. Он управлял огромной и великолепной сельской местностью и уже был общим торговым центром для всей области, а также для немалой части Нижней Азии. Он получает в пищу многие сезонные продукты с суши и моря.

О городе Синоп

17. Величайший из них – медь, которая здесь в изобилии добывается и распространяется повсюду в Азии и Европе и приносит жителям большие доходы в золоте и серебре.

18. В течение многих лет правителем города был Исмаил¹², способный человек из одной из знатных семей города. Он унаследовал власть от своего отца. Затем султан выступил против города и разбил свой лагерь. Он также обнаружил, что его флот уже атакует гавани, согласно замыслу. Ибо адмиралы, прибывшие первыми, атаковали и удерживали гавани и перешеек, окружив своими кораблями весь город и остров, ибо это был полуостров.

Исмаил выходит к султану, встречает его и сдает город.

19. Исмаил, видя внезапную атаку султана, а также сухопутных и морских сил, окружающих город и его самого, был изумлен таким поворотом дел и обдумывал, что ему лучше всего сделать в таких условиях. Поразмыслив, ему показалось, что лучше всего выйти и встретиться с султаном, узнать причины, по которым он предпринял этот поход, и по возможности выбраться из затруднения. Итак, он

¹¹ Галис (Ἰάλυς) – современный Кызыл-Ырмак, т. е. «красная река», самая длинная река Малой Азии.

¹² Кемаледдин Измаил-бей (Kemâleddin İsmâil Bey, 1414/1419—1479) — правитель бейлика Джандарогуллары в 1443—1461 годах, внуком Исфендияра-бея, сын Ибрагима-бея.

приготовил много очень ценных подарков и отправился к султану.

20. Последний принял его кротко и радушно, обратился к нему дружелюбно, пожал ему руку и оказал ему соответствующие почести. Потом они говорили о стране и городе. И после долгого обсуждения многого, что было необходимо и правильно, и подходило и соответствовало случаю и им самим, они, наконец, сошлись на следующих условиях и расстались мирно и как друзья.

Показываем, что Исмаил получил в обмен на Синопу

21. Так султан получил город Синопу и все связанное с ним владение Исмаила. В обмен он дал ему наместничество в Европе под названием Скопье, на границе Трибаллии¹³, очень красивой и очень плодородной страны, ничуть не уступающей его собственной ни в продуктах, ни в землях, ни в потребностях и удобствах.

Причины, по которым султан захватил Синопу

22. Султан не имел никаких притязаний к Исмаилу. Но он страстно жаждал Синопы и овладел ею, потому что это был город, достойный упоминания, расположенный в удобном месте на азиатском побережье Эвксинского Понта и с безопасными гаванями, которые вполне могли служить базой для его флота для нападения на Трапезунд и все верхние берега моря и находящиеся там города. Кроме того, поскольку он находился посреди земли султана, он не считал безопасным с многих точек зрения, чтобы этот город находился во власти других правителей, а не непосредственно под его властью.

23. Мало того, он опасался еще того, что Хасан¹⁴, царь Тигранакерта¹⁵ и Мидии, может тайно попытаться завладеть им путем договора или войны, поскольку он граничит с его землей. А султан по многим признакам знал, что он всячески замышляет заговор, и решил захватить его.

24. Итак, по этим причинам султану было необходимо захватить Синопу. Исмаил со всеми своими людьми немедленно ушел и отправился в свою новую провинцию, а султан захватил Синопу и все владения Исмаила. Когда он там все устроил, он приказал Касыму и Якубу плыть со всем флотом прямо к Трапезунду и после захвата гаваней обложить город с суши и с моря и держать над ним надежную охрану.

Поход султана вверх по Тавру, и что это за гора

25. Он сам выступил оттуда со всем своим войском и прошел внутренние районы. Достигнув Тавра¹⁶, он расположился лагерем в его предгорьях. Тавр – крупнейшая гора в Азии, отделяющая нижнюю Азию от верхней. Начинаясь от горы Микале и моря там, простираясь оттуда и разрезая Азию на две части, она заканчивается в Понте Эвксинском близ Синопы. И продолжая оттуда снова, она соединяет-

¹³ Т. е. Сербии.

¹⁴ Узун Хасан – Нусрат ад-Дин Абу Наср Хасан-бек (1425 — 6 января 1478) — правитель туркоманского племенного союза Ак-Коюнлу и одноимённого государства с 1453 по 1478 год, создавший империю, в состав которой входили территории Ирана, Ирака, Анатолии, Армении и Азербайджана, «Падишах Ирана».

¹⁵ Тигранакерт (Тигранакерта) — древнеармянский город, построенный на реке Тигр на месте древней Амиды как столица государства Тиграна II в 77 г. до н. э. Во времени описываемых событий – Диярбакыр (Diyarbakır), столица Ак-Коюнлу.

¹⁶ Таврские горы (др.-греч. Ὀρὴ Ταύρου, тур. Toros Dağları) – горы южного побережья Малой Азии, образующие южные окраинные цепи Малоазиатского и Армянского нагорий.

ся с горами армян и мидянами, а через них и с Кавказом.

Переход Тавра и о Тимуре, царе скифов¹⁷ и массагетов¹⁸

26. Говорят, что Александр Македонский¹⁹ первым пересек этот хребет с вооруженными силами – хотя Геркулес и Дионис, конечно, были раньше, – когда он шел против Дария²⁰, царя персов, и против всей Азии. После него следующим был Помпей Великий²¹ с римлянами. А в наши дни его пересек Тимур²², царь массагетов и скифов, когда он шел против Баязида²³, одного из предков султана. Он действительно пошел вооруженный и с войском, но долгое время удерживал перевалы и шел через дружественную ему страну.

Как султан Мехмед²⁴ переправился через Тавр, противостоя Хасану.

27. И вот перешел его султан Мехмед, но с оружием и на войне, третий после Александра, считая римлян и Помпея. Ибо Хасан, как я уже говорил ранее, будучи связан браком с императором Трапезунда и желая быть его союзником по оружию, или, скорее, желая и надеясь сам завоевать Трапезунд, когда он узнал о походе султана против города, собрал силы и пошел к перевалам, намереваясь помешать султану переправиться.

Как султан перешел Тавр

28. Султан узнал об этом и позволил ему там быть со своим войском, а сам проделал проход другим путем, непроходимым и неровным, и всюду очень трудным и крутым, ведущим прямо к Тигранакерту²⁵, столице Хасана. Сначала он выслал под командованием Махмуда-паши²⁶ значительное войско эвзонов²⁷, легковооруженных людей, лучников и воинов с небольшими щитами и заранее занял

¹⁷ Т. е. татар.

¹⁸ В данном случае – монголов. Массагеты (Μασσαῖοι) – название, применявшееся античными авторами для обозначения ираноязычного кочевого народа; Геродот писал, что массагеты – это скифское племя.

¹⁹ Александр III Македонский (ок. 20/23 июля или 6/10 октября 356 года до н. э. – 10/13 июня 323 года до н. э.) – царь Македонии из династии Аргеадов в 336–323 гг. до н. э., завоеватель земель империи Ахеменидов.

²⁰ Дарий I Великий (др.-перс. Dārayavahuš) – царь Ахеменидской державы в 522 – 486 годах до н. э.

²¹ Гней Помпей Великий (29 сентября 106 года до н. э. — 28 / 29 сентября 48 года до н. э.) — древнеримский государственный деятель и полководец, консул Римской республики 70, 55 и 52 годов до н. э., командующий войсками Сената в гражданской войне 49—45 годов до н. э.

