

Санкт-Петербургская  
православная духовная академия



**ХРИСТИАНСКОЕ  
ЧТЕНИЕ  
№ 1 (32), 2010**

*Научно-богословский журнал*

ISSN 1814-5574

*Издательство СПбДА*

## Редакционная коллегия

Главный редактор: *епископ Гатчинский Амвросий (Ермаков)*, кандидат богословия, ректор Санкт-Петербургской православной духовной академии

Ответственный редактор: *протоиерей Димитрий Юревич*, кандидат богословия, проректор Санкт-Петербургской православной духовной академии по научно-богословской работе

### Редакторы отделов

- богословия: *Александр Васильевич Маркидонов*, кандидат богословия, доцент Санкт-Петербургской православной духовной академии
- библистики: *протоиерей Димитрий Юревич*, кандидат богословия, проректор Санкт-Петербургской православной духовной академии по научно-богословской работе
- патрологии: *Павел Кириллович Доброцветов*, кандидат философских наук, преподаватель Московской православной духовной академии
- церковной истории: *Дмитрий Андреевич Карпук*, кандидат богословия, преподаватель и заведующий архивом Санкт-Петербургской православной духовной академии
- философии: *Игорь Борисович Гаврилов*, кандидат философских наук, доцент Санкт-Петербургского государственного инженерно-экономического университета и Санкт-Петербургской православной духовной академии
- литургики: *священник Владимир Хулап*, кандидат богословия, проректор Санкт-Петербургской православной духовной академии по учебной работе

# CHRISTIAN READING

*Scientific and Theological Journal of  
Saint Petersburg Orthodox Theological Academy*

**1 (32), 2010**

## **Editorial Board**

Chief Editor: *Bishop of Gatchina Amvrosy (Ermakov)*,  
Candidate of Theology, Rector of the Saint Petersburg Orthodox  
Theological Academy

Responsible Editor: *Archpriest Dimitry Yurevich*,  
Candidate of Theology, Pro-Rector for Scientific Work at the Saint Petersburg  
Orthodox Theological Academy

### **Editors of Sections**

- Theology: *Alexander Vasilievich Markidonov*, Candidate of Theology, Associate Professor at the Saint Petersburg Orthodox Theological Academy
- Biblical Studies: *Archpriest Dimitry Yurevich*, Candidate of Theology, Pro-Rector for Scientific Work at the Saint Petersburg Orthodox Theological Academy
- Patrology: *Pavel Kirillovich Dobrotsvetov*, Candidate of Philosophy, Teacher at the Moscow Orthodox Theological Academy
- Church History: *Dmitry Andreevich Karpuk*, Candidate of Theology, Teacher and Archivist at the Saint Petersburg Orthodox Theological Academy
- Philosophy: *Igor Borisovich Gavrilov*, Candidate of Philosophy, Associate Professor at the Saint Petersburg State University of Engineering and Economics as well as at the Saint Petersburg Orthodox Theological Academy
- Liturgical Studies: *Priest Vladimir Khulap*, Candidate of Theology, Pro-Rector for Study Work at the Saint Petersburg Orthodox Theological Academy

# СОДЕРЖАНИЕ

## **История Русской Церкви**

*М.В. Шкаровский.* Александро-Невская Лавра  
в год революционных потрясений (1917–1918) ..... 6

## **История западных исповеданий**

*Архимандрит Августин (Никитин).*  
Изучение личности и творчества  
Бернарда Клервоского (1091–1153) в русской науке ..... 34

## **Русская религиозная философия**

*Протоиерей Георгий Митрофанов.*  
Анализ евразийства в трудах  
русских философов «Серебряного века» ..... 76

## **Византология**

*Священник Игорь Иванов.* Русская византология в Европе  
и труды академика Г.А. Острогорского ..... 88  
*Г.А. Острогорский.*  
История византийских исследований ..... 122

## **Каноническое право**

*А.Ю. Митрофанов.* Рецепция  
итало-византийского церковного права сквозь призму  
латинских канонических собраний IV–V вв. .... 133

## **История религий**

*И.В. Базиленко.* Особенности эволюции  
религиозно-философской доктрины шиизма  
в историко-культурном пространстве мусульманского Востока ..... 154

## **Социальная философия**

*Диакон Константин Голубев.* Вопросы развития  
общественно-экономических отношений в социально-философских  
энцикликах с конца XIX века и до наших дней ..... 174

# CONTENTS

## **History of the Russian Church**

*M.V. Shkarovsky.* The Alexander Nevsky Lavra  
in the Year of Revolutionary Upheaval (1917–1918).....6

## **History of Western Denominations**

*Archimandrite Avgustin (Nikitin).*  
The Study of Personality and Creativity  
of Bernard of Clairvaux (1091–1153) in the Russian Science ..... 34

## **Russian Religious Philosophy**

*Archpriest Georgy Mitrofanov.*  
Analysis of the Eurasian Concept in the Works of  
Russian Philosophers of the “Silver Age” ..... 76

## **Byzantine Studies**

*Priest Igor Ivanov.* Russian Studies of Byzantium in Europe  
and Works of Academician G.A. Ostrogorsky ..... 88

*G.A. Ostrogorsky.*  
History of the Byzantine Studies ..... 122

## **Canon Law**

*A.Y. Mitrofanov.* Reception of the  
Italian-Byzantine Church Law through the Prism of the  
Latin Canonical Collections of the 4–5 Centuries ..... 133

## **History of Religions**

*I.V. Bazilenko.* Peculiarities of Shiite Islamic  
Religious-Philosophical Doctrine Evolution in the Historical  
and Cultural Space of the Muslim East ..... 154

## **Social Philosophy**

*Deacon Konstantin Golubev.* The Issues of the Development  
of Social and Economic Relations in the Social and Philosophical  
Encyclicals from late 19th Century till Our Days ..... 174

Annotations.....201

*М.В. Шкаровский*

## АЛЕКСАНДРО-НЕВСКАЯ ЛАВРА В ГОД РЕВОЛЮЦИОННЫХ ПОТряСЕНИЙ (1917–1918)

К моменту Февральской революции Александрo-Невская Лавра находилась на вершине своего двухвекового развития. В статье описаны события начинающихся гононий на Церковь в период с 1917 по 1918 год, затронувшие жизнь Лавры и ее насельников.

**Ключевые слова:** история Русской Православной Церкви, Александрo-Невская Лавра, Петроград, временное правительство, Народный комиссариат государственного призрения, патриарх Тихон (Белавин), патриарх Сергей (Страгородский), В.Н. Львов, А.М. Коллонтай.

К моменту Февральской революции Александрo-Невская Лавра находилась на вершине своего двухвекового развития. Сотни людей ежедневно приходили в Свято-Троицкий собор преклонить колени перед мощами святого благоверного князя Александра Невского, образом Владимирской Божией Матери, иконой Нерукотворного Спаса с частицей ризы Господней и другими лаврскими святынями. В обители находилось 15 церквей и часовня, кроме того, 3 храма были в Киновии и один — в Серафимо–Антониевском скиту. Численность братии составляла в феврале 1917 г. 113 человек, в том числе 63 монашествующих и 50 послушников. Лаврский капитал в это время достигал 1 800 тыс. рублей, а доходы в 1915 г. равнялись 699,3 тыс., уступая в стране из монастырей только Киево-Печерской Лавре; в 1916 г. доход только от арендных статей составил 369 тыс. рублей, а от кладбищ — 181 тыс. Обители принадлежали сдаваемые в аренду 14 жилых домов на близлежащих проспектах и улицах, а также 41 амбар, 60 кладовых и 4 подвала на набережной Невы. Кроме того, лаврской собственностью являлись 103 земельных участка в городе, 51 десятина земли и водяная мельница в имении Серафимово Лужского уезда Петербургской губернии<sup>1</sup>.

В лаврских зданиях размещалась двухклассная Александрo-Невская церковноприходская школа на 100 мальчиков–певчих митрополичьего хора, богадельня на 30 женщин, братская больница и лазарет Красного Креста № 279 для

---

*Михаил Витальевич Шкаровский* — доктор исторических наук, профессор Санкт-Петербургской православной духовной академии.

<sup>1</sup> Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 815, оп. 11–1917, д. 65, л. 59; *Зыбковец В.Ф.* Национализация монастырских имуществ в Советской России (1917–1921 гг.). М., 1975. С. 200, 202–203.

раненых и больных воинов. Он был создан на базе Рижского военного госпиталя, для которого 30 сентября 1915 г. мобилизационный отдел городской управы отвел здания Антониевского духовного училища, больницы духовной академии, 4-й этаж духовной семинарии и некоторые другие помещения. Существовал еще один этапный лазарет имени Александро-Невской Лавры на театре военных действий (с 1916 г. во Франции, где он обслуживал русские войска), на содержание которого обитель внесла в октябре–декабре 1916 г. 13 тыс. рублей<sup>2</sup>.

Бурные революционные события конца февраля почти не затронули Лавру, однако их последствия вскоре отразились на различных сторонах ее жизни. 4 марта на Никольском кладбище был похоронен убитый в дни революции иподиакон С.В. Васильев, а 28 марта статистическое управление городской управы обратилось в лаврскую кладбищенскую контору с просьбой оказать содействие в восстановлении уничтоженных в ходе разгрома полицейских участков документов (свидетельств о смерти горожан)<sup>3</sup>.

Впрочем, 28 февраля и в саму Лавру, в келью казначея архим. Геннадия пришел вооруженный отряд солдат под командованием бывшего лаврского послушника прапорщика В. Саута и изъял хранившуюся в кассе месячную выручку в размере 26 тыс. рублей (якобы по приказу реквизиционной комиссии Государственной Думы). 10 марта в Лавре узнали, что в казначействе Думы хранятся 22 тыс. рублей монастырских денег, и Духовный Собор отправил в Думу письмо: «...» если означенные деньги отобраны действительно по приказу законной власти или даже отобраны незаконно, но в данное время могут быть полезными Временному правительству для патриотических целей, то Лавра с любовью и радостью изъявляет полную готовность оставить эти деньги в распоряжении Временного правительства, если же эти деньги не нужны, то просит возвратить их». Ответ Временного комитета Думы гласил, что он никаких распоряжений о реквизиции не давал, и 22 тыс. могут быть немедленно возвращены, если Духовный Собор этого хочет. Видимо, солдаты конфисковали деньги самовольно, но затем, испугавшись наказания, сдали большую часть суммы в казначейство Думы, присвоив себе 4 тыс. рублей<sup>4</sup>.

Вскоре назначенный новым «революционным» обер-прокурором Свт. Синода В.Н. Львов потребовал от Лавры 5 тыс. рублей золотой монетой. Духовный Собор посчитал необходимым не вступать в конфликт с новой властью и 24

---

<sup>2</sup> РГИА. Ф. 815, оп. 14, д. 155, л. 18, 55.

<sup>3</sup> Там же. Оп. 11–1917, д. 65, л. 76, оп. 14, д. 737, л. 253<sup>об</sup>.

<sup>4</sup> Там же. Оп. 11–1917, д. 83, л. 1–4.

марта написал Львову, что с одобрения временно управляющего епархией еп. Вениамина он передает в распоряжение обер-прокурора требуемые 5 тыс. золотом, а также предоставляет ему хранящиеся в думском казначействе 22 тыс. с тем, чтобы одна половина этой суммы была пожертвована от имени Лавры на военнопленных, а другая — семьям павших и пострадавших «при защите нового государственного строя и вообще жертв старого режима». На этом спор об использовании реквизированных денег не закончился. 28 июня управляющий канцелярией Синода в соответствии с просьбой министра юстиции запросил духовный собор о разрешении передать 22 тыс. исполкому Петроградского совета, но 18 июля получил в ответ категорический отказ духовного собора: «Деньги должны поступить в пользу павших и пострадавших при защите нового государственного строя в феврале–марте и в июле 1917 г.»<sup>5</sup> (то есть во время Февральской революции и подавления июльского выступления большевиков). Следует отметить, что именно в июле во дворе Лавры у паперти Свято–Троицкого собора были торжественно захоронены пять казаков, погибших в столкновении с противоправительственными силами (когда эти силы одержали верх, казачьи могилы были уничтожены).

Под влиянием демократических процессов, охвативших Русскую Православную Церковь, уже в апреле 1917 г. произошло изменение состава духовного собора. Кроме бывших в нем раньше 8 лиц: являвшегося председателем наместника Лавры архим. Филарета, казначея архим. Геннадия, ризничего архим. Авраамия, библиотекаря архим. Макария, эконома иеромон. Афанасия, благочинного Лавры иеромон. Стефана, правителя дел Собора иеромон. Всеволода и архим. Гедеона в состав членов вошли еще 6 избранных тайным голосованием с правом решающего голоса представителей от братии — 3 от иеромонахов и 3 от иеродиаконов. В будущем предполагалось все монастырское начальство и членов собора избирать на братских собраниях с последующим утверждением епархиальным архиереем<sup>6</sup>.

На состоявшихся в середине апреля двух собраниях насельников Лавры обсуждались и другие важные вопросы — общее положение обители, программа съезда образованных монахов, намеченного на май 1917 г. в Москве и т.д. Было решено ходатайствовать перед Свт. Синодом об обращении Лавры в ставропигию и о назначении нового наместника, который вскоре был избран Синодом из трех предложенных братским собранием кандидатов (еп. Прокопий). Финансо-

---

<sup>5</sup> Там же. Л. 5–9.

<sup>6</sup> Там же. Д. 65, л. 79.

вое положение Лавры в период настоятельства митрополита Питирима серьезно ухудшилось, и поэтому собрание также попросило Синод о назначении ревизии обители<sup>7</sup>.

6 мая 1917 г. последовал указ Святейшего Синода (по предложению обер-прокурора от 5 мая) о проведении ревизии Лавры «по всем частям ее жизни и управления». Осуществление этой акции было возложено на викария Финляндской епархии епископа Сердобольского Серафима (Лукьянова) и управляющего синодальным контролем действительного статского советника М.А. Дьяконова с правом привлечения других лиц и устранения от должностей насельников Лавры. Еп. Серафим и Дьяконов пригласили себе в помощь еще 12 человек, ставших членами ревизионной комиссии: протоиереев Л.А. Богоявленского и А.К. Бургова и 10 мирян, в том числе секретаря Петроградского религиозно-философского общества Е.П. Каблукова и представителя обер-прокурорской власти — старшего следователя по особо важным делам окружного суда П.А. Александрова. Указом от 6 мая архим. Филарет был устранен от должности наместника, как и весь состав духовного собора — от своих обязанностей членов собора на время ревизии. Исполнение должности наместника возлагалось на епископа Елисаветградского Прокопия (Титова), который должен был стать председателем временного присутствия духовного собора, состоящего также из помощника председателя — бывшего старшего члена цензурного комитета архим. Неофита и 4 членов. Этим членов должны были избрать: одного — архимандриты, иеромонахи, не несущие череды священнослужения, члены цензурного комитета, вызванные на череду архимандриты и академическое монашество, второго — чередные иеромонахи, третьего — иеродиаконы и четвертого — послушники<sup>8</sup>.

Согласно резолюции еп. Вениамина от 8 мая обязанности наместника до прибытия в Петроград из Херсона еп. Прокопия исполнял архим. Неофит. Будущий святой новомученик архиепископ Прокопий (в миру Петр Семенович Титов) выехал из Херсона 23 и прибыл в столицу 27 мая, в этот же день приступив к исполнению обязанностей наместника. В дальнейшем — 16–23 июля 1917 г. он представлял Лавру на Всероссийском съезде монашества в Троице-Сергиевой Лавре и с августа 1917 г. — на Поместном Соборе Русской Православной Церкви в Москве.

---

<sup>7</sup> К истории освидетельствования мощей св. Александра Невского // Санкт-Петербургские епархиальные ведомости. 2000. Вып. 23. С. 32.

<sup>8</sup> РГИА. Ф. 815, оп. 11–1917, д. 82, л. 5.

Согласно указу Синода в середине мая состоялись выборы членов временного присутствия духовного собора. От архимандритов и иеромонахов, не несущих череды священнослужения, был избран преподаватель духовной семинарии кандидат богословия иером. Николай (Ярушевич), от чередных монахов — иером. Алексей (Терешихин), от иеродиаконов — иеродиак. Товия (Кислый) и от послушников — новый благочинный Лавры иером. Стефан. В первые после-революционные месяцы на братских собраниях избирали и насельников для замещения различных монастырских должностей. Так, например, 25 мая послушник Феофил Кузнецов был выбран помощником келаря, а иером. Серафим — раздатчиком братских доходов<sup>9</sup>.

Ревизионная комиссия начала свою деятельность 18 мая и продолжала ее до июля, а по некоторым делам — до осени 1917 г. Одним из первых результатов ревизии стал указ Синода от 26 мая 1917 г. об утверждении выработанного особой комиссией и представленного архиепископом Финляндским Сергием (Страгородским) проекта «Положения об Александро-Невской Лавре». Это положение повышало статус обители, выводя ее из подчинения епархиальному архиерею и преследуя цель превратить ее в важнейший центр духовного просвещения:

«1. Свято-Троицкая Александро-Невская Лавра имеет назначение служить святой Православной Церкви религиозно-просветительной деятельностью. Программа религиозно-просветительной деятельности Лавры подлежит обсуждению на съезде ученых иноков. 2. Александро-Невская Лавра подчинена непосредственно Святейшему Синоду. 3. Лавра имеет особого настоятеля в сане епископа или архимандрита. Должность настоятеля Лавры не соединяется с должностью Петроградского епархиального или викарного епископа. Лавра поминает епархиального архиерея на богослужениях. <...> Лавра отпускает на содержание Петроградского епархиального архиерея денежное довольствие на существующих основаниях, но не больше 18 тыс. <...> в год, и предоставляет епархиальному архиерею и двум его викариям сверх помещения, выезд, прислугу и стол. 4. Лавра управляется духовным собором из шести лиц: настоятеля, его наместника и четырех членов. <...> 5. Порядок избрания и назначения настоятеля и членов духовного собора определяется особыми правилами, утверждаемыми Святейшим Синодом. Должностные лица Лавры — казначей, эконом, ризничий, благочинный, духовник не являются членами духовного собора, но присутствуют в соборе с правом совещательного голоса при докладе дел, касающихся по-

<sup>9</sup> Там же. Оп. 14, д. 157, л. 95, 100, 105, 109; оп. 11–1918, д. 88, л. 53.

рученному каждому из них послушанию. <...> 7. В состав братства Лавры определяются лица преимущественно с высшим и средним образованием, коих должно быть в братстве во всяком случае никак не менее половины»<sup>10</sup>.

Реально данное положение действовало очень короткий период времени — во второй половине 1917 – начале 1918 гг.

В начале июня в связи с возникшей угрозой Петрограду из-за возможности немецкого наступления в Синоде был поднят вопрос о вывозе мощей св. Александра Невского из города, и еп. Серафим (Лукьянов) внес предложение о предварительном вскрытии раки и освидетельствовании мощей князя. Это предложение было принято, и 12 июня состоялся предварительный осмотр раки, а 28 июня в соответствии с секретным словесным определением Синода — вскрытие саркофага и осмотр самих мощей. По поручению Синода его проводили в обстановке строгой секретности архиепископ Вениамин (Казанский), епископы Серафим (Лукьянов) и Прокопий (Титов), пригласившие себе в помощь архимандрита Авраамия (Чурилина) и слесаря из мирян. Под крышкой раки они обнаружили открытый кипарисовый гроб с восковой головой и «чучелом» князя (изготовленном из ваты, зашитой в шелковые мешки), в которое были помещены подлинные мощи — часть черепа, кости рук и ног и два ребра. На бумаге, лежащей в мешочке с мелкими костями, указывалось, что мощи были собраны «после церковного горения», когда сгорели все имевшиеся в храме иконы<sup>11</sup>.

Известно, что обретенные в 1380 г. нетленные мощи князя дважды пострадали от пожара — в 1491 г. во Владимире и в 1723 г. во время перенесения по указу Петра I в Петербург, когда их оставили по пути зимовать в Шлиссельбурге в специальном павильоне, а тот в это время сгорел. Член лаврской ревизионной комиссии 1917 г. С.П. Каблуков в своем дневнике записал, что, по его мнению, чучело мощей делали «с ведома и разрешения Петра I, знавшего и скрывавшего правду, хотя возможно, что повреждение мощей от пожара заставило других лиц прибегнуть к обману, и Петр I также был обманут ими». Узнав о результатах осмотра, Синод 27 июня постановил произвести «переоблачение мощей», то есть отделить подлинные мощи от инородных предметов, поручив это синодальным членам — Владыкам Сергию и Платону. Само «переоблачение» было проведено 24 июля архиепископами Сергием (Страгородским), Вениамином (Казанским) и архим. Артемием (Ильинским) при участии архим. Авраамия и двух слесарей.

---

<sup>10</sup> Там же. Оп. 11–1917, д. 82, л. 1–2.

<sup>11</sup> К истории освидетельствования мощей св. Александра Невского. С. 320–34; Васильева О.Ю., Кнышевский П.Н. Красные конкистадоры. М., 1994. С. 186.

Все посторонние предметы из раки удалили, а части мощей собрали вместе и положили в кипарисовый ящик, изготовленный на средства архим. Авраамия, который позднее растопил восковую голову князя. О проведении 24 июля осмотра мощей и помещения их в «новоустроенный» ящик был составлен сохранившийся официальный акт<sup>12</sup>.

Дневник С.П. Каблукова и архивные документы не оставляют сомнения в том, что после осмотра 1917 г. в раке остались подлинные мощи, которые были изъяты из Лавры в 1922 г. по указанию советских властей и вновь возвращены в Свято-Троицкий собор в 1989 г. из Музея истории религии и атеизма. Таким образом, лишены всяких оснований упоминавшиеся в литературе версии, что «в период революционных страстей 1905 г., опасаясь осквернения святыни, некие монахи куда-то скрыли мощи великого князя» или, что летом 1917 г. в «период кризиса власти» архиеп. Вениамин подменил или частично изъял святыню<sup>13</sup>.

Одна из причин помещения мощей в новый ящик заключалась в обеспечении удобства их транспортировки при возможной эвакуации Лавры в случае возникновения угрозы захвата столицы немцами. Так, вскоре после взятия германскими войсками Риги, Синод 23 августа издал указ о подготовке вывоза лаврской ризницы и размещения ее в екатеринбургском архиерейском доме, при этом невоеннообязанных монахов планировалось эвакуировать в Верхотурский и Далматовский монастыри Екатеринбургской епархии. Позднее, в октябре 1917 г., 56 принявшим постриг насельникам (7 архимандритам, 26 иеромонахам, 21 иеродиакону и 2 монахам) даже выдали «бессрочные паспортные книги» ввиду «предстоящей эвакуации Петрограда». К счастью, намеченная эвакуация так и не состоялась.

На протяжении всего 1917 г. финансово-хозяйственное положение Лавры вследствие бедствий военного времени, растущих цен, инфляции и т.п. неуклонно ухудшалось, что в условиях углубления ситуации анархии и безвластия в стране привело к невиданным ранее конфликтам лаврского руководства со служащими, певчими хора и т.д. 24 апреля состоялось общее собрание певчих Митрополичьего хора, которые выбрали своим депутатом в Петроградский совет певчего В.И. Сильванова, избрали двух представителей в духовный собор Лавры, свой руководящий орган — исполнительный комитет, а также выдвинули ряд экономических требований, прежде всего, повышение жалования. В хоре в тот момент числилось 28 взрослых певчих, 65 малолетних, регент и два его

---

<sup>12</sup> К истории освидетельствования мощей св. Александра Невского. С. 33–35.

<sup>13</sup> Васильева О.Ю., Кнышевский П.Н. Красные конкистадоры... С. 186.

помощника. За годы войны состав хора сильно изменился, значительную часть певчих призвали в армию, появилось много временных и случайных людей. Знаменитому регенту Ивану Яковлевичу Тернову, руководившему хором свыше 24 лет (с 15 января 1893 г.) исполнилось 56 лет, здоровье его серьезно ухудшилось, и этим воспользовалась для захвата власти группа певчих во главе со старшим помощником регента И.В. Семеновым.

Волна недовольства охватила и певчих братского хора. 26 апреля они провели свое собрание, на котором выбрали исполнительную комиссию из 4 человек, признали Сильванова общим депутатом двух хоров в Петросовет и также выдвинули ряд требований: установить три разряда жалования, улучшить стол в братской трапезе, снабжать послушников подрясниками, освещать занимаемые ими кельи электричеством весь год, а не до 1 мая, изменить порядок приема и увольнения. 2 мая духовный собор, заслушав эти претензии, постановил указать послушникам «жить в Лавре на тех условиях, на которых они поступали, а недовольным предложить оставить обитель». После утверждения этого решения епископом Вениамином собор 11 мая поручил благочинному иером. Стефану объявить послушникам, входящим в состав братского хора, что «поступление в монастырь и пребывание в нем является актом добровольным со стороны каждого, и каждый поступающий в обитель в число братии при этом дает обязательство подчиняться ее уставу, существующим в ней порядкам и условиям жизни; никто никогда не принуждается как к поступлению в монастырь, так и к пребыванию в оном»<sup>14</sup>.

Негативно отнесся духовный собор и к требованиям исполкома митрополичьего хора: 4 мая он известил еп. Вениамина о своем мнении, что «предложенное является совершенно неприемлемым, особенно при тяжких во всех отношениях переживаемых ныне обстоятельствах», и вообще собор не признает себя вправе проводить реформы до избрания и вступления в управление Лаврой ее священноархимандрита — митрополита Петроградского. 5 мая Владыка написал резолюцию: «Согласен», и 6 мая об этом известили исполком. В ответ в тот же день на общем собрании взрослых певчих митрополичьего и братского хоров они «ввиду явного нежелания духовного собора идти мирным путем к разрешению вопросов, выдвинутых певцами, единогласно решили бороться с духовным собором всеми доступными им мерами» и заявили об отказе «исполнять службы и требы впредь до удовлетворения их требований»<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> РГИА. Ф. 815, оп. 11–1917, д. 86, л. 3–7.

<sup>15</sup> Там же. Л. 15–18.

Этот конфликт стал широко известен в городе. 8 мая в газете «Новое время» появилась заметка «Комическая забастовка», а затем было опубликовано письмо в редакцию В. Сильванова «О комической забастовке». Вскоре начались переговоры с лаврским руководством, и после выплаты повышенного денежного аванса стачечный комитет решил временно приостановить забастовку с 11 мая. Послушники братского хора, получив в этот день категорический ответ духовного собора, значительную часть своих требований сняли. А 10 июня 1917 г. Собор принял компромиссное решение: «определенное жалование послушников-певчих совершенно не отвечает духу монашеской жизни, но для помощи им с 1 мая выдавать каждому 20 рублей в месяц сверх полученного из братской кружки». Конфликт же с певчими митрополичьего хора продолжался еще несколько месяцев.

8 мая И. Тернов подал прошение об увольнении, ссылаясь на состояние здоровья, но фактически под давлением исполкома хора, и духовный собор нехотя постановил уволить его с 1 июня, выделив пенсию 1500 руб. в год. Получив всю власть в хоре, исполком 12 июня известил собор, что певчие берут аванс, но будут добиваться полной суммы и проведут в жизнь протокол общего собрания от 24 апреля. Ответная резолюция нового наместника епископа Прокопия гласила: «Условия певчих неприемлемы». В конце концов, конфликт дошел до Св. Синода. 7 июля исполком постановил передать дело на его рассмотрение и поставить в известность певческий профсоюз, в результате 10 июля владыка Прокопий был вынужден подать в Синод рапорт, в котором подробно описал ситуацию. По словам епископа, в конце апреля певчие (большей частью временные) решили захватным путем организовать управление хора на совершенно новых началах, устранив заслуженного и известного регента Тернова от административной деятельности, и избрали исполком, который и сейчас настаивает на удовлетворении своих требований — получении прав принимать и увольнять певчих, отводить им квартиры, повышать жалование и т.д. Владыка писал, что удовлетворение всех требований будет стоить 172 тыс. рублей в год, а в 1916 г. на Митрополичий хор было израсходовано 33 тыс.; финансовое же положение Лавры сильно ухудшилось, она переживает серьезный экономический кризис, лаврский капитал не составляет и 1,5 млн., а лишь на покупку дров для отопления требуется 275,5 тыс. рублей в год, остаток же свободных средств с 1916 г. равнялся 52 тыс., и, кроме того, лаврские пожертвования «в связи с переменной государственного строя» и расходы по созыву церковного собора составили 40 тыс. рублей. Остановился еп. Прокопий и на быстром падении исполнитель-

ского мастерства хора, о котором раньше знала вся Россия: дисциплина почти исчезла, дети, развращенные участием в забастовке, ведут себя скверно в храме и общежитии, старший помощник регента Семенов еще не утвержден регентом, а принимает новых певчих вопреки категорическому запрещению наместника и т.д. Владыка известил Синод, что он уже доложил архиеп. Вениамину проект ликвидации митрополичьего хора и замены его дополненным и усовершенствованным братским хором Лавры под руководством того же Тернова. Почти все старые певчие митрополичьего хора, отбывавшие службу в армии, не признавали исполком, и писали об этом в Духовный Собор<sup>16</sup>.

Хотя Владыка Вениамин сочувственно отнесся к предложению еп. Прокония, до ликвидации митрополичьего хора дело все же не дошло. 21 декабря 1917 г. Св. Синод в своем указе признал вопросы преобразования хоров внутренним делом духовного собора, но поставил условие, «чтобы совершение в Лавре богослужений митрополита было обеспечено как доселе в отношении благолепного исполнения богослужебных песнопений». К этому времени дисциплину в митрополичьем хоре удалось восстановить, исполком был ликвидирован, и 8 января 1918 г. духовный собор вновь назначил регентом И. Тернова<sup>17</sup>.

Другой острый конфликт был связан с проблемой повышения жалования лаврским служащим. 26 июня 1917 г. центральный комитет Союза служащих при церквах г. Петрограда и его окрестностей сообщил лаврскому руководству, что на заседании ЦК 18 мая он постановил обратиться ко всему причту с просьбой повысить вознаграждение церковнослужителям в следующих размерах: церковным и кладбищенским сторожам, швейцарам, дворникам и истопникам — 125 руб. в месяц, могильщикам — 150 руб., свечникам — 150 руб. и т.д. Так как пожелание ЦК выполнено не было, осенью 1917 г. он уже потребовал в обязательном порядке установить в 1 ноября указанные размеры жалования, пригрозив забастовкой. Действительно, в ноябре состоялась всеобщая забастовка членов союза, вследствие чего были сняты с работы лаврские служащие и испорчена часть имущества Лавры. В конце концов, 1 декабря духовный собор решил удовлетворить прошение сторожей об увеличении их жалования до 150 руб. в месяц, так как «принять какие-либо иные меры против забастовщиков или хотя бы уволить их от службы <...> Собор не имел никакой возможности ввиду

---

<sup>16</sup> Там же. Л. 48, 57–61.

<sup>17</sup> Там же. Оп. 14, д. 157, л. 4.

занятого ими угрожающего положения, полного отсутствия какой-либо власти и всеобщей разрухи»<sup>18</sup>.

6 января 1918 г. духовный собор написал в ЦК союза, что после удовлетворения требований церковных и кладбищенских сторожей была надежда на улучшение ситуации, но «на деле, однако, к прискорбию, оказывается, что, добившись осуществления своих прав и требований», сторожа «и не помышляют о добросовестном исполнении своих обязанностей», и даже в большие церковные праздники паперти церквей и собора остаются занесенными снегом и неосвещенными. Собор просил ЦК оказать влияние на лаврских служащих и «побудить их более добросовестно нести свою службу и хоть сколько-нибудь считаться с требованиями лаврского начальства по части чистоты и порядка в церквях и кладбищах Лавры»<sup>19</sup>. Но в условиях революционного хаоса подобные обращения не могли привести к какому-либо заметному результату.

На протяжении 1917 г. с ухудшением ситуации в стране ухудшалось и положение Лавры. Продолжались реквизиции лаврских помещений и имущества. Так, здание певческого корпуса было занято военным ведомством для размещения войск, в результате чего 25 августа духовный собор оказался вынужден известить Епархиальный училищный совет, что в наступающем учебном году занятия в церковно-приходской школе проводиться не будут. Выселенных из их общежития малолетних певчих пришлось разместить в лаврской трапезной. 2 декабря для нужд Всероссийского союза рабочих и крестьян по выработке и распространению сельскохозяйственных машин и орудий была реквизирована кладовая № 12 в Новом корпусе. В начале октября 1917 г., угрожая реквизицией, Правительственный комитет по приспособлению здания Таврического дворца для Учредительного собрания добился от духовного собора Лавры получения 15 кубов булыжного камня для устройства мостовой перед дворцом и т.д. Из-за финансового кризиса пришлось значительно сократить расходы на братскую трапезу, в частности прекратить в понедельник, среду и пятницу выдачу рыбы, заменив ее растительными продуктами<sup>20</sup>.

Но, несмотря на все сложности, Лавра продолжала оказывать большую благотворительную помощь. Она по-прежнему содержала богадельню (староста которой Елена Сомина также была заведующей лаврской часовней) и два военных лазарета, причем каждому выздоровевшему солдату при выписке выдава-

---

<sup>18</sup> Там же. Д. 158, л. 68.

<sup>19</sup> Там же. Оп. 11–1917, д. 65, л. 124.

<sup>20</sup> Там же. Оп. 11–1918, д. 94, л. 113, оп. 14; д. 158, л. 6, 16; д. 737, л. 47.

лось 20 рублей. Ежемесячные пособия выплачивались мобилизованным в армию штатным певчим хора, бесплатно питались в обители 12 солдатских жен. С лета 1916 г. на полном содержании проживали в Лавре 7 сербских и 3 румынских подданных, приехавшие поступать в русские духовные семинарии, кроме того, в монастыре жили и пользовались столом священники — беженцы из Галиции, летом 1917 г. — члены Предсоборного совещания, с осени — беженцы из Риги и др.

Не оставляли без заботы и военнопленных русской армии, которые часто посылали из Германии письма о помощи в Лавру. Так, например, 2 мая 1917 г. духовный собор постановил выполнить просьбы двух военнопленных: рядовому С. Гришину выслать сухарей, а унтер-офицеру И. Быстрову — молитвенник и календарь. Как правило, духовную литературу и сухари высылали и другим военнопленным. Подобная благотворительная деятельность с прежней активностью продолжалась и в первые месяцы после Октябрьского переворота. В частности, 19 декабря 1917 г. духовный собор выделил 35 рублей к Рождеству Христову Первому ночлежно-работному дому для бесприютных детей и подростков мужского пола, а 11 декабря — 100 руб. Комитету помощи арестованным «контрреволюционерам» и их семьям, поскольку многие арестованные большевиками были даже лишены пищи. В начале января 1918 г. среди братии было собрано по подписному листу 38 руб. для Боровичского союза вечных воинов и т.д.<sup>21</sup>

Значительная помощь оказывалась Лаврой и в духовно-просветительских делах. Так, в апреле 1917 г. для 510-го пехотного Волховского полка была выслана икона св. кн. Александра Невского, в июне пожертвовано священническое облачение и напрестольный крест для устройства походной церкви 2-го полкового запасного госпиталя, в июле переданы выступавшей на фронт 2-й запасной артиллерийской бригаде 500 крестиков, 500 иконок и 15 Евангелий. 17 мая духовный собор выделил «Солдатскому союзу просвещения» 100 руб., 7 июня — культурно-просветительной комиссии запасного батальона лейб-гвардии Семеновского полка — 200 руб., а 10 июня заслушал докладную записку своего члена иером. Николая (Ярушевича) с призывом оказать духовную помощь верующему народу путем издания для бесплатной раздачи листов религиозно-нравственного содержания, «применительно к вопросам момента ввиду особой важности переживаемых событий внутренней и внешней жизни России». Собор

---

<sup>21</sup> Там же. Д. 156, л. 16, 20, 21, 24, 30; д. 158, л. 6, 30, 75, 82.

признал намеченные о. Николаем цели и способы осуществления их крайне важными и выделил на издание бесплатных листков и брошюр 400 рублей<sup>22</sup>.

Братия Лавры не стояла в стороне от бурных событий осени 1917 г. В ноябре она участвовала в выборе членов Учредительного собрания. А 11 ноября Св. Синод удовлетворил ходатайство митрополита Вениамина о разрешении в конце месяца, согласно просьбе православного населения Петрограда, изнести раку с мощами св. Александра Невского из Свято-Троицкого собора и совершить торжественный крестный ход по городу для служения литургий, всенощных бдений в различных храмах и молебствий на площадях «о прекращении нестроений и бедствий в нашем Отечестве и о даровании державе Российской победы и одоления над врагами»<sup>23</sup>.

14 декабря 1917 г. наконец последовал указ Синода о результатах состоявшейся в мае-июле всесторонней ревизии обители. Проводившая ее комиссия выявила ряд злоупотреблений со стороны лаврского начальства, в частности скончавшегося летом 1917 г. бывшего наместника архим. Филарета. В указе отмечалось: «Произведенная ревизия, с одной стороны, указывает на весьма несоответственное состояние религиозно-нравственной и духовной жизни Лавры, с другой — весьма многочисленные случаи нарушений со стороны бывших членов духовного собора Лавры и должностных лиц установленных по заведованию денежным и материальным имуществом Лавры правил и полную бесхозяйственность, проявленную теми же лицами, причем были открыты и прямые злоупотребления.» Для исправления положения Синод предписывал провести целый ряд мер в различных областях лаврской жизни: «Обратить особое внимание на упорядочивание богослужений и требоисправлений, строго держаться церковного устава, проводить решительные меры против поспешности, небрежности и сокращения в совершении божественной литургии, молебнов и панихид и вывести из употребления лаврскими хорами певчих песнопений итальянского стиля, а ввести в лаврское употребление пение строго церковного характера, <...> озаботиться широкой организацией за лаврскими богослужениями проповеди, религиозно-нравственных чтений и бесед с народом, <...> озаботиться привлечением в состав братии Лавры ученого монашества, оказывая этому всякое содействие и помощь, <...> учредить новый особый орган для упорядочения об-

---

<sup>22</sup> Там же. Д. 156, л. 24, 41, 62, 65, д. 157, л. 14.

<sup>23</sup> Там же. Д. 753, л. 1–2.

ширного и сложного хозяйства Лавры и для заведования и отчетности по оному под наименованием Хозяйственного управления Лавры»<sup>24</sup>.

В указе содержались и административные распоряжения: Лавра оставалась в непосредственном ведении Синода, епископ Прокопий назначался настоятелем с освобождением от должности викария Елисаветградского; казначея архим. Геннадия, эконома иером. Афанасия и члена духовного собора Товию предписывалось уволить от должностей, перевести в другие монастыри и «вчинить дело о их неблаговедении». Кроме того, предлагалось члена собора архим. Моисея перевести в другой монастырь, а благочинного иером. Стефана, библиотекаря и архивариуса архим. Макария, свечника иером. Серапиона и помощника благочинного иером. Арсения освободить от должности. Для «приведения в порядок расстроенного хозяйства Лавры» настоятелю поручалось образовать под своим председательством особую временную комиссию из числа братии, членов Хозяйственного управления и синодального контроля<sup>25</sup>.

Почти все указания Синода были вскоре выполнены. 21 декабря духовный собор постановил сохранить свое временное присутствие, исключив из него архим. Моисея и иеродиака. Товию, добавив бывших до мая 1917 г. членами Собора архим. Гедеона, иером. Всеволода и, проведя выборы еще двух новых членов от чередных иеромонахов (они вскоре избрали иеромонаха Антония I) и иеродиакон (выбравших иерод. Корнилия). Временное исполнение должности наместника было возложено на помощника председателя собора архим. Авраамия (Чурилина). Другим своим постановлением от 2 января 1918 г. духовный собор назначил на должности уволенных от их исполнения членов братии новых насельников: библиотекарем и архивариусом архим. Неофита, казначеем иером. Гурия, благочинным иером. Антония I, экономом иером. Платона.

Еще 27 сентября 1917 г. новым духовником обители вместо убитого иеромонаха Филарета был избран уважаемый насельниками бывший смотритель Киновии иеромонах Гавриил (Стефановский). К 1918 г. братия монастыря уже пополнилась целой группой выдающихся представителей ученого монашества — кандидатов богословия, недавно закончивших духовные академии, некоторые из которых даже были профессорскими стипендиатами. К ним относились иеромонахи Гурий (Егоров), Иннокентий (Тихонов), Нектарий (Трезвинский), Серафим (Якубович) и др.<sup>26</sup> Таким образом, Лавра вступила в пору безбожных гонений

---

<sup>24</sup> Там же. Оп. 11–1917, д. 82, л. 40–42.

<sup>25</sup> Там же. Л. 41–49.

<sup>26</sup> Там же. Оп. 14, д. 158, л. 87–91.

преобразованной и обновленной, что во многом помогло ей выстоять и просуществовать до 1932 г. — значительно дольше всех других важных монастырей на территории Советской России.

С первых дней Октябрьской революции стал завязываться трагический конфликт Церкви с новой властью. 31 декабря в газетах был опубликован проект закона об отделении Церкви от государства, и Петроградский митрополит Вениамин выразил свое категорическое несогласие с ним, отправив 10 января открытое письмо в Совнарком. Это активизировало антицерковные акции в Петрограде. В первой половине января начались правительственные действия, явно предвосхищавшие готовившийся закон — закрытие дворцовых и некоторых домовых церквей, изъятие синодальной типографии и т. д. Но основным удар большевистское руководство решило нанести по центру церковной жизни Петрограда — Александро-Невской Лавре, учитывая, что в ее стенах находилась и резиденция митрополита. Именно в Лавре состоялось первое открытое столкновение боготорческой власти и Русской Православной Церкви, причем Церкви удалось одержать единственную крупную победу над большевистским правительством в их многолетней неравной борьбе.

О методах действия коммунистов насельники обители получили некоторое представление еще до попытки ее захвата. Утром 6 января 1918 г. в духовный собор Лавры поступило предписание 1-го Александро-Невского комиссариата Петроградской городской милиции о том, что на основании распоряжения Совета рабочих и солдатских депутатов «воспрещается сегодня, 6-го января, крестный ход». А 11 января состоялось захоронение на Никольском кладбище монастыря министров Временного правительства А.И. Шингарева и Ф.Ф. Кокошкина, убитых революционными матросами в Мариинской больнице, куда они были перевезены из Петропавловской крепости. Тела погибших сопровождали из часовни больницы в Лавру несколько десятков тысяч людей, гробы некоторое время находились в церкви Святого Духа, где прошла заупокойная литургия, а затем были преданы земле в восточной части кладбища (эти могилы сохранились)<sup>27</sup>.

Уже первые антицерковные акции вызвали возмущение верующих. В Петрограде начались собрания священнослужителей и представителей приходов, сначала городских, а затем и всей епархии. Первое такое собрание состоялось 11 января в здании Исидоровского епархиального училища под председательством владыки Вениамина. Оно вынесло резолюцию протеста по поводу захвата

---

<sup>27</sup> Там же. Оп. 11–1918, д. 64, л. 1; Наши ведомости. 1918. 11 января.

синодальной типографии, обсуждались и визиты разных комиссаров к ректору семинарии, в духовное училище и к митрополиту с заявлениями, что все достояние Синода решено объявить собственностью народа, а также публичное выступление товарища наркома просвещения И.А. Шпицберга, объявившего о скором принятии мер к церковным властям за неповиновение Совету народных комиссаров, в том числе о выселении митрополита Вениамина из его покоев в Лавре<sup>28</sup>.

И действительно, 13 января 1918 г. Народный комиссариат государственного призрения издал распоряжение о реквизиции жилых помещений Лавры и покоев митрополита для своих нужд под богадельни и приюты. В тот же день в Лавре появились представители наркомата, в том числе — секретарь народного комиссара, известной революционерки А.М. Коллонтай, А. Цветков, в сопровождении вооруженных бойцов Ревельского сводного отряда моряков. Они заявили, что им поручена реквизиция всех капиталов монастыря, выяснение количества всех проживавших в Лавре лиц духовного звания, и начали детальный осмотр зданий. Однако кто-то из богомольцев сообщил в I Рождественский комиссариат, что матросы грабят и убивают монахов, и вскоре в обитель прибыл караул комиссариата и наряд милиции. После разбирательства был составлен акт, что «грабежей и насилия не было», но представителям наркомата, не имевшим официальных документов о реквизиции пришлось удалиться<sup>29</sup>.

На следующий день на имя настоятеля епископа Прокопия поступило официальное отношение наркома А. Коллонтай: «Вследствие постановления народного комиссара о реквизиции всех жилых и пустующих помещений со всем инвентарем и ценностями, принадлежащих Александро-Невской Лавре, настоящим предписывается Вам сдать все имеющиеся у Вас дела по управлению домами, имуществами и капиталами Лавры уполномоченному лицу от Министерства государственного призрения, по предъявлению им соответствующего документа»<sup>30</sup>.

После этих событий 14 января в зале Общества распространения религиозно-нравственного просвещения на Стремянной улице состоялось собрание духовенства и прихожан, решившее «твердо заявить народным комиссарам, что православный русский народ не допустит отобрания имущества у монастырей и храмов <...> не допустит поругания его заветных святынь, встанет

---

<sup>28</sup> Церковные ведомости (Прибавления). 1918. № 1. С. 23–24.

<sup>29</sup> РГИА. Ф. 815, оп. 11–1918, д. 96, л. 1.

<sup>30</sup> Церковные ведомости (Прибавления). 1918. № 1. С. 26.

на их защиту от поношения тех, кои будучи не русскими и не православными, этих святынь не могут понимать и ценить»<sup>31</sup>.

В пять часов вечера 14 января в Троицком соборе Лавры начался акафист. В богослужении участвовали митрополит Вениамин, его викарии, монашествующие и духовенство епархии. Собор оказался переполнен, как в Светлую заутреню. Настроение богомольцев было чрезвычайно напряженное, многие рыдали. Богослужение продолжалось несколько часов. По окончании его Владыка благословлял молящихся и успокаивал их. Богомольцы обратились к митрополиту с предложением немедленно организовать особую охрану Лавры и заявили, что они здесь же, в церкви умрут, но не допустят разорения святыни: «Пусть нас кормят мякиной, пусть над нами издеваются, пусть окончательно лишат всего, но Бога отнять мы не допустим», — заявили они. Затем богомольцы обратились к владыке с просьбой, чтобы в случае вторичного прибытия незваных гостей он распорядился ударить в большой колокол, что послужит сигналом, по которому все, дорожащие своей верой и святынями, явятся в Лавру. Митрополит Вениамин, успокаивая собравшихся, сказал им: «Это — ответ на мое обращение к народным комиссарам, которые, не услышав моего голоса, может быть, услышат голос народа... Православный народ должен немедленно выступить с протестом и, я уверен, что, по милости Божией, разрушение церковного строя будет предотвращено»<sup>32</sup>.

16 января в зале Общества религиозно-нравственного просвещения состоялось еще одно многолюдное собрание верующих, уже в присутствии владыки Вениамина и двух викарных епископов. Митрополит сообщил о посещении его чиновником Наркомата призрения М.С. Иловайским, который сказал, что с этого дня Лавра переходит в ведение «народа». Для жительства митрополиту отводилось небольшое помещение. Настоятель Казанского собора прот. Философ Орнатский предложил в ближайшее воскресенье из всех храмов столицы устроить крестный ход к Лавре. Собрание единогласно приняло это предложение и резолюцию протеста против попытки захватить обитель и против предполагаемого захвата духовно-учебных заведений. Также единодушно было принято предложение отправить в Москву к Патриарху особую делегацию с просьбой восстановить митрополита Вениамина в правах настоятеля Александро-Невской Лавры

---

<sup>31</sup> Там же, С. 27.

<sup>32</sup> «Просто» насилие. К 75-летию попытки захвата Свято-Троицкой Александро-Невской Лавры большевиками в 1918 году // Санкт-Петербургские епархиальные ведомости. 1994. Вып. 12. Ч. 1. С. 38.

и осведомить Патриарха о положении в Петрограде. В заключение с горячей речью выступил священник Никитин, отметивший трагическое положение духовенства. Для того, чтобы поднять религиозное воодушевление в народных массах, он предложил просить Патриарха Тихона разрешить прибыть в Петроград некоторым оптинским старцам. Митрополит Вениамин заявил, что он будет просить Патриарха благословить прибыть в столицу старца Зосимовской пустыни Алексия, который вынул жребий при избрании Первосвятителя<sup>33</sup>.

Между тем определенная информация (видимо искаженная) о событиях в Лавре уже дошла до Патриарха Тихона, и он 17 января послал встревоженную телеграмму епископу Прокопию: «Благоволите срочно прислать подробный доклад кем, как, по чьему приказу захвачена Лавра». Как видно из резолюции настоятеля, в тот же день подробный доклад Первосвятителю был послан членом Всероссийского Поместного Собора Жуковичем<sup>34</sup>.

Под принятой 16 января в зале на Стремянной ул. резолюцией были собраны подписи в петроградских храмах, а затем ее послали властям и опубликовали в газетах. Однако, как эта резолюция, так и непосредственные переговоры настоятеля Лавры в Совнарком не дали результатов. Руководству епархии, получавшему противоречивую информацию, не было даже официально разъяснено, что речь не идет о полной ликвидации монастыря, что резко усилило конфронтацию. 16 и 18 января к настоятелю с соответствующим мандатом являлся назначенный комиссаром по реквизиции Лавры Иловайский и требовал сдачи ему обители со всеми капиталами, документами, движимым и недвижимым имуществом, но получил категорический отказ.

Желая избежать открытого столкновения, утром 19 января духовный собор Лавры обратился с посланием к А.М. Коллонтай, в котором сообщалось о требованиях Иловайского, фактически означавших ликвидацию обители, и подчеркивалось: «Между тем из переговоров, имевших место в Смольном, выясняется, что речь идет о помещениях для устройства приютов и богаделен для увечных, инвалидов и вообще лиц, потерявших трудоспособность. Такая постановка вопроса совершенно меняет дело и Лавра, как и всякая другая православная обитель, не откажется, конечно, со своей стороны оказать всякое содействие и помощь в этом деле. Ввиду такого разночтения, а также ввиду того, что среди православных происходят большие волнения <...> духовный собор покорнейше просит Вас дать возможность Лавре выяснить дело, прежде всего, путем личной

---

<sup>33</sup> Там же. С. 38–39.

<sup>34</sup> РГИА. Ф. 815, оп. 11, д. 96, л. 4.

беседы с Вами представителей Лавры, а затем образования смешанной комиссии»<sup>35</sup>.

Но встретиться с монахами Коллонтай не пожелала. Несомненно, что объявленное устройство в обители богадельни было лишь предлогом для намеченного выселения митрополита, викарных епископов и насельников, а также попытки пожить за счет казавшихся новым властям «несметными» богатств Лавры. Планируемая акция являлась незаконной даже по советским понятиям — ведь закон об отделении Церкви от государства (и национализации церковного имущества) еще не был принят. Результатом стало трагическое столкновение, завершившееся кровопролитием.

Около часа дня 19 января Иловайский, по распоряжению Коллонтай, в сопровождении 17 красногвардейцев и матросов (которых прислал муж А.М. Коллонтай, нарком по военно-морским делам П. Дыбенко) прибыл силой добиваться выполнения своих требований. Первоначально комиссар прошел к владыке Вениамину, которому предъявил требование очистить митрополичьи покои. Иловайский, между прочим, спросил митрополита, знает ли он, что такое комиссар, и тут же пояснил, что это лицо, которое имеет право распоряжаться лаврским имуществом и выселить того, кого найдет нужным. В ответ Владыка заявил, «что он может протестовать против посягательств на право Православной Церкви только христианскими мерами. Во всяком случае, он, будучи избран на митрополичью кафедру, считает долгом охранять лаврское имущество, которое принадлежит обществу православных людей, являющихся живыми членами Церкви. Если нужно для благотворительных целей лаврское помещение, то это, во всяком случае, не является достаточным основанием для реквизиции всего лаврского имущества»<sup>36</sup>.

Иловайский повторил свое требование и заявил, что, если его не выполнят, он вынужден будет применить силу. Затем комиссар в сопровождении красногвардейцев направился в собрание духовного собора Лавры, где в то время находился преосвященный Прокопий, и потребовал от него сдать все лаврское имущество: вещи, капиталы и помещения. Епископ категорически отказался исполнить это требование, тогда его объявили арестованным и отвели в келию. Члены духовного собора Лавры также были объявлены арестованными, и к ним приставлен караул из 4 красногвардейцев.

---

<sup>35</sup> Там же. Л. 3–3<sup>об</sup>.

<sup>36</sup> Утро России. 1918. 20 января.

Матросы заняли все проходы в Лавру, не пропуская никого в обитель или из нее. После этого комиссар приступил к обыску в монастырских подвалах. Красногвардейцы говорили, что ищут оружие и продовольствие, но вместо «ска-зочных запасов» нашли лишь 10 мешков картофеля и 10 пудов гороха. В это время с лаврской колокольни раздался набат. Оказалось, что находившиеся в лаврском дворе богомольцы, узнав о появлении красногвардейцев и арестах монахов, по собственной инициативе бросились на колокольню и забили тревогу. К Лавре стал быстро стекаться народ; особенно много было женщин. Слышались крики: «Православные, спасайте церкви!». К собравшимся вышел Иловайский с несколькими матросами, которые были вооружены винтовками, а сам комиссар все время угрожал толпе револьвером, который держал наготове. В адрес комиссара слышались угрожающие крики. Его окружили со всех сторон. Затем толпа обезоружила матросов, а комиссара сбила с ног, отобрав у него предварительно револьвер. Дело по всей вероятности кончилось бы самосудом, если бы находившиеся возле Иловайского монахи не стали успокаивать народ. Один из них, прикрывая комиссара, быстро повлек его к Тихвинскому кладбищу, провел окольными тропинками и сдал на руки солдатам прожекторной команды, помещавшейся в одном из лаврских зданий. Красногвардейцы же побросали оружие и разбежались. Верующие направились в келию епископа Прокопия и объявили его освобожденным. Караульные, приставленные к членам духовного собора, стали умолять арестованных спасти их от разъяренной толпы. Тогда иеродиакон Корнилий провел их через один из выходов в безопасное место<sup>37</sup>.

Через некоторое время к реквизиторам на двух грузовиках прибыла помощь в виде вооруженных матросов и красногвардейцев с двумя пулеметами. Их поставили на лаврском дворе возле церкви Св. Духа. По звонарям было дано несколько залпов, но набат продолжался. Вернувшийся Иловайский с красногвардейцами вошел, не снимая фуражки, в церковь, заполненную богомольцами, и потребовал указать проход на колокольню. Взобравшись туда, он с револьвером в руке согнал звонарей. Внизу красногвардейцы и солдаты энергично изгоняли богомольцев из лаврского двора. Было произведено несколько выстрелов, одним из которых оказался тяжело ранен в бедро книгопродавец Усов, отправленный в лаврский лазарет. Тогда же от пуля пострадали два мальчика. А вскоре пролилась кровь святого новомученика протоиерея Петра Скипетрова.

За сутки до трагических событий в Лавре протоиереи Скорбященской церкви на Шлиссельбургском П. Скипетров и В. Покровский были вызваны мит-

---

<sup>37</sup> Там же; «Просто» насилие. С. 39.

рополитом к себе 19 января к трем часам дня в Александро-Невскую Лавру. На дороге, при входе в монастырь со стороны духовной академии, им сообщили, что в Лавре беспокойно, были слышны выстрелы. У самой обители их встретил сын о. Петра воспитанник духовной семинарии Николай Скипетров, который настойчиво просил не идти дальше. Однако, протоиереи, несмотря на предупреждение о возможной опасности, пошли в Троицкий собор, где совершался молебен епископом Прокопием, помолились у мощей св. благ. князя Александра Невского и по прямой аллее из собора пошли к покоям митрополита Лавры. Войдя в коридор главного подъезда, протоиереи увидели нескольких красногвардейцев, которые пререкались с женщинами и угрожали им винтовками и револьверами. О. Петр обратился с горячим пастырским увещанием к вооруженным людям не производить насилия над верующими, не издеваться над народными святынями. Не прошло и нескольких секунд, как последовал выстрел из револьвера со стороны одного из красноармейцев, и священник, как подкошенный, безмолвно опустился на пол коридора. Лицо его имело совершенно спокойное выражение, но показавшаяся мгновенно изо рта кровь, свидетельствовала, что он ранен. Поле ранения пастыря вооруженные люди убежали из Митрополичьего корпуса, скрывшись от возбужденной толпы.

Потерявшего сознание о. Петра подняли на руки прот. В. Покровский, Н. Скипетров, семинарист Климович и лекарский помощник Хмыров и бережно перенесли в лаврскую братскую больницу. Сюда был вызван по телефону сын о. Петра врач П.П. Скипетров, который нашел отца в крайне тяжелом состоянии. Револьверная пуля прошла через нижнюю челюсть и остановилась в области шеи. Экстренная медицинская помощь привела раненого на краткий момент в сознание, он попросил воды, а затем отрывисто сказал: «мату... детей... благословить... умираю... владыку митрополита...». Пытался благословить подошедших детей, но это ему не удалось, так как он уже не мог поднять руки. Ввиду необходимости немедленной серьезной помощи раненому, он был перенесен на руках в лазарет союза городов № 246, располагавшийся по Невскому пр., 135. Здесь о. Петр и скончался вечером 20 января, в этот день новомученика посетил митрополит Вениамин, благословивший пастыря. Погребение же священника состоялось 22 января на Тихвинском кладбище Лавры, за алтарем Тихвинской церкви<sup>38</sup>.

---

<sup>38</sup> *Попов И.В.* Новомученик протоиерей Петр Скипетров // Церковный вестник. 2000. № 4. С. 23–25; Петроградский церковно-епархиальный вестник. 1918. № 1. С. 4–5.

После ранения прот. П. Скипетрова красногвардейцы еще около двух часов оставались в Лавре. Они обыскивали здания и, в частности, искали иеромонаха Гурия (Егорова), участвовавшего в разоружении первого отряда. Заняли красногвардейцы также канцелярию и покои митрополита. Владыка удалился в отдаленную келию, соединенную с Крестовой церковью. Чтобы напугать народ, захватчики стреляли в воздух из пулеметов, но выстрелы и насилие не испугали богомольцев. Монахам стоило больших усилий удерживать их от физического сопротивления красногвардейцам. Верующие все прибывали и, в конце концов, насильникам пришлось отступить: около шести часов вечера они оставили Лавру и уехали в направлении Смольного. После этого в покоях митрополита был созван духовный собор обители, на котором постановили поручить ее охрану воинской части, расквартированной на территории монастыря. Многие лаврские богомольцы также решили на ночь остаться в Лавре, чтобы в любую минуту встать на защиту святынь в случае новой попытки из захвата.

Чувство негодования и раздражения, которые вызвали в народных массах набеги красногвардейцев на Лавру, смутило даже обитателей Смольного. Вечером 19 января они предложили настоятелю Лавры успокоить народ и заявили, что их неправильно поняли. «Не могу выразить удивления, — говорил епископ Прокопий, — что Смольный, в течение последних дней занявший вполне определенную позицию по отношению к нам, теперь старается переменить ее на примирительную. Еще несколько дней назад мы пробовали вступить в переговоры с Советом народных комиссаров, но последние не желали нас выслушать, всякий раз давая уклончивый ответ на нашу просьбу об отмене секвестра имущества Лавры, как распоряжения незаконного. Вчера вечером после событий, разыгравшихся в Лавре, Смольный заволновался и управляющий делами Совета народных комиссаров Бонч-Бруевич заявил, что братия Лавры неправильно поняла декрет, что в данном случае СНК имел в виду распределение инвалидов в зданиях Лавры. Я ответил Бонч-Бруевичу, что действия комиссара Иловайского способны не успокоить богомольцев, а наоборот вызвать дальнейшие эксцессы. Что же касается размещения инвалидов в зданиях Лавры, то на это мы с самого начала возникновения инцидента готовы были пойти и предоставить свободные помещения в распоряжение комиссара призрения»<sup>39</sup>.

