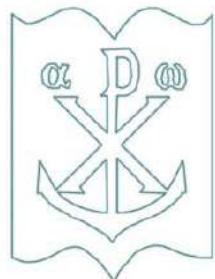


2023 (№1)



**ТЕОЛОГИЧЕСКИЙ  
ВЕСТНИК**  
**СМОЛЕНСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ  
ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ**

*Ежегодный научный журнал*

*Основан в 2015 году*

Смоленск 2023

ББК 86.37я5  
Т 33

Т 33      **Теологический вестник Смоленской православной духовной семинарии:**  
ежегодный научный журнал. – №1. – Смоленск, 2023. –102 с.

**ISSN 2782-2095 Online**

*Журнал индексируется в базе данных «Российский индекс научного цитирования» (РИНЦ)*

**ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР:**

*Митрополит Смоленский и Дорогобужский Исидор* – ректор Смоленской православной духовной семинарии; кандидат богословия, кандидат юридических наук.

**Научный редактор:**

*Иеромонах Рафаил (Ивочкин)* – заведующий кафедрой богословских и церковно-исторических дисциплин Смоленской православной духовной семинарии; кандидат исторических наук, кандидат богословия, доцент.

**Ответственный секретарь:**

*Иерей Максим Мищенко* – помощник ректора Смоленской православной духовной семинарии по научной работе.

**Технический редактор:**

*Диакон Виталий Тимофеев*

**РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ:****Председатель редакционного совета:**

*Архимандрит Сергий (Акимов)* – представитель Московского Патриархата по взаимодействию с высшими учебными заведениями Западной Европы, член Межсоборного присутствия Русской Православной Церкви; доктор богословия.

*Дмитрий Викторович Шмонин* – проректор Общецерковной аспирантуры и докторанттуры по научной работе, председатель Экспертного совета по теологии ВАК при Министерстве науки и высшего образования Российской Федерации; доктор философских наук, профессор.

*Игорь Владиславович Понкин* – профессор кафедры государственного и муниципального управления факультета государственного и муниципального управления Института государственной службы и управления ФГБОУ ВО «Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации»; доктор юридических наук, профессор.

*Сергей Иванович Реснянский* – профессор кафедры истории России Российского университета дружбы народов, член Диссертационного совета Д 212.203.03 (Исторические науки и археология; РУДН), член экспертного совета ВАК при Министерстве образования и науки Российской Федерации по теологии; доктор исторических наук, профессор.

*Протоиерей Павел Хондзинский* – декан Богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, заведующий кафедрой практического богословия; доктор богословия, кандидат теологии, доцент.

*Татьяна Геннадьевна Леонтьева* – декан исторического факультета и заведующая кафедрой отечественной истории Тверского государственного университета; доктор исторических наук, профессор.

*Алексей Федорович Гавриленков* – профессор кафедры богословских и церковно-исторических дисциплин Смоленской православной духовной семинарии; доктор исторических наук, кандидат философских наук, доцент.

*Максим Владимирович Каиль* – советник при ректорате по административной работе и стратегическому развитию, доцент кафедры истории России Смоленского государственного университета; кандидат исторических наук, доцент.

*Александр Валерьевич Слесарев* – проректор по научной работе Минской духовной семинарии и Минской духовной академии; кандидат богословия, доцент.

**РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:**

*Архимандрит Симеон (Томачинский)* – доцент кафедры филологии Московской православной духовной академии; кандидат филологических наук, кандидат богословия.

*Михаил Михайлович Казаков* – профессор кафедры богословских и церковно-исторических дисциплин Смоленской православной духовной семинарии, профессор кафедры теории и истории государства и права Смоленского государственного университета; доктор исторических наук, профессор.

*Игумен Тарасий (Ланге)* – проректор по научной работе, доцент кафедры богословских и церковно-исторических дисциплин Смоленской православной духовной семинарии; магистр психологии.

*Иеромонах Рафаил (Ивочкин)* – заведующий кафедрой богословских и церковно-исторических дисциплин Смоленской православной духовной семинарии; кандидат исторических наук, кандидат богословия, доцент.

*Иерей Олег Ребизов* – проректор по учебной работе, доцент кафедры богословских и церковно-исторических дисциплин, Смоленской православной духовной семинарии; кандидат богословия.

*Анна Михайловна Ильина* – заведующая кафедрой гуманитарных и естественнонаучных дисциплин Смоленской православной духовной семинарии; кандидат педагогических наук.

*Алексей Федорович Гавриленков* – профессор кафедры богословских и церковно-исторических дисциплин Смоленской православной духовной семинарии; доктор исторических наук, кандидат философских наук, доцент.

*Иерей Максим Мищенко* – помощник ректора Смоленской православной духовной семинарии по научной работе.

# Содержание

## Церковно-исторические исследования

---

Митрополит Смоленский и Дорогобужский Исидор (Тупикин Р. В.)	
Состояние источниковедения в области церковно-государственных отношений в период «хрущёвских» гонений 1954 – 1964 гг. (на примере Тверской области).....	6

Архиепископ Элистинский и Калмыцкий Юстиниан (Овчинников В. И.)	
Образование Румынского Патриархата в 1925 году и предпосылки национально-политического конфликта в Бессарабии.....	20

## Гуманитарные исследования

---

Бильченко Е. В.	
Философия музыки М. И. Глинки в оптике классической и неклассической эстетики.....	30
Иерей Максим Мищенко (Мищенко М. А.)	
Взгляд на феномен «церковного блога» с точки зрения теории коммуникации Р. Якобсона.....	49
Кулаков К. Ю.	
Угроза трансгуманизма в парадигме движения Нью-Эйдж.....	58
Макаров Я. Ф.	
Падение теократических режимов Новой Англии.....	65

## Теологические исследования

---

Иерей Владислав Баган (Баган В. В.)	
Трактовка «церковного права» в трудах Алексея Степановича Павлова и развитие отечественной канонистики.....	73
Цебрук Г. С.	
Учение о превосходстве христианской праведности в Евангелии от Матфея.....	83

## Исследования молодых учёных

---

Гарин К. К.	
К проблематике периодизации антиколокольных кампаний советской власти в современной церковной историографии.....	94
Сведения об авторах.....	100

# Contents

## Church History Studies

---

<b>Metropolitan of Smolensk and Dorogobuzh Isidor (Tupikin R. V.)</b>	
The State of Source Studies in the Field of Church-State Relations during the "Khrushchev's" Persecutions of 1954-1964 (on the example of the Tver region).....	6
<b>Archbishop Justinian of Elist and Kalmyk (Ovchinnikov V. I.)</b>	
The formation of the Romanian Patriarchate in 1925 and the background of the national-political conflict in Bessarabia.....	20

## Humanities

---

<b>Bilchenko E. V.</b>	
M. I. Glinka's philosophy of music in the optics of classical and non-classical aesthetics.....	30
<b>Priest Maxim Mishchenko (Mishchenko M. A.)</b>	
A look at the phenomenon of the "church blog" from the point of view of R. Jacobson's theory of communication .....	49
<b>Kulakov K. Yu.</b>	
The threat of transhumanism in the paradigm of the New Age movement.....	58
<b>Makarov Y. F.</b>	
The Fall of the New England Theocratic Regimes.....	65

## Theological studies

---

<b>Priest Vladislav Bagan (Bagan V. V.)</b>	
Interpretation of "church law" in the writings of Alexei Stepanovich Pavlov and the development of domestic canonism.....	73
<b>Tsebruk G. S.</b>	
The Doctrine of the superiority of Christian righteousness in the Gospel of Matthew.....	83

## Research by young scientists

---

<b>Garin K. K.</b>	
On the problems of periodization of the anti-bell campaigns of the Soviet government in modern church historiography.....	94
<b>Information about the authors</b> .....	100

# Церковно-исторические исследования

---

*Теологический вестник  
Смоленской православной духовной  
семинарии. 2023. №1. С. 6-19*

УДК 947.8  
*Митрополит Смоленский и Дорогобужский Исидор  
(Тупикин Роман Владимирович)  
ректор Смоленской православной духовной семинарии*

## Состояние источниковедения в области церковно-государственных отношений в период «хрущёвских» гонений 1954 – 1964 гг. (на примере Тверской области)

*Аннотация:* Настоящая статья представляет собой характеристику исследовательского потенциала региональных архивных материалов (на примере Тверской области) для изучения вероисповедной политики советской власти времен «хрущёвских» антирелигиозных кампаний на протяжении 1954 – 1964 гг. Автор пытается отразить состояние источниковедения в области церковно-государственных отношений указанного хронологического периода. По мнению исследователя, лишь на основании разнообразного спектра архивных данных (в том числе светская и церковная документация регионального происхождения) можно составить многоуровневое описание репрессивных действий советской власти по отношению к Русской Православной Церкви. Автор в своих исследованиях опирается на документальные материалы Государственного архива Тверской области. На протяжении нескольких лет автором анализируется делопроизводственная документация аппарата уполномоченного Совета по делам религий при Совете Министров СССР по Тверской области (07.11.1943 - ...08.1990 гг.). Анализ материалов собрания из более 500 дел во многом проясняет состояние вероисповедной политики в СССР в 1954 – 1964 гг. как на федеральном, так и на региональном уровне. В заключении делается вывод о целесообразности использования в исследованиях региональных архивных материалов для формирования наиболее полной и достоверной картины прошлого.

*Ключевые слова:* антирелигиозная кампания, Н. С. Хрущёв, Русская Православная Церковь, воинствующий атеизм, Калининская епархия, 1960-е гг., Уполномоченный Совета по делам русской православной церкви при Совете Министров СССР по Калининской области, ГАТО, источниковедение

**Постановка проблемы.** За последние три десятилетия в РФ наблюдается значительный рост интереса к отечественной истории, как объекту научных

исследований. Россияне охотно следуют пронзительному замечанию известного русского историка В. О. Ключевского, утверждавшего, что «без знания истории мы должны признать себя случайностями, не знающими, как и зачем мы пришли в мир, как и для чего в нем живем, как и к чему должны стремиться, механическими куклами, которые не рождаются, а делаются, не умирают по законам природы, жизни, а ломаются по чьему-то детскому кризу»<sup>1</sup>. Отметим, что в результате социально-политических потрясений конца 1980-х – начала 1990-х годов исследовательские интересы отечественных историков сосредоточились прежде всего на XX веке и особенно на советской эпохе – одном из самых сложных, драматических и трагических периодов в истории нашей страны.

Исторические работы разного толка появились в последние годы благодаря одному из не самых очевидных достижений постсоветской эпохи. Имеется ввиду ослабление ограничений в отношении доступа к богатейшим материалам российских архивов, которые десятилетиями хранились под грифами «секретно» и «совершенно секретно». Передача некогда засекреченных документов в руки ученых, безусловно, заставляет по-новому взглянуть на многие вещи в нашей истории. Теперь у нас есть более полные и менее предвзятые представления о многих вещах. В результате наши исторические труды постепенно заполняют «белые пятна» русской истории советского периода.

Многие историко-религиозные темы, в советское время незаслуженно обделенные исследовательским вниманием, в настоящее время включены в число открытых для научного анализа. К ним относятся: история русских религиозных конфессий и их взаимоотношения с государством; роль религий в культуре, традициях и быту народов России; политика Коммунистической партии и Советского правительства в области свободы совести и вероисповедания. Сегодня эти вопросы освещаются, обсуждаются и анализируются на страницах периодических изданий, как светских, так и религиозных, а также в научных сборниках и монографиях. Особый интерес представляет история Русской Православной Церкви и ее взаимоотношений с государством в годы социализма. Изучение этого вопроса — не просто умственное упражнение; оно имеет важные и практические последствия для современной вероисповедной политики.

Автор настоящей статьи сфокусирован на исследовании жизнедеятельности Русской Православной Церкви в период т. наз. «хрущевской» антирелигиозной кампании 1958 – 1964 гг. Автор пытается затронуть чрезвычайно интересную и сложную тему взаимоотношений советской власти и Русской Православной Церкви в период 1958 – 1964 гг. На эту тему писали многие советские историки, церковные диссиденты и зарубежные авторы из РПЦЗ, однако, несмотря на разные оценочные суждения и эмоциональную тональность, жанровое разнообразие работ, их объединяет

<sup>1</sup> Ключевский В. О. Записная книжка (1890-е) // Сочинения. В 9 т. Т. IX. Материалы разных лет М., «Мысль», 1990. С. 375.

один фундаментальный недостаток, а именно отсутствие доступа к материалам советских архивов. Стоит отметить, что в последнее время появился ряд работ современных историков, чьи выводы опираются уже не на домыслы или прозрения, а на документальные свидетельства ранее засекреченных делопроизводственных материалов.

Любой современный автор, приступающий к описанию вероисповедной политики советской власти в период 1954 – 1964 гг., обязан сосредоточить свое внимание на исследовании деятельности государственных учреждений и специальных органах, прежде всего, на работе Совета по делам Русской Православной Церкви при Правительстве СССР, занимавшемся вопросами РПЦ в период с 1943 по 1965 годы. Даже по прошествии многих десятилетий общество в целом ничего не знает об этом специфическом государственном органе советской власти, формулировавшем и воплощавшем вероисповедную политику в СССР. Даже сейчас, в эпоху рассекреченных архивов, об этой государственной структуре написано мало точной и объективной информации. В прошлом «церковная политика» правительства конкретизировалась на Совете по делам Русской Православной Церкви в его решениях, предложениях, указах и планах – всего того, что непосредственно определяло статус и деятельность РПЦ. Лишь архивные свидетельства позволяют не понаслышке свидетельствовать об особенностях вероисповедной политики в период 1954 – 1964 гг.

Стоит обратить внимание на новые исследования в области изучения антирелигиозной политики советской власти на региональном уровне.<sup>2</sup> Данные исследования дают возможность проанализировать особенности функционирования институциональных органов советской власти, ответственных за государственную вероисповедную политику на региональном уровне в период 1954 – 1964 гг.

#### **Источниковедение «хрущёвских» гонений: общая характеристика.**

Современное источниковедение в области церковно-государственных отношений в период «хрущевских» гонений на территории СССР отличается доступностью документальных материалов госархивов и идеологической нейтральностью. Исследователи получили доступ к ранее секретным материалам и имеют возможность озвучивать свои выводы, не сообразуясь с государственной идеологией. Источниковая база представлена источниками документальными (законодательные, актовые и делопроизводственные) и повествовательными (мемуарная литература и переписка). Законодательные и актовые источники условно можно разделить на две подгруппы. Первая представлена официальной церковной документацией: нормативно-правовые акты (опубликованные и неопубликованные). Вторая – государственными законодательными и нормативными актами.

<sup>2</sup> Горбатов А. В. Церковно-государственные взаимоотношения в Кемеровской области, 1943 – 1969 гг.: дис. канд. ист. наук. Кемерово, 1996; Горбатов А. В. Государство и религиозные организации Сибири в 1940-1960-е гг.: дис. ... д-ра ист. наук / А. В. Горбатов. - Томск, 2009; Горбатов А. В. Государство и религиозные организации в СССР (1940-1960-е гг.) в трудах эмигрантских и современных исследователей / А. В. Горбатов // Вестн. Кемер. гос. ун-та. - 2011. - № 2. С. 10-12.

Важнейшим источником, проливающим свет на подоплеку «хрущевских» гонений, является сборник «КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК», в котором приведены наиболее значимые законы, принятые правительством СССР за всю его историю. «Хрущевские» гонения на Церковь отражены в VIII-IX томах этого сборника, где напечатаны постановления о начале преследований верующих людей и ходе этих репрессий, которые в завуалированном виде называются «борьбой с пережитками» или «повышением сознательности трудящихся»<sup>3</sup>. Вместе с тем, даже в этих официальных документах можно встретить объективную информацию. Так, когда представители власти отчитывались в своих «успехах» в борьбе с религией и обещали вскоре окончательно уничтожить религиозность в советском обществе, становилось понятно, что Церковь преследуется преимущественно с помощью насилия<sup>4</sup>. В одном из постановлений ЦК КПСС за 1958 год признается, что борьба с Церковью ведется во многом неправильно, слишком грубо, почти полностью насильственными методами, что антирелигиозная пропаганда, на которую предполагалось сделать ставку, оказалась неэффективной. В результате репрессии отнюдь не привели безбожную власть к победе над Церковью<sup>5</sup>.

Со стороны Церкви также имеется немало источников, среди которых в первую очередь следует назвать письма патриарха Алексия I в совет по делам РПЦ, с 1965 года переименован в совет по делам религий<sup>6</sup>. Данная переписка содержит ценнейшие материалы о ходе гонений, о взаимоотношениях высшей светской и церковной власти. Из знакомства с этим источником становится очевидно, что патриарх Алексий I прилагал все усилия для защиты Церкви от гонений, что именно благодаря его усилиям удалось в какой-то мере смягчить эти репрессии. Наконец, перед читателем встает обширная панорама гонений, поскольку в письмах приводятся данные о конкретных гонениях на епархиальном уровне<sup>7</sup>. Вместе с тем, в данном сборнике приведены сведения о взаимоотношениях иерархов Церкви и советских чиновников. Интересно отметить, что, согласно приведенным здесь документам, на местах далеко не все советские руководители горели желанием бороться с религией. Они активизировали свою деятельность только в том случае, если получали прямой приказ от Хрущёва и его ближайших помощников. Более того, даже тогда они, зачастую, лишь имитировали гонения. Объяснить это можно как скрытой

<sup>3</sup> КПСС. Коммунистическая партия Советского Союза в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК (1898-1986). Т. 9: 1956-1960. Т. 8. / Ин-т марксизма-ленинизма при ЦК КПСС. - 9-е изд., доп. и испр. - Москва: Политиздат, 1986. С. 491.

<sup>4</sup> КПСС. Коммунистическая партия Советского Союза в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК (1898-1986). Т. 8: 1946-1955. / Ин-т марксизма-ленинизма при ЦК КПСС. - 9-е изд., доп. и испр. - Москва: Политиздат, 1985. С. 446 – 451.

<sup>5</sup> КПСС. Коммунистическая партия Советского Союза в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК (1898-1986). Т. 9: 1956-1960. Т. 8. / Ин-т марксизма-ленинизма при ЦК КПСС. - 9-е изд., доп. и испр. - Москва: Политиздат, 1986. С. 251.

<sup>6</sup> Алексий I (Симанский), св. патриарх Московский и Всея Руси. Письма патриарха Алексия I в Совет по делам РПЦ - Совет по делам религий при Совете народных комиссаров - Совете Министров СССР. 1945 – 1970. // Сост. Ляшенко К. Г., Лавинская О. В., Орлова Ю. Г. Тт. I-II. – М., «РОССПЭН», 2009-2010. Т. 2: 1954-1970 гг.

<sup>7</sup> Там же. С. 35 – 43.

религиозностью части советских чиновников, так и материальным фактором. Дело в том, что церковное сообщество, начиная от архиереев и заканчивая простыми христианами в это время постоянно давало представителям власти, по сути дела, взятки, представлявшие собой как прямые денежные подношения, так и различные подарки. Таким образом, советские чиновники не были заинтересованы в гонениях, что способствовало сохранению РПЦ<sup>8</sup>.

Настольной книгой для многих церковных историков 90-х гг. стал двухтомный сборник документальных материалов по новейшей истории Русской Православной Церкви, изданный немецкими учеными Г. Штриккером и Р. Реслером (издание 1995 года)<sup>9</sup>. Сборник включает в себя сокращенный вариант «Открытого письма Патриарху Алексию» столичных клириков о. Николая Эшлимана и о. Глеба Якунина. Также сюда были включены решения Архиерейского Собора 18 июля 1961 г., утвердившего реформу приходского управления. Исторический анализ взаимоотношений государства, церкви и общества содержится в комментариях к отдельным разделам сборника<sup>10</sup>. Общая оценка «хрущевских гонений» такова: после отставки Н. С. Хрущева ни о каком изменении политического курса в отношении РПЦ говорить нельзя, поскольку при новом руководителе партии и государства не было осуждено или отменено ни одно репрессивное мероприятие или решение предшествующего правления<sup>11</sup>.

Нас же прежде всего интересует делопроизводственная документация Совета по делам Русской Православной Церкви. Делопроизводственные материалы отражают как содержание вероисповедной политики государства, так и различные аспекты церковной жизни православных верующих. Что касается степени репрезентативности документов, то нужно отметить одну важную особенность: наиболее адекватно ситуацию отражала документация внутреннего пользования с грифами «Секретно», «Совершенно секретно». Она предполагала предоставление достаточно высокой по своей достоверности и полноте информации. В этом заключается главное отличие секретных документов от официальных, предназначенных для опубликования в центральной прессе, сильно искажавших реальные факты по причине давления господствующей атеистической идеологии. Деятельность Совета по делам Русской Православной Церкви последовательно соотносится с позицией Коммунистической партии по «церковному вопросу». Таким образом, мы видим, что на протяжении десятилетий партия экспериментировала с различными подходами к религии и церкви, поскольку общая политика партии в этих вопросах была разнообразной. Сам Совет по делам Русской Православной Церкви переживал различные периоды значимости в иерархии советскойластной номенклатуры. Сначала советские руководители

<sup>8</sup> Там же. С. 293.

<sup>9</sup> Русская православная церковь в советское время (1917-1991): Пер. с нем.] / Сост. Г. Штриккер. - М.: Пропилеи, 1995. - Кн. 2. - М.: Пропилеи.

<sup>10</sup> Там же. С. 25.

<sup>11</sup> Там же. С. 50 – 51.

приблизили его к эпицентру политической власти в СССР, затем вытеснили на периферию государственных и партийных интересов.