²² Тимур или Тамерлан (9 апреля 1336/1336 – 19 февраля 1405) – тюрко-монгольский завоеватель, основавший империю Тимуридов на Ближнем и Среднем Востоке и в Центральной Азии.

²³ Баязид I Молниеносный (Yıldırım Bayezid; 1354/55/57 – 8 марта 1403) – четвертый правитель и второй султан Османской империи (1389 – 1402), сын султана Мурада I.

²⁴ Мехмед II Фатих, т.е. Завоеватель (Mehmed-i sâni, 30 марта 1432 – 3 мая 1481) – султан Османской империи в 1444 – 1446 и 1451 – 1481 годах.

²⁵ Тигранакерт (Tigranókerτα) — древнеармянский город, построенный на реке Тигр на месте древней Амиды как столица государства Тиграна II в 77 г. до н. э. Ко времени описываемых событий – Диярбакыр (Diyarbakır), столица Ак-Коюнлу.

²⁶ Махмуд-паша Ангелович (Veli Mahmud Paşa; начало 1420-х – 18 июля 1474) – великий визирь Османской империи, полководец сербского происхождения.

²⁷ Дословно «хорошо подпоясанные», легкая пехота.

наиболее благоприятные холмы, более узкие и непроходимые ущелья и все труднопроходимые места. После этого он послал очень большое количество активных людей вырубить деревья и выровнять неровные, крутые места, а также леса, заросли и кустарники в том районе, через который он хотел переправиться, обеспечив таким образом более широкий и плавный проход.

О неровностях и труднопроходимости гор

29. Ибо эта гора Тавра, хотя и называется одной горой, включает в себя множество гор, труднопереходимых и неудобопроходных, и высот, крутых и простирающихся над облаками. Есть также очень высокие и отвесные вершины, и глубокие и зияющие пропасти, и скалы, и трудные перевалы, и провалы, подъемы и откосы, и множество трудных и сложных мест. Все это делает переход очень трудным и неприятным, болезненным и опасным.

За сколько дней султан переправился через Тавр²⁸.

30. Но величайшим подвигом было то, что многодневное путешествие, ведущее через такие большие и многочисленные трудности и через непроходимые области, которые могли пройти лишь легковооруженные и ловкие люди, да и то с большим трудом, он совершил всего за восемнадцать дней, не говоря уже о таком войске конницы и пехоты с тяжелым вооружением и обозом, которое никто не мог перечислить; а также лошади, ослы, верблюды и мулы, все навьюченные. Это было великое предприятие, но султан, не считая всего этого пустяками, предпринял переправу.

Посмотри на замыслы султана и на то, как он переправился через Тавр.

31. Итак, приведя в порядок и полностью вооружив все войско, он совершил переправу, имея в авангарде и флангах пехоту, всегда идущую вперед, обоз в середине, а конницу в тылу, с арьергардами и их предводителями. Сам он находился среди пеших воинов с несколькими всадниками. А когда он проходил через узкие проходы, он складывал крылья в длинные тонкие линии. Временами он выходил вперед на самую вершину мыса, но когда достигал более широких частей перевала, то на короткое время раздвигал фланги и устраивал впереди полое каре с лучниками и тяжелой пехотой как авангард, идущий в строю. Лучники шли с луком в руке и стрелами на тетиве, причем в обратном порядке: те, кто стрелял левой рукой, справа, а те, кто стрелял правой рукой, слева. И тяжелая пехота маршировала с копьями на плечах, постоянно направляя их туда и сюда или размахивая ими.

Покушение на Махмуд-пашу, незначительное ранение стрелой из лука, пленение и смерть заговорищика

32. Так он действовал каждый день, располагаясь лагерем на ночь. Он зажигал множество костров перед лагерем и на небольшом расстоянии от него, а вокруг расставлял сильную охрану с частыми дозорными и аванпостами, которых размещал при дневном свете в наиболее подходящих местах, делая лагерь безопасным со всех сторон.

33. Несмотря на все это, произошло нечто необъяснимое, что немало встревожило и султана, и начальников, и все войско. Ибо враждебный, злонамеренный и злобный человек, у которого не было

²⁸ Таврские горы (др.-греч. Ὀρὴ Ταύρου, тур. Toros Dağları) – горы южного побережья Малой Азии, образующие южные окраинные цепи Малоазиатского и Армянского нагорий.

повода для жалоб, который скорее должен был быть благодарен, подстрекаемый собственным злым умыслом и подлостью, составил заговор против Махмуд-паши²⁹. Он воспользовался благоприятным случаем для своего злодеяния и, полагаясь на хитросплетения перевала и надеясь избежать обнаружения, тайно, так, чтобы никто об этом не знал и не заметил его, натянул лук и выстрелил в пашу. Он ранил его в лоб, но нанести смертельную рану не удалось.

34. Этот человек был душевно расстроен чудовищностью своего поступка и от этого смятения пострадали его руки, иначе рана была бы смертельной. При этом поступке поднялся очень большой шум и крик. И султан, и его начальники, да и все войско были очень расстроены этим неестественным поступком, как если бы противник совершил внезапное нападение. Этот весьма несчастный и злой человек был быстро схвачен. Прежде чем он успел сказать хоть слово объяснения, он понес заслуженное наказание за свое дерзновение, безжалостно растерзанный войском. Он просто избежал того, чтобы все они съели его плоть и пили его кровь.

Скорбь султана по паше

35. Султан был тронут безграничной скорбью, агонией и тревогой за него, как бы он не потерял столь ценного человека, особенно в таком времени и месте нужды и опасности. Он немедленно вызвал Якуба, своего врача, мудрого человека, обладавшего высочайшими достижениями в своем искусстве, как в теории, так и в практике, а также человеком, имевшим на него большое влияние. Он спросил его о ранении. Узнав, что оно незначительно и не представляет никакой опасности, он вздохнул свободнее и освободился от горя. И он дал врачу много подарков и приказал, чтобы о раненом заботились самым деликатным образом. Так он, при должном уходе, быстро вылечился от раны.

36. Султан наступал непрерывно в течение семнадцати дней. Перейдя с великим трудом и лишениями глубокие овраги, крутые пропасти, весьма труднопроходимые места, непроходимые и отталяющие места, а также преодолев многие трудные и неприятные препятствия и претерпев великие лишения из-за их оружия, и он, и все его войско преодолел Тельца.

Удивление Хасана быстрой переправой султана; он отправил мать к султану, потому что боялся за себя

37. Спустившись на равнину, он³⁰ расположился лагерем недалеко от Тигранакерта³¹. Хасан³² узнал о быстром вторжении султана и о том, как он так легко переправился по очень трудному пути, который по большей части был бездорожным и до того времени совершенно

²⁹ Махмуд-паша Ангелович (Veli Mahmud Paşa; начало 1420-х – 18 июля 1474) – великий визирь Османской империи, полководец сербского происхождения.

³⁰ Т. е. Мехмед II Фатих.

³¹ Тигранакерт (Tigranókerťa) — древнеармянский город, построенный на реке Тигр на месте древней Амиды как столица государства Тиграна II в 77 г. до н. э. Ко времени описываемых событий – Диярбакыр (Diyarbakır), столица Ак-Коюнлу.

³² Узун Хасан – Нусрат ад-Дин Абу Наср Хасан-бек (1425 — 6 января 1478) — правитель туркоманского племенного союза Ак-Коюнлу и одноимённого государства с 1453 по 1478 год, создавший империю, в состав которой входили территории Ирана, Ирака, Анатолии, Армении и Азербайджана, «Падишах Ирана».