Ночь с 19 на 20 января прошла спокойно. После ухода красногвардейцев и матросов лаврским духовенством было отслужено благодарственное молебствие при огромном скоплении молящихся. Затем в Крестовой митрополичьей

---

<sup>39</sup> «Просто» насилие. С. 40.

церкви была отслужена всенощная. После нее богомольцы и насельники собрались в помещении лаврской трапезной, где состоялось многолюдное собрание. На нем после горячего обсуждения ситуации было принято решение спешно организовать из мирян и монашествующих православное братство Александро-Невской Лавры для отстаивания интересов обители, охраны церковного достоинства и «разъяснения народу пагубности последних действий по отношению к святыням Православия». С 4 часов утра во всех лаврских храмах непрерывно совершались богослужения, толпы молящихся, идущих со всех концов столицы, начали заполнять их. Митрополита Вениамина посетила делегация рабочих Стекланного и Фарфорового заводов, они выразили готовность «до последней возможности» защищать имущество Лавры<sup>40</sup>. Затем явилась делегация от рабочих Экспедиции заготовления государственных бумаг, которая просила разрешить ей участвовать в охране святынь Лавры, чтобы предотвратить эксцессы и т.д.

Еще днем 19 января Духовный Собор Лавры отправил Патриарху Тихону в Москву телеграмму, где указал, что занятие обители является нарушением свободы Церкви, и просил Первосвятителя приехать в Петроград для личного ознакомления с положением дел и переговоров с властями. А настоятель монастыря епископ Прокопий отправил послание о насилии против Лавры в адрес Всероссийского Поместного Собора.

Первые антицерковные акции не остались без ответа Патриарха. Они, а также становившаяся все более кровавой гражданская война явились причиной появления его знаменитого воззвания от 19 января 1918 г. В нем Патриарх клеймил «открытых и скрытых врагов» истины Христовой, которые ненавистью, братской междоусобицей и кровопролитием по всей стране выполняли «дело сатаны», и предал их анафеме. Большевики или советская власть в послании прямо не упоминаются, и не исключено, что Первосвятитель «при неясных для него обстоятельствах обрушил ее на разные силы, участвовавшие в кровавой борьбе», однако богоборческие действия Совнаркома, в том числе против Александро-Невской Лавры, конечно же имелись в виду. 20 января в Казанском соборе его настоятель протоиерей Философ Орнатский впервые в Петрограде зачитал воззвание Патриарха (его успели размножить и отдать по церквам для оглашения на следующий день). Духовный Собор Лавры также решил напечатать на средства

---

<sup>40</sup> Наши ведомости. 1918. 20 января.

обители для раздачи богомольцам 20 тыс. экземпляров воззвания и выделил 26 января 600 руб. Невской типографии для уплаты за эту работу<sup>41</sup>.

Много сделал для защиты Лавры и предотвращения дальнейших столкновений митрополит Вениамин. Он отсрочил свой приезд в Москву на открывавшуюся сессию Всероссийского Поместного Собора и 20 января отдал распоряжение о совершении на следующий день общегородского крестного хода из всех храмов к Лавре в защиту Церкви. Как отмечалось на заседании Поместного Собора, «этим исполнилось лишь требование верующего народа. И только в случае, если будут поставлены заставы, решили не брать народ в крестный ход и помолиться в соборе. Когда в субботу об этом сообщили народу, народ говорил: «Пойдем!» В некоторых храмах исповедовались и приобщались Святых Тайн. Говорили: «Пойдем, хотя бы и на расстрел». В «Вечернем голосе» было напечатано, что крестный ход будет запрещен. Но, вероятно, власть учла народное настроение, и Бонч-Бруевич не только не запретил, но даже заявил, что они не противники веры, и сделал распоряжение об аресте нарушающих порядок во время крестного хода и отправления в Смольный в комнату № 75. Эти распоряжения были напечатаны и разбрасывались из автомобиля параллельно крестному ходу»<sup>42</sup>.

В грандиозном воскресном крестном ходе участвовало по церковным оценкам до полумиллиона, а по данным властей — 50 тыс. человек (газеты того времени почти единодушно полагали, что участников по самым скромным подсчетам было не менее 250–300 тыс.). В 12 часов с паперти Троицкого собора архимандрит Авраамий (Чурилин) огласил послание Патриарха к чадам Церкви. К 2 часам дня около 200 отдельных процессий слились в один грандиозный крестный ход, пришедший на лаврскую площадь. Под звон колоколов из обители вышел митрополит во главе братии вместе с викарными епископами и тысячным сомном петроградского духовенства. Владыка отслужил молебен о спасении Церкви от надвигавшихся на нее бедствий. Лавра не могла вместить всех желающих, и митрополит выступил после молебствия перед верующими с особого помоста на площади перед ней: «В переживаемые дни родина наша, некогда Русь святая, превратилась в пещеру погребальную. И наполнена эта пещера телами людей, которые ходят, действуют, много говорят, но которые духовно мертвы для веры, для блага родины, для любви и сострадания к ближним

---

<sup>41</sup> РГИА. Ф. 796, оп. 445, д. 792, л. 9<sup>об</sup>; ф. 815, оп. 14, д. 159, л. 14, 18.

<sup>42</sup> Священный Собор Православной Российской Церкви. Деяние. Кн. VI. Вып. 1. М., 1918. С. 58–59.

и для голоса совести своей. <...> Думали предоставлением свободы произволу и страстям человеческим, обещанием всех благ земных, рассыпанием денег заставить людей забыть про небо, про Бога, про совесть. Но это средства, цели не достигающие. Бывшие дорогие братья наши, дети общей семьи, знайте, что невозможно бороться с Богом, нельзя искоренить веру. Гонения на веру только укрепляют ее. Так было, так будет, так и теперь есть». Затем крестный ход во главе с митрополитом Вениамином двинулся к Казанскому собору, при подходе к которому Владыка сказал еще одну небольшую речь: «<...> Мы боялись тогда, когда устраивали крестный ход, что он закончится неблагополучно, но вот Господь, светящий и добрым, и злым, послал нам солнышко, и все мы живы и здоровы. Поэтому будем теперь в вере до готовности пострадать даже до самой смерти, как завешал нам протоиерей Скипетров, убитый у порога своего архипастыря». В целом все завершилось без столкновений, лишь некоторые усердные богомольцы срывали шапки с не снимавших их при виде крестного хода<sup>43</sup>.

Ежедневная пресса на лаврские события отозвалась с редким единодушием. Газеты всех направлений, исключая большевистские, сурово осуждали насильников, посягнувших на святое святых народной души. В ходе общегородского крестного хода одна из процессий верующих прошла мимо здания Смольного, и Ленин мог лично наблюдать провал первой крупной антицерковной акции. Совнаркому пришлось отреагировать на события. В ночь с 21 на 22 января состоялось чрезвычайное заседание советского правительства, на котором был заслушан доклад о сложившейся в связи с крестным ходом ситуации. После дискуссии народные комиссары решили вопрос о занятии помещений Лавры пока оставить открытым, но из ленинской биографической хроники известно, что председатель Совнаркома вскоре указал А. Коллонтай на недопустимость самочинных, не согласованных с правительством действий и распорядился подобрать для инвалидов другие помещения. Правда, все эти упреки в адрес Коллонтай в самочинности были безосновательны. Из той же ленинской биографической хроники видно, что еще в конце 1917 г. в СНК ставился вопрос о передаче монастырей в ведение Наркомата государственного призрения, а 4 января 1918 г. речь шла уже непосредственно о реквизиции Александро-Невской Лавры<sup>44</sup>. Скорее всего, на Коллонтай решили возложить ответственность за неудачный исход акции.

---

<sup>43</sup> Степанова И. Житие Петроградского митрополита // Вечерний Ленинград. 1990. 11 августа.

<sup>44</sup> Ленин В.И. Биографическая хроника. Т. 5. М., 1974. С. 98, 178, 218–219.

Большевистская печать также была вынуждена оправдывать действия властей и 21 июня опубликовала официальное сообщение о событиях в Александро-Невской Лавре, в котором утверждалось, что большинство монахов готовы к совместной работе с комиссарами призрения, а упорствует только один епископ Прокопий, который не сдает ни помещения, ни инвентарь. Пространно говорилось о том, что комиссара Иловайского, красногвардейца и какого-то политического эмигранта избили. При этом ни одним словом не упоминалось о том, что в Лавре были расставлены пулеметы, и что убили священника только за то, что он осмелился говорить о поругании святынь. Однако замолчать это преступление оказалось невозможно, и СНК опубликовал второе сообщение — об убийстве о. Петра Скипетрова, коренным образом извратив обстоятельства дела. Лживо утверждалось что красногвардеец, окруженный толпой возбужденного народа, убил протоиерея после того, как последний ударил его посохом. Также ложно говорилось, что вскрытие тела о. Петра нельзя было произвести потому, что к лазарету явилась толпа истеричных женщин и угрозами заставила выдать им тело убитого. Врач лазарета, в который доставили тело о. Петра, Ф.А. Верховский указывал, что никакой толпы женщин не было, а прах выдали священникам и диаконам — сослуживцам покойного. Их просьбу о выдаче тела убитого удовлетворили, так как причина смерти была совершенно ясна, и вскрытия не требовалось. 22 января Лавру обследовала для выяснения обстоятельств, при которых был убит протоиерей, следственная комиссия под председательством В.Д. Бонч-Бруевича. Ей пришлось признать, что необходимости в стрельбе не было, и комиссар Иловайский несет ответственность за бездействие в момент убийства<sup>45</sup>.

В то же время большевистская пресса попыталась дискредитировать епископа Прокопия, возложив на него основную вину за трагические события в Лавре. Это вызвало возмущение и естественный протест верующих. В городе было распространено воззвание, в котором говорилось: «Мы выражаем свое глубокое негодование против гнусной лжи, возводимой на досточтимого епископа Прокопия. Нелепость чудовищной клеветы и обвинения нашего глубокочтимого Владыки в провокации, приведшей к вызову красногвардейцев и к убийству о. Скипетрова, столь бессмысленны в своем содержании, что не нуждаются в серьезном опровержении. Мы, бывшие ближайшими свидетелями событий 19-го января, можем только пожалеть, что настоящее бесправное время не дает возможности оградить чтимое имя Владыки от подобной инсинуации. Заявляем,

---

<sup>45</sup> Наши ведомости. 1918. 24 января.

однако, что мы считаем личность святителя Божия неприкосновенной и суду революционного трибунала не подлежащей, и потребуем строжайшего расследования всех обстоятельств дела при нашем участии»<sup>46</sup>. Под воззванием стояло пятьсот подписей. В этих обстоятельствах власти привлечь епископа к суду не решились.

У насельников Лавры возмущение вызвало, прежде всего, утверждение большевистских газет об их готовности сотрудничать с Иловайским. В этой связи 24 января состоялось общее собрание монашествующих обители, «которое выслушав сообщение о готовности, якобы, большинства братии помогать комиссару государственного призрения в деле реквизиции им Лавры с негодованием отвергло эту клевету, и затем по предложению председательствовавшего в собрании настоятеля Лавры епископа Прокопия, для вящего уверения, вопрос этот был подвергнут тайному голосованию, причем общее собрание единогласно решило не допускать передачу Лавры в ведение Комиссариата государственного призрения. Что же касается предоставления свободных помещений военным властям, то Лавра, конечно, никогда в этом не откажет, как равно и в содержании их, насколько позволят средства»<sup>47</sup>.

Насельники решили защищать монастырь до последней возможности. Вечером 23 января состоялось первое собрание образованного братства мирян и духовенства обители по охране лаврских святынь, председателем братства стал митрополит Вениамин. В связи с борьбой вокруг Лавры на 31 января был назначен приезд Патриарха Тихона в Петроград, но Первосвятитель заболел, и его поездка в северную столицу в то время не состоялась.

События в Петрограде сразу оказались в центре внимания возобновившего с 20 января после перерыва свою работу Поместного Собора. На его первом собрании было оглашено послание настоятеля Лавры, 24 января на другом заседании сообщение о крестном ходе в Петрограде сделал прот. Ф.Н. Орнатский, призвавший выявить свою силу: «Пора сказать, что разбойники взяли власть и управляют нами. Мы терпели, но терпеть далее невозможно, потому что затронуто Святое Святых русской души — Святая Церковь... На сознательное мученичество идти не следует, но если нам нужно пострадать и даже умереть за правду — это надо будет сделать»<sup>48</sup>. Отец Философ Орнатский также поблагодарил Собор за присвоение митрополиту Вениамину древнего и почетного титу-

---

<sup>46</sup> «Просто» насилие. С. 41.

<sup>47</sup> РГИА. Ф. 815, оп. 11–1918, д. 96, л. 8–9.

<sup>48</sup> Священный Собор Православной Российской Церкви. Деяния. Кн. VI. Вып. 1. С. 58–59.

ла священноархимандрита Александро-Невской Лавры. Так обитель выстояла в тяжелый переломный год революционных потрясений.

### **Библиография**

1. *Васильева О.Ю., Кнышевский П.Н.* Красные конкистадоры. М., 1994.
2. *Зыбковец В.Ф.* Национализация монастырских имуществ в Советской России (1917-1921 гг.) М., 1975.
3. К истории освидетельствования мошей св. Александра Невского // Санкт-Петербургские епархиальные ведомости. 2000. Вып. 23.
4. *Ленин В.И.* Биографическая хроника. Т. 5. М., 1974.
5. Наши ведомости. 1918. 11 января, 20 января, 24 января.
6. Петроградский церковно-епархиальный вестник. 1918. № 1.
7. *Попов И.В.* Новомученик протоиерей Петр Скипетров // Церковный вестник. 2000. № 4. С. 20–27.
8. «Просто» насилие. К 75-летию попытки захвата Свято-Троицкой Александро-Невской Лавры большевиками в 1918 году // Санкт-Петербургские епархиальные ведомости. 1994. Вып. 12. Ч. 1.
9. Священный Собор Православной Российской Церкви. Деяние. Кн. VI. Вып. 1. М., 1918.
10. *Степанова И.* Житие Петроградского митрополита // Вечерний Ленинград. 1990. 11 августа.
11. Утро России. 1918. 20 января.
12. Церковные ведомости (Прибавления). 1918. № 1.

*Архимандрит Августин (Никитин)*

## ИЗУЧЕНИЕ ЛИЧНОСТИ И ТВОРЧЕСТВА БЕРНАРДА КЛЕРВОСКОГО (1091–1153) В РУССКОЙ НАУКЕ

Начиная с середины XIX в. русские религиозно-философские и церковно-исторические исследователи неоднократно обращались к наследию Бернарда Клервоского, выдающегося проповедника и богослова Римо-католической Церкви. В советский период изучение его трудов и философско-богословских идей сопровождалось стандартными для религиозных мыслителей штампами советской идеологии, хотя при этом была проделана крупная работа по переводу текстов св. Бернара. С крушением СССР аббат из Клерво был «реабилитирован». Статья посвящена оценке трудов и деятельности св. Бернарда в русской религиозно-богословской мысли.

**Ключевые слова:** богословие, сравнительное богословие, Бернард Клервоский, католическое богословие, Римо-католическая Церковь, Средневековье, папа Иннокентий II, Пьер Абеляр, Н.И. Новиков, Г.П. Федотов.

Во второй половине XIX в. в Санкт-Петербургской академии активизировалось исследование католического богословия, сказавшееся в появлении большого числа печатных ученых трудов в этой области. Ряд кандидатских работ, написанных в эту эпоху питомцами СПбДА, был посвящен деятельности таких выдающихся представителей Римо-католической Церкви, как Бернард Клервоский, Фома Аквинский, папа Иннокентий III. В числе таких работ — сочинения Антона Гацкевича «Св. Бернард Клервоский, его значение в истории Запада и его проповеди»<sup>1</sup> и Ивана Субботина «Бернард Клервоский как проповедник»<sup>2</sup>.

В 1717 г. в Виндбергерском аббатстве премонстрантов (Бавария) австрийским ученым Б. Пэзом был впервые обнаружен кодекс, содержащий послание епископа Краковского Матвея Бернарду Клервоскому «Об обращении русских». В 1729 г. этот документ был опубликован<sup>3</sup>. В 1960 г. в Польше была из-

---

*Архимандрит Августин (Никитин)* — кандидат богословия, доцент Санкт-Петербургской православной духовной академии.

<sup>1</sup> *Гацикевич А.* Св. Бернард Клервоский, его значение в истории Запада и его проповеди // Христианское чтение, 1875. Ч. 1. С. 225 и дал.

<sup>2</sup> *Субботин И.* Бернард Клервоский как проповедник // Христианское чтение, 1883. Ч. 1. С. 530 и дал.

<sup>3</sup> *Thesaurus anecdotorum novissimus.* Т. 6. Augustae Vindelicorum et Craecii. 1729. P. 1. № 125. Col. 360–361.

дана статья М. Плези (M. Plezia), посвященная анализу документа<sup>4</sup>. Приведем отрывки из данного послания, сопровождая его русским переводом<sup>5</sup>.

Bernardo Dei gratia  
Glarevallensi abbati,  
viro venerabili et reverendo,  
omni praeconio digno  
et merito sanctitatis insigni —  
Matthaeus ejusdem gratia  
Cracoviensis episcopus  
Dilectus filius vester

magister A[cardus]  
nos ex parte vestra consuluit,  
si quis posset  
impios Ruthenorum ritus

atque observantias extirpare.  
Posset quidem, domine, posset,  
sed solus ille homo posset,  
in quo potens gratia esset.  
Confidimus autem  
in Domino Jesu,  
quod si abbas  
Clarevallensis hic esset,  
hoc bonum facere posset.  
Neque enim vel Latinae vel

Graecae  
vult esse conformis ecclesiae,  
sed seorsum ab utraque divisa  
neutri gens praefata  
sacramentorum participatione

Бернарду, милостью Божьей  
аббату клервоскому,  
мужу почтенному и уважаемому,  
всяческого прославления достойному  
и святости даром отмеченному  
Матвей, тою же милостью  
епископ краковский.  
Сын Ваш возлюбленный

магистр А[кардус]  
нас от лица Вашего спросил,  
мог ли бы кто  
обычаи нечестивые

и обряды русских искоренить.  
Мог бы, господин, мог бы,  
но лишь тот,  
на ком была бы великая благодать.  
Веруем же во  
Господа Иисуса,  
если был бы то  
аббат клервоский,  
он бы смог свершить сие благое дело.  
Не желает упомянутый народ

ни с греческой, ни с латинской  
Церковью быть единообразным,  
но, отличный от той и от другой,  
таинства ни одной из них не разделяет.

<sup>4</sup> M. Plezia. List biskupa Mateusza do sw. Bernarda. W Pracech dziejow Polski feudalnej. Warszawa, 1960. Str. 123–140.

<sup>5</sup> Рус. пер. по кн.: *Щавелева Н.И.* Послание епископа краковского Матфея Бернарду Клервоскому об «обращении русских» // Древнейшие государства на территории СССР. М., 1976. С. 113–117.

communicat.

Hoc autem, domine, totu  
penetrabilior omni  
glaudio ancipiti  
vestra praedicatio amputaret,  
si ut eam visitaretis,  
vobis Spiritus Sanctus inspiraret.  
Nec modo in Ruthenia,  
quae quasi est alter orbis,  
verum etiam in Polonia et Bohemia,  
vel communi appellatione Sclavonia,  
quae plures provincias continet,  
talem ad tantum fructum  
tamque Deo acceptabilem faceretis,  
ut ab ipso postmodum audiretis:  
euge serve bono et fidelis.  
Aut certissime vobis omnes,

aut fere omnes, ut speramus,  
in auditu auris oboedirent.  
Dignamini igitur, pie pater,  
dignamini, qui ceteras illustrastis,  
nostras etiam tenebras illustrare,

dignamini Sclavos incompositos  
in via morum et vitae  
rationibus informare,  
dignamini gelidum axem  
vestri praesentia visitare,  
ut in adventu nostri abbatis  
frigus horridum aquilonis  
austri gratia  
et mulciberi flamine temperetur,  
ut inculta barbaries  
vestris moralitatibus excolatur,  
ut homines inhumani  
vestra eruditione mitescant,

Но то все, господин,  
проповедь Ваша  
пресекла бы лучше всякого  
меча обоюдоострого, если вдохновил  
бы Вас Дух Святой, дабы  
посетили Вы [народ] тот.  
И не только в Рутении, что  
есть как бы другой мир, но  
равно и в Полонии и в Богемии,  
иначе общим названием в Склавонии,  
коя многие области объемлет,  
совершите таковое для  
столь удобного Господу блага,  
дабы от Него Самого после услышать:  
«Славен будь, добрый и верный раб».  
Ибо Вам, воистину, все или почти  
все, как надеемся, будут повиноваться,  
приклонив ухо свое.  
Так удостойте, святой отец,  
удостойте, как прочих просвещаете,  
так и [нас] в заблуждениях наших  
просветить,  
удостойте славян неумелых на  
нравственный путь  
разумной жизни наставить,  
удостойте оледенелую страну  
присутствием своим почитать,  
дабы по пришествии нашего аббата  
холод жестокий Аквилона  
ласковым дуновением Австра  
и Мутьцибра смягчился,  
дабы варварство неблагородное  
Вашиими проповедями облагородилось,  
дабы люди, человечности лишённые,  
Вашим красноречьем укротились и

sub jugo dominico mansuescant. Nec nos soli optamus	Господню игу покорились. Не мы одни
abbatem Clarevallensem: simul in unum dives et pauper, nobiles et ignobiles, juvenes et virgines, senes cum junioribus aeque desiderant. Abbatem omnis ordo et aetas abbatem omnis sexus atque omnis condicio, abbatem omnes Poloni omniumque vota suspirant.	аббата клервоского желаем, вместе с нами богатые и бедные, знатные и незнатные, юноши и девы, старцы и молодые равно желанием томятся. Аббата всякое сословие и возраст, аббата всякий пол и всякое состояние, аббата все поляки и благочестивые моления всех призывают.

Об авторе послания — епископе Матвее – сохранилось немного сведений, но подлинность этого лица подтверждают источники. Так, летопись Краковского капитула сообщает о вступлении Матвея на епископскую кафедру: «1143. Robertus episcopus Cracoviensis obiit. Matheus succedit», — и приводит дату смерти: «1165. Matheus Cracoviensis episcopus obiit»<sup>6</sup>.

Название епископского послания следующее: «Anno 1130. Mathaei cracoviensis episcopi epistola ad s. Bernardum abbatem clarevallensem. De suscipienda Ruthenorum conversione. (В год 1130. Письмо Матвея, краковского епископа, к св. Бернарду, аббату Клервоскому. Об обращении русских, которое следует предпринять)». Относительно даты можно с уверенностью сказать, что она ошибочна, так как Матвей стал краковским епископом лишь в 1143 г.<sup>7</sup>

Ко времени занятия Матвеем Краковской кафедры — 1143 г. — Бернард Клервоский был известен как активный поборник христианизации всего мира; свои идеи он излагал в проповедях, посланиях, трактатах. Вполне объясним интерес клервоского аббата и к далекой Руси. По мнению епископа Матвея, Бернард Клервоский был единственным человеком, который мог бы обратить русских в «истинную веру». Послание представляет собой ответ на запрос Бернар-

---

<sup>6</sup> Там же. С. 117.

<sup>7</sup> Там же.

да, переданный неким магистром А., которого М. Плезя отождествляет с ученым и соратником Бернарда Архардом (Акардусом) из Клерво<sup>8</sup>.

Насадителями католичества в Восточной Европе Бернард в первую очередь считал проповедников цистерцианского ордена, к которому и сам принадлежал. Польские цистерцианцы, лишь в начале 40-х гг. XII в. основавшие свой первый монастырь, ревностно следили за мыслями и действиями своего «старшего брата по ордену». Есть сведения о намерении самого Бернарда посетить этот первый монастырь в Брежнице-Анджейове, которое не осуществилось по причине его болезни<sup>9</sup>.

Краковский епископ Матвей находился в близких отношениях с основателем Анджеевского монастыря — цистерцианцем Яном Грыфитой (с 1143 г. — епископ Вроцлавский, с 1149 г. — архиепископ в Гнезно), который был сторонником внедрения католичества на Руси. Таким образом, послание Матвея, в котором содержится приглашение Бернарда в Польшу, является как бы одной из нитей, связывающих цистерцианцев с главой своего ордена и, косвенно, — с Киевской Русью. (Даже существует предположение, что первый польский цистерцианский (Анджеевский) монастырь и название свое получил по имени апостола Андрея, просветителя Руси)<sup>10</sup>.

В отношении русских у Бернарда Клервоского мог быть не только миссионерский интерес. Выступив в качестве главного организатора и вдохновителя Второго крестового похода (1147 г.), знаменитый проповедник уже весь 1146 год посвятил подготовке задуманного предприятия. Как отмечает современная исследовательница Н. И. Щавелева, «сильное государство, активно участвующее в европейской политике, затрагивающей Польшу, могло выставить войска для готовящегося крестового похода, что и подтвердилось в 1147 году, когда отряды русских ходили вместе с польским Болеславом Кудрявым на пруссов, выступая в рядах крестоносцев. Свидетельство тому находим в Магдебургских анналах... Вполне возможно, что привлечению русских князей к крестовому походу, отвечавшему интересам как его организаторов, так и участников, содействовали переговоры Бернарда с высшим польским духовенством»<sup>11</sup>.

Миссионерским намерениям Бернарда Клервоского на Православной Руси не суждено было осуществиться; более того, со временем начался «обратный

---

<sup>8</sup> Там же. С. 119.

<sup>9</sup> Там же.

<sup>10</sup> Там же.

<sup>11</sup> Там же. С. 121.

процесс». Так, например, в 1674 г. по повелению царя Алексея Михайловича бернардинский костел в Смоленске был преобразован в православный монастырь, где была устроена резиденция смоленских архиепископов<sup>12</sup>.

«В Смоленску ж монастырь мужеской Святыя Троицы, строение в нем все деревянное, в том монастыре игумен»<sup>13</sup>, — читаем в путевых записках П.А. Толстого под 1697 годом.

Выдающийся государственный деятель петровской эпохи, Петр Андреевич Толстой (1645—1729) в 1697 гг. был отправлен «за моря в науку» — для изучения морского дела. Он побывал в Польше, Священной Римской империи, Венеции, Милане и Неаполе, Папской области, Дубровнике, на островах Сицилии и Мальте. Выехав из Москвы 26 февраля 1697 г., Толстой по старой Смоленской дороге через Дорогобуж добрался до Смоленска, а оттуда, минуя Могилев, Борисов, прибыл в Минск. В рассказе об этом городе русский путешественник уделил внимание имевшимся там католическим монастырям и, в частности, бернардинским обителям.

В записи под 13 апреля 1697 г. П.А. Толстой отметил: «Был я в барнадынском кляшторе, в котором костел небогатого строения. Законники-барнадины римской веры носят на голом теле власяницы без рубашек и ходят боси на колодках»<sup>14</sup>. Здесь речь идет о Минском бернардинском монастыре; он был построен в первой половине XVII в. в районе Верхнего рынка, включал в себя костел, кельи, трапезную, школу<sup>15</sup>.

Основанный в 1098 г. в монастыре Цистерциум (Франция), цистерцианский монашеский орден в 1118–1119 гг. был реорганизован Бернардом Клервоским и стал называться бернардинским. И хотя бернардинцы, прибывшие в Польшу (Краков, 1453 г.), считали себя последователями св. Бернардина Сиенского (1380–1444), тем не менее, оба подвижника в своих проповедях обличали пороки своих современников и призывали к нравственной и богоугодной жизни.

В своих записках П.А. Толстой упоминает о праздничной процессии, в которой участвовали минские бернардинцы. «Апреля [1697 г.] в 15 день. Римляне [римо-католики] праздновали по своему новому календарю святому Марку евангелисту и была у них процессия, то есть ход со кресты. А ходили из доминиканского кляштора, а шли таким порядком: наперед несли херугви, за хе-

---

<sup>12</sup> Путешествие стольника П.А. Толстого по Европе 1697–1699 гг. М., 1992. С. 328, прим. 26.

<sup>13</sup> Там же. С. 9.

<sup>14</sup> Там же. С. 18.

<sup>15</sup> Там же. С. 329–330, прим. 56.

ругвиями шли барнадыны по два человека и несут крест, на нем образ резной Распятия Христова; позади барнадынов шли доминиканцы и несли крест же с распятием. И выходили с тою процессиею за город к костелу, и оттоль пришли паки в город»<sup>16</sup>.

Иосиф-Андрей Залуский (1702–1774), епископ Хелмненский и Киевский, в своей «Церковной истории Польши» (1768 г.) насчитывал более ста бернардинских монастырей: в Малой Польше — 20, в Великой Польше — 37, в Литве — 30 и в Галиции — 25. В Минске, в районе бывшего Верхнего рынка, находился бернардинский женский монастырь. Он был основан в 1633 г., состоял из костела, жилых построек и хозяйственного двора<sup>17</sup>.

П.А. Толстой сподобился посетить эту обитель: «Того ж дни был я в кляшторе у панен барнадынок... Девуцы барнадынки ходят в черном, на голом теле носят вместо рубашек волосяницы толстые и подпоясаны веревками с узлами, ступают всегда босыми ногами в зиме и в лете на колодках, в костел входят тайною лестницею, устроенною в стене, и стоят на хорах, смотря в костел малыми скважинами сквозь решеток, чтоб их люди не видели. Те барнадынки при мне играли на органах на хорах и пели зело предивно. Вечерни и утрени отправляют сами без попа, только к ним приходит ксендз для отправления мши [мессы]»<sup>18</sup>.

Своеобразным «мостом», связавшим «Малую Польшу» с «Великороссией», был иеромонах Епифаний Славинецкий (сконч. в 1676 г.). Уроженец Малороссии (Украины), он учился в Киевской братской школе и за границей; в 1650 г. Епифаний был приглашен в Москву для «риторического учения» и для перевода греческих книг. Он составил также «Лексикон греко-славяно-латинский» и перевел некоторые проповеди св. Бернарда<sup>19</sup>.

Имя Бернарда Клервоского было настолько популярно и почитаемо в христианской Европе, что ему порой приписывали сочинения более поздних авторов. Так, в 1782 г. в Москве «иждивением Н. Новикова и Компании» в «университетской типографии, у Н. Новикова» была напечатана книга под названием: «Спасительные размышления о познании человеческого состояния, внутреннего и внешнего, или О познании самого себя, содержащие в себе изрядные нравоучения, касающиеся до всех и каждого христианина. Из сочинений Г. Бернарда, му-

---

<sup>16</sup> Там же. С. 18–19.

<sup>17</sup> Там же. С. 330, прим. 61.

<sup>18</sup> Там же. С. 19.

<sup>19</sup> *Соболевский А.И.* Западное влияние на литературу Московской Руси XV–XVII веков. СПб., 1899. С. 13, 18.

жа, прославившегося в ученом свете. Перевод с латинского». Но в том же году в Москве вышла эта же книга с несколько измененным названием: «Спасительные размышления о познании человеческого внутреннего и внешнего состояния, или О познании себя самого; с презрительными нравоучениями до всех вообще, а особливо и без изъятия — до каждого, имя христианское на себе носящего касающимися. Перевел с латинского Василий Беляев». Считается, что это — псевдо-Бернард Клервоский, а «Спасительные размышления» — перевод сочинения «*Meditationes piissimae, ab humanae conditionis cognitionem*», приписывавшегося Бернарду Клервоскому.

Светская цензура одобрила содержание этой книги, о чем свидетельствовал Антон Барсов — «коллежский советник, красноречия профессор, и цензор печатаемых в университетской типографии книг»: «По приказанию Императорского московского университета господ кураторов я читал книгу под заглавием: “Спасительные размышления”, и не нашел в ней ничего противного наставлению, данному мне о рассматривании печатаемых в университетской типографии книг; почему она и напечатана быть может»<sup>20</sup>. Но дальнейшая судьба этой книги была печальной, — по предписанию властей она подлежала изъятию. Это было связано не с тем, что в тексте книги была выявлена ересь, а с преследованием издателя Н.И. Новикова.

Николай Иванович Новиков (1744–1818), знаменитый деятель русского просвещения. В 1770-х гг. сблизился с масонами; в 1779 г. арендовал университетскую типографию, основал «Дружеское ученое общество» и занялся книгоиздательством. Масонская и просветительская деятельность навлекли на Новикова подозрения в вольнодумстве. Книги, изданные в его типографии, изымались из продажи. В 1787 г. в московских книжных лавках было конфисковано 588 экземпляров новиковского издания «Спасительных размышлений».

В 1792 г. над Н.И. Новиковым и его друзьями было произведено следствие, которое ничего не открыло. Однако Новиков был заключен на 15 лет в Шлиссельбургскую крепость, откуда в 1796 г. был освобожден Павлом I, но вышел из заключения тяжелобольным и без средств к существованию<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> Спасительные размышления о познании человеческого внутреннего и внешнего состояния, или О познании себя самого; с презрительными нравоучениями до всех вообще, а особливо и без изъятия — до каждого, имя христианское на себе носящего касающимися. М., 1782. С. 1.

<sup>21</sup> Малый энциклопедический словарь. Т. II, вып. III. Изд. Брокгауз–Ефрон. СПб., 1908. С. 747–748.

Очередное издание, связанное с именем св. Бернарда, увидело свет в Москве в 1784 г. Эта 15-страничная брошюра была озаглавлена: «Умилительная песнь о сладчайшем имени Иисуса. Сочинение славнейшего Бернарда. Печатано в Москве, в привилегированной типографии у Мейера, 1784 года». «Умилительная песнь» содержала 48 четверостиший; вот первые два из них:

Иисусе, истинная радость,  
Твое есть имя сердцу сладость,  
И сладостнее, нежели мед,  
Когда в нем оное живет.  
Что вожденней мыслям духу,  
И что приятнее есть слуху,  
О чем сладчае воспоем  
Как не о имени Твоем<sup>22</sup>.

Заканчивалась «Умилительная песнь» такими строками:

Ему ныне воздадим хваленья,  
И песни, гимны, и моленья;  
Сподобит наслаждаться с Ним  
И нас небесным век благим<sup>23</sup>.

В целом ряде старинных русских культурных семей были библиотеки, в которых были сочинения отцов и учителей западной Церкви. Об этом свидетельствовал профессор Свято-Владимирской семинарии в Нью-Йорке Н.С. Арсеньев (1888–1977): «особенно ценна и замечательна была личная библиотека моего деда, В.С. Арсеньева, унаследованная им от его отца, но значительно расширенная и пополненная им самим — собрание творений мистиков и религиозных мыслителей, мистически окрашенных, — пишет Николай Сергеевич. — Здесь были и Августин, и Иоанн Скот Эригена, и Бернард Клервоский, и Бонавентура (чудные Эльзвивровские издания XVII века), и Екатерина Генуэзская, и Таулер, и Рейсбрук, Seuse, и “Подражание Христу” Фомы Кемпийского, и “Theologia deutsch”, и Иоанн Святого креста (Juan de la Cruz), и Тереза Испанская»<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> Умилительная песнь о сладчайшем имени Иисуса. Сочинение славнейшего Бернарда. Печатано в Москве, в привилегированной типографии у Мейера, 1784 года. С. 4.

<sup>23</sup> Там же. С. 15.

<sup>24</sup> Арсеньев Н.С. Из русской культурной и творческой традиции. Лондон, 1992. С. 27.

Одним из первых русских историков, уделивших внимание биографии св. Бернарда Клервоского, был Михаил Матвеевич Стасюлевич (1826—1911). Еще в 1853 г. в журнале «Москвитянин» М.М. Стасюлевич опубликовал очерк, посвященный св. Бернарду. «В нашем историческом очерке мы, конечно, далеко не представили, да и не могли представить полной картины деятельности св. Бернарда; но и то немногое, что мы сказали о нем, дало нам возможность приобрести идею о характере его деятельности, — отмечал Стасюлевич. — Бернард принадлежал к числу тех немногих лиц, которым суждено было сделаться орудием общественного мнения и доказательством того, что как бы ни было велико расстройство общественного порядка, идея доброго и справедливого никогда не может исчезнуть; при всем падении нравственности в XII столетии остаток ее выразился в том уважении, которое современники питали к Бернарду»<sup>25</sup>.

Главное сочинение М.М. Стасюлевича — «История средних веков в ее писателях и исследованиях новейших ученых» (Тт. 1–3, СПб., 1863–1865). В третьем томе «Истории средних веков» М.М. Стасюлевич поместил три старинных жизнеописания Бернарда Клервоского. Краткая биография «Св. Бернард и монастырь Клерво. 1090–1130 гг. (Vita s. Bernardi, Claraevallensis abbatis primi)» принадлежит перу монаха Вильгельма; она была написана в 1140 г.<sup>26</sup>

Автор — монах Вильгельм (Guillelmus) был современником св. Бернарда и занимал должность аббата в монастыре Сен Тьерри (св. Теодориха), близ Реймса. В «Истории средних веков» (т. 3) были опубликованы первые 7 глав сочинения монаха Вильгельма (гл. 1–5, 7–8). Из перечня была исключена 6-я глава; она была посвящена рассказам о первых чудесах Бернарда, его благочестии и о том, как он сумел уговорить свою замужнюю сестру оставить свет и удалиться в монастырь<sup>27</sup>. Следующие главы (9–14) — сборник преданий о чудесах св. Бернарда — также опубликованы не были.

Монах Вильгельм ограничился описанием церковной деятельности Бернарда до 1130 г., когда по смерти папы Гонория II в Римо-католической Церкви произошел раскол (было избрано двое пап — Иннокентий II и Анаклет II) и когда Бернарду представился случай выступить в роли защитника Иннокентия II.

<sup>25</sup> Стасюлевич М.М. Св. Бернард, аббат де Клерво // Москвитянин. Учено-литературный журнал. М., 1853. Т. III. Май. № 9. Отд. III. С. 35–36.

<sup>26</sup> Стасюлевич М.М. История средних веков в ее писателях и исследованиях новейших ученых. СПб., 1865. Т. 3. С. 365–374.

<sup>27</sup> Там же. С.370.

Второй период деятельности св. Бернарда нашел отражение в сочинениях преемников монаха Вильгельма; ими были Арнольд, аббат Бонвальский, и Готфрид, монах Клервоской обители и секретарь Бернарда. Аббат Арнольд (Arnoldus, abbas Bonaevallis) начинает свой рассказ с 1130 г.; он повествует о том, как папа Иннокентий II бежал из Рима через Пизу во Францию, как на соборе в Этампе Бернард в первый раз защищал бежавшего папу, как он склонил английского короля Генриха II и германского императора Лотаря признать духовную власть папы Иннокентия II. Далее Арнольд повествует о том, как Лотарь доставил папу в Рим, и как тот был вторично изгнан соперником и удалился в Пизу, где был созван собор (1134 г.), для присутствия на котором прибыл и св. Бернард. По закрытии собора папа Иннокентий II отправил Бернарда в Милан с тем, чтобы его жители присягнули на верность римскому престолу. (Тамошний архиепископ Ансельм был сторонником антипапы Анаклета II)<sup>28</sup>.

Аббат Арнольд, записавший свой рассказ около 1155 г., завершает его 1140-м годом; дальнейшее повествование продолжил третий биограф св. Бернарда — монах Готфрид (Godefridis, monachus Claraevallensis). Готфрид был секретарем Бернарда; он составил житие святого подвижника после его кончины, продолжив труд Вильгельма и Арнольда. Автор ограничивается событиями жизни св. Бернарда от 1140 до 1153 г. (год кончины св. Бернарда); особый интерес представляет раздел «Отношение св. Бернарда ко второму крестовому походу»<sup>29</sup>.

Публикация средневековых жизнеописаний св. Бернарда на страницах монографии М.М. Стасюлевича была заметным событием в истории отечественной медиевистики; в 1885–1887 гг. трехтомная «История средних веков» вышла в свет вторым изданием.

1880-е гг. были отмечены целым рядом публикаций, посвященных Бернарду Клервоскому. В 1888 г. в Харькове была издана монография А. Вертеловского «Западная средневековая мистика и отношение ее к католицизму»<sup>30</sup>. Первый раздел этой книги, озаглавленный «Церковная мистика», полностью посвящен

---

<sup>28</sup> Там же. С. 375–377. Гл. 2. Св. Бернард и Иннокентий II. 1134 г. (составлено около 1155 г.).

<sup>29</sup> Там же. Гл. 4. С. 378–380.

<sup>30</sup> *Вертеловский А.* Западная средневековая мистика и отношение ее к католицизму. Харьков, 1888. Первоначально опубликовано: *Вертеловский А.* Западная средневековая мистика и отношение ее к католицизму // Вера и разум. 1888. № 3. С. 216–236; № 7. С. 495–508; № 8. С. 537–554.

Бернарду Клервоскому<sup>31</sup>. Этот раздел состоит из пяти глав, каждая из которых освещает тот или иной аспект в многогранной деятельности подвижника.

**Глава 1.** Бернард Клервоский как первый выдающийся представитель ортодоксального мистического богословия.

**Глава 2.** Мистико-аскетические наклонности Бернарда и его практическая деятельность, направленная к поддержанию и улучшению католичества.

**Глава 3.** Богословское мирозерцание Бернарда: мистико-аскетический процесс, как условие совершенного богопознания и единения с Богом.

**Глава 4.** Частные воззрения Бернарда на догматы и обряды.

**Глава 5.** Общая оценка богословского мирозерцания Бернарда.

А. Вертеловский подчеркивает высокий духовный авторитет Бернарда Клервоского в среде высшего духовенства Римо-католической Церкви. Своим избранием на папский престол Бернарду были обязаны папа Иннокентий II (1130–1143) и папа Евгений III (1145–1153). «Кардиналы при выборе преемника Калликсту II (1119–1124) разделились на две партии, избрав в первосвященники двух кандидатов — Иннокентия II и Анаклета [Анаклет II (1130–1138), антипапа], — пишет русский автор. — Разделение по случаю выбора двух пап, начавшееся в среде духовенства, коснулось западноевропейских государей и народов. Последовавшая от этого разделения смута продолжалась в течение восьми лет (1124–1132), пока она наконец не была прекращена усилиями Бернарда, который высказался за Иннокентия II, как более достойного папства и, после своих путешествий по разным европейским государствам, успел путем своих увещаний и личного авторитета светских и духовных представителей католичества склонить к признанию «его папы». Прекращение восьмилетней папской смуты, причинившей много бед, усилило уважение к Бернарду, вызванное первоначально его строгой аскетической жизнью»<sup>32</sup>.

Что же касается папы Евгения III (1145–1153), то Бернарду «удалось снова, как при Иннокентии II, расположить разных влиятельных лиц в пользу Евгения III для признания папой и ввести его вновь в принадлежащие ему владения в Италии»<sup>33</sup>.

Вот какую оценку дает А. Вертеловский церковной политике Бернарда Клервоского: «Практическая деятельность Бернарда, несомненно, отличалась

---

<sup>31</sup> Там же. С. 91–147.

<sup>32</sup> Там же. С. 104.

<sup>33</sup> Там же.

умеренным преобразовательным характером. Главная цель деятельности Бернарда состояла в реформировании католичества на церковно-традиционных началах. <...> Бернард, как мистик и аскет, был совершенно чужд эгоистических житейских расчетов, искренно, в интересах общего блага, желал возвратить Церковь ко временам апостольским»<sup>34</sup>.

Реформационные идеи Бернарда получили развитие в XVI столетии; он был хорошо известен в протестантской среде: его ценили Мартин Лютер и Жан Кальвин. Даже Лютер, при всей своей неприязни к католическому духовенству, выражается о Бернарде следующим образом: «Если существовал когда-либо богобоязненный и набожный монах, то это был св. Бернард, которого одного я ставлю выше всех монахов и священников целого мира»<sup>35</sup>.

Св. Бернард был учителем западной Церкви и в своих трактатах он приводит обширные цитаты из творений блаж. Августина. Однако Вертеловский выявляет и «восточную составляющую» в трудах западного подвижника: «Бернард старался держаться в богословствовании ортодоксального мистико-диалектического направления, соответствующего тому, которому было положено на Востоке св. Дионисием Ареопагитом»<sup>36</sup>.

Оценивая сказанное в 1-й главе своего сочинения, А. Вертеловский пишет: «Бернард не был фанатиком: он действовал под влиянием возвышенного религиозно-экстатического воодушевления, силой своего красноречия, неотразимо действовавшего на сердца слушателей, нередко возбуждал в своих современниках благородные стремления и соответствующие им подвиги, возвращал к католичеству оторванных от него членов и думал, что доброе слово, подкрепленное соответствующим делом, всегда может иметь превосходство по отношению к врагам Церкви перед внешними насильственными мерами»<sup>37</sup>.

2-я глава книги А. Вертеловского посвящена ученику Бернарда Клервоского, каким был Гуго Сент-Викторский (1097–1141)<sup>38</sup>. Богословы францисканской школы многое позаимствовали у Бернарда Клервоского. Особенное влияние оказал он на христианских мистиков, в частности на Гуго Сен-Викторского, Ришара Сен-Викторского и Бонавентуру. Немецкие мистики основывались в

---

<sup>34</sup> Там же. С. 114–115.

<sup>35</sup> Цит. по: Энциклопедический словарь. Изд. Брокгауз–Ефрон. Т. III, а. СПб., 1891. С. 561.

<sup>36</sup> *Вертеловский А.* Западная средневековая мистика... С. 146. Анализ содержания сочинений св. Бернарда на с. 116–147.

<sup>37</sup> Там же. С. 115.

<sup>38</sup> Там же. С. 148–201.

своем миросозерцании на богословствовании св. Бернарда. Особенно ценил авторитет Бернарда знаменитый мистик Иоганн Таулер (1300–1361)<sup>39</sup>.

Заметным событием в истории отечественной «бернардистики» стала публикация статьи Е. Корелина «Бернард Клервоский, церковный деятель и проповедник», напечатанной на страницах журнала «Православное обозрение» в 1889 г.<sup>40</sup> При написании статьи автор использовал несколько монографий французских и немецких авторов, таких как Vacandard, Ratisbonne, Demagnin, Neander<sup>41</sup>.

Как и его предшественник М.М. Стасюлевич, Е. Корелин излагает биографию Бернарда, «дело Абеяра», повествует о подготовке Второго крестового похода и о реформе церковной жизни. Во второй части своей работы Е. Корелин дает краткий обзор проповеднических трудов св. Бернарда<sup>42</sup>. На страницах журнала «Православное обозрение» автор изложил содержание 340 речей и проповедей, считавшихся в те годы подлинными произведениями Бернарда. Клервоский аббат произносил их в течение почти 40-летней проповеднической деятельности.

Особый интерес представляет последний раздел сборника проповедей св. Бернарда: это 86 размышлений на книгу Песнь Песней. «Широкое поле для мистического воображения и аллегорических сопоставлений открылось при толковании этой книги, — пишет Е. Корелин. — Бернард отдался толкованиям ее со всем своим усердием; и более 10 лет трудился только над первыми двумя главами и несколькими стихами третьей. Он начал свои толкования в 1135 г., будучи побуждаем к этому своим другом — картезианским монахом Бернардом де-Порт (des Portes) <...> Эти толкования Бернарда пользовались высочайшим почетом в средние века. Никто после него не осмеливался братья за толкование первых двух глав Песни Песней, а если кто-либо толковал эту книгу, то начинал прямо с того места, на котором остановился Бернард. Таковы, например, 48 рассуждений Гильберта Голландского»<sup>43</sup>.

---

<sup>39</sup> Там же. С. 147.

<sup>40</sup> Корелин Е. Бернард Клервоский, церковный деятель и проповедник // Православное обозрение. 1889. Июль–август. С. 658–752.

<sup>41</sup> Vacandard, abbe. S.-Bernard orateur. 1877; Ratisbonne. Histoire de S.-Bernard. 1841; Demagnin. Histoire de la discussion d'Abailard et S.-Bernard. Strasbourg, 1840; Neander. Der heilige Bernard und seine Zeitalter. Berlin, 1813; 1848.

<sup>42</sup> Корелин Е. Бернард Клервоский... С. 695–712.

<sup>43</sup> Там же. С. 705–706.

Далее Е. Корелин излагает содержание трактатов св. Бернарда<sup>44</sup>. Вот что пишет русский автор о сочинении Бернарда «О любви к Богу». «Второй по времени написания трактат — “О любви к Богу” (De diligendo Deo). Он появился не позже 1126 г., потому что в этом году упоминает его в своем письме Эмерик, легат папского престола, на имя которого был адресован трактат. Произведение не велико (15 глав), но многосодержательно. В нем Бернард высказывает свое учение о Боге как Творце и Промыслителе и отсюда выводит нравственные наставления об отношении человека к своему Творцу и Искупителю. „Вы спрашиваете, говорит автор, почему и как нужно любить Бога. Причина, по которой Его нужно любить, — Он Сам, а обширность любви не имеет меры. Любить Бога — это есть и справедливость и мудрость. Справедливость — по причине благ естественных и сверхъестественных, которыми Он нас восполнил; ибо если мы обязаны Ему за то, что Он сотворил нас, то кольми паче — за то, что Он возродил нас возрождением столь славным?“»<sup>45</sup>.

Наиболее известный трактат св. Бернарда — «О благодати и свободной воле». Впервые он упоминается в письме к кардиналу Эмерику, относящемуся к 1128 г.

«Критика признает за ним большое значение для Западной Церкви, — пишет Е. Корелин. — Этот трактат, говорит Мабильон, “заслуживает внимания по точности мыслей, по блеску дикции и по красоте стиля”. Автор рассуждает здесь об условиях оправдания человека. В основу учения полагается взгляд Августина, хотя Бернард старается несколько смягчить его. Как благодать, так равно и свободу он считает необходимыми агентами оправдания, но последней, т.е. свободной воле, приписывает, так сказать, страдательную роль: она необходима в акте оправдания для того, чтобы дать согласие на оправдание: “согласие того, кто получает (благодать) не менее необходимо, чем благосклонность дающего. Без благодати нет ничего, что бы спасло; без свободной воли нет никого, кто бы мог быть спасен”. Уже одна эта фраза показывает, что в рассматриваемом трактате взгляд Бернарда несравненно мягче, чем взгляд его на тот же предмет, выраженный в письме к Иннокентию II, направленном против Абеяра. Там (в 190-м письме), в жару полемики, в противовес своему противнику, который приписывал все оправдание самому человеку, Бернард утверждал, что человек оправдывается только благодатью, подаваемой в силу заслуг Иисуса

---

<sup>44</sup> Там же. С. 712–720.

<sup>45</sup> Там же. С. 713.

Христа. Здесь же, в трактате “О благодати и свободной воле” он говорит: “Благодать и свобода действуют в единстве”<sup>46</sup>.

В своей объемной статье Е. Корелин излагает содержание писем Бернарда<sup>47</sup>, говорит о его проповеднических трудах, подчеркивая, что «безнравственности высшего общества и духовенства Бернард противопоставил свою обличительную проповедь. Но главное значение в этом отношении имело его нравственное учение, которое выразилось во всей своей широте и во всеоружии аргументов в трактате «О благодати и свободной воле»<sup>48</sup>. Поскольку Е. Корелин снова возвращается к этому трактату св. Бернарда, подчеркивая тем самым его исключительно важное значение, приведем комментарии автора по рассматриваемой проблеме.

«Учение блаж. Августина, строго проводящее принцип о предопределении и толкуемое в известном смысле, очень способствовало упадку нравственности. Бернард смягчает его принцип. Мы уже говорили, какую роль в оправдании человека он приписывает благодати и свободной воле. Свобода и благодать, по его мнению, обе содействуют нашему спасению. Бог дает благодать, но только свободная воля может получить ее; „согласие того, кто получает, не менее необходимо, чем благосклонность Дающего”. „Без благодати нет ничего, что бы спасло, без свободной воли нет никого, кто бы мог быть спасен”. Нужно различать три свободы: через первую мы препобеждаем необходимость, через вторую — грех, через третью убегаем от несчастий. Первая — сила нашей природы, вторая — благодать в этой жизни и третья — слава в загробной. В силу свободной воли мы *желаем*, но в силу благодати *желаем блага*. Свободная воля заставляет нас принадлежать себе самим; добрая, т.е. облагодатствованная — Богу; злая — демону. Не могущество демона покорило нас ему, но наша воля; благодать подчиняет нас Богу. Первый человек до грехопадения обладал вполне первую свободу, вторую же и третью он обладал только отчасти. Злоупотребив первую свободу, он потерял и остальные два вида свободы; а получить их обратно — не в его власти. Это не значит, что человек ныне не способен на добро или что наша воля безразлична к добру. Правда, будучи вполне способна ко греху, наша воля доброе может делать только при помощи благодати; но дары благодати действуют не без нас; наше сочувствие „делает добрые дела достохвальными”. Благодать и свобода действуют в единстве. Нельзя говорить, что благодать де-

---

<sup>46</sup> Там же. С. 715.

<sup>47</sup> Там же. С. 721–727.

<sup>48</sup> Там же. С. 749.

лает одно, а свобода другое. Благодать делает все в свободе и свобода действует при посредстве благодати. Такое учение, нам кажется, очень близко подходит и к православному. Оно проведено весьма логически в трактате “О благодати и свободной воле”, так что трактат этот можно назвать в некотором роде научным. В нем автор более, чем в каком-либо другом произведении, обнаружил свою способность к философскому мышлению»<sup>49</sup>.

Бернард Клервоский оказал значительное влияние на церковную жизнь Запада. Силу и чистоту его учения высоко ценили папы Александр III и Иннокентий III. Начиная с XIII в. к сочинениям Бернарда Клервоского обращались богословы (Фома Аквинский), проповедники, мистики. Из сочинений Бернарда Клервоского многое было включено в богослужебные книги Западной Церкви (особенно в праздничные службы Богоматери и святым).

В 1866 г. М.М. Стасюлевич, автор очерка о св. Бернарде, основал журнал «Вестник Европы» и редактировал его до 1908 г. На страницах именно этого журнала в 1891 г. была опубликована статья о св. Бернарде, принадлежавшая перу В.И. Герье (1837–1919), профессора всеобщей истории Московского университета (1868–1904). Статья, озаглавленная «Средневековое мировоззрение, его возникновение и идеал», печаталась в 4-х номерах «Вестника Европы» (с января по апрель 1891 г.)<sup>50</sup>. Первая глава (январь 1891 г.) была посвящена блаж. Августину; три последние (февраль–апрель 1891 г.) — св. Бернарду Клервоскому.

В.И. Герье писал о Бернарде без конфессиональной предвзятости, как если бы речь шла о подвижнике православного Востока. Вот его оценка литературного наследия аббата из Клерво: «Страницы душевных излияний Бернарда представляют для потомков замечательный памятник религиозной поэзии средних веков; для него самого они знаменуют минуты высшего блаженства, когда его душа, высоко поднимаясь в религиозном восторге и отрешившись от всего, что задерживало ее полет, обретаясь наедине с Божеством, всецело отдавалась Ему»<sup>51</sup>.

Особое внимание В.И. Герье уделяет эпистолярному наследию св. Бернарда. В конце XIX в. церковные историки имели в своем распоряжении «Латин-

---

<sup>49</sup> Там же. С. 750–751.

<sup>50</sup> Герье В.И. Средневековое мировоззрение, его возникновение и идеал // Вестник Европы. 1891. Январь. № 1. С. 172–196; Февраль. № 2. С. 752–781; Март. № 3. С. 5–29; № 4. Апрель. С. 495–552.

<sup>51</sup> Герье В.И. Средневековое мировоззрение... 1891. № 2. Февраль. С. 762.

скую патрологию» Миня; переписка Бернарда насчитывала 495 писем (из них 37 было адресовано Бернаду). Как отмечал русский историк, «из этого числа 495-ти должны быть, впрочем, исключены, по разным причинам, 22 письма. Зато оно может быть увеличено на 36 писем (из них 7 написаны Бернардом), не вошедших в издание Миня. Это число, конечно, далеко не включает в себе настоящего состава переписки. К сожалению, самые тщательные розыски, предпринятые во всех главных библиотеках Западной Европы, доставили в результате только 19 новых писем самого Бернарда и 4 ему адресованных»<sup>52</sup>.

Многие из частных писем Бернарда по своему содержанию представляют собой богословские трактаты, и они ходили по рукам. Большую известность получили и проповеди, которые Бернад произносил перед монахами своей обители и которые вскоре становились известными за стенами монастыря. Переписка Бернарда становилась все более интенсивной; как отмечал В.И. Герье, она «занимает все более и более места в жизни Бернарда <...>; в этих письмах отражается все более и более возрастающее влияние, приобретаемое одиноким монахом далеко за пределами его монастыря»<sup>53</sup>.

Постоянно возрастал и духовно-нравственный авторитет Бернарда Клервоского; в одном из писем, адресованном папе Евгению III, Бернад с искренним недоумением свидетельствовал: «Многие говорят, что не Вы — папа, а — я»<sup>54</sup>.

Как и его предшественники, В.И. Герье излагает обстоятельства спора Бернарда с Абеяром. Отечественный исследователь обращает внимание читателей на то, что Бернад не был инициатором «гонений» на философа-рационалиста. «Дело Абеяра» началось с того, что весной 1139 г. Бернад получил письмо от аббата монастыря св. Теодориха с указанием сомнительных положений, извлеченных им из сочинений Абеяра. «Нельзя хранить молчания, — писал аббат, — когда искажается вера, ради которой мы отреклись от самого себя»<sup>55</sup>.

Проанализировав ход заседаний Санского собора (Sens) 1141 г.,<sup>56</sup> русский историк говорит далее о роли Бернарда в подготовке Второго кресто-

---

<sup>52</sup> Там же. С. 770. См.: *Huffer. Vorstudien zu einer Darstellung d. Lebens; Wirkens des h. Bernard v. Cl. Munster*, 1886. P. 189.

<sup>53</sup> *Герье В.И.* Средневековое мировоззрение... 1891. Февраль. № 2. С. 777.

<sup>54</sup> Там же. Апрель. № 4. С. 498.

<sup>55</sup> Там же. Март. № 3. С. 9.

<sup>56</sup> Там же. С. 9–17.

вого похода<sup>57</sup>. Особое внимание В.И. Герье уделяет трактату Бернарда «De Consideratione», адресованному папе Евгению III<sup>58</sup>.

Проблема папской власти — весьма деликатный вопрос, требующий объективного освещения. И русский церковный историк сумел справиться с этой темой, избежав конфессиональной пристрастности и не сводя свои рассуждения к обличению «папизма». Вот что пишет В.И. Герье о критике Бернардом тогдашней системы церковного управления: «В половине XII века, на полупути между Григорием VII, когда аскетический принцип вдохновил иерархию, и Иннокентием III, когда среди могущества и власти, достигнутых папством, стал иссякать животворящий дух идеала, Бернард остановил папство на перепутье и предъявил ему требование сделать выбор между осуществлением идеала и стремлением к земному владычеству во имя этого идеала»<sup>59</sup>.

Отечественный историк приводит слова Бернарда Клервоского, выражающие суть проблемы: «Таков завет апостольский: господство тебе воспрещается, вменяется в обязанность служение <...> гряди же ты и решай, присвоить ли тебе апостольство или господство. Одно из двух тебе воспрещается. Если ты захочешь одновременно обладать и тем и другим, ты утратишь и то и другое»<sup>60</sup>. Подводя итог сказанному, В.И. Герье отмечает: «Эти слова знаменитейшего представителя средневекового мировоззрения служат путеводной звездой для истории той эпохи»<sup>61</sup>.