### **Источниковедение «хрущёвских» гонений на региональном уровне.**

К неопубликованным делопроизводственным материалам регионального происхождения, являющимся основой авторских исследований, следует отнести документы тверского архива – Государственного архива Тверской области (ГАТО). Значительная документация, имеющая непосредственное отношение к тематике исследования «хрущёвских» гонений на региональном уровне, сосредоточена в первой описи фонда Р-2723 ГАТО «Уполномоченный Совета по делам религий при Совете Министров СССР по Тверской области (07.11.1943 - ...08.1990 гг.)». Фонд Р-2723 включает в себя три описи, состоящих из 534 дел, характеризующих работу двух органов местной власти.

В первой описи содержатся 136 дел под грифом «Уполномоченный Совета по делам русской православной церкви при Совете Министров СССР по Калининской области (07.10.1943 - 08.12.1965 гг.)». С 1 по 21 дела состоят из указаний, инструктивных писем, докладов председателя Совета по делам русской православной церкви при Совете Министров СССР, направленные в Калининскую область. Особенно информативным стоит назвать Дело №1<sup>12</sup>, куда включены все постановления Всероссийского Центрального Исполнительного Комитета Совета Народных Комиссаров РСФСР, Совета Министров СССР по вопросам религиозных культов в период с 19 июня 1923 г. по 1 декабря 1977 г. Дело №3<sup>13</sup> включает в себя «постановление Совета Министров СССР о сохранности культурных ценностей и культового имущества религиозных объединений Калининской области, инструкции о порядке учета, регистрации и реставрации памятников архитектуры, списки церквей» в период с 10 августа 1933 г. по 1 августа 1966 г. Представленные документы отражают общие векторы развития и изменений вероисповедной политики на протяжении нескольких десятилетий и дают общее представление в отношении «хрущёвских» антирелигиозных кампаний с нормативно-правовой точки зрения.

Важнейшими документальными материалами, характеризующими динамику течения «хрущёвской» антирелигиозной кампании в 1958 – 1964 гг. на региональном уровне, является документация из Дела №5<sup>14</sup> «Указания заместителя председателя Совета по делам русской православной церкви при Совете Министров СССР об усилении охраны общественного порядка во время пасхальных служб, по контролю за соблюдением законодательства священнослужителями и др.» (январь — 23 декабря 1959 г.) и Дела №6<sup>15</sup> «Распоряжение исполнительного комитета Калининского областного Совета депутатов трудящихся об единовременном учете религиозных объединений, памятка по проведению учета религиозных объединений, учетные карточки»

---

<sup>12</sup> ГАТО. Р-2723. Оп. 1 Д. 1.

<sup>13</sup> ГАТО. Р-2723. Оп. 1 Д. 3.

<sup>14</sup> ГАТО. Р-2723. Оп. 1 Д. 5.

<sup>15</sup> ГАТО. Р-2723. Оп. 1 Д. 6.

(31 июля 1961 г. — 24 октября 1962 г.). Представленная документация дает наиболее полное представления о том, как федеральный центр регулировал деятельность уполномоченных Совета по делам РПЦ на региональном уровне в рамках общей линии вероисповедной политики. Регулирование деятельности властных органов на местах (аппарата уполномоченных Совета по делам РПЦ) осуществлялась посредством ежегодного инструктажа (к примеру, «Инструктивные письма председателя Совета по делам русской православной церкви при Совете Министров СССР по вопросам осуществления контроля за деятельностью религиозных объединений, доклады о положении и деятельности русской православной церкви на территории Калининской области», 6 января — 18 декабря 1958 г.<sup>16</sup>), программных докладов высокопоставленных партийных и правительственные лиц (например, «Доклады председателя Совета по делам русской православной церкви, председателя Совета по делам религиозных культов "О задачах по усилению контроля за соблюдением законодательства о культурах" на Всесоюзном совещании уполномоченных в г. Москва, 14 января — 21 октября 1963 г.<sup>17</sup>), в частности, обращения председателя Совета по делам РПЦ, произносимые на Всесоюзном совещании уполномоченных.

Надо учитывать, что оптимизация процессов вероисповедной политики зависела во многом от принципа «обратной связи», то есть была обусловлена мотивированностью и эффективностью работы государственных аппаратчиков на местах. Дела с 25 по 34 первой описи фонда Р-2723 содержат различные доклады (напр., «Доклады и отчеты о положении и деятельности религиозных объединений Калининской области», 3 января — 13 ноября 1962 г.)<sup>18</sup>, отчеты (в частности, «Обзоры и отчеты о деятельности религиозных объединений и состоянии работы по контролю за соблюдением законодательства о культурах по Калининской области», 6 января — 22 июня 1964 г.)<sup>19</sup>, сведения («Сведения о деятельности религиозных объединений и состоянии работы по контролю за соблюдением законодательства о культурах по Калининской области» 13 января — 24 декабря 1965 г.)<sup>20</sup>, обзоры местного уполномоченного относительно деятельности религиозных объединений и состоянии работы по контролю за соблюдением законодательства, направленные в центральный аппарат Совета по делам РПЦ. Эти доклады дают возможность оценить степень эффективности работы уполномоченных на региональном уровне с точки зрения тех партийных и правительственные задач, которые выдвигались высшими органами власти в пространстве вероисповедной политики.

Документальные материалы подтверждают тот факт, что в послевоенное время руководство Совета по делам русской православной церкви при Совете Министров СССР придерживалась идеи церковно-государственного сотрудничества, не поддаваясь веяниям политический и партийных

<sup>16</sup> ГАТО. Р-2723. Оп. 1 Д. 17.

<sup>17</sup> ГАТО. Р-2723. Оп. 1 Д. 20.

<sup>18</sup> ГАТО. Р-2723. Оп. 1 Д. 29.

<sup>19</sup> ГАТО. Р-2723. Оп. 1 Д. 31.

<sup>20</sup> ГАТО. Р-2723. Оп. 1 Д. 34.

настроений.<sup>21</sup> Идея сотрудничества была искренней, верной и мотивирована желанием направить деятельность Совета на благо страны.<sup>22</sup> Однако под воздействием антирелигиозных настроений генерального секретаря Н. С. Хрущева и партийной номенклатуры, центральный аппарат Совета (Г. Г. Карпов) и, ориентирующиеся на указания сверху, уполномоченные были вынуждены отказаться от легитимных позиций в церковно-государственных отношениях в сторону административного давления на верующих, священнослужителей и созданные ими религиозные организации. Возрождающаяся РПЦ вновь ощутила на себе тяжелую руку власти, благодаря партийным и советским деятелям, вернувшимся к идеям «антирелигиозной борьбы», господствовавшей в годы перед Второй мировой войной. «Оттепель», наступившая в советском обществе после 1956 года при Никите Хрущеве, так и осталась для Православной Церкви несбыточной мечтой о свободе совести.

На основании нынешних фундаментальных статистических данных стало известно, что на протяжении хрущевской антирелигиозной кампании количество действующих храмов и зарегистрированных священников уменьшилось практически вдвое (количество храмов и молитвенных зданий на 1958 г. – 13414, 1965 г. – 7551; число священнослужителей на 1958 г. – 73 архиерея, 11010 священников и 1086 диаконов, 1967 г. - 73 архиерея, 6694 священника и 653 диакона)<sup>23</sup>. Эту трагическую статистику правдиво иллюстрирует «Регистрационные дела религиозных объединений и различных приходов», которые отражают деятельность и часто насильственное (административное) закрытие православных приходов Калининской области. Всего в первой описи фонда Р-2723 наличествует 101 дело (№№ 36 – 136), характеризующее деятельность как Калининского епархиального управления («Регистрационное дело Калининского епархиального управления. Т. 1, сентябрь 1958 г. — 20 декабря 1972 г.»)<sup>24</sup>, так и отдельных приходов на территории Калининской области. Как известно из представленных дел, многие православные общины и приходы Калинского региона были закрыты в период с 1958 по 1964 гг. по разным причинам, объединяющим моментом которых было нелегитимное администрирование местных органов власти, в том числе уполномоченного Совета по делам РПЦ по Калининской области. Наиболее вопиющий случай описан в регистрационном деле Успенской церкви города Калинина (354-страничный фолиант)<sup>25</sup>, когда закрытие решалось на областном уровне и встретило чрезвычайное сопротивление со стороны верующего населения. В частности, в случае с Успенской церкви ее земельный участок «решением исполнкома городского Совета от 10 января 1963 года №18-4, в соответствии с генеральным планом города, отведен... Вагоностроительному

<sup>21</sup> Маслова И. И. Эволюция вероисповедной политики советского государства и деятельности Русской Православной церкви (1953—1991): Дис. ... докт. ист. наук. - М., 2005.

<sup>22</sup> См. Чумаченко Т. А. Государство, православная церковь и верующие. 1941-1961 гг. – М.: АИРО-ХХ, 1999.

<sup>23</sup> Статистические данные о положении Русской Православной Церкви в СССР (1945-1965 гг.) взяты из: Шкаровский М. В. Русская православная церковь при Сталине и Хрущёве. М., 1999. С. 398.

<sup>24</sup> ГАТО. Р-2723. Оп. 1 Д. 35.

<sup>25</sup> ГАТО. Р-2723. Оп. 1 Д. 54.

заводу... под строительство детского учреждения на 280 мест»<sup>26</sup>. Чаще всего выразителем общественного мнения (многотысячной общественности)<sup>27</sup>) были приходские двадцатки, которые апеллировали к характеру «незаконного, грубого, насильственного»<sup>28</sup> закрытия и разрушения церкви. Десятки регистрационных дел отражают идентичную картину «грубого администрирования» при закрытии церквей. Более того, представленные регистрационные дела дают объемлющую информацию о финансовом (хозяйственно-финансовая отчетность), богослужебном (статистика совершенных треб и богослужений), уставном (приходская структура, перечень двадцатки, приходские должности (староста, казначей, и пр.), деятельность ревизии) состоянии прихода. Таким образом, можно утверждать, что регистрационные дела храмов, которые велись аппаратом уполномоченного Совета по делам РПЦ по Калининской области, дают важнейшую статистическую и историческую информацию.

2-я и 3-я опись Фонда Р-2723 также имеют важное документальное значения для исторических исследований проблемы церковно-государственных отношений в послевоенное время на региональном уровне.

Вторая опись под грифом «Уполномоченный Совета по делам религиозных культов при Совете Министров СССР по Калининской области (29.05.1944 - 08.12.1965 гг.)» содержит 41 дело<sup>29</sup>. Стоит отметить, что данный властный орган местного значения осуществлял регуляцию деятельности иных религиозных объединений, исключая Русскую Право лавную Церковь. То есть непосредственного отношения к деятельности приходов РПЦ в Калининской области он не имел, а регулировал жизнь таких верующих общин, как баптисты, старообрядцы, и пр. Однако, изучение подобной конфессиональной политики в регионах дает сравнительный материал для более объемного и расширенного понимания вероисповедной политики времен «хрущевских» антирелигиозных кампаний. Подобные документальные свидетельства позволяют ответить на многие животрепещущие вопросы: в частности, была ли Русская Православная Церковь единственным или преимущественным объектом государственным репрессий, или жесткая вероисповедная политика советской власти была обращена ко всем религиозным образованиям одинаково?

Третья опись под грифом «Уполномоченный Совета по делам религий при Совете Министров СССР по Тверской области (08.12.1965 - 1990 гг.)» содержит 357 дел<sup>30</sup>. Она отражает деятельность на местном уровне

<sup>26</sup> Там же. Л. 149.

<sup>27</sup> Там же. Л. 258.

<sup>28</sup> Там же.

<sup>29</sup> ГАТО (Государственный архив Тверской области). – Фонд Р-2723. Уполномоченный Совета по делам религий при Совете Министров СССР по Тверской области (07.11.1943 - ..08.1990 гг.). Оп. 2. Уполномоченный Совета по делам религиозных культов при Совете Министров СССР по Калининской области (29.05.1944 - 08.12.1965 гг.)

<sup>30</sup> ГАТО (Государственный архив Тверской области). – Фонд Р-2723. Уполномоченный Совета по делам религий при Совете Министров СССР по Тверской области (07.11.1943 - ..08.1990 гг.). Оп. 3. Уполномоченный Совета по делам религий при Совете Министров СССР по Тверской области (08.12.1965 - 1990 гг.)

уполномоченного Совета по делам религий при Совете министров СССР, государственного органа при Правительстве СССР, занимавшегося вопросами религий на территории Союза Советских Социалистических Республик в период с 1965 по 1991 годы. Представленная опись содержит много полезного документального материала для исторических исследований, однако она несколько не подпадает под хронологические рамки «хрущевской» антирелигиозной политики 1954 – 1964 гг.

Наряду с документальными источниками при написании данной работы были использованы повествовательные, которые представлены периодической печатью. Периодическая печать, использованная в диссертации, делится на центральную и провинциальную. Периодическая печать рубежа 1950–60-х гг.: центральные газеты и журналы «Известия», «Комсомольская газета», «Труд», «Наука и религия», а также региональные СМИ «Смена», «Калининская правда». На страницах советской периодической прессы или атеистической пропагандистской литературы отражены нарративы, касающиеся антицерковных и антирелигиозных кампаний, либо посвященные прецедентам атеистической пропаганды. Повествовательные источники в виде воспоминаний, мемуаров, дневников позволяют с эмоциональной точки зрения максимально близко приблизиться к атмосфере довлеющей церковно-государственной конфронтации, сложившейся в 1950–60-х гг.

### **Заключение.**

Таким образом, для написания научной статьи, посвященной «хрущевским» антирелигиозным кампаниям 1954 – 1964 гг., с точки зрения современных стандартов историографии необходимо опираться на комплекс разнообразных источников документального и повествовательного характера, хранящихся в федеральных и региональных архивах. Источниковая база включает в себя как документы советско-партийного аппарата и общественных организаций, так и архивы церковных ведомств. В свете регионального исследования наиболее полно отражающими особенности антирелигиозной политики Советского государства, например, в Калининской области в период 1954 – 1964 гг., являются различные документы делопроизводства и эпистолярные источники. Динамику политического курса Советского государства в отношении к религиозным организациям помогают проследить законодательные источники и организационно-распорядительная документация. В целом, советско-партийные и церковные документы, дополняя друг друга, позволяют раскрыть характер, формы и содержание государственной религиозной политики применительно к верующим в 1954 – 1964 гг., проследить практику применения религиозного законодательства на местах, помогают выявить и проанализировать различные аспекты, а также степень и формы трансформации церковной жизни верующих в указанный хронологический период. В подлинных научных исследованиях нет места догадкам, слухам или необоснованным предположениям. Следует использовать факты, доказательства и цифры, чтобы представить живую и достоверную

картину отношений между советским правительством и Русской Православной Церковью.

За последние два десятилетия в области изучения «хрущевской» антицерковной кампании господствующим стал тренд на исследования регионального уровня. Проблематика церковно-государственных отношений времен «оттепели» приобретает локальный характер. Исследователи на основании архивных материалов изучают то, как вероисповедная политика Н. С. Хрущева реализовывалась по местам. Исследовательский интерес концентрируется на действиях местных уполномоченных Совета по делам РПЦ при Совмине СССР, изучается такая форма взаимоотношений народа и власти как ходатайства, или петиционная деятельность по вопросу отстаивания веры. Анализируется материальное положение и социальный статус отдельных епархий, приходов, представителей духовенства и мирян. Исследователи пытаются выявить механизмы распространения в советской провинции пропаганды атеизма и «научного коммунизма». В целом историография антирелигиозной кампании Н. С. Хрущева 1958 – 1964 гг. в настоящий момент остается по-прежнему перспективной. До сих пор остается актуальным региональный аспект вышеозначенной тематики. Далеко не все региональные архивы были изучены, множество уникальных документов еще не введено в научный оборот. Изучение автором документальных материалов из фондов Государственного архива Тверской области является органичной частью наметившегося два десятилетия назад тренда на региональные исследования.

*Metropolitan of Smolensk and Dorogobuzh Isidor  
(Tupikin Roman Vladimirovich)  
Rector of the Smolensk Orthodox Theological Seminary*

## The State of Source Studies in the Field of Church-State Relations during the “Khrushchev’s” Persecutions of 1954-1964 (on the example of the Tver region)

*Abstract:* This article is a description of the research potential of regional archival materials (on the example of the Tver region) for the study of the religious policy of the Soviet government during the "Khrushchev" anti-religious campaigns during 1954 - 1964. The author tries to reflect the state of source studies in the field of church-state relations of the indicated chronological period. According to the researcher, only on the basis of a diverse range of archival data (including secular and church documentation of regional origin) can a multi-level description of the repressive actions of the Soviet authorities against the Russian Orthodox Church be drawn up. The author in his research relies on documentary materials from the State Archives of the Tver Region. For several years, the author has been analyzing the office documentation of the office of the authorized

Council for Religious Affairs under the Council of Ministers of the USSR in the Tver Region (07.11.1943 - ... 08.1990). An analysis of the materials of the collection of more than 500 cases largely clarifies the state of religious policy in the USSR in 1954-1964. both at the federal and regional levels. In conclusion, it is concluded that it is expedient to use regional archival materials in research to form the most complete and reliable picture of the past.

*Keywords:* anti-religious campaign, N. S. Khrushchev, Russian Orthodox Church, militant atheism, Kalinin diocese, 1960s, Commissioner of the Council for the Russian Orthodox Church under the Council of Ministers of the USSR for the Kalinin region, GATO, source study

## Литература и источники

### Источники:

1. Алексий I (Симанский), св. патриарх Московский и Всея Руси. Письма патриарха Алексия I в Совет по делам РПЦ - Совет по делам религий при Совете народных комиссаров - Совете Министров СССР. 1945 – 1970. // Сост. Ляшенко К. Г., Лавинская О. В., Орлова Ю. Г. Тт. I-II. – М., «РОССПЭН», 2009-2010. Т. 2: 1954-1970 гг. 671 с.
2. ГАТО (Государственный архив Тверской области). – Фонд Р-2723. Уполномоченный Совета по делам религий при Совете Министров СССР по Тверской области (07.11.1943 - ..08.1990 гг.). Оп. 1. Уполномоченный Совета по делам русской православной церкви при Совете Министров СССР по Калининской области (07.10.1943 - 08.12.1965 гг.)
3. ГАТО (Государственный архив Тверской области). – Фонд Р-2723. Уполномоченный Совета по делам религий при Совете Министров СССР по Тверской области (07.11.1943 - ..08.1990 гг.). Оп. 2. Уполномоченный Совета по делам религиозных культов при Совете Министров СССР по Калининской области (29.05.1944 - 08.12.1965 гг.)
4. ГАТО (Государственный архив Тверской области). – Фонд Р-2723. Уполномоченный Совета по делам религий при Совете Министров СССР по Тверской области (07.11.1943 - ..08.1990 гг.). Оп. 3. Уполномоченный Совета по делам религий при Совете Министров СССР по Тверской области (08.12.1965 - 1990 гг.)
5. КПСС. Коммунистическая партия Советского Союза в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК (1898-1986). Т. 8: 1946-1955. / Ин-т марксизма-ленинизма при ЦК КПСС. - 9-е изд., доп. и испр. - Москва: Политиздат, 1985. 542 с.
6. КПСС. Коммунистическая партия Советского Союза в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК (1898-1986). Т. 9: 1956-1960. Т. 8. / Ин-т марксизма-ленинизма при ЦК КПСС. - 9-е изд., доп. и испр. - Москва: Политиздат, 1986. 574 с.
7. Русская православная церковь в советское время (1917-1991): Пер. с нем.] / Сост. Г. Штраккер. - М.: Пропилеи, 1995. - Кн. 2. - М.: Пропилеи. 462 с.

### Литература:

8. Абдулов Н. Т. Уфимская епархия в системе государственно-церковных отношений: 1917 – 1991 гг.: дис. ... канд. ист. наук. – Уфа, 2006.
9. Белкин А. И. Государственно-церковные отношения в Мордовии в 20-х — начале 60-х годов XX века (на примерах русского православия): дис. ... канд. ист. наук. Саранск, 1995. 246 с.
10. Горбатов А. В. Церковно-государственные взаимоотношения в Кемеровской области, 1943 – 1969 гг.: дис. канд. ист. наук. Кемерово, 1996. 171 с.
11. Горбатов А. В. Государство и религиозные организации Сибири в 1940-1960-е гг.: дис. ... д-ра ист. наук / А. В. Горбатов. - Томск, 2009. 407 с.
12. Горбатов А. В. Государство и религиозные организации в СССР (1940-1960-е гг.) в трудах эмигрантских и современных исследователей / А. В. Горбатов // Вестн. Кемер. гос. ун-та. - 2011. - № 2. С. 10-12.

13. Ключевский В. О. Сочинения. В 9 т. Т. IX. Материалы разных лет / Под ред. В. Л. Янина; Послесл. и коммент. Р. А. Киреевой. – М.: Мысль, 1990. – 525, [1] с.
14. Маслова И. И. Эволюция вероисповедной политики советского государства и деятельности Русской Православной церкви (1953—1991): Дис. ... докт. ист. наук. - М., 2005.
15. Николин А., иер. Церковь и государство: (История правовых отношений). - М.: Сретен. монастырь, 1997. 429 с.
16. Одинцов М. И., Чумаченко Т. А. Совет по делам Русской православной церкви при СНК (СМ) СССР и Московская патриархия: эпоха взаимодействия и противостояния. 1943-1965 гг. – Санкт-Петербург: Российское объединение исследователей религии, 2013. 372 с.
17. Чумаченко Т. А. Государство, православная церковь и верующие. 1941-1961 гг. – М.: АИРО-XX, 1999. 246 с.
18. Шкаровский М. В. Русская православная церковь при Сталине и Хрущёве. М., 1999. 400 с.