непроходимым, как он переправился с таким большим и тяжеловооруженным войском и с большим количеством обоза и теперь двинулся к самой его столице. Он был поражен неслыханным событием. Словно пораженный громом среди ясного неба, он находился в страшной растерянности и страхе, не зная, что делать. В конце концов, поскольку ему было совершенно необходимо что-то сделать, он отправил свою мать³³ посланником к султану. Она взяла очень много подарков, извинилась за то, что он как бы делал, попросила прощения и в то же время умоляла стать союзником и другом султана.

38. Султан принял ее дружелюбно, и оказал ей подобающие почести, и поговорил с ней мирно, и заключил перемирие, и согласился принять Хасана как друга и союзника. И он не стал отсылать ее сразу же назад, а взял ее с собой и пошел дальше.

Плавание флота в Трапезунд, высадка и нападение граждан, их поражение, осада на суше и на море

39. Адмиралы флота отплыли в Трапезунд и бросили якорь в гаванях. Высадившись, они вступили в бой с жителями Трапезунда, выступившими перед городом. Обратив их в бегство, они предприняли сильную атаку и заперли их в городе. Они взяли под свой контроль всю страну снаружи и дорогу, ведущую в город, и окружили их войском на суше и флотом на море, осаждая их и принимая строгие меры, чтобы не дать никому, находящемуся внутри, выйти наружу, или кому-то, находящемуся снаружи, войти внутрь.

40. Так прошло двадцать восемь дней осады. В ходе них гарнизон совершил несколько вылазок против осаждающих, в которых они оказались не менее сильными, чем нападавшие. Однако, поскольку их было меньше и на них яростно нападали более крупные силы, вскоре они были отброшены и заперты в городе.

Предложения паши жителям города и их императору, направленные на капитуляцию города и их самих.

41. После этого прибыл Махмуд-паша³⁴ с сухопутным войском, опередив султана на один день. Он разбил лагерь недалеко от города и послал посланником Фому, сына Катаволина, с предложениями жителям города и их правителю, стремясь к соглашению о капитуляции их и города. Он сказал им, что для них будет лучше и гораздо выгоднее доверить себя и свой город великому султану с помощью соглашений и клятв доброй воли. Это было бы для них во благо и на пользу им вообще, особенно их правителю, его детям и всему его окружению.

42. Правителю он обещал, что тот будет иметь особое внимание со стороны султана, большую землю, достаточный доход для пропитания и удобства для них всех и все необходимое для его довольства. Окружающим он обещал право жить со своими женами и детьми, совершенно свободно от зол, и наслаждаться своим отечеством и своим домом.

³³ Сара-хатун (? — 1465) — представительница семьи, правившей туркоманским союзом Ак-Коюнлу, арамейская христианка по рождению. Мать Узун-Хасана, при котором Ак-Коюнлу пережила расцвет, и успешный и уважаемый посредник в дипломатических переговорах.

³⁴ Махмуд-паша Ангелович (Veli Mahmud Paşa; начало 1420-х – 18 июля 1474) – великий визирь Османской империи, полководец сербского происхождения.

43. Но он обещал также, что если теперь, когда великий султан призвал их заключить это соглашение, они не согласятся, то им уже не будет позволено даже вспоминать в будущем о соглашениях или договорах, если однажды они решатся в своем гневе и ярости на то, чтобы начать войну. Вместо этого их будут судить оружием и железом. Будучи военнопленными, они претерпят смерть, грабежи, порабощение и все ужасные последствия войны и захвата.

44. Это услышали жители и их правитель. Они получили сообщение спокойно и сказали, что согласятся на эти условия, как только прибудет султан.

Прибытие султана в Трапезунд, переговоры, условия и сдача города.

45. На следующий день прибыл он сам и расположился лагерем перед городом. И послав того же Фому в качестве глашатая, он призвал их сдаться на тех же или подобных условиях, которые были предложены Махмудом. Услышав вестника, они немедленно приготовили множество великолепных подарков, выбрали своих лучших людей и послали их с полными полномочиями. Они пошли, поклонились султану, пришли к соглашению, обменялись клятвами и сдали султану и город, и самих себя. Затем они открыли ворота и приняли Махмуда с его войском. И Махмуд захватил город.

Въезд паши в Трапезунд и захват города, а также выход его правителя, чтобы выразить свое почтение великому султану, его прием

46. Тогда правитель Трапезунда³⁵ со своими детьми и всей свитой вышел оказать дань уважения султану. Последний принял его кротко и доброжелательно, пожал руку и оказал ему соответствующие почести. Он одарил и его, и его детей, а также всю его свиту многими подарками.

Въезд великого султана в Трапезунд

47. После этого султан вошел в город. Он обошел его, отметив его положение и меры, принятые для его безопасности, различные преимущества области и самого города, а также его построек и находящегося в нем населения. Он подошел к крепости и к императорскому дворцу, увидел и восхитился силой крепости, постройкой дворца и его великолепием. Он отметил высокую ценность города во всех отношениях.

48. После этого он приказал правителю и всей его свите, а также некоторым наиболее влиятельным людям города, накопившим богатство, выйти и погрузиться в триеры со своими женами, детьми и всем их имуществом.

Сколько детей султан забрал из Трапезунда

49. Он отобрал из молодежи города и окрестностей около тысячи пятисот и отправил их на борт триер. Затем, щедро наградив командующих флотом, а именно капитанов триер и адмиралов, и даже рулевых, и надзирателей за гребцами, и остальных, он приказал им сняться с якоря. Итак, они уплыли.

50. Затем он выбрал одного из адмиралов флота, Касыма, наместника Галлиполи, и поручил ему пост наместника Трапезунда. Он также дал ему из своей собственной охраны четыреста отборных чело-

³⁵ Давид Великий Комнин (ок. 1408 – 1 ноября 1463) – последний император Трапезунда в 1460 – 1461 годах.

век в качестве гарнизона. Пробыв там несколько дней и устроив все в городе по своим замыслам, он тем же путем отправился домой.

Отправка султаном матери Хасана с подарками и почестями, посылство Хасана к султану, их дружба и союз друг с другом

51. Придя в страну Хасана, он отправил обратно мать Хасана³⁶ со многими подарками и почестями. Он также отправил с ней послов к ее сыну Хасану, возобновив свои клятвы и заявив, как он уже говорил ранее, что хочет видеть его своим союзником и другом. Хасан в свою очередь отправлял к султану послов с подарками, поздравляя его с успехами, выражая благодарность за оказанные матери почести, и заверяя в своей дружбе и союзнчестве.

Прибытие султана в Византий

52. Султан ушел оттуда и быстрым маршем благополучно переправился через Тавр³⁷. Пройдя через всю страну в общей сложности за двадцать восемь дней, он прибыл в Бурсу. Там он распустил свое войско и несколько дней отдыхал со своими товарищами. После этого, когда осень уже заканчивалась, он отправился в Византий. И закончился 6969-й год всего, одиннадцатый год правления султана³⁸.

Как он заботился о правителе Трапезунда

53. Таковы были действия вокруг Синопы и Трапезунда, примечательных городов, хорошо известных в наше время. А султан Мехмед³⁹, достигнув Константинополя, в первую очередь озаботился обеспечением правителя Трапезунда. Он дал ему и его товарищам достаточную для их поддержки область где-то возле реки Стримон. От этого он получал годовой доход в размере около трехсот тысяч серебряных монет.