В 1894 г. в издательстве А.С. Суворина, в серии «Сто великих людей», вышла книга, в которой были изложены биографии-жития выдающихся отцов и учителей Церкви Запада: блаж. Августина, св. Бернарда Клервоского и св. Франциска Ассизского<sup>62</sup>. Глава «Святой Бернард, аббат Клервоский»<sup>63</sup> была изложена по сочинению Джеймса Морисона (*Morison J.C. The Life and Times of Saint Bernard, Abbot of Clairvaux. London, 1884*). «Бернард был не только современником преобразования Церкви и лучшего периода развития и влияния мо-

---

<sup>57</sup> Там же. С. 18–29.

<sup>58</sup> Там же. Апрель. № 4. С. 531–552

<sup>59</sup> Там же. С. 551.

<sup>60</sup> Там же. С. 552. (*De Consideratione. PL. T. 182. Col. 748*).

<sup>61</sup> Там же.

<sup>62</sup> Сто великих людей. Кн. 6. Блаженный Августин, Бернард Клервоский, Франциск Ассизский. Издание А.С. Суворина. Серия «Дешевая библиотека». № 266. СПб., 1894.

<sup>63</sup> Там же. С. 54–106.

нашества, но наложил на эти явления глубокий отпечаток своей деятельности и своего таланта»<sup>64</sup>, — отмечалось на страницах этой книги.

В том же 1894 г. в Санкт-Петербурге была издана книга, озаглавленная «Правила святой жизни, изложены аввою Бернардом в его беседах со своей сестрой монахиней». Ныне эта книга труднодоступна и представляет собой библиографическую редкость<sup>65</sup>. В 1897 г. в Москве увидела свет брошюра В.Н. Ивановского «Мистика и схоластика XI–XII веков». В подзаголовке значилось три имени: «Ансельм Кэнтерберийский, Абельяр и Бернард Клервальский». Книга была составлена на основе монографий и статей французских и немецких историков XIX в., таких как Шарль Ремюза (Ch. de Remusat, 1797–1875), Адольф Гаусрат (A. Hausrath, 1837–1909) и др. Для написания раздела, посвященного св. Бернард Клервоскому, автор взял за основу статью В.И. Герье «Средневековое мировоззрение, его возникновение и идеал».

Имена Абельяра и св. Бернарда стоят в одном ряду неслучайно. Русский автор уделил большое внимание истории полемики, которую вели два знаменитых богослова. «В лице их столкнулись два главных и коренным образом противоположных течения средних веков: мистическое и схоластическое, — отмечает В.Н. Ивановский. — Схоластики мыслили, работали над расчленением и соединением понятий; мистики молились и созерцали, трепетали и каялись; там была уверенность в силах своего ума, здесь — сознание своего ничтожества; там — бойкий, веселый школьник-клирик, здесь — угрюмо-восторженный отшельник; там — школа, хотя и тесно связанная с Церковью, здесь — монастырь»<sup>66</sup>.

Вполне понятно, что Бернард не мог разделять сомнительные богословские взгляды Абельяра. В 1140 г. он выдвинул против Абельяра обвинения в ереси: Бернард называл его последователем и Ария, и Савеллия. Особенно сильной критике подверглось сочинение Абельяра «Sic et Non» («Да и нет»). В этом трактате Абельяр собрал 158 пунктов, в которых приведены противоречия в источниках вероучения Римо-католической Церкви. Однако эти противоречия были часто более кажущиеся, чем действительные; кроме того, далеко не все церковные писатели, которых цитирует Абельяр, имели одинаковый авторитет.

---

<sup>64</sup> Там же. С. 54.

<sup>65</sup> *Бернард Клервоский*. Правила святой жизни, изложены аввою Бернардом в его беседах со своей сестрой монахиней. СПб., 1894. 241 с. В генеральном каталоге РНБ эта книга не значится; в БАН она была утрачена в 2001 г.

<sup>66</sup> *Ивановский В.Н.* Мистика и схоластика XI–XII веков. М., 1897. С. 17.

У русского автора не было намерения представить св. Бернарда в качестве фанатичного инквизитора, а его оппонента — как жертву собственного свободо-мыслия. Как подчеркивал В.Н. Ивановский, «это сочинение Абеяра было вовсе не так страшно, как казалось его противникам. Напротив, такое сопоставление было необходимым для того, чтобы наметить главные пункты, подлежащие разъяснению, без чего нельзя было начать разработки богословия. Действительно, такая разработка скоро началась, и «Sic et Non» послужило основой для многих трудов, признанных Римско-католической Церковью совершенно свободными от всякой ереси и создавших в следующем веке полную систему католического вероучения»<sup>67</sup>.

В 1900 г. русские читатели смогли ознакомиться с двухтомником немецкого протестантского историка и богослова Адольфа Гаусрата «Средневековые реформаторы». В первом томе самое большое место отведено жизни и деятельности Абеяра (8 глав)<sup>68</sup>; это наиболее полное сочинение, посвященное этому «проблемному» богослову. Как и в прежних сочинениях на эту тему, Бернард Клервоский появляется в главе, посвященной Сансскому собору 1141 г.<sup>69</sup>

«Благодаря Бернарду, — пишет Гаусрат, — вскормлена была в монастырских кельях та восторженная мистика, которая считала блаженством протираться у креста, целовать раны Христа, обливать слезами Его пронзенные ноги, в прерывающейся, всхлипывающей речи выражать избыток ощущений. Это пылкое благочестие, стремящееся вечно наслаждаться мыслью о Боге, о Марии, о Младенце, стоит в таком же отношении к методу Абеяра, в каком находятся тайные восторги монастырской кельи к громкой, всюду слышной ораторской речи аудитории. Умствование над Писанием, говорит Бернард, не ведет к Господу, душа должна привлечь Его в свои горячие объятия молитвою <...> В своих 86 проповедях о Песне Песней Бернард выработал тот язык экстаза, которым после него говорили западноевропейские мистики»<sup>70</sup>.

В 1926 г. на даче Волошина в Коктебеле было совершено богослужение по случаю 700-й годовщины со дня кончины св. Франциска Ассизского (1226–1926). Заупокойную литургию (мессу) совершил католический священник Сергей Михайлович Соловьев (1885–1942) — сын младшего брата Владимира Соловьева — Михаила. По окончании историко-филологического факультета Московско-

---

<sup>67</sup> Там же. С. 18.

<sup>68</sup> Гаусрат А. Средневековые реформаторы. Т. 1. СПб., 1900. С. 1–242.

<sup>69</sup> Там же. С. 178–224.

<sup>70</sup> Там же. С. 181.

го университета С.М. Соловьев посвятил себя литературной и педагогической деятельности. В 1907 г. в Москве вышла его первая книга стихов «Цветы и ладан», где св. Бернард у было посвящено два стихотворения.

### **Пресвятая Дева и Бернад**

Он за город ушел, где дороги  
Был крутой поворот.  
Взоры монаха – молитвенно строги.  
Медленно солнце спало с прозрачных высот.

И молиться он стал, на колени упал, и в фигуре  
Были смиренность, молитва. А воздух — прозрачен и пуст.  
Лишь над обрывом скалы в побледневшей лазури  
Зыбкой листвой трепетал засыпающий куст.

Воздух пронзали деревьев серебристые прутья.  
Горы волнами терялись, и вечер, вздыхая, сгорал.  
Знал он, что встретит сегодня Ее на распутье...  
Благовест дальний в прозрачной тиши умирал.

Шагом неспешным прошла, и задумчиво кротки  
Были глаза голубые, и уст улыбался коралл.  
Пав на колени, он замер, и старые четки  
Все еще бледной рукой своей перебирал.

Осенняя цветом миндальным,  
Стояла одна у холма.  
Замер благовест в городе дальнем...  
Ты ль — Мария, Мария сама?

Никого. Только золотом блещет  
На закате пустая даль.  
Веет ветер, и дерево плещет,  
Беззвучно роня миндаль.

(Москва, 1904, март)<sup>71</sup>

Эпизоды из жития св. Бернарда издавна вдохновляли художников Средневековья и Возрождения. В ранних изображениях Бернарда (некоторые из них

---

<sup>71</sup> Соловьев С. Цветы и ладан. 1-я книга стихов. М., 1907. С. 36–37.

появились еще до его канонизации) он представлен благословляющим в облике аббата, как правило, в белом монашеском облачении цистерцианцев. Сцены из жизни Бернарда представлены в иллюстрациях рукописей (миниатюра конца XII в., Национальная библиотека, Париж), в росписях на стекле (цикл из 100 сцен, начало XIV в., аббатство Альтенберг, около Кёльна) и в многочисленных алтарях, посвященных Бернарду, в Испании (ретабло 1290 г., Пальма де Мальорка) и Италии (Академия, Флоренция).

С XIII в. в христианском искусстве развивался сюжет чудесного явления Бернарду Пресвятой Богородицы, который получил наиболее яркое выражение в картинах итальянских и испанских мастеров. В Национальной галерее (Лондон) этот сюжет представлен картиной Филиппо Липпи (1447 г.); кисти Филиппино Липпи принадлежит фреска «Явление Девы Марии св. Бернарду Клервоскому» (ок. 1480 г., церковь Бадиа, Флоренция). В Мюнхенской (старой) Пинакотеке хранится картина Пьетро Перуджино (1446–1523) «Видение св. Бернарда» (1489 г.)<sup>72</sup>.

Стихотворение Сергея Соловьева — рассказ об одном из таких шедевров средневековой живописи, который он мог лицезреть во время своего пребывания в Италии.

### **Видение святого Бернарда**

На окне раздернуты шторы.  
Тонкие кустики гнутся.  
Белей и белей  
В даль уходящие горы.  
Полей  
Зеленые полосы вьются.  
  
Заходящего солнца лучами  
Кельи свод позлащен.  
Монах сидит. За плечами,  
Откинут, лежит капюшон.  
  
Догорающий луч скользнул,  
Задрожав на оконной раме.  
Он последний раз блеснул,

---

<sup>72</sup> Католическая энциклопедия. Т. 1. М, 2002. С. 562.

Осветив окрестность с горами.

Поднял глаза монах  
От священной страницы.  
Незабудки в Ее глазах  
Сияли под тенью ресницы.

Легки одежды воскрылия...  
Ты ль, долгожданная?  
Смотрит: в руках Ее лилия  
Благоуханная.

Матерь Божию встретил святой  
Чуть заметным всплеском рук.  
На Ее голове золотой  
Трепетал и светился круг.

Над овалом лица легли  
Золотые косы в порядке.  
Голубыми струями текли,  
Расплывались одежды складки.

Тихо став пред святым,  
С лаской Она глядела.  
Одежды — легки как дым —  
Ее овеяли тело.

Ни слова тогда не сказал  
Марии блаженный инок.  
Ворвавшийся луч пронизал  
Закружившийся столб пылинок.

Он остался, поверить виденью  
Робкой душой не дерзающий,  
А Она отплыла легкой тенью,  
Ускользящей<sup>73</sup>.

Св. Бернарда изображали также с пчелиным ульем или пчелами, что связано с именованием его «Доктором медоточивым» («Doctor mellifluus») (мра-

<sup>73</sup> Соловьев С. Цветы и ладан. С. 30–31.

морная скульптура в церкви св. Андрея, Антверпен); с книгой и собакой<sup>74</sup> (статуя работы Мино да Фьезоле, XVI в., базилика Санта Мария Маджоре, Рим); с митрой или тиарой, лежащими у его ног и символизирующими отказ святого от епископского сана (картина XVI в., цистерцианская церковь, Толедо); обнимающим распятого Христа (витраж XVI в., кафедральный собор, Фрибур) или пребывающим в объятиях Спасителя (Ф. Рибальта, XVII в., Прадо, Мадрид); с крестом в руке (скульптура С. Маркини, XX в., кафедральный собор, Милан)<sup>75</sup>.

Личность св. Бернарда привлекала внимание не только церковных историков, но и представителей религиозно-философской мысли. В 1910 г. С.Н. Булгаков (1871–1944) опубликовал статью «Размышления о национальности», где были такие строки: «Конечно, непосредственно изнутри, по характеру собственного религиозного опыта нам, русским, ближе и доступнее именно наш русский Христос, Христос прп. Серафима и прп. Сергия, нежели Христос Бернарда Клервоского или Екатерины Сиенской или даже Франциска Ассизского»<sup>76</sup>. Правда при этом русский философ делает оговорку: «Мы отнюдь не превращаем этим религию в атрибут народности, скорее, наоборот, народность становится здесь атрибутом религии, точнее, той индивидуальной формой, в которой воспринимается вселенская истина, ее преемником»<sup>77</sup>.

Тем не менее, крайность подобного рода воззрений в те годы подвергалась основательной критике; особенно много сделал в данной области Владимир Сергеевич Соловьев (1853–1900). Один из его последователей — Е.Н. Трубецкой (1863–1920) подчеркивал заслуги В.С. Соловьева в деле сближения Церквей Востока и Запада в статье «Старый и новый национальный мессианизм»<sup>78</sup>: «утверждать, что Церковь св. Бернарда, св. Франциска, Фра Беато и немецких мистиков не знала Христа и что нам предстоит впервые явить Его Западу, после этих разоблачений стало невозможным; так же невозможной стала горделивая

---

<sup>74</sup> Позднее предание повествует о том, как Алета (Алита), мать Бернарда, перед рождением своего сына видела сон, в котором ей представилось, что она носит в своем чреве «собаку». Сон этот страшно напугал Алету, но она успокоилась, когда один благочестивый муж объяснил ей значение сна в том смысле, что сын, которого она родит, будет стражем Католической Церкви и, подобно собаке, охраняя ее, станет неумолчно «лаять» на врагов христианской веры (*Вертеловский А.* Западная средневековая мистика... С. 99–100, прим. 1).

<sup>75</sup> Католическая энциклопедия. М., 2002. Т. 1. С. 562.

<sup>76</sup> *Булгаков С.Н.* Размышления о национальности // Вопросы философии и психологии. 1910. III (кн. 103). Цит. по: *Булгаков С.Н.* Два града. СПб., 1997. С. 342.

<sup>77</sup> Там же. С. 342.

<sup>78</sup> Эта статья была впервые опубликована в журнале «Русская мысль» в 1912 г. за № 3.

мысль, будто все западное христианство уклонилось в язычество, а христианство восточное осталось свободно от этих уклонений»<sup>79</sup>.

Изучением церковной деятельности св. Бернарда занимался Лев Платонович Карсавин (1882–1952), профессор средневековой истории Петербургского университета. В его книге «Монашество в средние века» св. Берnard фигурирует в двух главах: «Цистерцианцы» и «Рыцарские ордена». Особое внимание русский ученый уделяет роли аббата из Клерво в подготовке Второго крестового похода. Л.П. Карсавин приводит строки, вышедшие из под пера св. Бернарда: «Нет такого закона, — писал Берnard, — который запрещал бы христианину поднимать меч. Евангелие предписывает воинам сдержанность и справедливость, но оно не говорит им: “Бросьте оружие и откажитесь от воинского дела!” Евангелие запрещает несправедливую войну, особенно между христианами. Было бы запрещено убивать и язычников, если бы каким-нибудь другим образом можно было помешать их вторжениям и отнять у них возможность притеснять верных. Но ныне лучше их избивать, чтобы меч не висел над головой справедливых и чтобы зло не прельщало несправедливых. Нет для избравших воинскую жизнь задачи благороднее, чем рассеять этих жаждущих войны язычников, отбросить этих служителей скверны, мечтающих отнять у христиан сокрытые в Иерусалиме сокровища, осквернить святые места и захватить в наследство святилище Бога. О, да извлекут дети веры оба меча против врагов!»<sup>80</sup>.

В 1913 г. в Москве вышла в свет книга В.И. Герье «Западное монашество и папство», представлявшая собой второй том из серии «Зодчие и подвижники Божьего Царства». В этой монографии почти без изменений была помещена серия статей В.И. Герье, напечатанных в 1891 г. в «Вестнике Европы» («Средневековое мировоззрение, его возникновение и идеал»). На этот раз св. Берnardу Клервоскому было посвящено 4 главы (гл. 2—5); при переиздании автор озаглавил каждую из них:

**Гл. 2.** Монах в келии.

**Гл. 3.** Монах — устроитель и защитник Церкви.

**Гл. 4.** Монах — наставник и устроитель в мире.

**Гл. 5.** Монах — наставник и реформатор папства<sup>81</sup>.

Имя св. Бернарда становилось в России все более популярным. Его жизнеописание было включено в «Курс истории средних веков», составленный про-

<sup>79</sup> Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. М., 1994. С. 336.

<sup>80</sup> Карсавин Л.П. Монашество в средние века. СПб., 1912. С. 73.

<sup>81</sup> Герье В.И. Западное монашество и папство. Гл. 2–5. М., 1913. С. 29–138.

фессором А.А. Васильевым. Изданное в Москве в 1915 г. Товариществом И.Д. Сытина, это пособие являлось учебной книгой для VI-го класса мужских гимназий и реальных училищ. Раздел, озаглавленный «Образованность. Школы; университеты; схоластика» содержал сведения о подвижнике из Клерво и о его идейном противнике — Абеляре<sup>82</sup>.

Более подробно эта тема была раскрыта Г.П. Федотовым в его книге «Абеляр». Книга была написана Г.П. Федотовым в Советской России — это была его первая монография, опубликованная в 1924 г. небольшим тиражом (3 тыс экз.) в Петрограде издательством Брокгауза и Ефрона. Советская цензура, скорее всего, не коснулась этой книги, но издательская правка прошла по ней. В 1996 г. работа была переиздана в 1-м томе собрания сочинений Г.П. Федотова<sup>83</sup>. При повторной публикации восстановлено написание с прописной буквы слов «Бог» и «Церковь», когда речь идет о Церкви как об институте. В своей монографии русский философ большое место уделил деятельности Бернарда Клервоского и его противостоянию сомнительному богословствованию Абеяра<sup>84</sup>. При написании своей монографии Г.П. Федотов использовал труды таких западных историков, как V. Cousin<sup>85</sup>, R. Stolzle<sup>86</sup>, Ch. de Remusat<sup>87</sup>, S.M. Deutsch<sup>88</sup>, A. Hausrath<sup>89</sup>.

Книга Г.П. Федотова, в которой большое место было уделено богословским спорам Абеяра с Бернардом, была едва ли не последней, написанной на эту тему в период между двумя мировыми войнами. Лишь в послевоенные годы эта тема нашла свое развитие в трудах отечественной исследовательницы Н.А. Сидоровой. Нина Александровна Сидорова (1910–1961), доктор исторических наук, с 1952 г. занимала должность заведующей сектором истории средних веков Института истории АН СССР<sup>90</sup>. В 1953 г. была опубликована ее монография «Очерки по истории ранней городской культуры во Франции» — главный научный труд исследовательницы.

---

<sup>82</sup> Васильев А.А. Курс истории средних веков. М., 1915. С. 182–188.

<sup>83</sup> Федотов Г.П. Абеляр // Федотов Г.П. Собр. соч.: В 12 т. М., 1996. Т. 1. С. 185–273.

<sup>84</sup> Там же. С. 212–217.

<sup>85</sup> *Ouvrages ineditis d'Abelard*. Ed. par V. Cousin. 1836; *Petri Abaelardi. Opera*. Ed. V. Cousin. I–II. 1849–1859.

<sup>86</sup> *Tractatus de unitate et trinitate divina*. Ed. R. Stolzle. 1891.

<sup>87</sup> *Remusat de Ch. Abelard*. I–II. 1845.

<sup>88</sup> *Deutsch S.M.* Peter Abalard, ein kritischer Theologie. 1883.

<sup>89</sup> *Hausrath A.* Peter Abalard. Die Weltverbesserer im Mittelalter. 1. 1893, 1895.

<sup>90</sup> Большая советская энциклопедия. Изд. 3. М., 1976. Т. 23. С. 354.

В сталинскую эпоху было опасно не только публиковать материалы с религиозной тематикой, но даже затрагивать подобные темы. Поэтому название работы звучит предельно нейтрально. Но даже такую «безобидную шапку» необходимо было снабдить «идеологически правильным» подзаголовком, и он был придуман: «К вопросу о реакционной роли Католической Церкви в развитии средневековой культуры».

Для того, чтобы рукопись стала «проходной», необходимо было снабдить ее идеологическими «заклинаниями». Монографию предваряет предисловие, составленное в характерном для того времени стиле. Страницы пестрят «ритуальными» ссылками на Маркса, Энгельса, Сталина, Н.Г. Чернышевского («предтеча»!), а также товарища А.А. Жданова. Но вот отдано «кесарю — кесарево», и теперь уже можно спокойно цитировать творения Бернарда: «Bernardi Epistola. Migne. PL. T 182». «Реакционный» Бернад Клервоский был «упрятан» в 3-ю главу монографии, содержащую такие разделы:

а) «Теократическая партия» и ее глава Бернад Клервоский.

б) Борьба «теократической партии» за преобладание духовной власти над светской.

в) «Теократическая партия» и крестовые походы<sup>91</sup>.

Об активной церковной деятельности Бернарда Клервоского упоминается вскользь, но, тем не менее, читатель мог судить о масштабе его пастырских трудов: «за время своей жизни Бернад основал 72 монастыря (из них 35 монастырей во Франции, 11 в Испании, 10 в Англии и Ирландии, 6 во Фландрии, 4 в Италии и остальные в Германии, Швеции, Венгрии и Дании)»<sup>92</sup>, — отмечает Н.А. Сидорова.

О деятельности Бернарда Клервоского говорится и в последующих главах — в связи с «делом Абеяра»:

**Гл. 6.** Начало открытой борьбы Абеяра с Бернадом Клервоским. Первое осуждение Абеяра на Суассонском соборе 1121 г.

**Гл. 7.** Второе осуждение Абеяра на Сансском соборе 1141 г.<sup>93</sup>

Изложив суть богословских вопросов, обсуждавшихся на обоих соборах, Н.А. Сидорова должна была обезопасить «тыл» своего исследования. Отсюда и реверанс в сторону «классиков»: «В условиях обострения антифеодальной борь-

<sup>91</sup> Сидорова Н.А. Очерки по истории ранней городской культуры во Франции. М., 1953. С. 126–127; 136–162; 162–174.

<sup>92</sup> Там же. С. 147.

<sup>93</sup> Там же. С. 317–350; 357–407.

бы народных масс во Франции, Церковь прежде всего тревожили не арианские, пелагианские, несторианские и прочие ереси Абеяра, а те освободительные или антиавторитарные тенденции его учения, которые представляли для Церкви наибольшую опасность»<sup>94</sup>.

Характерна тогдашняя разбивка перечня источников и литературы, обязательная даже для монографии, посвященной проблемам Средневековья.

1. Классики марксизма-ленинизма.
2. Великие русские революционные демократы.
3. Советская литература.
4. Буржуазная литература.

И, наконец, отдельный раздел — «Указатель средневековых источников».

Н.А. Сидорова продолжила свою работу в избранной ею области. В 1959 г. вышло новое издание книги Абеяра «История моих бедствий»<sup>95</sup>. (Автобиография Петра Абеяра, известная под названием «История моих бедствий» переводилась в России только однажды — в 1902 г.)<sup>96</sup>. На этот раз к основному тексту были приложены дополнения, в том числе и «Письма современников и участников Санского собора»<sup>97</sup>. На русском языке они были опубликованы впервые; перевод был выполнен Н.А. Сидоровой по «Латинской патрологии» Ж.-П. Миня (*Patrologiae cursus completus. Seria secunda. T. 182*). Этот перечень открывает «Письмо аббата Гильома к Бернарду, аббату Клервоскому, относительно Петра Абеяра»<sup>98</sup>. Автором письма был друг Бернарда — Гильом, аббат монастыря Сен Тьерри, находившегося возле Реймса; письмо было написано в 1139 г., накануне открытия Санского собора. Ответное письмо Бернарда Клервоского аббату Гильому (письмо 327)<sup>99</sup> также датируется 1139 г.

Далее следуют письма Бернарда Клервоского, адресованные участникам собора, все они датированы 1140 г. (перечень писем приводится в хронологической последовательности): письмо епископам, созываемым на собор в Сансе

---

<sup>94</sup> Там же. С. 406.

<sup>95</sup> *Абеяра П. История моих бедствий* / Пер. В.А. Соколова. М., 1959.

<sup>96</sup> *Абеяра П. История моих бедствий* / Пер. с лат. П. О. Морозова. Под ред. Трачевского. СПб., 1902.

<sup>97</sup> *Абеяра П. История моих бедствий* / Пер. Н.А. Сидоровой. М., 1959. Письма Бернара Клервоского. С. 123–154.

<sup>98</sup> *Patrologiae cursus completus. Series secunda. T. 182. Col. 531–533.*

<sup>99</sup> *Ibid. Col. 533.*

(письмо 187)<sup>100</sup>; письмо епископам и кардиналам Римской курии (письмо 188)<sup>101</sup>; письмо папе Иннокентию II (письмо 189)<sup>102</sup>; письмо папе от лица архиепископа Реймского и других (письмо 191)<sup>103</sup>; письмо магистру Гвидо де Каstellо (письмо 192)<sup>104</sup> (Гвидо де Каstellо в молодости слушал лекции Абеляра; впоследствии Гвидо занял папский престол под именем Целестина II (1143—1144); письмо пресвитеру Иву (письмо 193)<sup>105</sup> (кардинал-пресвитер Ив одно время был легатом во Франции); письмо папе Иннокентию II (письмо 330)<sup>106</sup>; письмо Стефану, кардиналу и епископу Пренестинскому (письмо 331)<sup>107</sup>; два письма кардиналу Г. (письма 332 и 333)<sup>108</sup> (кардинал Г. — лицо, остающееся невыясненным); письмо Гвидо Пизанскому (письмо 334)<sup>109</sup> (Гвидо Пизанский — кардинал, назначенный папой Иннокентием II); письмо некоему кардиналу-пресвитеру (письмо 335)<sup>110</sup>; письмо некоему аббату (письмо 336)<sup>111</sup> (адресатом, возможно, являлся аббат Бернар Италийский, который был в то время направлен Бернардом Клервоским в Рим; впоследствии Бернар Италийский был избран папой под именем Евгения III (1145—1153); письмо папе Иннокентию II от лица епископов (письмо 337)<sup>112</sup>; письмо кардиналу и канцлеру Гаймерику (письмо 338)<sup>113</sup> (Гаймерик был одно время папским легатом во Франции).

После кончины Н.А. Сидоровой (1961 г.) переводческая работа с текстами св. Бернарда не прекратилась. В 1972 г. под эгидой Института мировой литературы им. А.М. Горького (Москва) была издана антология «Памятники средневековой литературы X–XII веков». В этот сборник были включены переводы двух посланий (писем) Бернарда, ранее опубликованных в книге П. Абеляра «История моих бедствий». Это—послание (письмо 331) Стефану, кардиналу и

---

<sup>100</sup> Ibid. Col. 349–350.

<sup>101</sup> Ibid. Col. 351–353.

<sup>102</sup> Ibid. Col. 354–357.

<sup>103</sup> Ibid. Col. 357–358.

<sup>104</sup> Ibid. Col. 358–359.

<sup>105</sup> Ibid. Col. 359.

<sup>106</sup> Ibid. Col. 535–536.

<sup>107</sup> Ibid. Col. 536–537.

<sup>108</sup> Ibid. Col. 537–538.

<sup>109</sup> Ibid. Col. 538–539.

<sup>110</sup> Ibid. Col. 539.

<sup>111</sup> Ibid. Col. 539–540.

<sup>112</sup> Ibid. Col. 540–542.

<sup>113</sup> Ibid. Col. 542–544.

епископу Пренестинскому<sup>114</sup>, и послание (письмо 332) кардиналу Г.<sup>115</sup> (перевод И.В. Шталь).

В переводе того же автора в сборнике была напечатана «Проповедь третья на Песнь Песней» (О лобзании стопы, длани и уст Господних и др.)<sup>116</sup> (Бернард так резюмирует ее содержание в следующей проповеди: под наименованием трех лобзаний скрыты три совершенствования души — покаяние в грехах, укрепление во благе, единение в духе с Богом).

В переводе М.Л. Гаспарова в «Памятниках» были помещены выдержки из трактата Бернарда «О размышлении» (к папе Евгению III, 1145–1153 гг.): п. 8. «О превосходстве первосвященнического сана и власти»; п. 9. «Рассмотрение собственной природы первосвященника»<sup>117</sup>.

Публикация текстов предварялась кратким введением (И.В. Шталь), с традиционным «негативом», без которого «слишком хороший» Бернард Клервоский, по тем временам, мог бы стать «непроходным»: «фанатик и вместе энергичный расчетливый практик», «подавление научных поисков в области богословия» и — самое главное! — «семь столетий спустя вынес ему суровый приговор Маркс»<sup>118</sup>.

В 1996 г. был опубликован текст «Послания (письма) 190 папе Иннокентию II, или Трактата против некоторых ошибочных положений Абеяра» (перевод И.В. Шталь)<sup>119</sup>. Первоначально это была речь, произнесенная Бернардом Клервоским на Санском соборе 1141 г.; вместе с предпосланным ей затем выступлением она обращена к папе Иннокентию II. Предисловие И.В. Шталь, предваряющее текст «Послания», по сути то же, что и в «Памятниках средневековой литературы X–XII веков». Разве что изъят «суровый приговор Маркса», — за четверть века многое в России изменилось, и ссылаться на «вышедших в тираж» классиков стало неприлично. Да и оценка содержания «Трактата против некоторых ошибочных положений Абеяра» довольно взвешенная: в «Послании» «полемика с ересью Абеяра, восходящей к ереси Ария, предстает по сути полемикой с античной мифо-эпической традицией, согласно которой мир и все

---

<sup>114</sup> Памятники средневековой литературы X–XII веков. М., 1972. С. 305–306.

<sup>115</sup> Там же. С. 306–307.

<sup>116</sup> Там же. С. 310–312.

<sup>117</sup> Там же. С. 307–309.

<sup>118</sup> Там же. С. 304–305.

<sup>119</sup> В сб.: Классическая филология на современном этапе. М., 1996. С. 192–195. Пер. по изд.: Patrologiae cursus completus. Seria latina prior. T. 182–185. Parisiis, 1879.

сущее в нем качественно единообразно и различается лишь интенсивностью, количеством присущих каждому общих качеств»<sup>120</sup>.

Несмотря на трудности «эпохи застоя», публикация текстов аббата из Клерво продолжалась. В 1982 г. в сборнике «Средние века» был опубликован перевод трактата Бернарда Клервоского «О благодати и свободе воли»<sup>121</sup>. Этот перевод являлся частью рукописного наследия выдающегося отечественного историка С.Д. Сказкина, и на русском языке был опубликован впервые. До своей кончины С.Д. Сказкин успел перевести I–VII главы трактата; завершение перевода с IX главы и подготовка его к публикации осуществлены О.И. Варьяш, послесловие и примечания — В.И. Уколовой. Перевод был сделан по изданию: S. Bernardi abbatis primi Clarae-Vallensis. De gratia et libero arbitrio // Patrologiae cursus completus. Seria latina, ed. altera, acc. J. -P. Migne. P. 1879. T. 182.

«На всем протяжении своего долгого научного пути С.Д. Сказкин сохранял неизменный интерес к проблемам истории средневековой идеологии и культуры, — пишет В.И. Уколова. — В течение ряда лет студенты исторического факультета МГУ слушали его увлекательные лекции о становлении и развитии западноевропейской мысли средневековья. С.Д. Сказкин, всегда особенно требовательный к изучению источников, в процессе подготовки к занятиям перевел ряд сочинений средневековых мыслителей, в том числе и трактат одного из крупнейших деятелей Католической Церкви Бернарда Клервоского. В этом сочинении рассматривается проблема, вызывавшая в течение многих столетий споры в средневековой теологии и занявшая, уже на иных основаниях, заметное место в европейской философии нового времени»<sup>122</sup>.

Отметив, что для трактата Бернарда образцом послужили такие сочинения блаж. Августина, как «О свободе воли» (De libero arbitrio), «Исповедь» (Confessiones), «О граде Божиим» (De civitate Dei), В.И. Уколова выявляет различия подходов обоих богословов к трактовке этой темы. Подводя итог сказанному, отечественная исследовательница пишет: «Началом, примиряющим в проповедях Бернарда “свою волю” с Богом, выступает любовь к Творцу, требующая от человека отказа от собственных желаний и стремлений. Человек может обрести себя только в служении Богу — таков итог поисков Бернардом Клервоским ответа на вопрос о том, существует ли свобода воли»<sup>123</sup>.

---

<sup>120</sup> Там же. С. 191.

<sup>121</sup> Средние века. Вып. 45. М., 1982. С. 265–297.

<sup>122</sup> Там же. С. 297.

<sup>123</sup> Там же. С. 302.

Наряду с публикацией текстов св. Бернарда, продолжалось изучение многообразного духовного творчества аббата из Клерво. Известно, что к религиозно-философскому наследию Бернарда Клервоского на протяжении всей своей жизни неоднократно обращался Данте. Знаменитый флорентиец отвел ему в «Божественной комедии» роль последнего (третьего) проводника по загробному миру. В XXXI главе «Рая» св. Бернард наставляет Данте:

Мне встретилось не то, что я искал;  
И некий старец в ризе белоснежной  
На месте Беатриче мне предстал.  
Дышали добротою безмятежной  
Взор и лицо, и он так ласков был,  
Как только может быть родитель нежный.

...

И старец: «Чтоб свершился без преград  
Твой путь, — на то и стал с тобой я рядом,  
Как мне и просьба и любовь велят, —  
Паря глазами, свыкнись с этим садом:  
Тогда и луч божественный смелей  
Воспримешь ты, к нему взлетая взглядом.  
Владычица небес, по ком я всей  
Горю душой, нам всячески поможет,  
Вняв мне, Бернарду, преданному Ей<sup>124</sup>.

(Рай, XXXI, 58–63, 94–102)

В 1965 г. доктор филологических наук И.Н. Голенищев-Кутузов (1904–1969) писал: «В индивидуальном восприятии философских идей, превращенных в идеи литературные, Данте не подчинялся строгости схоластического мышления, а противопоставлял — сознательно или стихийно — свое мироощущение традиции. <...> В то же время опозитизированные тексты Бернарда Клервоского, Иоахима Флорского, Бонавентуры, порожденные фантазией, несомненно воздействовали на поэзию Дученто, но это воздействие было не прямым, а преломлялось через призмы различных индивидуальностей»<sup>125</sup>.

<sup>124</sup> Данте Алигьери. Новая жизнь. Божественная комедия / Пер. М. Лозинского. М., 1967. С. 512–513.

<sup>125</sup> Голенищев-Кутузов И.Н. Эпоха Данте в представлении современной науки // Вопросы литературы. 1965. № 5. Цит. по: Голенищев-Кутузов И.Н. Романские литературы. М., 1975. С. 28.

В 1989 г. была опубликована статья М.С. Самариной «“Новая жизнь” Данте и Бернард Клервоский», в которой отечественная исследовательница проследила влияние Бернарда Клервоского на творчество Данте на материале «Новой жизни», — одного из первых произведений Данте. «Время его создания — это пора духовных исканий молодого поэта, время его усиленных занятий философией, — пишет М.С. Самарина. — Судя по словам самого Данте в “Новой жизни”, он всеми силами стремится к светочам современной ему мысли. Поэтому его внимание не мог не привлечь св. Бернард — одна из ярчайших личностей средневековья»<sup>126</sup>.

Цель мистического учения Бернарда — проникновение в тайны мироздания, духовное просветление. Достичь этого можно с помощью основных христианских добродетелей — любви и смирения. Эту идею Данте раскрывает в «Божественной комедии»: в XXXII песне «Рая» Бернард, призывая поэта обратить взоры к «изначальной любви», произносит поэтичнейшую молитву, обращаясь к Деве Марии. «В культе Девы Марии выразились эстетические идеалы Бернарда, — отмечает М.С. Самарина. — Согласно его взглядам, созерцание красоты мира ведет к пониманию красоты и совершенства Бога (истины), так как прекрасная форма есть символ совершенства вселенной. Это взвешенное представление о красоте является основой “Панегирика Деве Марии”, оказавшего значительное влияние на поэзию XII–XIII вв. Дева Мария св. Бернарда есть воплощение двух высших христианских добродетелей — любви и смирения, сочетание которых ведет к постижению истины»<sup>127</sup>.

Соотношение веры и знания — эта тема неоднократно обсуждалась представителями русской религиозно-философской мысли. Размышляя о Санском соборе 1141 г., В.И. Герье писал: «Этот собор представляет собою один из тех торжественных моментов, когда особенно ясно слышен пульс истории и обнаруживаются на ее поверхности сокровенные силы или идеи, ею движущие. Здесь столкнулись не только две замечательные личности XII века, но два враждебных направления в духовной жизни средних веков»<sup>128</sup>.

Волею судеб Бернард и Абельяр возглавили два направления, образовавшиеся в религиозно-интеллектуальной сфере общества, — это рационалистическое и иррационалистическое отношение к истине. И если в 1950-х гг. советские

---

<sup>126</sup> Самарина М.С. «Новая жизнь» Данте и Бернард Клервоский // Вестник Ленинградского университета. Серия 2: История, языкознание, литературоведение. Вып. 3. Л., 1989. С. 91.

<sup>127</sup> Там же. С. 92.

<sup>128</sup> Герье В.И. Западное монашество и папство. М., 1913. С. 62.

медиевисты обязаны были выставить Бернарда как «зашоренного» фанатика, злейшего противника свободы мысли, то спустя три десятилетия ситуация изменилась. И на страницах журнала «Вопросы философии» (бывший «бастион марксизма-ленинизма») смогли появиться такие строки: «Бернард вовсе не отвергает разум как таковой. Разуму в своих теоретических положениях он придает громадное значение. Дело в том, что, по Бернарду, для спасения необходим свободный выбор. “Отними свободный выбор, — пишет аббат, — и не будет того, чем спасаемся; отними благодать, и не будет того, что есть причина спасения. Дело спасения не может совершиться ни без того, ни без другого... Бог — творец (auctor) спасения, свободный выбор есть только способность; и только Бог может дать его, а свободный выбор — принять”»<sup>129</sup>.

Приведенный отрывок — это абзац из статьи Нелли Степановны Мудрагей, в 1980-х гг. — научной сотрудницы Института философии АН СССР. Статья, озаглавленная «Знание и вера: Абельяр и Бернар», была опубликована в юбилейном 1988 г., когда весь христианский мир праздновал 1000-летие Крещения Руси, и идеологические оковы Кремля несколько ослабли. Но отечественная исследовательница избегает крайностей и не стремится сделать из Бернарда некоего свободомыслящего либерала. «Бернард отнюдь не против теоретических выкладок, он не прочь и сам философски поразмышлять, — пишет Н.С. Мудрагей. — Однако задача этих размышлений не рационально обосновать веру, но указать на единственно верный путь к Богу — любовь и созерцание. Единение с Творцом может быть только иррационалистическим, а не на основе разума. Не отвергая теологию как таковую, Бернард отвергает диалектические спекуляции, считая их по меньшей мере излишними (“ветренная болтливость философов”). Человек должен не исследовать природу Бога, но страстно желать знать Его волю, что достижимо только в созерцании»<sup>130</sup>.

«Реабилитированный» Бернард постепенно возвращался к читателю; кремлевские «кардиналы» досиживали в своих креслах последние годы; власть необратимо уходила из их рук. В 1991 г. партноменклатурщики, «сидевшие на идеологии», были изгнаны со «Старой площади». Но случилось так, что именно в этом году увидела свет книга Вадима Рабиновича «Исповедь книгочея, который учил букве, а укреплял дух». Стиль книги игривый: «это сочинение — не

---

<sup>129</sup> Мудрагей Н.С. Знание и вера: Абельяр и Бернард // Вопросы философии. 1988. № 10. С. 142. Со ссылкой на: Бернард Клервоский. О благодати и свободе воли // Средние века. Вып. 45. М., 1982. С. 266.

<sup>130</sup> Там же. С. 143.

научное, хотя и ученое, не художественное, хотя и живописное», — так пишет автор в «предуведомлении»<sup>131</sup>. Книга состоит из глав-«уроков»: «Урок Алкуина», «Урок Августина», «Урок Абеяра», «Урок Франциска». Интересующий нас Бернад Клервоский скрыт (естественно!) в «абеяровской» главе. Автор любуется своим героем-вольномдумцем, что видно уже из заглавия: «Урок Абеяра, который с Церковью в споре, учил не чтить, а читать священные книги, в надежде подвигнуть послушливых и боголюбивых быть самими собой, учить не по святцам и жить как на душу Бог положит»<sup>132</sup>.

В своей книге Рабинович отвел Абеяру более ста страниц: тут и его вольномдумство, и роман с Элоизой, и «происки католической реакции»<sup>133</sup>. «Зловещая фигура» Бернарда появляется на 350-й странице трактата, в связи с «делом Абеяра» на Санском соборе 1141 г. Письма Бернарда в защиту христианского вероучения — «по Рабиновичу» — это не что иное как «доносы», «травля» выдающегося мыслителя и жизнелюба. Все предельно просто: «Абеяра и все, коим несть числа, бродячие школяры (ваганты-голиарды), с одной стороны, и теократы-догматики (Бернард с холуями) — с другой»<sup>134</sup>.

Чувствуя, что его «занесло», Рабинович пытается играть в объективность, и очередной раздел той же главы начинается с вопроса: «Но так ли уж плох Бернад из Клерво?»<sup>135</sup>. Далее идет разбор бернадовского трактата «О благодати и свободе воли»<sup>136</sup>; анализ текста — в стиле «бродячих школяров-вагантов». После чего следует прежний вывод — Бернад плох: «человек — и в самом деле "тварь дрожащая", а не "право имеющая"»<sup>137</sup>. И, как в «старые, добрые времена», — ссылка на «авторитеты»: Энгельса, Радишева, Белинского...<sup>138</sup>.

Более объективно к рассматриваемой теме подошла Светлана Сергеевна Неретина в своей книге «Верующий разум: К истории средневековой философии. «Обоим «фигурантам» Санского собора здесь выделено по разделу: «Петр Абеяра: концептуализм»<sup>139</sup> и «Бернард Клервоский: сопряженность свободы и

<sup>131</sup> Рабинович В. Исповедь книгочея, который учил букве, а укреплял дух. М., 1991. С. 7.

<sup>132</sup> Там же. С. 5.

<sup>133</sup> Там же. С. 290–397.

<sup>134</sup> Там же. С. 376.

<sup>135</sup> Там же. С. 376.

<sup>136</sup> Там же. С. 376–390.

<sup>137</sup> Там же. С. 381.

<sup>138</sup> Там же. С. 391.

<sup>139</sup> Неретина С.С. Верующий разум: К истории средневековой философии. Архангельск, 1995. С. 249–282.

воли»<sup>140</sup>. Данный вопрос был подвергнут анализу и в статье А. Шишкова «Св. Бернар Клервоский: Учение о человеческой свободе и церковной политике»<sup>141</sup>.

Вполне понятно, что наиболее полно и глубоко тема «Бернард — Абеляр» разработана на Западе<sup>142</sup>, но до недавнего времени труды зарубежных авторов были труднодоступны для отечественного читателя. Редакция журнала «Вопросы философии» предприняла попытку восполнить данный пробел, и в 1999 г. на страницах майского номера была опубликована статья профессора Сорбоннского университета Рене Брага (Rene Brague) «Антропология смирения»<sup>143</sup>.

Начало статьи, как в советские времена, не предвещает ничего хорошего. «Хотя нам известно, что св. Бернард очень много говорил о смирении, связь этой темы с философией далека от очевидности и даже может казаться парадоксальной»<sup>144</sup>, — пишет Р. Браг. Опытный читатель уже предвкушает очередное противопоставление св. Бернарда Абеляру, но сорбоннский профессор даже не обмолвился о «жертве католической реакции». В тексте статьи встречаются имена Сократа, Аристотеля, блаж. Августина, свт. Иоанна Златоуста, св. Бенедикта, св. Иоанна Креста (Хуана де ла Крус), Канта, Макса Вебера, Хайдеггера.

Вывод автора довольно неожиданный, если вспомнить начальные строки статьи. «В завершение следует принять к сведению, что размышление Бернарда неожиданно оказывается проливающим свет на современные преобразования в философии, — пишет Рене Браг. — Вполне возможно, что бернардовская попытка сможет в дальнейшем помочь нам переосмыслить сущность философии и, в том числе, произвести на свет феноменологию возможностей, которыми она, видимо, до сих пор полна»<sup>145</sup>.

Начало третьего тысячелетия от Рождества Христова было отмечено новыми публикациями сочинений св. Бернарда Клервоского в России. В 2001 г. в петербургском издательстве Российского христианского гуманитарного института (РХГИ)<sup>146</sup> был издан 1-й том «Антологии средневековой мысли». В состав

---

<sup>140</sup> Там же. С. 282–292.

<sup>141</sup> Шишков А. Св. Бернард Клервоский: Учение о человеческой свободе и церковной политике // Точки. М., 2001. № 3/4. С. 5–20.

<sup>142</sup> См.: Vacandard E. Vie de Saint Bernard, abbe de Clairvaux. 4 ed., P., 1910. Vol. 1, 2; Gilson E. La theologie mystique de Saint Bernard. P., 1947; Bernard von Clairvaux. Wiesbaden, 1957; Murray A. Abelard and St. Bernard. A Study in Twelfth Century “Modernism”. N.Y., 1967; и др.

<sup>143</sup> Браг Р. Антропология смирения // Вопросы философии. 1999. № 5. С. 99–113.

<sup>144</sup> Там же. С. 99.

<sup>145</sup> Там же. С. 110.

<sup>146</sup> Сейчас — Русская христианская гуманитарная академия (РХГА), — прим. ред.

«Антологии» были включены такие трактаты св. Бернарда, как «О благодати и свободе воли»<sup>147</sup> и «Проповеди на Песнь Песней»<sup>148</sup>.

В состав сборника вошло лишь несколько проповедей на Песнь Песней (1, 3, 4, 53, 74, 83, 85). Проповедь третья – «О лобзании стопы, длани и уст Господних и пр.» была перепечатана с издания «Памятники средневековой латинской литературы X–XII вв.» (перевод И.В. Шталь). Остальные 6 проповедей были переведены с итальянского языка одним из ведущих медиевистов А. А. Клестовым; перевод был выполнен по изданию: Harvey Egan. Sj. Mistici e la mistica. Antologia della mistica cristiana a cura di Luigi Borello o.c.d. Citta del Vaticano. P. 201–210. Трактат «О благодати и свободе воли» был напечатан по изданию: Средние века. Вып. 45. М., 1982. С. 265—297. (гл. I–VIII — перевод С.Д. Сказкина; гл. IX–XIV — перевод О. Варьяш).

«Восемьдесят шесть проповедей на Песню Песней синтезируют мистическую теологию Бернарда, где он до конца развил концепцию духовного брака души и Бога Слова, — пишет А.А. Клестов в предисловии к трактатам св. Бернарда. — Единственный правильный путь к истине для Бернарда — это путь веры, которая есть любовное созерцание Бога. Бернард представлял знание как восхождение души к Богу и был убежден, что наиболее значительные и глубокие истины приобретаются в непосредственном мистическом опыте. Бернард определяет это состояние как “брак души со Словом”: “Возлюбленный мой принадлежит мне, а я ему” (Песн. 2: 16), — так словами из Песни Песней он описывает соединение души с Богом»<sup>149</sup>.

А вот что писал о богословии Бернарда академик С. С. Аверинцев: «Проповеди Бернарда Клервоского на ветхозаветную Песнь Песней, истолковывающие чувственные образы как описание огненной духовной любви к Богу, продолжили традицию, основанную еще раннехристианскими мыслителями (особенно Григорием Нисским), и в свою очередь дали импульс мотивам “Gottesminne” (“боговлюбленности”) в немецко-нидерландской мистике позднего Средневековья (Хильдегарда Бингенская, Мехтхильда Магдебургская, Мейстер Экхард, Генрих Сузо, Руисбрек Удивительный и другие»<sup>150</sup>.

---

<sup>147</sup> Антология средневековой мысли: Теология и философия европейского Средневековья. Т. 1. СПб., 2001. С. 444–476.

<sup>148</sup> Там же. С. 431–443.

<sup>149</sup> Там же. С. 429.

<sup>150</sup> Цит. по: Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 390, прим. 22.

Что же касается трактата «О благодати и свободе воли», то в этом произведении св. Бернард Клервоский «пытается разрешить одну из важных проблем всей христианской философии — проблему свободы человеческой воли, ее независимости или предопределенности... Человек — единственное из всех творений Бога, не подчиненное безусловной необходимости божественного предопределения, но основывается на свободной воле или добровольной свободе. По благодати Божией с избранных снимается бремя первородного греха, следовательно, человек может сознательно встать на путь добродетели и славы как существо “совершенное в духе”»<sup>151</sup>.

В 2002 г. на страницах московского журнала «Альфа и омега» в рубрике «Из истории западного богословия» была опубликована статья А.Р. Фокина «Бернард Клервосский»<sup>152</sup>.

Автор излагает житие св. Бернарда, приводит аннотацию его сочинений и излагает систему богословских воззрений прославленного святого. «Бернард Клервоский оказал значительное влияние на современную ему церковную жизнь, — пишет А.Р. Фокин. — Силу и чистоту его учения высоко ценили папа Александр III и Иннокентий III. Начиная с XIII века к сочинениям Бернарда обращались многие школьные проповедники, профессора, богословы, такие как Фома Аквинский и др. Богословы францисканской школы многое позаимствовали у Бернарда. Особенное влияние Бернард оказал на христианскую мистику, в частности, на Гуго и Ришара Сен-Викторских, Бонавентуру и особенно на автора трактата «О подражании Христу» (*De imitatione Christi*), несущего явный след стиля и идей «Слов на Песнь Песней» и трактата «О ступенях смирения». Во французской богословской школе XVII в. заметно значительное сходство с некоторыми аспектами богословия Бернарда»<sup>153</sup>.

«Св. Бернард Клервоский в оценке русской религиозно-философской мысли» — эта тема неисчерпаема. Подвести итог сказанному можно словами В.И. Герье — русского историка, внесшего наибольший вклад в изучение многогранной деятельности Бернарда Клервоского. «Три главные подвига в жизни Бернарда — установление единства в Церкви, победа над Абельяром и проповедь крестового похода — еще не исчерпывают ни его роли в современном ему мире, ни его исторического значения, — отмечает Герье. — Вся жизнь Бернарда представляет собой непрерывный ряд усилий в интересах монашества и Церкви.

---

<sup>151</sup> Антология средневековой мысли...С. 430.

<sup>152</sup> Фокин А.Р. Бернард Клервосский // Альфа и омега. 2002. №4 (34). С. 364–383.

<sup>153</sup> Там же. С. 383.

Везде, где был нанесен ущерб Церкви, где была омрачена святость монашеского обета, нарушен канонический закон, где порок или личный интерес вторгались в “божеское царство”, — Бернард появлялся с наставлением и увещанием или с беспощадным обличением зла»<sup>154</sup>.

В заключение — еще несколько слов о проблеме церковных взаимоотношений Востока и Запада. В 1924 г. в Берлине был издан сборник статей выдающихся русских православных богословов — «Проблемы русского религиозного сознания». Одна из статей, озаглавленная «О единстве Церкви», принадлежала перу Н.О. Лосского (1870–1965). «Вместо гаданий о сокровенном “духе” Католической Церкви сосредоточимся лучше на деяниях великих подвижников ее — святых Франциска Ассизского, Бернарда Клервоского и др., тогда мы проникнемся любовью к ней и она явится перед нашим взором в светлом одеянии, — писал Николай Онуфриевич. — То же самое пусть сделает и римский католик в отношении Православной Церкви, пусть он подумает хотя бы о том добре, которое творится в тиши ее обитателей духоносными старцами, и поймет высокий дух, таящийся под ее скромными формами»<sup>155</sup>.

### **Источники и литература**

1. *Абеляр П.* История моих бедствий / Пер. В.А. Соколова. М., 1959.
2. *Абеляр П.* История моих бедствий / Пер. Н.А. Сидоровой. М., 1959.
3. *Абеляр П.* История моих бедствий / Пер. с лат. П. О. Морозова. Под ред. Трачевского. СПб., 1902.
4. *Арсеньев Н.С.* Из русской культурной и творческой традиции. Лондон, 1992.
5. *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. М., 1979.
6. *Бернард Клервоский.* Правила святой жизни, изложены аввою Бернардом в его беседах со своей сестрой монахиней. СПб., 1894.
7. *Браг Р.* Антропология смирения // Вопросы философии. 1999. № 5. С. 99–113.
8. *Булгаков С.Н.* Два града. СПб., 1997.

---

<sup>154</sup> *Герье В.И.* Средневековое мировоззрение, его возникновение и идеал // Вестник Европы. 1891. № 4. Апрель. С. 495.

<sup>155</sup> *Лосский Н.О.* О единстве Церкви // Проблемы русского религиозного сознания. Сборник статей. Берлин, 1924. С. 344–345.

9. *Васильев А.А.* Курс истории средних веков. М., 1915.
10. *Вертеловский А.* Западная средневековая мистика и отношение ее к католицизму // *Вера и разум*. 1888. № 3. С. 216–236; № 7. С. 495–508; № 8. С. 537–554.
11. *Вертеловский А.* Западная средневековая мистика и отношение ее к католицизму. Харьков, 1888.
12. *Гаусрат А.* Средневековые реформаторы. Т. 1. СПб., 1900.
13. *Гацкевич А.* Св. Бернард Клервоский, его значение в истории Запада и его проповеди // *Христианское чтение*, 1875. Ч. 1.
14. *Герье В.И.* Западное монашество и папство. М., 1913.
15. *Герье В.И.* Средневековое мировоззрение, его возникновение и идеал // *Вестник Европы*. 1891. Январь. № 1. С. 172–196; Февраль. № 2. С. 752–781; Март. № 3. С. 5–29; № 4. Апрель. С. 495–552.
16. *Данте Алигьери.* Новая жизнь. Божественная комедия / Пер. М. Лозинского. М., 1967.
17. *Ивановский В.Н.* Мистика и схоластика XI–XII веков. М., 1897.
18. *Карсавин Л.П.* Монашество в средние века. СПб., 1912.
19. *Лосский Н.О.* О единстве Церкви // *Проблемы русского религиозного сознания*. Сборник статей. Берлин, 1924.
20. Памятники средневековой литературы X–XII веков. М., 1972.
21. Путешествие стольника П.А. Толстого по Европе 1697–1699 гг. М., 1992.
22. *Рабинович В.* Исповедь книгочеля, который учил букве, а укреплял дух. М., 1991.
23. *Сидорова Н.А.* Очерки по истории ранней городской культуры во Франции. М., 1953.
24. *Соболевский А.И.* Западное влияние на литературу Московской Руси XV–XVII веков. СПб., 1899.
25. Спасительные размышления о познании человеческого внутреннего и внешнего состояния, или О познании себя самого; с презрительными нравочениями до всех вообще, а особливо и без изъятия — до каждого, имя христианское на себе носящего касающимися. М., 1782.

26. Средние века. Вып. 45. М., 1982.
27. *Стасюлевич М.М.* История средних веков в ее писателях и исследованиях новейших ученых. СПб., 1865. Т. 3.
28. *Стасюлевич М.М.* Св. Бернад, аббат де Клерво // Москвитянин. Учено-литературный журнал. М., 1853. Т. III. Май. № 9. Отд. III.
29. *Субботин И.* Бернад Клервоский как проповедник // Христианское чтение, 1883. Ч. 1.
30. *Трубецкой Е.Н.* Смысл жизни. М., 1994.
31. Умилительная песнь о сладчайшем имени Иисуса. Сочинение славнейшего Бернарда. Печатано в Москве, в привилегированной типографии у Мейера, 1784 года.
32. *Федотов Г.П.* Абеляр //
33. *Федотов Г.П.* Собр. соч.: В 12 т. М., 1996. Т. 1. С. 185–273.
34. *Щавелева Н.И.* Послание епископа краковского Матфея Бернаду Клервосскому об «обращении русских» // Древнейшие государства на территории СССР. М., 1976.

Протоиерей Георгий Митрофанов

## АНАЛИЗ ЕВРАЗИЙСТВА В ТРУДАХ РУССКИХ ФИЛОСОФОВ «СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА»

Статья посвящена анализу особенностей евразийской идеологии, благодаря которой часть русских эмигрантов, ставших членами евразийского движения, признала легитимность коммунистической власти в России. Приведены яркие характеристики евразийства, принадлежащие одному из выдающихся критиков этого движения — прот. Г. Флоровскому. Показаны причины, по которым идеология евразийства оказалась вновь востребованной некоторыми кругами современного российского общества.

**Ключевые слова:** богословие, русская религиозная философия, евразийство, «Серебряный век», русская идея, русская эмиграция, прот. Г. Флоровский, Н.А. Бердяев, Л.П. Карсавин, Ф.А. Степун.

Евразийство ознаменовало свое появление в истории русской общественной мысли изданием в 1921 году сборника «Исход к Востоку»<sup>1</sup>. Изначально оно представляло собой весьма размытую мировоззренческую тенденцию, которая проявлялась в творчестве группы русских ученых, обращавшихся к исследованию различных проблем русской истории и культуры.

«Исход к Востоку» — не символическая книга нового «общественного направления», — подчеркивал один из участников этого сборника и будущий последовательный критик евразийства протоиерей Георгий Флоровский. — Задача его в другом — вновь *поставить* на обсуждение *культурно-философскую* проблему смысла русской истории и русской революции, привлечь внимание к проблемам духовного творчества, пробудить гложущий вкус к культуре, к чистым, а не прикладным ценностям. <...> И сколько бы мы ни ошибались в частностях, мы чувствуем, что служим Великой России, и служим ничем не хуже, чем если бы затерялись в суматохе политических споров и публицистической злободневности»<sup>2</sup>.

---

*Протоиерей Георгий Митрофанов* — магистр богословия, кандидат философских наук, профессор Санкт-Петербургской православной духовной академии.

<sup>1</sup> Исход к Востоку: Предчувствия и свершения: Утверждение евразийцев. Кн. 1. София, 1921.

<sup>2</sup> *Флоровский Г., прот.* Письмо к П.Б. Струве о евразийстве // *Флоровский Г., прот.* Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 131.

Однако уже к концу 1920-х годов в процессе издания целой серии сборников и монографических исследований<sup>3</sup> евразийство заявило о себе как о вполне определенной, стремившейся обосновать свои основополагающие принципы разносторонней научной аргументацией мировоззренческой системе.

Потеряв уже в начале 1920-х годов некоторых своих первоначальных единомышленников, крупнейшим из которых являлся будущий протоиерей Георгий Флоровский, и вобрав в свою среду новых адептов, в числе которых наиболее значительным оказался Лев Платонович Карсавин, евразийцы уже в 1928 году пережили глубокий раскол в связи с усилением группы деятелей, ориентированных не на отвлеченную науку, а на финансируемую советскими деньгами практическую политику. Политически ангажированные евразийцы объединились вокруг газеты «Евразия», ставшей рупором просоветской пропаганды. Они оказались послушным инструментом агентуры ГПУ в русской эмиграции, продемонстрировав тем самым зловещую сущность евразийства, которое мировоззренчески дезориентировало и нравственно развращало даже искренних русских патриотов, примыкавших к этому идеологическому течению.

Однако идеологии евразийства даже после отмежевания в конце 1920-х годов от ее более поздних адептов многих крупнейших «отцов-основателей» предстояло пережить весьма долгий период своего существования в качестве мировоззренческой среды, которая была способна «подпитывать», особенно во второй половине XX века, идеологически дряхлевший коммунизм. В связи с этим в высшей степени симптоматично, что, начиная с 1920-х годов, евразийство стало предметом критического изучения представителями русской религиозно-философской мысли нередко в контексте столь же критического исследования ими коммунизма.