### References

- Alexy I (Simansky), St. Patriarch of Moscow and All Rus'. Letters from Patriarch Alexy I to the Council for the Affairs of the Russian Orthodox Church - the Council for Religious Affairs under the Council of People's Commissars - the Council of Ministers of the USSR. 1945 - 1970. // Comp. Lyashenko K. G., Lavinskaya O. V., Orlova Yu. G. Tt. I-II. - M., "ROSSPEN", 2009-2010. Vol. 2: 1954-1970 671 p.
- GATO (State archive of the Tver region). - Fund R-2723. Commissioner of the Council for Religious Affairs under the Council of Ministers of the USSR for the Tver Region (07.11.1943 - ..08.1990). Op. 1. Commissioner of the Council for the Affairs of the Russian Orthodox Church under the Council of Ministers of the USSR for the Kalinin Region (07.10.1943 - 08.12.1965)
- GATO (State archive of the Tver region). - Fund R-2723. Commissioner of the Council for Religious Affairs under the Council of Ministers of the USSR for the Tver Region (07.11.1943 - ..08.1990). Op. 2. Commissioner of the Council for Religious Affairs under the Council of Ministers of the USSR for the Kalinin Region (05/29/1944 - 12/08/1965)
- GATO (State archive of the Tver region). - Fund R-2723. Commissioner of the Council for Religious Affairs under the Council of Ministers of the USSR for the Tver Region (07.11.1943 - ..08.1990). Op. 3. Commissioner of the Council for Religious Affairs under the Council of Ministers of the USSR for the Tver Region (08.12.1965 - 1990)
- CPSU. The Communist Party of the Soviet Union in the resolutions and decisions of congresses, conferences and plenums of the Central Committee (1898-1986). T. 8: 1946-1955. / Institute of Marxism-Leninism under the Central Committee of the CPSU. - 9th ed., add. and correct. - Moscow: Politizdat, 1985. 542 p.
- CPSU. The Communist Party of the Soviet Union in the resolutions and decisions of congresses, conferences and plenums of the Central Committee (1898-1986). T. 9: 1956-1960. T. 8. / Institute of Marxism-Leninism under the Central Committee of the CPSU. - 9th ed., add. and correct. - Moscow: Politizdat, 1986. 574 p.
- Russian Orthodox Church in the Soviet era (1917-1991): Per. from German.] / Comp. G. Stricker. - M.: Propylaea, 1995. - Book. 2. - M.: Propylaea. 462 p.
- Abdulov N. T. Ufa diocese in the system of state-church relations: 1917 - 1991: dis. ... cand. ist. Sciences. - Ufa, 2006.
- Belkin A. I. State-church relations in Mordovia in the 20s - early 60s of the XX century (on the examples of Russian Orthodoxy): dis. ... cand. ist. Sciences. Saransk, 1995. 246 p.
- Gorbatov A. V. Church-state relations in the Kemerovo region, 1943 - 1969: dis. cand. ist. Sciences. Kemerovo, 1996. 171 p.
- Gorbatov A. V. State and religious organizations of Siberia in the 1940s-1960s: dis. ... Dr. ist. Sciences / A. V. Gorbatov. - Tomsk, 2009. 407 p.

- Gorbatov A. V. State and religious organizations in the USSR (1940-1960s) in the works of emigrant and modern researchers / A. V. Gorbatov // Vestn. Kemer. state university - 2011. - No. 2. S. 10-12.
- Klyuchevsky V. O. Works. In 9 vols. T. IX. Materials of different years / Ed. B. JI. Yanina; Afterword and comment. R. A. Kireeva. - M.: Thought, 1990. - 525, [1] p.
- Maslova I. I. The evolution of the religious policy of the Soviet state and the activities of the Russian Orthodox Church (1953-1991): Dis. ... doc. ist. Sciences. - M., 2005.
- Nikolin A., Jer. Church and state: (History of legal relations). - M.: Sreten. Monastery, 1997. 429 p.
- Odintsov M. I., Chumachenko T. A. Council for the Affairs of the Russian Orthodox Church under the Council of People's Commissars (CM) of the USSR and the Moscow Patriarchate: an era of interaction and confrontation. 1943-1965 - St. Petersburg: Russian Association of Researchers of Religion, 2013. 372 p.
- Chumachenko T. A. State, Orthodox Church and believers. 1941-1961 – M.: AIRO-XX, 1999. 246 p.
- Shkarovsky M.V. Russian Orthodox Church under Stalin and Khrushchev. M., 1999. 400 p.

## Образование Румынского Патриархата в 1925 году и предпосылки национально-политического конфликта в Бессарабии

*Аннотация.* Настоящая статья посвящена истории неканонического юрисдикционного перехода Кишиневской епархии Русской Православной Церкви в епархию Румынской Православной Церкви. Автор представленной работы не понимает знаком с жизнью православных в республике Молдова, поэтому считает очень важным обратиться к историческим событиям столетней давности на бессарабских землях. Главным тезисом указанной статьи является утверждение, что юрисдикционные действия Румынской Церкви на территории Бессарабии стали частью общей государственной политики «румынизации» бессарабского населения. Превращение Кишиневской епархии Русской Православной Церкви в румынскую епархию было осуществлено ценой замены значительной части местного клира на румынский. Более того, как показывают исторические свидетельства, из приходского богослужения был изъят церковнославянский язык, богослужения стали осуществляться по новоюлианскому календарю, и пр. Такие действия стали причиной конфликта между двумя братскими Поместными Церквами.

*Ключевые слова:* Бессарабия, Румынская Православная Церковь, советское правительство, Русская Православная Церковь, антиканонические действия, юрисдикционные споры

Румынская Церковь в 1920-е гг. устроила настоящее гонение на бессарабских священнослужителей, исключила из богослужения и церковного обихода церковнославянский и русский языки, перешла с традиционного юлианского календаря на новый (григорианский). Эти действия вызвали резкое неприятие у населения и спровоцировали раскол. В статье проводится анализ предпосылок этого национально-политического конфликта в Бессарабии.

Оккупационные румынские власти были склонны трактовать назначение епископом Бессарабской Церкви румынского епископа Никодима как своего рода коллективное наказание, наложенное на верующих молдаван. «Молдаване, – отмечено в передовой статье газеты «Ромэния ноуэ», выпускаемой в Кишиневе О. Гибу, бывшим резидентом королевского правительства в Бессарабии<sup>1</sup>, – должны знать, что они виновны в этом, так как не решились отречься от русского архиерея, которого Румыния терпеть не может после того, как он охаял ее, будучи в Москве»<sup>2</sup>. Это было только начало. Епископ Никодим еще в 20-е годы, как отметил бывший член «Сфатул цэрий» П. Казаку,

<sup>1</sup> Ghibu O. Pe baricadele vieții în Basarabia revoluționară, 1917-1918: Amintiri / Ediție îngrijită, prefată, tabel cronologic, note, bibliografie și indice de nume de O.Ghibu. Chișinău: Editura Universitas, 1992. 635 p.

<sup>2</sup> România Nouă [Chișinău]. 1918. 10 iulie.

«национализировал все административные церковные службы»<sup>3</sup>, изгнав русских священников и малорусов. С рядовыми священнослужителями румынские власти обходились еще более жестко. Монахинь монастыря Речула за участие в богослужении, проведенном на русском языке, румынские жандармы высекли розгами, а пожилого священника села Горешты, обвиненного в сочувствии крестьянам-участникам антирумынского выступления, они до потери сознания истязали мокрыми веревками; от пережитых мук священник сошел с ума<sup>4</sup>. Опасаясь подобной участи, члены Комитета освобождения Бессарабии – и священнослужители, и земцы, – бежали из Кишинева в Одессу.

Церковь в Румынии спешно консолидировалась. 4 февраля 1925 г. на Соборе Румынская Православная Церковь была провозглашена Патриархатом. Вначале этот акт рассматривался Константинопольской Патриархией как «умаление престижа Вселенского Патриарха в политических целях», но в дальнейшем выяснилось, что между Фанаром и Бухарестом было достигнуто негласное соглашение о даровании патриаршества взамен принятия Румынской Церковью новоюлианского календаря<sup>5</sup>. Законность акта от 4 февраля была подтверждена Томосом Константинопольского Патриарха от 30 июля 1925 г., дарующим Румынской Церкви статус патриархата<sup>6</sup>.

Учреждение патриархата было одобрено румынским парламентом<sup>7</sup>. Государство законодательно оградило интересы Церкви. Согласно закону №97 от 6 мая 1925 г., Румынская Православная Церковь, исповедующая «религию большинства румын», провозглашалась (ст. 1) «доминирующей в Румынском государстве». Внешне церковная жизнь налаживалась и в Бессарабии. В 20-е – 30-е гг. в области было построено около 100 храмов, еще столько же обновлено. Число действующих храмов оставалось на уровне 1090, число монастырей и скитов – около 30. Имелось 1104 священников и 2400 монахов. Кроме Кишиневской семинарии, еще в 1813 г. основанной митрополитом Гавриилом (Бэнулеску-Бодони), были учреждены семинарии в Единцах и Измаиле, а в Кишиневе открыт богословский факультет Яссского университета. Но нравственная, духовная жизнь области, пережившей революционные потрясения и смену государственной и канонической власти, находилась в

<sup>3</sup> Cazacu P. Zece ani dela Unire. Moldova dintre Prut și Nistru. 1918-1928. București: Universul, 1928. P. 232.

<sup>4</sup> Лунгу В.Н. Политика террора и грабежа в Бессарабии 1918-1920 гг. Кишинев: Картия Молдовеняскэ, 1979. С. 150; Борьба трудящихся Молдавии против интервентов и внутренней контрреволюции (1917-1920 гг.): Сб. докум. и мат. / Редкол. Н.В. Березняков и др. Кишинев: Картия Молдовеняскэ, 1970. С. 194.

<sup>5</sup> Шкаровский М.В. Православная Церковь Румынии и церковная жизнь на занятых румынскими войсками территориях с 1918 по 1940-е гг. Часть 1. [Электронный ресурс.] <http://www.bogoslov.ru/text/637896.html> (дата обращения: 8.03.20).

<sup>6</sup> Скурат К.Е. Румынская Православная Церковь // История Поместных Православных Церквей: в 2-х т. Т. 1. М.: Русские огни, 1994. С. 205.

<sup>7</sup> По поводу этих решений, сообщает историк Мирча Пэкурариу, патриарх Мирон (Кристя) направил всем братским Православным Церквам письмо, в котором извещал об учреждении в Румынии Патриархата. Якобы от всех Церквей были получены в ответ братские поздравления (A se vedea: Păcurariu Mircea, pr., prof., dr. Istoria Bisericii Ortodoxe Române. Chișinău: Știință, 1993. P. 420). От Российской Православной Церкви таких поздравлений, очевидно, не поступило. О каких-либо контактах Румынской и Российской Церквей в период с 1918 по 1944 гг. автор не упоминает.

упадке<sup>8</sup>. А главное, Православную Церковь в Бессарабии сотрясал навязанный Бухарестом национально-политический конфликт.

С аннексией Бессарабии и подчинением Румынскому Патриархату бессарабский клир, как и большинство населения области, мирился с трудом. В 1918-1919 гг. прорумынские коллаборационисты сетовали, что «еще находятся священники, которые не только не хотят упоминать во время святой литургии короля, королевскую семью и Священный Синод, но и подстрекают народ к избавлению от румынской пакости. Нам пишут, что такие есть и среди священников молдавской национальности»<sup>9</sup>.

Занимать патриотическую позицию некоторых священников вынуждала паства. По сведениям сигуранцы<sup>10</sup>, в первые месяцы оккупации из уездов поступали сведения о том, что среди крестьян поднялась волна ненависти против священников и учителей, заговоривших по-румынски; сельские интеллигенты из этой категории бежали в населенные пункты, где располагались румынские войска<sup>11</sup>.

Но в основном священнослужители были настроены к румынским властям оппозиционно. 8 февраля 1918 г. в помещении Епархиального управления священники провели совещание, на котором заявили, что «не желают присоединения церквей Бессарабии к церквам Румынии, поскольку не желают быть под властью румынского митрополита»<sup>12</sup>. Вот донесение агента политической полиции о епархиальном съезде, состоявшемся в Кишиневе 12-14 ноября 1918 г.: «Съезд постановил: принять меры против священников, прибывших из королевства, возбуждающих народ против бессарабских священников... Жандармы и вообще румыны должны относиться к священству более уважительно и не устанавливать плату за богослужения и требы без разрешения архиепископии, как делали во многих селах. Поскольку вмешательство властей в церковные дела производит болезненные недоразумения, им следует знать, что если молдавский язык сохраняется и сегодня, то этим обязаны только священникам, которые в царское время проводили службу на молдавском языке...»<sup>13</sup>. Полицейские службы доносили об уклонении священников, наряду с учителями и примарами (старостами – Н.С.) сел, от участия в проведении румынской пропаганды. «Честь имею довести до Вашего сведения, – докладывал в ноябре 1919 года начальник штаба корпуса жандармов, – что учителя и священники не оказывают жандармам в антибольшевистской пропаганде никакого содействия»<sup>14</sup>. Подчиняясь приказу, священники и учителя ходили на проводимые румынскими жандармами «собрания», но «только в качестве присутствующих, не участвуя в беседах»<sup>15</sup>.

<sup>8</sup> Иосиф (Павлинчук), иером. Кишиневско-Молдавская епархия в период с 1944 по 1989 гг. Ново-Нямецкий монастырь, 2004. С. 25.

<sup>9</sup> Cuvînt Moldovenesc. 1918. 3 august.

<sup>10</sup> Тайная полиция в королевстве Румыния, существовавшая с 1921 по 1944 гг.

<sup>11</sup> Stratian V., Gorun A. Moș Ion și «Unirea». Chișinău-Iași, 2003. P. 146.

<sup>12</sup> Păcurariu Mircea, pr., prof., dr. Istoria Bisericii Ortodoxe Române. Chișinău: Știința, 1993. P. 426.

<sup>13</sup> Stratian V., Gorun A. Moș Ion și «Unirea»... P. 86, 146, 147.

<sup>14</sup> Шорников П.М. Борьба за автономию Бессарабской Церкви... С. 89.

<sup>15</sup> Там же.

Эта ситуация была использована оккупационными властями как предлог к ускорению этнического гонения на бессарабское духовенство. Начало ему было положено насильственным ограничением использования русского языка в богослужении. Как в Румынии конца XIX века, когда после перевода письменности с традиционной кириллицы на латинскую графику было запрещено упоминать имена русских святых в молитвах. Из церквей власти изымали книги на церковнославянском языке<sup>16</sup>. Министерство культов и искусств Румынии предписало сделать это даже Свято-Вознесенскому Ново-Нямецкому монастырю в селе Кицканы, в котором располагался богатый фонд старинных книг, представляющих историческую и культурную ценность. Однако монахи спасли от расхищения и вероятного уничтожения древнейшие старопечатные и рукописные книги на русском, молдавском и греческом языках.

В Кишиневской духовной семинарии и духовных училищах Бессарабии Румынская Патриархия отменила преподавание русского и церковнославянского языков, желая, чтобы в области не осталось священников, способных проводить службу на этих языках. Не ожидая решений правительства и приказов командования, офицеры румынской полиции и армии «своей властью» запрещали священникам читать проповеди на русском языке. В сентябре 1924 г., не рассчитывая на покорность монахов в этом вопросе, командир дислоцированной в Бендерах жандармской бригады предписал кицканскому жандармскому посту добиться неукоснительного исполнения этого распоряжения в Ново-Нямецком монастыре. В Измаильском уезде, где русские и другие славяне составляли около 70 процентов населения, командующий румынскими войсками генерал Штирбеску запретил священникам проводить богослужение в отсутствие жандармов<sup>17</sup>.

В начале 20-х годов требование проводить богослужение только на румынском языке было распространено и на чисто русские приходы. «Почти во всех церквях Бессарабии, даже там, где все население – русской национальности, – свидетельствовал в 1931 году руководитель бессарабского «Объединения русского меньшинства» Г.М. Цамутали, – богослужение на древнем церковнославянском языке было прекращено, а для проведения этих служб введен румынский язык. Священники немногих церквей, где был оставлен русский язык, были обязаны часть богослужения проводить на румынском языке. Все обращения русского населения о сохранении его права на национальную Церковь остались и продолжают оставаться и поныне безрезультатными»<sup>18</sup>. Не находя понимания у Румынской Патриархии, верующие прибегали к бойкоту богослужения на румынском языке. По национальным мотивам в нем участвовало и молдавское население. «Молдаване, – докладывала в 1919 году сигуранца г. Бельцы, – враждебно

<sup>16</sup> Там же.

<sup>17</sup> Там же.

<sup>18</sup> Шорников П.М. Кризис Православной Церкви в Бессарабии (1918-1940) // Труды Современного Гуманитарного ин-та: Вып.3. Кишинев, 2006. С. 94.

относятся к румынской администрации, избегают румынского духовенства [...], священникам угрожают, когда они упоминают в храме имя короля»<sup>19</sup>.

У бессарабского духовенства имелись серьезные основания для социального недовольства. Церковные учреждения, построенные на церковные же средства, румынским государством были у Церкви изъяты. У Бессарабской Церкви были отобраны земельные владения, а жалованье священников было по сравнению с временами развития Бессарабии в составе России урезано вдвое. Общественно и материально, утверждал в 1920 г. известный публицист священник Иеремия Чекан, «духовенство низведено ниже народного учителя»<sup>20</sup>. Поэтому сторонники автономии Бессарабской Церкви говорили, что румынские власти посягают на благосостояние епархии и духовенства и «страшат» клириков румынской кабалой<sup>21</sup>. Бессарабские священнослужители были возмущены попытками румынских военных управлять внутрицерковными делами. Большинство священников, включая молдаван, не приняло запрет на использование русского языка в богослужении и церковном общении. Что касается внутрицерковной жизни, полагает современный автор-румынист, в менталитет бессарабского духовенства, проникло представление о «свободе», т.е. «большевистская» идея о необходимости предоставить полные права священникам в ущерб власти епископа<sup>22</sup>.

Политические обвинения в приверженности священнослужителей «большевизму» вряд ли имели основания. Движение за автономию возглавил священник Александр Балтага, бывший член «Сфатул цэрий», неформальный лидер бессарабского духовенства, уже 20 лет председательствующий на епархиальных съездах. Его поддерживал многочисленный актив. Влияние автономистов среди священников было столь велико, что священник Иеремия Чекан обвинил священника Александра Балтага и протоиереев Андроника, Бежана, Гавриловича в том, что они «под видом автономии Бессарабской Церкви создали в ней свое самодержавие»<sup>23</sup>.

Запрету на использование русского языка в богослужении противились не только русские священнослужители, но и священнослужители-молдаване. Поскольку выступающие то и дело переходили на русский язык, на епархиальном съезде священников Бессарабии осенью 1919 г. председательствующий постоянно одергивал их, требуя говорить по-румынски. По этой причине 13 делегатов покинули съезд, а лидера церковных автономистов, бывшего члена «Сфатул цэрий», священника Александра Балтага и еще нескольких священников удалил со съезда председательствующий епископ Никодим. Мера не возымела ожидаемого действия. После этого, отмечено в реферате сигуранцы, дискуссия некоторое

<sup>19</sup> Цит. по: Лунгу В.Н. Политика террора и грабежа в Бессарабии 1918-1920 гг. Кишинев: Карта Молдовеняскэ, 1979. С. 97.

<sup>20</sup> Шорников П.М. Кризис Православной Церкви в Бессарабии... С. 89.

<sup>21</sup> Там же.

<sup>22</sup> Enache G. Amestecul puterii politice în organizarea și activitatea Bisericii Ortodoxe Române. Considerații istorice // Mitropolitul Gurie: misiunea de credință și cultură. – Chișinău: Epigraf, 2007. P.286, 287.

<sup>23</sup> Цит. по: Шорников П.М. Иеремия Чекан, его «дело» и деяния // Русское слово. 2008. №14 (178). Апрель.

время велась на двух языках – румынском и русском, а потом – только на русском. И наконец по-русски заговорил и сам Никодим. 8 октября комиссия клириков предложила обеспечить в Епархиальном женском училище обучение на двух языках – румынском и русском. Директор училища Елена Алистар упрекнула священников в отсутствии у них румынского национализма. Священники, если и были националистами, то молдавскими, и к использованию русского языка относились лояльно. Возражений и, тем более, оправданий не последовало.

Несмотря на изгнание лидеров, священники-автономисты огласили на съезде свои требования. Священник Леу сообщил участникам съезда, что во главе Измаильского епархиального училища поставлен уроженец Старого королевства<sup>24</sup>, и, протестуя против его назначения, все преподаватели-бессарабцы подали в отставку. Затем Леу огласил написанное ими письмо протesta и сообщил, что епископ Никодим проигнорировал протест. Священник Александр Балтага был заочно избран делегатом на съезд духовенства Румынии. Автономистом являлся и глава делегации священник Владимир Димитриу. Съезд одобрил представленные ими требования к Румынской Патриархии: Бессарабская Церковь должна быть автономной; архиепископом (кириархом) должен быть молдаванин; его надлежит избрать на Чрезвычайном съезде всего духовенства Бессарабии; Бессарабская Церковь должна иметь митрополию в Кишиневе.

Офицер сигуранцы, подводя итог докладу о съезде, рекомендовал начальству установить наблюдение за Александром Балтагой и еще шестьюми священниками, еще раз отметив их авторитет среди священников и влияние последних на верующих<sup>25</sup>.

Священнослужители Бессарабии понимали, что Румынская Церковь выступает как учреждение Румынского государства, и это порождало среди них и капитулянтские настроения. «Теперь каждый из нас рассудит, – размышлял священник Иеремия Чекан, – если Бессарабии суждено навсегда быть с Румынией, то не будет ли борьба этой группы за автономию бесполезной? [...] Всякая борьба бессарабцев с румынским правительством за какую-то эфемерную автономию только ухудшает положение жителей Бессарабии; она бесцельна и непроизводительна во всех случаях»<sup>26</sup>. Однако автономистам удалось нейтрализовать капитулянтов. Взгляды Чекана не нашли поддержки среди клириков. В то же время Румынской Патриархии требовалось создать видимость поддержки церковной аннексии священнослужителями Бессарабии. Епископ Никодим с этой задачей неправлялся. «Тогда, – отметил в мемуарных записках архимандрит Варлаам (Кирица), – установилось взаимное

<sup>24</sup> Так называли тогда Румынию в границах 1913 года – без Трансильвании, Бессарабии и Северной Буковины, аннексированных после окончания Первой мировой войны.