О философе Георгии Амируци и о том, как султан принял его и почтил его

54. Среди сподвижников правителя Трапезунда был человек по имени Георгий Амируци⁴⁰, великий философ, сведущий как в исследованиях физики, догматики, математики и геометрии, так и в аналогии чисел, а также в философии перипатетиков и стоиков. Он также был полон энциклопедических знаний, а также был оратором и поэтом.

55. Султан узнал об этом человеке и послал за ним. Хорошо познакомившись с его ученостью и мудростью посредством общения и бесед, он восхищался им больше, чем кем-либо еще. Он предоставил ему подходящее положение при своем дворе и удостоил его частых аудиенций и бесед, расспрашивая его об учениях древних и о философских проблемах, их обсуждении и решении. Ибо сам султан был

³⁶ Сара-хатун (? — 1465) — представительница семьи, правившей туркоманским союзом Ак-Коюнлу, арамейская христианка по рождению. Мать Узун-Хасана, при котором Ак-Коюнлу пережила расцвет, и уважаемый посредник в дипломатических переговорах.

³⁷ Таврские горы (др.-греч. Ὀρη Ταύρου, тур. Toros Dağları) – горы южного побережья Малой Азии, образующие южные окраинные цепи Малоазиатского и Армянского нагорий.

³⁸ 1461 г.

³⁹ Мехмед II Фатих, т.е. Завоеватель (Mehmed-i sânî, 30 марта 1432 – 3 мая 1481) – султан Османской империи в 1444 – 1446 и 1451 – 1481 годах.

⁴⁰ Георгий Амируци (Γεώργιος Ἀμιρούτζης; 1400 — 1470) — византийский государственный деятель, философ, писатель.

одним из самых проницательных философов.

56. После этого он вновь отдался усилиям на благо Города, приложив особые усилия к увеличению его населения, а также к его общему украшению, включая все изящное и полезное. Он возводил молитвенные дома, военно-морские арсеналы, театры, рынки и другие здания. Кроме того, он ввел в него все различные умения и ремесла, разыскивая во всех направлениях людей, знавших их и искусных в них, затем приводя их и расселяя, не жалея для этой цели ни расходов, ни издержек. Он был полон решимости сделать Город самодостаточным во всех отношениях, не зависящим ни от какого внешнего источника, будь то с точки зрения амбиций, потребностей, украшений или великолепия.

Восстание Дракулы⁴¹, вождя гетов⁴²

57. В этой ситуации, пока султан наводил порядок в городе, зимой было объявлено, что Дракула, вождь гетов, стремится возглавить восстание и что он собрал значительное войско с лошадьми и оружием, чтобы восстать против султана, ранее пожаловавшего ему это владение.

58. Этот человек и его брат бежали, когда Янош Гетан⁴³, правитель пеонов⁴⁴ и даков⁴⁵, пришел со значительными силами, убил их отца и передал наместничество другому человеку. Отец нынешнего султана тогда приветствовал этих двух беглецов, бежавших к нему. Он очень благородно воспитывал их во дворце, пока они были еще маленькими мальчиками, а после своей смерти оставил их своему сыну султану. Он тоже воспитывал их с великой заботой и почетом и обеспечивал их по-царски.

59. Затем, когда произошел переворот в отношении правления гетами, и человек, управлявший этой областью, потерпел жестокое поражение, султан взял этого Дракулу и ценой больших затрат насильно поставил его правителем всей страны гетов. Он обменялся с ним клятвами и присягами, указав, что он должен хранить незапятнанными и чистыми свою привязанность и добрую волю к султану, а также обещания и договор, которые они заключили.

Как Дракула переправился через Истр и опустошил страну вокруг Никополя и Видина

60. Но Дракула оставался верным этому договору лишь короткое время. Затем, забыв обо всем этом и злясь на того, кто ему доверял, он восстал против султана. Сначала он тайно переправился через Истр с большим и мощным войском и вторгся на всю прилегающую часть султанских владений, а именно вокруг Никополя и Видина. Затем, захватив много добычи и убив множество людей, он снова переправился через реку и вернулся в свою страну.

61. По этому поводу султан отправил ему послания, чтобы напомнить о его обязанностях и попытаться выяснить причины мятежа.

⁴¹ Влад III Цепеш (Vlad Țepeș) или Дракула (Vlad Dracula) – господарь Валахии из династии Басарабов в 1448, 1456 – 1462 и 1476.

⁴² Т. е. валахов.

⁴³ Янош Хуньяди (1407 – 11 августа 1456) – венгерский военный и политический деятель, воевода Трансильвании, генерал и регент Венгерского королевства (1446 – 1453).

⁴⁴ Т. е. венгров.

⁴⁵ Т. е. валахов.

Но Дракула, еще не узнав цели их прихода, схватил послов и убил, посадив на кол, и произнес множество кощунственных угроз в адрес султана.

Наступление султана на гетов, переправа через Истр, разорение всей их страны и ее опустошение.

62. Султан не мог вынести этого оскорбления, но справедливо возмутился. Он немедленно собрал очень большое войско и, после тщательных зимних приготовлений, ранней весной переправился через Истр. Переправившись, он за несколько дней опустошил практически всю страну гетов, разорив и разграбив ее, наступая как поток и сметая все на своем пути. Он захватывал крепости, грабил города и уносил огромную добычу.

63. Этот опрометчивый и самонадеянный человек⁴⁶ не стал ждать быстрого наступления султана, а сразу же бежал. Он занял самые труднодоступные горные части страны и ждал исхода событий. И султан обрушил свою силу на страну. В конце концов, он назначил Раду⁴⁷, брата Дракулы, командующим и правителем гетов. Этот Раду был у него с собой.

64. Теперь Дракула⁴⁸ оставил всякую надежду на свое собственное положение. Не имея больше никаких перспектив править, он решил убить своих врагов, совершив отчаянную атаку, и умереть при этой попытке. Приняв это бессмысленное решение, он решил атаковать лагерь ночью. Итак, около полуночи он взял своих людей и атаковал один угол лагеря беспорядочно и без какого-либо замысла. Он зарезал значительное количество животных, верблюдов, лошадей и мулов, но добраться до людей ему не удалось.

65. Когда султан узнал о нападении, он нарочно приказал своим воинам немного отступить, чтобы оттянуть противника дальше вперед и сделать его более уязвимым. Затем он дал войску сигнал о генеральной атаке со всех сторон. Итак, они рванулись с криком, с большим натиском и рвением, и перебили всех на месте, за исключением значительного числа тех, кого они взяли живыми.

Поражение и бегство Дракулы

66. Дракула спрятался в определенном месте, а затем бежал и скрылся в Пеонии⁴⁹. Пеоны⁵⁰ арестовали его и заключили в тюрьму. И султан, как я уже сказал, назначил Раду⁵¹ правителем гетов и передал ему все управление и власть над ними, взяв с него залог. Затем он переправился через Истр, взяв с собой огромное количество добычи, пленных и скота, которые раздал войску. Осенью он достиг Адрианополя и дал там непродолжительный отдых своей войску.

Причины, по которым султан совершил поход на Лесбос и Митилену

⁴⁶ Т. е. Влад Дракула.

⁴⁷ Раду III Красивый (рум. Radu cel Frumos; 1438 / 1439 – январь 1475) – младший брат Влада III Цепеша и господарь Валахии (декабрь 1462 – ноябрь 1473, декабрь 1473 – весна 1474, весна – сентябрь 1474, октябрь 1474 – январь 1475).

⁴⁸ Влад III Цепеш (Vlad Țepeș) или Дракула (Vlad Dracula) – господарь Валахии из династии Басарабов в 1448, 1456 – 1462 и 1476.