Размышляя о религиозно-мировоззренческой произвольности и духовно-этической неразборчивости, которые подталкивали нередко интеллектуально

---

<sup>3</sup> На путях: Утверждение евразийцев. Кн. 2. Берлин, 1922; Евразийский временник. Кн. 3. Берлин, 1923; Евразийский временник. Кн. 4. Берлин, 1925; Евразийский временник. Кн. 5. Париж, 1927; Евразийский сборник: Политика. Философия. Россияведение. Кн. 6. Прага, 1929; Россия и латинство. Берлин, 1923; Евразийская хроника. Вып. 1-4. Прага, 1925. Вып. 5. Париж, 1926. Вып. 7-9. 1927. Вып. 10. 1928; Евразийство: Опыт системного изложения. Б. м., 1926; *Алексеев Н.Н.* На путях будущей России: Советский строй и его политические возможности. Париж, 1927; *Алексеев Н.Н.* Собственность и социализм: Опыт обоснования социально-экономической программы евразийства. Париж, 1928; *Савицкий П.Н.* Россия — особый географический мир. Прага, 1927; *Трубецкой Н.С.* К проблеме русского самопознания. София, 1927.

одаренных и патриотически настроенных адептов евразийства к признанию коммунистического режима, протоиерей Георгий Флоровский обнаруживал первопричину этих особенностей евразийской идеологии в глубокой отчужденности ее основополагающих теоретических принципов от церковного мировоззрения. Именно эти теоретические принципы неизбежно побуждали евразийцев рассматривать религиозную жизнь народов вне зависимости от ее вероучительного содержания в качестве лишь одной из особенностей «месторазвития» того или иного народа.

«Евразийцы чувствуют и определяют себя, как «осознателей русского культурного своеобразия», — писал протоиерей Георгий Флоровский. — <...> Свообразие они открывают всюду, начиная от «месторазвития» и вплоть до религиозной области. С большим вниманием они изображают в подробностях «географические особенности России», подчеркивают своеобразие этнического состава, не забывая даже об особенности расового коэффициента гемагглютинации народов евразийского материка. Они заняты морфологией России-Евразии и на это уходит все их внимание. Географическое единство и своеобразие «евразийской» территории настолько поражает их, что в *их представлениях подлинным субъектом исторического процесса и становления оказывается как бы территория*, — даже не народы. Поэтому история русского народа и растворяется для них в истории Евразии как своеобразной среды и «месторазвития». <...> И подобно тому, как «общее начало жизни» осуществляется во множественности видов и «местных» типов, и только в них, так и «религиозные принципы» получают по «месторазвитиям» многообразное выражение и только в совокупности этих «местных» выражений могут осуществиться. «Религиозные начала», таким образом, вводятся в состав культурно-типového своеобразия, в множественности «местных одежд», в каждом типе в своей»<sup>4</sup>.

При этом определяющую роль в формировании культурно-цивилизационных аспектов «месторазвития» Евразии, с точки зрения евразийцев, должны были сыграть именно азиатско-туранские, а отнюдь не европейско-эллинистические исторические компоненты. «Евразийцы предпочитают плотское наследие туранское духовному наследию эллинскому, они более гордятся своей связью с Чингисханом, чем своей связью с Платоном и греческими учителями Церкви, — подчеркивал Н.А. Бердяев. — Евразийская философия истории есть чистый натурализм. Национально-расовая и гео-

---

<sup>4</sup> Флоровский Г., *прот.* Евразийский соблазн // Флоровский Г., *прот.* Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 327–328.

графическая историософия столь же материалистична, как и экономический материализм. Она отрицает, что философия истории есть философия духа, духовной жизни человечества»<sup>5</sup>.

Многочратно подчеркивавшиеся представителями русской религиозно-философской мысли языческая лжерелигиозная сущность коммунизма, очевидная культурно-историческая противопоставленность большевистского режима всему европейски-имперскому периоду русской истории констатировались также и евразийцами, впрочем, пытавшимися доказать положительное значение этих важнейших для судьбы России особенностей коммунизма.

Однако именно в этом желании евразийства вменить коммунизму в заслугу его стремление повернуть вспять духовно-историческое развитие России и направить его в сторону языческой Азии протоиерей Георгий Флоровский справедливо видел проявление не только антиевропейско-христианского, но и антиправославно-русского характера как евразийской, так и коммунистической идеологий.

«О родстве с Азией, и кровном, и духовном евразийцы говорят всегда с подъемом и даже упоением, и в этом подъеме тонут и русские и православные черты, — подчеркивал протоиерей Георгий Флоровский. — В советской современности, из-под интернационалистической декорации, евразийцы впервые увидели «стихийное национальное своеобразие и неевропейское, полуазиатское лицо России-Евразии», увидели и «Россию подлинную, историческую, древнюю, не выдуманную «славянскую» или «варажско-славянскую», а настоящую русско-туранскую Россию-Евразию, преемницу великого наследия Чингисхана». <...> Правда, евразийцы пытаются утвердить и некое религиозное единство Евразии, странным образом, без снятия границ в вере. Они не останавливаются на правиле веротерпимости. Они торопятся под него подвести не только религиозно-нравственное, но религиозно-мистическое основание. Так слагается соблазнительная и лживая теория «потенциального Православия». В евразийстве сложилась некая розовая сказка о язычестве, и в ней, к тому же, совершенно забыто коренное различие между «язычеством» дохристианским и «язычеством» послехристианским. Здесь ведь не одно хронологическое различие: в сохранении своего «языческого» облика после Христа исторические субъекты не только

---

<sup>5</sup> Бердяев Н.А. Евразийцы // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. Антология. М., 1993. С. 296.

мистико-метафизически, но и эмпирически проявляют и упражняют бесспорное противление истине»<sup>6</sup>.

В констатации этого основополагающего, роднящего евразийство и коммунизм духовно-мировоззренческого порока, с протоиереем Георгием Флоровским вновь оказывался солидарен столь во многом расходившийся с ним в других вопросах Н.А. Бердяев.

«Евразийцы как будто хотят вернуться к языческому партикуляризму, духовно преодоленному христианством, — писал он. — Если не существует человечества как духовного единства и реальности, то христианство невозможно и лишено всякого смысла боговоплощения и искупления. Отрицание реальности и единства человечества как иерархической ступени бытия есть, в сущности, отрицание догмата богочеловечества Христа. Крайние формы церковного национализма и партикуляризма есть языческая реакция внутри христианства, есть неспособность вместить истину в богочеловечестве Христа. <...> Остается впечатление, что для евразийцев православие есть прежде всего этнографический факт, фольклор, центральный факт национальной культуры. Они берут православие извне, исторически, а не изнутри, не как факт духовной жизни, вселенский по своему значению. Поэтому они прежде всего дорожат бытовым православием, его статическими пластическими образами»<sup>7</sup>.

Сравнимый во всей истории русской религиозно-философской мысли в своем вдохновенном признании духовно-исторического величия Византии лишь с К.Н. Леонтьевым, но, в отличие от него, фундаментально изучивший богатейшее богословское наследие византийских отцов Церкви, протоиерей Георгий Флоровский подчеркивал, что характерный для евразийства антизападнический, азиатско-натуралистический пафос противопоставил эту идеологию не только ориентированной на Европу русской культуре имперского периода, но и всей предшествовавшей русской православной культуре, выросшей на почве не монгольско-ордынского, а византийско-имперского наследия.

«Географически и биологически не так трудно провести западную границу России, может быть, даже выстроить на ней стену, — отмечал протоиерей Георгий Флоровский. — Вряд ли так же легко и просто разделить Россию и Европу в духовно-исторической динамике; и вряд ли это нужно. Нужно твердо помнить, что имя Христа соединяет Россию и Европу, как бы ни было оно искажено и даже поругано на Западе. Есть глубокая и неснятая религиозная грань между

---

<sup>6</sup> Флоровский Г., *прот.* Евразийский соблазн. С 334–335.

<sup>7</sup> Бердяев Н.А. Евразийцы. С. 295–297.

Россией и Западом, но она не устраняет внутренней мистико-метафизической их сопряженности и круговой христианской поруки. Россия, как живая преемница Византии, останется православным Востоком для неправославного, но христианского Запада внутри единого культурно-исторического цикла. <...> «Монгольское наследство, евразийская государственность» заслоняет в евразийских схемах «византийское наследство, православную государственность». И при этом евразийцы не чувствуют, что вовсе не один «строй идей» получила Россия от Византии, но богатство церковной жизни. Это и дар, и задание, и призвание. Этим даром задается и определяется «историческая миссия» России в перспективах культурного бытия, не евразийской «плотью» и не враждебным лицом»<sup>8</sup>.

Подчеркивавшаяся евразийцами в качестве важнейшего атрибута православно-русской сущности их идеологии ее антизападническая и антикатолическая направленность отнюдь не являлась признаком глубокой воцерковленности евразийских воззрений. Но, будучи весьма созвучной с классово-ксенофобской одержимостью национал-большевизма, подобная направленность евразийства являлась еще одним красноречивым свидетельством мировоззренческой отчужденности этой идеологии от основополагающих ценностей как русской, так и мировой христианской культуры.

«Евразийцы неверны русской идее, они порывают с лучшими традициями нашей религиозно-национальной мысли. Они делают шаг назад по сравнению с Хомяковым и Достоевским, и в этом они духовные реакционеры. Они партикуляристы, противники русской всечеловечности и всемирности, противники духа Достоевского, — писал Н.А. Бердяев. — <...> Отношение евразийцев к Западу и западному христианству в корне ложное и нехристианское. Культивирование нелюбви и отвращения к другим народам есть грех, в котором следует каяться. Народы, расы, культурные миры не могут быть исключительными носителями зла и лжи. Это совсем не христианская точка зрения. Христианство не допускает такого рода географического и этнографического распространения добра и зла, света и тьмы. Перед лицом Божиим добро и зло, истина и ложь не распределены по Востоку и Западу, Азии и Европе. Христианство, а не люди XIX века, принесло в мир сознание, что нет эллина и иудея. Ненависть к западному христианству, к католичеству есть грех и человекоубийство, есть отрицание души западных народов, отвержение источников их жизни и спасения. <...> В отношении евразийцев к католичеству есть что-то глубоко провинциальное и устаревшее, унаследованное от давно прошедших времен, не соответствующее

---

<sup>8</sup> Флоровский Г., *прот.* Евразийский соблазн. С. 333, 337.

современному духовному состоянию мира. Миром овладевает антихрист. Русское царство перестало быть христианским, стало очагом антихристового духа, а евразийцам все еще мерещатся польские ксендзы и иезуиты, действительно совершающие иногда и донныне действия предосудительные, но обладающие очень малым весом в мировой катастрофе»<sup>9</sup>.

Являясь самым богословски одаренным представителем русской религиозно-философской традиции, протоиерей Георгий Флоровский сумел привнести в часто грешившую со времен славянофилов этническим религиозно-культурным имманентизмом русскую философию истории последовательную экклезиоцентричность, столь необходимую для подлинно христианского понимания значения церковного и этнического начал в духовно-исторической жизни каждого народа. Именно с позиции последовательной экклезиоцентричности в восприятии исторического пути русского народа протоиерей Георгий Флоровский подвергал критике и евразийство, возникшее не без влияния предшествовавшей славянофильской философско-исторической традиции. «Более чем неосторожно сказать, что «православная русская церковь эмпирически и есть русская культура, становящаяся Церковью», — подчеркивал протоиерей Георгий Флоровский. — Евразийцы слишком нагружают Церковь миром и мирским. Плоть и кровь не наследуют вечной жизни. Это не отрывает христианство от земли, не «выпаривает» его из жизни. Но Церковь всегда остается в странствии на исторической земле, всегда чуждая духу века сего, собирая в духовном рождении чад своих из *всякого* народа. Евразийцы не чувствуют, что нет и не может быть в падшем человечестве вообще ни одного народа, для которого христианство было бы *своим* и родным в порядке естественного рождения. И даже для рожденных в православии, т.е. от крещеных отцов и матерей, оно остается чужим, до усвоения его в «купели усыновления», до крещального второго рождения»<sup>10</sup>.

Подчеркнутое протоиереем Георгием Флоровским важнейшее, с религиозной точки зрения, заблуждение евразийцев, связанное с отождествлением ими «евразийской русскости» и православной церковности, обуславливало преобладание в евразийской идеологии языческого по своей духовной природе национализма. Ставший в это время во многих странах Европы питательной духовной средой для формирования фашистской идеологии, которая открыто обнаруживала свою неоязыческую направленность, национализм должен был обусловить

<sup>9</sup> Бердяев Н.А. Евразийцы. С. 294–295.

<sup>10</sup> Флоровский Г., прот. Евразийский соблазн. С. 340.

превращение евразийства в один из самых современно выглядевших религиозно-мировоззренческих соблазнов русской духовно-исторической жизни.

«Есть любовь к Отечеству праведная и святая, и она спасительна и действительна, — отмечал протоиерей Георгий Флоровский. — И есть любовь греховная, и эта любовь мерзость перед Господом, и, быть может, равнодушие предпочтительнее, чем служение «идеалу Содомскому». Москва Третьего Рима и Москва Третьего Интернационала — это не две равноправных, хотя и полярных, формы национального порыва, а — две бездны. <...> И надо «испытывать духи», даже когда они являются в образе ангелов с небеси. <...> Во дни испытаний, скорби и горя это надо помнить, быть может, еще тверже и непреклоннее, чем во дни изобилия, славы и мощи земной. <...> Чтобы не приняться за дело злехудожное, — за постройку Вавилонской башни»<sup>11</sup>.

Справедливо воспринимавшееся русскими религиозными философами не столько как отвлеченная философско-историческая система, сколько как практически ориентированная политическая идеология, евразийство вызывало их особую тревогу именно тем, что навязчиво предлагало себя в качестве мировоззренческой коррективы коммунистической идеологии, стремившейся сделать победивший в России коммунизм более приемлемым для его некоторых патристически настроенных оппонентов. Особую обеспокоенность представителей русской религиозно-философской мысли вызывало то обстоятельство, что основные идеологические тенденции в развитии все более политизировавшегося евразийства оказывались в зловещем созвучии со все более явно проявлявшимися себя в советской России национал-большевистскими настроениями партийно-государственной номенклатуры.

Действительно, уже в начале 1920-х годов, хотя и без особого успеха, большевистский режим в лице Троцкого стремился стимулировать сменовеховские настроения как среди советских военспецов, так и среди обновленческого духовенства, впервые выдвинув в качестве своих пропагандистских орудий коммуно-патриотический и коммуно-православный идеологические фантомы. Продолжая активно использовать эти пропагандистские орудия в последующий период прежде всего в деятельности, направленной на идейно-политическое разложение Русского Зарубежья, коммунистический режим на рубеже 1930-40-х годов все чаще прибегал к ним в своей внутренней политике.

---

<sup>11</sup> Флоровский Г., *прот.* О патриотизме праведном и греховном // Флоровский Г., *прот.* Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 143.

Окончательно осуществив разгром своих интернационал-утопически настроенных политических конкурентов, среди которых весьма заметную роль играли большевики инородческого и, прежде всего, еврейского происхождения, и дополнив лозунг «мировой революции» национал-утопической идеологемой «особого», на этот раз коммунистического пути развития России, Сталин и его пропагандистские «трубадуры» все чаще стремились обосновать варварскую уникальность политики коммунистического государства исторической, в том числе и евразийской, уникальностью многовекового русского прошлого.

Период второй мировой войны оказался ознаменован окончательным выбором Сталина в пользу официальной политики национал-коммунизма, по существу дьявольски пародировавшего и по форме атрибутивно-символически имитировавшего русский патриотизм предшествовавших веков. При этом характерная еще для ленинского большевизма тенденция дополнять слишком отвлеченную для маргинализованных народных масс антибуржуазно-интернационалистическую критику капиталистической Европы гораздо более доступной для этих масс «антибуржуйско»-ксенофобской ненавистью к «загнивающему» Западу должна была стать мировоззренческой доминантой сталинского национал-коммунизма.

Сформулированное европейски образованными интеллектуалами Русского Зарубежья и ориентированное на последние идеологические «достижения» фашизма, который успешно оспаривал у коммунизма место «властителя народных дум» в Европе, евразийство могло во многом способствовать преобразованию замешанного на доморощенной красносотенной ксенофобии сталинского национал-коммунизма в обоснованный органически-евразийским и «православно»-языческим мировоззрением коммуно-фашизм. Зловещая перспектива подобной идеологической мутации коммунизма, способной отсрочить его мировоззренческое и государственно-политическое разрушение и, тем самым, свергнуть Россию в новую духовно-историческую катастрофу, предчувствовалась некоторыми русскими религиозными философами уже в 1930-е годы.

«В России завтрашнего дня найдется немало элементов, как бы специально приспособленных для превращения кончающегося страшная катастрофой красного фашизма в новый, националистический милитантный фашизм, евразийский по выражению своего лица и православный в духе бытового исповедничества; однопартийный, с обязательной для всех граждан историософией, с азиатским презрением к личности и с лютым отрицанием всякой свободы во имя ти-

танического миссионизма одной шестой мира, только что возродившей на своей территории священное имя России, — писал Ф.А. Степун. — К услугам такого фашизма окажутся <...> неисчислимы экономические богатства России, одна из самых мощных армий мира, громадный организационный опыт ГПУ, очень большие психологические ресурсы оскорбленного национального самолюбия, привычка всего населения естественно делиться на представителей правящего отбора и на покорные стада рабов, с одной только жаждою в душе, чтобы их оставили в покое и устроили им приличную внешнюю жизнь»<sup>12</sup>.

Коммунистическая партийно-государственная номенклатура 1950-80-х годов, сочетавшая в своей деятельности теоретическую приверженность к изжившим себя идеологическим стереотипам с утилитарным прагматизмом практической политики, оказалась неспособной использовать предложенный ей евразийцами еще в конце 1920-х годов вариант идеологической модернизации коммунистического утопизма. Поэтому неожиданно быстро наступившее на рубеже 1980-90-х годов саморазрушение коммунистического тоталитарного государства не позволило осуществиться самым печальным прогнозам русских религиозных философов.

Однако, поднятая на щит современными сторонниками «геополитически обновленного» коммунизма, евразийская идеология выдвигается сейчас в качестве главной мировоззренческой альтернативы номенклатурно-рыночному космополитизму постперестроечной государственной бюрократии. Весьма вульгаризированная «православно»-евразийская версия новой тоталитарной идеологии, в которой доминируют богословски кощунственные и теоретически примитивные мифологемы почитания ритуально умученного Царя-Искупителя и апокалиптически удерживающего оправославленного Иосифа Сталина, органически праведного евразийского царя Иоанна Грозного и кровопролитно-непобедимого евразийского маршала Георгия Жукова, народно-харизматических и кощунственно-юродивых евразийских старцев Григория Распутина и Феодосия Кавказского, находит значительный отзвук в душах не столько религиозно уверовавших, сколько социально-идеологически перепуганных постсоветских неопитов, прибывшихся к церковной ограде в последнее десятилетие.

Примитивизация религиозного менталитета народных масс, ставшая одним из важнейших духовных результатов коммунистического периода российской истории, забвение целыми поколениями русских людей элементарных ве-

---

<sup>12</sup> Степун Ф.А. О свободе // Степун Ф.А. Чаемая Россия. СПб, 1999. С. 273–274.

роучительных истин православного мировоззрения создают в России духовно-исторически парадоксальную ситуацию, когда даже многие из обращающихся к православной вере представителей постсоветского общества пытаются сочетать ее со многими стереотипами коммунистической идеологии, еще недавно подвергавшей эту веру гонениям.

Евразийски мутирующее коммунистическое обновленчество пытается убедить современных православных христиан в спасительности для России и Православной Церкви нового, на этот раз уже не просто коммунистического, но коммунно-«православного» евразийского тоталитарного государства, и тем самым рискует обречь Церковь на новые, «могущие убить не только тело, но и душу» русских христиан исторические испытания.

«Как ни гнусен большевизм, можно мыслить нечто еще более гнусное — большевизм во имя Христа, — подчеркивал обличавший современное ему евразийство и как будто предвидевший духовно-исторические искушения России конца XIX – Г.П. Федотов. — Методы ГПУ на службе Церкви были бы в тысячу раз отвратительнее тех же методов на службе у безбожия, потому что есть внутреннее сродство между целью и средством, между верой и жизнью, между идеей и политикой. Оттого мы относимся с таким ужасом к увлечению большевистскими методами в христианском стане. Евразийство у власти, управляющее по большевистской системе, могло бы реабилитировать даже большевизм»<sup>13</sup>.

Столь глубоко и всесторонне проанализировавшие антихристианскую сущность евразийства и, главное, уже на первоначальном этапе становления этой новой тоталитарной идеологии сумевшие распознать грядущую перспективу евразийской религиозно-натуралистической псевдоморфозы коммунизма представители русской религиозно-философской мысли еще в первой половине XX века смогли предупредить будущих православно мыслящих участников духовно-исторического возрождения России конца XX века о надвигавшейся на Русскую Церковь и русскую культуру новой опасности религиозно-мировоззренческого евразийского ига.

## **Библиография**

1. *Алексеев Н.Н.* На путях будущей России: Советский строй и его политические возможности. Париж, 1927.

---

<sup>13</sup> *Федотов Г.П.* Правда побежденных // *Федотов Г.П.* Судьба и грехи России. Избранные статьи по философии русской истории культуры. В 2-х тт. Т. 1. СПб., 1991. С. 29.

2. *Алексеев Н.Н.* Собственность и социализм: Опыт обоснования социально-экономической программы евразийства. Париж, 1928.
3. *Бердяев Н.А.* Евразийцы // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. Антология. М., 1993.
4. Исход к Востоку: Предчувствия и свершения: Утверждение евразийцев. Кн. 1. София, 1921.
5. Евразийская хроника. Вып. 1-4. Прага, 1925. Вып. 5. Париж, 1926. Вып. 7-9. 1927. Вып. 10. 1928.
6. Евразийский временник. Кн. 3. Берлин, 1923.
7. Евразийский временник. Кн. 4. Берлин, 1925.
8. Евразийский временник. Кн. 5. Париж, 1927.
9. Евразийский сборник: Политика. Философия. Россиеведение. Кн. 6. Прага, 1929.
10. Евразийство: Опыт системного изложения. Б. м., 1926.
11. На путях: Утверждение евразийцев. Кн. 2. Берлин, 1922.
12. Россия и латинство. Берлин, 1923.
13. *Савицкий П.Н.* Россия — особый географический мир. Прага, 1927.
14. *Степун Ф.А.* О свободе // *Степун Ф.А.* Чаемая Россия. СПб, 1999.
15. *Трубецкой Н.С.* К проблеме русского самопознания. София, 1927.
16. *Федотов Г.П.* Правда побежденных // *Федотов Г.П.* Судьба и грехи России. Избранные статьи по философии русской истории культуры. В 2-х тт. Т. 1. СПб., 1991.
17. *Флоровский Г., прот.* Евразийский соблазн // *Флоровский Г., прот.* Из прошлого русской мысли. М., 1998.
18. *Флоровский Г., прот.* О патриотизме праведном и греховном // *Флоровский Г., прот.* Из прошлого русской мысли. М., 1998.
19. *Флоровский Г., прот.* Письмо к П.Б. Струве о евразийстве // *Флоровский Г., прот.* Из прошлого русской мысли. М., 1998.

*Священник Игорь Иванов*

## РУССКАЯ ВИЗАНТОЛОГИЯ В ЕВРОПЕ И ТРУДЫ АКАДЕМИКА Г.А. ОСТРОГОРСКОГО

В статье описывается деятельность Г.А. Острогорского (1902–1976) в контексте развития византийских исследований в Европе в XX в., в частности — в связи с *Seminarium Kondakovianum*, преобразованным позже в Археологический институт им. Н.П. Кондакова. Приводится подробная библиография трудов ученого.

**Ключевые слова:** византология, история Византийского государства, Г.А. Острогорский, *Seminarium Kondakovianum*, Археологический институт им. Н.П. Кондакова, Н.П. Кондаков, Н.М. Беляев, Г.В. Вернадский, Русский научный институт в Белграде, В.Н. Бенешевич.

### 1.1. Русская научная эмиграция начала 20-х годов и деятельность Г.А. Острогорского

Георгий Александрович Острогорский родился 6/19 января 1902 г. в Санкт-Петербурге в семье директора гимназии, известного русского педагога А.Я. Острогорского, при чем родился в здании самого Тенишевского училища (СПб., ул. Моховая, 35), где служил его отец<sup>1</sup>. Георгий Острогорский с детства был окружен книгами — отцовскими, материнскими, школьными. В гимназические 15 лет он страстно хотел изучать историю русской литературы. Особенно полюбил Чехова и Достоевского. В 1919 г. Георгий Острогорский окончил гимназию. В тревожные послереволюционные годы семья Острогорских (отчим, мать и Георгий) жила на даче недалеко от Петрограда, в Финляндии. Георгий, как мог, помогал семье, был вынужден работать, где придется, даже на шляпной фабрике. В 1921 г., когда семья Острогорских окончательно эмигрировала, Георгий стал студентом в Гейдельберге на философском факультете, одним из преподавателей на котором тогда был Карл Ясперс. Вместе с философией Георгий слушал лекции по собственному выбору — история, классическая филология, археология, политическая экономия и социология. После долгих размышлений сосредоточился на двух последних. Затем Г. Острогорский учился

*Священник Игорь Иванов* — кандидат философских наук, доцент Санкт-Петербургского государственного инженерно-экономического института и Санкт-Петербургской православной духовной академии.

<sup>1</sup> *Пириватрић С.* Георгије Александрович Острогорски // Руси без Русије... С. 179.

в Сорбонне (École des Hautes Études), посещая семинары известного историка Византии Шарля Диля (Страсбург, 4.7.1859 – Париж, 1 .11 . 1944)<sup>2</sup>.

О пробуждении интереса к византийским занятиям Острогорский писал русскому византологу Ф.И. Успенскому: «Византийской историей начал заниматься незадолго до окончания Гейдельбергского университета. Непосредственных учителей в области византиноведения у меня не было, взялся я за такую работу (докторскую диссертацию по экономической истории Византии) по собственной инициативе и проводил ее на свой риск и страх, так как византологов в Гейдельберге, где я прошел и окончил университет, нету. По окончании университета (в 1925 г.) я уже не переставал заниматься византийской историей и, в частности, обратился к изучению иконоборческого периода»<sup>3</sup>.

В 1922 году в Прагу приехал академик Н.П. Кондаков и приступил к чтению лекций в Карловом университете<sup>4</sup>. Благодаря своему особому положению в Чехословакии, Кондаков мог много сделать в деле оказания помощи русским беженцам, в особенности молодым. Вскоре Н.П. Кондаков стал тем центром, около которого собирались русские ученые и русская молодежь, оказавшиеся на чужбине. Из старшего поколения это были, прежде всего, проф. Георгий Владимирович Вернадский (1887–1973), проф. Александр Петрович Калитинский (1880–1940), княгиня Наталья Григорьевна Яшвилль (1861–1939)<sup>5</sup>. До своего отъезда из России даже самые младшие из этих лиц уже сформировались как исследователи, и около Н.П. Кондакова они были младшими коллегами.

После начала преподавания в Карловом университете вокруг Н.П. Кондакова образовался кружок русской молодежи. Он состоял из молодых людей, которые после военной службы в белой армии оказались в эмиграции. Высшего образования у себя на Родине по молодости они еще не успели получить, и, оказавшись в Праге, стали перед проблемой устройства своей жизни. Н.П. Кондаков

---

<sup>2</sup> *Ферјанчић Б.* Академик Георгије Острогорски у светској византологији // Зборник радова Византолошког института. XVIII. 1978. С. 270.

<sup>3</sup> ПФА РАН. Ф. 116. Оп. 2. Д. 256. Л. 3–3 об. Письмо Г.А. Острогорского Ф.И. Успенскому от 11.01.1928.

<sup>4</sup> С Кондаковым был лично знаком первый президент Чехословацкой республики Т. Масарик. По его протекции сразу после своего прибытия в Прагу Н.П. Кондаков получил звание профессора Карлова университета и стал читать лекции по истории средневекового искусства (*Грохова В.* Деятельность Института им. Н.П. Кондакова в Праге и его международное значение (на основе сохранившейся корреспонденции) // Мир Кондакова. Публикации. Статья. Каталог выставки. М.: «Русский путь», 2004. С. 219).

<sup>5</sup> *Грохова В.* Деятельность Института им. Н.П. Кондакова в Праге... С. 219.

помог им поступить в Карлов университет, и они стали членами его домашнего кружка. Это, прежде всего, Н.М. Беляев, Г.А. Острогорский, Н.П. Толль, Д.А. Расовский. Все они получили стипендию, которая впоследствии, после окончания университета, была им оставлена (за исключением Г.А. Острогорского) и которая позднее стала их жалованьем в *Seminarium Kondakovianum*. Атмосфера в этом кружке была домашняя, как в старых профессорских московских и петербургских домах. Отношение между всеми были очень дружеские. Непременной составной частью общения были чаи у Н.П. Кондакова с живым обсуждением общих научных проблем и новой литературы.

После кончины Н.П. Кондакова (16 февраля 1925 года) участники всего кружка поняли, что они не могут так сразу разойтись и расстаться друг с другом в дальнейшей научной работе. Они взяли на себя нравственную ответственность перед памятью Н.П. Кондакова — не прекращать своего научного общения. Так возникло дружеско-научное объединение — «Семинарий имени Н.П. Кондакова» (*Seminarium Kondakovianum*). В состав этого семинария вошли: М.А. Андреева, Н.М. Беляев, Г.В. Вернадский, А.П. Калитинский, Л.П. Кондрацкая, В.Н. Лосский, Т.Н. Родзянко, Д.А. Расовский, Н.В. Толль, Н.П. Толль, Н.Г. Яшвил. Руководителями занятий семинария стали проф. Г.В. Вернадский и проф. А.П. Калитинский. Кроме перечисленных выше участников Семинария, на некоторых собраниях участвовали в качестве гостей С.К. Терещенко, проф. А.В. Флоровский, д-р Н. Феттих (хранитель Будапештского национального музея)<sup>6</sup>. Собрания Семинария начались в апреле 1925 г. (с перерывом на июль — сентябрь 1925 г.) и возобновились вновь с 30 окт. 1925 г. На собраниях Семинария выслушивались и обсуждались доклады двух родов: 1. изложение вопросов, связанных с научной работой членов Семинария; 2. ознакомление членов Семинария с новостями научной литературы. Предметом работы Семинария были главным образом археология (в широком смысле этого слова) и византиноведение. В течение 1925 года состоялось 15 заседаний Семинария (4 весной 1925 года и 11, начиная с конца октября 1925)<sup>7</sup>.

Однако, даже простое ознакомление с названиями работ как самого Николая Павловича Кондакова, так и сотрудников Семинария показывает, что под словом «археология» имеется в виду тот круг тем, который точнее было бы называть *христианскими древностями* или же *христианской культурой*. Точно так

---

<sup>6</sup> *Савицкий П.Н.* Справка об Институте // Мир Кондакова. Публикации. Статьи. Каталог выставки. М.: «Русский путь», 2004. С. 217.

<sup>7</sup> *Андреев Н.П.* То, что вспоминается. Т. 1, Таллинн, 1996. С. 301.

же и термин «византиноведение» имеет в устах сотрудников Семинария совершенно определенное звучание. Это преимущественно византийское церковное искусство — как изобразительное, так и архитектура, а также искусство сопредельных с Византией православных стран. На первый взгляд может показаться необычным и несколько даже странным увлечение членов Семинария кочевнической тематикой. Но эта странность кажущаяся, стоит только вспомнить, какое значение в сложении византийского придворного церемониала и в выработке форм одежды византийского двора придавал Н.П. Кондаков кочевнической традиции. В таком контексте, с учетом роли кочевников в жизни Древней Руси, включение кочевнической тематики в план работы Семинария является осуществлением и воплощением заветов Н.П. Кондакова. Но была и другая сторона, куда более существенная, которая определяла характер всех работ — и самого Н.П. Кондакова, и работы его учеников и сподвижников, работы всей его школы. Имеются в виду подходы к изучаемому материалу и методы его обработки. Основой стал метод, который получил в науке название «иконографический метод Н.П. Кондакова». Основы его были заложены еще Ф.И. Буслаевым, но в своем законченном и совершенном виде он получил воплощение именно в трудах Никодима Павловича, а впоследствии в несколько измененном и углубленном виде в трудах его учеников. Суть этого метода можно сформулировать следующим образом: *полная внутренняя связь созданного произведения с той средой, в которой оно возникло*. Отсюда то большое внимание и самого Н.П. Кондакова к культуре того или иного периода в целом во всех формах ее проявления. Отсюда же и неприятие чисто формального сопоставления произведений, взятых изолированно от среды в широком смысле слова, в которой эти произведения были созданы.

Одним словом, Семинарий имени Н.П. Кондакова являл собою группу исследователей, очень сплоченную и объединенную совершенно ясными и твердыми исследовательскими принципами. Эти принципы были не только усвоены ими от своего учителя, но и приняты всем сердцем и уже на протяжении ряда лет воплощались ими в своих работах. Уже в 1926 году вышел первый том трудов Семинария: «Сборник статей, посвященный памяти Н.П. Кондакова. Археология. История искусства. Византиноведение» (Прага 1926). И на титуле стоит название издательства — «Seminarium Kondakovianum». Примерно половина авторов сборника — участники Семинария, в основном, — молодежь, вторая половина — крупнейшие ученые Западной Европы. Из ученых, оставшихся в СССР, в публикациях Семинария участвовал академик С.А. Жебелев.

Здесь следует отметить, что издания Семинария выходили очень маленьким тиражом. Ежегодники — тиражом 450 экземпляров, приложения к ним — тиражом 300 экземпляров, другие книги — также тиражом максимум 300 экземпляров<sup>8</sup>. В СССР попадали считанные экземпляры, в основном через тех лиц, которые сотрудничали с Семинарием (например, упомянутый академик С.А. Желобелев)<sup>9</sup>. И вплоть до сего дня издания Семинариум Кондаковيانум остаются недоступными более или менее широкому кругу научной общественности.

Успех «Сборника статей, посвященных памяти Н.П. Кондакова» и последующих томов «Семинариума Кондаковيانум» показал, что применение вышеуказанных принципов в научных разработках приносит свои плоды, что Семинарий благодаря их применению имеет свое лицо и получил признание в европейской науке<sup>10</sup>. Но дружная научная семья стала скоро распадаться, и это поставило Семинарий в очень трудное положение.

Первым покинул собратьев Г.В. Вернадский. Он принял полученное через посредство М.И. Ростовцева предложение одного из американских университетов возглавить кафедру и в августе 1927 года уехал в США. В этом же году уехал из Праги Г. Острогорский — сперва на стажировку в Париж, а затем — по приглашению из Бреслау (Вроцлав) преподавать в университете византийскую историю. Дело в том, что двадцатипятилетний Г. Острогорский только что защитил свою докторскую диссертацию по аграрной истории Византии. Следуя советам опытных и старших коллег, он скрупулезно изучил византийскую рукопись — трактат о налогообложении. Его весьма привлек этот загадочный и местами почти непонятный текст. Он его перевел и напечатал в 1927 г. со своими комментариями под названием «Сельская податная община в Византийском царстве в X веке». («Die ländliche Steuergemeinde des byzantinischen Reiches im

---

<sup>8</sup> *Калитинский А.П.* Отчет о работах Семинария им. Н.П. Кондакова за 3 год его существования (по 17.02.28.) // Семинариум Кондаковيانум. вып. 2. Прага, 1928. С. 379.

<sup>9</sup> *Савицкий П.Н.* Справка об Институте... С. 214.

<sup>10</sup> В первые годы своего существования Семинарий заседал довольно часто. Так, в 1926 г. было проведено 26 заседаний. Семинарий был многонациональным. Помимо русских ученых, проживавших в Праге (П.Н. Савицкого, Е.Ф. Максимовича, Е.Ф. Шмурло, Н.С. Трубецкого) и их чешских коллег (Й. Гирсы, И. Мысливец) принимали участие ученые и из других стран: А.Н. Грабар (Франция), Г.А. Острогорский (Германия), В.А. Мошин, А. Грендар (Бельгия) и др. Впоследствии заседания стали менее частыми — их число не превышало 15 в год. Было выпущено 11 сборников Семинара за 14 лет его существования. Организовывались им и научные командировки.

X Jahrhundert» // Vierteljahrschrift für Sozial und Wirtschaftsgeschichte. 1927. Bd. 20. S. 1-108).

Причем замечателен тот факт, что известный византист А.А. Васильев (Петроград, 22.9/5.10. 1867 — Вашингтон, 29.5. 1953) упоминал о Г. Острогорском в 1927 г. как об одном из самых крупных византологов Германии<sup>11</sup>. Кроме того, в 1928 г. А.А. Васильев упоминает Острогорского в списке 22 ученых Европы, Америки и Египта, которым он собирался разослать экземпляры своей работы «Готы в Крыму»<sup>12</sup>.

Итак, в течение пяти лет (1928–1933 гг.) Г.А. Острогорский преподавал византийскую историю в Бреслау, получив звание приват-доцента 3 ноября 1928 г.<sup>13</sup> На получение этого звания он представил работу по истории иконоборчества: *Studien zur Geschichte des Bilderstreites* (Breslau, 1929)<sup>14</sup>. В эти годы Г. Острогорский активно ведет научные изыскания на самые разнообразные темы и публикуется в различных западных изданиях:

1. Die wirtschaftlichen und soziale Entwicklungsgrundlagen des byzantinischen Reiches [Социально-экономические основы развития византийского государства] // Vierteljahrschr. F. Sozialu. Wirtschaftsgesch. 1929. 22. S. 129–143.
2. Über die vermeintliche Reformtätigkeit der Isaurier [О предполагаемой реформаторской деятельности императоров Исаврийской династии] // Byzantinische Zeitschrift. 1929/30. 30. S. 394–400.
3. Die Chronologie des Theophanes im VII. Und VIII. Jahrh [Хронология Феофана в VII и VIII вв.] // Byzant.-Neugr. Jahrb. 1930. 7. S. 1–56.
4. Les débuts de la Querelle des Images [Начало иконоборчества] // Mélanges Ch. Diles. 1930. 1. P. 235–255.

---

<sup>11</sup> Архивы русских византистов в Санкт-Петербурге. СПб., 1995. С. 326.

<sup>12</sup> Письмо С.А. Жебелеву от 19 февраля 1928 г., Мадисон, л. 153.

<sup>13</sup> *Басаргина Е.Ю.* Археологический институт им. Н.П. Кондакова. (Seminarium Kondakovianum). По материалам архивов Праги // Мир русской византистики: материалы архивов Санкт-Петербурга. СПб., 2004. С. 771.

<sup>14</sup> По замечанию проф. А.П. Калитинского, «эта работа дает ряд реконструируемых (преимущественно на основе рукописного материала) текстов утерянных иконоборческих произведений VIII и IX вв. с подробными комментариями этих текстов. Острогорский ездил в Париж для изучения рукописей неизданных произведений патриарха Никифора» (*Калитинский А.П.* Отчет о работах Семинария... С. 379).

5. Les décisions du Stoglav au sujet de la peinture d'images et les principes de l'iconographie byzantine [Решения Стоглава по вопросам иконописания и принципы византийской иконографии] // *Receuil Th. Uspenskij*. 1930. 1. P. 393–411.
6. Das Mitkaisertum im mittelalterlichen Byzanz [Со-императорство в средневековой Византии] // глава в книге: *E. Konemann. Doppelprinzipat und Reichsteilung im Imperium Romanum*, 1930, S. 166–178.
7. Relicario de los despotas del Epiro [Реликвии правителей Эпира] // *Archivo Espanol del Arte y Arqueologia*. 1930. 18. P. 213–221 (в сотрудничестве с Ph. Schweinfurth).
8. Das Steuersystem im byzantinischen Alterum und Mittelalter [Система налогообложения в ранней и средневековой Византии] // *Byzantion*. 1931. VI. S. 229–240.
9. Löhne und Preise in Byzanz [Поденная плата и цены в Византии] // *Byzantinische Zeitschrift*. 1932. 32. S. 293–333.
10. Die Krönungsordnungen des Zeremonienbuchs. Chronologische und verfassungsgeschichtliche Bemerkungen (совместно со Stein Ernst) [Протокол коронавания в «Книге о церемониях». Исторические, хронологические и конституционные замечания] // *Byzantion*. 1932. VII. S. 185–233.
11. Das Projekt einer Rangtabelle aus der Zeit des Zaren Fedor Alekseevič [Проект «Табели о рангах» во времена царя Федора Алексеевича] // *Jahrbuch für Kultur und Geschichte des Slaven*. 1933. 9. S. 86–138.

По воспоминаниям С.А. Беляева, несмотря на то, что и Острогорский, и Вернадский уехали из Праги, и с первым, и со вторым, который до 1935 года продолжал оставаться председателем Семинария, у сотрудников Семинария сохранялись дружеские связи. Оба ученых, хотя и издали, продолжали принимать участие в жизни Семинария и помогать ему. В этой связи следует отметить, что хотя Г.А. Острогорский не был членом-учредителем Семинария и не занимал в нем формально никаких крупных должностей, но делал очень важную и необходимую работу — фактически, помогал Семинарию зарабатывать деньги. Дело в

том, что одним из весьма существенных статей дохода Семинария была выручка от продажи репродукций икон, поздравительных открыток и другой художественной продукции, которую создавали княгиня Н.Г. Яшвилль и Т. Родзянко: обе были хорошими иконописцами и вообще художниками. Острогорский же еще до получения постоянного места в университете часто ездил читать или отдельные лекции, или циклы лекций в другие города и страны, и Семинарий нагружал его своей продукцией для продажи. Впоследствии к уже упомянутым предметам прибавились и издания Семинария. И хотя после окончательного отъезда из Праги Г.А. Острогорский продолжал сотрудничать с Семинарием и, в частности, продолжал распространять его издания и другую продукцию, но многое было утеряно с его уходом<sup>15</sup>.

Другим серьезным потрясением для кондаковцев стала гибель 23 декабря 1930 года в автомобильной катастрофе секретаря Семинария Н.М. Беляева. Он был, пожалуй, наиболее активный и одаренный ученик Н.П. Кондакова. В том же 1930 году с тяжелым нервным расстройством и сердечным недугом слег в больницу в Париже А.П. Калитинский — один из двух директоров Семинария. Внутренние потрясения совпали с внешними — примерно в это время прекратилась так называемая «русская акция» чехословацкого правительства, и Семинарий лишился даже тех скудных средств, которые он получал от правительства.

Активное сотрудничество с Семинарием Г.А. Острогорского отразилось в его многочисленных статьях, написанных специально для сборника «Семинариум Кондаковианум»:

1. Византийский податной устав // *Recueil d'études dédiées à N. P. Kondakov*. Прага, 1926. С. 109–124.
2. Соединение вопроса о св. иконах с христологической догматикой в сочинениях православных апологетов раннего периода иконоборчества // *Семинариум Кондаковианум*. Вып. 1. Прага, 1927. С. 38–48.
3. Обзор литературы по истории Византии на немецком языке с 1914 г. // *Семинариум Кондаковианум*. Вып. 1. Прага, 1927. С. 325–330.
4. Гносеологические основы спора о святых иконах // *Семинариум Кондаковианум*. Вып. 2. Прага, 1928. С. 47–51.

---

<sup>15</sup> *Беляев С.А.* Семинарий имени академика Н.П. Кондакова — неотъемлемая часть русской национальной культуры // *Древняя Русь. Вопросы медиевистики*. 2000. №1. С. 96–98.

5. Отчет о докладах исторической секции Международного конгресса византистов в Белграде // Семинариум Кондаковианум. Вып 2. Прага, 1928. С. 348–349.
6. Das reliquar der despoten von Epirus [Реликвии правителей Эпира] // Seminarium Kondakovianum. V. 1931. S. 165–169.
7. Отношение Церкви и государства в Византии // Seminarium Kondakovianum. IV. 1931. S. 119–134.
8. Zum Reisebericht des Harun-ibn-Jahja [По поводу путевых записок Гаруна-ибн-Яхьи] // Seminarium Kondakovianum. V. 1932. S. 150–157.
9. Rom und Byzanz im Kampfe um die Bilderverehrung [Рим и Византия в борьбе за иконопочитание] // Seminarium Kondakovianum. VI. 1933. S. 73–87.
10. Zum Stratordienst des Herschers in der byzantinisch-slavischen Welt [О страторской службе правителя в византийско-славянском мире] // Seminarium Kondakovianum. VII. 1935. S. 187–204.
11. Die byzantinische Staatenhierarchie [Государственная иерархия в Византии] // Seminarium Kondakovianum. VIII. 1936. S. 41–61.
12. L'expédition du prince Oleg contre Constantinople en 907 [Поход князя Олега на Царьград в 907 г.] // Seminarium Kondakovianum. XI. 1940. P. 47–62.
13. Postface à l'article "L'expédition du prince Oleg contre Constantinople en 907" [Послесловие к статье «Поход князя Олега на Царьград в 907 г.»] // Seminarium Kondakovianum. XI. 1940. P. 296–298.

Кроме того, Острогорский участвовал в заседаниях «Семинария», выступая на них с докладами. В частности, в выпуске №2 «Семинариум Кондаковианум» от 1928 г. упоминается о том, что после отчета проф. А.П. Калитинского о деятельности «Семинария» были прочитаны доклады доктором Гейдельбергского университета Г.А. Острогорским «Отношение византийских иконоборцев к почитанию Божией Матери и святых» и доктором Пражского университета Н.М. Беляевым «О серебряных чашах, найденных в России»<sup>16</sup>. Судя по публикациям, данный доклад Г.А. Острогорского в виде отдельной статьи издан не был.

---

<sup>16</sup> Калитинский А.П. Отчет о работах Семинария... С. 377.

## **1.2. Г.А. Острогорский и деятельность Археологического института им. Н.П. Кондакова в период с 1931 по 1941 год**

«Семинарий имени Н.П. Кондакова» (*Seminarium Kondakovianum*), переименованный в 1931 г. в «Археологический институт имени Н.П. Кондакова», издавал как прежние «Сборники статей по археологии и византиноведению», так и новые «Анналы» (до 1940 г. было опубликовано 11 выпусков научных трудов института). Этот институт издал посмертно последний труд Н.П. Кондакова «Очерки и заметки по истории средневекового и церковного искусства». Институт сыграл важную роль в развитии византиноведения и славистики в Чехословакии, в частности с ним была связана деятельность выдающегося чешского археолога-слависта Любора Нидерле (1865–1944). В 1938 г. часть института была переведена в Белград. В 1941 г. белградская часть института прекратила своё существование. Пражская часть Института работала до 1952 г. Главной задачей института было издание рукописного наследия Кондакова, изучение древнерусского искусства и др. Деятельность института подробно описана в воспоминаниях *Андреева Н.Е.* То, что вспоминается. Таллинн.: Авенариус. 1996. Т. 1 — 336 С., Т. 2 — 320 С. В настоящее время архив института хранится в отделении документации Института истории искусств Академии наук Чехии.

В 1931 г. Г.А. Острогорский становится действительным членом Археологического института им. Н.П. Кондакова и членом правления. В «Анналах» института Острогорский напечатает следующие свои работы:

1. Славянский перевод хроники Симеона Логофета. // *Annales de l'Institut Kondakov*. Vol. V. 1932. P. 17–37.
2. *Autokrator Johannes II und Basileus Alexios* [Самодержец Иоанн II и василевс Алексей] // *Annales de l'Institut Kondakov*. Vol. X. 1938. S. 179–183.
3. В.Г. Васильевский как византинист и создатель современной русской византологии // *Annales de l'Institut Kondakov*. Vol. XI. 1940. P. 227–235.

В 1933 г., после прихода Гитлера к власти, Острогорский был обеспокоен тем, что его еврейское происхождение затруднит жизнь в Германии. Об этом он доверительно писал Толлю: «Судьба человека здесь сейчас зависит от его происхождения. Во-первых, я не германец, а русский. Во-вторых, предки мои со стороны отца — евреи. Не знаю даже, известно ли это Вам. <...> Я никогда не ощущал и не ощущаю никакой связи с еврейством и, конечно, ни в какой мере

не считаю себя евреем. <...> Возьмете ли меня в институт?»<sup>17</sup> И в том же 1933 году он получает приглашение на кафедру византологии философского факультета в Белградском университете<sup>18</sup>. Кстати говоря, эта кафедра была основана в 1906 г. известным сербским византологом, профессором Драгутином Анастасиевичем (18/30.7.1877 – 20.8.1950).

Интересно, что в 1927 г. Г. Острогорский уже бывал в Сербии. Он принимал участие во II Международном византологическом конгрессе в Белграде<sup>19</sup>. Он тогда посетил сербские монастыри Студеницу, Грачаницу и Сопочане, потом был на Афоне. Познакомился с белградскими коллегами. И именно по рекомендации ведущих медиевистов, прежде всего Станоя Станоевича и Драгутина Анастасиевича, последовало упомянутое приглашение, и в 1933 г. он прибыл в Белград, став профессором философского факультета Белградского университета. А в 1935 г. Острогорский принял югославское гражданство. И уже на сербском языке Острогорский пишет свой новый труд о преобразованиях царской власти в Византии — «Автократор и самодержац. Прилог за историју владалачке титулатуре у Византији и у јужних Словена» (1935)<sup>20</sup>.

Кроме того, Г. Острогорский продолжил свое сотрудничество с Русским научным институтом в Белграде, где читал лекции по приглашению. В Институте работали известные ученые<sup>21</sup> — Дмитрий Сергеевич Мережковский,

---

<sup>17</sup> АИИИ АН ЧП. К1-18/94. Л,209. Письмо Г.А. Острогорского Н.П. Толлю от 20.04.1933.

<sup>18</sup> Архивы русских византистов в Санкт-Петербурге. СПб., 1995. С. 370.

<sup>19</sup> Семинарий в лице проф. А.П. Калитинского, проф. Г.В. Вернадского, Г.А. Острогорского, Н.М. Беляева и Н.П. Толля принимал участие во II Международном византологическом конгрессе в Белграде с 11 по 16 апреля 1927 г. Г.А. Острогорский выступал с докладом “Die pseudoepiphanischen Schriften gegen die Bilderverehrung als Bindeglied zwischen den ikonoklastischen Synoden von 755 und 815”» (*Калитинский А.П.* Отчет о работах Семинария... С. 378). Кстати, в этом выпуске Г.А. Острогорский напечатал свой «Отчет о докладах исторической секции Международного конгресса византологов в Белграде» (С. 348–349).

<sup>20</sup> Характерно, что написание этой работы совпало с утратой Сербией самодержавия — в 1934 г. был убит король Александр I Карагеоргиевич (1888–1934) (король Сербо-хорватско-словенов (1921–1929) и король Югославии (1929–1934)). Он был убит в Марселе вместе с министром иностранных дел Франции Л. Барту агентами хорватской националистической организации (усташами).

<sup>21</sup> Институтом было опубликовано 17 томов, включавших 180 статей русских ученых из разных стран (нечетные тома — статьи по гуманитарным областям знания, четные — по точным наукам). Наглядным результатом деятельности института могут служить и изданные им два тома «Трудов IV Съезда русских академических организаций за границей» (1929 г.), а также подробные «Материалы для библиографии русских научных трудов за рубежом 1920–1930». «Эти два издания, — подчеркивал Ф.В. Тарановский, — представили общественному мнению

Константин Дмитриевич Бальмонт, Игорь Северянин, известный специалист по аэродинамике Дмитрий Павлович Рябушинский, выдающийся биолог, член Пастеровского института в Париже Сергей Иванович Метальников, историки Евгений Францевич Шмурло, Иван Иванович Лаппо, Антоний Васильевич Флоровский, философы Иван Иванович Лапшин, Николай Онуфриевич Лосский, Семен Людвигович Франк. Для одного из сборников Института Г.А. Острогорский написал статью «Афонские исихасты и их противники: К истории поздневизантийской культуры»<sup>22</sup>.

Также Острогорский сотрудничал с одним из первых объединений русских ученых, сформированным еще в 1921 г. — Русским археологическим обществом, председателем которого был избран филолог и историк-славист, профессор Белградского университета А.Л. Погодин, ранее преподававший в высших школах Варшавы и Харькова. В одном из сборников общества Г. Острогорский опубликовал свою статью «Возвышение рода Ангелов» (Сборник Русского археологического общества в Югославии. 1936. С. 111–120).

Важно отметить, что в Обществе участвовали такие видные русские историки общественной мысли, Церкви и права, как А.П. Доброклонский, Е.В. Спекторский, Ф.В. Тарановский, С.В. Троицкий, Е.В. Аничков, М.Н. Ясинский, А.В. Соловьев, В.А. Мошин<sup>23</sup>. С двумя последними Г.А. Острогорского долгое время связывали узы тесной дружбы<sup>24</sup>. Впоследствии будущий академик, протоиерей Владимир Мошин будет вспоминать, как в суровые годы войны во время немецкой оккупации именно друзья поддерживали его. Приняв сан иерея в 1942 году, В. Мошин стал служить в Белградской русской церкви. О тех днях он вспоминает так: «Там я провел все время оккупации и первые 3 года после освобождения, работая в то же время преподавателем истории в Белградской русской гимназии и продолжая свои научные занятия дома, в постоянном общении с друзьями — А.В. Соловьевым и Г.А. Острогорским»<sup>25</sup>. Теплые, дружеские отношения сохранил Г.А. Острогорский и с В.Н. Бенешевичем, оставшимся в Советской России,

---

цивилизованного мира документальное доказательство того, что наряду с подъяремной русской наукой в СССР существует в эмиграции свободная русская наука, которая продолжает русскую национальную традицию и стремится ее сохранить до восстановления свободной национальной России, в воскресении которой не сомневаемся». // Русский Дом... С. 13.

<sup>22</sup> Записки Русского научного института в Белграде. Вып. 5. 1931. С. 349–370.

<sup>23</sup> Косик В.И., Теселников В.А. Вклад русской эмиграции в культуру Югославии // Педагогика. № 5. 1994. С. 84.

<sup>24</sup> Там же.

<sup>25</sup> Косик В.И. Русская Церковь в Югославии (1920–1940-е гг. XX в.).

успевшим уже побывать в тюрьме и в ссылке (с 25 ноября 1928 г. по 13 марта 1933 г.), и продолжавшим плодотворно заниматься наукой. Они переписывались, обменивались материалами. Острогорский прислал Бенешевичу свою новую статью «Das Projekt einer Rangtabelle aus der Zeit des Zaren Fedor Alekseevič», изданную в Германии в 1933 г. На нее ссылается В.Н. Бенешевич в своей неопубликованной работе «Лекции по истории византиноведения»<sup>26</sup>. Сам Бенешевич в 1935 г. разослал многим зарубежным византологам экземпляры своей «Меланхтонианы». Ответное письмо с благодарностью прислали немногие. Среди них — А.В. Соловьев, Д. Моравчик, Г.А. Острогорский, Д.А. Расовский и В.А. Мошин<sup>27</sup>. Кстати, в 1934 году Драгутин Анастасиевич предлагал В.Н. Бенешевичу кафедру канонического права в Белградском университете. Острогорский, обеспокоенный судьбой Бенешевича в СССР, спрашивал его о причинах отказа от этого предложения. В письме Г.А. Острогорскому от 10 мая 1934 года В.Н. Бенешевич объяснял свое решение интересами семьи: «Вопрос о семье для меня основной: оторваться навсегда от двух сыновей — близнецов 22 лет и мне, и жене невозможно: а они учатся и служат усердно и успешно, так как юноши талантливые. В Белграде им пришлось бы переучиваться и затем искать работы, да еще создавать себе доброе имя, которое здесь у них уже есть»<sup>28</sup>. В 1936 году Д. Анастасиевич снова пишет В. Бенешевичу: ««...» в прошлом году сообщил мне Ваши новости дорогой Острогорский. Он был любезен дать мне и Ваш адрес. Думал, что, может быть, еще не время писать Вам, я его попросил передать Вам мои поклоны. Одновременно было у меня желание, чтобы Вы заняли у нас кафедру церковного права. Почти все было приготовлено. К моему сожалению, Вам не было возможно. Итак, я Вас никогда не забывал»<sup>29</sup>. Будучи членом-корреспондентом Баварской академии наук в Мюнхене В. Бенешевич в мае 1937 г. опубликовал работу, над которой трудился много лет — “Synagoga” Иоанна Схоластика. В октябре 1937 Бенешевич был отстранен от профессуры, 14 октября он был уволен, а 26 октября в “Известиях” появилась заметка о предательстве ученого, издавшего труд в фашистской Германии. Вскоре, 27 ноября Бенешевич был арестован, вновь обвинен в шпионаже и приговорен к высшей ме-

---

<sup>26</sup> *Медведев И.П.* Неопубликованные материалы В.Н. Бенешевича по истории византиноведения // Рукописное наследие русских византинистов. СПб., 1999.

<sup>27</sup> *Медведев И.П.* В.Н. Бенешевич: судьба ученого, судьба архива // Архивы русских византинистов, СПб., 1995, С. 352.

<sup>28</sup> ПФА РАН.Ф.192.Оп.2.Д.138.Л.1 и 3

<sup>29</sup> Письмо от 21 января 1936 года // ПФА РАН.Ф.192.Оп.2.Д. 23.Л.1

ре наказания. 27 января 1938 г. Владимир Николаевич Бенешевич был расстрелян в застенках НКВД. Были расстреляны и два его сына — Георгий и Дмитрий, а также брат геолог Дмитрий Николаевич Бенешевич<sup>30</sup>. В 1958 году они были реабилитированы. Здесь можно отметить тот факт, что Г.А. Острогорский также издал свой труд «История Византийского государства» в Германии в 1940 году, но югославское правительство его за это не расстреляло.

В 30-е годы Г.А. Острогорский также печатается в различных сербских, немецких, болгарских и русских научных изданиях, например:

1. Автократор и самодржац. Прилог за историју владалачке титулатуре у Византији и у јужних Словена [Автократор и самодержец. Заметки о развиту царской титулатуры в Византии и у южных славян] // Глас Српске краљевске академије наука. Т. 164. 1935. С. 95–187.
2. Die Krönung Symeons von Bulgarien durch den Patriarchen Nicolaos Mystikos [Царь Симеон Болгарский при патриархе Николае Мистике] // Bulletin de l'Institut Archeologique bulgare. 9. 1935. P. 275–286.
3. Синајска икона св. Јована Владимира [Синайская икона св. Иоанна Владимира] // Глас Српског Научног Друштва. 14. 1935. С. 99–106.
4. Писмо Димитрија Хоматијана св. Сави [Письмо Димитрия Хоматияна св. Савве] // Светосавски Зборник. II. Београд, 1939. С. 89–113.
5. Владимир Святой и Византия // Владимирский сборник. Београд. 1939. С. 31–40.
6. Основни принципи источно-хришћанске иконографије [Основные принципы восточно-христианской иконографии] // Уметнички преглед. Београд, 1939. С. 43–45.
7. Братъа Василия I // Сборник П. Никова. 1940. С. 324–350.

В результате такой плодотворной научно-исследовательской деятельности к 1940 году Г.А. Острогорским было написано 2 монографии и более 40

---

<sup>30</sup> Медведев И.П. В.Н. Бенешевич: судьба ученого... С. 339.