<sup>25</sup> Там же.

<sup>26</sup> Там же.

недоверие между представителями Бесс[арабской] Церкви и высшего духовенства и правящих политических кругов Бухареста»<sup>27</sup>.

Никодим в этом был явно невиновен, однако уже в 1919 г. он был смешен скандальным образом: лишен кафедры, титула архиепископа и отправлен в Нямецкий монастырь, где стал настоятелем и посвятил себя богословским трудам и организационно-хозяйственной деятельности<sup>28</sup>. В 1920 г. на Кишиневскую кафедру был возведен архиепископ Гурий (Гроссу)<sup>29</sup>.

Инициатива его выдвижения принадлежала автономистам, желавшим видеть во главе Бессарабской Церкви молдаванина. После удаления Никодима почетная делегация бессарабского духовенства выехала в Яссы, где в то время служил владыка Гурий, и просила его занять Кишиневскую кафедру<sup>30</sup>. Выбор этой кандидатуры также Румынским Патриархатом раскрывает перспективные планы Румынской Церкви. Гурий был главным среди клириков Бессарабии адептом румынизма. Летом и осенью 1917 г. он состоял в «школьной комиссии», которая по указанию румынского политического президента О. Гибу добивалась перевода молдавской письменности с традиционной кириллицы на румынскую графику. На съезде солдат-молдаван в октябре Гурий выступил против использования русского языка в образовании<sup>31</sup>. Митрополит Зарубежной Русской Церкви Евлогий (Георгиевский) писал о Гурии, что, несмотря на русское церковное образование, тот был воинственный румынский шовинист и приветствовал оккупацию Бессарабии. После захвата Кишиневской кафедры епископ Гурий был запрещен в священнослужении Русской Православной Церковью, к которой ранее принадлежал<sup>32</sup>.

Впрочем, полного политического доверия к Гурию в Бухаресте не было, не существовало и уверенности в его способности держать под контролем бессарабский клир. Поэтому вес епархии в системе Румынской Церкви Синод постарался уменьшить.

Взаимодействуя при осуществлении оккупационной политики с румынской государственной администрацией, Румынская Церковь устроила в 1920-е гг. этническое гонение на бессарабских священнослужителей,

<sup>27</sup> Православие в Молдавии: власть, церковь, верующие, 1940-1991: собрание документов: в 4 т. / отв. ред., сост. и авт. предисл. В. Пасат. - Москва: РОССПЭН, 2009-2012. - Т. 3: Весна 1961-1975 г. Т. 3. - 2011. С. 114.

<sup>28</sup> Архимандрит-молдаванин Варлаам (Кирица) дал в 1945 году другую версию биографии епископа Никодима: якобы в Нямецкой обители на протяжении 15 лет он находился на положении рядового монаха. Будь это так, Никодим вряд ли мог создать свои богословские труды. Правда, Нямецкий монастырь действительно использовался Румынским Патриархатом как место ссылки неугодных иерархов. В 1940 г. туда был в наказание за финансовые злоупотребления отправлен митрополит Буковины Виссарион (Пую) (См.: Православие в Молдавии: власть, церковь, верующие... С. 139, 151).

<sup>29</sup> Архиепископ Гурий (Гроссу) родился в 1877 г. Образование получил в Кишиневской семинарии и Киевской Духовной Академии. В 1902 г. принял монашество и был назначен епархиальным миссионером в Кишиневе. В канун революции был настоятелем монастыря в Смоленске. Затем бежал в Румынию, в г. Яссы. В 1919 г. был хиротонисан во епископа Ботошанского, викария Ясской митрополии (См.: Орзул И. История Кишиневско-Молдавской епархии в период ее нахождения в составе Русской Православной Церкви: Дис. ... канд. богословия. Л., 1958. С. 208).

<sup>30</sup> Păcurari Mircea, pr., prof., dr. Istoria Bisericii Ortodoxe Române. Chișinău: Știință, 1993. P. 424.

<sup>31</sup> Anghel L. Strategii lingvistice de creare a «dublului semantic». Cazul Mitropolitului Gurie al Basarabiei (1928-1941) // Mitropolitul Gurie: misiunea de credință și cultură. Chișinău: Epigraf, 2007. P. 214, 215.

<sup>32</sup> См.: Правда о религии в России. М.: Московская Патриархия, 1942. С. 159.

исключила из богослужения и церковного обихода церковнославянский и русский языки, антиканоничным образом перевела богослужение с традиционного юлианского календаря на новый (григорианский), превратила церковные учреждения в инструмент румынизации населения Бессарабии. Однако превращение Кишиневской епархии Русской Православной Церкви в епархию румынскую было осуществлено ценой замены значительной части местного клира на румынский. Пропагандируя официальную идеологию Румынского государства – румынизм, отрицающий молдавскую национальную идентичность, навязывая верующим румынское национальное сознание и обязательное использование румынского языка, добиваясь исключения славянского языка из богослужения и разрыва бессарабских священнослужителей и верующих с Московским Патриархатом, Румынская Патриархия вошла в конфликт с местной общественностью, а в бессарабском духовенстве своими действиями спровоцировала раскол.

## Литература

1. Борьба трудящихся Молдавии против интервентов и внутренней контрреволюции (1917-1920 гг.): Сб. докум. и мат. / Редкол. Н.В. Березняков и др. Кишинев: Карта Молдовеняскэ, 1970.
2. Правда о религии в России. М.: Московская Патриархия, 1942.
3. Иосиф (Павлинчук), иером. Кишиневско-Молдавская епархия в период с 1944 по 1989 гг. Ново-Нямецкий монастырь, 2004.
4. Лунгу В.Н. Политика террора и грабежа в Бессарабии 1918-1920 гг. Кишинев: Карта Молдовеняскэ, 1979.
5. Орзул И. История Кишиневско-Молдавской епархии в период ее нахождения в составе Русской Православной Церкви: Дис. ... канд. богословия. Л., 1958.
6. Православие в Молдавии: власть, церковь, верующие, 1940-1991: собрание документов: в 4 т. / отв. ред., сост. и авт. предисл. В. Пасат. - Москва: РОССПЭН, 2009-2012. - Т. 3: Весна 1961-1975 г. Т. 3. - 2011. 662 с.
7. Скурат К.Е. Румынская Православная Церковь // История Поместных Православных Церквей: в 2-х т. Т. 1. М.: Русские огни, 1994.
8. Шкаровский М.В. Православная Церковь Румынии и церковная жизнь на занятых румынскими войсками территориях с 1918 по 1940-е гг. Часть 1. [Электронный ресурс.] <http://www.bogoslov.ru/text/637896.html> (дата обращения: 8.03.20).
9. Шорников П.М. Борьба за автономию Бессарабской Церкви // Покровские чтения: Сб. науч. докл. Кн. 9 / Тираспольско-Дубоссарская епархия. Тирасполь, 2007.
10. Шорников П.М. Кризис Православной Церкви в Бессарабии (1918-1940) // Труды Современного Гуманитарного ин-та: Вып.3. Кишинев, 2006.
11. Шорников П.М. Иеремия Чекан, его «дело» и деяния // Русское слово. 2008. №14 (178). Апрель.
12. Cuvînt Moldovenesc. 1918. 3 august.
13. Ghibu O. Pe baricadele vietii în Basarabia revoluționară, 1917-1918: Amintiri / Ediție îngrijită, prefată, tabel cronologic, note, bibliografie și indice de nume de O.Ghibu. Chișinău: Editura Universitas, 1992. 635 p.
14. Enache G. Amestecul puterii politice în organizarea și activitatea Bisericii Ortodoxe Române. Considerații istorice // Mitropolitul Gurie: misiunea de credință și cultură. – Chișinău: Epigraf, 2007. P.286, 287.

15. Păcurariu Mircea, pr., prof., dr. Istoria Bisericii Ortodoxe Române. Chișinău: Știință, 1993.
16. România Nouă [Chișinău]. 1918. 10 iulie.
17. Stratan V., Gorun A. Moș Ion și «Unirea». Chișinău-Iași, 2003. P. 146.

*Archbishop Justinian of Elist and Kalmyk  
(Victor Ivanovich Ovchinnikov)*

## The formation of the Romanian Patriarchate in 1925 and the background of the national-political conflict in Bessarabia

*Abstract.* This article is devoted to the history of the non-canonical jurisdictional transfer of the Chisinau diocese of the Russian Orthodox Church to the diocese of the Romanian Orthodox Church. The author of the presented work is familiar with the life of the Orthodox believers in the Republic of Moldova firsthand, therefore he considers it very important to refer to the historical events of a hundred years ago in the Bessarabian lands. The main thesis of this article is the assertion that the jurisdictional actions of the Romanian Church on the territory of Bessarabia have become part of the general state policy of "Romanization" of the Bessarabian population. The transformation of the Chisinau diocese of the Russian Orthodox Church into a Romanian diocese was carried out at the cost of replacing a significant part of the local clergy with Romanian. Moreover, as historical evidence shows, the Church Slavonic language was withdrawn from the parish divine services that began to be performed according to the New Julian calendar, etc. Such actions caused a conflict between the two fraternal Local Churches.

*Keywords:* Bessarabia, Romanian Orthodox Church, Soviet government, Russian Orthodox Church, anti-canonical actions, jurisdictional disputes

### References

- The struggle of the working people of Moldova against the interventionists and internal counter-revolution (1917-1920): Sat. docum. and mat. / Redkol. N.V. Bereznyakov and others. Chisinau: Kartya Moldovenyaske, 1970.
- The truth about religion in Russia. Moscow: Moscow Patriarchy, 1942.
- Joseph (Pavlinchuk), Hierom. Chisinau-Moldova diocese in the period from 1944 to 1989 Novo-Nyametsky monastery, 2004.
- Lungu V.N. The policy of terror and robbery in Bessarabia 1918-1920. Chisinau: Cartya Moldoveneasca, 1979.
- Orzul I. History of the Chisinau-Moldavian diocese during its stay in the Russian Orthodox Church: Dis. .... cand. theology. L., 1958.
- Orthodoxy in Moldova: authorities, church, believers, 1940-1991: collection of documents: in 4 volumes / otv. ed., comp. and ed. foreword V. Pasat. - Moscow: ROSSPEN, 2009-2012. - T. 3: Spring 1961-1975. T. 3. - 2011. 662 p.
- Skurat K.E. Romanian Orthodox Church // History of the Local Orthodox Churches: in 2 vols. T. 1. M.: Russian Lights, 1994.

- Shkarovsky M.V. The Orthodox Church of Romania and church life in the territories occupied by the Romanian troops from 1918 to the 1940s. Part 1. [Electronic resource.] <http://www.bogoslov.ru/text/637896.html> (date of access: 03/08/20).
- Shornikov P.M. Struggle for the autonomy of the Bessarabian Church // Intercession Readings: Sat. scientific report Book. 9 / Tiraspol-Dubossary diocese. Tiraspol, 2007.
- Shornikov P.M. Crisis of the Orthodox Church in Bessarabia (1918-1940) // Proceedings of the Modern Humanitarian Institute: Issue 3. Chisinau, 2006.
- Shornikov P.M. Jeremiah Chekan, his “deed” and deeds // Russian Word. 2008. No. 14 (178). April.
- Cuvînt Moldovenesc. 1918. August 3.
- Ghibu O. Pe baricadele vieții în Basarabia revoluționară, 1917-1918: Amintiri / Ediție îngrijită, prefată, tabel cronologic, note, bibliografie și indice de nume de O.Ghibu. Chișinău: Editura Universitas, 1992. 635 p.
- Enache G. Amestecul puterii politice în organizarea și activitatea Bisericii Ortodoxe Române. Considerații istorice // Mitropolitul Gurie: misiunea de credință și cultură. – Chișinău: Epigraf, 2007. P.286, 287.
- Păcurariu Mircea, pr., prof., dr. Istoria Bisericii Ortodoxe Române. Chișinău: Știință, 1993.
- România Nouă [Chisinau]. 1918. 10 July.
- Stratian V., Gorun A. Moș Ion și "Unirea". Chișinău-Iași, 2003. P. 146.

# Гуманитарные исследования

---

Теологический вестник  
Смоленской православной духовной  
семинарии. 2023. №1. С. 30-48

УДК 111.85  
Бильченко Евгения Витальевна  
Русская христианская гуманитарная академия  
имени Ф. М. Достоевского

## Философия музыки М. И. Глинки в оптике классической и неклассической эстетики

**Аннотация.** Статья посвящена анализу философии музыки Глинки в свете корреспонденции классической (трансцендентальной, формальной) и неклассической (структуралистской) эстетики. Согласование исторического диалектизма и стилистического формализма осуществляется посредством дешифровки знаковой структуры текста на примере музыкальных произведений Глинки, главными составляющими которых являются классическая установка на форму и романтическая установка на идею. Автор приходит к выводу, что музыка Глинки как выражение русского духа представляет собой избыток по отношению к эстетической паре «классицизм – романтизм» и воплощает соборное единство стилей.

**Ключевые слова:** Бог, христианство, диалектизм, формализм, структура, текст, форма, идея, избыток, классицизм, романтизм.

Научная актуальность выбранной темы статьи продиктована необходимостью осуществления междисциплинарных исследований творчества русских художников на стыке философии и искусствоведения в общей парадигме культурологии. Подобные исследования проливают свет на разрешение остро назревшей в обществе неомодерна потребности в утверждении аутентичности русской культуры и формирования ценностно-смысловых основ системного патриотического воспитания молодежи в смысловом пространстве русской цивилизации. Выявление мировоззренческих пластов художественного текста как системы знаков апеллирует к ведущим эстетическим методикам модерна, классическим и неклассическим, а также к семиотике, искусствознанию и психоанализу. Тем значимее предстают перед нами исторические фигуры прошлого, чей культурно-цивилизационный вклад касается многих отраслей культуры: философии, музыки, театра, поэзии, арт-практик.

С именем Михаила Ивановича Глинки связано начало нескольких крупнейших традиций в истории отечественной культуры: речь идет, во-

первых, о становлении национальной композиторской школы, выведшей Россию на международный художественный уровень, и, во-вторых, об учреждении Глинкой практики антрепренёрства, обеспечившей презентацию национальной музыки нашей страны в качестве арт-продукта на мировой арене. Глинка как композитор и Глинка как арт-курантор – две составляющие жизнетворчества великого русского музыканта, фиксирующие теоретический и прикладной уровни искусствознания как науки. Кроме того, философские интуиции Глинки, перекликающиеся с творчеством Пушкина и общими интенциями русской религиозной философии, явились визитной карточкой Золотого века русской культуры и символическим выражением национальной русской идеи как единства во многообразии, как универсальной космической целостности цивилизационного архетипа.

*Саморефлексия* Глинки как образец применения им персоналистского, биографического метода в истории искусства представлена в его «Записках» (1854–1856), в которых в качестве начального этапа своего творчества композитор сам выделяет детство, проведенное в Смоленской губернии, где на него огромное влияние оказали архаика и фольклор, мифы и сказки, домашний театр дяди и патриархальный дух Руси, народная крестьянская песня и звон церковных колоколов, звуку которого мальчик, воспитываемый преимущественно женщинами, подражал на «медных тазах»<sup>1</sup>. В этот же начальный период включена автором и его юность в Благородном пансионе Санкт-Петербурга, где будущий композитор учился естествознанию, европейским языкам и, что особенно важно, рисованию, в частности, он обучался гравюре, овладевая умениями и навыками в области точной линии, искусства тончайшей штриховки, и воспроизводя, согласно строгому академическому канону пансиона, классицистические античные изображения<sup>2</sup>. Суровая регулярность контура не могло не раздражать юношу, склонного к женственной расслабленности и некоторой внутренней музыкальной свободе, но именно занятия графикой у лучших профессоров того времени позволили Глинке в дальнейшем добиться единства ясной линеарности и бурной изобразительности в музыке, тектонической четкости композиции и размашистой выпуклости в музыкальной подаче чувства. Форма живописи здесь сопряжена с искусством звука и с философией музыки Глинки. Смоленское детство и петербургская юность – два архетипа жизненного мира (*Lebenswelt*) Глинки, которые феноменологически вскрывают два начала его музыки, понятой как текст: иррациональную стихийную *семиотику Южной Руси* (*Смоленск*), с которой ведет начало наша цивилизация в виде фольклора и мифологии, и рациональную дисциплинированную *семиотику Северной России* (*Петербург*), где цивилизация, сублимируя этнические истоки в рассудочность, порождает Империю. Можно сказать, что музыка Глинки, подобно творчеству Петра Первого, синтезировала *дионисийскую народную хтоническую стихию* и

<sup>1</sup> Глинка М. И. Записки М. И. Глинки и переписка его с родными и друзьями. – СПб.: Изд-во А. Суворина, 1887. С. 4.

<sup>2</sup> Там же. С. 18.

*аполлоновский трансцендентальный разум субъекта*, организующий хаос мифа в космос логоса. Отсюда – сочетание классицистической (академической) рациональности и романтической (барочной) чувственности в музыке Глинки, представляющей собой соборное царство русской идеи. Именно Глинка придал универсальное значение идее национального самовыражения как соборности.

Цель нашего исследования – осуществить философско-эстетический анализ музыки Глинки как текста, представляющего собой *синтез классицизма (универсализма) и романтизма (партикуляризма)*, *рациональности и эмоциональности*, академического имперского стиля и народных фольклорных стихий, северного и южного гения, архетипов Российской Империи и допетровской Святой Руси. Реализация поставленной цели невозможно без включения философии музыки Глинки в общее методологическое поле корреспонденции эстетических методик, свойственных для *классической и неклассической картины мира*. В оптике классики речь идет, в первую очередь, о *трансцендентальной диалектической идеалистической эстетике Г.В.Ф. Гегеля* и *формальной структуральной стилистической эстетике Г. Вельфлина*, традиционно противопоставляемых в рамках объективистской парадигмы. Ведь, на первый взгляд, диалектический идеализм исходит из понимания искусства как продукта истории, в свою очередь, предстающей как *внутренняя логика саморазвертывания Абсолютного Духа*. А формализм исходит из обусловленности искусства субстанциональными структурами, связанными с *внешними статическими элементами формотворчества*. Эстетика Гегеля – динамична и ориентирована на содержание. Эстетика Вельфлина – статична и ориентирована на форму. Однако, с точки зрения современной семиотики, содержание и форма, статика и динамика, покой и движение представляют собой единство парадигмы и синтагмы, истории и структуры, диалектики и метафизики, значения и знака, времени и пространства в морфологии текста культуры. *Структурализм* ориентирован на реально-символический язык пространства (архетип и знак), а *историзм* – на идеальные смыслы времени (воображаемые значения). Покой развертывается в движение, движение сворачивается в покое, поток имеет исток, исток порождает поток. Движение содержания оказывает влияние на неподвижную форму (как в музыке), а статичность формы сдерживает поток содержания, формируя его архетипные идеинные константы (как в скульптуре). Кроме того, обе эстетические традиции, и историзм, и структурализм, являются продуктами философии *высокого модерна*, выражая универсализм, индивидуализм, рационализм и прогрессивизм в качестве универсалий картины мира *modernity* – западной традиции Нового времени.

В нашей работе мы намерены продемонстрировать, что формальная и трансцендентальная эстетика не только не противостоят друг другу, но и связаны общей логикой культуры и знака. Следовательно, предмет нашего исследования – *музыкальная философия Глинки как формула-сигнатура национального духа* – может подвергаться как *формально-стилистическому анализу*, так и *диалектическому анализу*. Кроме того, в нашем исследовании мы

намерены показать, что музыка Глинки является не только проявлением стилевых направлений модерна, релевантных его философско-эстетическим парадигмам, но и *разрывом* с ними, *избыtkом* по отношению к модерной цепи означающих, связанным с выражением *русской национально-цивилизационной идеи*, полное раскрытие которой возможно за счет дополнения классической эстетики *неклассическими направлениями* культурологии, теоретического искусствознания и семиотики.

Начнем с методологических основ исследования. *Эстетика Гегеля* проистекает из его логики. Главными понятиями гегелевской логики, изложенными во 2-й главе 1-го раздела «Науки логики», являются категории «*бытие-для-иного*» и «*в-себе-бытие*» (нем. *Sein-für-Anderes* и *Ansichsein*). Связь этих категорий выглядит так: сначала обнаруживается «*непосредственность*», «*тождество*», «*индифферентность*» – единство чистого бытия и сознания, чистого бытия и ничто, которые растворяются в друг друге, и этот процесс взаимного поглощения их друг другом фиксируется категорией «*становление*<sup>3</sup>»; данное единство Гегель иллюстрирует примером из элеатов, утверждая: «Чистое бытие образует начало, потому что оно в одно и то же время и есть чистая мысль, и неопределенная простая непосредственность...»<sup>4</sup>. И еще: «Это чистое бытие есть чистая абстракция и, следовательно, абсолютно отрицательное, которое, взятое также непосредственно, есть ничто. Примечание. 1). Из этого вытекает вторая дефиниция абсолютного, согласно которой оно есть *ничто*<sup>5</sup>. Далее совершается переход от абсолютного и чистого бытия к *наличному бытию, здесь-бытию, вот-бытию, существованию, экзистенции, присутствию* (у Хайдеггера – *Dasein*, для текстов Гегеля используется обычно термин «наличное бытие»), ибо то, что становится, и то, из чего оно становится, представляют собой одно и то же: так мы приходим к утверждению «*нечто*<sup>6</sup>. «Нечто» в себе содержит *инобытие (отличие, не-здесь-бытие)* и внутри себя же подвергается отрицанию, превращаясь в *бытие-для-другого*<sup>7</sup>. В то же время *Dasein*, тут-бытие, через отрицание, сопоставленное с не-тут-бытием, в отнесенности к самому себе есть *в-себе-бытие. Бытие-для-иного* (тезис) и *в-себе-бытие* (антитезис) составляют два момента всякого нечто – синтез, они становятся моментами наличного бытия (*Dasein*), превращая его в то, что является общей *реальностью*<sup>8</sup>. Вместе абсолютное бытие и наличное бытие (реальность) представляют собой *для-себя-бытие*<sup>9</sup>, к которому стремится мир в качестве высшей истины, бесконечности, вечности, «*снятия*<sup>10</sup>. Гегель приводит пример *саморефлексии человека*, осознающего свое «*Я*» среди тысяч живых существ в качестве примера для-себя-бытия.