⁴⁹ Т. е. Венгрии.

⁵⁰ Т. е. венгры.

⁵¹ Раду III Красивый, см. выше.

67. После этого он созвал начальников флота и приказал им снарядить флот из двухсот кораблей против Лесбоса. Ибо Николозо⁵², сын Дорино⁵³, который вместе со своим братом Доменико⁵⁴ остался наследником владений своего отца после смерти отца и который заключил договор с султаном и платил дань, сначала задумал гнусный заговор и поступил нечестиво. Затем он арестовал и заключил в тюрьму своего собственного брата и предательски убил его.

68. После этого он не смог своевременно выплатить дань султану и не пожелал быть верным своим договорным обязательствам, но вел тайные переговоры с итальянцами. Он заключил с ними договоры и, как я уже сказал, нарушил договор с султаном. Многими другими способами, в частности, терпя посещения пиратских кораблей, сам нанимая других таких людей и снабжая их проводниками по городам, гаваням и тому подобным местам, он тайно нанес ущерб всему побережью султана напротив Лесбоса. Мало того, он напал также на сам Херсонес⁵⁵ и на побережье Фракии и Македонии за его пределами.

69. Султан часто слышал об этом и посылал ему с приказом не поступать так, ввиду его мирного договора, ибо он не мог скрыть такие злые дела. Султан предупредил его, что он должен оставаться верным своему договору и в обязательном порядке платить дань, иначе он начнет против него войну.

70. Мужчина отрицал часть обвинений и считал, что может скрыть некоторые факты. А так как у него были тщетные надежды на помощь со стороны итальянцев, он мало обращал внимания на султана. Итак, после многократных угроз ему, султан послал флот, как я сказал выше, и опустошил часть Лесбоса, чтобы привести его в чувство. Но это его не изменило. Хотя какое-то время он думал лучше всего, потому что боялся делать одни вещи и воздерживаться от других, он все же оставался неизменным.

71. Итак, султан разгневался на него и выступил против него. Он подготовился как можно быстрее, хорошо вооружил свой флот, разместил на борту много тяжелой пехоты и всевозможное оружие, включая каменные пушки и арбалеты, назначил Махмуда-пашу⁵⁶ главнокомандующим и отослал их.

Наступление султана на Лесбос по суше и по морю.

72. Сам он со своим войском переправился через Геллеспонт, прошел через Малую Фригию и достиг Илиона. Он увидел ее развалины и следы древнего города Трои, ее размеры и положение, все преимущества страны и ее выгодное расположение на суше и на море. Он также расспросил о могилах героев – Ахилла, Аякса и остальных.

Как султан осматривал могилы героев, проезжая через Трою, и как восхвалял и поздравлял их

⁵² Никколо II, сын Дорино I, архонт Лесбоса в 1458—1462 гг.

⁵³ Дорино I Гаттилузио (ок. 1400 — 30 июня 1455) — архонт Лесбоса с 1428 года. Второй сын Франческо II Гаттилузио и Валентины Дориа.

⁵⁴ Доменико, сын Дорино I, архонт Лесбоса в 1455—1458 гг.

⁵⁵ Херсонес Фракийский — полуостров Галлиполи между Саросским заливом Эгейского моря и проливом Дарданеллы.

⁵⁶ Махмуд-паша Ангелович (Veli Mahmud Paşa; начало 1420-х – 18 июля 1474) – великий визирь Османской империи, полководец сербского происхождения.

73. И он восхвалял и прославлял их, их память и их дела, и за то, что у них был такой человек, как поэт Гомер, чтобы превозносить их. Сообщается, что он сказал, слегка покачав головой:

– Бог сохранил для меня на столь долгий период времени право отомстить за этот город и его жителей. Ибо я покорил их врагов и разграбил их города, и сделал их добычей мизийцев. Именно эллины, македоняне, фессалийцы и пелопоннесцы разорили это место в прошлом, и их потомки теперь благодаря моим усилиям понесли справедливое наказание после долгого периода времени за свою несправедливость по отношению к нам, азиатам, в то время и много раз в последующие времена.

74. Итак, начав оттуда, он пришел к мысу Лектон⁵⁷ и, пройдя дальше, расположился станом на материке против Лесбоса и прямо против Митилены.

75. И Махмуд, отплыв из Галлиполи со всем флотом из двухсот кораблей, на третий день прибыл в Митилену и, высадив свои войска, разбил лагерь недалеко от города. Митиленцы сначала совершили вылазку, но ничего не добились и были снова отброшены тяжелой пехотой в город, где они закрыли ворота и стали ждать.

Осада Митилены

76. Махмуд⁵⁸ сначала обратился к ним и их командиру, спрашивая, готовы ли они сдать себя и свой город султану и заключить с ним соглашение. Но так как он не смог их уговорить, то сначала разорил страну вокруг и все опустошил. Позже он построил частокол вокруг города и окружил его своим войском. Он установил против него свою пушку, осадил его и самое большее за шесть или семь дней разрушил большую часть стены, снося ее из своей пушки.

77. Когда жители увидели, что стена разрушена, они подняли большие балки, закрепили частоколы спереди и сзади, насыпали внутрь землю и другие вещи и оттуда воевали.

78. Султан боялся за происходящим из-за лагеря и решил, что ему не следует больше ждать, а следует сделать все возможное, чтобы все его войско напало на город и захватило его одним штурмом. Он немедленно приказал войску и всему обозу как можно быстрее переправиться на остров. И они это сделали.

Переход султана на Лесбос

79. Султан сел на триеру и был переправлен на остров. Когда он присоединился к Махмуду, он узнал все факты. Затем он сел на коня и осмотрел город, его уязвимые и неуязвимые места на суше и на море. И он приказал собрать всю войско и вооружить триеры, чтобы атаковать с моря из гавани.

Захват Митилены и продвижение через Лесбос

80. Но в этот момент находившиеся в городе и их командир, увидев, что султан переправился и что войско готово атаковать их с суши и с моря, опасались, что они будут захвачены штурмом. Они видели, что стена была разрушена пушкой и что войско огромно, сильно и пол-

⁵⁷ Лектон (Λεκτόν) — мыс в Малой Азии напротив северного берега Лесбоса, где во времена Страбона показывали водруженные будто бы Агамемноном алтари двенадцати олимпийских божеств; ныне мыс Баба или Санта-Мария.

⁵⁸ Махмуд-паша Ангелович (Veli Mahmud Paşa; начало 1420-х – 18 июля 1474) – великий визирь Османской империи, полководец сербского происхождения.

ностью вооружено, а также что нападение султана было неодолимо и что он никогда не покинет остров, пока не подчинит его полностью. Поэтому они отправили гонца, чтобы предложить султану свою капитуляцию и капитуляцию города, а также попросить прощения за то, что они не сдались сразу, когда их призвали.

81. Султан принял этих людей и дал им залог. Соответственно, митиленцы вышли из своего города со своим полководцем, поклонились султану и сдали ему город. Он принял их щедро и подарил красивые подарки. Затем он вошел в город и внимательно осмотрел его, и он показался ему весьма хорошим и очень красивым. Пришли и люди из других крепостей и городов и сдались сами и эти крепости.

82. Проведя на острове целых четыре дня, осматривая его и все, что на нем, и восхищаясь его размерами и красотой и различными преимуществами страны и ее устройства, султан затем сел на триеру и переправился в свой лагерь, оставив Махмуда устроить дела в городе и на всем острове согласно его указаниям.