статей на разных языках и на различные темы, касающиеся византийской цивилизации. Можно сказать, что на протяжении этого времени формировалась зрелость ученого, сказавшаяся в написании фундаментального труда «История Византийского государства» (*Geschichte des byzantinischen Staates*. 1940). Впервые он издал его как первую половину второго тома серии *Byzantinisches Handbuch im Rahmen des Handbuchs der Altertumswissenschaft*. Ни первый том, ни вторая половина второго тома этой серии никогда не публиковались. Второе немецкое издание работы вышло в 1952 г., а третье — в 1963 г. Впоследствии это сочинение Г.А. Острогорского переиздавалось неоднократно и на разных языках. Ученый постоянно дополнял и редактировал свой труд. Как замечает А.А. Васильев, «эта работа имеет первостепенное значение. В ней рассмотрен весь период византийской истории до падения империи. Г.А. Острогорский дает прекрасную картину развития Византии, начиная с шестого века. Ранний период истории империи, 324–610 гг., обрисован только кратко, в соответствии с планом *Handbuch*, в рамках которого сочинение Г.А. Острогорского было опубликовано. Текст снабжен весьма полезными и прекрасно подобранными примечаниями и ссылками. Книга дает хорошую, вызывающую доверие картину развития Восточной империи. Как показывает заголовок, основная задача автора заключалась в намерении показать развитие Византийского государства и его изменения под влиянием внутренних и внешних политических факторов. Хотя политическая история в этой книге и преобладает, однако социальные, экономические и культурные феномены принимаются во внимание. В качестве приложения к этому тому можно рассматривать главу Г.А. Острогорского из первого тома «Кембриджской экономической истории Европы от упадка Римской империи» (*The Cambridge Economic History of Europe from the Decline of the Roman Empire*) под названием — «Аграрные условия в Византийской империи в Средние века» (*Agrarian Conditions in the Byzantine Empire in the Middle Ages*). Книга Г.А. Острогорского является прекрасным образцом научного исследования и совершенно необходима изучающему византийскую историю»<sup>31</sup>.

Что касается истории Семинара Н.Д. Кондакова, вопросы финансирования Семинария год от года становились все острее, особенно с началом 1930-х гг. и общим сворачиванием «русской акции». Как отмечает Е.Ю. Басаргина, «в связи с этим, руководство Семинара начало поиск источников пополнения денежных средств. Особые надежды руководство Семинара питало на поддерж-

---

<sup>31</sup> *Васильев А.А.* История византийской империи. Время до крестовых походов. СПб., 2000. С. 71–72.

ку югославских властей. В начале 1938 г. секретарь Д.А. Расовский переехал в Белград с надеждой на открытие там отделения и помощи заведующего университетской кафедрой византистики Г.А. Острогорского. Вначале дела пошли весьма успешно. Принц-регент Югославии Павел взял дело под свое высокое покровительство. Королевский совет решением от 26 августа 1938 г. выдал до 1 апреля 1939 г. кредит в размере 80 тыс. динаров, а с 1 апреля 1939 по 31 марта 1940 г. — уже министерство финансов 99 тыс., треть из которых практически сразу ушла на печатание 11 сборника»<sup>32</sup>. Образовался уже новый институт с директором Г.А. Острогорским, и секретарем Д.А. Расовским. В Праге начались активные сборы по переезду в Югославию. В Белград прибыла дирекция, возобновились заседания. Летом 1938 г. началась перевозка институтской библиотеки в Белград. Пару лет обсуждался вопрос о полном переезде института из Праги в Белград. Однако 6 апреля 1941 г. Германия напала на Югославию, и во время первого налета германской авиации на Белград помещение института было разрушено и убиты два сотрудника института — Расовский и Окунева-Расовская. Г.А. Острогорский предпринял энергичные меры для сохранения разгромленной библиотеки. Собрав группу помощников из русских, он в течение многих дней, с утра до ночи, в пределах полицейского часа, доставал из-под развалин разрушенного дома книги. Из 1600 книг было утрачено около 500. Затем была проведена огромная работа по очистке книг. Научная деятельность Института в условиях военного времени заметно сократилась. В 1939–1941 гг. еще читались доклады, в основном на русском языке, а в 1943–1945 гг. чтение докладов было умышлено сокращено, чтобы не привлекать внимания административных органов<sup>33</sup>. Приведем отрывок из воспоминаний С. Пириватрича о военных годах в Институте: «Во время немецкой оккупации Г.А. Острогорский продолжал вести византологический семинар, если позволяли обстоятельства. После войны вел семинары и по археологии и по всеобщей истории, грозя прекратить занятия, если не дадут 3 лампочки по 40 свечей и две по 25 свечей, «так как большинство старых лампочек перегорело и не менялось с 1940 г.»». Как и многие белые эмигранты, которые после войны приняли советское гражданство, он был бы скорее всего принужден покинуть Югославию, но благодаря вмешательству коллег, прежде всего историка Васы Чубриловича (14.01.1897–11.06.1990), Острогорский был «изъят» из «проскрипционного списка»<sup>34</sup>.

---

<sup>32</sup> Басаргина Е.Ю. Археологический институт... С. 797.

<sup>33</sup> Там же. С. 806–808.

<sup>34</sup> См. Пириватрић С. Георгије Александрович Острогорски... С. 179–188.

В 1948 г. ученый основал Византологический институт Сербской Академии наук и искусств (САНИ), членом которой тогда же был выбран.

За 1941–1947 годы Г. Острогорский написал несколько работ.

1. Die Perioden der byzantinischen Geschichte [Периодизация византийской истории] // *Historische Zeitschrift*. 1941. 163. S. 229–254.
2. Agrarian Conditions in the Byzantine Empire in the Middle Ages [Аграрные условия в средневековой византийской империи] // *The Cambridge Economic History of Europe from the Decline of the Roman Empire*. V. 1. 1942. P. 194–223.
3. Bemerkungen zum byzantinischen Staatsrecht der Komnenenzeit [Заметки о византийском государстве в эпоху династии Комнинов] // *Südost-Forschungen*. 1943. 8. S. 61–70.
4. The Peasant's Pre-emption Right, An Abortive Reform of The Macedonian Emperors [Преимущественное право крестьян при покупке земельных владений. Неудачные реформы Македонской династии] // *Journal of Roman Studies*. 1947. 38. P. 117–126.
5. *Историја Византије*. Београд: Просвета, 1947. 296 с.
6. Работа по византиноведению в Югославии за 1939–45 гг. // *Byzantinoslavica*. 1947–48. 9. С. 133–142 (совместно с С. Радойичичем).

В это время, вероятно, в связи с тем фактом, что Г.А. Острогорский чудом избежал советского концлагеря для бывших «белоэмигрантов», происходит характерная реакция в СССР — в журнале «Вопросы истории» победного 1945 года Г.А. Острогорского клеймят именно как белоэмигранта: «С самого начала своей научной деятельности Острогорский проявил готовность поставить свою исследовательскую работу на службу царизму с его официальной программой «Самодержавие, православие и народность». Не случайно поэтому Острогорский не принял Великой октябрьской социалистической революции и очутился в рядах белоэмигрантов. Оторвавшись от живительной почвы своей родины, Острогорский неизбежно сблизился с реакционным крылом историографии Византии»<sup>35</sup>. Не удивительно, что с такой подачи имя и труды Г.А. Острогорского

---

<sup>35</sup> Горянов Б.Т. Г.А. Острогорский и его труды по истории Византии. *Вопросы истории*. 1945. № 3–4. С. 135.

были практически неизвестны советскому историку. Только в конце 1960-х — начале 70-х годов о нем стали упоминать отечественные византологи. Наоборот, даже редкие упоминания в советских научных изданиях о крупных русских ученых-эмигрантах могли сослужить им плохую службу — их могли обвинить в симпатиях к большевизму. Например, в одном из частных писем историк М.М. Карпович замечает по поводу подобной ситуации: «Что касается книги (не статьи ли?), появившейся в 1948 г. в России, то в то время (еще до ссоры Сталина и Тито, если не ошибаюсь — да позднее это едва ли и могло бы произойти) в советских изданиях из русских ученых, застрявших в Югославии, печатался и Острогорский — как и Соловьев, по части пробольшевизма совершенно не виноват. Это просто парадокс, созданный обстоятельствами времени и места». (Письмо М. Карповича Р. Гулю от 18-V-52, Лондон)<sup>36</sup>. В 1968 г. в «Византийском временнике» появилась небольшая заметка Е.П. Наумова «Новая работа по истории сербо-византийских отношений в XIV в.: Рецензия на монографию Г.А. Острогорского «Сербская область после смерти Душана»<sup>37</sup>. В 1973 г. в сборнике, посвященном 75-летию академика В.Н. Лазарева «Византия. Южные славяне и древняя Русь. Западная Европа. Искусство и культура» публикуется (причем на первых страницах) статья Г.А. Острогорского «Эволюция византийского обряда коронования».

### **1.3. Труды Г.А. Острогорского в период 1948–1973 гг.**

Как уже отмечалось во время и после Второй Мировой войны Г.А. Острогорский ведет обширную научную работу и затем публикует отчет о ней<sup>38</sup>.

---

<sup>36</sup> Гуль Р., Карпович М. Письма о «Новом журнале» / Публикация Веры Крейд // Новый Журнал. 2002. №226. С. 18. Михаил Михайлович Карпович (1888–1959) — историк, общественный деятель, публицист, принимал участие в работе «Нового журнала», начиная с 5-ой книги (1943), а с 12 книги (1946) стал главным редактором и оставался им до своей смерти. В 1927 г. Карпович был приглашен на работу в Гарвардский университет. Он проработал там 30 лет, создал целую школу американских историков. Кроме того, он принимал участие в различных русских и английских общественных благотворительных организациях, писал свои статьи и рецензии для «Нового журнала», издал книгу на английском языке «Императорская Россия».

<sup>37</sup> Наумов Е.П. Новая работа по истории сербо-византийских отношений в XIV в.: Рец. на монографию Г.А. Острогорского «Сербская область после смерти Душана» // Византийский временник. Т. 29 (54). 1968. С. 304–307.

<sup>38</sup> Острогорский Г., Радойчиц С. Работа по византиноведению в Югославии за 1939–45 гг. // Byzantinoslavica. 1947–48. 9. С. 133–142.

Его избирают ректором Института византологии<sup>39</sup> в Белграде и действительным членом Сербской Академии наук и искусств (1948)<sup>40</sup>. Изданием «Византийских писцовых книг» (1948) ученый проливает свет на малоизвестные до этого особенности византийского феодального устройства<sup>41</sup>. Он является редактором серии «Отдельные издания Византологического института» (с 1951 г.) и «Сборников трудов Византологического института» (с 1952 г.). Кроме того, Острогорский публикуется в научных изданиях Исторического института САНИ<sup>42</sup>. По его инициативе начинается издание византийских источников по истории народов Югославии. Научная деятельность Г.А. Острогорского сосредоточилась главным образом в области аграрной истории Византии и истории византийской идеологии<sup>43</sup>. Он занимается социально-экономической историей Византии, византийско-сербскими отношениями, постоянно дополняет и редактирует свой капитальный труд «История Византийского государства», переиздающийся на немецком, сербо-хорватском, французском, английском, польском и словенском языках. В 1950-е г. выходят в свет его работы, посвященные тщательному изучению византийского феодализма как социально-экономической системы — «Pour l'histoire de la féodalité byzantine» (1954), «Quelques problèmes d'histoire de la paysannerie byzantine» (1956), «Byzantine Cities in the Early Middle Ages» (1959), где ученый выступает сторонником теории непрерывности (от времен Римской империи) развития византийских городов, а также вскрывает острые противоречия в феодальном обществе, связанные с борьбой царской власти и крупной земельной аристократии. Коренное изменение социально-политических отношений, таких как утверждение свободного крестьянства и

---

<sup>39</sup> Институт византологии сейчас носит его имя. Как отмечают его ученики, одна из ценнейших заслуг их наставника состояла в создании белградской византологической школы. (Тесемников В.А. Русские профессора Белградского университета (1919–1941 гг.) // Педагогика. 1998. № 5. С. 85).

<sup>40</sup> С Белградским университетом связаны имена многих русских ученых, трудившихся на преподавательском и научном поприщах. Ряд из них был избран в Сербскую королевскую академию наук, переименованную после войны в Сербскую академию наук и искусств (САНИ). (Косик В.И., Тесемников В.А. Вклад русской эмиграции в культуру Югославии // Педагогика. 1994. №5. С. 85.).

<sup>41</sup> Enciklopedija Jugoslavije. Т. 6. Zagreb, 1965. S. 96–397.

<sup>42</sup> В 1947 г. был основан Исторический институт Сербской академии наук и искусств, который с 1948 г. издает «Историјски часопис» («Исторический журнал»). В этом же году начало свою деятельность Историческое общество республики Сербия, выпускающее «Историјски гласник»

<sup>43</sup> Басаргина Е.Ю. Археологический институт... С. 772.

организация фем, Острогорский датирует VII веком, тогда, как многие историки Византии относили их к VIII – первой половине IX в.<sup>44</sup> Кроме того, ученый занимается анализом дипломатической документации Византийской империи и издает работу на соответствующую тему «К истории иммунитета в Византии» (1958). В 1959 г. выходит его «История Византии», написанная на сербском языке. Будучи ученым мирового уровня, Г.А. Острогорский публикует многочисленные статьи в различных международных сборниках по византологии. В целом за период с 1925 по 1963 год им написано более 120 научных работ. В 1967 г. Острогорского избирают членом-корреспондентом Афинской Академии и академии в Палермо, в 1968 — Неапольской академии моральных и политических наук, а также почетным доктором Страсбургского университета; в 1969 г. он избран почетным членом Американской академии наук, а в 1970 г. — членом-корреспондентом Парижской академии des Inscriptions et Belles Lettres. С 1971 г. Острогорский — член-корреспондент Австрийской академии наук. На Византологическом конгрессе в Афинах (сентябрь 1976 г.) он был назван наиболее выдающимся византологом своего времени<sup>45</sup>. Потом последовали многочисленные награды и признания — почетный член академий наук в Геттингене, Бельгии, Англии, США, Палермо, Франции, Австрии, Афинах, почетный доктор наук университетов в Оксфорде и Страсбурге и пр. Кстати, сын Г.А. Острогорского, Александр Георгиевич Острогорский, стал известным физиком, признанным как за рубежом, так и в России.

Четверть века (с 1948 г. по декабрь 1973 г.) Г.А. Острогорский был бесшестенным ректором Белградского византологического института. В 1973 г. он ушел на пенсию и стал готовить четвертое немецкое издание «Истории Византии». После кончины Г.А. Острогорского 26 октября 1976 г., согласно его завещанию, обширнейшая библиотека ученого стала достоянием основанного им института, а новые поколения византологов с любовью и благодарностью продолжают дело своего учителя. Среди них можно назвать имена Божидача Ферьянчича, Иванки Николаевича, Симы Чирковича, Ф. Баришича и др. Но при этом нужно помнить, что сам Г.А. Острогорский свое дело вершил с мыслью о грядущем возрождении византистики на Родине.

---

<sup>44</sup> См., напр.: БСЭ. Т. 18. М., 1974, С. 590.

<sup>45</sup> *Ферјанчић Б.* Академик Георгије Острогорски... С. 269.

### Приложение.

#### Важнейшие работы Г.А. Острогорского в период 1948–1973 гг.

За период своего ректорства Г.А. Острогорским написано множество статей, ряд из которых указан далее.

1. Византийские писцовые книги // *Byzantinoslavica*. 9. 1948. С. 203–306.
2. Утицај словена на друштвени преображај Византије [Влияние славян на общественные изменения в Византии] // *Историјски гласник*. 1. 1948. С. 12–21.
3. Сербское посольство к императору Василию II // *Глас Српске академије наука и уметности*. Т. 193. 1949. С. 15–29.
4. Порфирогенитова хроника српских владара и њени хронолошки подаци [Порфирогенитова хроника сербских правителей и ее хронологические данные] // *Историјски часопис*. 1. 1949. С. 24–29.
5. Le grand domaine dans l'empire byzantin [Великий домен в византийской империи] // *Recueil de la Societé Jean Bodin*. 4. 1949. P. 39–50.
6. Елевтери. Прилог историји селаштва у Византији [Элевтеры. Заметка об истории сельской общины в Византии] // *Зборник Филозофског факултета Универзитета у Београду*. I. 1949. С. 45–62.
7. Une ambassade serbe auprès de l'empereur Basile II // *Byzantion*. 19. 1949. P. 187–194. [сокращенный перевод на французский язык статьи «Сербское посольство к императору Василию II»].
8. Византијске катастарске книге [Византийские кадастровые книги] // *Историјско-правни зборник*. 2. 1949. С. 3–68.
9. Le système de la pronoià à Byzance et en Serbie médiévale [Система пронии в Византии и в средневековой Сербии] // *Actes du VI Congrès International des Etudes byzantines*. I. Paris, 1950. P. 181–189.
10. Urum – Despotes: die Anfänge der Despoteswürde in Byzanz [Урум-Деспот: к возникновению титула деспота в Византии] // *Byzantinische Zeitschrift*. 44. 1951. S. 448–460.

11. Душан и његова властела у борби са Византијом [Душан и его знать в борьбе с Византией] // Зборник у част шесте стогодишњице Законника цара Душана. I. Београд, 1951. С. 79–86.
12. Les Koumanes pronoiâires [Куманы прониары] // Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves. 11. 1951. P. 19–29.
13. Нове публикације византијских повеља [Новые публикации византийских грамот] // Историјски часопис. 2. 1951. С. 199–206.
14. Sur la Pronona. À propos de l'article de M. Lascaris [О Прононе. По поводу статьи М. Ласкариса] // Byzantion. 22. 1952.
15. Постанак тема Хелладе и Пелопонеза [Возникновение фем Эллада и Пелопоннес] // Зборник радова. Византолошки институт. Књ. 1. 1952. С. 64–77.
16. Etienne Dušan et la noblesse serbe dans la lutte contre Byzance [Стефан Душан и сербская знать в борьбе с Византией] // Byzantion. 22. 1952. P. 151–159.
17. Тактикон Успенског и Тактикон Бенешевића. О времену њиховог постанка [Тактикон Успенского и Тактикон Беневешича. О времени его возникновения] // Зборник радова. Византолошки институт. Књ. 2. 1953. С. 39–60.
18. Константин Порфирогенит о Константину Погонату [Константин Порфирогенит о Константине Погонате] // Зборник часопис. VI–VII (1952–1953). С. 116–123.
19. Sur la date de la composition du Livre des Thèmes et sur l'époque de la constitution des premiers thèmes d'Asie Mineure [О времени написания «Книги о фемах» и об установлении первых фем в Малой Азии] // Byzantion. 23. 1954, P. 31–66.
20. О византијским државним селяцима и војницима [О византийских государственных крестьянах и воинах] // Глас Српске академије наука и уметности. Т. 214. 1954. С. 23–46
21. Zur Kaisersalbung und Schilderhebung im spätbyzantinischen Krönungszeremoniell [О миропомазании на царство и поднимании на щит в поздневизантийском церемониале] // Historia. 4. 1955. S. 246–256.

22. Размена поседа и селѧка у хрисувули цара Алексија I Комнина светогорској лаври из 1104 годене [Обмен имения и крестьян в хрисувуле царя Алексиа I Комнина святогорской лавре от 1104 г.] // Историјски часопис. 5. 1955. С. 19–25.
23. Bizantijsko-južnoslovenski odnosi [Византијско-южнославянские отношения] // Enciclopedija Jugoslavije. I. 1955. S. 591–599.
24. Лав Равдух и Лав Хирсфакт [Лев Равдух и Лев Хирсфакт] // Зборник радова. Византолошки институт. 3. 1955. С. 29–36.
25. The Byzantine emperor and the hierarchical world order [Византијский император и иерархический порядок мира] // The Slavonic and East European review. 35. 1956/57. P. 1–14.
26. Staat und Gesellschaft der frühbyzantinischen Zeit [Государство и общество в ранневизантијский период] // Historia Mundi. IV. Bern-Munchen, 1956. S. 556–569.
27. Das byzantinischen Kaiserreich in seiner inneren Structur [Византијское царство и его внутренняя структура] // Historia Mundi. VI. Bern, 1958. S. 445–473.
28. Die Entstehung der Themenverfassung. Korreferat zu A. Pertusi [Возникновение фемного устройства.] // Akten des XI International Byzantinisten Kongress. München, 1958. S. 1–8.
29. К истории иммунитета в Византии // Византијский временник. Т. 13, М., 1958.
30. Pour l'histoire de l'immunité à Byzance (traduction par H. Grégoire) // Byzantion. 28. 1958. P. 165–254. [Перевод на французский язык статьи «К истории иммунитета в Византии»].
31. Byzance, État tributaire de l'empire turc [Византия как вассальное государство турецкой империи] // Зборник радова. Византолошки институт. Књ. 5. 1958. С. 49–58.
32. Две белешке о Душановим хрисувулама светогорском манастиру Ивируну [Две заметки о хрисувулах Душана Иверскому святогорскому манастиру] // Зборник Матице српске. 13/14. 1958. С. 75–84.

33. Byzantine Cities in the Early Middle Ages [Византийские города в раннем средневековье] // *Dumbarton Oaks papers*. 13. 1959. P. 47–66.
34. The Byzantine Empire in the World of the Seventh Century [Византийская империя в VII в.] // *Dumbarton Oaks papers*. 13. 1959. P. 1–21.
35. L'Exarchat de Ravenne et l'origine des thèmes byzantins [Равеннский экзархат и начало фемного устройства] // *Corsi di cult. sull'arte ravennate e byzantina*. Ravenna. Fasc. 1. 1960. P. 99–110.
36. Радоливо, село светогорског монастира Ивилона [Радоливо — село святогорского Иверского монастыря] // *Зборник радова. Византолошки институт*. 7. 1961. С. 67–84.
37. Византијска сеоска општина. Земљораднички закон — Трактат о пореском систему — Тебански катастар [Византийская сельская община. Земледельческий закон — Трактат о налогах — Фебский кадастр] // *Глас Српске академије наука и уметности*. Т. 250. Књ. 10. 1961. С. 141–160.
38. La Commune rurale byzantine. Loi agraire — Traité fiscal — Cadastre de Thèbes // *Byzantion*. 32. 1962. P. 139–166. [Перевод на французский язык предыдущей статьи — «Византијска сеоска општина...»]
39. Византија и Јужни Словени [Византия и южные словяне] // *Југословенски историјски часопис*. 1. 1963. С. 3–13.
40. Byzantium and the South Slave // *The Slavonic and East European review*. 42. 1963. P. 1–14. [Перевод на английский язык предыдущей статьи — «Византија и Јужни Словени»].
41. Господин Константин Драгаш // *Зборник Филозофског факултета Универзитета у Београду*. VII, 1. 1963. С. 287–294.
42. Alexios Raul, Grossdomestikos von Serbien [Алексий Раул — великий домашник Сербии] // *Festschrift für P.E. Schramm*. Wiesbaden. 1964. S. 340–352.
43. Христовољ између Срба и Византинаца [Христовољ между сербами и византийцами] // *Зборник Филозофског факултета Универзитета у Београду*. VIII, 1. 1964. С. 333–342.

44. La prise de Serrès par les Turcs [Взятие г. Серры турками] // *Byzantion*. 35, 1965. P. 302–319.
45. The Byzantine Background of the Moravian Mission [Византийские основы моравской миссии] // *Dumbarton Oaks papers*. 19. 1965. P. 1–18.
46. Les juges généraux des Serrès [Судьи общей юрисдикции в г.Серры] // *Mélanges René Crozet*. Poitiers. 1966. P. 1317–1325.
47. The Palaeologi [Палеологи] // *The Cambridge Medieval History*. IV. 1966. P. 331–387, 897–908.
48. Византия и киевская княгиня Ольга // *To Honor Roman Jakobson. Essays on the Occasion of his seventieth Birthday*. Paris, 1967. P. 1458–1473.
49. Autour d'un prostagme de Jean VIII Paleologue [По поводу простагмы Иоанна VIII Палеолога] // *Зборник радова. Византолошки институт*. 10. 1967. С. 63–85.
50. Problèmes des relations byzantino-serbes au XIVe siècle [Проблемы византийско-сербских отношений в XIV в.] // *Proceedings of the XIIIth International Congress of Byzantine Studies*. Oxford, 1967. P. 41–55.
51. Salari y prezzi a Bisanzio // *I prezzi in Europa dal XII secolo a oggi*. Torino, 1967. P. 47–85 [Перевод на итальянский язык статьи «Löhne und Preise in Byzanz»].
52. О серпском митрополиту Якову [О серпском митрополите Иакове] // *Зборник Филозофског факултета Универзитета у Београду*. X. 1. 1968. С. 219–226.
53. Простагма српских владара [Простагма сербских правителей] // *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор*. 34. 1968. С. 245–257.
54. Das Chrysobull des Johannes Orsini für das Kloster Lykusada [Хрисовул Иоанна Орсини для монастыря Ликусада] // *Зборник радова. Византолошки институт*. 11. 1968. S. 205–213.
55. Die Pronoia unter den Komnenen [Прония при Комнинах] // *Зборник радова. Византолошки институт*. 12. 1970. S. 41 ff.

56. Света гора после Маричке битке [Святая гора после Маричской битвы] // Сборник Филозофског факултета Универзитета у Београду. 10/1. 1970. С. 277 и далее.
57. Observations on the aristocracy in Byzantium [Заметки о византийской аристократии] // *Dumbarton Oaks papers*. 25. 1971. P. 1–32.
58. Эволюция византийского обряда коронования // Византия. Южные славяне и древняя Русь. Западная Европа. Искусство и культура. М., 1973. С. 43–52.

Кроме того, Г. Острогорский написал множество критических статей и рецензий, опубликованных в следующих научных журналах.

*«Deutsche Literaturzeitung» (DLZ)*

1. R. Guiland, *Essai sur Nicéphore Grigora*. Paris, 1926 // DLZ. 1927. P. 1697–1701.
2. F. Dölger, *Beiträge zur Geschichte der byzantinischen Finanzverwaltung*. Leipzig-Berlin, 1927 // DLZ. 1927. P. 2015–24.
3. H. Bott, *Die Grundzüge der Diokletianischen Steuerverfassung*. Diss. Frankfurt a. M., 1928 // DLZ. 1929. S. 1349–1353.
4. St. Runciman, *The Emperor Romanus Lecapenus and his Reign*. Cambridge, 1929 // DLZ. 1930. S. 1036–38.
5. A. Heisenberg, *Zu den armenisch-byzantinischen Beziehungen am Anfang des XIII Jhs*. München, 1929 // DLZ. 1930. S. 1279–81.
6. D. Laehr, *Die Anfänge des russischen Reiches*. Berlin, 1930 // DLZ. 1931. S. 170–176.
7. Gaudefroy-Demombynes et Platonov, *Le monde musulman et byzantin jusqu'aux croisades*. Paris, 1931 // DLZ. 1933. S. 1208–1209.
8. St. Runciman, *A History of the First Bulgarian Empire*. London, 1930 // DLZ. 1933. S. 1327–1330.

«Historische Zeitschrift» (HZ)

1. F. Dvornik, Les Slaves, Byzance et Rome. Paris, 1928 // HZ. 138. 1928. P. 152–156.
2. В.Е. Вальденберг, Речь Юстина II к Тиберию. Известия Акад. Наук СССР, 1928 // HZ. 142. 1929. S. 580–586.
3. H. Schaeder, Moskau das Dritte Rom. Hamburg, 1929 // HZ. 146. 1932. S. 368–371.
4. Heinrich von Staden, Aufzeichnungen über den Moskauer Staat. Hamburg, 1930 // HZ. 147. 1933. S. 617–622.

«Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher» (BNJ)

1. Th. Uspensky et V. Benešević, Actes de Vazélon. Leningrad, 1927 // BNJ. 6. 1929. S. 580–586.

«Byzantinische Zeitschrift» (BZ)

1. E.J. Martin, A History of the Iconoclastic Controversy. London, 1930 // BZ. 31. 1931. P. 382–392.
2. Я. Манандян, О торговле и городах Армении в связи с мировой торговлей древних времен. Эривань, 1930 // BZ. 32. 1932. S. 104–107.
3. G. Zoras, Le corporazioni bizantine. Roma, 1931 // BZ. 33. 1933. S. 389–395.
4. R. Helm, Untersuchungen über den auswärtigen diplomatischen Verkehr des röm. Reiches im Zeitalter der Spätantike. Archiv für Urkundenf. 12. 1932 // BZ. 36. 1936. S. 441–443.
5. H. Menges, Die Bilderlehre des hl. Johannes von Damaskus. Münster, 1938 // BZ. 39. 1939. S. 445–447.
6. O. Treitinger, Die oströmische Kaiser- und Reichsidee. Jena, 1938 // BZ. 41. 1941. S. 211–224.

7. W. Ohnsorge, Das Zweikaiserproblem im früheren Mittelalter. Die Bedeutung des byzantinischen Reiches für die Entwicklung der Staatsidee in Europa. Hildesheim, 1947 // BZ. 46. 1953. S. 153–158.
8. В. Мошин, Мартовско датирање. Историјски гласник. 1-2. 1951. С. 19–57 // BZ. 46. 1953. S. 170–174.
9. И. Божић, Доходак царски (поводом 198 члана Душановог законика Раковачког рукописа). САН. Посебна издања. Т. 254. Београд. 1956 // BZ. 53. 1960. S. 143–145.
10. G. Rouillard, La vie rurale dans l'Empire byzantin. Paris, 1953 // BZ. 47. 1954. S. 420–427.

*«Seminarium Kondakovianum» (SK)*

1. Обзор литературы по истории Византии на немецком языке с 1914 г. // SK. 1, 1927. С. 325–330.
2. Mélanges Charles Diehl. I. Paris, 1930 // SK. 5. 1932, С. 319–327.

*«Annales de l'Institut Kondakov» (AIK)*

1. A. Grabar, L'empereur dans l'art byzantin. Paris, 1936 // AIK. 9. 1937. С. 89–92; ИИЧ. 3. 1937. С. 348–351.
2. L. Bréhier et R. Aigrain, Grégoire le Grand, les États barbares et la conquête arabe. Histoire de l'Église. Paris, 1938 // AIK. 11. 1940. С. 264–266.
3. G.I. Bratianu, Études Byzantines d'histoire économique et sociale. Paris, 1938 // AIK. 11. 1940. С. 266–268.
4. D. Xanalatos, Beiträge zur Wirtschafts- und Socialgeschichte Makedoniens im Mittelalter. Diss. München, 1937 // AIK. 11. 1940. С. 268–270.
5. E.H. Freshfield, Roman Law in the Later Roman Empire. Ordinances of Leo VI C. 895 from the Book of the Eparch. С AIK, 11, 1940. Cambridge, 1939 // AIK. 11. 1940. С. 270–271.

6. В. Мошин, Акти из светогорских архива. Споменик. 96. 1939. С. 153–260. // АИК. 11. 1940. С. 271–274.

*«Југословенски историјски часопис» (ЈИЧ)*

1. В. Златарски, Историја на Българската Държава, I, 1 и 2, II, София, 1918, 1927 и 1934 // ЈИЧ. 1. 1935. С. 509–520.
2. Ch. Diehl et G. Marçais, Le monde orientale de 395 à 1081. Paris, 1936 // ЈИЧ. 2. 1936. С. 162–168.

*«Byzantinoslavica» (BS)*

1. L. Bréhier, Vie et mort de Byzance. Paris, 1947 // BS. 10. 1. 1949. P. 68–75.
2. A. Grabar, L'iconoclasme byzantin. Dossier archéologique. Paris, 1957 // BS. 21. 1960. P. 110–114.

*«Историјски часопис» (ИЧ)*

1. Вопросы истории 1945–1948 // ИЧ. 1. 1949. С. 352–354.
2. Constantine Porphyrogenitus, De administrando imperio, ed. Gy. Moravcsik — R.J.H. Jenkins. Budapest, 1949 // ИЧ. 2. 1951. С. 197–199.
3. Ф.И. Успенский, История византийской империи, III, Москва-Ленинград. 1948 // ИЧ. 2. 1951. С. 206–209.
4. Нове публикациије византијских повеља // ИЧ. 2. 1951. С. 199–206.

*«Entwicklung der geschichtlichen Südosteuropa-Forschung» (Südost-Forschungen)*

1. F. Dölger, Byzantinische Diplomatie. Ettal, 1956 // Südost-Forschungen. 18. 1959. S. 244–247.

2. Gy. Moravcsik, *Byzantinoturcica*. I-II. Berlin, 1958// *Südost-Forschungen*. 19. 1960. S. 401–403.

*«Vierteljahrschrift für Sozial und Wirtschaftsgeschichte» (VSWG)*

1. J. Karayannopoulos, *Das Finanzwesen des frühbyzantinischen Staates*. München, 1958; *Die Entstehung der byzantinischen Themenordnung*. München, 1959 // *VSWG*. 47. 1960. S. 258–263.

*«Cahiers de civilization médiévale»*

1. Ducellier, *Les Byzantins*. Paris, 1963 // *Cahiers de civilization médiévale*. 9. 1966. P. 409–411.

Ряд статей Г.А. Острогорский посвятил выдающимся византинистам своего времени и своим коллегам, таким как Ш. Диль, Дж. Б. Бьюри, М. Ласкарис, Г. Шлюмбергер, В.Г. Васильевский, Н.М. Беляев, Ф. Гранич, С. Станоевич, Д. Анастасиевич.

1. John V. Bury // *Семинариум Кондаковианум*. Вып. 2. Прага, 1928. С. 325–328.
2. Gustave Schlumberger // *Семинариум Кондаковианум*. Вып. 3. Прага, 1929. С. 292–294.
3. Н.М. Беляев. // *Seminarium Kondakovianum* V, 1932. P. 253-260.
4. Станоје Станојевић // *Annales de l'Institut Kondakov*. 9. 1937. P. 86–87.
5. Рад Ст. Станојевића на проучавању каснијег Средњег века византијске историје // *Гласник истор. Друштва у Новом Саду*. 11. 1938. С. 67–74.
6. В.Г. Васильевский как византинист и создатель современной русской византологии // *Annales de l'Institut Kondakov*. Vol. XI. 1940. P. 227-235.
7. Филарет Гранич 1883-1948 // *Byzantinoslavica*. 10, 1. 1949. S. 135–138; *Историјски часопис*. 1, 1949. С. 399-402.
8. Академик Драгутин Анастасијевић // *Универ. весник*. 25. 1950. Перевод на франц. яз. в: *Vyzantion*. 22. 1952. P. 532–537.

9. Charles Diehl // Старинар. 2. 1951. С. 351–353.

10. In memoriam: Михаило Ласкарис // Хиландарски зборник. 1. 1966. С. 183–195.

За послевоенный период своей научной деятельности Г.А. Острогорский издал несколько *монографий*.

1. Пронија. Прилог историји феудализма у Византији и у јужнословенским земљама. Књ. 1 [Прония. Заметки об истории феодализма в Византии и в южнославянских землях] // Посебна издања Византолошког института. Београд, 1951. 200 с.
2. Pour l'histoire de la féodalité Byzantine [К истории византийского феодализма] // Corpus Bruxellense Historiae Byzantinae, Subsidia I. Bruxelles, 1954. 388 p. [Издание на французском языке 2 работ Г. Острогорского — «Пронија. Прилог истории феудализма у Византији и у јужнославянским земљама» и «Византийские писцовые книги» (перевод А. Грегуара при сотрудничестве П. Лемерля)].
3. Quelques problèmes d'histoire de la paysannerie Byzantine [О некоторых проблемах истории византийского крестьянства] // Corpus Bruxel-lense Historiae Byzantinae, Subsidia II, Bruxelles, 1956. 79 p.
4. Српска област после Душанове смрти [Серпская область после смерти Душана] // Посебна издања Византолошког института. Књ. 9. Београд, 1965. 171 с.

Ученый подготовил к изданию *6-томное собрание сочинений*, сформировав свои произведения по тематическому принципу.

1. О византијском феудализму. Књ. 1. Београд, 1969 [О византийском феодализме].
2. Привреда и друштво у Византијском царству. Књ. 2. Београд, 1970 [Хозяйство и общество в Византии].
3. Из византијске историје и просопографије. Књ. 3. Београд, 1970 [Из византийской истории и просопографии].
4. Византија и словени. Књ. 4. Београд, 1970 [Византия и славяне].
5. О веровањима и схватањима византинаца. Књ. 5. Београд, 1970 [О византийской вере и менталитете].

6. Историја Византије. Књ. 6. Београд, 1970 [История Византии].

*Издания «Истории Византийского государства»*

1. Geschichte des byzantinischen Staates Handbuch der Altertumswissenschaft. XII. 1.2. München, C.H. Beck, 1940. 448 S.
2. Историја Византије. Београд, 1947. 296 с.
3. Geschichte des byzantinischen Staates Handbuch der Altertumswissenschaft. XII. 1.2. München, C.H. Beck, 1952. 496 S.
4. Histoire de l'État byzantin. Paris: Payot, 1956. 548 p. [Перевод на французский Ж. Гуйара].
5. History of the Byzantine State. New Brunswick – New Jersey: Rutgers University Press, 1957. 548 p. [Перевод на английский Дж. М. Хасси].
6. Историја Византије. Београд, 1959. 528 с.
7. Zgodovina Bizanca — Ljubljana — Državna založba Slovenije. 1961, 602 s. [Перевод на словенский Jože in Millena Zupančič].
8. Geschichte des byzantinischen Staates Handbuch der Altertumswissenschaft. XII. 1.2. München: C.H. Beck, 1963. 514 S.
9. Dzieje Bizancjum. Варшава. 1-ое изд. 1967; 2-ое изд. 1968. 500 с. [Перевод на польский Халины Эверт-Каппесовой].
10. Storia dell' impero bizantino. Torino, 1968. 568 p. [Перевод на итальянский Пьеро Леоне].
11. History of the Byzantine State. Oxford: V.Blackwell, 1968. 616 p.
12. History of the Byzantine State. New Brunswick – New Jersey: Rutgers University Press, 1969. 624 p., 98 ill., 14 maps [Перевод на английский Дж. М. Хасси].
13. Историја Византије. Београд, 1970. 607 с.
14. Историја Византије. Београд, 1993. 607 с.
15. Ιστορία του Βυζαντινού Κράτους, Αθήνα 1978. 506 с., 9 карт [Перевод на греческий Иоанна Панагопулоса].

16. History of the Byzantine State, New Brunswick — New Jersey: Rutgers University Press, 1995. 624 p.
17. ビザンチン 国家 史 [Видзанцу кокка си]. Токио, 1999 [Перевод на японский Вада Хиросина, профессора университета Цукуба].
18. A bizánci állam története. Budapest: Osiris, 2001 [Перевод на венгерский].
19. История на Византийската държава. София: Прозорец, 2002. 173 с. [Перевод на болгарский].
20. Istorija Vizantii. L'viv: Litopys, 2002 [Перевод на украинский].

### Библиография к статье

1. *Арсеньев А.* Биографски именик руских емиграната // Руска емиграција у српској култури XX века. Зборник радова: В 2-х т. Београд, 1994. Т. 2. С. 225–326.
2. *Вандалковская М.Г.* Историческая наука российской эмиграции в Европе в 20—30-е гг. (Основные центры, направления и проблемы) // Культурное наследие российской эмиграции: 1917—1940. В 2 кн. Кн. 1. М., 1994. С. 71–79.
3. *Горянов Б.Т.* Г.А. Острогорский и его труды по истории Византии // Вопросы истории. 1945. № 3–4, С. 135–142.
4. *Иванов И.А.* Г.А. Острогорский: вклад в Византологию (предисловие к публикации) // Христианское чтение. 2007. 28. С. 185–190.
5. *Иванов И.А.* Творчество академика Г.А. Острогорского в эмиграции (биобиблиографический очерк) // Вестник ИНЖЭКОНА. 2008. 4 (23). С. 218–226.
6. Историческая наука российской эмиграции 20–30-х гг. XX века (Хроника) Сост. С.А. Александров. М., 1998. 312 с.
7. *Йованович М.* Русская эмиграция на Балканах: 1920—1940 / Пер. с сербск. А.Ю. Тимофеева. Науч. ред. А.В. Громова-Колли, Е.В. Михайлова. 2006. 488 с.
8. *Ковалевский П.Е.* Зарубежная Россия. История и культурно-просветительная работа русского зарубежья за полвека (1920–1970). Париж, 1971. 348 с.
9. *Косик В.И., Тесемников В.А.* Вклад русской эмиграции в культуру Югославии // Педагогика. 1994. № 5.

10. *Косик В.И.* Что мне до вас, мостовые Белграда?: Очерки о русской эмиграции в Белграде (1920–1950-е годы). Ч. 1 / Институт славяноведения РАН. М., 2007.
11. Культурное наследие российской эмиграции. 1917–1940. В 2 кн. Кн. 1. М.: Наследие, 1994. 520 с.
12. *Наумов Е.П.* Новая работа по истории сербо-византийских отношений в XIV в. (Рец. на монографию Т.А. Острогорского «Серрская область после смерти Душана») // *Византийский временник*. Т. 29 (54). 1968. С. 304–307.
13. *Пашуто В.Т.* Русские историки эмигранты в Европе. М.: Наука, 1992. 400 с.
14. *Постников С.П.* Русские в Праге. 1918–1928. Прага, 1928. 354 с.
15. *Радич Р.* Георгий Острогорский и сербская византология // *Русская эмиграция в Югославии*. С. 200–207.
16. Русские писатели эмиграции: Биографические сведения и библиография их книг по богословию, религиозной философии, церковной истории и православной культуре: 1921–1972 / Сост. Н.М. Зернов. Boston: G.K. Hall & Co., 1973.
17. *Спекторский Е., Давац В.* Материалы для библиографии русских научных трудов за рубежом. Т. I. Белград, 1931. 2-ое изд. 1972 г.
18. *Тесемников В.А.* Русские профессора Белградского университета (1919–1941 гг.) // *Педагогика*. 1998. №5.
19. *Ферјанчић Б.* Академик Георгије Острогорски у светској византологији // *Зборник радова Византолошког института*. XVIII. 1978.
20. *Krekić B.* Medieval Scholarship: Biographical Studies on the Formation of a Discipline. Vol. 1. N. Y., London, 1995. S. 301–311.
21. *Rouillard G.* A propos d'un ouvrage recent sur l'histoire de l'Etat byzantin // *Revue de philologie*. 3 ser. Vol. XIV. 1942. P. 169–180.

Г.А. Острогорский

## ИСТОРИЯ ВИЗАНТИЙСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ

В статье рассматриваются основные этапы развития византиноведения как науки с момента ее зарождения в XVI в. до 1-ой четверти XX в. Показаны причины негативного отношения к византийской истории со стороны деятелей эпохи Просвещения. Проанализирован вклад в развитие науки русских дореволюционных ученых.

**Ключевые слова:** византология, история Византии, Ш. Дюканж, Ш. Лебо, Э. Гиббон, А. Монье, В.Г. Васильевский, Н.П. Кондаков, Ф.И. Успенский, А.А. Васильев, Ю.А. Кулаковский.

Научное изучение Византии началось в связи с интересом к миру классической античности. Путь историка в Древнюю Грецию пролегал через Византию, которая сохранила классическое наследие, и именно благодаря Византии Запад эпохи Возрождения мог удовлетворить свое страстное стремление как можно больше узнать о греческой культуре. Поскольку ученые были заинтересованы в приобретении греческих манускриптов, в издании и комментировании классических текстов, они вынуждены были обращаться к византийским источникам, так как иных просто не существовало. Византийские ученые Мануил Хризолор, Иоанн Агриропол и Виссарион много сделали для изучения греческой словесности на Западе.

Сперва на Западе Византию рассматривали как некую лавку старьевщика, в которой можно было найти сокровища классического мира, сама же по себе «схизматическая» Византия ученых Возрождения практически не интересовала. Но по мере того, как все более распространялось изучение греческого языка, по мере расширения путешествий в древние центры византийской культуры, по мере обращения к византийским комментаторам в деле изучения классической литературы, — возник интерес и к самой Византии. И более того, поскольку история Византии еще не завоевала себе права на существование, то зачастую не делалось разделения между писателями классического мира и Византии. И в изданиях классических памятников иногда включались собственно византийские тексты.

---

Перевод с английского выполнен священником Игорем Ивановым по изданию: *Ostrogorsky G.A. History of The Byzantine State. New Jersey, 1969. P. 1–12.* Перевод другого фрагмента из этой же книги: *Острогорский Г.А. История Византийского государства. На заре новой эпохи / Пер. с англ. И.А. Иванова // Христианское чтение. 2007. №28. С. 191–203.*

Первым ученым, проявившим интерес к византийской истории и открывшим ее особую ценность был ученик Меланхтона — Иероним Вольф (1516–1580). Он был библиотекарем и секретарем знатного семейства Фуггеров в Аусбурге и страстно интересовался как Византией, так и классическими писателями. С помощью Антона Фуггера он опубликовал «Хронику» Иоанна Зонары, «Историю» Никиты Хониата и часть «Истории» Никифора Григоры. Вольф был первым, кто стал рассматривать историю Византии как целостное и независимое явление, и даже задумал написание труда под названием *Corpus byzantinae historiae*.

Дело Вольфа продолжили другие ученые. С одной стороны, сам ренессансный гуманизм жил духом исследования, а с другой — изучение Византии стимулировалось политическими и церковными интересами, обусловленными общей борьбой с турками-османами, а также объединительным движением среди католиков и симпатиями протестантов к антипапской Византии. Причем уже в конце XVI – начале XVII века в разных местах и разными методами была подготовлена почва для исследования источников по византийской истории и по сводам византийских законов. Пионерами в этом деле были следующие ученые: ученики Вольфа Вильгельм Хольцман и Давид Хёшель, а также выдающийся правовед Иоганн Лёнклавий — в Германии; ученые-иезуиты, особенно Д. Петавий (Дени Пето) — во Франции; Б. Вулканий в Нидерландах, а в Голландии — Иоганн Меурсий; в Италии же — греческие униаты Николай Алеманн и Лев Алляций.

В этот начальный период изучение Византии обычно ограничивалось изданием источников и переводом их на латинский язык. При этом выбор авторов более или менее определялся случайно. Пока еще в руках ученых не было накоплено достаточно материалов и не было четкого плана действий. Начало было скромным, но тем не менее довольно значительным.

По настоящему изучение Византии начало процветать во Франции в середине XVII века. Всплеск интеллектуальной активности при дворе Людовика XIII, а тем более при дворе Людовика XIV нашел выход в изучении истории Византии. Издание византийских текстов перестало быть делом случайным. Теперь уже научное сообщество координировало и направляло усилия отдельных ученых согласно единому плану, что отражало живой и все возрастающий интерес к Византии. Непосредственно под патронажем Людовика XIV и министра финансов Кольбера знаменитый Печатный двор Лувра стал издавать большую серию работ византийских историков. Первой, в 1645 г., была напечатана «Исто-

рия» Иоанна Кантакузина, а в 1648 г. вышла «*Excerpta legitionibus*» Константина Порфирогенита с предисловием Ф. Лаббе, в котором он привел план издания предполагаемого *Corpus*'а византийских историков. Он особо подчеркнул значение истории Византии, призывая ученых всех стран объединить свои усилия в её изучении. Начатый труд длился десять лет и привел к достаточно полному изданию источников по византийской истории. Впоследствии эти источники были полностью перепечатаны в так называемом «Венском корпусе», а в «Боннский корпус» вошла большая их часть наряду с некоторыми дополнениями.

В издание «Парижского корпуса» внесли свой вклад такие известные ученые, как иезуиты Филипп Лаббе (1607–67) и Пьер Пуссин (1609–86); доминиканцы Жак Гоар (1601–53) и Франсуа Комбефи (1605–97), а также знаменитый юрист Шарль Аннибаль Фабре (1580–1659). За пределами Франции также велась серьезная научная работа, особенно в Риме, такими учеными как Лука Хольштейн и Лев Алляций. В итоге в луврском издании были впервые опубликованы многие византийские авторы, а уже известные работы были переизданы. Таким образом, благодаря наилучшим редакциям текстов и весьма необходимым и полезным комментариям, «Парижский корпус» стал действительно громадным достижением в изучении Византии.

Кроме того, дополнением к «Парижскому корпусу» послужили достижения в исследовании истории Церкви и законодательства Византии, о чем свидетельствуют такие работы как «*Concilia*» Лаббе (положенная затем в основу изданий *Hardouin*'а и *Mansi*<sup>1</sup>), и хорошо известный греческий «*Euchologion*», изданный Гоаром, а также издание писаний отцов Церкви Комбефи и издание Фабре — «*Basilica*».

Сперва организаторами издания «Парижского корпуса» были Гоар и Фабре, а затем уже в пору их наибольшей деятельности — примерно в 1670 г. — появилась исключительно выдающаяся личность — Шарль Дюканж.

Дюканж (1610–1688) стал фактически основателем изучения истории Византии. Он издал «Историю» Киннама, «Хронику» Иоанна Зонары, и «Пасхальную хронику». Дюканж снабдил эти издания подробными комментариями, также как и изданные Пуссином книги Анны Комнины и Никифора Вриения. Более того, с неиссякаемой энергией он первым начал вести исследовательскую работу в удивительно широком круге смежных областей, включавших наряду с историей философию, генеалогию, топографию и нумизматику. Даже и по сей

---

<sup>1</sup> Изданию деяний Вселенских Соборов положено новое основание фундаментальным трудом *Е. Шварца* *Acta conciliorum oecumenicorum*. 1922.

день многие из его работ не потеряли ценности, особенно «Histoire de l'empire de Constantinople sous les empereurs français» (1657) и — большая работа в 2-х частях, включающая топографические сведения (Constantinopolis Christiana) и основательную работу по генеалогии (De familiis byzantinis). Среди трудов Дюканжа самыми значительными были словари средневековой лексики: греческий и латинский. Среди них — Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis<sup>2</sup>, который особо ценен для византинистов. Хотя со временем появились и другие словари, например, «Лексикон» Е.А. Софокла<sup>3</sup>, все же «Глоссариум» Дюканжа с его обзором оригинальных источников и историческими заметками остается незаменимым пособием для изучения Византии.

Работа Дюканжа была продолжена его младшими современниками. Жан Мабильон (1632–1707) основал научное исследование подлинных документов, Бернард Монфокон (1655–1741) начал изучение греческой палеографии (Paleographia graeca). Вслед за ним доминиканец Михаил Лекъен (1661–1733) написал труд “Oriens christianus”, а бенедиктинец Ансельм Бандури из Рагузы (1670–1743) издал “Imperium orientale”, содержащий важные топографические и археологические материалы.

Таким образом, интерес к Византии в XVII в., особенно во Франции, принес свои замечательные плоды. Однако в следующем столетии исследование Византии оказалось в крайне неблагоприятных условиях. Век просвещения и рационализма, гордящийся философским свободомыслием и религиозным скептицизмом, свысока смотрел на историю всего средневековья. С особым презрением он относился к консервативной и религиозно-мыслящей Византийской империи, история которой казалась ему «никчемным собранием торжественных речей и чудес» (Вольтер), «чередой восстаний, мятежей и предательств» (Монтескье), или, по крайней мере, трагическим эпилогом славного Рима. Так Шарль Лебо в своей “Histore du Bas Empire” (Paris, 1757–86) и Эдуард Гиббон в “Decline and Fall of the Roman Empire” (London, 1776–88) представляют историю Византии как историю тысячелетнего упадка Римской империи. Сам Гиббон провозгласил, что в его работе описан «триумф варварства и религии».

<sup>2</sup> Этот словарь был переиздан в парижском Коллеж де Франс в 1943 г.

<sup>3</sup> Этот Лексикон был переиздан в Кэмбридже в 1914 г. под названием Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods. Особо нужно отметить обширнейший девятитомный толковый словарь, изданный Д. Димитракосом в 1949–50 гг. в Афинах, представляющий развитие греческого языка во все периоды его истории — Μέγαλεξικόν τῆς ἐλληνικῆς γλώσσης.

В наше время нет нужды заострять внимание на неверности подходов Лебо или Гиббона: византологи давно уже в равной мере не доказывают важность их трудов и не опровергают с жаром их оценок. Теперь их многотомные труды не вызывают сильных чувств, поэтому можно спокойно оценить как их слаботи, так и великую историческую ценность. Нужно признать, что Гиббон и Лебо были подлинными историками, а Гиббон даже весьма выдающимся. Их работы, несмотря на фактическую неадекватность, имеют большое значение из-за собранного в них материала. Не взирая на все их ошибки, труды эти читают и цитируют чаще, чем работы ученых XIX в., которые казалось бы лучше и в литературном, и в историческом смысле. Более того, работы Гиббона, изданные Дж.Б. Бьюри в 1897–1900 гг., представляют особую значимость благодаря обширным комментариям и приложениям издателя.

Предвзятые оценки Гиббона все же для многих ученых оказались сильным сдерживающим фактором, снизив энтузиазм в изучении истории Византии на целое столетие. Даже сейчас на религиозную жизнь Византии многие ученые смотрят с позиции Гиббона. Однако византистика не исчезла. В Гамбурге Иоганн Альберт Фабрициус в 1705–1728 гг. издал 14 томов “*Bibliotheca graeca*” (переиздание в 12-ти томах в 1790–1809 гг.) — необходимое пособие по истории Византийской литературы. Одним из величайших событий в истории византологи было счастливое открытие и публикация Лейпцигского манускрипта “*De ceremoniis*”. Комментарии к нему были составлены Иоанном Яковом Райске (1716–74), известным знатоком греческого и арабского языков, но что характерно для того времени, эти комментарии оставались неизданными несколько десятилетий. В 1819 г. К.Б. Хазе издал «Историю» Льва Диякона, включив ее в «Парижский корпус», и тем самым дав новый стимул к изучению Византии. Вскоре после этого в 1828 г. Нибур положил основание боннскому “*Corpus scriptorum historiae byzantinae*” своим изданием Агафия. Нужно отметить, что для Нибура никакие предрассудки или всеобщее равнодушие не могли заслонить собой понимание исторического значения Византии. «Боннский корпус» представлял собой сильно расширенную перепечатку «Парижского корпуса», он был гораздо удобнее и полнее последнего, и его ценность хорошо известна ученым.

В то же самое время были сделаны значительные успехи в истории Византии. Друг Байрона, грекофил Джордж Финлей (1799–1875) в своей обширной истории Греции весомую часть посвятил истории Византии. Его семитомный труд «История Греции от римского завоевания до нашего времени» (Лондон, 1877 г.) охватывает период с 146 г. до н. э. по 1864 г. н. э. Во Франции появи-

лись монографии В. Паризо об Иоанне Кантакузине (1845) и Бержера де Ксирри о Мануиле II (1853). Обе эти работы до сих пор не потеряли своего значения. В Германии вели активные исследования Г.Л.Ф. Тафель (1787–1860) и Г.М. Томас (1817–87). Ценные работы по истории Греции написали Я.Ф. Фальмайер (1790–1861) и Карл Хопф (1832–73). Исследование Карла Хопфа “*Geschichte Griechenlands vom Beginn des Mittelalters bis auf unsere Zeit*” (1867–68) было основано на тщательном изучении источников и добросовестной работе в архивах. Несмотря на дотошное, затрудняющее чтение, изложение материала, и на не всегда связанные друг с другом утверждения, все же эта работа имеет непреходящую ценность как собрание исторического материала и представляет большой интерес для изучающих период латинского господства, но в ней мало говорится об эпохе Палеологов. Основаны на труде Хопфа и популярны по сей день работы Г.Ф. Герцберга “*Geschichte Griechenlands seit dem Absterben des antiken Lebens bis zur Gegenwart*” (4 тома, 1876–79) и “*Geschichte der Byzantiner und des Osmanischen Reiches bis gegen Ende des 16 Jahrhunderts*” (Berlin, 1883). Весьма популярен был и трехтомник А.Ф. Грёпера “*Byzantinische Geschichte*” (1872–77), но этот труд во многих отношениях содержит элементы вымысла и поэтому не представляет никакой ценности сегодня. С другой стороны, в “*Byzantinische Studien*” (Leipzig, 1876), труде Фердинанда Хирша, проделавшего серьезную научную работу, можно найти еще много ценных подробностей и комментариев.

Более глубокое понимание истории, появившееся в XIX веке, смогло изменить то высокомерное, не историческое и сугубо дискредитирующее отношение к византийскому миру, установившееся в науке века Просвещения. Возросла оценка значимости исторического развития. Ученые, подобные Ранке и Моммзену, разрушили легенду о длительном периоде тысячелетнего упадка Рима, а последнюю четверть XIX века ознаменовал рост интереса к Византии среди ученых ведущих европейских держав. Альфред Рамбо, Василий Васильевский, Карл Крумбахер, Дж.Б. Бьюри — каждый в своей стране положили начало византологии как самостоятельной научной дисциплине. Успехи этих ученых заложили основание современной византистики. Предубеждение и отрицательное отношение к этой науке было уже в прошлом, на их место пришло полное признание. Изучение истории Византии перестало плестись следом за другими историческими дисциплинами, оно само вышло на передний край.

К сожалению А. Рамбо вскоре оставил византийские исследования, переключив свое внимание на историю России. Впрочем, его скорее популярная, нежели научная работа о веке Константина Порфирогенита успела возбудить

интерес к Византии среди французских историков — его исследования подхватили Густав Шлюмбергер и Шарль Диль.

Продолжив двухтомную работу Ж. Сабатье «Описание византийских монет» (“Description des monnaies byzantines”. Paris, 1862), Г. Шлюмбергер сделал исключительно ценный вклад в нумизматику и, в частности, в изучение печатей. Среди широкого круга его научных работ наивысшую оценку заслужила книга по византийской сфрагистике “Sigillographie de l’Empire byzantin” (Paris, 1884). Более того, трудно переоценить значение его монументальной “Épopée byzantine” и многих других работ, расширивших, как никогда прежде, интерес к Византии среди образованных людей. Что касается Шарля Диль (1859–1944), он был еще более блестящим популяризатором Византии, обретая известность своими искусно написанными, восхитительными эссе, например, «Византийские портреты» (“Figures byzantines”). К тому же он был поразительно многосторонним ученым, он охватывал в своих работах все разделы истории и искусства Византии. У него было редкое сочетание живого повествования с самой строгой научной скрупулезностью. Это видно и по его исчерпывающим сочинениям об Экзархате Равенны (1888), о византийской Африке (1896) и о Юстиниане (1901), а также несколькими эссе, собранным в его «Византийских исследованиях» (“Études byzantines”, 1905). Мало кто из ученых сделал столько как для продвижения византологии, так и для стимулирования к собственным исследованиям. Диль привлек к себе много учеников из разных стран. Таким образом, огромный толчок к изучению Византии был сделан во Франции в конце XIX и в начале XX века. Работа Диль была продолжена другими учеными, среди которых выделяются Луи Брейе, Фердинанд Шаландон и Жюль Ге. А в Бордо Анри Монье положил основание школе, сконцентрировавшейся на правовой истории как отрасли византинистики.

В Германии систематические исследования по Византии начал проводить Карл Крумбахер (1856–1909). В 1891 г. он опубликовал “Geschichte der byzantinischen Literatur”, а шесть лет спустя выпустил значительно расширенное 2-ое издание, в которое был включен раздел богословской литературы Альберта Эрхардта и очерк византийской истории Генриха Гельцера. Эта работа явилась наиболее значительным достижением со времен Дюканжа. Она стала настольной книгой для всех византинистов. В 1892 г. Крумбахер основал “Byzantinische Zeitschrift” — периодический научный журнал, ставший центром изучения Византии в Западной Европе. Это издание обеспечило византинистов превосходной библиографией, позволяющей им постоянно находиться на современном

уровне исследований. Кроме того, основанный в Мюнхене Крумбахером семинар (Seminar für mittel und neugriechische Philologie) стал интернациональным центром по изучению Византии. Благодаря этим нововведениям великий филолог обеспечил значительный успех в византистике.