<sup>3</sup> Гегель Г.В.Ф. Логика / Георг Вильгельм Фридрих Гегель; [пер. с нем. Н. Дебольского]. – М.: Издательство АСТ, 2022. С. 182.

<sup>4</sup> Там же. С. 175.

<sup>5</sup> Там же. С. 179.

<sup>6</sup> Там же. С. 190.

<sup>7</sup> Там же. С. 192.

<sup>8</sup> Там же. С. 202.

<sup>9</sup> Там же. С. 201.

<sup>10</sup> Там же. С. 202.

Онтология Гегеля есть одновременно гносеология. Посредством притяжения и отталкивания, а затем снятия, бытие движется от тождественности реального и идеального, материи и духа (первоединства) к реальности материи (разъединения), а от неё – к идеальности (воссоединению), от абсолютного бытия к *Dasein* и от *Dasein* к для-себя-бытию, от духа к материи и от материи к духу – в процессе *самораскрытия духа*, который одновременно является субстанциональным основанием всякого бытия представляя собой изначальное чистое мышление, абсолютную идею. Идеальность есть реальность, а реальность есть идеальность: материя определяется в категориях духа, а дух всегда является духом «чего-то», определяясь через материю<sup>11</sup>. Идея развивается по законам диалектики. Материя же не развивается, но содержит в себе развивающийся дух. Противоречия между бытием и мышлением, материй и духом изначально не существует. Абсолютный Дух лежит в основе всего сущего и представляет собой единство субъекта и объекта, бытия и сознания, идеи и материи. Сознание обладает бытием, а бытие — сознанием. Все разумное действительно, а всё действительное разумно. Дух, развиваясь, преобразует материю, сначала отделяя её от себя, а затем подчиняя её себе, возвращаясь. Библейский взгляд на мир критикует Гегеля за недостаточно проясненные моменты *творения мира* (Богом из ничего) и *грехопадения* (откола мира от Бога), полагая, что Гегель подменяет момент чуда, неожиданности, разрыва, – становлением, неизбежностью, предсказуемостью.

Искусство предстает постепенным процессом *достижения победы духа над материей*. Причиной развития искусства является Абсолютный Дух. Искусство представляет собой процесс *самораскрытия Абсолютного Духа в материю*<sup>12</sup>. Историю искусства можно понять исключительно в свете логики *саморазвивающегося Духа*. Прекрасное (художественное) – это воплощение Абсолютного Духа в чувственной форме, чувственное явление идеи, презентация Абсолюта. Идея из статической сущности переходит в динамическое развертывание в исторической действительности и вступает с ней в непосредственные отношения: отдельные стадии развития искусства суть отдельные этапы развития духа, ступени саморазвёртывания идеи. Прекрасное тождественно Истине: прекрасное не может не быть истинным. Прекрасное выступает как раскрытие, реализация идеи в истории. Делая акцент на *явленности прекрасного*, Гегель тем самым указывает на то, что оно обретает наличное существование в качестве *объективного феномена*, открытого для познания, потому эстетика Гегеля – это объективная эстетика.

Искусство является пространством исторической реализации *эстетического идеала*, как непосредственного единства идеи и действительности. Идеалу свойственно не только сущность, но и развитие, потому метафизика присутствия здесь соединялась с диалектикой, а эволюция стилей представляла как процесс развертывания идеала в истории. Идея

<sup>11</sup> Там же. С. 203.

<sup>12</sup> Гегель Г. В. Ф. Лекции по эстетике: Введение; Часть первая. Идея прекрасного в искусстве или идеал / Перевод Б. Г. Столпнера. – Т. 1. – М.: Искусство, 1968. С. 8.

пользуется материей для своего воплощения, духовное и материальное начала составляют два взаимно связанных аспекта в развитии искусства. Материя то подчиняется идее, то протестует против неё, в зависимости от реакции материи мы можем выделить различные этапы развития художественного: у Гегеля – это *символическое, классическое и романтическое искусство*<sup>13</sup>. Отдельные этапы искусства соотносятся с отдельными его видами и пространственно-временными типами. Так, к символическому искусству относится *архитектура* (в хронотопе – первобытное искусство и искусство Азии), к классическому – *скульптура и живопись* (в хронотопе – античное искусство), а к романтическому – *музыка и поэзия* (в хронотопе – христианское искусство Европы)<sup>14</sup>. При этом с точки зрения искусствознания архитектура, скульптура и живопись представляют собой более привязанные к материи *объективные (пространственные) искусства*, а музыка и литература – менее привязанные к ней *субъективные (временные) искусства*. Художественное развитие представляет собой прогресс *субъектификации (идеализации)* как признак *эволюции идеи*. Процесс саморазвёртывания идеи в оптике человека представляет собой *одухотворение материи*, связанное с *восхождением субъекта к Богу*, а с точки зрения Бога тот же процесс представляет собой *материализацию духа, схождение Бога к человеку*.

Первоначальным видом искусства является чисто объективная архитектура, где идея – еще не в состоянии привести материю к повиновению<sup>15</sup>. Материя представляет собой тяжесть и громоздкость камня. Она противится передаче идеи. Она – статична и неподвижна. Архитектура – самое материальное из всех видов искусств. Дуализм материи и идеи преодолевается в скульптуре. Скульптура – это тоже объективное искусство: материя в ней еще очень сильна. Но скульптура лучше преобразует материю, заставляет ее одухотворяться и служить идее, хотя она – тоже еще не в состоянии передать полной мере для-себя-бытие духа<sup>16</sup>. Задачу по передаче абсолютной идеи в её живой непосредственности и трепетной близости к нам выполняет живопись<sup>17</sup>. Живопись отказывается от трехмерного измерения и работает на плоскости: это значит, что глубину в живописи надо передавать идеально, то есть, при помощи перспективы, что само по себе приближает ее к идее. Но и живопись оказывается бессильной с точки зрения полного торжества материи. Специфика живописи состоит в том, что она может передать не полное движение идеи, а лишь *застывший миг* жизненной реальности, отлитый в формы, краски и линии. Остановка мгновения в данном случае фиксирует зависимость от материального мира. Постмодернизм, с его культом *«вечного (отсутствующего) настоящего»* – именно живописен, потому что чувственен, и это максимально точно передает *визуальный поворот*. Архитектура,

<sup>13</sup> Гегель Г.В.Ф. Лекции по эстетике: Часть вторая. Развитие идеала в особенные формы прекрасного в искусстве / Перевод Б. Г. Столпнера. – Т. 2. – М.: Искусство, 1969.

<sup>14</sup> Там же. С. 231 – 232.

<sup>15</sup> Гегель Г. В. Ф. Лекции по эстетике: Часть третья. Система отдельных искусств / Перевод Б. С. Чернышева, П. С. Попова, Ю. Н. Попова, А. М. Михайлова. – Т. 3. – М.: Искусство, 1971. С. 25.

<sup>16</sup> Там же. С. 95.

<sup>17</sup> Там же. С. 192.

скульптура и живопись остаются пространственными искусствами, внешними, видимыми, объективными: они вращаются в замкнутом материальном мире, без выхода на полное Откровение Духа, бесконечно дополняя друг друга, но не осуществляя разрыва с вещами, а, значит, – не ведая подлинной свободы. Ницше назвал эти искусства искусствами формы, пластическими искусствами, связанными с аполлоновским началом статики, телесности, застывания в материи, но не в вечности, не в Боге, не в подлинном бессмертии.

Совершенно иное дело – искусства субъективные, музыка и поэзия, связанные с субстанциональной духовностью, с высшей стадией развития бытия-для-себя, с божественным опытом<sup>18</sup>. Музыка – это первое невидимое, внутреннее, одухотворённое, нематериальное, субъективное искусство, ибо она передает мысли, эмоции, чувства и переживания человека, всё богатство его души, побуждая чувственный материал отказаться от статичной пространственности, «стихии внешней формы», «покоящейся внеположности» и перейти вместе с духом в движение<sup>19</sup>. Гегель называет музыку «междометием» в языке, обретшим «каденцию»<sup>20</sup>, то есть, знаком чувства (звуком), получившем гармоничный оборот и максимально сблизившим во времени сам идеальный музыкальный материал и слушающего субъекта, который под воздействием музыки мгновенно и аффективно перенимает ее ритм, начиная вместе с ним экзистенцировать.

Музыкальный звук схватывает субъекта в его простейшем бытии *Dasein*<sup>21</sup>, иными словами, внося в пространство отличие в виде времени, музыка одновременно вносит в течение времени отличие в виде дискретного *мгновения*, которое всё время остается «тем же самым»<sup>22</sup>. Музыка не в состоянии вывести нас на идеал вечности полностью, она её фрагментирует на миги. Поэтому музыка не является совершенным искусством, она сосредотачивается на *самодостаточном субъективизме* чувства и не предполагает диалектического синтеза времени и пространства, духа и материи, оставаясь чисто временной, лишенной артикуляции в чувственном субстрате. Подлинный синтез всех искусств, субъективных и объективных, музыки и вещи, совершают только поэзия. Поэзия по Гегелю – это высший вид искусства, «акме» художественного развития человечества<sup>23</sup>. Поэзия соответствует высшей стадии *сигнификации в развитии культурной формы*, это стадия символического значения, метафоры, субъектности, философии. Поэзия есть всеобщее искусство: она создает всё заново, она полностью подчиняет материю идею, оно может всё сказать и всё выразить, делая звук членораздельным.

С точки зрения трансцендентальной эстетики, алгоритмы эволюции отдельных видов искусства повторяют схему эволюцию всей художественной культуры на разных этапах её развития. На основе философского

<sup>18</sup> Гегель Г. В. Ф. Лекции по эстетике: Часть третья. Система отдельных искусств / Перевод Б. С. Чернышева, П. С. Попова, Ю. Н. Попова, А. М. Михайлова. – Т. 3. – М.: Искусство, 1971. С. 277.

<sup>19</sup> Там же. С. 278.

<sup>20</sup> Там же. С. 290.

<sup>21</sup> Там же. С. 295.

<sup>22</sup> Там же. С. 294.

<sup>23</sup> Там же. С. 343.

универсализма Гегель переходит от исторического анализа последовательного возникновения видов искусств к философской диалектике *последовательного становления трех стадий развития искусства*: символической, классической и романтической. Характерные черты *символического искусства*: тяжесть, безобразность, несоразмерность, пренебрежение формой, законченностью, техничностью, подробностями, ориентация на карикатуру, напыщенность, преувеличенностю, чрезмерность, колоссальность. Символическое искусство интуитивно использует неотесанную материю для передачи самых сложных мистических озарений, но ещё не может преодолеть её сопротивления, сращивая быт и бытие, природу и дух, утилитаризм и эстетизм, потому оно – условное, фантастическое, натуралистическое, гротескное и житейское<sup>24</sup>.

В классическом искусстве первобытный буквальный символ уступает место *метафоре* – гармонии формы и содержания, идеи и тела, духа и материи<sup>25</sup>. Олимп спускается на землю, земля становится местом жительства божеств. Божества очеловечиваются, люди обожествляются. Форма и идея взаимно связаны: это и есть время возникновения сублимации, эффекта зеркала, Воображаемого, дистанции, цензуры, разграничения буквального и фигурального, презентации, – когда идея входит в форму, и за ней закрывается «дверь», образуя затвор, *плен идеи в форме*<sup>26</sup>. Гармония идеи и формы одновременно есть их конфликт: форма пленит идею и хочет принести её в жертву, она начинает подавлять дух, что приводит к трагедии творчества. Классическое искусство, каким бы совершенным, возвышенным и титаническим оно не было, не в состоянии передать бесконечное: его телесность делает его конечным. Трагедия творчества является еще более тяжким недостатком, чем тяжелый, безобразный, вещный, буквальный спиритуализм символического искусства, где нет еще различия идеи и тела, где тело торжествует, а сама идея оказывается вне его, за пределами формы. В классике идея находится внутри формы, она томится у неё в темнице, и это томление служит началом конца греко-римских пластичных богов.

Онтологическую пропасть между трансцендентным и имманентным преодолела высшая стадия развития искусства – христианская – в идее теофании, Боговоплощения. Можно сказать, что символическая и классическая стадии развития искусства – это этапы *первоединства (тезиса)* и *разъединения (антитезиса)* в истории взаимодействия материи и духа. Им восслед должно было прийти *воссоединение (синтез)*: именно синтез достигается в христианском искусстве, которое представляет следующую стадию развития искусства – *романтическую*. Христианство зовет искусство из мира внешнего, в котором оно погрязло, как за затвором, внутри клетки, на его истинную родину, в сферу идеальную, в трансценденцию, экзистенцию и свободу, за пределы объективации, в царство автономного духа, самотождественного

<sup>24</sup> Гегель Г.В.Ф. Лекции по эстетике: Часть вторая. Развитие идеала в особенные формы прекрасного в искусстве / Перевод Б. Г. Столпнера. – Т. 2. – М.: Искусство, 1969. С. 24 – 27.

<sup>25</sup> Там же. С. 143.

<sup>26</sup> Там же. 213 – 215.

субъекта, Бога<sup>27</sup>. Христианское романтическое искусство не исключает красоты физической, пластиности, телесности, но оно подчиняет её красоте трансцендентной, нравственному идеалу, категорическому моральному императиву. Истина ставится выше красоты, хотя искусство и является нужным инструментом ее выражения. Ежели же истина не воспринимается как красота, отвергается красота, а не истина. Идеалом романтического искусства является любовь, которая есть выражение духовной красоты как таковой. Отчаяние христианского художника, жаждущего в своем замысле, творит идеальные миры, связано с трагическим созерцанием результатов своего творчества: материальная форма, полагает Гегель, не может выразить идеи во всей её полноте, и эта невозможность есть высшая *внутренняя трагедия*<sup>28</sup>. Самая удивительная статуя, самая совершенная картина, самая возвышенная мелодия, самая восхитительная поэзия всегда ниже той идеи, которую художник хочет передать, потому что эта идея – бесконечна и выше всякой материальной формы. Как ни совершенны произведения католического искусства, они не могут удовлетворить гения. Его идеал – слишком прекрасен, – так прекрасен, что ни резец, ни кисть, ни смычок, ни перо не в силах его передать.

Музыка Глинки является *временным субъективным христианским искусством*, выражая собой романтическую стадию гегельянской эволюции эстетического идеала. В своем романтизме музыка Глинки близка литературной лирике. Имманентно романтическая идея в творчестве Глинки истекает из сингулярного универсализма А.С. Пушкина и Ф.М. Достоевского с их идеями об универсальной отзывчивости русской души и перекликается с «философией свободы» Н.А. Бердяева. Опираясь на Гегеля, Бердяев выделил два основных направления в искусстве: *классицизм (аналитическое искусство)* и *романтизм (синтетическое искусство)*, первое из которых (классицизм) отражает единство материи и духа, творческого акта и творческого продукта, экзистенции художника и объективации его самости во внешних символических формах, а второе (романтизм) – предпочитает индивидуальность творца перед нормами культуры, замысел – перед результатом, идею – перед материей<sup>29</sup>.

Стремление Глинки к высшей трансцендентальной правде, ассоциируемой не с физической силой, а с божественной справедливостью, воплотилось в христианском сочувствии к судьбе простого обездоленного человека из народа (*Ивана Сусанина*), прорисованного им с идеальной психологической точностью (опера «Жизнь за царя»). *Народность* в творчестве Глинки выражает одновременно две интенции: языческую и христианскую, дионисийскую и аполлоновскую, фольклорную и элитарную, формальную и содержательную, барочную и классическую. По отношению к предыдущему нацеленному на античный образец салонному академизму как к классицизму

<sup>27</sup> Гегель Г.В.Ф. Лекции по эстетике: Часть вторая. Развитие идеала в особенные формы прекрасного в искусстве / Перевод Б. Г. Столпнера. – Т. 2. – М.: Искусство, 1969. С. 232.

<sup>28</sup> Там же. С. 214.

<sup>29</sup> Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. Опыт оправдания человека. – Екатеринбург: Деловая книга, 2015. С. 328 – 332.

народность представляет собой *барочный жест, тенденцию романтического искусства*, связанного с прорывом стихии фольклора, мифологии, архаического спиритуализма и патриархальной соборности из глубин коллективного бессознательного. По отношению к последующему авангарду как чисто символическому, идеиному, концептуальному искусству народность представляет собой *тенденцию классического искусства*, связанного с *пластическим реализмом*. Тема русского народа у Глинки – это одновременно *тема космоса, тема цивилизации и тема личности*. В ней сочетаются *универсализм, партикуляризм и персонализм* – общее, особое и сингулярное начала, начало формы и начало содержания.

Историческую схему эволюции искусства по Гегелю в культурфилософской оптике продолжает философ Марбургской школы неокантианства Э. Кассирер, который утверждает, что каждая отдельная символическая форма в культуре проходит путь «*идеальной истории*», связанной с постепенным вызреванием *метафоры* как символа автономной идеи, *от образа через слово к понятию*, от «*Bild*» (образ) через *Wort* (слово) к *Orientierung* (ценностной ориентации), от визуальности через язык к философии, от «*мимической ступени*» (предельная неразличимость чувственного и идеального) через посредничество «*аналогической ступени*» (постепенное отхождение от чувственности) к «*символической ступени*» (предельная идеализация)<sup>30</sup>. Различие трёх стадий напоминает введённое Гегелем разделение искусства на символическое (мимическая стадия), классическое (аналогическая стадия) и романтическое (символическая стадия), причем понятие «*символ*» у Гегеля и Кассирера означает не одно и то же: для Гегеля символ связан с *деформацией формы поневоле*, со схематичностью несовершенной материи, условно передающей идею, а у Кассирера символ указывает на *нарочную деформацию*, связанную с подчинением формы, которой художник уже владеет в совершенстве, идее<sup>31</sup>. Переводя язык Гегеля и Кассирера на язык конфликтологии творчества у Бердяева, можно сказать, что символ у Гегеля – это симптом *низшего онтического (материального) конфликта*, выражение зависти варвара, не способного овладеть формой, к культуре, а символ у Кассирера – это признак *высшего онтологического (духовного) конфликта*, выражение превосходства гения, исчерпавшего весь потенциал формотворчества, над культурой. Трём стадиям развития символической формы соответствуют *три функции сознания*, эту форму порождающего: *выражения, объективации* (нерасчененного мифологического образа), *представления, препрезентации* (логического понятия и художественной метафоры), *значения, сигнификации* (символа, философской и научной категории)<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> Кассирер Э. Философия символических форм: в 3 томах. – Москва; Санкт-Петербург: Университетская книга, 2002. – Том 1. С. 42.

<sup>31</sup> Кассирер Э. Понятие символической формы в структуре наук о духе // Избранное: Индивид и космос. – Москва; СПб.: Университетская книга, 2000. – С. 394.

<sup>32</sup> Кассирер Э. Философия символических форм: в 3 томах. – Москва; Санкт-Петербург: Университетская книга, 2002. – Том 1. С. 47.

С точки зрения неклассической философии, семиотики, языкоznания динамика развития любого феномена культуры, в том числе, искусства, «сворачивается» в его *морфологию (статику)*, поскольку все стадии развития символической формы сосуществуют как одновременные в качестве *внутренних элементов её строения*, зиждущегося на *деконструкции времени, разрыве, синхронии*. Примечательно, что неклассической идеи *структурной одновременности* в семиотике (Ф. де Соссюр, Р. Якобсон, Ж. Деррида и другие) не противоречит классическая категория гегельянского «снятия», присутствия инобытия (отличия, не-здесь-бытия, своего другого) в вот-бытии. Потому динамика развития искусства от материи через форму к идеи, будучи «спрессованной» по законам *«статической дешифровки»* Р. Барта, дает нам *переход истории в структуру, связанную с морфологией текста*, состоящего из *означающего (языка, идеи), означаемого (концепта, формы) и знака (архетипа, материи)*<sup>33</sup>. С точки зрения *колец Борромео в психоанализе Ж. Лакана (Символическое, Воображенное, Реальное)*, отвечающих за устройство психики субъектности, порождающей культуру<sup>34</sup>, высшая форма психического как сверх-позиция (означающее, язык, идея) является Символическим (Возвышенным, сакральным), которое предопределяет низшую форму как субпозицию (знак, материю, архетип), являющуюся Реальным, Трагическим, хтоническим. Означающее и знак, язык и архетип, Символическое и Реальное, Возвышенное и Трагическое, сакральное и хтоническое начала смыкаются, фиксируя статическую основу культурной формы, где язык структурирует бессознательное, а бессознательное – язык. Наиболее внешний знак (мета-означающее, форма форм) указывает на самую глубинную идейную сущность (архетип, эйдос).