83. Махмуд собрал всех жителей города, мужчин, женщин и детей, и разделил их на три части. Первой части он разрешил остаться в городе и заселить его, сохраняя собственное имущество и пользуясь им и платя обычную ежегодную дань. Вторую часть он выслал в Константинополь и поселил там. А третью часть он сделал рабами и раздал воинам. Сколько наемников итальянцев он нашел в городе – всех их он перебил.

84. Что же касается других крепостей и городов на острове, то он позволил им временно остаться в прежнем виде. Но позже он захватил и уничтожил некоторых из них, переправив мужчин, детей и женщин в Константинополь. Таким образом Махмуд устроил дела в Митилене и на всем Лесбосе. Он разместил в городе и в других крепостях значительный гарнизон и оставил там наместника, одного из самых известных из всех своих людей и исключительно прославившегося своей храбростью, стратегией и другими качествами, самосца по имени Али. Затем он вернулся к султану.

85. Адмиралы флота взяли с собой правителя лесбосцев и всю его свиту, а также мужчин, детей и женщин, которым было предназначено вновь заселить Город. Они поместили на корабли огромную добычу всякого рода, отплыли домой в Галлиполи и Византий и распустили флот.

86. Султан распустил войско и в конце осени добрался до Византии со своим личным телохранителем. Так закончился 6970 год, двенадцатый год правления султана⁵⁹.

87. Так был завоеван султаном Лесбос, а также Митилена, после того как она процветала и пользовалась великой славой, могуществом и богатством в течение ста пятидесяти лет, с того времени, как Николозо⁶⁰, первый из рода Гаттилузи, первоначально получил этот остров от римского императора. Он был итальянцем и человеком знатного происхождения, очень мудрым и высокообразованным, богатым нравственным мужеством и обладавшим также другими и фи-

⁵⁹ 1462 г.

⁶⁰ Вероятно, здесь ошибка; подразумевается Франческо I Гаттилузио (ум. 6 августа 1384) — архонт острова Лесбос, военачальник на службе византийского императора Иоанна V Палеолога.

зическими дарованиями. И он знал досконально и в лучшей степени, как управлять правительством. Он довел остров до такого состояния и так улучшил его во всех отношениях благодаря дарам и услугам, которые он мало-помалу оказывал ему, что он мог почти во всех отношениях соперничать со своим древним процветанием.

88. Остров не только подчинил себе соседние и отдаленные места, но даже вся Сирия и Египет боялись его и приносили ему ежегодную дань, приобретая таким образом мир с держателем острова. Ибо у него был и содержался достойный флот, и было очень много триер, одни в использовании, другие в навигации, и все арсеналы, с помощью которых он удерживал абсолютный контроль не только над морями вокруг себя, но и над Египтом, Сирией и даже Ливией.

89. Этот правитель разграбил и опустошил все эти места пиратством, пока, когда контроль над этой державой передавался из поколения в поколение, а сама держава с течением времени несколько уменьшилась в размерах, предки султана, и, наконец, сам султан не закрепили контроль над морем вокруг и подчинили себе все места на нем, так что и этот остров, в числе прочих, стал подвластен султану и платил дань. И теперь он был полностью завоеван.

90. По возвращении в Константинополь султан поселил митиленцев в одном квартале города. Одним он дал дома, другим землю для строительства домов, а третьим все, что им нужно. Николозо⁶¹, их правителя, он затем заключил в темницу; но вскоре после этого он убил его как виновного.

Как султан хотел построить великий флот и получить контроль над морем.

91. Затем он приказал, чтобы, помимо имеющихся кораблей, было быстро построено большое количество других и отобрано для этой цели множество матросов из всех его владений и выделено для этой одной только работы. Он сделал это, потому что видел, что морская сила – великая вещь, что итальянский флот огромен, что они доминируют на море и управляют всеми островами в Эгейском море, и что они в немалой степени наносят ущерб его собственным побережьям, как азиатским, так и европейским, особенно флот венецианцев. Поэтому он решил воспрепятствовать этому всеми средствами и стать могущественным хозяином всего моря, если сможет, или, по крайней мере, не допустить, чтобы они причинили вред его владениям. Для этой цели он собрал как можно скорее большой флот и начал овладевать морем.

92. После этого, поразмыслив, он пришел к выводу, что было бы очень разумно и даже крайне необходимо обеспечить себе владение Геллеспонтским проливом и Херсонесом⁶² весьма прочно построенными крепостями на обоих берегах, чтобы соединить материки Азии и Европы и сделать замкнутое море из всего верхнего моря, то есть Эвксинского и Геллеспонта, а также прочно обезопасить это, закрыв пролив, чтобы в случае нападения врагов его берега не могли быть разоренным, как он ранее сделал с Босфором.

Как султан собирался построить две крепости на Херсонесе, друг

⁶¹ Никколо II, сын Дорино I, архонт Лесбоса в 1458—1462 гг.

⁶² Херсонес Фракийский – полуостров Галлиполи между Саросским заливом Эгейского моря и проливом Дарданеллы.

напротив друга, в Азии и Европе, и закрыть пролив и все верхнее море Геллеспонт и Понт.

93. Приняв это решение, султан немедленно послал людей осмотреть местность и определить самую узкую часть и самое быстрое течение в проливе. Эти люди пошли и провели измерения. Они обнаружили, что самым узким и быстрым местом пролива была часть между Мадитом⁶³ и Элеем⁶⁴, к противоположной точке азиатского материка, или Дардания⁶⁵, как его называют, шириной около восьми стадий. Там же оказались руины старой башни, построенной каким-то прежним царем, который хотел закрыть пролив, как говорят, цепью, но не смог этого сделать, потому что сила течения легко поворачивалась и извивалась и заводила цепь. Итак, они вернулись и сообщили об этом султану.

94. Как можно скорее он вызвал Якуба, наместника Галлиполи и Херсонеса, адмирала всего флота и командующего всем берегом, и поручил ему строительство крепостей, которое должно было быть осуществлено как можно скорее, вместе со всей ответственностью за другие дела в этой связи, не снижая скорости. Этот человек, без малейшего колебания, немедленно построил их с большим отрядом нетерпеливых рабочих. На работу он потратил крупную сумму денег.

О бострийцах⁶⁶ и о том, как султан совершил против них поход

95. Той зимой султан сделал приготовления, чтобы ранней весной выступить со своим войском против пеонов к югу от реки Савы, которых они называют далматинцами, но современные люди называют их бострийцами. Это большой и многочисленный народ, имеющий большое королевство и очень много земель, с которых они получают хорошие урожаи и фрукты, землю, защищенную очень большой природной суровостью, почти непроходимыми скалистыми горами и крутыми пропастями. Кроме того, на этой земле есть сильные крепости и хорошо укрепленные города, которые трудно захватить. У него также есть богатые и влиятельные вожди. Кроме этого, у них есть вечная дружба и союз с королем пеонов⁶⁷, а также договоры и строгие обещания, что, если одна сторона подвергнется нападению, другая сторона поможет им.

96. Полагаясь на все это, они никогда не желали заключать договор с султаном или платить ему ежегодную дань, как это делали другие пограничные народы, такие как иллирийцы и трибаллы, или подчиняться ему в какой-либо форме. Напротив, хотя султан много раз приглашал их заключить договор, они избегали этого и не согласились бы на такой шаг, предпочитая быть свободными и независимыми и не связанными никаким договором.

97. По этой причине султан часто посылал войско, чтобы грабить их страну, опустошая ее и унося большое количество добычи, а также мужчин, детей, женщин и стада. Но они все еще не могли сдвинуть-

⁶³ Т. е. Майдосом.