Большое воздействие на распространение изучения истории Византии в Германии в конце XIX в. оказали Карл Нойман и Генрих Гельцер. Работа Ноймана “Die Weltstellung des byzantinischen Reiches vor den Kreuzzügen” (1894) остается мастерским образцом в исследовании и изложении. Нойман также занимался и другими проблемами византологичности, но, к сожалению, скоро оставил ее ради истории искусств. Работа Гельцера “Abriss der byzantinischen Kaisergeschichte” (1899), как ни жаль, не дотягивает до крумбахерского уровня, но он сделал существенный вклад в византологию в своих специальных работах, в частности, в “Genesis der byzantinischen Themenverfassung” (1899). Продолжателем дела Крумбахера в Мюнхене стал Август Гейзенберг. Несмотря на то, что в первую очередь он был филологом, он не пренебрегал и историей и, в особенности, историей искусства. Он продвинул вперед византистику, переиздавая византийских писателей с критическим разбором, а также публикуя и комментируя новые источники. Кроме того, изучению Византии в Германии и Австрии способствовали своими работами историки и филологи (как классики, так и медиевисты), которые помимо прочего интересовались и Византией: это — Л.М. Гартман, О. Зеек и Е. Шварц. Особенно важны труды великого правоведа К.Е. Цахариэ фон Лингенталя (1812–94). Его семитомник “Jus graeco-romanum” (Leipzig, 1856–84) стал самым важным сборником источников по византийскому праву, а его “Geschichte des griechischen-römischen Rechtes” (3-е изд. Берлин, 1892) заложила прочное основание исследованию правовой системы Византии.

В России действительным основателем византологии следует считать В.Г. Васильевского (1838–99). Н.П. Кондаков (1844–1925) также занимался археологией и историей искусства Византии. Значение трудов Васильевского имеет непреходящую ценность благодаря обширному охвату оригинального материала, критического подхода к нему и стимулирующей направленности его изысканий. Его исследования отношений между Россией и Византией, а также Византией и печенегами и, особенно, проведенное впервые изучение внутренней жизни Византийской империи и по сей день не потеряли своей исключительной ценности. В 1894 г. он основал журнал «Византийский временник». До этого русские византисты вынуждены были довольствоваться возможностью опубликования своих работ в различных периодических изданиях, в частности, в «Жур-

нале Министерства народного просвещения», зато теперь они получили свое собственное, которое совместно с журналом “Byzantinische Zeitschrift”, основанным двумя годами ранее, обеспечило успешное изучение Византии. Год спустя Ф.И. Успенский (1845–1928), будучи директором только что основанного Русского археологического института в Константинополе, начал издавать «Известия Русского археологического института в Константинополе». Именно ему после Васильевского принадлежит наибольшая заслуга в российском византиноведении. Такие черты Васильевского как скрупулезный, тщательный и критический подход к конкретным исследованиям, Успенский удачно сочетал с широтой и глубиной в подходе к византийской истории. Едва ли можно найти какую-либо проблему в истории Византии, которой бы он не коснулся, и вряд ли сыщется какой-либо фундаментальный вопрос, который бы не был им рассмотрен. Он был не только наиболее продуктивным, но и наиболее многогранным русским ученым-византинистом. В отличие от Васильевского он написал монументальный труд «История Византийской империи» — самое подробное современное исследование по истории Византии. В силу трудных времен различные тома появились с большими интервалами (том 1 — в 1913 г., том 2, часть 1 — в 1927 г., том 3 — в 1948 г.), вся же работа до сих пор еще полностью не опубликована.

Особая активность русских византинистов в конце XIX – нач. XX вв. была обусловлена, в основном, научной школой, созданной Васильевским и Успенским. Среди их учеников выделились: А.А. Васильев, Б.А. Панченко, П.А. Яковенко и П.В. Безобразов. Васильевский и Успенский особое внимание уделяли византийской аграрной проблеме, она и далее оставалась любимым объектом исследований русских византологов. Однако Панченко в 1904 г. издал книгу о крестьянских владениях в Византии, где он опровергает взгляды своих великих предшественников — Цахариэ фон Лингенталя, Васильевского и Успенского. П. Безобразов и, особенно, П. Яковенко также, как и Панченко, сконцентрировали свое внимание на проблемах внутренней истории Византийской империи и, подобно Васильевскому, серьезно исследовали первоисточники. В свою очередь, А.А. Васильев опубликовал капитальную работу по истории взаимоотношений между Византией и арабами в IX и X веках (Византия и арабы. В 2-х тт. 1900–1902). Ю.А. Кулаковский написал историю Византийской империи от 395 до 717 гг. в 3-х томах (Киев, 1913–1915) — сухую, но все же исключительно умную и полезную книгу. Большим подспорьем византийским исследованиям стало еще одно периодическое издание, основанное в 1915 г. — «Византийское обозрение». До 1917 года успело выйти три тома.

В Англии новый этап в изучении Византии, начиная с конца XIX века, принадлежит Дж.Б. Бьюри (1861–1927). Без всякого сомнения, он был одним из наиболее выдающихся византинистов, ученым высокого уровня и огромной эрудиции, с особыми качествами проницательности и критического анализа, а также с последовательным и строгим подходом к исследованиям. Наряду с большим количеством частных работ, у него есть и обобщающие труды, охватывающие большие периоды византийской истории. В 1889 г. вышла его «История поздней Римской империи», охватывающая период от 395 до 800 гг. (в 2-х тт); в 1912 г. последовала «История Восточной Римской империи» (от коронации Карла Великого до воцарения Василия I). В 1923 г. Бьюри предпринял новое издание своей истории под тем же заглавием и также в двух томах, но более подробное, так что оно охватывало период от 395 г. до смерти Юстиниана I. Следует особо отметить превосходные комментарии Бьюри к новому изданию «Cletorogion'a» Филофея в «The Imperial Administrative System in the Ninth Century» (1911). Если русские византологи заложили фундамент в исследованиях византийской аграрной системы, то Бьюри впервые начал систематическое исследование истории византийской административной системы, которое было успешно продолжено Эрнстом Штейном и Францем Дёльгером. Бьюри нашел достойного преемника в лице Норманна Бейнса, который особенно преуспел в изучении ранней Византии. История Византии в позднем средневековье, и, главным образом, её отношения с латинянами была предметом исследований Вильяма Миллера.

В изучение Византии немалый труд вложили греки, так как для греческих ученых история Византии была частью их собственной национальной истории. Значительное внимание истории Византии уделено в работе блестящего патролога К. Папаригопулоса «Ἱστορία τοῦ Ἑλληνικοῦ ἔθνους ἀπὸ τῶν ἀρχαιοτάτων χρόνων μέχρι τῶν νεωτέρων» (5 тт. Афины, 1860–77 гг., переиздана в 1925 г.). Многие главные моменты своего труда автор переиздал на французском языке в «Histoire de la civilisation hellénique» (Paris, 1878). Много труда вложил в изучение Византии Спиридон Ламброс (1851–1919) скрупулезным изучением рукописей и их бесчисленными изданиями. Он также написал популярную историю Греции от ранних времен до 1453 г. — «Ἱστορία τῆς Ἑλλάδος μετ' εἰκόνων ἀπὸ τῶν ἀρχαιοτάτων χρόνων μέχρι τῆς ἀλώσεως τῆς Κωνσταντινουπόλεως» (6 тт. Афины, 1886–1908). Позже А. Андреадис (1876–1935) внес свой значительный вклад в изучение финансовой и экономической истории Византии, опубликовав ряд специальных работ в «Ἱστορία τῆς Ἑλληνικῆς δημοσίας οἰκονομίας» (Афины, 1918). Особый интерес, который греки находили в изучении Византии, нашел свое отра-

жение и в греческой периодике, особенно в “Δελτίον τῆς Ἐθνολογικῆς Ἐταιρείας” (Афины, начиная с 1893 г. и далее) и в “Νέος Ἑλληνομνήμων”, издателем (и основным вкладчиком с 1904 по 1917 гг.) которых был неутомимый С. Ламброс. Периодическое издание, сугубо посвященное Византии и названное “Βυζαντίς”, задумал Н. Бей (Ν. Βέης), но вышло лишь 2 тома между 1909 и 1911 гг.

*А.Ю. Митрофанов*

## РЕЦЕПЦИЯ ИТАЛО-ВИЗАНТИЙСКОГО ЦЕРКОВНОГО ПРАВА СКВОЗЬ ПРИЗМУ ЛАТИНСКИХ КАНОНИЧЕСКИХ СОБРАНИЙ IV–V вв.

На основе материала латинских канонических собраний в статье анализируется значение, которое имели нормы церковного публичного права ранневизантийской эпохи IV–V вв. в процессе становления римской кафедры в качестве канонического лидера Западной церкви.

**Ключевые слова:** каноническое право, канонические сборники, итальянские соборы, Дионисий Малый, папа Геласий, Юстиниан.

Проблема, вынесенная в название статьи, представляется необычайно важной не только для истории источников канонического права, но и во многом открывающей сложнейший спектр взаимоотношений между Римской и Константинопольской Церквями в ранневизантийский период. Понять внутреннюю логику этих отношений, вероятно, невозможно без осмысления того, какое значение имело правовое и общественное наследие эпохи первых четырех Вселенских Соборов, предшествовавшей падению Западной Римской империи (а точнее, по словам А.А. Васильева, падению западной части Римской империи) для последующего исторического развития Римской и Константинопольской Церквей. В связи с этим возникает вопрос о наличии рецепции ранневизантийского права в юридическом сознании итальянского общества в эпоху, когда военнополитическое присутствие Византии в Италии было восстановлено и сохранялось хотя бы частично вплоть до середины VIII в. Какую роль играли нормы так называемого церковного публичного права ранневизантийской эпохи IV–V вв. в процессе дальнейшего становления римской кафедры в качестве канонического лидера Западной церкви? Вступали ли они в противоречие с устремлениями римских епископов к главенству в Западной Церкви, или ранневизантийское каноническое наследие, воспринятое Римом, было адаптировано и поставлено на службу этим устремлениям?

---

*Андрей Юрьевич Митрофанов* — кандидат исторических наук, старший преподаватель Санкт-Петербургского государственного университета и преподаватель Санкт-Петербургской православной духовной академии.

Эти вопросы, бесспорно, требуют серьезного изучения, однако на подступах к нашему исследованию представляется необходимым определить конкретный объект, рассмотрение которого позволит в будущем ответить на поставленные вопросы. По мнению выдающегося церковного историка рубежа XIX–XX вв. аббата Л. Дюшена, любое исследование, касающееся церковно-исторической проблематики, предполагает осуществление не только формального анализа тех или иных событий, но и выявления живой церковной традиции. «Мне кажется, — писал исследователь, — что первая обязанность, когда приступают к истории поместной церкви, заключается в том, чтобы осведомиться о ее традициях и ясно определить их значение. Традиция, если таковая существует, должна быть краеугольным камнем. Однако она присутствует не всегда; и часто вместо нее предлагают фикции, которые, правда, прошли через множество веков, коих, однако, не меньше, чем фикций. Отделить доброе зерно от плевел в этой области — не всегда легкая задача»<sup>1</sup>. Именно для выявления живой церковной традиции и, в частности, традиции церковного права — как собственно канонического, так и обращенного к проблематике государственного права, касающейся церковной жизни, — необходимо обратиться к источникам, донесшим до нас эту традицию. Изучая прежде всего рукописное наследие, представляется возможным выявить процесс рецепции, т. е. процесс восприятия и наследования императивов ранневизантийского церковного права последующими поколениями политических деятелей и юристов церковной Италии, определить значение этих императивов для развития юридической мысли в период раннего Средневековья.

Одним из наиболее богатых и значительных собраний латинских канонических рукописей, позволяющих решить задачи намеченного выше исследования, является собрание манускриптов, принадлежащее Французской национальной библиотеке (BNF). Парижская коллекция возникла еще в XVII в. благодаря таким выдающимся историкам канонического права, как Ж. Сирмонд, Э. Балюз, Ф. Квеснелл, которые, в основном, ограничивались деятельностью по изданию отдельных памятников из наиболее полных рукописей. В XIX столетии рукописи парижского канонического собрания были систематически описаны и проанализированы с точки зрения содержания таким прославленным исследователем, как Ф. Маассен в рамках принадлежащей его перу «Истории источников и литературы по каноническому праву». Совсем недавно, в 2003 г., парижское собрание канонических латинских рукописей было еще раз систематизировано трудами С. Рамбо-Буо. Следует отметить, что на основании описания Ф. Маас-

---

<sup>1</sup> *Duchesne L. Fastes épiscopaux de l'Ancienne Gaule. T. I. Paris, 1894. Préface. P. 5–6.*

сена и С. Рамбо-Буо стало возможным очень быстро определить круг тех канонических сборников, или, прибегая к греческому термину (в данном случае не аутентичному), тех номоканонов, которые являются сборниками италийского или североафриканского происхождения VI–VIII вв. и, будучи представленными в многочисленных списках, хранящихся в собрании библиотеки, представляют собой незаменимый материал для изучения процесса рецепции ранневизантийского церковного права в латинской канонической традиции. Рукописное собрание Российской национальной библиотеки (РНБ) также содержит несколько весьма значимых канонических латинских манускриптов, учитывать которые представляется необходимым для успешного осуществления исследования рецепции итало-византийского церковного права в канонических сборниках италийского происхождения.

Вопреки отдельным мнениям, встречающимся в историографии, на основании исследования, осуществленного Ж. Годмэ, очевидно, что, несмотря на интенсивные сношения между Римом и Константинополем, вплоть до появления в Риме где-то между смертью папы Геласия и лаврентиевской смутой (т. е. между 495 и 500 гг.) монаха-юриста Дионисия Малого, в Риме существовали латинские переводы только некоторых канонических грекоязычных документов — постановлений Никейского Собора, латинской редакции постановлений Сердикского собора 343 г., латинского перевода канонов Константинопольского Собора 381 г., первоначально на Западе не признававшегося Вселенским, а также переводов постановлений хорошо известных пяти поместных соборов IV в.: Анкирского, Неокесарийского, Гангрского, Антиохийского и Лаодикийского. Эти переводы были осуществлены во второй половине IV в. в рамках трех канонических сборников: «*Collectio Vetus Romana*», «*Vulgata*» и «*Collectio prisca*». Нужно отметить, что эти сборники, по всей вероятности, были распространены чрезвычайно ограниченно даже в Италии, ибо они, с одной стороны, никак существенно не повлияли на дальнейшее бурное развитие италийских канонических коллекций (рукописи VI в. полностью самостоятельны), а с другой — каждая из них известна только по двум спискам<sup>2</sup>. При этом исследователям совершенно не известны какие-либо канонические сборники Римской церкви V в., содержащие постановления собственно италийских соборов IV–V вв., акты которых доносили бы сведения о чрезвычайно бурной и жестокой политической борьбе, связанной с арианской смутой, вмешательством императорской власти в церковные дела и

---

<sup>2</sup> *Gaudemet J. Les sources du droit de l'Église en Occident du II au VII siècle. Paris, 1985. P. 76–78, 134.*

фелицианской схизмой, потрясшей в конце IV в. галльские диоцезы. Указанное обстоятельство тем более странно, что источники, в частности постановления папы Илария, изданные Римским собором 465 г., а также судебный протокол Римского собора 495 г., на котором папа Геласий вынес амнистию бывшему легату Мисену, перешедшему под воздействием силы на сторону Акакия Константинопольского, содержат весьма определенные указания на наличие при базилике св. Петра кафедрального архива, за которым следил штат нотариев, также известных нам по именам<sup>3</sup>; трудно поверить, что в рамках этого архива служба нотариев, подчиненная в конце V в. римским архидиаконам, не вела никакого учета канонических документов италийского происхождения. Факт наличия с конца IV в. сложного аппарата папской канцелярии признает также такой выдающийся исследователь истории Римской церкви рассматриваемого периода, как Ш. Пьетри<sup>4</sup>. Один из самых древних церковно-правовых кодексов — унциальная рукопись VII в., представляющая собой вторую редакцию собрания Дионисия Малого «Dionysiana» II, содержит указание на то, что приведенные в конце собрания канонические документы извлечены из архивного хранилища Римской кафедры: «Explicunt canones ecclesiastici ex scrinio ecclesiae Romanae translati»<sup>5</sup>. Можно предположить, что не только Римская церковь, но и другие италийские диоцезы имели свои кафедральные архивы, содержащие богатейший канонический материал, оставшийся от соборного движения IV в., но никак не систематизированный. В качестве примера таких архивных канонических документов провинциального значения можно привести известную «Collectio Veronensis» — редакцию актов Ефесского собора 431 г., исследованную и изданную Е. Шварцем и Е. Штраубом<sup>6</sup>, или же открытый в свое время кардиналом Ц. Баронием Верцелльский регистр участников Медиоланского собора 355 г., подписавших послание к Евсевию Верцелльскому с требованием осудить св. Афанасия Александрийского. По всей вероятности, к концу V в. в Италии вовсе не существовало единого систематического канонического сборника, такого как карфагенский «Codex canonum ecclesiae africanae» или марсельские «Statuta ecclesiae antiqua». Разбросанность италийского канонического предания уже в V в. спо-

---

<sup>3</sup> Hilarii Papae Epistalau. Ep. 15, 5, 7–9; Collectio Auellance. 103.

<sup>4</sup> Pietri Ch. Roma Christiana: Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte (311–440). Paris, 1976. P. 607.

<sup>5</sup> Ms. RNB. Lat. F. v. II. 3. f. 178 v.

<sup>6</sup> Acta Conciliorum Oecumenicorum / Ed. E. Schwartz, cont. E. Straub. T. I: Concilium universale Ephesenum. Vol. 2. Berlin; Leipzig, 1925–1926.

способствовала утрате крайне важных памятников церковного права. Так, в течение века оказались потеряны акты чрезвычайно значимого для всей церкви Капуанского синода 392 г., рассматривавшего учение балканского еретика Боноса Наисского, пытавшегося урегулировать антиохийский раскол и вмешавшегося в дисциплину Карфагенской церкви. Уже в VI в. ни одна каноническая рукопись не содержит ни актов, ни постановлений, связанных с его деятельностью, следы которых встречаются только в упомянутом «Codex canonum ecclesiae africanae», а также в собрании писем св. Амвросия Медиоланского. Таким образом, можно с уверенностью говорить о том, что до того исторического явления, которое Ж. Годмэ обозначил как «геласианский ренессанс канонистики», процесс рецепции и систематизации канонического наследия IV – первой половины V вв. являлся исторической фикцией. Вероятно, причины этому следует искать в той внешней обстановке разорения, которому подверглась Италия и многие города в связи с остготским нашествием и новым распространением арианства, по крайней мере на севере. Реальность этого разорения утверждает на основании археологических исследований современный исследователь Дж. Чьурлетти<sup>7</sup>. Геласианский ренессанс, впрочем, был напрямую никак не связан с личностью самого Геласия, который скорее дал импульс дальнейшему совершенствованию понтификальной администрации. По-видимому, под влиянием данного импульса первые попытки систематизировать италийские и грекоязычные канонические памятники, осуществившиеся при преемниках Геласия и совпавшие по времени с таким внутренним катаклизмом, потрясшим италийское церковное сознание в начале VI в., как лаврентиевская смута, носили преимущественно спонтанный, чем действительно тщательно продуманный характер. Анализируя причины возникновения указанного процесса рецепции и систематизации канонического наследия предшествовавших двух веков, следует иметь в виду именно внутреннюю церковную смуту, произошедшую в Риме. Предположение, согласно которому начало упомянутой систематизации права было обусловлено особенностями социального положения церковной иерархии в остготском королевстве, представляется достаточно весомым, ибо известное состояние нейтралитета остготской арианской знати по отношению к православному епископату, которое З.В. Удальцова объ-

---

<sup>7</sup> *Ciurletti G. Antiche Chiese del Trentino, dalla prima affermazione del cristianesimo al X secolo (Breve excursus alla luce di trent'anni di scavi archeologici) // Friihe Kirchen im ostlichen Alpengebiet von der Spätantike bis in ottonische Zeit. Bd. 1. Herausgegeben von H.R. Sennhauser. München, 2003. S. 358.*

ясняла политическими симпатиями италийского клира<sup>8</sup>, вынуждало епископат Италии объединиться как бы в единую организацию, которая имела бы прочную основу в виде нового единого, внутренне целостного свода церковного права.

Однако пристальный анализ тех канонических документов, которые оказались прежде всего востребованы в рамках этой своеобразной юридической реформы, поражает обильным появлением апокрифов или, по крайней мере, документов, аутентичность которых вызывает у исследователей серьезные сомнения. По всей видимости, появление документов полемического характера, о существовании которых ранее никто не знал, свидетельствует о степени накала политической борьбы, сотрясавшей Римскую Церковь в начале VI в., и которая разыгралась между сторонниками папы Симмаха, поддержанного в основном представителями епископата центральной Италии, например Тусции, Лация, Умбрии, и сторонниками архипресвитера Лаврентия, поддержанного в основном представителями проконстантинопольски настроенного Римского сената и духовенства. Исследованные Л. Дюшеном корпус симмахианских апокрифов и лаврентианский фрагмент являют пример диаметрально противоположного толкования событий. Вероятно, прежде всего в контексте италийской церковной смуты следует рассматривать упомянутую каноническую реформу, продлившуюся около полувека и имевшую своей целью создание прочных основ для религиозного и канонического мира в Италии. Как достаточно убедительно продемонстрировал Ж. Годмэ, систематизация и рецепция предшествовавшего итало-греческого канонического наследия, предпринятая в рамках данной реформы, была ознаменована последовательным появлением в течение первых пятидесяти лет VI столетия десяти канонических сборников, которые, как показывает анализ рукописей, следует объединить в четыре группы (Ж. Годмэ предлагал выделять еще и пятую)<sup>9</sup>.

Первая группа, включающая три редакции канонического сборника, известного как «Codex ecclesiae Romanae», впервые изданного Ф. Квеснеллом и потому более известного как «Collectio Quesnelliana», представлена тремя же основными списками. Списки «Квеснеллианы», дошедшие до исследователей, — достаточно позднего происхождения. Наиболее полными из них являются кодексы BNF. Lat. 3842 A, 3848 A и 1454 из собрания Парижской национальной библиотеки. Данные кодексы — достаточно объемные манускрипты большого формата, датируемые рубежом IX–X вв. и исписанные традиционным каролинг-

---

<sup>8</sup> Удальцова З.В. Италия и Византия в VI веке. М., 1959. С. 13, 18.

<sup>9</sup> Caudemet J. Les sources du droit de l'Eglise... P. 133–137, 139–141.

ским письмом, столь характерным для канонических рукописей этого периода. Все три кодекса чрезвычайно богаты по содержанию, ибо представляют собой очень подробный сборник понтификальных декретов и императорских законов IV—V вв., отражающих основные принципы отношений церкви и позднеримского государства, которые предполагалось предъявить королю Теодориху в рамках политических инициатив Римской кафедры по урегулированию отношений церковной администрации и остготского двора. В основу канонического сборника, очевидно, были положены материалы понтификального архива и законы «Кодекса Феодосия», касавшиеся прежде всего положения италийских диоцезов, что бесспорно свидетельствует о значительной степени востребованности позднеримского права в целом даже в условиях остготского владычества, когда церковь стала единственным хранителем прежних юридических императивов.

Наиболее показательны в данном отношении именно императорские законы, вошедшие в «Квесnellуану» из «Кодекса Феодосия». Среди них прежде всего следует отметить эдикт Грациана, Валентиниана и Феодосия «*Cunctos populos*» от 27 февраля 380 г., адресованный населению Константинополя<sup>10</sup>. Направленный некогда, по мнению П. Иоанну и Е. Ману-Нортье<sup>11</sup>, против фессалоникийской арианской общины и призванный подчеркнуть истинность никейского омоусианства ссылкой на столь влиятельных первоиерархов, как папа Дамас и Петр Александрийский, фессалоникийский эдикт демонстрировал в VI в. безусловную тождественность православной веры и римской государственной традиции. Особенно важно было продемонстрировать эту тождественность для равеннского двора Теодориха, который, хотя и был арианином, однако всеми силами стремился быть продолжателем традиций римской государственности. Яркий пример — вмешательство в деятельность Римского синода в октябре 502 г. королевских майордомов Аригерна, Бедеульфа и Гудилы, по приказанию Теодориха фактически спасших папу Симмаха, представлявшего италийский православный епископат, от вооруженных сторонников архипресвитера Лаврентия<sup>12</sup>. Бесспорно, Теодорих следовал примеру императора Гонория, предотвратившего подобную смуту в Римской церкви на Раввинском соборе в 419 г.<sup>13</sup>

<sup>10</sup> Mss. BNF. Lat. 3842 A. f. 101 v.; Lat. 3848 A. f. 134.; CTh. XVI, 1, 2.

<sup>11</sup> *Magnou-Nortier E.* Le Code Théodosien, livre XVI et sa reception au Moyen Age. SC 2. Paris, 2002. P. 96–97; *Joannou P.P.* La législation impériale et la christianisation de l'Empire Romain (311–476). OChA 192. Rome, 1972. P. 44.

<sup>12</sup> Acta Syn. Rom. 2, 19–20; *Pietri Ch., Pietri L.* La prosopographie chrétienne du Bas-Empire, II Italie (313–604). Vol. I. Paris, 1999. P. 186–187.

<sup>13</sup> Acta Syn. Rom. 2, 19–20; *Pietri Ch., Pietri L.* La prosopographie chrétienne... P. 680.

Примечательно также то, что в «Квеснеллиану» оказались помещены знаменитые в свое время законы IV в., призванные ограничить влияние еретических учений; например, в рукописях сразу же вслед за фессалоникийским эдиктом следует закон Валентиниана, Феодосия и Аркадия от 16 июня 388 г., адресованный префекту претория Татиану. Этим законом запрещалось вести публичные дебаты относительно религиозных истин<sup>14</sup>. Хотя закон, по мнению Е. Ману-Нортье, первоначально преследовал цель оградить единство империи от вероучительных смут, сотрясавших общество на протяжении почти всего IV в.<sup>15</sup>, тот факт, что данный закон оказался в «Квеснеллиане», может косвенно свидетельствовать о стремлении сохранить внешний политический нейтралитет между доминировавшей в Италии в VI в. Православной Церковью и остготским арианством. Вероятно, на основании анализа актов италийских соборов начала VI в. можно говорить о том, что при Теодорихе этот нейтралитет был реальностью (для сравнения стоит вспомнить ту ожесточенную борьбу между православными епископами Северной Италии и арианами, которая вспыхнет в конце столетия при лангобардах). Впрочем, это лишь предположение, так как упомянутый закон логически завершали две конституции из «Кодекса Феодосия», включенные в «Квеснеллиану» и которые представляли собой законы, непосредственно направленные против еретиков. Один из них — закон Валентиниана, Грациана и Феодосия от 10 января 381 г., адресованный префекту претория Евтропию, который в свое время обеспечивал государственной поддержкой проведение антиарианских Аквилейского и Константинопольского соборов, прямо запрещал предоставлять места для совершения служб последователям Фотина Сирмийского, арианам (под которыми, скорее всего, подразумевались омии) и аномеям, а также провозглашал обязательность исповедания никейского вероопределения<sup>16</sup>. Данный, очень ригористичный, закон в условиях Италии VI в., конечно же, нуждался в существенных комментариях, тем более, что никаких серьезных общин у фотиниан или аномеев тогда уже не существовало. Однако «Квеснеллиана» не дополняет закон никакими глоссами. Второй закон был более актуальным для эпохи, современной составлению «Квеснеллианы», и представлял собой постановление Феодосия II и Валентиниана, адресованное префекту Рима Фаусту летом 425 г., запрещавшее внутри Рима придерживаться еретических и схизматических учений манихеев и математиков, т. е. был направлен против ма-

---

<sup>14</sup> Mss. BNF. Lat. 3842 A. f. 102; Lat. 3848 A. f. 134 v.; CTh. XVI, 4, 2.

<sup>15</sup> *Magnou-Nortier E. Le Code Théodosien...* P. 186.

<sup>16</sup> Mss. BNF; BNF. Lat. 3848 A. f. 134 v. CTh. XVI, 5, 6.

гии и астрологии. По мнению Е. Ману-Нортье, данный закон юридически обосновывал традицию, в контексте которой антиеретическим санкциям подлежал тот, кто разорвет общение с Римским епископом<sup>17</sup>. В связи с этим становится понятным, почему подобный закон оказался в «Квеснеллиане»: именно он обосновывал в тот момент в пределах Италии церковное главенство Римского епископа.

«Квеснеллиана» является одним из тех канонических сборников ранневизантийского времени, в котором единство Церкви и государства по отношению к еретикам выражается наиболее явственно, подтверждением чему служит наличие в рукописях «Квеснеллианы» эдикта, изгнавшего из Рима еретика Целестина по решению императора Гонория в 418 г.<sup>18</sup> Вероятно, помещение в «Квеснеллиану» данного документа частного характера было обусловлено тем, что в глазах понтификальных нотариев начала VI в. документ создавал прекрасный прецедент: на него можно было всегда сослаться при первой возможности<sup>19</sup>. В состав «Квеснеллианы» оказались включены также конституции Маркиана, адресованные Халкидонскому собору, послание «О Вере» св. Амвросия Медиоланского к Грациану и исповедание веры папы Дамаса (378 г.), что только подтверждает тот факт, что не только дисциплинарная, но прежде всего вероучительная проблематика оказалась востребована в начале VI в. в рамках правовой кодификации, осуществлявшейся в Римской церкви<sup>20</sup>.

Большую часть собственно канонического материала «Квеснеллианы» составляют папские декреты римских епископов IV–V вв., в то время как соборная история Италии этого же периода нашла свое отражение только в том, что в сборник были включены два послания, первое из которых — послание Медиоланского собора 393 г. к папе Сирицию, а второе — послание Медиоланского собора 451 г., которое интересовало местное предание италийских диоцезов, ибо они готовили унификацию канонической системы по римскому образцу. Не случаен в связи с этим выбор названных соборных посланий: и тот и другой Медиоланские соборы адресовали Римскому епископу, поэтому в состав «Квеснеллианы» могли включить первые попавшиеся документы, иллюстрировавшие соборную активность предшествовавшего времени. Анализируя списки «Квеснеллианы», следует согласиться с Ж. Годмэ, который, указывая на галльское

<sup>17</sup> Magnou-Nortier E. Le Code Théodosien... P. 287.

<sup>18</sup> Pietri Ch., Pietri L. La prosopographie chrétienne... P. 362–363.

<sup>19</sup> Mss. BNF. Lat. 3842 A. f. 56, BNF. Lat. 3848 A. f. 33 v.

<sup>20</sup> Mss. BNF. Lat. 3848 A. f. 59 v.–64, 84, 135 v.–136.

происхождение практически всех списков, утверждал, что коллекция стяжала популярность в большей степени в Галлии, чем в Италии, и сохраняла ее вплоть до второй половины VIII в.; однако данное обстоятельство не может подвергнуть сомнению италийское происхождение сборника, в пользу чего высказывались аббат Л. Дюшен и Ф. Маассен<sup>21</sup>.

«Collectio Quesnelliana» как образец сборника декретов, конечно же, нуждалась в существенном дополнении такими каноническими материалами, которые представляли бы собой не столько завершённые формулировки юридических норм, сколько текущую документацию, иллюстрирующую сложнейшую историю становления италийских диоцезов в IV–V вв. Именно такую цель преследовало на протяжении всей первой половины VI столетия появление второй группы нескольких канонических сборников, объединяемых исследователями в две подгруппы на основании взаимозависимости их редакций<sup>22</sup>. Первая подгруппа этих канонических сборников бесспорно являет собрание св. Власия — «Collectio Sanblasiana» — в качестве главного памятника, который получил свое наименование от Лавантальского монастыря в каринтийских Альпах, откуда ведут происхождение три основных списка сборника (Mss. BNF. Lat. 1455, 3836, 4279). Среди них наиболее ранним и полным является кодекс BNF. Lat. 3836 (m/f 261), датируемый VIII в., прочтение которого дает исчерпывающее представление о характере документов, зафиксированных в собрании. Собрание св. Власия предлагает вначале латинскую редакцию грекоязычных соборов: как четырех Вселенских, так и поместных, а затем разворачивает калейдоскопическую панораму безусловно апокрифических документов, которые призваны проиллюстрировать историю Римской церкви первой половины IV в., т. е. эпохи, современной большинству из представленных греческих соборов. Большая часть этих документов была составлена в эпоху папы Симмаха, когда Симмах, борющийся против Лаврентия, пытался склонить на свою сторону короля Теодориха. Именно тогда некоторые местные предания Римской кафедры облакаются в форму документов, будто бы оставленных христианскими предшественниками. Среди этих апокрифов первое место занимают акты так называемого Синуесского собора, который будто бы произошел в окрестностях Капуи в конце правления Диоклетиана и имел в качестве объекта рассмотрения ряд дисципли-

---

<sup>21</sup> Société d'histoire du droit. 1932; Revue historique de droit français et étranger. 1932. XI. P. 208–209; *Stickler A.M. Historia iuris canonici. T. I: Historia fontium. Augustae Taurinorum. 1950. P. 50.*

<sup>22</sup> *Gaudemet J. Les sources du droit de l'Eglise... P. 139.*

нарных вопросов, в частности вопрос об апостатах<sup>23</sup>. Затем следуют еще более знаменитые апокрифы, озаглавленные как «*Constitutum Silvestri*», среди которых главным является протокол так называемого Римского собора 325 г., который демонстрирует инсценировку соборных суждений Сильвестра, изложенных при помощи специфического формуляра, в действительности выработанного гораздо позднее, в процессе деятельности Римских соборов конца V – начала VI в. Данные суждения касаются проблемы празднования Пасхи и хиротонии клириков, причем особенно примечательным представляется повеление, вложенное итальяскими канонистами начала VI в. в уста Сильвестра, исходя из которого декларируется, что епископ не имеет права рукополагать какого-либо клирика без одобрения церковного народа<sup>24</sup>. Это постановление, безусловно, имеет прямое отношение к римской церковной смуте, ибо Симмах в своем противостоянии Лаврентию, поддерживавшемуся проконстантинопольскими сенаторами, надеялся именно на широкие слои римского клира и населения, которые могли даже в случае видимого торжества Лаврентия, ссылаясь на постановление, зафиксированное в собрании св. Власия, заблокировать совершаемые им хиротонии.

Именно «*Constitutum Silvestri*» обусловил дальнейшую популярность собрания св. Власия в североиталийских диоцезах, о чем свидетельствовал еще аббат Л. Дюшен, проводивший прямую стемму, которая указывает на непосредственное влияние рукописей «Санбласианы» на позднейшие редакции итальянских канонических сборников вплоть до VIII в., в частности на некоторые редакции «*Collectio Pseudoisidoriana*»<sup>25</sup>. Концепцию Дюшена подтверждает распространенность еще одного документа, содержащегося в «Санбласиане» и отрицать аутентичность которого однозначно нельзя. Данный документ представляет собой латинскую редакцию так называемых «*Gesta Liberii Papae*», оригинал которых был написан на греческом языке и содержится в «*Церковной Истории*» Созомена и «*Церковной истории*» Феодорита Киррского<sup>26</sup>. Данный документ — диалог папы Либерия и императора Констанция, имевший место на завершающем этапе разгрома «омоусианской оппозиции» западных епископов, осуществленного императором на Медиоланском соборе 355 г. Текст диалога, в котором участвуют также сторонники императорской омиийской доктрины — Епик-

<sup>23</sup> Ms. BNF. Lat. 3836. f. 47 v.

<sup>24</sup> Ibid. f. 47 v.–51.

<sup>25</sup> Duchesne L. *Le Liber Pontificalis*. T. I. Paris, 1886. Préface.

<sup>26</sup> Ms. BNF. Lat. 3836. f. 51–53 v.

тет, епископ Центумцелльский, и придворный евнух Евсевий — заканчивается неудачной попыткой подкупа папы императором. Несмотря на то, что Либерий, как известно, через два года все-таки капитулировал перед Констанцием, диалог демонстрирует непреклонность папы. Среди исследователей не существовало единого мнения относительно происхождения данного памятника: если О. Зеек и Х. Лиетцманн отрицали всякую подлинность документа, приписывая его происхождение благочестивому преданию, то П. Баттифоль и Й. Халлер, напротив, утверждали, что хотя текст дискуссии и был записан в понтификальной канцелярии спустя несколько лет после 355 г., однако он, бесспорно, отражает воспоминание о недавно свершившемся событии<sup>27</sup>.

Ш. Пьетри характеризовал протокол дискуссии как крайне правдивый документ: «В маленькой драме, сообщенной двумя историками, каждый персонаж играл собственную роль»<sup>28</sup>. Если признать его правоту, тогда значение документа резко возрастает. Появление документа в «Санбласиане» не удивительно в контексте описанного выше собирания и синтеза Римского церковного предания, осуществленного в начале VI в., а тот факт, что латинская редакция данного документа затем войдет в некоторые редакции псевдо-Исидоровых декреталей, примером чему является кодекс XII в. BNF Lat. 3853 (Telleriano-Remensis 263)<sup>29</sup>, еще раз подтверждает гипотезу Л. Дюшена о прямой зависимости редакций «Псевдоисидорианы» от «Санбласианы».

Несмотря на столь интересный подбор документов, задача широкого привлечения понтификального архива к формированию нового канонического корпуса не была решена в рамках собрания св. Власия. Более того, сборники, родственные «Санбласиане» по принципу комплектования — «Collectio Vaticana» и «Collectio Teatina» — еще в большей степени были далеки от обозначенной цели. Именно в силу данного обстоятельства римскими канонистами примерно в тот же период была проведена новая подготовительная работа по рецепции практически всех имевшихся документов IV–V вв., касавшихся истории канонического становления Римской кафедры и истории борьбы епископов с государственной властью в этот период. Результатом данной работы стало появле-

---

<sup>27</sup> Seek *Geschichte O. Des Untergangs der Antike Welt*. T. IV. Berlin, 1911. S. 446; Lietzmann H. *Geschichte der Alten Kirche*. T. III. Berlin, 1938. S. 213; Battifol P. *La paix constantienne et le catholicisme* (303–359). Paris, 1914. P. 478; Haller J. *Das Papsttum, Idee und Wirklichkeit*. I. Die Grundlagen. Stuttgart, 1950. S. 365.

<sup>28</sup> Pietri Ch. *Roma Christiana*... P. 247.

<sup>29</sup> Ms. BNF Lat. 3853 (Telleriano-Remensis 263), f. 278 v.

ние второй подгруппы канонических собраний италийского происхождения, которые в отличие от «Квеснеллианы» формировались не по систематическому, а по хронологическому принципу. Данную подгруппу образуют действительно необъятные по сравнению с «Квеснеллианой» и «Санбласианой» сборники канонических документов IV–V вв.: «Collectio Thessalonicensis», вмещавшая документы этого греческого диоцеза, подчиненного Риму, и посланная на Римский собор в 531 г., а также «Collectio Auellana», в которую в середине VI в. вошел весь спектр документации, относившейся к внешнеполитической деятельности Римской Церкви<sup>30</sup>. Среди самых разных документов, вошедших в эти сборники, можно встретить императорские конституции второй половины IV в., касавшиеся статуса римских епископов, послания пап к местным епископам, чрезвычайно важные и редко встречающиеся акты Римских соборов 484–485 и 495 гг., проходивших во время акакиевской схизмы — первого действительно серьезного конфликта Рима и Константинополя. На этом рецепция римскими канонистами ранневизантийского императорского церковного права, а также соборных актов италийского происхождения фактически закончилась.

Примечательно то обстоятельство, что в отличие от наполненного апокрифами собрания св. Власия, «Авеллана», пестрящая уникальными, нигде более не встречающимися и, тем не менее, вполне аутентичными документами, оставшимися от италийской соборной истории IV–V вв., получила чрезвычайно слабое распространение, фактически она даже не была известна за пределами Италии. Вероятно, в силу данного обстоятельства колоссальному количеству документов указанного периода суждено было занять маргинальное положение в латинской канонистике. Ни один сборник церковного права, ни одна редакция, ни одна рукопись не содержат заголовка, который представлял бы читателю инципит под примерно таким названием: «Inciipiunt concilia Italiae». Акты италийских соборов позднеримской эпохи либо присутствуют в италийских сборниках фрагментарно, как, например, послания Медиоланских соборов 393 и 451 гг. в «Квеснеллиане», либо теряются среди бесчисленных папских декретов и императорских писем, как в «Авеллане». Очевидно, что наследие италийских со-

<sup>30</sup> (Thessalonic.) Mss. Vat. Lat. 5751, (Auell.) Vat. Lat. 3787, Vat. Lat. 4961. Collectio Thessalonicensis. Epistularum Romanorum Pontificum ad Vicarios per Illyricum aliosque episcopos Collectio Thessalonicensis ad fidem codicis Vat. Lat. 5751 / Recensuit C. Silva-Tarouca S. I. Romae: Apud Aedes Pont. Universitatis Gregorianae, 1937. (Textus et Documenta. Series Theologica, 23); Epistulae imperatorum pontificum aliorum inde ab a. CCCLXVII usque ad a. DLIII datae Avellanae quae dicitur collectio / Rec. O. Guenther // Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum. T. 35. Vol. II. Vindobonae. 1895–1898.

боров оказалось по большому счету не востребовано италийской канонической традицией. Вместе с тем, императорское ранневизантийское законодательство оказалось весьма неплохо воспринято италийской канонической традицией, если иметь в виду как чрезвычайно популярную не только в Италии, но и в Галлии «Квеснеллиану», так и слабо распространенную даже в самой Италии «Авеллану». Однако это касается только императорского церковного права, не подвергшегося рецепции юристов Юстиниана.

После того, как византийцы отвоевали Италию у остготов при Юстиниане, в результате деятельности светских юристов возникло большое количество редакций и комментариев к «Новеллам» Юстиниана, «Институциям» и «Кодексу», таких как «*Epitoma Juliani*», «*Authenticum*», «*Glossa Taurinata*», «*Summa Regusina*». Однако, как отмечает О.Р. Бородин, все они представляли собой лишь юридические справочники, лишённые всякой самостоятельности<sup>31</sup>. «В самом деле, их зависимость от имперского законодательного свода *Corpus juris civilis* столь всеобъемлюща, что возникает вопрос: можно ли вообще воспринимать их как отдельные юридические памятники?» — замечает исследователь<sup>32</sup>. Если даже светское содержание этих справочников заставляет задать вопрос относительно их самостоятельного значения, то почти полное игнорирование их канонической италийской традицией заставляет признать, что Италийская церковь так и не восприняла юстиниановскую рецепцию императорского церковного права, сохраняя лишь представления о доюстиниановском состоянии римского права («Кодекс Феодосия»). Быть может, единственным крупным каноническим сборником, который подвергся определенному влиянию юстиниановского права, является достаточно позднее собрание галльского происхождения, датированное началом VIII в. и названное «*Collectio Sancti Amandi*» по имени аббата<sup>33</sup>. Впрочем, собрание св. Аманды представляет особый интерес для исследователя именно италийского канонического права ранневизантийской эпохи, ибо рукописи данного сборника, в частности наиболее полный кодекс BNF Lat. 3846, помимо латинской редакции новеллы V Юстиниана, содержат ряд документов италийского происхождения, которые не имеют никакого отношения к реалиям, связанным с историей галльских диоцезов. Среди них следует упомянуть рескрипт 418 г. императора Гонория папе Бонифацию о порядке избрания

---

<sup>31</sup> Бородин О.Р. Равеннский экзархат, византийцы в Италии. СПб., 2001. С 50–62.

<sup>32</sup> Там же. С. 49–50.

<sup>33</sup> Gaudemet J. Les sources du droit de l'Eglise... P. 149.

римских епископов, акты Римского собора 465 г., на котором происходил разбор апелляции испанских епископов к папе Иларию, акты Римского собора 487 г., на котором папа Феликс запретил североафриканскую практику повторных рукоположений и крещений, акты Римских синодов, связанных с лаврентиевской схизмой (в них содержатся подробные списки участников этих синодов, сохранившиеся в виде подписных листов)<sup>34</sup>. В конце XVII в. Э. Балюз осуществил критическое издание этих подписных листов; актуальность издания признавалась даже в XX в. Т. Моммзенем<sup>35</sup>. На основании труда Э. Балюза, уточненного Т. Моммзенем, можно также сделать вывод, что италийское каноническое предание через акты указанных синодов оказало колоссальное влияние на галльскую каноническую традицию, так как эти акты в сильно сокращенном виде вошли в особую группу канонических сборников, представляющую собой многочисленные редакции «Collectio Dionysiana». Именно «Дионисиане» будет суждено сыграть решающую роль в формировании раннесредневекового корпуса латинского канонического права. Среди многочисленных редакций «Дионисианы», восходящих к трудам упомянутого в начале настоящей статьи монаха-кодификатора Дионисия Малого, главной в процессе распространения италийских соборных актов стала редакция, известная как «Dionysiana de Bobbio»<sup>36</sup>, в то время как наиболее ранним подтверждением итало-византийского правового влияния на галльское церковное право является «Санамандиана». Упомянутый кодекс «Санамандианы» неслучайно содержит сравнительный лист греческого и латинского алфавитов, ибо это свидетельствует о наличии у составителей некой коллекции греческих источников<sup>37</sup>.

На основании анализа «Санамандианы» можно сделать вывод о том, что в VI в. в Италии была осуществлена такая тщательная работа в области рецепции ранневизантийского права, которая позволила не только создать единый систематический канонический свод, универсальный для всех италийских диоцезов,

<sup>34</sup> Ms. BNF. Lat. 3846. f. 47 v. rescriptum Honorii, f. 97 v. Regulae Hilarii (Concilium Romanum a. 465), f. 101 v. Regulae Felicis (Concilium Romanum a. 487), f. 110 v. Synodi symmachianae, f. 123 Iustiniani V novella constitutio.

<sup>35</sup> Nova Collectio Condiliorum sev supplementum ad collectionem Labbei / Ed. S. Baluzii. Parisii, 1707. P. 1460–1461; Cassiodori Variarum / Rec. Th. Mommsen // Monumenta Germaniae Historica. Auctores Antiquissimi. T. XII. Berlin, 1894.

<sup>36</sup> Gaudemet J. Les sources du droit de l'Église...P. 137; Maassen F. Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts im Abenlande bis zum Ausgange des Mittelalters. Bd. I. Graz, 1870. P. 471–476.

<sup>37</sup> Ms. BNF. Lat. 3846. f. 129.

но и определила дальнейшее распространение этого свода в областях, которые никак не были исторически связаны с византийской правовой традицией, в частности в Галлии. Очевидно, что «Квеснеллиана», хотя и составленная по систематическому признаку, а также включавшая значительное количество императорских законов, не могла быть востребована за пределами Италии на протяжении долгого времени, ибо она игнорировала наследие соборной истории италийских диоцезов, в рамках которого были выработаны канонические правила, необычайно важные для западной церковной жизни. Сборники другого типа, такие как собрание св. Власия или «Авеллана», напротив, оказывались перегружены многочисленными частными документами, имевшими когда-то значение исключительно в пределах Италии, и не были актуальны для последующих веков, тем более, что такие документы помещались в сборниках без всякой систематизации в хронологическом порядке. Именно поэтому действительно широкая рецепция ранневизантийского права требовала в VI в. создания систематического свода канонов, который включил бы в свой состав самые важные документы, актуальные не только для реалий италийской церковной жизни, но имеющие ценность для всей Западной Церкви, тем более, что такое распространение итало-византийского права в Европе уже отвечало церковно-политическим замыслам римских епископов в VI в. Благодаря указанным обстоятельствам и оказалась востребована та кодификация, которую предпринял в начале VI в. монах Дионисий Малый, результатом его трудов явилось создание самой главной группы италийских канонических сборников, объединяющих многочисленные редакции «Дионисианы».

Подробный анализ того, каким образом осуществлялась поэтапная рецепция ранневизантийского права IV–V вв. Дионисием Малым требует отдельного исследования, ибо именно редакции канонических сводов Дионисия Малого определили пути дальнейшего восприятия этого права западной канонистикой<sup>38</sup>. Достаточно только отметить, что, по наблюдению исследователей, эволюция редакций «Дионисианы» шла по пути все большего усложнения собрания: с каждой новой редакцией появлялись все новые и новые канонические документы, дополнявшие восприятие ранневизантийского правового наследия IV–V вв. Если «Dionysiana» I (ок. 500 г.) демонстрирует чрезвычайно ограниченный состав соборных актов греческого происхождения, примером чему являются та-

---

<sup>38</sup> *Gaudemet J.* Les sources du droit de l'Église... P. 134–137; *Peitz W.M.* Dionysius Exiguus Studien. Berlin, 1960. S. 229–251.

кие краткие и поздние кодексы, как BNF. Lat. 3842 (Regius 3887 4)<sup>39</sup> или BNF. Lat. 3848 (Colbertinus I S 46, Regius 3887 11)<sup>40</sup>, то «Dionysiana» II содержит более полный перечень соборных постановлений, что касается прежде всего африканских соборов<sup>41</sup>. Составленная позднее «Dionysiana» III (около 520 г.), напротив, исключала некоторые памятники греческого происхождения, как, например, Каноны апостолов, 28-й канон Халкидонского Собора, что свидетельствует о живом и сложном процессе рецепции, однако она не учитывает всей полноты италийского соборного наследия IV–V вв., не говоря уже об императорских законах. Вероятно, для компенсации данного упущения в этот период было составлено собрание папских декретов, приписываемое также Дионисию Малому, в которое из числа памятников V в. были включены акты Римских соборов 465 и 487 гг., а также акты трех Римских синодов, связанных с лаврентиевской смутой<sup>42</sup>. Однако составленная только в середине VIII в. «Dionysiana de Bobbio» и появившаяся сразу после нее знаменитая редакция «Dionysio-Hadriana» наряду с «Collectio Pseudoisidoriana» получают самое широкое распространение в Европе и будут положены в основу дальнейших канонических изысканий по кодификации церковного права уже на другом методологическом уровне. Произойдет это потому, что «Dionysio-Hadriana» включает соборные акты, оставленные драматическими событиями ранневизантийской истории италийских церковных диоцезов, в частности акты Римских соборов 465 и 487 гг., «Decretum Gelasianum» с перечнем еретических книг, акты Симмахианских синодов, а также некоторые постановления императоров V в. во всей их полноте<sup>43</sup>.

Основной вывод, к которому подводит рассмотрение процесса рецепции ранневизантийского права в латинской канонической традиции VI в., заключается в следующем. Кодификация, предпринятая Дионисием, оказала огромное влияние не только на последующий систематический метод западной канони-

<sup>39</sup> Ms. BNF. Lat. 3842. Кодекс X в. заканчивается правилами Сардикийского собора — f. 20.

<sup>40</sup> Ms. BNF. Lat. 3848. Кодекс XIII в. содержит «Dionysiana» I только до послания Карфагенского собора 419 г. папе Целестину (f. 37 v.).

<sup>41</sup> Ms. Lat. F. v. II. 3. Одна из самых древних рукописей собрания Дионисия, датируемая VII в. См.: *Dobias-Rozdestvenskaya O. Les anciens manuscrits latins de la bibliothèque publique de Leningrad. V–VII siècles.* (Analecta Medii Aevi. Fasciculus III). Leningrad, 1929. P. 43–47.

<sup>42</sup> Ms. Lat. F. v. II. 12. f. 207 v., 214 v., 232 v., 232 v., 236 v., 242 v.; *Staerk A. Les manuscrits du V au XIII siècle conservés à la Bibliothèque Impériale de Saint-Pétersbourg. Description, texts inédits, reproductions autotypiques.* T. I. Saint-Pétersbourg, 1910. P. 56 et sq.

<sup>43</sup> Mss. BNF. Lat. n. 8921 (331) (VIII в.); 11, 710 (Sangermanensis 367) (IX в.); 3844 (Colbertinus 1572, Regius 3887) (X в.).

стики, примером чему является появление на рубеже VI–VII вв. первой в своем роде «*Concordia canonum*», более известной как «*Collectio Cresconiana*»<sup>44</sup>; в рамках дионисиевой рецепции западное каноническое сознание приобретало фиксированное представление как о греческом церковном праве, так и каноническом наследии позднеимператорской и ранневизантийской Италии IV–V вв. В дальнейшем латинская канонистика на протяжении очень долгого времени, вплоть до Грациана и Ирнерия, будет смотреть на ранневизантийское право, условно выражаясь, «глазами» Дионисия, ибо редакции «Дионисианы» в конечном итоге вытеснили на периферию практически все остальные канонические собрания, представлявшие собой альтернативные «передатчики» канонических документов и памятников императорского законодательства ранневизантийского времени. Вероятно, причина этого явления заключается в том, что метод систематизации, использовавшийся Дионисием и его последователями, наиболее соответствовал стремлениям и замыслам римских епископов. Для оптимального централизованного управления италийскими диоцедами, равно как и для оказания влияния на другие церковные провинции, им было необходимо составление систематического свода канонов для насущного и повседневного употребления — канонов, понимаемых в качестве законов, которые имеют тенденцию устаревать и уходить в прошлое, а не бесконечное переписывание содержимого понтификального архива, коим занимались составители столь ценных для современных исследователей собраний, как «Квеснеллиана», «Санбласиана» или «Авеллана». Именно поэтому всевозможные малые канонические сборники и выдержки, составлявшиеся после VI в., так или иначе зависели от той подборки документов, которую предлагали редакции «Дионисианы» (в частности, кодекс BNF. Lat. 3880 (Mazarinaeus 4247))<sup>45</sup>, а периферийные сборники, свободные от влияния «Ди-

<sup>44</sup> Ms. BNF. Lat. 3851 A (Sancti Martialis Lemovicensis 134). Этот кодекс XI в. являет яркий пример того, как не только папские декреты, но и каноны, представленные анонимно, излагаются в систематическом порядке (f. 12 v.). Относительно происхождения сборника велась дискуссия (см.: *Gaudemet J. Les sources du droit de l'Église... P. 134*). Например, П. Пинедо отстаивал североиталийское происхождение сборника, приписывая его создание самому Дионисию, в то время как Маассен настаивал на африканском происхождении собрания: *Pinedo P. Concordia canonum Cresconii // Ins canonicum. T. IV. 1964. P. 35–64; Maassen F. Geschichte der Quellen und der Literatur... S. 807–810*.

<sup>45</sup> Ms. BNF. Lat. 3880 (рукопись XII в.): f. 4 v. et 5 Index capitulorum de poen-itentia et de ordinatione clericorum, f. 41 v. Ex exemplare Symmachi papae in Synodo Romano A.D. 502 recitato, «Ut nulli apostolicae sedis... His ergo perpensis mansuro... Ut non liceat presbyteris titularum», f. 43 v. Ex eodem «Quod si minore animae...», f. 49 Ex decreto Hilarii papa sive ex gestis Concilii Romani A.D. 465 «Cavendum ergo in prirn...», f. 49 v. Item ejusdem de eadem, f. 56 Ex decreto Gelasii papae, ut

онисианы», как правило, оказывались долгое время не востребованы понтификальной канцелярией (например, кодекс BNF. Lat. 3848 В («Baluzianus»))<sup>46</sup>.

Конечное доминирование «Дионисианы», отдаленно напоминающее доминирование титулов Номоканона XIV в Византии, привело к тому, что в латинской канонистике право воспринималось как постоянно обновляющийся юридический стержень церковного строя, а не как незыблемый для изменений исторический фундамент церковного предания, что привело, по словам современного исследователя иезуита отца Галлагера, к формированию двух различных экклезиологических систем в латинской и византийской канонистике<sup>47</sup>.

Однако данная констатация не может не озадачить исследователя новым вопросом: существовала ли в недрах италийской канонистики ранневизантийской эпохи альтернатива дионисиевскому методу систематизации права, предполагавшему отсеивание устаревших памятников?

Утвердительный ответ на этот вопрос в состоянии дать только будущее текстологическое изучение так называемых периферийных рукописей, связанных с каноническими собраниями, подобными собранию св. Аманда или собранию «Дахерианы», которым не суждено было серьезно повлиять на формирование корпуса канонического права Римской церкви.

## Библиография

1. *Бородин О.Р.* Равеннский экзархат, византийцы в Италии. СПб., 2001.
2. *Удальцова З.В.* Италия и Византия в VI веке. М., 1959.

---

clerici nullas negociationes inhonestas..., f. 64 Canon XLVIII ex codice canonum ecclesiae africanae sive Sydodi Capuanae A.D. 393 decretorum interpretation, f. 70 Incipit excerpta decretalium, f. 71 Decretum factum ad virum inlustrem Agricolam praefectum Galliarum augustorum Honorii et Theodosii «Saluberrima magnificentiae tuae suggestione».

<sup>46</sup> Ms. BNF. Lat. 3848 В (Кодекс IX в., содержащий, как указывается в Каталоге королевской библиотеки, «Collectio Vetus canonum»). f. 46 v.: Exemplum testimoniorum Sancti Hilarii de tude «Humani enim generi incipit cetera...»; f. 48: Sancti Ambrosii episcopi Medioianensis ad imperatorem Gratianum in libro secundo De fide; f. 68: Symbolum Sancti Athanasii «Quicumque»; f. 70: libellus canonum graecorum; f. 70 v.: Libellus canonum latinorum, inter quos sub titulo XX canones Silvestri papae, et sub titulo XXXVIII canones taurinantium episcoporum; f. 75 v.: Symbola diversa fidei.

<sup>47</sup> *Gallagher C.* Gratian and Theodore Balsamon: Two Twelfth-Century Canonistic Methods Compared // Athens. Byzantium in the 12 th Century. Canon Law, State and Society / Ed. N. Oikonomides. Athenai, 1991. P. 85–86.

3. Acta Conciliorum Oecumenicorum / Ed. E. Schwartz, cont. E. Straub. T. I: Concilium universale
4. Ephesenum. Vol. 2. Berlin; Leipzig, 1925–1926.
5. *Battifol P.* La paix constantienne et le catholicisme (303–359). Paris, 1914.
6. *Ciurletti G.* Antiche Chiese del Trentino, dalla prima affermazione del cristianesimo al X secolo (Breve excursus alla luce di trent'anni di scavi archeologici) // *Friihe Kirchen im ostlichen Alpengebiet von der Spatantike bis in ottonische Zeit.* Bd. 1. Herausgegeben von H.R. Sennhauser. Munchen, 2003.
7. *Collectio Thessalonicensis. Epistularum Romanorum Pontificum ad Vicarios per Illyricum aliosque episcopos Collectio Thessalonicensis ad fidem codicis Vat. Lat. 5751 / Recensuit C. Silva-Tarouca S. I. Romae: Apud Aedes Pont. Universitatis Gregoriana, 1937.* (Textus et Documenta. Series Theologica, 23).
8. *Dobias-Rozdestvenskaya O.* Les anciens manuscrits latins de la bibliothèque publique de Leningrad. V–VII siècles. (Analecta Medii Aevi. Fasciculus III). Leningrad, 1929.
9. *Duchesne L.* Fastes épiscopaux de l'Ancienne Gaule. T. I. Paris, 1894.
10. *Duchesne L.* Le Liber Pontificalis. T. I. Paris, 1886. Epistulae imperatorum pontificum aliorum inde ab a. CCCLXVII usque ad a. DLIII datae Avellana quae dicitur collectio / Rec. O. Guenther // *Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum.* T. 35. Vol. II. Vindobonae. 1895–1898.
11. *Gallagher C.* Gratian and Theodore Balsamon: Two Twelfth-Century Canonistic Methods Compared // *Athens. Byzantium in the 12 th Century. Canon Law, State and Society* / Ed. N. Oikonomides. Athenai, 1991.
12. *Gaudemet J.* Les sources du droit de l'Église en Occident du II au VII siècle. Paris, 1985.
13. *Geschichte O.* Des Untergangs der Antike Welt. T. IV. Berlin, 1911.
14. *Haller J.* Das Papsttum, Idee und Wirklichkeit. I. Die Grundlagen. Stuttgart, 1950.
15. *Joannou P.P.* La législation impériale et la christianisation de l'Empire Romain (311–476). OChA 192. Rome, 1972.
16. *Lietzmann H.* Geschichte der Alten Kirche. T. III. Berlin, 1938.