Следовательно, формальная эстетика как эстетика знака связана с трансцендентальной эстетикой как эстетикой идеи. *Знак и эйдос* – неподвижны и мало зависят от истории. В исторической оптике периоды доминирования архетипа фиксируют *традиционные эпохи* и делятся гораздо дольше инновационных обществ. Между архетипом (Реальным) и означающим (Символическим) пребывают *динамические нарративы (означаемые)*, связанные с исторически лабильной формой произведения искусства как с *концептом (стилем, Воображеным)*, над которым расположены мало зависимые от истории *знаки языка* и под которым расположены столь же мало зависимые от истории *бессознательные знаки*. Метафизика развёртывается в диалектике, диалектика сворачивается в метафизике, покой превращается в движение, а движение – в покой. Любое произведение искусства состоит из статических и динамических, пространственных и временных, формальных и содержательных элементов, представляя собой семиотическую структуру, где неподвижная форма передаёт свою статичность движущемуся содержанию, «останавливая» его, а динамичное содержание передает свою подвижность

<sup>33</sup> Барт Р. Миф сегодня // Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. –М.: Издательская группа «Прогресс», «Универс», 1994. – С. 72-130.

<sup>34</sup> Лакан Ж. Семинары. Книга 11. Четыре основные понятия психоанализа / Жак Лакан ; пер. с франц. А. Черноглазова. — М.: Гнозис; Логос, 2004.

статичной форме, провоцируя *формальные переходы* как следствие метафизических сдвигов в истории стиля. В результате этого единства *формальная и трансцендентальная эстетики* связываются с *эстетикой исторической*.

Недаром основоположник аналитического (формально-стилистического) метода анализа искусств Г. Вельфлин в своей знаменитой работе по формальной эстетике «*Основные понятия истории искусства*», помимо структурализма, учитывал еще и *диалектический подход*, утверждая, что устойчивая структура формальных элементов, коей является стиль, изменяется во времени и, независимо от желания художника, существует в парадигме *традиции*, в инерции которой действует более консервативный пользователь<sup>35</sup>. Традиция принадлежит вечности в оптике памяти и времени в оптике истории, транслируя ценности и смыслы корпоративных сообществ. Поэтому художник вместе со своим адресатом формирует целостность стиля, исходя не только из собственной самости как универсальной сингулярности, но и, исходя из эстетической перцепции зрителя, читателя, слушателя. Стиль изменяется по эпохам, эволюционируя и соотносясь с картиной мира, принадлежащей к матрице того или иного хронотопа, но в то же время сохраняет целостность, подчиняясь единым и неподвижным принципам формотворчества: живописность, линейность, глубина, плоскостность и т.д.

*Переход от стиля к стилю* – это одновременно *формальный сдвиг* и *смена эпох*, позволившая Вельфлину детально рассмотреть исследованный также Гегелем и Бердяевым *переход от классицизма (Ренессанса) к романтизму (барокко)* на примере *смены голландской школы на фламандскую в живописи XVII века*. Эта смена явилась *смещением от покоя к движению, от формы к содержанию, от разума к чувству, от Символического к Реальному, от аполлоновского к дионисовскому началу, от яви к сновидению*. От гармонии тела и духа, неба и земли, матери и идеи, принятой в классицизме, искусство сделало скачок к апофеозу духа, идеи, но свободная *трансгрессия* чувств и переживаний субъекта в барокко привела к прорыву не только высших, но и низших желаний человека, что, в конце концов, обернулось *тотальностью*, торжеством почвы, телесности и грубой страсти, разительно отличающей романскую школу от германской, тяжеловесную грубость Рубенса и Тинторетто, с их рельефными компактными массами и страстными массивными мазками, от тонкого рисунка легких и ажурных голландцев, столь любимых Петром Первых, от светоносных пространств Рембрандта, осуществившего синтез Ренессанса, барокко и классицизма. Глинку можно полагать «*русским Рембрандтом*» в музыке, творчество которого дало основу русской школе композиторов на основе *диалога классицизма и романтизма*, Ренессанса и барокко.

Яркой иллюстрацией к идее *романтичной чувственной барочности* в творчестве Глинки служит опера «*Руслан и Людмила*» – музыкальная сказка,

<sup>35</sup> Вельфлин Г. Основные понятия истории искусств: Проблема эволюции стиля в новом искусстве / Генрих Вельфлин; пер. с нем. А. Франковского. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2022.

оперирующая панорамными хоровыми и ансамлевыми сценами, многократно раскрывающими образы главных действующих лиц как *соборного лика народного начала*, былинный образ которого носит обобщенный характер, напоминая архитектуру в искусстве, пирамиду в архитектуре, эпопею в литературе и архаическую стадию развития мифологии как тератологии. Русский характер богатырских образов проявляется в начале увертюры к опере. Монументальная хоровая интродукция в музыке соответствует движению тяжелых расчлененных масс в живописи барокко и вводит нас в круг былинного повествования посредством Песни Баяна и «припевов» хора, напоминая о *ранней (символической, миметической) стадии развитии искусства*.

При помощи *трагического начала* Глинка нарушает художественный академизм, преодолевает чистое Возвышенное и передает *примордиальные архетипы коллективистского национального русского духа*, переживающего мир в единстве «Я» и «Мы», универсальной космической идеи и партикулярной фольклорной материи, трансцендентального субъекта и народной стихии. Возражение романтизма против классицизма воплотилось в интуитивном отказе Глинки от занятий живописью и предпочтении им музыки. Глинку утомляли усидчивость и самодисциплина, которых требовала тщательная штриховка «тяжелых голов». Музыка для Глинки стала гегельянским инструментом критики изобразительности, способом прорыва романтизма сквозь пластический классицистический канон. Отказываясь от занятий пансионной гравюрой, юный композитор тем самым подавлял в себе начало живописи как таковое, поддаваясь детским воспоминаниям о народных колоколах, сельских хорах и медных тазах у себя в деревне. Он хотел создать не просто музыку, а музыку как субъектность. Современник и страстный поклонник творчества Глинки, В.Ф. Одоевский писал, что с оперы «*Иван Сусанин*» Глинки начинается новый этап в искусстве, связанный с *институализацией русской музыки* как стиля, который создается гением в качестве нового символического языка<sup>36</sup>. В высшем свете, среди академических придворных кругов, ориентированных на инерцию академического классицизма, музыку оперы пренебрежительно назвали «кучерской» и «мужицкой», вызвав, тем самым, гнев Пушкина, яростно защищавшего Глинку как народного композитора и понимавшего духовное значение его гениального творчества.

Зафиксированный Вельфлином *момент перехода от Ренессанса к барокко, от германской северной манеры к романской южной манере, от классицизма к романтизму*, отраженный в творчестве Глинки как *смещение от академизма к народности*, предполагает перенесение внимания творца от гармонии к разрыву, от бытия к событию, от космоса к хаосу, от Олимпа к хтону, от аполлоновской рациональности к стихийности Диониса, от диурна как режима дня к ноктюрну как режиму ночи в функционировании мифологических первообразов. Потому Глинка и вошел в русской

<sup>36</sup> Одоевский В.Ф. Статьи о М.И. Глинке. – М.: Музгиз, 1953. С. 90.

самосознание как певец вольности, свободной стихии, волевой силы и страсти, воплощенной в образе смоленского крестьянина Ивана Сусанина. В то же время – и это является важнейшим симптомом *нравственного самоограничения барокко в русской культуре* – народная воля у Глинки, в отличие от, например, Р. Вагнера, не оборачивается трансгрессивным нигилизмом, Танатосом, анархизмом, личным произволом и дionисийским буйством: она всегда ограничена разумом, рациональностью, этикой, – это формирует представление об *абсолютной целостности духа* русского человека, построенной на единстве разума и чувств, рациональности и стихии, классицизма и романтизма, порыва страсти и этики милосердия.

Недаром сам композитор писал так об «архетеpe любви» в истории человечества: «Духовное и есть та божественная сущность жизни, и если эта сущность как-то отрывается от своего существования, то происходит смерть...»<sup>37</sup>. Поэтому в творчестве Глинки мы можем увидеть *взаимные переходы классицизма и романтизма*, как например, в творчестве Микеланджело, где из ренессансного периода «Пьеты» и «Давида» вырос барочный период купола собора Святого Петра, когда конструктивные тектонические образования перетекли в деструктивные атектонические. И, наоборот, стили, противоположные друг другу по духу, могут менять друг друга в обратной последовательности: не только Ренессанс рождает барокко, в рамках парадигматики бердяевского «романтизма» как бурного дionисовского «экзистенциального» стиля, но и из барокко рождается регуляризм Версальского парка как феномен «классицизма» – аполлоновского спокойного «объективистского» стиля.

Эти *сбои в последовательной эволюции стилей* можно легко объяснить посредством *психоанализа*: классицизм своей цельностью и ясностью компенсирует на уровне Символического нехватку, возникшую вследствие обнажения Реального в барокко. Можно так же полагать, что в момент, когда барокко, раннее выражавшее освобождение от пленя разума, само стало формой трансгрессивной зависимости субъекта от личного произвола желания, классицизм пришел не как сшивка, а как *перепрошивка*, не как закрепощение, а как спасение. В этом смысле судьба барокко напоминает постмодерн: попытка спасти личность кончается крахом личности и её новым закабалением. В современной Глинке *застойке Петербурга* барочные, ренессансные и классицистические элементы произвольно и гармонично дополняют друг друга, и, вопреки привычной для Европы хронологической последовательности произрастания барокко из ренессансного классицизма, здесь как раз из барокко произрастает поздний классицизм (ампир).

Например, мы это наблюдаем в архитектуре Исаакиевского собора, где из барокко Ринальди смело проклевывается классицизм Монферрана. Здание собора, изначально приземистое, необходимо было «вытянуть» (перевести в режим Возвышенного), исходя из парадной архитектуры официального центра города, символически противопоставленного непарадной, «низовой», некогда

<sup>37</sup> Глинка М. И. Литературные произведения и переписка, т.1, 2(А). – М.: Советский композитор, 1975. С. 78.

мало населенной и бедной Коломне, где сейчас возле Консерватории находится памятник Глинке и где, по Гоголю, – «всё тишина и отставка», где жили «маргинальные» литературные герои (двенадцать красноармейцев Блока, Сонечка, Раскольников и старуха-процентщица Достоевского); где гоголевский Акакий Акакиевич у Старо-Калинкина моста потерял свою шинель. Именно окраиной, нищей и голодной, был этот район в XVIII и частично в XIX веке. Тогда в невзрачных деревянных домиках у каналов селились рабочие люди, кухарки и прислуга, а в городском фольклоре бытowała пословица: «Коломна всегда голодна». Естественно, что Исаакиевский собор должен был воздвигнуть стену Символического от опасности Реального, заслонить «низ» «верхом», блокировать зияние смерти сиянием Возвышенного. Многие придворные в годы становления классицизма как рационального заслона от хаоса и произвола барокко обвиняли стиль «барок» в дурновкусии и эгоизме. После смерти Петра русские утратили вкус к Голландии (сделав исключение для света и тени Рембрандта), зато на волне возрождения народных мифологических стихий появился интерес к Рубенсу и фламандской живописи, к барокко, с которым и боролся вновь возрожденный классицизм, противостоящий истерической архитектурной нервозности Павла в предромантизме Инженерного замка. Барочная стихия прорвалась полностью, пугая, раздражая, ужасая, но частично смягчаясь средневековым наследием спокойной семейственности патриархальной Святой Руси.

Поэтому невозможно локализовать каждое конкретное произведение в пределах одного стиля, чтобы не вульгаризировать действительный культурно-исторический процесс. «Чистых» и «готовых» стилей не существует: это правило всегда доказывало *русское искусство*, смягчая барочные страсти классическими традициями. Таким образом, формальная теория стилей Вельфлина может быть опровергнута на примере *художественного пространства России как избытка эволюционного процесса и метафизического разрыва с диалектикой*. Безоговорочно из вельфлинской структуры выпадает, в частности, *искусство Древней Руси*: в русской иконе преобладает то классическая линейность, то барочная живописность, а порою линейные и живописные элементы переплетаются между собой на одном полотне, как, например, на фресках церкви *Спаса на Нередице*, новгородского храма 12 века. Заключительным аккордом древнерусской живописи является *Преображенская серия портретов шутов*, участников «всепьянейшего сумасброднейшего собора всешутейшего князь-папы», – которые выполнены мастерами Оружейной палаты на стыке *классицизма и барокко*, в духе Символического Реального тогдашнего Петербурга, сочетающего в себе Диониса и Аполлона, Желание и Закон, Возвышенное и карнавал, Олимп и хтонь, храм и кабак. Уходящее барокко подвергалось давлению со стороны классицизма, как во времена петровских реформ, так и позже. Некогда любимый («женский») стиль царицы Софьи, возведшей собор Новодевичьего монастыря в качестве прививки католического барокко к московской почве,

отошел на периферию истории после введения моды на голландские вкусы Петра.

Подобно русской православной иконе, *русская религиозная философия как формула Софии* сочетает в себе общий канон и личный почерк, свободу и социальность, самость и соборность, индивидуальность и коллективность, строго противопоставленные в европейской традиции по линиям Платона и Аристотеля, Канта и Гегеля, феноменологии и трансцендентализма, универсализма и партикуляризма. Глубокие русские корни, связанные с традициями любомудрия, наблюдаем и в музыке Глинки, в которой персональное начало самости переплетается с соборным началом всеобщности. Его музыкальная философия растет из сказаний, эпоса, легенд, сказок, бытовых романсов, которые по-новому представили синтетический стиль. Последний предстает признаком *патриархального Закона* по отношению к *европейскому желанию* и признаком *народного желания* по отношению к *европейскому регулярному разуму*. Иными словами, речь идет о *философии избытка* по отношению к модерной паре «классицизм – барокко»: музыка Глинки как модель национальной философии в звуке является жестом барокко по отношению к классицизму и жестом классицизма по отношению к барокко. Она занимает *промежуточное положение* между романтическим и классическим искусством как дискурсами Желания и Закона, либерализма и консерватизма, революции и реакции.

Подлинная избыточность музыки Глинки по отношению к законам исторической эстетики и правилам смены стилей проявляется в *моральной теме*: теме каждого отдельного человека, *универсально-сингулярного этического субъекта*, готового совершить абсолютно *альtruистический нравственный поступок*, следя категорическому моральному императиву: так, *онтологическое мужество* выражает образ *Ивана Сусанина*, воплощающего экзистенциальный абсурд *философии поступка*, происходящего на фоне непонимания со стороны окружающих как носителей здравого смысла. Иван Сусанин – такая же *истина-событие*, как *Антигона Софокла*, событие непонятное и пугающее, *зияющее, невыносимое*, завершённое торжеством жизни над смертью: недаром новое название «*Жизнь за Царя*» дал опере сам Николай I, скорректировав предложенное поэтом Нестором Кукольником первоначальное название – «*Смерть за Царя*». Спустя столетие почти такой же семиотический поступок сдвига от *Трагического (Реального) к Возвышенному (Символическому)*, от зияния Танатоса к сиянию Эроса, от барокко к классицизму совершил *Борис Пастернак*, марбургский студент, ученик неокантианца Когена, боявшийся разговоров о смерти и поменявший в наименовании своего стихотворного цикла «*Сестра моя жизнь*» знаменитое выражение Франциска Ассизского, называвшего смерть «сестрицей» (сравните с *хайдеггерянским ноктурном* «*Sein zum Tode*» – бытия к смерти радикального субъекта истины).

На примере возрожденного в опере Глинки *бытия к жизни*, с гениальной интуитивностью описанного царем Николаем, видно, как зрелое барокко

сменяют зрелый ампир в архитектуре и поздняя классицистическая музыка: так, яркими признаками классицизма в музыке Глинки являются роднящие его с Пушкиным идеи: торжество разума; поэтизация и эстетизация повседневности; идеальное чувство формы; классическая стройность композиций, предполагающих границы и рамки, устойчивое равновесие, симметрию и гармонию; продуманность малейших деталей тектоники, каждая из которых представляет собой отдельную автономную сущность, но при этом все они вместе принудительно согласовываются в некое множественное единство, – как это можно наблюдать не только в испанской увертюре Глинки «Арагонская хота», но и в его ноктюрне «Разлука», и в «Вальсе-фантазии». Таким образом, на примере музыкального творчества Глинки, можно утверждать, что развитие искусства – это витальный поток жизненной интуиции, многообразная непрерывность, сложная кривая, отличная от парабол природы и истории, которую очень трудно подчинить рациональным законам логики прогресса: как говорит Вельфлин, искусство «уплывает между пальцами»<sup>38</sup>. В творчестве Глинки этот поток, эта кривая сделали диалектический виток эволюции народности от классицизма через барокко обратно к классицизму, – как в диахронии, так и в синхронии.

В результате проведенного нам удалось осуществить философско-эстетический анализ музыки Глинки как текста, объединившего в себе традиции классицизма (универсализма) и романтизма (партикуляризма), Ренессанса и барокко, академизма и народности, имперского стиля и фольклорных стихий, северного и южного дискурсов, архетипов Российской Империи и Святой Руси, сопоставимых с романским гением Рубенса и германским гением Рембрандта. Включение философии музыки Глинки в контекст двух эстетических методик, свойственных для классической картины мира: трансцендентальной эстетики Г.В.Ф. Гегеля и формальной эстетики Г. Вельфлина, – позволило нам синтезировать историзм и структурализм на базе неклассической семиотики, «сворачивающей» путем «снятия» хронологические этапы развития культурной формы (Э. Кассирер) в синхронную морфологию текста культуры (Р. Барт). Классическое и романтическое искусства являются не только метафизическими сдвигами духа и формальными сдвигами материи, но и элементами одного произведения, что в полной мере демонстрирует музыка Глинки как воплощение *русского духа* – избытка по отношению к европейскому модерну.

## Литература

1. Барт Р. Миф сегодня // Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. – М.: Издательская группа «Прогресс», «Универс», 1994. – С. 72-130.
2. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. Опыт оправдания человека. – Екатеринбург: Деловая книга, 2015. 522 с.

<sup>38</sup> Вельфлин Г. Основные понятия истории искусств: Проблема эволюции стиля в новом искусстве / Генрих Вельфлин; пер. с нем. А. Франковского. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2022. С. 31.

3. Вельфлин Г. Основные понятия истории искусств: Проблема эволюции стиля в новом искусстве / Генрих Вельфлин; пер. с нем. А. Франковского. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2022. – 352 с.
4. Гегель Г. В. Ф. Лекции по эстетике: Введение; Часть первая. Идея прекрасного в искусстве или идеал / Перевод Б. Г. Столпнера. – Т. 1. – М.: Искусство, 1968. – 312 с.
5. Гегель Г. В. Ф. Лекции по эстетике: Часть третья. Система отдельных искусств / Перевод Б. С. Чернышева, П. С. Попова, Ю. Н. Попова, А. М. Михайлова. – Т. 3. – М.: Искусство, 1971. – 621 с.
6. Гегель Г.В.Ф. Лекции по эстетике: Часть вторая. Развитие идеала в особенные формы прекрасного в искусстве / Перевод Б. Г. Столпнера. – Т. 2. – М.: Искусство, 1969. – 326 с.
7. Гегель Г.В.Ф. Логика / Георг Вильгельм Фридрих Гегель; [пер. с нем. Н. Дебольского]. – М.: Издательство АСТ, 2022. – 448 с.
8. Глинка М. И. Записки М. И. Глинки и переписка его с родными и друзьями. – СПб.: Изд-во А. Суворина, 1887. – 446 с.
9. Глинка М. И. Литературные произведения и переписка, т.1, 2(А). – М.: Советский композитор, 1975. – 356 с.
10. Кассирер Э. Понятие символической формы в структуре наук о духе // Избранное: Индивид и космос. – Москва.; СПб.: Университетская книга, 2000. – С. 391–414.
11. Кассирер Э. Философия символических форм: в 3 томах. – Москва; Санкт-Петербург: Университетская книга, 2002. – Том 1. – 272 с.
12. Лакан Ж. Семинары. Книга 11. Четыре основные понятия психоанализа / Жак Лакан ; пер. с франц. А. Черноглазова. — М.: Гнозис; Логос, 2004. – 304 с.
13. Одоевский В.Ф. Статьи о М.И. Глинке. – М.: Музгиз, 1953. – 100 с.
14. Соссюр Ф. Курс общей лингвистики / Фердинанд де Соссюр; пер. с франц. А. Сухотина. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1999. – 432 с.

*Bilchenko Evgenia Vitalievna  
Russian Christian Humanitarian  
Academy named after F. M. Dostoevsky*

## M. I. Glinka's philosophy of music in the optics of classical and non-classical aesthetics

*Abstract.* The article is devoted to the analysis of the philosophy of Glinka's music in the light of the correspondence between classical (transcendental, formal) and non-classical (structuralist) aesthetics. The coordination of historical dialectism and stylistic formalism is realized by deciphering the sign structure of the text on the example of Glinka's musical works, the main components of which are the classical attitude towards form and the romantic attitude towards the idea. The author comes to the conclusion that Glinka's music as an expression of the Russian spirit is an excess in relation to the aesthetic pair "classicism - romanticism" and embodies the conciliar unity of styles.

*Key words:* God, Christianity, dialectism, formalism, structure, text, form, idea, excess, classicism, romanticism.