⁶⁴ Т. е. Седдулбаром.

⁶⁵ Дарданий – Чанаккале (Çanakale) — залив Чанаккале, на полуострове Малая Азия побережья пролива Дарданеллы, к югу от древнего Абидоса: часть пролива Дарданеллы в этом районе называют узкостью Чанаккале.

⁶⁶ Т. е. боснийцах.

⁶⁷ Т. е. венгров.

ся со своего прежнего положения. Они придерживались убеждений, которые когда-то приняли, даже несмотря на свое собственное бедственное положение.

98. Разгневанный этим султан совершил против них поход. Он тщательно подготовился, собрал много оружия и разнообразных пушек, а также огромное конное и пешее войско. И как раз с наступлением весны он выступил против них с сильным и многочисленным войском.

Движение султана против бострийцев. Разгром своей страны

99. Итак, выйдя из Адрианополя со всем своим войском, конным и пешим, непрерывными и быстрыми бросками он вскоре пересек свою землю и, достигнув границ бострийцев, расположился там лагерем на короткое время. После этого он яростно напал на их страну и захватил ее, обрушившись на нее, как молния, сжигая, разоряя и разрушая все. Он захватывал крепости, в некоторых из которых размещал гарнизоны, и увозил добычу. И он подчинил себе всю страну, ибо никто не смог устоять.

100. Наконец, после того, как он за короткий период дней прошел большую часть страны, овладел ею и захватил множество крепостей и городов, одни, как я сказал, штурмом и вооруженной силой, а другие путем сдачи, он достиг города, где укрылся их вождь⁶⁸.

Прибытие султана в Яйце и ее осада

101. Этот город был очень сильно укреплен. На местном языке его называли Яйце. Он осадил здесь вождю, а также начал переговоры с горожанами о сдаче себя и места. Но, так как он не смог их убедить, он построил валы вокруг города, окружил его своим войском, поставил на позиции пушки и осадил его. За несколько дней он разрушил большую часть стены своей пушкой. Затем он приготовился штурмовать его всем своим войском.

102. Жители города видели, что большая часть стены разрушена и что султан собирается предпринять массированный штурм. Поэтому, опасаясь, что в случае нападения они будут уничтожены, они отправили к султану тайных гонцов без ведома своего вождю и сдались сами и город. Но вождь, узнав об этом, тайно покинул город и сбежал.

103. Однако часовые осаждающих войск узнали об этом, ретиво преследовали его, схватили его живым и доставили к султану, который немедленно казнил его. Тогда горожане вышли и сдали себя и город султану.

104. Он принял их любезно и одарил многими подарками, позволив им жить в городе благополучно и невредимо, со своими женами, детьми и всем своим имуществом, на обычном условии уплаты ежегодной дани. После этого он сам вошел в город и внимательно его осмотрел. Это произвело на него очень сильное впечатление. Он решил, что его необходимо сохранить и разместить там гарнизон, и что он хорошо послужит его цели.

Разорение всей страны бострийцев и захват всех городов в ней

105. Это произошло потому, что он расположен в подходящей части страны, на границе пеонов, и может вместить значительный гар-

⁶⁸ Степан II Томашевич (ок. 1438—1463) — последний правитель средневековой Сербии и Боснии из династии Котроманичей в 1461—1463.

низон, который мог бы причинить последним большой вред. По этой причине султан придавал этому владению первостепенное значение. Соответственно, он оставил там достаточный гарнизон с комендантом из своей семьи. Тогда он во главе войска пошел против остальной страны. Прежде чем лето совсем прошло, он опустошил всю землю бострийцев и далматинцев, разграбил ее и захватил чуть менее трехсот замков. Он также взял в плен четырех их вождей.

Причины, по которым венецианцы нарушили договор с султаном и воевали с ним

106. Тем же летом венецианцы разорвали договор с султаном и объявили ему войну, приводя в качестве причины следующие обвинения. Омер⁶⁹, верховный наместник Пелопоннеса и остальной Греции, действуя по очень незначительному поводу, или даже без всякого повода, просто разгневавшись тем, что венецианцы не оказали ему ни дружбы, ни доброты, хотя он был соседним наместником, который мог бы им причинить вред, считал себя ими пренебрегаемым и стремился отомстить им. Поэтому, ожидая благоприятного момента, он совершил неожиданное нападение на жителей Навпакта⁷⁰, захватил Навпакт и его окрестности и увел в качестве добычи множество мужчин, животных, детей и женщин. Он напал на них внезапно и совершенно неожиданно, да и они ничего не предвидели в мирное время, когда у них были договоры. Поэтому он причинил им большой вред и даже был очень близок к тому, чтобы захватить город Навпакт.

107. Мало того, он также жестоко обращался с венецианскими городами Корона и Мефоной на Пелопоннесе и другими, предлагая в каждом случае пустые предлоги в качестве причины. Венецианцам было очень тяжело это пережить, и это было главной причиной их вступления в войну. Кроме того, они жаждали войны с султаном с тех пор, как он завоевал Пелопоннес, поскольку всегда рассчитывали завладеть им. Поэтому, полагая, что они потеряли то, что действительно принадлежало им, они ждали подходящего момента и предлога для объявления войны султану и для похода против его страны.

Поход венецианцев против Пелопоннеса

108. Поэтому они тотчас же ухватились за эти предлоги. И, не посылая никакого посольства и не пытаясь решить свои трудности путем переговоров, они собрали большое войско и морской флот для Пелопоннеса. Он состоял из семидесяти триер и больших кораблей. Они наполнили их экипажами. Они погрузили в них столько тяжелой пехоты, сколько могли, и воинов в кольчугах, готовых к бою, из своих рекрутов и сословий, но и с оплачиваемыми наемниками, в большом количестве. Они также погрузили на корабли всевозможное оружие, камнеметные пушки и арбалеты, а также железо в больших количествах, и дерево, и известь. К этому добавились техники и строители, а также материалы для строительства. Они также бережно погрузили и уложили еще многое другое для самых разных целей. И они назначили главнокомандующим одного из своих самых опытных людей, хорошо известного своей храбростью и военным мастерством как на

⁶⁹ Турахан-оглу Омер-бей (ум. после 1484) — османский военный и государственный деятель, санджакбей Фессалии (1456—1459, с 1462) и Мореи (1458—1459), участник военных кампаний османских войск в правление Мурада II и Мехмеда II Фатиха.

⁷⁰ Т. е. Лепанто.

суше, так и на море. Таким образом они отправили флот.

109. Итак, отплыв из своего города с большим войском и с блестящими надеждами, они проплыли через Адриатическое и Ионическое моря. Затем, проплыв мимо Керкиры и Левкии, между соседними островами Итакой и Кефалонией, они направились к Элиде, на крайнем западе Пелопоннеса. Оттуда они пошли вдоль побережья Ахайи и, пройдя через Криссей⁷¹, прибыли в Коринф на Истме.

О том, как венецианцы строили стену на Пелопоннесском Истме.

110. Там они высадились и расположились лагерем. Они намеревались построить там стену и сначала овладеть этим городом, а затем захватить весь Пелопоннес. Итак, они выгрузили весь груз и все необходимое и заняли всем своим войском Истм от берега до берега. Они построили стену, используя множество рабочих, огромную энергию, всю поспешность и рвение.