17. *Maassen F.* Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts im Abenlande bis zum Ausgange des Mittelalters. Bd. I. Graz, 1870.
18. *Magnou-Nortier E.* Le Code Théodosien, livre XVI et sa reception au Moyen Age. SC 2. Paris, 2002.
19. Nova Collectio Concliorum sev supplementum ad collectionem Labbei / Ed. S. Baluzii. Parisii, 1707.
20. Cassiodori Variarum / Rec. Th. Mommsen // Monumenta Germaniae Historica. Auctores Antiquissimi. T. XII. Berlin, 1894.
21. *Peitz W.M.* Dionysius Exiguus Studien. Berlin, 1960.
22. *Pietri Ch.* Roma Christiana: Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte (311–440). Paris, 1976.
23. *Pietri Ch., Pietri L.* La prosopographie chrétienne du Bas-Empire, II Italie (313–604). Vol. I. Paris, 1999.
24. *Pinedo P.* Concordia canonum Cresconii // Ins canonicum. T. IV. 1964.
25. *Staerk A.* Les manuscrits du V au XIII siècle conservés à la Bibliothèque Impériale de Saint-Pétersbourg. Description, texts inédits, reproductions autotypiques. T. I. Saint-Pétersbourg, 1910.
26. *Stickler A.M.* Historia iuris canonici. T. I: Historia fontium. Augustae Taurinorum. 1950. Revue historique de droit français et étranger. 1932. XI.
27. *Stickler A.M.* Historia iuris canonici. T. I: Historia fontium. Augustae Taurinorum. 1950.

*И.В. Базиленко*

## ОСОБЕННОСТИ ЭВОЛЮЦИИ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ ДОКТРИНЫ ШИИЗМА В ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ МУСУЛЬМАНСКОГО ВОСТОКА

В статье приведены примеры шиитской государственности в истории ислама, описан шиизм как государственная религия Сафавидов и концепция шиизма как государственной верховной власти. Рассмотрена религиозная ситуация в период политико-экономического кризиса начала XVIII в. в Иране; проанализировано противостояние различных школ в иранском шиизме в XVIII–XIX вв. Описаны последствия бабидских восстаний в Иране и победа школы «усули».

**Ключевые слова:** ислам, шиизм, имамы, Махди, Сафавиды, Иран, ахбариты, шайхиты, усулиты, бабиды.

### Введение

По мере успехов мусульмано-арабских завоевательных походов по смерти основателя ислама Мухаммада (632 г.) в новую веру обращалось — вольно или невольно — значительное число представителей неарабского этноса. Для многих из бывших последователей христианства, зороастризма, иудаизма, древнегреческой и древнеегипетской языческих традиций со всей палитрой пришедших им ересей, сект, толков и идейных течений, накопленных за предшествующие столетия и тысячелетия, новая религия мусульман казалась весьма упрощённой и духовно неразвитой. Многие из мусульман-неофитов на основании вышеизложенного полагали, что вполне смогут совмещать ислам со своими прежними верованиями при возможном аллегорическом толковании Корана, отличавшегося более художественной выразительностью образов, чем точностью определений. Осознав эту опасность, мусульмане-арабы приступили к сбору преданий (*хадисов*) из жизни Мухаммада, совокупность которых составила Сунну, предназначенную для упорядочения предписаний ислама и ограничения произвольного толкования Корана. Новообращённые мусульмане неарабского происхождения выступили против сторонников религиозного авторитета

---

*Игорь Владимирович Базиленко* — доктор исторических наук, кандидат богословия, профессор Санкт-Петербургского государственного университета, Санкт-Петербургской православной духовной академии, заведующий кафедрой этикоконфессионального страноведения Санкт-Петербургского государственного университета сервиса и экономики.

Сунны — суннитов и отвергли большую часть собранных хадисов. Они стали творцами собственного предания — *ахбар*.

Второй основной причиной раскола, помимо отношения к преданию, стала проблема различного понимания преемственности духовной и светской власти. Мусульмане-арабы полагали, что после смерти Мухаммада при отсутствии наследников мужского пола главой общины должен быть выборный наместник — *халиф*. Другая партия (*шиа*), определившая своим вождём двоюродного брата и дважды зятя Мухаммада общепризнанного рыцаря ислама Али<sup>1</sup>, ратовала за идею наследственной передачи власти. При активной завоевательной политике первых халифов арабская Мекка оставалась политическим центром всего лишь менее трёх десятков лет после смерти основателя ислама. Последующие религиозно-политические и интеллектуальные центры (Дамаск, Багдад) возникли уже за пределами Аравии. Духовная культура новообращённых мусульман вторгалась в первоначальную исламскую доктрину и оказывала существенное влияние на неё. В сознании неофитов идея божества стала принимать пантеистический характер, а тварный человек получил возможность мистического слияния с Богом.

При относительно либеральном третьем халифе Османе (644–656) некий учёный йеменский иудей, перешедший в ислам и ставший ревностным членом партии Али, по имени Абд-Аллах ибн Саба<sup>2</sup> предложил религиозное обоснование этой мистико-пантеистической идеи. Ссылаясь на Тору, он утверждал, что при каждом пророке был человек, который назначался преемником (*васи*): у Моисея — Аарон, у Иеремии — Варух, у Иисуса Христа — Пётр. Духовным преемником Мухаммада он назвал Али ибн Абу Талиба и утверждал, что истинным преемником пророка может быть лишь тот, на кого перешёл дух Божий. Ссылаясь на строфу Корана «Истинно, Тот, кто сделал для тебя этот Коран уставом, возвратит тебя в место твоего возврата» (айат 85, сура 28)<sup>3</sup>, Абд-Аллах ибн Са-

---

<sup>1</sup> Али был женат на двух дочерях Мухаммада.

<sup>2</sup> Некоторые современные шиитские теологи сомневаются в историчности этого персонажа и указывают, что почти все мусульманские историографы, которые упоминают Абд-Аллаха ибн Сабу, ссылаются на передатчика хадисов Сайфа ибн Умара, который не пользуется большим авторитетом. В то же время в подлинности исторической личности Абд-Аллаха ибн Сабы были уверены весьма почтенные в мусульманском мире авторы, такие как ат-Табари, ан-Наубахти, ал-Багдади, ал-Ашари и др. В историчности Абд-Аллаха ибн Сабы не сомневался великий немецкий исламовед Август Мюллер (1848–1892). См.: Мюллер А. История ислама. Т. 1. М., 2004. С. 422–423.

<sup>3</sup> Коран / Пер. с арабск. Г.С. Саблукова. Казань, 1907. С. 735.

ба стал толковать «возвращение» как «воскресение» и уверял последователей в бессмертии не только Мухаммада, но и всех его возможных преемников. После убийства халифа Османа при участии сторонников Абд-Аллаха ибн Сабы новым халифом стал Али. Спустя пять лет (661 г.) Али также пал от рук заговорщиков. После этого Абдаллах ибн Саба и его единомышленники впервые ввели понятие ожидаемого имама<sup>4</sup>. Они считали, что Али не умер и вернется в качестве ожидаемого имама, чтобы восстановить справедливость и отомстить своим врагам. Сабaitы утверждали, что Али продолжает жить, что гром — это его голос, молния — его меч и что сам он придет, что бы наполнить землю правосудием.

Таким образом, иудейское учение о мессии (*машиах*) было впервые в исламе применено по отношению к Али. Позднее крайние шииты развили учение Абд-Аллаха ибн Сабы и дополнили его идеей о передаче божественной искры от одного имама к другому. Абд-Аллах ибн Саба создал также учение о возрождении Мухаммеда в Али, воплощении души Али в последующих имамах из его рода и грядущем возвращении (*раджа*) Али в конце времен. Умеренные шииты, которые составили большинство поклонников идеи имамата, почитали всех имамов из рода Али, назначенных предшественниками. Двенадцатый по счёту имам исчез бесследно в раннем отрочестве после смерти своего отца Хасана ал-Аскари и вступления в свои права в 873 г. По представлениям шиитов этот сокрытый имам, получивший титул «Махди» («ведомый»), продолжал поддерживать связь с верующими через четырёх, последовательно сменявших друг друга, посредников, названных «врата, дверь» (*баб*). Этот период вошел в историю шиизма как «малое отсутствие» (*гайбат-и суфра*) имама. После смерти четвёртого посредника в 951 г. имам Махди удалился в мистический город Джабулку, откуда он вернётся, согласно ортодоксальной шиитской эсхатологии, в день воскресения мертвых (*йаум ал-кийамат*), когда земля будет переполнена страданиями и бедствиями, для установления царства справедливости на земле<sup>5</sup>.

### **I. Примеры шиитской государственности в истории ислама и шиизм как государственная религия Сафавидов**

В истории ислама были неоднократно представлены образцы шиитской государственности: династия Хамданидов в Сирии (905–1004), династия Фати-

---

<sup>4</sup> Имам (от араб. глагола «амма» — «предстоять») букв. означает «предстоятель, предводитель». В шиизме имам представляется вочеловечившимся духом Божьим, переходящим из одного тела в другое в роду потомков Али (Ислам: Энциклопедический словарь. М., 1991. С. 97–98).

<sup>5</sup> Иванов М.С. Антифеодальные восстания в Иране в середине XIX в. М., 1982. С. 88.

мидов в Египте (909–1171), династия Мазйаидов в Хилле и Центральном Ираке (961–1150). В Иране до прихода к власти Сафавидов самым крупным шиитским государственным образованием была династия Буидов или Бувайхидов (932–1062)<sup>6</sup>. После завоевания государства Хорезмшахов монголами и образования на территории Иранского нагорья и сопредельных стран государства ильханов Хулагуидов (1256–сер. XIV в.) шиизм сохранился в качестве неотъемлемого компонента духовного мира не только иранцев, но и новых властителей страны. В 1309 г. ильхан Олджайту (1304–1316) принял шиизм и приказал читать в мечетях *хутбу*<sup>7</sup> на имя двенадцати шиитских имамов. Несмотря на сопротивление большинства населения, исповедовавшего суннизм шафиитского мазхаба, ильхан сумел завести новый порядок на время своего правления. Хорасанский правитель-шиит Хусайн-мирза Байкара (1469–1506) из династии Тимуридов также пытался, хотя и безуспешно, заставить своих подданных читать подобную *хутбу*. Шиитские воззрения разделял и известный Джуханшах (1435–1467) из династии Кара-Коюнлу<sup>8</sup>.

Подлинное торжество последователей этого малого (в сравнении с суннитским) и часто преследуемого исламского толка<sup>9</sup> связано с шахами из династии Сафавидов (1502–1736), которые объявили шиизм официальным государственным вероисповеданием стремительно созданной под их началом обширной и влиятельной империи.

К концу XV в. в Иране сложилась религиозно-политическая ситуация, которая позволила Исмаилу Сафавиду (в дальнейшем Исмаил I, 1502–1524) начать борьбу за власть и добиться успеха. К благоприятным для Сафавидов факторам помимо междоусобиц и споров о престолонаследии, ослабивших в Иране правителей Ак-Коюнлу (1468–1501), стоит отнести рост числа шиитов на территории

<sup>6</sup> *Босворт К.Э.* Мусульманские династии. Справочник по хронологии и генеалогии. М., 1971. С. 78–137.

<sup>7</sup> В средние века являлась молитвенным прошением о здравии местного правителя и содержала славословие в адрес наиболее почитаемых духовных авторитетов в исламе. Мусульманская средневековая *хутба* отдаленно напоминает просительную ектению в христианском богослужении. В современном исламе скорее является проповедью.

<sup>8</sup> *Петрушевский И.П.* Государства Азербайджана в XVI в. Баку, 1944. С. 94.

<sup>9</sup> В практике шиизма нашёл широкое применение принцип «благоразумного сокрытия своей веры» (*такийя*), т. е. право говорить и совершать то, что противоречит вере из соображений личной безопасности или во имя интересов общины единоверцев, оставаясь в душе преданным своей религии. Шииты прибегали к *такийе*, т.к. по ходу истории они часто оставались в меньшинстве и являлись объектом преследований.

Иранского нагорья, хотя большинство населения по-прежнему придерживалось суннизма<sup>10</sup>. Последователи шиизма преобладали, в основном, среди традиционно небогатых сельских жителей.

Малоимущие слои шиизм привлекал тем, что он был гоним суннитскими правителями, а также идеей мученичества, жертвенности за высокие идеалы справедливости, которую, по мнению шиитов, должен установить имам Махди, призванный покарать неправедных и воздать праведникам.

Род Сафавидов в шиизме привлекала доктрина наследственной верховной власти имамов, что и обусловило переход потомков шайха Сафи ад-Дина Исфаха (1252–1334) в имамитский шиизм. Сафавиды возводили свою родословную к седьмому шиитскому имаму и утверждали, что Сафи ад-Дин являлся потомком Мусы ал-Казима в 21 поколении, а самого Али и Фатимы - в 26. Дед Исмаила шайх Джунайд и его потомки обосновывали свои завоевательные походы элитарным алидским происхождением и шиитской концепцией верховной власти. Позднейшая сафавидская историография содержит религиозный рассказ о том, что и Исмаила на борьбу за власть в Иране благословил сам имам Махди<sup>11</sup>. После усиления Сафавидов восемью воинственными малоазиатскими племенами, которые в знак своей приверженности имамитскому шиизму повязывали чалму из 12 складок (в честь 11 известных имамов и 1 «скрытого») вокруг высокой конусообразной фетровой шапки красного цвета, за что их прозвали «красноголовыми» (*кызылбаш*)<sup>12</sup>, Исмаил начал завоевание Ирана.

После прихода к власти Сафавидов шиизм был объявлен государственной религией, после чего началась активная и не везде бескровная, шиитизация Ирана. Главными врагами молодого государства выступили суннитские Османская Турция на западе и захватившие тимуридские владения Шайбаниды на востоке. Это обстоятельство обусловило нетерпимость Сафавидов по отношению к суннитам (как и к крайним шиитам) при лояльном отношении к последователям

---

<sup>10</sup> Возможно, что в ряде местностей шииты официально декларировали себя суннитами по принципу «такийя». См. *Петрушевский И.П.* Ислам в Иране в VII–XV вв. Л., 1966. С. 352.

<sup>11</sup> *Амир Садр ад-Дин Султан Ибрахим ал-Амини.* Фотухат-и шахи («Шахские победы»). Фонд восточных рукописей РНБ. Рук. № 301. Т. 2. С. 46–47.

<sup>12</sup> Позднее, при Аббасе I (1587–1629) в моду у кызылбашей постепенно вошёл другой головной убор — чалма, на которую крепились 12 красных полосок. Это и послужило причиной распространённого до сих пор ошибочного мнения в отечественном востоковедении, что племена называли «красноголовыми» из-за этого незначительного украшения на чалме. См. *История Ирана.* С. 170; *Петрушевский И.П.* Ислам в Иране... С. 387; *Васильев Л.С.* История Востока. В 2-х тт. Т. 1. М., 1993. С. 299.

иных религий. В эпоху правления Сафавидов происходит дальнейшая эволюция умеренного шиизма.

## II. Шиитская концепция верховной власти при Сафавидах

Шиитское духовенство и миряне согласно полагали, что правом верховной власти в стране обладают в отсутствие пророка и его наместника только прямые потомки Али и 11 имамов. Расхождения во взглядах сводились к требованиям, которые необходимо было предъявить к индивидуальным качествам той личности, которая должна была управлять Ираном и хранить место пророка или его законного наследника. При первых шахах из династии Сафавидов духовенство и набожные шииты считали, что до прихода имама Махди трон должен занимать «*муджтахид-и ма'сум*», под которым понимали праведного человека из рода Али с выдающимися познаниями в науках, способного незамедлительно дать ответ на любой насущный религиозно-политический вопрос. При бесцветных преемниках самого блистательного из Сафавидов Аббаса I Великого (1587–1629) постепенно возобладало мнение, что верховная власть должна принадлежать лишь прямому потомку имамов, который необязательно может быть добродетелен и высокоучён, т. к. от отсутствия этих качеств он не становился менее истинным представителем Бога, наместником пророка и имамов. Даже в период наивысшего расцвета империи иранцы считали Сафавидов временными правителями. Если светские власти явно тяготели к тому, чтобы религиозную условность шахской власти обратить в пустую формальность, то шиитская общественность всегда придерживалась иного мнения<sup>13</sup>.

Ожидание прихода имама Махди было чрезвычайно реальным для духовной культуры иранских шиитов при Сафавидах. Состоятельные люди, не исключая шахов, завещали либо дарили на имя имама Махди движимое и недвижимое имущество (*вакф*), платили духовенству плату за право пользоваться им при жизни. На случай неожиданного прихода «Владыки времён» (*сахиб аз-заман*) в столице и в двух других крупных городах страны существовали конюшни для коней Махди, в которых денно и нощно держали несколько оседланных лошадей, а сам монарх был в готовности стать стремянным имама (*джелудар*). Характерно, что все три больших шахских печати начинались со слов «Раб владыки страны имярек...»<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> Chardin J. Voyages du chevalier Chardin en Perse et autres lieux de l'Orient. V. 9. Paris, 1830. P. 157-160.

<sup>14</sup> Ibid. V. 10. Paris, 1830. P. 151.

Таким образом, в глазах подавляющего большинства шиитов Ирана верховная власть в стране до прихода Махди могла принадлежать на законном основании лишь одному из Алидов, наиболее вероятно — из рода Сафавидов; при этом ни старшинство, ни личные достоинства не имели решающего значения.

Светская власть часто воспринималась иранцами как неизбежное зло, но в эпоху Сафавидов шах оставался почти незыблемым авторитетом, к которому могли прибегнуть в поисках справедливости не только вельможи, но и простолюдины. Власть Сафавидов ограничивалась не столько непосредственным вмешательством высших духовных авторитетов, сколько широким общественным мнением большинства иранских шиитов, реакция которых на важнейшие религиозно-политические события была достаточно активной. Иранские шииты твёрдо полагали, что воля шаха выше человеческого права, но ниже божественного закона; что приказы шаха надлежит неукоснительно исполнять за исключением тех случаев, когда они противоречат религии или совести<sup>15</sup>.

Население Сафавидской империи было убеждено в том, что монарху надо повиноваться во всём, что не противоречит шиитской вере, и даже следует отдать имущество и саму жизнь по слову шаха, т.к. его устами этого требует Бог<sup>16</sup>. Существовавшая вера в сверхъестественные способности шаха (способность превращать воду в целительное средство омочив в ней пальцы рук), а также его монопольное право выносить смертные приговоры<sup>17</sup> основывались не на том факте, что шах являлся формальным и фактическим главой государственной администрации (свои полномочия он постоянно распределял между крупными чиновниками), а на глубоком убеждении в том, что только сафавидский монарх как наиболее достойный потомок Али был близок к Богу и мог принять перед Ним ответственность за предложенное людьми решение, утвердив его и указав исполнителя.

Фигура сафавидского шаха занимала центральное место в иранском обществе. В глазах иранских шиитов он являлся выразителем божественной воли, посредником между Богом и людьми при известной двойственности своей личности. С одной стороны, он был сыном Адама, т.е. простым смертным, подверженным греху, всяческим страстям и ошибкам; с другой стороны, сафавидский правитель как потомок пророка обладал, по мнению большинства подданных, уникальной способностью к постижению божественной воли и разрешению всех

---

<sup>15</sup> Ibid. V.9. P. 181–183.

<sup>16</sup> Ibid. V.9. P. 167.

<sup>17</sup> Ibid. V.11. Paris, 1830. P. 82.

вопросов, на которые не имелось однозначного ответа в Коране и шиитских преданиях. Правверные шииты эпохи Сафавидов полагали, что если шах в ряде случаев действует наихудшим способом, то этим он оскорбляет, прежде всего, Всевышнего, перед которым рано или поздно будет держать ответ, а уже потом — потерпевшего, который, вследствие этого, не может и не должен судить о целесообразности действий монарха.

В тех случаях, когда сафавидский шах явно нарушал заповеди, изложенные в Коране, любой мусульманин (тем более, представитель шиитского духовенства) имел право и был обязан открыто заявить об этом и проявить неповиновение, усмотрев в поведении правителя лишь свидетельство его человеческой слабости<sup>18</sup>.

Шиитская доктрина, укоренившаяся в сознании подавляющего большинства иранцев с приходом к власти династии Сафавидов, существенно повлияла на принципы, по которым в дальнейшем была построена вся структура государственной власти в империи. Изучение влияния религиозных основ шиизма на светскую систему управления в сафавидском Иране позволяет прийти к следующим важным выводам. Во-первых, государственный аппарат и чиновничество всех уровней являлись не более чем орудиями исполнения божественной воли, выражаемой приказами шаха в тех случаях, когда они не противоречили догматам шиизма. Во-вторых, никто из государственных деятелей, даже если его должность предусматривала управление всей страной, не имел права принимать окончательное решение, т.к. это право не было делегировано ему Всевышним (это было равно справедливо и в отношении решений о личной участи самого должностного лица). В-третьих, ни одна государственная должность не была безусловно связана с тем или иным лицом и родом, поскольку само наличие таковой должности не являлось непреложным, и она могла быть аннулирована, заменена, занята или освобождена по приказу шаха, которого ничто не связывало там, где отсутствовали прямые предписания Корана и шиитских преданий.

Вышеназванные обстоятельства обусловили отсутствие прочных наследственных прав у высшей иранской знати, непрочное положение потомственных землевладельцев и, разумеется, произвол шахов в отношении своих приближённых, к которым Сафавиды относились не столько как к своим подданным, сколько как к купленным за деньги невольникам<sup>19</sup>. Права всех подданных сафавидских шахов являлись человеческими, все традиции, даже самые древние, считались

---

<sup>18</sup> Ibid. V. 9. P. 167.

<sup>19</sup> Ibid. V. 9. P. 184–185.

вытекающими из исторической практики, и, следовательно, при необходимости могли быть отменены более высочайшим правом — божественным.

### III. Политико-экономический кризис начала XVIII в. в Иране

Политико-экономический кризис был вызван рядом объективных и субъективных причин, в том числе и неумелым правлением шаха Султан-Хусайна (1694–1722). Кризис привел к оккупации и разделу страны афгано-турецкими захватчиками и передачи шахом правления в Иране племенным вождям афганцев-гильзаев. Шиизм превратился в знамя сопротивления захватчикам-суннитам и сплотил иранцев на борьбу с иноземными администрациями всех уровней. Выходец из кызылбашского племени афшар Надир, будучи талантливым полководцем, стал во главе этого сопротивления и, изгнав оккупантов, вернул Сафавидам трон. В дальнейшем, на всенародном курултае 1736 г. честолюбие Надира в сочетании с его широкой популярностью сделали возможным отстранение от власти подорвавших доверие общества к себе Сафавидов. Единственной силой, высказавшейся за необходимость сохранения династии, объявившей шиизм государственной религией Ирана, было шиитское духовенство. Вследствие этого после коронации Надир-шах Афшар (1736–1747) приложил все усилия для искоренения господства шиитской идеологии в стране: от конфискации вакфного имущества до попыток включить шиизм в суннитский ислам в качестве пятого (джафаритского) мазхаба к уже имевшимся четырём<sup>20</sup> и изобретения новой универсальной религии<sup>21</sup>.

После убийства Надир-шаха в Иране начались смуты, власть в столице и регионах переходила из рук в руки. Свидетельством того, что шиитское духовенство принимало в борьбе за верховную власть активное участие, служит факт кратковременного правления столицей родственника Сафавидов по женской линии муджтахидом мирзы сайида Мухаммада, провозгласившего себя ша-

---

<sup>20</sup> Ханбалитского, ханафитского, маликитского и шафиитского. Об этой попытке см. *Muhammad Mahdi Astarabadi. Tarikh-i Nadiri. Bombay, 1849. P. 168–169.*

<sup>21</sup> Богословам всех исповеданий Надир приказал перевести на персидский язык их священные книги для того, чтобы он мог выбрать из них понравившиеся ему догматы или составить собственное священное писание. Шиитские муллы переводили Коран (несмотря на религиозный запрет), иудеи — Тору, армяне-григориане — Деяния апостолов, Послания апостолов и Апокалипсис, а католики-миссионеры — Четвероевангелие в шахском дворце в течение года (см.: *A Chronicle of the Carmelites in Persia and the Papal Mission of the XVII and XVIII Centuries. V. I. L., 1939. P. 366*). К сожалению, судьба этих любопытных переводов неизвестна.

хом Сулейманом II в результате успешного мятежа, организованного духовенством Мешхеда против внука Надира Шахроха.

К середине XVIII в. большая часть Ирана оказалась под властью Карим-хана из кочевого лурского племени занд, который, будучи шиитом, учитывал важность формального сохранения Сафавидской династии и некоторое время правил от имени марионеточного Исмаила III Сафавида. При покровительстве Карим-хана шиизм в Иране постепенно восстанавливал утраченные в годы междоусобиц и всеобщей разрухи позиции. Последовавший период (80–90-е гг. XVIII в.) анархии и борьбы за власть до установления стабильной власти династии Каджаров (1796–1925) существенно отбросил страну назад в её развитии<sup>22</sup>.

Основной формой выражения своего мироощущения для большинства населения Ирана в XVIII–XIX вв. по-прежнему оставались религиозные взгляды. Зарождавшиеся под влиянием Запада идеологии реформаторства, просветительства, материализма, индивидуализма, национализма и пр. часто находили свое отражение в верованиях религиозных сект, которые во множестве появились в Иране после прихода к власти Каджаров, которые не пользовались, в отличие от Сафавидов, прежней поддержкой шиитского духовенства. Религиозность традиционно являлась неотъемлемой частью общественной психологии иранцев, и распространение сектантских воззрений, отрицавших истинность ряда общеизвестных шиитских догматов, служило показателем серьезной социальной нестабильности и наличия кризисных тенденций в Иранском государстве.

#### **IV. Противостояние различных школ в иранском шиизме в XVIII–XIX вв.**

Все иранские шииты по-прежнему признавали факт постоянного руководства, попечительства (*велайат*) имама Махди над общиной верующих, хотя сама община была далеко неоднородной в своих духовных исканиях, принимая во внимание сложные внутривосточные события, которые пришлось пережить практически всем слоям народонаселения страны. Разочарование властью предрешающими, попытки не только осмыслить происходившие в стране катаклизмы, но и по необходимости принять в них деятельное участие привели к яростным дискуссиям и к окончательному формированию различных школ внутри ортодоксального<sup>23</sup> шиизма.

---

<sup>22</sup> История Ирана. М., 1977. С. 210–215.

<sup>23</sup> При известной условности этого термина применительно к исламу вообще, и к шиизму — в частности.

До конца XVIII в. основной школой в шиизме являлась школа традиционалистов-ахбаритов, которые предписывали поиск ответов на все возникавшие вопросы исключительно в Коране и шиитских преданиях о жизни Мухаммада — *ахбар*. Ахбаритская школа сложилось к X–XI вв. и её доминировавшие в иранском шиизме позиции не подвергались сомнению вплоть до смерти Карим-хана Занда (1779 г.).

К началу XIX в. значительное распространение получила школа шайхитов, а во второй половине XIX в. религиозно-правовая школа усулитов (*усул-и фикх*) одержала победу над ахбаритами и шайхитами<sup>24</sup>.

Отцы-основатели школы ахбаритов в Иране в новое время мулла Мухаммад Амин Астрабади, Нур ад-Дин Ахбари, Абд-Аллах ибн Салах, Сулайман ибн Абд-Аллах помимо обращения к Корану и ахбарам утверждали неизбежность высказываний пророка и имамов, собранных четырьмя главными шиитскими кодификаторами: Джафаром ас-Садиком (700–765), Хасаном ал-Кумми (ум. 903 г.), Абу Джафаром Кулайни (ум. 939 г.) и Мухаммадом ат-Туси (ум. 1067/8 г.). Они решительно отвергли идею возможного самостоятельного суждения по важным религиозно-политическим вопросам (иджтихад) и безусловно отказали в этом праве видным представителям шиитского духовенства. Ахбариты утверждали, что истина не исчезает со смертью имамов, которых они наделяли сверхчеловеческими свойствами. Хотя обычный человек не может сравняться с имамом-алидом, он, строго следуя учению имамов, в состоянии стать самостоятельным проповедником (*мукаллид*). Таким образом, ахбариты отвергали нужду в некоем «совершенном шиите» (*ши-йи камил*), посреднике между Махди и людьми, который мог толковать волю имама. Если в спорных вопросах не находилось приемлемого решения, ахбариты призывали воздержаться от его принятия или обратиться к сочинениям кодификаторов шиитской традиции<sup>25</sup>.

В годы правления Фатх Али-шаха Каджара (1798–1834) ахбариты яростно дискутировали со сторонниками иджтихада (усулитами). Один из лидеров ахбаритов мирза Мухаммад Ахбари даже требовал от шаха искоренить усулитов и сделать ахбаритов единственной школой в шиизме. Фатх Али-шах после некото-

---

<sup>24</sup> Дорошенко Е.А. Шиитское духовенство в двух революциях: 1905–1911 и 1978–1979 гг. М., 1998. С. 44.

<sup>25</sup> Arjomend S.A. The Shadow of God and the Hidden Imam. Qajar Iran. Political, Social, Cultural Change 1800–1925. Edinburgh, 1983. P. 158.

рого раздумья отклонил это требование на том основании, что школа усулитов также имеет давнюю традицию в шиизме<sup>26</sup>.

Против ахбаритского учения, которому следовало подавляющее число верующих, выступил бывший ахбарит и будущий основатель шайхизма шайх саййид Ахмад Ахса'и (1743–1828) из Бахрейна. Он был автором около 40 сочинений по шиитской теологии, проповедовал аллегорическое и метафорическое толкование общемусульманских и шиитских представлений в Эн-Неджефе, Кербеле, Кермане, Йезде, Казвине; пользовался благосклонностью Фатх Али-шаха<sup>27</sup>. После смерти основателя (похоронен в Медине) шайхитов возглавил назначенный шайхом преемник — иранец саййид Казем Решти (1793–1843), ставший последователем Ахмада Ахса'и в Йезде. В свою очередь Казем Решти не назвал своего преемника, но перед смертью огласил некоторые признаки, по которым ученики должны опознать грядущего посредника между имамом Махди и людьми, и приказал своим последователям отправиться на его поиски.

Противники шайхизма утверждали, что основатель этой школы практиковал «сокрытие» (*китман*) наиболее еретических положений своего учения и раскрывал их только в кругу самых верных учеников. Будучи последователем теолога-пантеиста муллы Мухсина Файза Кашани (ум. в 1680 г.) и разделяя идею растворения материального мира, в том числе и человека, в Боге, а Бога — в человеке, шайх Ахса'и, тем не менее, отвергал теории своего учителя об извечности мира, которые, по его мнению, делали Бога излишним и противоречили концепции воскресения из мертвых. Согласно учению Ахса'и, люди воскреснут не во плоти, а в некотором воздухообразном эфирном облике, в котором пребывал и Мухаммад во время своего небошества (*ал-мирадж*)<sup>28</sup>. В своих трудах Ахса'и часто обращался к идее мистического озарения, света как главного принципа Вселенной (*ишрак*), которую заимствовал у муллы Садра Ширази (1572–1640)<sup>29</sup>.

Последователи шайхизма наряду с верой в Бога, пророка и имамов утверждали, что среди шиитов всегда есть посредник, чудесным образом осуществляющий связь между имамом Махди и верующими, который необязательно должен быть высокообразованным муджтахидом. Шайхиты обвиняли ахбаритов в косности, неумеренном следовании традиции без её критического осмысления; от-

<sup>26</sup> Browne E.G. A Literary History of Persia. V. 4. Cambridge, 1930. P. 374.

<sup>27</sup> Gobineau A.M. Les religions et les philosophies dans l'Asie Centrale. V. 1. P., 1866. P. 29.

<sup>28</sup> Ibid. V.1. P. 30.

<sup>29</sup> Ислам: Энциклопедический словарь. М., 1991. С. 170–171.

вергали телесное воскресение имамов и простых людей, полагая, что со смертью погибают четыре материальные части человека, а остаются только совершенные частицы 9 небес, которые и вернуться на Землю в день воскресения<sup>30</sup>. Эсхатология шайхитов включала в себя зороастрийские представления об обновлении мира в конце времён. Шайхиты выражали сомнение в том, что женская природа существенно ниже мужской, порицали мусульманскую полигамию и полагали, что некоторые айаты Корана, возможно, продиктовал Мухаммаду не Аллах, а Джибрил (архангел Гавриил—*И.Б.*)<sup>31</sup>.

Среди приверженцев этой школы были представители иранской правящей и интеллектуальной элиты, каджарские принцы, члены правительства, крупное купечество. Шайхитам на первых порах симпатизировал Музаффар ад-Дин-шах (1896–1907)<sup>32</sup>.

#### **V. Последствия бабидских восстаний в Иране. Победа школы «усули» в шиизме**

В разряд «еретиков» шайхиты перешли после того, как стало ясно, что они обосновали законность и инспирировали появление лиц, претендовавших на знание воли имама Махди и провозгласивших принципы, невозможные для мусульман. Такими людьми в середине XIX в. в Иране стали бабиды — последователи саййида Али-Мухаммада Ширази (1820–1850), бывшего вождя одной из трёх партий шайхитов, образовавшихся после смерти шайха Казема Решти. Саййид Али-Мухаммад объявил себя посредником между имамом Махди и людьми<sup>33</sup>, «вратами» (*баб*) к познанию воли Махди, а затем и самим имамом Махди. Самым опасным для Иранского государства стало то обстоятельство, что с приходом человека, претендовавшего на изъявление воли Махди, власть правящей династии и иерархия социальных ценностей, как и все духовные и светские законы, отменялись. Все должны были обратиться к Бабу и следовать указаниям того, через кого диктовал свою волю правоверным Махди, т.к. согласно шиитской доктрине всякий, не признавший Махди или отказавшийся исполнить его приказ, неизбежно попадал в ад. Бабидские восстания 1848–1853 гг. так сильно потрясли основы иранской государственности и веры, что едва не прекратили правление Каджарской династии и не вычеркнули страну из мусульман-

---

<sup>30</sup> *Чахардехи М.М.* Сима-йи бозорган. Тегеран, 1957. С. 191-192.

<sup>31</sup> *Gobineau A.M.* Les religions et les philosophies... V. 1. P. 50.

<sup>32</sup> *Чахардехи М.М.* Тарих-и фалсафе-йи ислам. Т.1. Тегеран, 1997. С. 72.

<sup>33</sup> *Базиленко И.В.* Бахаизм: история вероучения (сер. XIX–нач. XX вв.). М., 1994. С. 10

ского мира<sup>34</sup> После подавления бабидских восстаний преследованиям подверглись не только бабиды и бахайты, против которых была объявлена обязательная для каждого правоверного «священная война» (*джихад*)<sup>35</sup>, но и шайхиты. Единственным идейным соперником для приверженцев шиитской школы усули оставались ахбариты, над которыми усулиты одержали победу во второй половине XIX в. Лидеры усулитов, опираясь на основы мусульманского права (*усул ал-фикх*), обосновали своё право на иджитihad. Тесные родственные и матримонические связи муджтахидов известных и влиятельных в Иране кланов Бахбахани, Маджлиси и Табатабаи, объединившихся ещё в XVII в., позволили им избежать экономической зависимости от светских властей и добиться успеха в разработке собственной доктрины, доказавшей право шиитских авторитетов на применение иджитхада на основании Корана, шиитских преданий (*ахбар*), согласованного мнения (*иджма*) и разума (*акл*). Усулиты согласились с шайхитской концепцией посредника между Махди и общиной правоверных шиитов, но уверяли, что таковым может быть только самый авторитетный и учёный теолог-муджтахид — источник для подражания (*марджа' ат-таклид*) или конклав муджтахидов<sup>36</sup>.

Шииты-усулиты предоставили возможность муджтахидам пользоваться логикой, отказались от некритического отношения к наследию четырёх главных шиитских кодификаторов, высказались против бездумного подражания покойным духовным вождям (*таклид*) и призвали подчинению живым шиитским лидерам. Усулиты существенно расширили границы дозволенного в области мусульманской юриспруденции, утвердив законность относительного человеческого знания<sup>37</sup>.

В экономической области усулиты, в отличие от других шиитских школ, обеспечили себе финансовую независимость, добившись права собирать «долю

<sup>34</sup> Подробно о бабизме и бахаизме см.: *Абд-Аллах Салих ал-Хамави*. Ал-бахайят; *Абд ал-Хамид Мухсин*. Хакикат ал-бабийят ва ал-бахайят. Бейрут; Дамаск, 1985; *Аиша Абд ар-Рахман (Бинт аш-Шати)*. Васаик ал-бахайят. Каир, 1986; *Browne E.G.* Materials for the Study of the Babi Religion. Cambridge, 1918; *Базиленко И.В.* Бахаизм...; *Базиленко И.В.* Краткий очерк истории и идеологии бахайтской международной общины (XIX–XX вв.). СПб., 1998. *Базиленко И.В.* *Барсукова О.В.*, *Кузнецова Н.А.* и др. Практикум по новой истории стран Азии. М., 1990; *Иванов М.С.* Антифеодальные восстания в Иране в середине XIX в. М., 1982.

<sup>35</sup> *Базиленко И.В.* Краткий очерк... С. 49.

<sup>36</sup> *Enayat H.* Modern Islamic Political Thought. L., 1982. P. 168. В современном Иране выразителем воли имама Махди является весь институт шиитского духовенства.

<sup>37</sup> *Ibid.*

имама» (*сахм-и имам*) или хумс — 20% годового дохода, налог, который был призван обеспечивать нужды саййидов, вдов, сирот и обездоленных и который часто бесконтрольно потребляли шах и правительство<sup>38</sup>.

В политической сфере усулиты призвали всех шиитов к повиновению муджтахидам. Усулитская доктрина об *иджстихаде* предоставила верхушке шиитского духовенства действенные средства для вмешательства в политическую жизнь иранского общества. Эти широкие возможности для участия в общественно-политической борьбе муджтахиды-усулиты неоднократно применяли в истории Ирана: от народного движения против табачной монополии Тальбота (начало 90-х гг. XIX в.) и революции 1905–1911 гг. до исламской революции 1979 г., образования ИРИ и последних событий в современном Ираке.

### **Заключение**

Шиизм, возникший в середине VII в. как самостоятельное направление в исламе и окончательно прервавший былое общемусульманское единство, с течением времени, в свою очередь, подвергся постепенному и неуклонному процессу разделений и расколов на различные сектантские и многочисленные догматические школы и группировки.

Помимо «умеренных» течений в шиизме, не претендовавших на глубинные, принципиальные расхождения с основными положениями учения, параллельно существовали и «крайние», радикальные направления, деятельность которых порой ставила под угрозу само представление о шиизме как целостной части и одном из двух основных течений ислама. Именно эти радикальные направления в шиизме подготовили, по большей части, почву для возникновения и организационного оформления в период мусульманской реформации нового времени разнообразных сект и движений, признанных в шиитской среде, а позднее и среди всех мусульман, еретическими и противоречащими мусульманскому вероучению. Расхождения как в области религиозной догматики, так и в повседневной практике и политических симпатиях оказались столь значительными, что в ряде случаев привели к объявлению «джихада» — священной войны за веру против еретиков, что само по себе достойно удивления с учетом традиционной веротерпимости ислама и общеизвестного лояльного отношения к многочисленным проявлениям религиозного инакомыслия в шиизме, только и состоящего, на первый взгляд, из сект, школ, толков и т.п.

---

<sup>38</sup> Ibid.

Признавая известную степень условности такого понятия как «ересь» применительно к шиизму, представляется все же возможным выделить два основных признака, позволяющих судить о «еретической» сущности того или иного направления, течения, общины в шиитской среде. Для ереси всегда характерны, во-первых, намеренное и осознанное отрицание или уклонение от исполнения принципиальных догматов — столпов веры (одного или сразу нескольких); во-вторых, оформление новой организационной структуры и выделение ее из мусульманской общности в качестве самостоятельной и почти всегда антагонистически ориентированной к этой общности единице.

Исторические судьбы разнообразных направлений в шиизме, возникших в новое время, в эпоху мусульманской реформации, в период острой постановки «восточного вопроса» при наличии крайних противопоставлений в дихотомии «Восток — Запад» оказались отличными. Одним после непродолжительного взлета популярности и кратковременных общественных симпатий было уготовано столь же стремительное падение социального интереса к ним и почти полное забвение. Другие, выполнив свою историческую задачу и утратив привлекавшую новизну и свежесть идей, потеряли значительное количество последователей и превратились в экзотические течения закрытого типа, не претендующие на широкое участие в общественной жизни. Третьи, обладавшие влиятельными внешними и внутренними источниками эволюции и саморазвития, при помощи которых они перешагнули через различные исторические эпохи и географические пространства, оставили свой след в мировой истории и сохранили определенные позиции не только в шиитском мире, но и в других мусульманских регионах. Вышеупомянутые шиитские школы и направления завоевали право активного участия в общественно-политической жизни стран Ближнего и Среднего Востока, превратились в феномен всемирного масштаба и, хотя бы вследствие этого, достойны изучения и осмысления.

Ислам структурно разрушил прежнюю веру коренных жителей Ирана, но сохранил ее духовно-нравственные ценности. Этот процесс, который осуществлялся на протяжении многих лет, отличался сложностью и противоречивостью. Ломка старой религии, уничтожение отживших религиозных стереотипов совершались одновременно с утверждением новой веры, формированием нового религиозного сознания и религиозной психологии. Одновременно шел и другой процесс: зарождение новой цивилизации сопровождалось становлением ислама в качестве господствующей религии во многих странах Ближнего и Среднего Востока. Многие шиитские имамы окончили свои дни трагически, что и опре-

делило трагическое мироощущение шиизма как одного из основных толков ислама. С течением времени в шиитском исламе сформировался идеал мученика за веру (*шахид*), который идет сражаться против многократно превосходящей его силы. Самый почитаемый шиитский мученик имам Хусайн, вышел против четырехтысячного войска халифа Йазид I (645–683) с отрядом в 70 человек. Можно говорить, что в Иране сложилась уникальная тысячелетняя традиция мученичества (*шахадат*), во многом сформировавшая менталитет одной из самых древних наций на земле и воспитавшая новые поколения шиитов.

Бытует мнение, что шиизм достиг своего расцвета именно в Иране. В шиитском мире популярна идея богоизбранности иранской земли ввиду фатального переселения туда имамов, означавшего перемещение центра шиизма и духовного авторитета ислама с арабских земель в направлении Иранского нагорья. Вобрав многие элементы из духовного наследия богатого прошлого Ирана, шиизм как мусульманская деноминация стал национально-историческим достоянием иранцев, занимая при этом первое место в перечне их приоритетных ценностей.

Эволюция шиизма не закончена, как и не поставлена точка в теологических спорах представителей различных шиитских школ. В частности, продолжаются дискуссии и идейное противостояние ахбаритов и усулитов, в том числе и в современном Ираке.

Ранняя история шиизма на протяжении всей истории востоковедения вообще и исламоведения в частности была предметом всестороннего изучения как отечественных, так и зарубежных исследователей. Мусульманские историки и теологи, философы и политические деятели также неоднократно осмысливали и переосмысливали историю ислама и труды своих предшественников.

В силу различных причин значительно меньшее внимание было уделено более поздним историческим реалиям, приближенным к новому времени и к современности, объективное изучение которых, очевидно, станет долгом и задачей нынешнего и последующих поколений исследователей.

### Источники и литература

1. *Абд-Аллах Салих ал-Хамави*. Ал-бахайят. Эр-Рияд, 1983.
2. *Абд ал-Хамид Мухсин*. Хакикат ал-бабийят ва ал-бахайят. Бейрут-Дамаск, 1985.
3. *Аиша Абд ар-Рахман (Бинт аш-Шати)*. Васаяк ал-бахайят. Каир, 1986.
4. *Ал-Хасан ибн Муса Наубахти*. Шиитские секты. М., 1973.

5. *Амир Садр ад-Дин Султан Ибрахим ал-Амини*. Фотухат-и шахи («Шахские победы»). Фонд восточных рукописей РНБ. Рук. № 301.
6. *Базиленко И.В.* Бахаизм: история вероучения (сер. XIX–нач. XX вв.). М., 1994.
7. *Базиленко И.В.* Краткий очерк истории и идеологии бахаитской международной общины (XIX–XX вв.). СПб., 1998.
8. *Базиленко И.В. Барсукова О.В., Кузнецова Н.А. и др.* Практикум по новой истории стран Азии. М., 1990.
9. *Бартольд В.В.* Работы по истории ислама и арабского халифата // *Бартольд В.В.* Сочинения. Т. VI. М., 1966.
10. *Беляев Е.А.* Арабы, ислам и арабский халифат в раннем средневековье. М., 1965.
11. *Большаков О.Г.* История халифата. Т. 1-3. М., 1989–1998.
12. *Босворт К.Э.* Мусульманские династии. Справочник по хронологии и генеалогии. М., 1971.
13. *Васильев Л.С.* История Востока. В 2-х тт. М., 1993.
14. *Гибб Х.А.Р.* Мусульманская историография. М., 1960.
15. *Гольдциэр И.* Ислам. СПб., 1911.
16. *Грюнебаум фон, Г.Э.* Классический ислам. Очерк истории (600–1258). М., 1986.
17. *Дорошенко Е.А.* Шиитское духовенство в двух революциях: 1905–1911 и 1978–1979 гг. М., 1998.
18. *Дорошенко Е.А.* Шиитское духовенство в современном Иране. М., 1985.
19. *Иванов М.С.* Антифеодальные восстания в Иране в середине XIX в. М., 1982.
20. Ислам: Энциклопедический словарь. М., 1991.
21. История Ирана. М., 1977.
22. Коран / Пер. с арабск. Г.С. Саблукова. Казань, 1907.
23. *Крымский А.Е.* История мусульманства. М., 2003.
24. *Кузнецова Н.А.* Иран в первой пол. XIX века. М., 1983.

25. *Массэ А.* Ислам: Очерк истории. М., 1961.
26. *Мец А.* Мусульманский ренессанс. М., 1977.
27. *Мюллер А.* История ислама. В 2-х тт. М., 2004.
28. *Петрушевский И.П.* Государства Азербайджана в XVI в. Известия Азербайджанского филиала. Баку, 1944.
29. *Петрушевский И.П.* Ислам в Иране в VII–XV вв. Л., 1966.
30. *Прозоров С.М.* Ислам как идеологическая система. М., 2004.
31. *Смирнов Н.А.* Мусульманское сектанство. М., 1930.
32. *Степанянц М.Т.* Мусульманские концепции в философии и политике (XIX–XX вв.). М., 1982.
33. *Тихомиров Л.А.* Религиозно-философские основы истории. М., 1997.
34. *Хрестоматия по исламу.* М., 1994.
35. *Чахардехи М.М.* Сима-йи бозорган. Тегеран, 1957.
36. *Чахардехи М.М.* Тарих-и фалсафе-йи ислам. Т.1. Тегеран, 1997.
37. *Algar H.* Religion and State in Iran. L-A., 1969.
38. *Amanat A.* Resurrection and Renewal: The Making of the Babi Movement in Iran, 1844–1850. N. Y., 1989.
39. *Arjomend S.A.* The Shadow of God and the Hidden Imam. Qajar Iran. Political, Social, Cultural Change 1800–1925. Edinburgh, 1983.
40. *Browne E.G.* A Literary History of Persia. V. 4. Cambridge, 1930.
41. *Browne E.G.* Materials for the Study of the Babi Religion. Cambridge, 1918.
42. *Chardin J.* Voyages du chevalier Chardin en Perse et autres lieux de l’Orient. V. 9–11. Paris, 1830.
43. A Chronicle of the Carmelites in Persia and the Papal Mission of the XVII and XVIII Centuries. V. I. L., 1939.
44. *Enayat H.* Modern Islamic Political Thought. L., 1982.

45. *Gobineau A.M.* Les religions et les philosophies dans l'Asie Centrale. V. 1. P., 1866.
46. *Lambton A.K.S.* Some New Trends in Islamic Political Thought in Late 18th and Early 19th Century Persia // *Studia Islamica*. 1974. 39. P. 95–128.
47. *Mahmassani S.* The Philosophy of Jurisprudence in Islam. Leiden, 1961.
48. *Muhammad Mahdi Astarabadi.* Tarikh-i Nadiri. Bombay, 1849.
49. *Nasr S.H.* Religion in Safavid Persia. Iranian Studies. V. 7. № 1, 2. Boston, 1974.
50. *Savory R.M.* Studies on the History of Safavid Iran. L., 1987.
51. *Watt W.M.* Islamic Philosophy and Theology. Edinburgh, 1962.

*Диакон Константин Голубев*

## ВОПРОСЫ РАЗВИТИЯ ОБЩЕСТВЕННО-ЭКОНОМИЧЕСКИХ ОТНОШЕНИЙ В СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИХ ЭНЦИКЛИКАХ С КОНЦА XIX ВЕКА И ДО НАШИХ ДНЕЙ

После энциклики *Rerum Novarum* (1891 г.) все больший авторитет стала приобретать точка зрения, что распространение социальной доктрины входит в христианскую весть, ибо она показывает последствия этой весты в жизни общества и объединяет повседневный труд и борьбу за справедливость со свидетельством о Христе Спасителе. Согласно энцикликам, конкретную социальную модель призваны создать люди, находящиеся в определенной исторической ситуации, тогда как Церковь на основании миссии по утверждению истины, гуманности и человеческого достоинства предлагает социальное учение в качестве необходимого для этого ориентира.

**Ключевые слова:** Энциклика, государство, человек, личность, субсидиарность, общее благо, труд, гуманизм, католическое социальное учение, собственность.

В настоящее время назрела необходимость более активного влияния христианских идей на исследования в области общественных наук (таких, как социальная философия, экономическая социология, экономика), играющих значительную роль в формировании социальной системы в обществе. Выступая на конференции «Проблемы взаимодействия Русской Православной Церкви и ведущих научных центров России» Святейший Патриарх Кирилл (тогда — митрополит) сказал: «<...> Наши усилия необходимо направить на преодоление средостений, существующих в научной среде по отношению к Церкви. <...> Одновременно мы должны стремиться решать и пастырские проблемы в отношении верующих ученых, которые работают в сложнейших областях современной науки»<sup>1</sup>. В этом отношении, как пример разговора Церкви с интеллектуалами, можно привести диалог на тему «Диалектика секуляризации», состоявшийся 19 января 2004 г. в Мюнхене по инициативе Баварской католической академии. Он

---

*Диакон Константин Голубев* — доктор экономических наук, профессор Белорусского государственного экономического университета (г. Минск), студент III курса Богословского отделения СПбПДА.

<sup>1</sup> Цит. по: *Копейкин К., прот.* Наука и религия на рубеже III тысячелетия / Доклад на Годичном акте СПбПДА 09.10.2009 // Сайт СПбПДА. URL: <http://www.spbda.ru/node/9940> (дата обращения: 19.12.2009).

привлек к себе огромное внимание и состоялся между такими интеллектуальными антиподами, как один из известнейших философов нашего времени Юрген Хабермас и тогдашний префект Конгрегации вероучения кардинал Йозеф Ратцингер (ныне — папа Бенедикт XVI). Интересно, что среди предпосылок беседы называют благодарственную речь Хабермаса во Франкфурте в 2001 году по случаю присуждения ему Премии мира немецкой книготорговли. К удивлению многих философ, который вслед за Максом Вебером считает себя человеком, «лишенным религиозного слуха», потребовал от светского общества нового понимания религиозных убеждений, которые есть нечто большее, нежели просто реликты прошлого, и представляют собой «когнитивный вызов», брошенный философии. Об этой речи говорили, что в ней Церкви предлагается «соревнование»<sup>2</sup>, но никто не пожелал принять этот вызов до 2004 г.

Конец XIX века ознаменовался принципиально новыми вызовами для христианства, связанными с развитием капитализма и секуляризацией общественных отношений. Развитие этих процессов в России привело к социальным катаклизмам, которые не удастся преодолеть до настоящего времени. Среди проблем, которые проявились в это время, особо значимой представляется недостаточная развитость отечественной школы христианской социальной мысли. По словам прот. Георгия Митрофанова, «веками сосуществовавшие почти параллельно православная, вдохновлявшаяся аскетическими идеалами монашеской святости, культурная традиция и православно-атрибутивная, ориентированная на политическую целесообразность, монархическая государственность не смогли к началу XX века выработать подлинно воцерковленную, способную отозваться на запросы современной общественной жизни государственно-политическую идеологию. <...> При этом исторически привыкшая сторониться профанной общественно-политической жизни православная иерархия, к тому же связанная административными путями синодальной бюрократии, не могла действительно противостоять происходившей в то время в сознании народных масс духовно-мировоззрительской секуляризации...»<sup>3</sup>.

Социально-экономические проблемы составляют картину внешних условий существования Церкви, отражают проблемы Церкви в земной ее жизни. Эти

---

<sup>2</sup> Хабермас Ю., Ратцингер Й. (Бенедикт XVI) Диалектика секуляризации. О разуме и религии (Серия «Современное богословие»). М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. 112 с.

<sup>3</sup> Митрофанов Г., прот. Россия XX века: «Восток Ксеркса» или «Восток Христа». Ростов-на-Дону: «Троицкое Слово», 2004. С. 291–292.

проблемы отражают специфику материального мира, соответственно, условия жизни христиан, которые в этом мире и существуют. Соответственно, они должны быть рассмотрены в рамках богословского дискурса<sup>4</sup>. На труде лежит особая печать человека. Способность к творческой трудовой деятельности, к которой человек призван, является одним из принципиальных отличий его от животных. Важность творческого характера человеческого труда требует, чтобы человек имел определенную свободу на рабочем месте. В тоже время труд имеет двойственный характер, заключающийся в том, что он является не только путем к гуманизации человека, но и той сферой, в которой имеется значительная часть гуманистических проблем и несправедливости.

Работы по данной тематике, несмотря на возможную кажущуюся легкость, не являются простыми и требуют внимательного к себе отношения, в частности, с учетом их тесной связи с целым рядом иных направлений исследований. Поскольку определенные положения могут представляться тем или иным специалистам более значимыми, в некоторых новых работах появляются идеи, которые требуют критического рассмотрения. Знаковым представляется включение в фундаментальный труд по сравнительному богословию, изданный в 2005 году, наряду с работами целого ряда известных и авторитетных авторов, анализа кандидатом философских наук А.С. Поповым социального учения католицизма. Критический обзор А.С. Поповым социального учения католицизма показывает, что сущности социально-экономических вопросов не всегда уделяется достаточное внимание и их смысл может оказаться заслоненным критикой католицизма<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> См.: *Филипп (Симонов), игум.* Церковь — общество — хозяйство. М., 2005. С. 12–14.

<sup>5</sup> Среди замечаний, высказываемых А.С. Поповым, заслуживает внимания, например, следующее: «...» Папа Иоанн Павел II рассматривает человека именно как религиозного человека. Возможно, в ответ на известную оценку К. Марксом христианства как «культы абстрактного человека» в ватиканской энциклике «Искупитель человека» настойчиво подчеркивается «конкретность» католической антропологии (ее центральный тезис — о человеке как «образе и подобию Божию»). Она, пишет Иоанн Павел II, имеет дело с человеком «во всей его истине, в его полном измерении». Речь идет не об «абстрактном» человеке, продолжает папа, а о действительном человеке, «конкретном и "историческом"». Речь идет «о каждом человеке, ибо каждый был включен в тайну искупления» (§ 13), труд — как проявление его «богоподобной» сущности, этика, мораль, нравственность — как христианские образования, любовь — как теологическая категория, в «свете Божественного милосердия». Все это — традиционный, типичный богословский подход к постижению социальной проблематики» (*Попов А.С. Проблемы современного социального учения католицизма // Хрестоматия по сравнительному богословию. М.: Подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2005. С. 749–784.*

Один из наиболее значимых этапов развития католической социально-философской мысли начался в конце XIX века и был связан с понтификатом папы Льва XIII (Gioacchino Pecci; 20.II.1878–20.VII.1903). Папа издал целую серию энциклик, в которых попытался упорядочить христианскую позицию в сфере философии, богословия, общественно-экономической жизни. Так, его первой энцикликой стала *Aeterni Patris*<sup>6</sup> (1879 г.), в которой система взглядов св. Фомы Аквинского предстает как основа богословия, научных и философских исследований. Соответственно, с этого времени томизм официально стал основой католического мировоззрения.

Важнейшее значение принадлежит энциклике *Regum Novarum*<sup>7</sup> (1891), посвященной положению рабочего класса. Заметим, что обоснованием этого документа, который появился за четверть века до трагических революционных событий в России и за несколько лет до первого съезда РСДРП — партии, возглавившей революционные события в России, послужило рассмотрение идей эксплуатации наемных работников и роли частной собственности.

Энциклика *Regum Novarum* явилась существенным шагом к созданию того, что в дальнейшем назвали «социальной доктриной», «социальным учением», «учительным наставлением» Церкви о социальных предметах, позволяющим ей «исследовать социальные реалии, высказывать о них свое мнение и направлять к верному решению порождаемых ими проблем»<sup>8</sup>. Это тем более актуально, учитывая популярность иного мнения о роли Церкви, предполагающего, что вера касается не земной жизни, а спасения «на небесах» и никак не освещает, не направляет здешнего существования. После *Regum novarum* стала укрепляться точка зрения, что распространение социальной доктрины входит в христианскую весть Церкви, ибо она показывает последствия этой вестии в жизни общества и объединяет повседневный труд и борьбу за справедливость со свидетельством о Христе Спасителе. Кроме того, это учение должно было

---

<sup>6</sup> *Leo XIII. Aeterni Patris. 04.08.1879 // Vatican: the Holy See. URL: [http://www.vatican.va/holy\\_father/leo\\_xiii/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_04081879\\_aeterni-patris\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04081879_aeterni-patris_en.html) (дата обращения: 19.12.2009).*

<sup>7</sup> *Leo XIII. Rerum Novarum. 15.05.1891 // Vatican: the Holy See. URL: [http://www.vatican.va/holy\\_father/leo\\_xiii/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_15051891\\_rerum-novarum\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum_en.html) (дата обращения: 19.12.2009).*

<sup>8</sup> *Ioannes Paulus II. Centesimus Annus. 5. 01.05.1991 // Vatican: the Holy See. URL: [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_01051991\\_centesimus-annus\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus_en.html) (дата обращения: 19.12.2009).*

стать источником единства перед лицом конфликтов, возникающих в социально-экономической области<sup>9</sup>.