## References

- Bart R. Myth today // Bart R. Selected works: Semiotics. Poetics. -M.: Publishing group "Progress", "Univers", 1994. - S. 72-130.
- Berdyaev N.A. Philosophy of freedom. The meaning of creativity. The experience of human justification. - Yekaterinburg: Business book, 2015. 522 p.
- Wölfflin G. Basic concepts of art history: The problem of the evolution of style in new art / Heinrich Wölfflin; per. with him. A. Frankovsky. - St. Petersburg: Azbuka, Azbuka-Atticus, 2022. - 352 p.
- Hegel G. V. F. Lectures on aesthetics: Introduction; Part one. The idea of beauty in art or ideal / Translated by B. G. Stolpner. - T. 1. - M.: Art, 1968. - 312 p.
- Hegel G. V. F. Lectures on aesthetics: Part three. The system of individual arts / Translated by B. S. Chernyshev, P. S. Popov, Yu. N. Popov, A. M. Mikhailov. - T. 3. - M.: Art, 1971. - 621 p.
- Hegel G.W.F. Lectures on Aesthetics: Part Two. The development of the ideal into special forms of beauty in art / Translated by B. G. Stolpner. - T. 2. - M.: Art, 1969. - 326 p.
- Hegel G.W.F. Logic / Georg Wilhelm Friedrich Hegel; [per. with him. N. Debolsky]. - M.: AST Publishing House, 2022. - 448 p.
- Glinka M. I. Notes of M. I. Glinka and his correspondence with relatives and friends. - St. Petersburg: A. Suvorin Publishing House, 1887. - 446 p.
- Glinka M. I. Literary works and correspondence, vol. 1, 2 (A). - M.: Soviet composer, 1975. - 356 p.
- Cassirer E. The concept of symbolic form in the structure of the sciences of the spirit // Selected: Individual and space. - Moscow.; St. Petersburg: University book, 2000. - S. 391-414.
- Cassirer E. Philosophy of symbolic forms: in 3 volumes. - Moscow; St. Petersburg: University book, 2002. - Volume 1. - 272 p.
- Lacan J. Seminars. Book 11. Four basic concepts of psychoanalysis / Jacques Lacan; per. from French A. Chernoglazov. — M.: Gnossis; Logos, 2004. - 304 p.
- Odoevsky V.F. Articles about M.I. Glinka. — M.: Muzgiz, 1953. — 100 p.
- Saussure F. Course of General Linguistics / Ferdinand de Saussure; per. from French A. Sukhotina. - Yekaterinburg: Ural Publishing House. un-ta, 1999. - 432 p.

## Взгляд на феномен «церковного блога» с точки зрения теории коммуникации Р. Якобсона

*Аннотация:* в настоящей статье представлена аналитика такого современного феномена, как христианская миссия в сети Интернет, в частности, миссионерские практики в рамках платформы «социальных сетей». Основной миссионерский принцип христианской Церкви: Церковь должна коммуницировать с реальной или потенциальной паствой. Сфера коммуникации в настоящий момент сконцентрирована в социальных медиа. Два отдельных положения – настоятельный призыв христианской Миссии и соцсети как центр коммуникативных процессов – образуют логическое утверждение о необходимости пребывания Церкви в социальных сетях. Феномен «церковного блога» оценивается с точки зрения теории коммуникации Р. Якобсона.

*Ключевые слова:* социальные сети, интернет, христианство, миссионерство, коммуникации, миссия, Церковь.

### Введение

Современная христианская Миссия столкнулась в настоящее время с глобальной проблемой. Возникла необходимость сформулировать стратегию миссионерского служения в медиапространстве современной цифровой культуры. «Великое поручение» Господа Иисуса Христа (Мф. 28:19 – 20) является безусловным миссионерским императивом для последователей христианской Церкви. Церковь обязана коммуницировать с реальной или потенциальной паствой. Если масштабный сегмент коммуникаций сосредоточен в области социальных медиа, следовательно, христианская Миссия должна полноценно присутствовать в означенной сфере. Но область социальных сетей далеко не так однозначна и однородна.

Сформировалась уникальная коммуникативная ситуация, предопределившая постановку вопросов относительно присутствия христианской Миссии в социальных сетях.<sup>1</sup> Насколько необходима строгая регламентация деятельности православных миссионеров в цифровом пространстве социальных сетей? Разве тематические сообщества или православные группы в ведущих социальных сетях не интегрировались полноценно в сетевую субкультуру и не заняли собственную нишу с лояльной аудиторией? Стоит ли полностью перенести институт христианской Миссии из режима «оффлайн» в «онлайн»? Ответы на данные вопросы возможны лишь при

<sup>1</sup> Stahile H. Russian church in the digital era: mediatization of orthodoxy. - Abingdon, Oxon; New York, NY : Routledge, 2021.

детальном описании текущего поведения воцерковленных христиан в плоскости социальных сетей.

Прежде чем выстраивать структурированную стратегию миссионерской деятельности в сетях, надо понимать, не способствует ли коммуникативная платформа как таковая изменению классической миссионерской традиции. Оказывает ли сетевая культура негативное влияние на облик христианской Миссии? Со стороны некоторых консервативных клириков исходит резкое неприятие Миссии в социальных сетях и нравственное порицание чрезмерной увлеченности молодого священства средствами цифровой коммуникации. В глазах «умудренного сединой» священства молодое поколение священнослужителей чересчур пристрастилось к сетевой субкультуре с ее «мемами, лайками, репостами» и не сумели преодолеть соблазна современного «цифрового обмирщения». Насколько этот отеческий упрек оправдан и не является ли он ретроградным морализаторством? Является ли интуитивное прозрение глобальной смены классического миссионерского подхода ввиду влияния сетевой платформы действительным? На этот вопрос мы попытаемся ответить, основываясь на теоретических исследованиях в области коммуникации за авторством отечественного лингвиста Романа Якобсона (1896 – 1982)<sup>2</sup>.

### **Теория коммуникативных актов Р. Якобсона**

Роман Якобсон – одна из ключевых фигур в лингвистике 20 века, повлиявшая на развитие современной теории коммуникации. Взяв за основу классическую прагматистскую теорию знака, выдвинутую американцем Пирсом, Р. Якобсон построил общую модель коммуникации и коммуникативного акта.<sup>3</sup> Примечательно, что такие классики лингвистики прошлого века, как Соссюр, интересовались статичным состоянием языка; язык как система регул (правил), социально утвержденных<sup>4</sup>. Р. Якобсона заинтересовал язык в своей динамике – т. наз. речевая деятельность. Им была введена усовершенствованная модель коммуникативного акта, характеризующаяся большим эвристическим потенциалом. Стоит отметить, что эта модель тоже грешила спекулятивностью и не до конца отражала весь спектр функций и значений коммуникации, всю сложность коммуницирования. Для Р. Якобсона был важна ситуация идеального коммуникативного акта, предполагающая возможность полноценного понимания сообщения как назначения коммуникации. Но ученый, конечно же, знал, что идеальное понимание возникает при соблюдении нескольких условий, доводящих реальную ситуацию до условной абстракции.<sup>5</sup>

Идеальное понимание возможно при использовании одного кода (языка), наличии идентичного опыта (памяти) между отправителем и реципиентом,

<sup>2</sup> Иванин Э. А. Якобсон Роман Осипович // Энциклопедия российско-американских отношений. XVIII—XX века. — М.: Международные отношения, 2001. — С. 636.

<sup>3</sup> См. Якобсон Р. Лингвистика и поэтика // Структурализм: "за" и "против". - М.: Прогресс, 1975. С. 193 – 231.

<sup>4</sup> См. Соссюр Ф. де. Труды по языкоznанию / Пер. с франц. яз. под ред. А. А. Холодовича; Ред. М. А. Оборина; Предисл. проф. Н. С. Чемоданова. — М.: Прогресс, 1977.

<sup>5</sup> Якобсон Р. Лингвистика и поэтика // Структурализм: "за" и "против". - М.: Прогресс, 1975. С. 194 – 195.

существовании единственного, или общего, контекста. В конечном итоге, идеальная коммуникация напоминала программируемый код, протокол команд и указаний, что скорее было не коммуникативной вершиной, а одной из вариаций сложной системы коммуникативных актов. В дальнейшем было продемонстрировано, что процесс понимания связан с использованием сложнейшей системой динамичных кодов, отчего адекватное толкование сообщения всегда будет смещаться, то есть не будет до конца идеальным, чистым. Кроме того, известно, что даже язык программирования как язык четких команд все равно не приводит к чистой коммуникации, идеальной ситуации сообщения (баги, вирусы, и пр.).

Для нас важен не поиск идеальной коммуникации, а введенная Якобсоном структура коммуникативного акта. Структура любого сообщения предполагает наличие фундаментальных компонентов: адресант (отправитель); сообщение: контекст (содержание, референт, информация), канал (платформа, тот физический, психологический контакты между акторами), код (язык); адресат (получатель).<sup>6</sup>

Надо заметить, что, хотя любое сообщение структурно несет в себе все компоненты, в определенных речевых ситуациях какой-то из компонентов находится в «спящем» состоянии, что называется на «нулевой степени». Исходя из превалирования в конкретной ситуации коммуникативного акта какого-то элемента структуры, Якобсон вводит понятие «функций языка». Когда в структуре сообщения один элемент довлеет над остальными, мы наблюдаем конкретную языковую направленность, особенную функцию коммуникации. Конечно, в реальной речи мы сталкиваемся с такими ситуациями, когда сообщение несет не одну, а несколько функций.<sup>7</sup>

### **Шесть языковых функций и их проявление в блогосфере**

В традиционной модели языка, особенно четко описанной К. Бюлером<sup>8</sup>, различались только эти три функции – эмотивная, конативная, референтивная. На основании авторской структуры коммуникации Р. Якобсон маркировал уже шесть языковых функций.<sup>9</sup> Обратимся к их подробному описанию.

**Эмотивная** концентрируется на отправителе; несет в себе экспрессивное назначение как выражение определенных чувств, настроенности реципиента.<sup>10</sup> Идеальное эмотивное сообщение состоит из междометий, эмоционально окрашенных знаков. Дает возможность произвести впечатление. Именно эта функция связана с субъективной информацией, отвечает за эмоциональный окрас любой коммуникации. Вся художественная литература определяется не только поэтической функцией, но и эмотивной, ведь беллетристика пытается раскрыть душу, создать индивидуальный образ, вызвать определённые эмоции. Интересно, что эмотивная функция в пределах интернета более всего реализована в социальных сетях и у блогеров. Социальные сети ввиду своего

<sup>6</sup> Там же. С. 198.

<sup>7</sup> Там же.

<sup>8</sup> Buhier K. Die Axiomatik der Sprachwissenschaft, «Kant-Studien». 38, 1933, S. 19—90.

<sup>9</sup> Якобсон Р. Лингвистика и поэтика // Структурализм: "за" и "против". - М.: Прогресс, 1975. С. 203.

<sup>10</sup> Там же. С. 198 – 200.

функционала предполагают детальную субъективизацию (индивидуализацию) образа. Именно посредством аккаунта и его информационного наполнения современный человек демонстрирует свою идентичность. А к примеру, качественный блогер дает максимально индивидуальную («живую») картинку, предельно субъективируя свой образ. Сам функционал социальных сетей, их платформенная особенность, состоящая из сотни ползунков, где конкретизируются различные параметры «жизненного мира» - их первичное коммуникативное ядро. То есть любой пользователь соцсетей, исходя из платформенной специфики, максимально субъективно себя репрезентирует. И соответственно самое нейтральное пользовательское сообщения будет окрашиваться в эти личностные тона на базовом уровне.

**Конативная** (апелятивная, или усвоения) связана с выделением получателя (адресата).<sup>11</sup> Это – призыв, императив. Он располагается вне логической двойственности истинного-ложного. Любая религиозная проповедь маркирована этой функцией, ведь гомилия – это божественный вдохновенный вызов, призыв к действию или моральному выбору. Просто исходя из того, что религиозный дискурс императивен в своей сути, он не подлежит научной критике, ведь функционирование религиозного языка апеллирует к внелогичным формам.

**Коммуникативная** (референтная) акцентирует свое внимание на самом содержании сообщения. Она сконцентрирована на контексте, или реферente, коммуникации. Повседневная речь в своем прикладном, прагматичном аспекте основывается именно на этой языковой функции.

**Фатическая** определяется самим каналом или инструментом передачи сообщения.<sup>12</sup> Она связана с самой возможностью сообщения и способом ее реализации. Фатическая функция занята самим наличием сообщения: налаживание или прерывание коммуникации, проверка канала (платформы) коммуникации. «Именно фатическая функция языка является единственной функцией, общей для них и для людей. Эту функцию первой усваивают дети; стремление вступать в коммуникацию появляется у них гораздо раньше способности передавать или принимать информативные сообщения»<sup>13</sup>.

Мы используем громадный спектр различных сообщений (диалоги, риторические формулировки), которые пытаются выполнить одну задачу – контроль и регулирование коммуникации как таковой. Эта функция, кстати, объединяет нас с говорящими птицами (поддержка коммуникации как таковой). Общеизвестно, что дети в своем языковом развитии начинают именно с этой функции. Именно в социальных сетях усиливается значение фатической функции, ведь большая часть сообщений состоит именно из этих риторических форм «взаимного поглаживания». Важно отметить, что в сетевом мышлении фатическая функция преобразуется и усовершенствуется в принцип «лояльности». В данном случае акцент смещается: простой поддержки или

---

<sup>11</sup> Там же. С. 200 – 201.

<sup>12</sup> Там же. С. 201.

<sup>13</sup> Там же.

установки контакта недостаточно, необходимо вовлечение адресата, закрепление его на определенном канале.

Функционал (комментарии, лайки, репосты), таким образом, не только обеспечивает обратную связь, но и гарантирует глубокое включение в работу контакта, канала. В конечном итоге, некогда господствующая, референтная, функция сменяется фатической; по причине господства социальных сетей и их функционала. Для усвоения или популяризации определенного сообщения требуются совершенно иные, отличные от классических, требования, связанные с усовершенствованием фатической функции. Тоже самое касается и миссионерской проповеди в сетевых сообществах; она будет индивидуализироваться, при этом уровень ее успеха будет зависеть не от качества содержания или мастерства подачи, а исходя из степени вовлеченности аудитории, фиксированности публики на определенном контакте, источнике, адресанте.

**Метаязыковая** как раз занята идентичностью высказывания, поиском точных формулировок.<sup>14</sup> Надо помнить, что это не просто узкая сфера «языка о языке». Метаязыковая функция возникает в бытовой речи в каждый момент, когда возникает ситуация непонимания, когда референтная функция заводит коммуникацию в тупик. С этого и начинается прощупывание, проверка самого кода; насколько правilen и адекватен используемый язык.

**Поэтическая** сосредоточена на самом сообщении как таковом, не опосредованная референтом, контактом или адресатом.<sup>15</sup> Самое интересное, что вершина религиозного дискурса совмещает в себе типично конативную и, как ни странно, поэтическую функцию языка. Для примера, библейские Псалтыри, «Песнь песней», или классические мистические трактаты Святых отцов (Григорий Богослов, Симеон Новый Богослов). Якобсон считал, что везде, в любом речевом акте, где существует самая элементарная стилизация, уже наличествует поэтическая функция.

Как же критиковали теорию языковых функций Р. Якобсона авторитетные исследователи? Советский семиотик Ю. М. Лотман оспаривал модель Р. Якобсона, указывая на то, что коды двух людей не могут быть абсолютно идентичны, при этом язык не может быть рассмотрен отдельно, его следует рассматривать как код с присущей ему историей. Согласно Ю. Лотману при полном совпадении кодов, то есть взаимно однозначном соответствии сказанного и воспринятого, потребность в коммуникации исчезла бы, а процесс коммуникации превратился бы в передачу команд<sup>16</sup>. В работе «Реквием по масс-медиа» французский мыслитель Жан Бодрийяр поддерживает модель коммуникативных актов за авторством Р. Якобсона, считая его теорию объективной и научной, но поясняет, что она «довольствуется формализацией эмпирических данных, абстрагированием от очевидного и от переживаемой реальности, то есть от идеологических категорий, используемых для

<sup>14</sup> Там же. С. 201 – 202.

<sup>15</sup> Там же. С. 202 – 203.

<sup>16</sup> См. Назарчук А.В. Теория коммуникации в современной философии. – Москва: Прогресс-Традиция, 2009. С. 186 – 189.

объяснения определённого типа социальной связи – того, в котором один говорит, а другой – нет, в котором один имеет право на выбор кода, другой же – свободен единственно подчиниться ему или уклониться»<sup>17</sup>.

### **Действие языковых функций в церковном блогинге**

Все из перечисленных элементов коммуникативного акта теории Р. Якобсона в современной сетевой культуре получили необходимую модификацию, а соответственно и сами функции языка были подвергнуты видоизменениям. Прежде всего, трансформация коснулась эмотивной и фатической функциям. Господство референтной и конативной функций подвергается сомнению. Кроме того, на основании указанных изменений можно подтвердить правоту классического маклюэновского выражения «средство коммуникации есть сообщение»<sup>18</sup>, даже несмотря на то, что самой\* максиме М. Маклюэна уже более полсотни лет и она сама за этот небольшой пережила времени пережила новую («цифровую») коммуникативную революцию. Коммуникативные средства действительно не только способствуют изменению содержания, но и сами претендуют на роль сообщения.

Итак, на коммуникативную сцену выдвигаются, как уже говорилось, раздувающиеся – фатическая и эмотивная. В действительности, тот расцвет электронных социальных сетей обязан усилинию этих функций, и наоборот, без всеобщей увлеченности сетевой сферой мы бы не увидели того домината эмотивной и фатической функций. Тот же самый религиозный (миссионерский) дискурс, основывающийся на конативной и референтной функции, в социальных сетях трансформируется, сообразуясь с протоколами эмотивной и фатической.

Образ бывшего проповедника-пророка, декларирующего Божью весть и призывающего к моральному выбору (нравственный императив конативной функции), в ответ на реальную проблему этического падения, социального разложения (референтная функция), уходит в небытия, подменяется иной фигурой. Это фигура конкретного пользователя, индивидуализированного персонажа, где фундаментально анонимная декларация-весть (Люби! Покайся! Верь!) максимально приватизируется, оказывается симптоматикой ограниченного круга детализировано прописанных персонажей. Происходит смещение с процесса усвоения Декларации на состояние вовлеченности в канал связи с адресантом Декларации.

Потребители сетевого контента на интуитивном уровне не фокусируются на содержании (референте) проповеди, но сосредотачиваются на каналах-контактах ее передачи, концентрируясь на личностных аспектах, индивидуализированных чертах отправителя. Учитывая сложность сетевого мышления и коммуникативного поведения в цифровой культуре, когда у

<sup>17</sup> Бодрийяр Жан. Реквием по масс-медиа (рус.) // Поэтика и политика. Альманах Российско-французского центра социологии и философии ИС РАН. М.: Институт экспериментальной социологии, СПб.: Алетейя, 1999. С. 213

<sup>18</sup> См. Маклюэн Г. М. Понимание Медиа: Внешние расширения человека. — Перевод с английского: В. Г. Николаев. — М., 2003.

стандартного пользователя насчитываются десятки или сотни каналов общения, и коммуникативный опыт связан с рецепцией множества разно адресных сообщений, возникает весьма противоречивая, даже абсурдистская картина. Именно оттуда идет такое расхожее понятие, как «клиповое мышление», ведь именно в контексте пролиферации коммуникативных каналов сообщения должны приобретать специфические черты, направленные на ускорение, лаконичность, понятность. В действительности, наш коммуникативный опыт насчитывает множество специфических связей и контактов, имеющих исключительно фатический характер. Мы также крепко вовлечены в какие-то специфические индивидуализированные каналы, где господствует эмотивная функция. Можно ли в подобных условиях говорить о нашем богатом коммуникативном и духовном «экспириенсе»?

Оказывается, что среднестатистический сетевой христианин и его коммуникативный опыт в большей степени состоит из специфических маркеров, закрепляющих нас к определенным кругам или сообществам, индивидуализирующих нас до статуса центра притяжения конкретных черт и характеристик. Все меньше – референтного, и больше – фатического. В сетевых сообществах нет анонимного христианства, ищут сугубо индивидуализированные и популяризованные опыты его изложения и коммуницирования с ним: от Осипова, Бабкина, Островского, Ткачева, Кураева. В этом и заключается содержательные трансформации христианского дискурса ввиду инструментального давления принципов и формата сетевых платформ.

### **Заключение**

Влияние блогеров на интернет-пользователей в РФ, для которых сетевая культура в значительной степени заменил традиционные средства массовой информации для получения новостей, растет максимальными темпами. Появилось целое новое поколение молодых городских блогеров, способных донести свои видеоролики и текстовые посты до миллионов людей. YouTube и прочие социальные сети стали важнейшим источником контента в российском сегменте Интернета. Безусловно, самый популярный контент связан с развлечениями, рэп-баттлами, комедийными шоу, музыкальными обзорами, техническими руководствами, исследовательскими экспериментами и подростковыми «челленджами», а не с политическими и социальными вопросами, не говоря уже о конфессиональной проблематике. Однако мнение церковных блогеров становится важным и для простых верующих, принадлежащих к Русской Православной Церкви в современной России. Самый популярный контент, содержащий материалы о русском Православии, был создан не медиакорпорациями, религиозными организациями или профессионалами в области СМИ, а блогерами, которые комментируют новости, выражают свое мнение о текущих событиях.

## Литература

1. Бодрийяр Ж. Реквием по масс-медиа (рус.) // Поэтика и политика. Альманах Российской-французского центра социологии и философии ИС РАН. М.: Институт экспериментальной социологии, СПб.: Алетейя, 1999. С. 194 – 226.
2. Иванин Э. А. Якобсон Роман Осипович // Энциклопедия российско-американских отношений. XVIII—XX века. — М.: Международные отношения, 2001. С. 636.
3. Маклюэн Г. М. Понимание Медиа: Внешние расширения человека. — Перевод с английского: В. Г. Николаев. – М., 2003.
4. Назарчук А. В. Теория коммуникации в современной философии. – Москва: Прогресс-Традиция, 2009. С. 186 – 189.
5. Соссюр Ф. де. Труды по языкоznанию / Пер. с франц. яз. под ред. А. А. Холодовица; Ред. М. А. Оборина; Предисл. проф. Н. С. Чемоданова. — М.: Прогресс, 1977. — 696, [2] с.
6. Якобсон Р. Лингвистика и поэтика // Структурализм: "за" и "против". - М.: Прогресс, 1975. С. 193 – 231.
7. Buhler K. Die Axiomatik der Sprachwissenschaft, «Kant- Studien». 38, 1933, S. 19—90.
8. Sapir E., Language, New York, 1921.
9. Stahle H. Russian church in the digital era: mediatization of orthodoxy. - Abingdon, Oxon; New York, NY : Routledge, 2021.