111. В это время некоторые крепости и города, принадлежавшие султану, восстали как внутри страны, так и на побережье, и присоединились к итальянцам, поставившим в них гарнизоны. Не только это, но и весь остальной Пелопоннес находился в сомнении и следил за тем, что произойдет, чтобы иметь возможность также восстать против султана.

112. Омер⁷² собрал все свои войска и присоединил к ним часть иллирийцев⁷³ с Пелопоннеса, образовав таким образом довольно многочисленное войско. Сам он остался в Коринфе, охраняя город и ожидая присылки войска от султана. Он уже послал к нему гонца, как только флот двинулся в путь, предупредив его о предстоящем нападении. В то же время он высматривал хорошую возможность атаковать венецианцев.

Как султан послал Махмуда на Пелопоннес с войском против венецианцев

113. Когда султан услышал о походе венецианцев на Пелопоннес и о строительстве ими стены через перешеек, он решил больше не медлить. Поэтому он быстро позвал Махмуда-пашу⁷⁴ и дал ему большое войско из тяжелой пехоты и лучников, а также воинов из своей собственной охраны, лучших бойцов и лучше всего вооруженных. И он отправил его на Пелопоннес.

114. Поэтому Махмуд привел в порядок все свои дела среди боснийцев, согласно своему предыдущему замыслу, и разместил гарнизоны и командиров в Яйце и других крепостях, которые он не разрушил. Он оставил в этой области значительное войско и наместника – человека, который, как он хорошо знал, был храбрым и обладал военными способностями. Затем, взяв большое количество добычи, он вернулся в Адрианополь, так как осень уже приближалась к концу.

⁷¹ Т. е. Коринфский залив.

⁷² Турахан-оглу Омер-бей (ум. после 1484) — османский военный и государственный деятель, санджакбей Фессалии (1456—1459, с 1462) и Мореи (1458—1459), участник военных кампаний османских войск в правление Мурада II и Мехмеда II Фатиха.

⁷³ Т. е. албанцев.

⁷⁴ Махмуд-паша Ангелович (Veli Mahmud Paşa; начало 1420-х – 18 июля 1474) – великий визирь Османской империи, полководец сербского происхождения.

Это был конец 6971 года всего⁷⁵, что было тринадцатым годом правления султана.

Библиография

1. Бибиков М. В. Историческая литература Византии. СПб.: Алетейя, 1998.
2. Византийский словарь. В 2-х тт. / Сост. и ред. К. А. Филатова. Т. 2. СПб.: Амфора, ТИД Амфора, РХГА, Издательство Олега Абышко, 2011.
3. Византийские историки о падении Константинополя в 1453 году. СПб.: Алетейя, 2020.
4. Люблинская А. Д. Источниковедение истории средних веков. Л.: Изд-во Ленинградского Университета, 1955.
5. Медведев И. П. Византийский гуманизм XIV–XV вв. Л.: Наука, 1976.
6. Сметанин В. А. Византийское общество XIII–XV вв. (по данным эпистографии). Свердловск: Изд-во Уральского Университета, 1987.
7. Удальцова З. В. Борьба партий в Пелопоннесе во время турецкого завоевания, по данным визант. историка Критовула // Средние века: сборник / Институт всеобщей истории Российской академии наук. Вып. 3. М.: Наука, 1951. С. 161–179.
8. Удальцова З. В. Византийский историк Критовул о южных славянах и других народах Балканского полуострова в XV в. // Византийский временник. Т. 4. 1951. С. 91–121.
9. Удальцова З. В. Византийская культура. М.: Наука, 1988.
10. Удальцова З. В. К вопросу о социально-политических взглядах византийского историка XV в. Критовула // Византийский временник. Т. 12. 1957. С. 172–197.
11. Удальцова З. В. Предательская политика феодальной знати Византии в период турецкого завоевания // Византийский временник. Т. 7. 1953. С. 93–121.
12. Grecu V. Kritobulos aus Imbros: Sein wahrer Name: Die Widmungsbriefe, die Ausgabe, das Geschichtswerk // Byzantinoslavica. 1957. T. 18. P. 1–17.
13. Ivanka E., von. Der Fall Konstantinopels und das byzantinische Geschichtsdenken // JÖBG. 1954. Bd. 3. S. 19–34.
14. Reinsch D. R. Mehmet der Eroberer in der Darstellung der zeitgenössischen byzantinischen Geschichtsschreiber // Sultan Mehmet II.: Eroberer Konstantinopels - Patron der Künste / Hrsg. N. Asutay-Effenberger, U. Rehm. Köln etc., 2009. S. 15–30.
15. Reinsch D. R. Kritobulos of Imbros - Learned Historian, Ottoman Raya and Byzantine Patriot // Zbornik radova Vizantoloskog instituta. 2003. T. 40. С. 297–311.
16. Toth I. Some Thoughts on the Proem of Kritobulos' Historiai // Byzanz und das Abendland: Begegnungen zwischen Ost und West / Hrsg. E. Juhász. Bdpst, 2013. S. 305–314.
17. Ανδριώτης Ν. Π. Κριτόβουλος ὁ Ἰμβριος κα τὸ ἱστορικὸ τοῦ ἔργου // Ἑλληνικά. 1929. Τ. 2. Σ. 167–200.

⁷⁵ 1463 г.

Khvalkov E.A.

SULTAN MEHMED II'S CAMPAIGN AGAINST TREBIZOND AND THE OTTOMAN-VENETIAN WAR IN THE PELOPONNESE

Abstract. In the 15th century, the Byzantine Empire was in a critical situation. Its territory had been greatly reduced by the advance of the Ottoman Empire, and the last determined attempts to reconquer the lost lands had failed. In these difficult times, the Byzantine intellectuals sought to understand what was happening. Critobulus was one such author. He happens to write from a Turkophile position and to extol Sultan Mehmed II Fatih in every way possible. His "History" in five books is notable as a monument of the late Byzantine Literature of the Palaiologan period. It covers the events from the beginning of the siege of Constantinople to 1467. The reader is offered a translation of Book IV, dedicated to the events from the start of the Sultan's campaign against Trebizond to the war with the Venetians in the Peloponnese.

Keywords: Critobulus, Byzantine Empire, Ottoman Empire, Constantinople, Ottomans, Mehmed II, Uzun Hasan, Lesbos, Mytilene.

About the Author: Evgeny A. Khvalkov, PhD in History and Civilization, Higher School of Economics (e-mail: cosmadamian@mail.ru).

Учредитель и издатель журнала:
Религиозная организация – духовная образовательная организация высшего
образования Московской митрополии Русской Православной Церкви
«Коломенская духовная семинария»

ТРУДЫ КОЛОМЕНСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ
№2 (25), 2024

Научный журнал

ISSN 2713-1386

Журнал включен в Российский индекс научного цитирования (РИНЦ)

Адрес редакции:
140406, Московская обл., г.о. Коломна, г. Коломна, ул. Голутвинская, д. 11, к. 8
Тел.: +7(496) 616-49-24
E-mail: science@kpds.ru

Главный редактор: протоиерей Вадим Геннадьевич Суворов
Выпускающий редактор: иерей Василий Анатольевич Казинов
Корректор: иеромонах Алексей (Куклев В.В.).
Макет и верстка: Давыдов Н.А., иерей Василий Анатольевич Казинов

Подписано в печать: 02.12.2024.
Формат: 70x100 1/16. Гарнитура: Minion Pro.
Бумага офсетная. Печать офсетная. Объем журнала: 9,75 п.л.
Тираж: 200 экз. Заказ _____

Отпечатано в АО «Коломенская типография».
140400, г. Коломна Московской области, ул. III Интернационала, 2а.