В энциклике *Regum Novarum* папа Лев XIII обратил внимание общества на особенности развития капитализма в конце XIX века. Так, после упразднения цехов разьединенные рабочие оказались абсолютно не защищены от действий собственников, ростовщичества (которое неоднократно было осуждено Церковью) и жестокости конкуренции. Ситуация осложнялась тем, что общественные институты и законы все дальше удалялись от христианских ценностей. В результате сложилась ситуация, когда небольшое число богатых людей относилось ко множеству бедных немногим лучше, чем при условиях рабства (§ 3). Дополнительной проблемой стало появление агитаторов, извращающих ситуацию и подталкивающих народ к мятежу и насильственной отмене частной собственности (§ 2). Этот путь в энциклике однозначно отвергался: в результате рабочие пострадали бы первыми. Кроме того, это признается и несправедливым, т. к. явилось бы ограблением законных владельцев, придало бы государству ненужные функции и расстроило общественную жизнь. Также это противоречило бы естественному праву, предполагающему, что люди, как разумные существа, в состоянии самостоятельно позаботиться о себе, пользуясь данными Богом земными благами не только в краткосрочный, но и в длительный период (§ 5–11). (Заметим, что концепция позитивного права, получившая значительное распространение и влияние, стала обоснованием нарушений естественных прав человека тоталитарными режимами XX века). Наличие собственности обеспечивает независимость семьи и дает право государству вмешиваться в ее дела лишь тогда, когда она нуждается в помощи, а также является условием для свободного развития личности и ее творческих способностей.

На труде лежит особая печать человека. Способность к творческой трудовой деятельности, к которой человек призван, является одним из принципиальных отличий его от животных. В тоже время труд имеет двойственный характер, заключающийся в том, что он является не только путем к гуманизации человека, но и той сферой, в которой содержится значительная часть гуманистических проблем и несправедливости. Напоминая слова Библии «*проклята земля за тебя; со скорбью будешь питаться от нее во все дни жизни твоей*» (Быт 3:17), энциклика раскрывает обман утверждающих противное, обещающих освобождение от труда — ложные обещания неизбежно усугубляют зло, которое труднее будет вынести. В качестве альтернативы революционным пре-

---

<sup>9</sup> Ibidem.

образованиям института частной собственности и общества в целом энциклика предложила ряд путей преобразования, отметив значение в новых условиях государства, собственников и профсоюзов наемных рабочих.

Особо значимая роль при этом была отведена Церкви, провозглашающей Евангельское учение, которое может уменьшить жестокость борьбы. За Церковью признается как роль учителя (просвещающего умы и направляющего жизнь людей), так и института, призванного проявить деятельную любовь к ближнему, улучшить положение рабочего, опираясь на ряд созданных для этого учреждений, призывая все классы к сотрудничеству, обращаясь к помощи закона и государства (§ 16–19). Соответственно, в обществе должны быть в полной мере обеспечены права работников на исполнение религиозных обязанностей, семейную жизнь, справедливую оплату, соблюдение условий труда и отдыха.

Понимая под понятием «государство» не форму правления какого-либо народа, а всякое правление, согласующееся со здравым смыслом, с естественным законом и предписаниями Божественной мудрости, энциклика подчеркивает обязанность его руководства заботиться, чтобы законы, учреждения, управление вели к общественному и частному благу. Следовательно, для осуществления принципов справедливости за правительством признается его первостепенная обязанность отстаивать интересы более бедных граждан, которые, увеличивая благосостояние общества своим трудом, могли бы пользоваться создаваемыми ими самими благами (§ 32–37).

Особое место в социальной структуре признавалось за профсоюзами, право на создание которых коренится в общественной природе человека. Соответственно, основной их целью должно было стать как совершенствование человека, так и помощь ему в реализации конкретных интересов. При этом задачей должно быть и стремление к взаимопониманию и сотрудничеству между рабочими и работодателями (§ 48–52).

В качестве подтверждения правильности высказываемых идей энциклика напомнила обновление христианством древнего гражданского общества. Единственным способом исцеления современного общества является возврат к христианству. О том, насколько сложным представлялась ситуация на тот момент, можно судить по следующим словам: «Когда общество погибает, есть лишь один совет желающим спасти его — обратиться к тем принципам, которые были в основании его» (§ 27).

Следует признать, что многие актуальные социально-экономические вопросы в энциклике не нашли отражения. Это привело и к ее достаточно мед-

ленному распространению в первые десятилетия. В частности, в ней не нашли места проблемы крестьян (составлявших основную часть населения) и проблемы национально-освободительных движений (нараставших в это время и являвшихся для ряда народов более актуальными, чем проблемы в индустриальной сфере). В тоже время было однозначно заявлено, что капитализм периода индустриального общества весьма далек от идеальной социальной системы и требует значительных преобразований.

События первой половины XX века, безусловно, не способствовали развитию социально-философской мысли. В качестве наиболее значимых документов, вышедших в это время следует отметить приуроченную в сорокалетию *Regum novarum* энциклику папы Пия XI (Achille Ratti; 6.II.1922–10.II.1939) *Quadragesimo Anno*<sup>10</sup>. Папа отмечал, что на основе идей энциклики *Regum novarum* сформировалось современное католическое социальное учение, оказавшее существенную помощь многим людям в понимании ложности как либеральных, так и коммунистических ценностей, в развитии которого приняли участие многие ученые (§ 20, 25). Особое внимание в *Quadragesimo anno* обращалось на развитие католических профсоюзов, взаимодействие католиков с профсоюзным движением, важность христианских ценностей для участников всех союзов, которые призваны не только защищать рабочих, но и воспитывать их (§ 35–36).

Особенности первых десятилетий XX века не могли не привлечь внимание к проблемам собственности. В энциклике подчеркивается, что существенно ошибаются как сторонники индивидуализма, так и сторонники коллективизма. При этом рассмотрены две характеристики собственности: индивидуальная и общественная. Также подчеркивается, что естественное право человека в этой области не носит абсолютного характера, но предполагает обязанности собственников перед обществом. Тем более, как отмечалось в *Quadragesimo anno* с рефлексией на аналогичные идеи *Regum novarum*, именно труд рабочих создает богатство наций, однако ни труд не может быть производительным без капитала, ни капитал — без труда (§ 44–58). В результате развития цивилизованных стран в них значительно улучшилось положение пролетариата в промышленности, тогда как остались очень сложными проблемы сельскохозяйственных рабочих и народов колониальных государств (§ 59). Для более эффективной защиты рабочего в *Quadragesimo anno* (развивая мысль, высказанную в *Regum Novarum* о

---

<sup>10</sup> *Pius XI. Quadragesimo Anno. 15.05.1931 // Vatican: the Holy See. URL: [http://www.vatican.va/holy\\_father/pius\\_xi/encyclicals/documents/hf\\_p-xi\\_enc\\_19310515\\_quadragesimo-anno\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310515_quadragesimo-anno_en.html) (дата обращения: 19.12.2009).*

необходимости учитывать при установлении заработной платы целого ряда факторов) выделяются следующие положения: зарплата должна быть достаточной для содержания рабочего и его семьи; должна учитывать ситуацию как на данном производстве, так и в экономике в целом (чтобы слишком высокие или низкие зарплаты не привели к ухудшению экономической ситуации и безработице); должна осознаваться важность равноправного распределения собственности и расширения слоя собственников (§ 65–76).

В энциклике отмечено, что реализация социальных программ предполагает одновременное совершенствование организационной системы и улучшение морального состояния общества (§ 77). В разделе об организационных структурах подчеркнуто значение принципа *субсидиарности*, предполагающего, что вышестоящие не должны принимать на себя обязанности, которые должным образом выполняют нижестоящие (§ 80). Интересно, что в дальнейшем, особенно в конце XX века, этот принцип нашел широкое применение в гуманистическом направлении теории менеджмента<sup>11</sup>.

Проблемы использования этого принципа в либеральном обществе, в котором человек остается один на один с государством (в результате разрушения промежуточных общественных структур между человеком и государством), привели к появлению идей о возрождении различных форм цехов и корпораций. В энциклике также было предложено развитие корпораций, объединяющих людей по их отраслевой, а не по классовой принадлежности (§ 84, 91–95). При этом в энциклике особо отмечены как преимущества данной общественной системы (прежде всего — это мирное сосуществование классов), так и ее недостатки (среди которых — преувеличение роли государства и политизация). Об актуальности этого анализа можно судить из того, насколько он совпал по времени с развитием фашизма.

Бесконтрольность концентрации экономической власти, подмена открытого рынка экономическим доминированием — еще одна актуальная проблема, рассмотренная в энциклике (§ 105–108). В этой связи накануне мировой войны энциклика говорила о трех видах конфликта: борьбе за экономическое превосходство, борьбе за использование государственной власти и ресурсов; наконец, о конфликте между государствами. Интересно отметить, что именно в это время формируется «Фрайбургская школа» (ордолиберализм), лидером которой считается Вальтер Ойкен, утверждавший необходимость первоочередного созда-

---

<sup>11</sup> См., напр.: Хэнди Ч. *Время безрассудства*. СПб., 2002. С. 139; Хэнди Ч. *По ту сторону уверенности*. СПб., 2002. С.50–52

ния в государстве конкурентного порядка и упразднение монополий.<sup>12</sup> Именно с ордолиберализмом связывают научную подготовку почвы для «экономического чуда», позволившего вывести Германию после 1945 года из состояния обнищания распадавшейся плановой экономики в состояние благоденствия.

В отличие от Ойкена, в энциклике сделан упор на реформу нравов, а не социально-экономической системы. Предпочтение лидерами экономики духа наживы, отсутствие с их стороны заботы о нуждах трудящихся и отношение к людям как к средству неизбежно ведет к нарастанию морального кризиса во всем обществе. Соответственно, первоочередной ролью Церкви в данных условиях признается разъяснение того, что никакое лечение не может быть эффективным от угрозы настоящего крушения душ и последующего восстановления общества, пока люди не обратятся к учению Евангелия и к Тому, Кто имеет слова жизни вечной (§ 135–136).

Следующий значительный шаг в развитии католического социального учения приходится на понтификат Иоанна XXIII (Angelo Giuseppe Roncalli; 28.X.1958–3.VI.1963). Его энциклика *Mater et Magistra*<sup>13</sup> (15 мая 1961), являясь документом, вышедшим к юбилею *Rerum novarum*, обращается к наиболее важным проблемам, рассмотренным в *Rerum novarum* и *Quadragesimo anno*: роли государства, собственности, распределения национального богатства, правам рабочих.

В тексте энциклики заметно значительное влияние идей христианского персонализма. Прежде всего выделяется основной принцип католического социального учения, заключающийся в признании индивидуального существования человека основанием, причиной и целью каждого социального института. Именно этот принцип гарантирует священное достоинство индивида, особенно учитывая, что люди по своей природе являются социальными существами (§ 219–220).

Для осуществления этих идей важнейшим признается принцип субсидиарности, сформулированный, в том числе, в *Quadragesimo Anno*. Он рассматривается как «фундаментальный принцип социальной философии, непоколебимый

---

<sup>12</sup> См.: Ойкен В. Основные принципы экономической политики. М.: Прогресс, 1995. 494 с.; Ойкен В. Основы национальной экономики. М.: Экономика, 1996. 349 с.; Теория хозяйственного порядка: «Фрайбургская школа» и немецкий неолиберализм. М.: Экономика, 2002. 463 с.

<sup>13</sup> *John XXIII. Mater et Magistra. 15.05.1961 // Vatican: the Holy See. URL: [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_xxiii/encyclicals/documents/hf\\_j-xxiii\\_enc\\_15051961\\_mater\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater_en.html) (дата обращения: 19.12.2009).*

и неизменный» (§ 54). Этот принцип используется и для объяснения роли государства (и особенно государственной собственности), которое должно ограничиваться рамками, требуемыми соображениями общего блага (§ 117).

Актуальной проблемой современности энциклика назвала восстановление истинной иерархии ценностей. При том, что Церковь всегда признавала важность научно-технического прогресса и материального благосостояния, характеризующих важнейшие стадии развития человеческой цивилизации, однако, важно, чтобы они были оценены согласно их истинной природе (§ 245–247). Это должно быть сделано в соответствии со словами Спасителя: «какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит? или какой выкуп даст человек за душу свою?» (Мф 16:26).

Соответственно, в энциклике настоятельно подчеркивается, что католическая социальная доктрина является интегральной частью христианской концепции жизни. Поэтому есть насущная задача ее более глубокого изучения, включая ее преподавание в католических учебных заведениях, особенно в семинариях, и распространение всеми современными средствами информации, в том числе через газеты, периодические издания, популярные и научные публикации, радио и телевидение (§ 222–224).

Второй значительной социальной энцикликкой в период понтификата Иоанна XXIII стала энциклика *Pacem in Terris* (1963 г.), значительно дополнившая *Mater et Magistra*<sup>14</sup>. На ее содержание, несомненно, наложила отпечаток ситуация в мире, когда в послевоенный период число вооруженных конфликтов не только не уменьшилось, но актуальной стала угроза ядерной войны. В этих условиях своевременным было обращение к принципам мирного сосуществования людей, достижимого только на основании порядка, созданного Богом. Обоснованием многих положений энциклики служит естественное право.

Еще одним принципом, на основании которого в энциклике предполагается строить общественные отношения является понимание человека, как личности, то есть существа, имеющего разум и свободную волю, следовательно, обладающего правами и обязанностями, которые проистекают из его природы (§ 8–10). Среди прав, о которых идет речь, следует отметить обращение (как это было ранее в *Mater et Magistra* и в других рассмотренных выше энциклопедиях) к праву на частную собственность, в связи с тем, что оно является эффективным

---

<sup>14</sup> *John XXIII. Pacem in Terris*. 11.04.1963 // Vatican: the Holy See. URL: [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_xxiii/encyclicals/documents/hf\\_j-xxiii\\_enc\\_11041963\\_pacem\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem_en.html) (дата обращения: 19.12.2009).

средством процветания государства, утверждения личности и осуществления ответственности во всех сферах (§ 21–22).

Поскольку Бог создал людей социальными по природе, особое внимание энциклика обратила на понимание сущности социально-политического устройства. В связи с тем, что власть правительства обуславливается моральным порядком и происходит от Бога, то, если законы противоречат моральному порядку и, следовательно, воли Божией, то они не могут иметь никакой обязательной силы для совести человека, ибо «*должно повиноваться больше Богу, нежели человекуам*» (Деян 5:29). Говоря словами цитируемого в энциклике Фомы Аквинского, человеческий закон происходит от вечного закона, иначе он «*скорее акт насилия*» (§ 46–47, 51).

Как и в энциклике *Mater et Magistra* и *Quadragesimo Anno*, здесь снова поднимается вопрос о задаче органов власти стремиться к общему благу, предусматривающему создание социальных условий, которые способствуют развитию человеческой личности (§ 58–58).

Учитывая сложную ситуацию в развивающихся государствах, в данной энциклике, как до этого и в *Mater et Magistra*, поднимается вопрос о содействии им со стороны экономически развитых стран. При этом речь идет о необходимости уважать их национальные характеристики и гражданские учреждения, а также исключить любую политику доминирования. В энциклике осуществляется дальнейшее развитие принципа субсидиарности — в частности, он распространяется на международные отношения, причем предполагается возможность создания в мире условий, при которых органы власти и граждане каждой нации могут выполнять свои задачи, обязанности и пользоваться своими правами (§ 125, 140–141).

В энциклике говорится о необходимости активного участия христиан в различных цивилизационных институтах и влияния на них изнутри, чтобы наполнить цивилизацию христианскими принципами. Для этого недостаточно научно-технической подготовки, их деятельность должна быть основана на истине, мерой должна быть справедливость, мотивацией — любовь, осуществление — свободным. Основной причиной разрыва между верой и практикой у христиан была недостаточность знаний о христианском учении и нравственности. Отдельной проблемой стало то, что при высоком уровне научного образования религиозное образование не продвигается выше начальной ступени. Таким образом, как и в *Mater et Magistra*, ставится задача непрерывного обучения, чтобы нравствен-

ное совершенствование и утверждение религиозных ценностей осуществлялось одновременно с приобретением научно-технических знаний (§ 147–153).

Следующая страница в развитии католического социального учения связана с понтификатом Павла VI (Giovanni Battista Montini; 21.VI.1963–6.VIII.1978), который стал папой II Ватиканского Собора. И хотя не он созывал Собор, социальные идеи Собора (прежде всего Пастырской конституции о Церкви в современном мире *Gaudium et Spes*) могут считаться и его пониманием проблем, в них рассмотренных<sup>15</sup>. Непосредственно с именем папы Павла VI связана социальная энциклика *Populorum Progressio*, вышедшая в 1967 году<sup>16</sup>. Вопросы, рассмотренные в *Populorum progressio*, уже поднимались в энцикликах папы Иоанна XXIII и в конституции *Gaudium et spes*, но в связи с их актуальностью потребовали отдельного обсуждения, ибо речь шла об отношениях между развивающимися странами и странами с высокоразвитой экономикой (хотя уже в первой своей энциклике — *Ecclesiam Suam* — Павел VI призывал к диалогу между нациями) (§ 54).

В энциклике *Populorum progressio* продолжается рассмотрение социальных проблем, начатое в *Rerum Novarum*, но сфера анализа расширена до мира в целом (§ 59): речь идет о необходимости достижения справедливости как между классами, так и между народами. Подобно *Rerum Novarum*, в этой энциклике не только содержится абстрактный призыв, но предложена конкретная социальная, экономическая и политическая система действий (§ 7, 10, 43–61).

Особенностью *Populorum Progressio* является продолжение развития идеи общего блага всего человечества (§ 24), о чем шла речь в энцикликах папы Иоанна XXIII. В этом контексте в ней рассмотрены права и обязанности субъектов социальной жизни, а также осуждаются явления колониализма и неоколониализма. Со ссылкой на *Quadragesimo Anno* указываются проблемы, свойственные политике неограниченного либерализма, ведущего к особому типу тирании, осужденному Пием XI, и являющемуся «международным империализмом денег» (§ 26).

Можно заметить влияние на энциклику основателя интегрального гуманизма Ж. Маритена, на которого она непосредственно ссылается, подчеркивая, что именно полноценный гуманизм достоин поддержки. В энциклике отмече-

---

<sup>15</sup> Второй Ватиканский Собор. Брюссель: Жизнь с Богом, 1992. 573 с.

<sup>16</sup> *Paul VI. Populorum Progressio. 26.03.1967 // Vatican: the Holy See. URL: [http://www.vatican.va/holy\\_father/paul\\_vi/encyclicals/documents/hf\\_p-vi\\_enc\\_26031967\\_populorum\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum_en.html) (дата обращения: 19.12.2009).*

но появление мнений о кажущейся возможности торжества гуманизма, отгороженного от духовных ценностей и от их источника — Бога. Человек способен наладить жизнь на земле без Бога, но такая система, в конечном счете, оказывается направленной против самого человека. В этой связи Папа Римский Павел VI приводит слова А. де Любака, пришедшего к выводу, что «чистый» гуманизм оказывается антигуманным. Истинный гуманизм обязательно обращен к Богу и принимает идею призвания, которая предлагает истинное представление о человеческой жизни. Человек себя осознает, лишь превзойдя себя. Говоря о сущности указанной задачи, в энциклике цитируется Паскаль, заметивший, что «человек бесконечно превосходит человека» (§ 20, 42)

Понтификат Иоанна Павла II (Karol Wojtyła) пришелся на конец XX – начало XXI века (16.X.1978–2.IV.2005) — время обострения социально-экономических и политических отношений во всем мире, что и нашло отражение в его энцикликах.

Энциклика *Laborem Exercens*, вышедшая к 90-летней годовщине *Regum Novarum*, целиком посвящена различным аспектам трудовой деятельности человека<sup>17</sup>. Способность к труду — одна из характеристик, которые отличают человека от остальных сотворенных существ, чья деятельность направлена исключительно на выживание и не может называться трудом. Соответственно, на труде лежит печать человека и человечества, печать личности, действующей в сообществе личностей. Эта печать определяет характеристики труда, составляет его природу.

Как и в первой энциклике папы Иоанна Павла II *Redemptor Hominis*, которая во многом определила направление его деятельности<sup>18</sup>, здесь снова речь о человеке, который рассматривается как первый и главный путь Церкви, идет с позиции христианского гуманизма и персонализма. Соответственно, говорится о необходимости все время возвращаться на этот путь, учитывая различные стороны бытия человека, одной из которых является труд (§ 1).

Содержащееся в первой главе Бытия описание творения в энциклике рассматривается, как в некотором смысле первое «Евангелие труда», поскольку

---

<sup>17</sup> *Ioannes Paulus II. Laborem Exercens. 14.09.1981 // Vatican: the Holy See. URL: [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_14091981\\_laborem-exercens\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091981_laborem-exercens_en.html) (дата обращения 19.12.2009).*

<sup>18</sup> *Ioannes Paulus II. Redemptor Hominis. 04.03.1979 // Vatican: the Holy See. URL: [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_04031979\\_redemptor-hominis\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis_en.html) (дата обращения: 19.12.2009).*

оно показывает достоинство труда. Оно учит, что человек должен подражать Богу, Создателю в труде, ведь человек создан по подобию Божию. Соответственно, человек призван уподобляться Богу в труде, и в отдыхе, так как Бог пожелал представить Свою творческую деятельность в виде Труда и Отдыха. Человек, как субъект труда, должен обладать землею, являясь «образом Божиим», то есть личностью, являясь способным к запланированным и рациональным действиям, способным к самореализации. Как личность, человек трудится и исполняет различные действия, относящиеся процессу труда. Независимо от объективного содержания этих действий, они должны служить тому, чтобы реализовать его человеческую сущность (§ 6).

Достоинство труда необходимо искать прежде всего не в объективном (технике и технологии), а в субъективном аспекте. Новый Завет говорит нам, что Христос, будучи Богом, стал подобен нам (Евр 2:17; Флп 2:5–8) и посвятил значительную часть жизни на земле труду плотника. Это обстоятельство дает наиболее красноречивое «Евангелие труда», показывая, что основанием для определения ценности человеческого труда является не вид сделанной работы, но факт, что тот, кто ее делает является личностью (§ 6, 12, 25, 26). Кроме того, христианин находит в человеческом труде маленькую частицу Креста Христова. В труде, благодаря свету воскресения Христова, мы находим искру новой жизни, нового блага, *«нового неба и новой земли»* (2 Петр 3:13; Откр 21:1). С одной стороны, Крест неизбежно связан с духовной стороной человеческого труда; с другой — в Кресте раскрывается новое благо, являющееся результатом скорби труда, понимаемого во всех его аспектах и во всей глубине (§ 27).

Таким образом, необходимо исходить из принципа приоритета труда над капиталом. В процессе производства труд всегда — первичная действующая причина, в то время как капитал (совокупность средств производства) остается простым инструментом или инструментальной причиной (§ 12).

При целостном видении, одновременно богословском и гуманистическом, человек является владельцем всего сотворенного, данного в его распоряжение в видимом мире. Если некоторую зависимость и можно обнаружить в процессе труда, это — зависимость от Дающего, а также от других людей, чей труд и инициатива требуются для улучшения возможностей нашего труда. Все, что существует в процессе производства и составляет целое собрание «вещей», инструментов, капитала является условием труда. И нельзя утверждать, что это составляет безличный «субъект», помещающий человека и его труд в зависимое положение.

Это целостное изображение, в котором принцип первенства личности по отношению к вещам строго сохранен, было разрушено в человеке. В результате труд и капитал были отделены друг от друга и противопоставлены, как две безличные силы. Этот путь содержал фундаментальную ошибку, которую можно называть ошибкой экономизма, рассмотрения человеческого труда исключительно согласно его экономической цели. Эта фундаментальная ошибка мысли может и должна быть названа ошибкой материализма, ибо экономизм прямо или косвенно предполагает превосходство материального, и непосредственно или косвенно размещает духовное и личное в положение подчиненную материальной действительности (§ 13).

Значительную часть энциклики занимает анализ прав трудящихся и перспектив гуманизации трудовых отношений в контексте тех изменений, которые произошли к концу XX века. В этой связи рассмотрены направления решения социально-экономических и гуманистических проблем в сферах трудоустройства, совершенствования систем заработной платы и социальных выплат, сельскохозяйственного труда, труда инвалидов и эмигрантов, а также значение в этих процессах государства и профсоюзов (§ 16–23).

Энциклика также обращается к тесно связанной с вопросами гуманизации труда проблеме собственности, напоминая значительное внимание к ней, начиная с *Regum Novarum* и традиционно опираясь на аргументы, сформулированные Фомой Аквинским в «Сумме теологии». Соответственно, оценка права собственности радикально отличается и от программы либерализма, и «косного» капитализма (ибо христианская традиция никогда не поддержала это право как абсолютное и неприкосновенное), и от идей марксистского коллективизма. Напротив, оно всегда понималось в рамках более широкого контекста, как право всех пользоваться благами сотворенного мира. То есть право на частную собственность подчинено праву общего пользования (§ 14, 15).

Еще одна социальная энциклика папы Иоанна Павла II — *Sollicitudo Rei Socialis*<sup>19</sup> вышла в 1987 году и была приурочена к 20-летию *Populorum Progressio*. В ней высказано особое беспокойство, что среди других прав часто подавляется право экономической инициативы. Ибо оно является важным не только для индивидуума, но также и для общего блага. Ограничение его во имя предполагаемого «равенства» в обществе может абсолютно уничтожить дух инициативы,

---

<sup>19</sup> *Ioannes Paulus II. Sollicitudo Rei Socialis. 30.12.1987 // Vatican: the Holy See. URL: [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_30121987\\_sollicitudo-rei-socialis\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis_en.html) (дата обращения: 19.12.2009).*

личное творчество граждан. В итоге возникает, вовсе не истинное равенство, а «выравнивание вниз». Вместо творческой инициативы появляется пассивность, зависимость и подчинение бюрократии, которая предстает как «собственник» благ и средств производства, ставя каждого в положение почти абсолютной зависимости, подобной зависимости рабочего-пролетария при капитализме. Это расстраивает общественную и частную жизнь, побуждая многих эмигрировать, и также формирует «психологическую» эмиграцию (§ 15).

Значительное внимание в энциклике уделено распаду мира на два вооруженных блока, подозревающих и опасаящихся друг друга (на Западе — система на основании либерального капитализма, на Востоке — система, вдохновленная марксистским коллективизмом). Эта ситуация характеризуется противостоянием между двумя концепциями развития индивидуумов и народов, обе из которых являются несовершенными и требуют радикального исправления. Противостояние передается развивающимся странам, и таким образом способствует расширению экономической пропасти между Севером и Югом. Однако социальная доктрина Церкви критически относится и к либеральному капитализму, и к марксистскому коллективизму.

В XX веке идеи «прогресса» с философскими коннотациями, происходящими от Просвещения, все больше стали вызывать сомнение, особенно начиная с трагического опыта двух мировых войн и атомной опасности. На место наивного механистического оптимизма пришло обоснованное беспокойство относительно судьбы человечества (§ 27). Чтобы быть подлинным, развитие должно происходить в условиях солидарности и свободы, без принесения их в жертву под любым предлогом. Нравственный характер развития имеет место, когда существуют все условия, необходимые для развития личности человека, который является образом Божиим. Актуальной задачей должно стать стремление к «цивилизации любви», о которой говорил Павел VI (§ 33).

При этом, как и в *Populorum Progressio*, подчеркивается, что Церковь не предлагает экономические и политические системы или программы, и не отдает предпочтение какой-либо из них, если человеческое достоинство в них должным образом уважается, а Ей самой предоставлено место для реализации ее папской роли в мире. Но Церковь является «экспертом по гуманности», и отсюда следует ее обязанность расширять свою религиозную миссию в различные сферы, в которых люди прикладывают свои усилия в поиске всегда относительно счастья, которое является возможным в этом мире только при соблюдении их человеческого достоинства. Социальная доктрина Церкви не претендует на

«третий путь» между либеральным капитализмом и марксистским коллективизмом. Это — не идеология; ее главная цель состоит в интерпретации фактов, определении их соответствия или расхождения с Евангелием. Поэтому она принадлежит не сфере идеологии, а богословия, прежде всего — нравственного богословия (§ 41).

В энциклике *Centesimus Annus*, вышедшей к 100-летию юбилею *Reverum Novarum*, рассмотрен ее вклад в формирование католического социального учения, а также особенности развития этого учения после 1989 года — после падения ряда режимов в Восточной и Центральной Европе. В качестве главного фактора, приведшего к крушению, энциклика называет нарушение прав рабочего. Оно показало, что стремление к сотрудничеству и евангельский дух сильнее противника, решившего не связывать себя нравственными принципами. В энциклике утверждается, что не принимать во внимание человеческую природу, которая создана для свободы, не только плохо с нравственной точки зрения, но и невозможно практически. Однако, человек, созданный для свободы, несет в себе язву первородного греха, а потому нуждается в искуплении. Хотя человека влечет к добру, но он способен на зло. Он может поступиться непосредственным интересом, и все же связан им. Социальный порядок будет тем прочнее, чем больше он учитывает этот факт, не противопоставляет интерес личности интересам общества, а стремится их сочетать плодотворно и гармонично. Если люди представляют себе, что раскрыли секрет совершенной социальной организации, в которой зло невозможно, они думают, что имеют право использовать любые средства, даже насилие и обман, чтобы воплотить все это в жизнь. Тогда политика становится «секулярной религией», которая вообразила, что она строит рай на земле (§ 23-26).

Тем более актуальной является предостережение народам Европы, где за годы господства коммунизма и до этого было совершено много несправедливостей; много накопилось ненависти и злобы. В результате краха диктатуры они могут вспыхнуть вновь и вызвать множество бед, если ослабеет нравственное усилие, вдохновлявшее прежде на борьбу (§ 27). После падения коммунистических режимов стал особенно актуальным анализ «общества благосостояния» или «общества потребления». Хотя эта модель показала неспособность марксизма создать гуманное и лучшее общество, она сама отрицает автономию и ценность нравственности, права, культуры и религии, а потому согласна с марксизмом в сведении человека к экономической сфере и удовлетворению материальных потребностей, исключив духовные ценности (§ 19).

В энциклике признается законным стремление к лучшей жизни, но это связано с новыми обязанностями и опасностями. При появлении новых потребностей появляется соответствующая концепция человека и истинного блага. Так возникает феномен потребительства. Если ориентироваться на инстинкты, игнорируя разум и свободу, создается потребительский образ жизни, не только недостойный сам по себе, но часто вредный нравственно и физически. Экономическая система, как таковая, не может отличить новые и высшие способы удовлетворения потребностей от искусственных новых потребностей, которые препятствуют развитию личности (например, употребление наркотиков). Плох стиль жизни, при котором человек хочет иметь больше не для того, чтобы стать лучше, но чтобы тратить жизнь на удовольствия, видя в них самоцель<sup>20</sup>. Экономика составляет только один аспект деятельности человека. Если экономическая жизнь абсолютизируется, производство и потребление товаров становятся центром общественной жизни и единственной ценностью, то причина заключается не столько в экономической системе, а в том, что социально-культурная система забыла об этическом и религиозном измерении, ослабела и, в результате, свела себя к производству товаров и услуг. Однако экономическая свобода является только частью свободы человека. Когда она становится автономной, и человек рассматривается скорее как производитель или потребитель, а не личность (которая производит и потребляет, чтобы жить), экономическая свобода теряет необходимую связь с человеком, отчуждается от него и угнетает его<sup>21</sup>.

В этом отношении заслуживает внимание обращение энциклики *Centesimus Annus* к анализу отчуждения человека в различных социально-экономических условиях. Опыт стран социализма показал, что коллективизм не только не уничтожает отчуждение, но усиливает его, так как добавляет еще и отсутствие необходимых благ, и экономическую недееспособность. Западное общество, в свою очередь (даже если марксистский анализ отчуждения и неверен), продемонстрировало утрату подлинного смысла жизни. Это можно видеть в явлении потребительства (когда удовлетворяются ложные потребности, но люди не могут понять себя). Не менее очевидно это и в труде, который организуется с целью максимизации прибыли, но не считается с личностью рабочего, необходимостью его участия в истинно солидарном сообществе, оставляя его в системе соперничества, где он является средством, но не целью. Важнейшей задачей является возвращение понятия «отчуждение»

---

<sup>20</sup> *Centesimus Annus*. 36, 39; *Gaudium et Spes*. 35; *Populorum Progressio*. 19.

<sup>21</sup> *Sollicitudo Rei Socialis*. 34; *Redemptor Hominis*. 15.

в христианскую систему взглядов, признав, что в современном обществе цель и средство поменялись местами. Если человек не видит ни в себе, ни в других ценности и величия, неотделимых от человеческой личности, он отнимает у себя возможность радоваться своей «человечности» и вступать в дружеские отношения с теми, кого тоже сотворил Господь. Человек обретает себя, свободно себя отдавая<sup>22</sup>. Как личность человек может отдать себя только другой личности или личностям, а в конце концов — Богу (даровавшему ему бытие и имеющему право принять такой дар). Человек отчужден, если откажется выйти за свои пределы и жить, отдавая себя и созидая подлинно человеческое сообщество, направленное к высшей цели — к Богу. Общество отчуждено, если его социально-экономические формы мешают такой самоотдаче<sup>23</sup>.

Особо следует подчеркнуть повторное обращение энциклики *Centesimus Annus* к проблемам собственности, которая признается законной и справедливой, если помогает работать с пользой. Если же она ничему не служит или мешает другим работать, но нацелена исключительно на получение к прибыли (на основе недолжной эксплуатации, спекуляции, нарушении рабочей солидарности), она признается несправедливой, злоупотреблением перед Богом и людьми. В связи с тем, что обязанность зарабатывать хлеб в поте лица своего предполагает соответствующее право, общество, в котором это право не соблюдается, не может быть оправдано с нравственной точки зрения и не сможет достичь социального мира<sup>24</sup>.

Соответственно, важнейшей составляющей социально-экономической системы энциклика признает эффективное функционирование государства, гарантирующего личные свободы, право на частную собственность, стабильную валюту, эффективные общественные механизмы с тем, чтобы трудящиеся могли пользоваться плодами своего труда. Кроме того, государство должно обеспечить реализацию прав человека в экономической сфере, создавая условия для стимулирования деловой активности и занятости, а также препятствуя попыткам монополий тормозить развитие экономики. Допускается и временная подмена государством тех социальных секторов или предприятий, которые слишком слабы, если надо срочно действовать ради общего блага. Причем в качестве важнейшего принципа при осуществлении государством своих функций в *Centesimus Annus* (как и в *Quadragesimo Anno*) называется принцип субсидиар-

---

<sup>22</sup> *Gaudium et Spes*. 24.

<sup>23</sup> *Gaudium et Spes*. 24, 26, 41; *Centesimus annus*. 41.

<sup>24</sup> *Centesimus Annus*. 43; *Laborem Exercens*. 14, 18.

ности, означающий, что сообщество более высокого порядка не должно вмешиваться во внутреннюю жизнь сообщества более низкого порядка, присваивая его функции; но обязано поддерживать его, если это необходимо ради общего блага<sup>25</sup>.

В Centesimus Annus, как и в Redemptor Hominis, подчеркивается, что Церковь не может предоставить человека самому себе, «человек этот — первый путь, который Церковь должна пройти, выполняя свою миссию, путь, намеченный Самим Христом». Именно это является единственным источником, который вдохновляет социальное учение Церкви<sup>26</sup>. При этом к задачам Церкви не относится выработка конкретной социальной модели. Ибо это должно быть сделано трудами людей, находящихся в конкретной исторической ситуации и ответственно воспринимающих проблемы во всех их социальных, экономических, политических и культурных аспектах, взаимодействующих друг с другом. Церковь же должна предложить свое социальное учение в качестве необходимого ориентира (признавая и рынок, и предпринимательство, но нацеленные на общее благо)<sup>27</sup>.

Первую свою энциклику Deus Caritas Est (2005 г.) папа Бенедикт XVI (Joseph Ratzinger) начал со слов Первого послания Иоанна Богослова: «*Бог есть любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем*» (1 Ин 4:16), как выражающих суть христианской веры: христианский образ Бога, а также связанный с ним образ человека и его пути<sup>28</sup>. В энциклике «в этом библейском видении подчеркнут один философский аспект»: с одной стороны, перед нами — строго метафизический образ Бога: Бог есть абсолютное начало всего сущего; но, с другой, всеобщий принцип творения — Logos, первопричина — есть в тоже время любящий Субъект со всею силой истинной любви. Единство человека с Богом возможно, но не означает взаимного слияния. Это единство, рождающее любовь, но они оба — Бог и человек — остаются самими собой, и все-таки образуют одно: «*а соединяющийся с Господом есть один дух с Господом*» (1 Кор 6:17) (§ 10). В этой связи в энциклике идет речь о тройственной задаче выражающей внутреннюю природу Церкви: в проповеди Слова Божия

---

<sup>25</sup> Centesimus Annus. 48.

<sup>26</sup> Centesimus Annus. 53; Redemptor Hominis. 13–14.

<sup>27</sup> Centesimus Annus. 43; Gaudium et Spes. 36.

<sup>28</sup> *Benedictus XVI. Deus Caritas Est. 1. 25.12.2005* // Vatican: the Holy See. URL: [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/encyclicals/documents/hf\\_ben-xvi\\_enc\\_20051225\\_deus-caritas-est\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est_en.html) (дата обращения: 19.12.2009).

(*kerugma-martyria*), в исполнении Таинств (*leitourgia*), в служении милосердной любви (*diakonia*) (§ 25). Особое внимание обращается на осознание представителями Церкви важности новой постановки проблемы справедливого устройства общества, которое нашло отражение в движении за справедливую общественную организацию и в развитии социальной концепции Церкви (§ 27). Непосредственное создание справедливого общества принадлежит миру политики. Церковь же, будучи заинтересованной в достижении справедливости, призвана действовать путем просвещения ума и воли человека в соответствии с требованиями общего блага на основе разума и естественного закона. (§ 28–29).

Во второй энциклике *Spe Salvi*, посвященной христианской надежде, папа Бенедикт XVI обратил внимание на то, что отцы Церкви рассматривали общинный характер надежды и спасение как общинную реальность<sup>29</sup>. Однако с началом нового времени появляется идея, что весть Христа в строгом смысле индивидуалистична. Наиболее явственно это проявилось у Френсиса Бэкона, у которого вера перемещается на уровень исключительно частных и потусторонних дел и становится словно неважной для мира. Это привело к современному кризису веры, представляющему собой в первую очередь кризис христианской надежды. Таким образом, надежда получила у Бэкона новую форму и стала верой в прогресс, который приведет к возникновению совершенно нового мира, царства человека. Прогресс при этом состоит в преодолении всех зависимостей и представляется продвижением к совершенной свободе. Свобода и разум (которые толкуются как находящиеся в противодействии с обязательствами по отношению к вере и Церкви) в силу якобы внутренне присущего им состояния добра, представляются гарантией существования нового совершенного человеческого сообщества. В 1792 г. И. Кант тоже был уверен, что «царство Божие» приходит туда, где «церковная вера» побеждается и замещается «религиозной верой», то есть простой рациональной верой. Но уже в 1795 г. он писал: «Если когда-либо христианству суждено будет утратить достоинства любви, <...> то антипатия и отвращение к нему станут господствующим образом мышления, и антихрист <...> начнет свое (предположительно, основанное на страхе и своекорыстии) недолгое правление, а затем <...> наступит в моральном отношении извращенный конец всего сущего» (§ 18–19).

---

<sup>29</sup> *Benedictus XVI. Spe Salvi*. 14. 30.11.2007 // Vatican: the Holy See. URL: [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/encyclicals/documents/hf\\_ben-xvi\\_enc\\_20071130\\_spe-salvi\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi_en.html) (дата обращения: 19.12.2009).

XIX век продолжил опираться на веру в прогресс, как новую форму человеческой надежды, хотя критика богословия уже превратилась в критику политики. Соответственно, прогресс, ведущий к правильному устройству мира, представлялся исходящим не из науки, а из научно-обоснованной политики, которая умеет распознавать структуру истории и общества и указывает путь к революции. Однако наиболее характерный с этой точки зрения К. Маркс «забыл, что человек всегда остается человеком. Он забыл о человеке и его свободе. Он забыл, что свобода всегда остается также свободой, даже для зла». В результате, прогресс становится ничем иным как прогрессом зла или, по словам цитируемого в энциклопедии Т. Адорно, движением «от пращи к мегабомбе». (§ 20–22).

Энциклика раскрывает особенности атеизма XIX–XX вв., являющегося по своим корням морализмом, протестом против несправедливостей мира. Мир, полный несправедливости, страданий и цинизма властей, не может быть творением благого Бога. Во имя морали предполагается опровергать существование такого недоброго Бога. Если нет справедливого Бога, по-видимому, человеку придется самому установить справедливость. Но эти претензии человечества совершить то, чего не делает и не в состоянии сделать Бог, представляются высокомерными и ложными по сути. Причем эта предпосылка уже привела к величайшей жестокости и нарушению справедливости и безнадежности (если никто и ничто не отвечает за страдания мира и не гарантирует, что цинизм власти не будет господствовать вечно). «Протест против Бога во имя справедливости бесполезен. Мир без Бога — это мир без надежды (ср. Еф 2:12). Только Бог может вершить справедливость. И вера дает нам уверенность: Он это делает». В этой связи заслуживает внимания роль христианства в современном мире, которая в энциклике иллюстрируется словами из «Исповеди» блаженного Августина «Ужаснувшись грехов моих, под бременем нищеты моей, задумал я в сердце своем бежать в пустыню; но Ты удержал и укрепил меня, говоря: *«Христос для того умер за всех, чтобы живущие не для себя жили, но для Того, Кто умер за всех»* (2 Кор 5:15). Христос умер за всех. Жить для Него — значит позволить вовлечь себя в Его «бытие для других» (§ 28–29, 42–44).

Вышедшая в июне 2009 года энциклика *Caritas in Veritate* посвящена проблемам современного глобализирующегося мира. Как и в *Gaudium et Spes*, здесь отмечается, что помимо индивидуального блага, существует благо связанное с жизнью общества — общее благо. В глобализующемся мире общее благо и дей-

ствия для его достижения должны иметь общечеловеческий характер<sup>30</sup>. При этом (как неоднократно повторялось в ряде энциклик) Церковь не имеет технических решений и не вмешивается в политику государств, но имеет миссию по утверждению истины, гуманности, человеческого достоинства<sup>31</sup>. В энциклике развиваются идеи христианского гуманизма. При этом напоминаются слова *Populorum Progressio* о том, что истинный гуманизм является открытым для Абсолюта, признающим призыв, который дает истинный смысл человеческой жизни<sup>32</sup>.

Говоря о социально-экономической стороне глобализирующегося мира, энциклика подчеркивает, что в условиях взаимного доверия рынок является экономическим институтом, который дает возможность встретиться людям как экономическим субъектам, используя контракты для регулирования отношений и обмена товарами и услугами. Рынок не должен стать местом, где сильный угнетает слабого. Не существует рынка в чистом виде, он формируется культурными конфигурациями, определяющими его и дающими основную направленность. Сегодня доверия на рынке не хватает, что является серьезной утратой, ибо без внутренних форм солидарности и взаимного доверия рынок не может осуществить свою функцию<sup>33</sup>.

В *Populorum Progressio* наиболее приемлемой моделью рыночной экономики признавалась та, в которой «все были бы в состоянии отдавать и получать, при этом ни одна из общественных групп не улучшала бы своего благосостояния за счет других групп», причем существовал бы рост благосостояния всех членов общества<sup>34</sup>. *Caritas in Veritate* расширяет сферу приложения этой идеи, выводя ее на глобальный уровень<sup>35</sup>. Важным направлением развития современного бизнеса папа Бенедикт XVI видит усиление плюрализма институциональных форм бизнеса, что, по его мнению, должно привести к более цивилизованному пред-

---

<sup>30</sup> *Gaudium et Spes*. 26; *Benedictus XVI. Caritas in Veritate*. 7. 29.06.2009 // Vatican: the Holy See. URL: [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/encyclicals/documents/hf\\_ben-xvi\\_enc\\_20090629\\_caritas-in-veritate\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate_en.html) (дата обращения: 19.12.2009).

<sup>31</sup> *Gaudium et Spes*. 36; *Centesimus Annus*. 43; *Populorum Progressio*. 13; *Caritas in Veritate*. 9.

<sup>32</sup> *Populorum Progressio*. 42; *Caritas in Veritate*. 16.

<sup>33</sup> *Caritas in Veritate*. 35, 36.

<sup>34</sup> *Caritas in Veritate*. 39.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

принимательству и усилению конкуренции на рынках<sup>36</sup>. Также этой задаче послужила бы и большая прозрачность рынков<sup>37</sup>.

Аналогично использованию принципа субсидиарности в энцикликах *Quadragesimo Anno*, *Pacem in Terris* и *Centesimus Annus*, здесь снова идет речь о его значении, как выражающего неотделимость человеческой свободы, и приобретающего еще большее значение в условиях глобализации. Ибо глобализация, конечно, требует власти, поскольку поднимает проблему достижения общего блага в глобальном масштабе. Однако эта власть должна быть организована на основании принципа субсидиарности и разделения компетенций, чтобы не нарушать принципа свободы, но приносить реальные результаты. При этом возрастет необходимость сочетания в глобализирующейся социально-экономической жизни принципов субсидиарности и солидарности, чтобы избежать партикуляризма и ассистенциализма<sup>38</sup>.

Как и папа Павел VI<sup>39</sup>, Бенедикт XVI в энциклике *Caritas in Veritate* подчеркивает мысль о том, что экономические структуры и инструменты следует рассматривать как инструменты человеческой свободы. Интегральное развитие человека возможно лишь «в климате ответственной свободы»<sup>40</sup>.

Важнейшим положением *Caritas in Veritate* является то, что приоритетной целью экономической политики государства должно стать обеспечение доступа к устойчивой занятости для всех трудоспособных членов общества<sup>41</sup>. Этого требует как справедливость и уважение к достоинству человека, так и «экономическая логика». Неустойчивая занятость ведет к социальному неравенству и, как следствие, к прогрессивной эрозии «социального капитала»: отношений доверия, надежности и соблюдения правил игры (необходимых при любых формах гражданского сосуществования).

Важной мыслью *Caritas in Veritate* является критика современной тенденции в экономической политике к решению краткосрочных экономических проблем без должной оценки их долгосрочных последствий<sup>42</sup>. В энциклике подчеркивается важность приоритета долгосрочных целей и верного понимания целей и средств в экономической сфере. Это особенно важно в современных условиях,

---

<sup>36</sup> Ibidem. 46.

<sup>37</sup> Ibidem. 66.

<sup>38</sup> *Caritas in Veritate*. 57–58.

<sup>39</sup> *Populorum Progressio*. 3.

<sup>40</sup> *Caritas in Veritate*. 17.

<sup>41</sup> *Caritas in Veritate*. 32.

<sup>42</sup> *Caritas in Veritate*. 32.

учитывая резкое ухудшение экологического здоровья Земли и, особенно, наблюдаемые повсюду в мире симптомы морального и культурного кризиса человека. Важнейшей в *Caritas in Veritate* является идея о том, что экономическое развитие невозможно без честных и нравственных мужчин и женщин, без финансистов и политиков, сознательно настроенных на общее благо. При этом одинаково необходимы как профессиональная подготовка, так и нравственность<sup>43</sup>.

Подводя итог, можно констатировать, что в настоящее время имеется значительный интерес научного сообщества к проблемам религиозно-этического аспекта хозяйствования. В частности, при Московском государственном университете с 1999 года выходит журнал с характерным названием «Философия хозяйства». Но нельзя сказать, что в нем часто встречаются статьи о христианском понимании экономических проблем. В этой связи заслуживает внимания христианский анализ социально-экономических проблем, которые имели особую значимость и существенным образом повлияли на ход истории, в социально-философских энцикликах предстоятелей Римо-католической Церкви, что способно стимулировать развитие социальных исследований и в Русской Православной Церкви.

## Источники и литература

### *Источники*

1. *Benedictus XVI*. *Caritas in Veritate*. 7. 29.06.2009 // Vatican: the Holy See. URL: [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/encyclicals/documents/hf\\_ben-xvi\\_enc\\_20090629\\_caritas-in-veritate\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate_en.html) (дата обращения: 19.12.2009).
2. *Benedictus XVI*. *Deus Caritas Est*. 1. 25.12.2005 // Vatican: the Holy See. URL: [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/encyclicals/documents/hf\\_ben-xvi\\_enc\\_20051225\\_deus-caritas-est\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est_en.html) (дата обращения: 19.12.2009).
3. *Ioannes Paulus II*. *Centesimus Annus*. 01.05.1991 // Vatican: the Holy See. URL: [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_01051991\\_centesimus-annus\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus_en.html) (дата обращения: 19.12.2009).
4. *Ioannes Paulus II*. *Laborem Exercens*. 14.09.1981 // Vatican: the Holy See. URL: [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_14091981\\_laborem-exercens\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091981_laborem-exercens_en.html) (дата обращения: 19.12.2009).

---

<sup>43</sup> *Caritas in Veritate*. 71.

5. *Ioannes Paulus II. Redemptor Hominis.* 04.03.1979 // Vatican: the Holy See. URL: [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_04031979\\_redemptor-hominis\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis_en.html) (дата обращения: 19.12.2009).
6. *Ioannes Paulus II. Sollicitudo Rei Socialis.* 30.12.1987 // Vatican: the Holy See. URL: [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_30121987\\_sollicitudo-rei-socialis\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis_en.html) (дата обращения: 19.12.2009).
7. *John XXIII. Mater et Magistra.* 15.05.1961 // Vatican: the Holy See. URL: [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_xxiii/encyclicals/documents/hf\\_j-xxiii\\_enc\\_15051961\\_mater\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater_en.html) (дата обращения: 19.12.2009).
8. *John XXIII. Pacem in Terris.* 11.04.1963 // Vatican: the Holy See. URL: [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_xxiii/encyclicals/documents/hf\\_j-xxiii\\_enc\\_11041963\\_pacem\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem_en.html) (дата обращения: 19.12.2009).
9. *Leo XIII. Aeterni Patris.* 04.08.1879 // Vatican: the Holy See. URL: [http://www.vatican.va/holy\\_father/leo\\_xiii/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_04081879\\_aeterni-patris\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04081879_aeterni-patris_en.html) (дата обращения: 19.12.2009).
10. *Leo XIII. Rerum Novarum.* 15.05.1891 // Vatican: the Holy See. URL: [http://www.vatican.va/holy\\_father/leo\\_xiii/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_15051891\\_rerum-novarum\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum_en.html) (дата обращения: 19.12.2009).
11. *Paul VI. Populorum Progressio.* 26.03.1967 // Vatican: the Holy See. URL: [http://www.vatican.va/holy\\_father/paul\\_vi/encyclicals/documents/hf\\_p-vi\\_enc\\_26031967\\_populorum\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum_en.html) (дата обращения: 19.12.2009).
12. *Pius XI. Quadragesimo Anno.* 15.05.1931 // Vatican: the Holy See. URL: [http://www.vatican.va/holy\\_father/pius\\_xi/encyclicals/documents/hf\\_p-xi\\_enc\\_19310515\\_quadragesimo-anno\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310515_quadragesimo-anno_en.html) (дата обращения: 19.12.2009).

### *Литература*

1. *Копейкин К., прот.* Наука и религия на рубеже III тысячелетия / Доклад на Годичном акте СПбПДА 09.10.2009 // Сайт СПбПДА. URL: <http://www.spbda.ru/node/9940> (дата обращения: 19.12.2009).
2. *Митрофанов Г., прот.* Россия XX века: «Восток Ксеркса» или «Восток Христа». Ростов-на-Дону: «Троицкое Слово», 2004.
3. *Ойкен В.* Основные принципы экономической политики. М.: Прогресс, 1995.

4. *Ойкен В.* Основы национальной экономики. М.: Экономика, 1996.
5. *Попов А.С.* Проблемы современного социального учения католицизма // Хрестоматия по сравнительному богословию. М.: Подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2005. С. 749–784.
6. Теория хозяйственного порядка: «Фрайбургская школа» и немецкий неолиберализм. М.: Экономика, 2002.
7. *Филипп (Симонов), игум.* Церковь — общество — хозяйство. М., 2005.
8. *Хабермас Ю., Ратцингер Й. (Бенедикт XVI)* Диалектика секуляризации. О разуме и религии (Серия «Современное богословие»). М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006.
9. *Хэнди Ч.* Время безрассудства. СПб., 2002.
10. *Хэнди Ч.* По ту сторону уверенности. СПб., 2002.

## ANNOTATIONS

### ***M.V. Shkarovsky. The Alexander Nevsky Lavra in the Year of Revolutionary Upheaval (1917–1918)***

By the moment of the February Revolution the Alexander Nevsky Lavra was at the top of its two-centuries development. The article describes the events of the beginning persecution of the Church in the period from 1917 to 1918, which affected the life of the monastery as well as of its inhabitants.

*Mikhail Vitalievich Shkarovsky* is a Doctor of History, Professor of the Saint-Petersburg Orthodox Theological Academy.

### ***Archimandrite Avgustin (Nikitin). The Study of Personality and Creativity of Bernard of Clairvaux (1091–1153) in the Russian Science***

Since the middle of the 19 century Russian researchers in religion, philosophy and church history repeatedly addressed to the heritage of Bernard of Clairvaux, a prominent preacher and theologian of the Roman Catholic Church. During the Soviet period the study of his works and the analysis of his philosophical and theological ideas were accompanied by the stamps of the Soviet ideology usual for the religious thinkers. Large work on translation of the texts of St. Bernard was carried out, though. After the collapse of the USSR the abbey from Clairvaux was rehabilitated. The article is devoted to the estimation of the works and activities of St. Bernard in Russian religious and theological thought.

*Archimandrite Avgustin (Nikitin)* is a Candidate of Theology, Associate Professor at the Saint-Petersburg Petersburg Orthodox Theological Academy.

### ***Archpriest Georgy Mitrofanov. Analysis of the Eurasian Concept in the Works of Russian Philosophers of the “Silver Age”***

The article analyzes characteristics of the Eurasian ideology, through which the part of the Russian emigrants who were the members of the Eurasian movement recognized the legitimacy of the Communist rule in Russia. There is vivid characteristics of the Eurasian ideology belonging to archpriest G. Florovsky who was one of the foremost critics of this movement. The article shows the reasons why the Eurasian ideology is again in demand by some part of the modern Russian society.

*Archpriest Georgy Mitrofanov* is a Doctor of Theology, Full Professor at the Saint Petersburg Orthodox Theological Academy.

### ***Priest Igor Ivanov. Russian Studies of Byzantium in Europe and Works of Academician G.A. Ostrogorsky***

The article describes the activities of G.A. Ostrogorsky (1902–1976) in the context of the development of the Byzantine studies in Europe in the 20 century, particularly in connection with the Seminarium Kondakovianum, later transformed as the Kondakov Archaeological Institute. The article contains the detailed bibliography of the scientist.

*Priest Igor Ivanov* is a Candidate of Philosophy, Associate Professor at the St. Petersburg State Engineering and Economic University as well as at the Saint-Petersburg Petersburg Orthodox Theological Academy.

### ***G.A. Ostrogorsky. History of the Byzantine Studies***

The article examines the main stages of the Byzantine studies development as a science since its inception in the 16 century till the 1st quarter of 20 century. The article shows the causes of the negative attitudes to the Byzantine history of the Enlightenment epoch scholars as well as the contribution of the pre-revolutionary Russian scholars to the development of science.

### ***A.Y. Mitrofanov. Reception of the Italian-Byzantine Church Law through the Prism of the Latin Canonical Collections of the 4–5 Centuries.***

The article considers the 4–5 century collections of the canon law of the Western Church, their appearance, content and influence on the canonical formation of the Roman Cathedra.

*Andrey Yurievich Mitrofanov* is a Candidate of History, Senior Lecturer at the Saint-Petersburg State University and Lecturer at the Saint-Petersburg Orthodox Theological Academy.

### ***I.V. Bazilenko. Peculiarities of Shiite Islamic Religious-Philosophical Doctrine Evolution in the Historical and Cultural Space of the Muslim East***

The article gives examples of Shiite state systems through Islamic history, describes Shiism as state religion of the Safavids and the conception of Shiism as state supreme power ideology. It also concerns religious situation during the political and economical crisis in Iran in early 18 century and analyses the opposition of different schools of Iranian Shiism in 18–19 centuries. The aftermath of the Babi uprisings in Iran and the victory of the Usuli school is described.

*Igor Vadimovich Bazilenko* is a Doctor of History, Candidate of Theology, Professor of Saint-Petersburg State University and Saint-Petersburg Orthodox Theological Academy, Chair of Department of Ethnic Confessional Studies of Saint-Petersburg State University of Service and Economy.

### ***Deacon Konstantin Golubev. The Issues of the Development of Social and Economic Relations in the Social and Philosophical Encyclicals from late 19th Century till Our Days***

After the encyclical *Rerum Novarum* (1891) a point of view that the dissemination of social doctrine is a part of the Christian message because this doctrine shows the result of the message in the life of society as well as it unites everyday labor and struggle for justice with the witness about Christ the Savior. According to the encyclicals, a certain social model has to be created by people in a specific historical situation whereas the Church resting upon its mission to assert the truth, humanity and personal dignity suggests a social doctrine as a necessary guideline.

*Deacon Konstantin Golubev* is a Doctor of Economics, Professor of the Byelorussian State Economic University (Minsk), Student of the Theological Faculty of the Saint-Petersburg Orthodox Theological Academy.

## ВНИМАНИЮ АВТОРОВ

Журнал публикует научно-исследовательские статьи, материалы научных сессий, конференций, информационные материалы, рецензии и обзоры литературы. Статья должна представлять собой самостоятельное исследование на узкую тему и отвечать критериям актуальности и новизны. Не допускается представление в качестве статьи авторефератов дипломных и кандидатских диссертаций или отдельных глав диссертаций.

### *Порядок подачи статьи в журнал*

Статья должна быть подготовлена и оформлена в соответствии с «Требованиями к рукописям, представляемым в журнал СПбПДА «Христианское чтение», которые можно загрузить с адреса: <http://pro-spbda.ru/cr/demands.pdf>

Статья должна иметь следующую структуру:

- *имя автора* — [сан] имя [отчество] (полностью) фамилия;
- *сведения об авторе* — все ученые степени, основные занимаемые в данный момент должности;
- *название* статьи;
- *аннотация* — 3–4 предложения объемом примерно 500 знаков, где изложены цели, методы и результаты работы, подчеркнуты новые и важные аспекты исследования;
- *ключевые слова* — 10 слов, характеризующих статью, по которым она будет индексироваться в электронных базах данных;
- *текст* статьи;
- *библиография* — оформленный в соответствии с библиографическими требованиями список использованной автором литературы;
- *[список иллюстраций]* — приводимый, в случае необходимости, список присылаемых отдельно от текста статьи иллюстраций.

Статьи, не имеющие указанной структуры, автоматически отправляются обратно авторам на доработку.

Файлы текста статьи и иллюстраций отправляются по электронной почте на адрес [editor@pro-spbda.ru](mailto:editor@pro-spbda.ru). После получения материалов из редакции отсылается подтверждение.

Рассмотрение материалов занимает 2–4 недели, после чего автору отправляется решение редакционной коллегии.

Санкт-Петербургская  
православная духовная академия

# ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

№ 1 (32), 2010

*Научно-богословский журнал*

ISSN 1814-5574

*Издается с 1821 года*

Выходит один раз в два месяца

Адрес редакции:

191167 Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, 17.

Издательство СПбПДА.

Тел.: +7 812 717 39 89.

Эл. почта: editor@pro-spbda.ru

Редакторы-корректоры:

Андрей Смирнов, Максим Мацегора, Антоний Ковалевич,  
студенты СПбПДА.

Верстальщики:

Петр Филонов и Павел Лукахин, студенты СПбПДА.  
Верстка осуществлена в издательской системе  $\text{\LaTeX}$ .

Дизайн обложки: Максим Домасев.

Подписано в печать: 22.02.2010. Формат 70 x 100 / 16.

Гарнитура: Nimbus Roman №9 и Linux Libertine.

Тираж 500 экз.

Отпечатано в ООО «Издательство «Нестор-История».  
197110 Санкт-Петербург, ул. Петрозаводская, 7.