Priest Maxim Mishchenko  
(Mishchenko Maxim Alexandrovich)  
Smolensk Orthodox Theological Seminary

## A look at the phenomenon of the "church blog" from the point of view of R. Jacobson's theory of communication

*Abstract:* this article presents an analysis of such a modern phenomenon as the Christian mission on the Internet, in particular, missionary practices within the platform of "social networks". The main missionary principle of the Christian Church: The Church must communicate with the real or potential flock. The sphere of communication is currently concentrated in social media. Two separate provisions - the urgent appeal of the Christian Mission and social networks as the center of communication processes - form a logical statement about the need for the Church to be in social networks. The phenomenon of the "church blog" is evaluated from the point of view of R. Jacobson's theory of communication.

*Keywords:* social networks, Internet, Christianity, missionary work, communications, mission, Church.

## References

- Baudrillard J. Requiem for mass media (Russian) // Poetics and Politics. Almanac of the Russian-French Center for Sociology and Philosophy of the IS RAS. Moscow: Institute of Experimental Sociology, St. Petersburg: Aleteyya, 1999, pp. 194 – 226.
- Ivanyan E. A. Yakobson Roman Osipovich // Encyclopedia of Russian-American Relations. XVIII-XX centuries. - M .: International relations, 2001. S. 636.

- McLuhan G. M. Understanding the Media: Human External Extensions. - Translation from English: V. G. Nikolaev. - M., 2003.
- Nazarchuk A. V. Communication theory in modern philosophy. - Moscow: Progress-Tradition, 2009. S. 186 - 189.
- Saussure F. de. Proceedings on linguistics / Per. from French lang. ed. A. A. Kholodovich; Ed. M. A. Oborina; Foreword prof. N. S. Chemodanova. — M.: Progress, 1977. — 696, [2] p.
- Jacobson R. Linguistics and poetics // Structuralism: "for" and "against". - M.: Progress, 1975. S. 193 - 231.
- Buhler K. Die Axiomatik der Sprachwissenschaft, «Kant- Studien». 38, 1933, S. 19—90.
- Sapir E., Language, New York, 1921.
- Stahle H. Russian church in the digital era: mediatization of orthodoxy. - Abingdon, Oxon; New York, NY : Routledge, 2021.

## Угроза трансгуманизма в парадигме движения Нью-Эйдж

*Аннотация.* Настоящая статья посвящена концептуальному анализу генезиса и развития идеологии трансгуманизма. Автором в представленной работе последовательно рассмотрены следующие моменты: определение трансгуманизма; краткая история трансгуманизма; главные цели, которые он преследует; основные направления развития трансгуманизма; содержательная критика всех течений трансгуманизма. Также автор пытается проследить основные направления трансгуманизма, наглядно отражающие аспекты социокультурного кризиса. Результатом данного исследования является концептуальная характеристика идеологии трансгуманизма, выявлена его теоретическая база. В настоящее время концептуальные источники идеологии трансгуманизма недостаточно исследованы, поэтому представленная статья может претендовать на актуальность.

*Ключевые слова:* трансгуманизм, Нью-Эйдж, идеология, постгуманизм, новые религиозные движения, экстропия, Н. Бостром, Р. Курцвейл, М. Мор.

Большинство идей, исповедуемых трансгуманистами, имеет глубинное сходство с концепцией движения Нью-Эйдж. Д. Хаксли, один из идеологов трансгуманизма, предрекал наступление Новой Эры, в которой человечество будет развито не только в духовной и научной сфере, но и в технологической. Кроме того, один из первых идеологов постгуманизма Ф. Эсфандиари, в работе «Эра Водолея», описал процесс трансформации человечества в соответствии с трансгуманистическим учением. Философ Т. Маккенна также являлся сторонником идеи наступления в ближайшее время так называемой Эры Трансчеловека. Констатируем, что идеологи трансгуманизма и движения Нью-Эйдж, придерживаются одной и той же точки зрения на провозглашение Новой Эры в области науки и техники, которое тем самым является собой наступление Новой Эры в области человеческого существования. При этом, и трансгуманисты, и ньюэйджеры, исповедуют человекобожие. Таким образом, актуальность трансгуманистической угрозы наиболее чётко проявляется в парадигме движения Нью-Эйдж, а сам трансгуманизм предстаёт здесь как один из многочисленных культов данного движения.

Во-первых, в современном мире нельзя игнорировать ряд процессов, которые имеют влияние на все виды обществ и культур; во-вторых, амбиции трансгуманистов таковы, что для полной реализации проектов требуются вовлечение всего населения, учет каждого человека, внедрение во все слои общества; в-третьих, трансгуманистические технологии предполагают трансформацию не только тела, но и психики, сознания, настаивая на симбиозе ранее несовместимых (по самым разным основаниям) систем, в частности человека и машины, человека и животного, человека и человека с машиной и т.п.

Целью статьи является раскрытие трансгуманистического учения путем анализа основных идей основоположников и их программ на предмет религиозных взглядов авторов, религиозных (оккультной, нью-эйджевской “New Age”) интерпретаций природы самого человека, мира и общества.

Научная новизна данной статьи состоит в раскрытии основных идей трансгуманизма через его трактовку и применение высоких технологий с точки зрения религиозной (оккультной, нью-эйджевской “New Age”) доктрины, которая в современном обществе приобрела черты массового оккультизма (популяризация идей оккультизма посредством синтеза высоких технологий и старых оккультных представлений) через теорию сверхчеловека, «постчеловека/трансчеловека», рекламу и внедрение райской инженерии со всеми вытекающими «благами» для общества.

Трансгуманизм – это комплексное движение, которое развивается одновременно в нескольких направлениях и имеет как теоретическую базу, так и практические проекты и программы на коммерческой основе. Единственное, что мешает полностью начать глобальную трансформацию человека, его физиологической, психической и духовной составляющей, – это этические, религиозные установки, которые, по мнению трансгуманистов, безнадежно устарели или не соответствуют их стратегическим целям. В частности, традиционные религии и их институты, для западной цивилизации, это христианство и христианские церкви являются антагонистами или идеологическими врагами.

В качестве альтернативы предлагается и повсеместно поддерживается развитие интереса к синтетическим и восточным культурам и трансперсональным практикам, ко всему тому разнообразию, которое теперь имеет название «Нью-Эйдж» – комплекс групп, техник, практик, центров Нового века (оккультно-гностическая, теософская, синкретическая вероучительная эклектика).

В XX-XXI веках активно осуществляется идеологическая, ценностная, религиозная перестройка человека и общества: отказ от традиционных ценностей, крайний индивидуализм, потребительство, «распределенная индивидуальность» – от экспериментов со своей сексуальностью, «свободной любви» до отказа от исконной половой идентичности, поощрение ЛГБТ экспериментов, вплоть до абсолютной бесполости и цифрового сознания (жизнь в виртуальной реальности, «загрузка сознания» в компьютер).

Нельзя лишь одними информационными технологиями сломить базисные основания человеческой природы, поэтому включаются технологии: нанотехнологии, генная инженерия, дизайнерские наркотики, виртуальная реальность и т.п.

Одним из центральных футуристических понятий у трансгуманистов является «Сингулярность» и способы ее достижения. Сингулярность, или эра сингулярности, – это эпоха, которая наступит в ближайшее время вследствие научно-технического прогресса, и ее характер и темп человек уже не сможет просчитать или контролировать. Рэй Курцвейл пишет и говорит о Сингулярности как технологическом позитивном сверхпрорыве и слиянии

человека с компьютером, цифровыми технологиями. Макс Мор пишет об эре сверхлюдей, богов, не знающих болезни и смерти. Философ Дэвид Пирс разрабатывает постулаты трансгуманистической этики (мораль сверхлюдей, не обремененных традиционными ценностями), а Ник Бостром анализирует сценарии будущего, понимая под сингулярностью развитие искусственного интеллекта, сверхразума в обществе, управляемом единым мировым правительством<sup>1</sup>.

Трансгуманисты давно используют религиозные термины и фразы в своем уникальном ключе. С одной стороны, это создает ширму, и, например, большинство христианских американских последователей часто не видят двойного прочтения. С другой стороны, это провоцирует и содержит определенную иронию. У трансгуманистов, как и в практически любой классической фундаментальной религиозной книге (Священном Писании), есть видение конца истории, цивилизации, человека. Р. Курцвейл и его коллеги не только развиваются концепцию эры сингулярности, но и прописывают «пророчески» этапы к ее достижению. Так, у Р. Курцвейла есть программа «Глобальное будущее 2045», которую повторяют большинство трансгуманистов, и в частности деятели из «Российского трансгуманистического движения», возглавляемого В. В. Удаловой, известной как Валерия Прайд. Еще один вариант «достижения» эры сингулярности – это крионика. В трансгуманизме есть направление – экстропианство, термин ввел в научный оборот Макс Мор. Сначала он создал институт “Extropy Institute”, а в 2006 году перешел в более широкий формат. «Экстропианство» (от англ. “extropianism”) означает у М. Мора «философскую систему ценностей и стандартов, способствующих улучшению жизни человека через развитие науки и техники (в идеале – достижение бессмертия и совершенствование всех функций организма)»<sup>2</sup>.

Экстропия – это некая степень живучести (потенциальной возможности развиваться) системного интеллекта, являющаяся противоположностью или антонимом энтропии. В 1988 г. начал выходить журнал “Extropy: The Journal of Transhumanist Thought”, публикующий статьи по новейшим технологиям: генной инженерии, нанотехнологиям, загрузке сознания. Институт создал филиалы трансгуманистических сообществ в сети Интернет. Экстропианство отстаивает идеи утилитаризма, индивидуализма, эпикурейства. Экстропианцы первыми реализовали коммерческий проект крионики (заморозка тела). Как они пишут на своих сайтах, цель компании «Алькор» – это достижение счастья, здоровья, бессмертия для всех людей. Однако фирма не владеет технологиями «разморозки» тел, и поэтому реально никаких позитивных результатов нет. Экстропианцы настаивают на отказе от организационных форм религии (отказ

<sup>1</sup> Курцвейл Р. Эволюция разума. Как расширение возможностей нашего разума позволит решить многие мировые проблемы [Электронный ресурс] / пер. с англ. Т. Мосолова. URL: <https://www.rulit.me/books/evolyuciya-razuma-read-450786-1.html> (дата обращения: 12.02.2023).

<sup>2</sup> "Химеры трансгуманизма". Мнение Ольги Четвериковой [Электронный ресурс]. URL: <https://mnenie.me/ximery-evropejskogo-transgumanizma-mnenie-olgi-chetverikovoj.html> (дата обращения: 05.02.2023).

от христианских традиционных ценностей и церквей), ограничении власти национальных государств. Макс Мор, как президент Института экстропии, предлагает концепцию экстропианства, базирующуюся на пяти принципах: безграничное расширение, самопреобразование, динамический оптимизм, интеллектуальная технология и произвольный порядок. По сути, философия крионики объединила нью-эйджевскую (комплекс идей движения New Age «Новый век»), а ранее теософскую теорию («шестая раса») с техническим либертарианством, отрицающим природные границы для совершенствования или видового изменения природы человека. М. Мор разработал принципы экстропианства:

1. Безграничное расширение. Под этим тезисом предполагается искусственное эволюционное преобразование людей. «Мы стремимся поддержать и ускорить этот эволюционный процесс расширения экстропии, преодолевая биологические и психологические пределы в постчеловечестве» [4].

2. Самопреобразование. Этим постулатом М. Мор зовет человека к экспериментам и отказу от традиций. Все старое объявляется отжившим, формами пассивного мышления. Хотя у трансгуманистов наблюдается фанатичная слепая вера в прогресс и инновации. Он пишет: «Мы исследуем любые вероятные средства, побеждающие смерть, включая временные меры, подобные замораживанию (biostasis), и долгосрочные возможности типа перемещения индивидуальности из биологических тел в лучшие воплощения (“uploading” – “загрузка”)»<sup>3</sup>.

3. Динамический оптимизм. «Не видя никакой рациональной поддержки для веры в нефизическую «загробную жизнь», стремимся осуществлять наши идеалы в этом мире». Вера в данный путь трансформации человека.

4. Интеллектуальная технология. Это включение в мозг имплантов, чипов, генная инженерия (биотехнологии, нанотехнологии, космос).

5. Произвольный порядок. Это гимн хаосу, бессистемности, агонии, мозаичному сознанию и «свободному рынку», сетям, множеству культов и многообразию удовольствий. М. Мор является убежденным сатанистом, написавшим гимн Люциферу «Во славу Дьявола», напечатанный в журнале «Либертарианский Альянс» в 1991 г.<sup>4</sup>

В работе М. Мор популяризирует гностическую оккультную версию изгнания Люцифера. Последний – самый лучший светоносный дух, хотелый спасти людей, поплатился за это и был ревностно изгнан. На сайте своей крионической фирмы М. Мор с коллегами предлагает включить в христианство дополнительные догматы, чтобы сделать заморозку приемлемой для христианских клиентов.

Трансгуманисты любят обращаться в прошлое, в период «алхимической науки», когда осуществлялись попытки создать гомуникула при помощи магии и

<sup>3</sup> Мор М. Принципы экстропии [Электронный ресурс]. URL: <http://www.transhumanism-russia.ru/content/view/168/94> (дата обращения: 10.02.2023).

<sup>4</sup> Там же.

науки. Религиозность, в их понимании, это, прежде всего, оккультная духовность, предполагающая наличие спиритуалистического опыта (контактерство, общение с духовными сущностями, открытие своего сознания «духовному» миру), вера в безличного творца и/или множество богов и сущностей, вера в свои безграничные возможности и свою харизму (человек совершенен, в нем нет пороков или неисправностей), человек имеет право на любые эксперименты.

Отсюда не случайно в движении Нового века легко подменяются такие понятия, как религиозность, духовность, развитие. Человеку, не обремененному опытом, наставничеством, знаниями, сразу же внушается, что он «характеристическая личность», он способен быстро и безболезненно открыть в себе сверхспособности, достаточно лишь «довериться» миру духовных сущностей, которые добры и открыты по отношению к человеку. В данном случае полностью игнорируется тысячелетний опыт мистиков и аскетов из традиционных религий, которые строго запрещали заниматься углубленными практиками неофитов, зная, к чему может привести подобный опыт.

Трансгуманисты же, по сути, одобряют (что уже активно и осуществляется) создание массовой оккультной церкви, не случайно их психodelические шоу, кинопродукция и музыкальные произведения такозвучны религиозным программам и тренингам лидеров Нового века (где представлены целители, экстрасенсы, маги, контактеры, сатанисты, теософы всех мастей).

Достаточно вспомнить «психodelическую» конференцию директора цифрового стартапа Рони Абовица “Magic Leap” (американская компания, занимающаяся разработками в области дополнительной реальности). Завершая статью, подчеркнем, что нельзя игнорировать или отрицать религиозную (гностическую, оккультную) составляющую трансгуманизма, необходимо видеть ее принципиальные отличия от понимания человека в традиционных религиозных системах, необходимо отстаивать и защищать «естественног человека» и его самость от разрушительных экспериментов, от слияний с системами, которые являются чуждыми и более низкими в сравнении с ним. Необходимо анализировать и четко интерпретировать идеи, терминологию и программы трансгуманизма во избежание заблуждений, манипуляций и потери идентичности современным человеком и обществом в целом.

Современная цивилизация с преобладанием глобального потребления (культ денег, комфорта и наслаждений) в религиозном аспекте представляется колоссальным разрастанием, финансированием и популяризацией массового оккультизма, идеи гностических и теософских учителей. Если ранее оккультные учения транслировались в тайных и узких группах, то в настоящее время они глубоко укоренились в массовой культуре.

Последняя забрасывает зрителя штампами «сверхлюдей», «супергероев», версиями альтернативной истории, дешевыми спиритическими и магическими ритуалами и атрибутикой под лозунгом «долой барьеры, опасения, страхи, вперед в виртуальную реальность, сверхспособности, обожествление и

бессмертие» (цифровое бессмертие), создает опасный прецедент, когда возврата в нормальное и естественное состояние подлинной человеческой природы уже не будет. Исчезнет не только привычный мир, но и общество в традиционном понимании с его коммуникацией, законами, институтом семьи, частной жизнью – все это уйдет навсегда.

## Литература

1. Бостром Н. Искусственный интеллект. Этапы. Угрозы. Стратегии / пер. с англ. С. Филина. М.: Манн, Иванов и Фербер, 2022. 496 с.
2. Бостром Н. Угрозы существованию. Анализ сценариев / пер. А. В. Турчина [Электронный ресурс]. URL: <https://www.proza.ru/2007/04/04-210> (дата обращения: 15.02.2023).
3. Курцвейл Р. Эволюция разума. Как расширение возможностей нашего разума позволит решить многие мировые проблемы [Электронный ресурс] / пер. с англ. Т. Мосолова. URL: <https://www.rulit.me/books/evolyuciya-razuma-read-450786-1.html> (дата обращения: 12.02.2023).
4. Мор М. Принципы экстропии [Электронный ресурс]. URL: <http://www.transhumanism-russia.ru/content/view/168/94> (дата обращения: 10.02.2023).
5. "Химеры трансгуманизма". Мнение Ольги Четвериковой [Электронный ресурс]. URL: <https://mnenie.me/ximery-evropejskogo-transgumanizma-mnenie-olgi-chetverikovoj.html> (дата обращения: 05.02.2023).

*Kulakov Konstantin Yurievich  
Smolensk Orthodox Theological Seminary*

## The threat of transhumanism in the paradigm of the New Age movement

*Abstract.* This article is devoted to a conceptual analysis of the genesis and development of the ideology of transhumanism. The author in the presented work consistently considers the following points: the definition of transhumanism; a brief history of transhumanism; the main goals that he pursues; the main directions of the development of transhumanism; meaningful criticism of all currents of transhumanism. The author also tries to trace the main directions of transhumanism, clearly reflecting aspects of the socio-cultural crisis. The result of this study is a conceptual description of the ideology of transhumanism, its theoretical base is revealed. Currently, the conceptual origins of the ideology of transhumanism have not been sufficiently studied, so the presented article can claim to be relevant.

*Keywords:* transhumanism, New Age, ideology, posthumanism, new religious movements, extropia, N. Bostrom, R. Kurzweil, M. Mor.

## **References**

- Bostrom N. Artificial intelligence. Stages. Threats. Strategies / trans. from English. S. Filin. Moscow: Mann, Ivanov i Ferber, 2022. 496 p.
- Bostrom N. Threats to existence. Scenario analysis / transl. A. V. Turchina [Electronic resource]. URL: <https://www.proza.ru/2007/04/04-210> (date of access: 02/15/2023).
- Kurzweil R. The evolution of the mind. How expanding the capabilities of our mind will solve many world problems [Electronic resource] / transl. from English. T. Mosolova. URL: <https://www.rulit.me/books/evolyuciya-razuma-read-450786-1.html> (date of access: 02/12/2023).
- Mor M. Principles of extropy [Electronic resource]. URL: <http://www.transhumanism-russia.ru/content/view/168/94> (date of access: 02/10/2023).
- "Chimera of transhumanism". Opinion of Olga Chetverikova [Electronic resource]. URL: <https://mnenie.me/ximery-evropejskogo-transgumanizma-mnenie-olgi-chetverikovoj.html> (date of access: 02/05/2023).

## Падение теократических режимов Новой Англии

**Аннотация:** В данной статье рассматривается так называемые «теократические режимы» Новой Англии XVII в. Описываются религиозные представления пуритан, которые повлияли на формирование законодательной, социальной и политической жизни колоний, где существовала «теократия». Раскрываются специфические отличия колониальной системы управления в ново-английских колониях. Рассматривается постепенное отмежевание колониальной «периферии» Английской империи от ее «центра» и последовавшие за ней политические реформы приведшие к «упразднению» теократии и созданию доминиона «Новая Англия» во главе с королевским губернатором.

**Ключевые слова:** пуритане, теократические режимы Новой Англии, аннулирование Массачусетской Хартии, конгрегационализм, североамериканские Английские колонии, Славная Революция

Основатели Плимута, Массачусетса, Коннектикута и Нью-Хейвена провозглашали своей единственной целью основания Колоний, - создание нового общества, своего рода «Нового Иерусалима», согласно своей совести и религиозным представлениям, игравшим в то время главную роль. Такие колонии, как Массачусетс, Нью-Хейвен и Плимут, основывались в качестве самоуправляющихся «политических сообществ» для того, чтобы стать своего рода «экспериментами благочестия»<sup>12</sup>. «Пусть все человечество узнает, писал известный богослов К. Мэзер, что мы прибыли в эту пустыню потому, что хотели поклоняться Господу без епископства, без «общей молитвы» и без тех возмутительных церемоний, которыми была осквернена земля, где лежат гробы наших предков; мы прибыли сюда, потому что желали, чтобы наше потомство возрастало во власти чистых и неискаженных евангельских установлений, под защитой правителей, которых мы будем избирать из собственной среды»<sup>3</sup>.

Декларации религиозной цели поселений в различных соглашениях, политических ковенантах (которые часто заключались одновременно с церковными, или даже продолжали их) и текстов присяг, содержащих неукоснительно соблюдавшиеся пуританские доктрины, были обязательные для колонистов. Поэтому, гражданское законодательство Новой Англии было неотступно связано с религиозными представлениями, и явилось составной частью колониального управления<sup>4</sup>. Кодексы законов часто начинались со списка преступлений, составленных в подражание Ветхозаветным спискам установлений Исхода и Второзакония, а иной раз повторяли их дословно. В

<sup>1</sup> Byington E.H. The Puritan as a Colonist and Reformer. Boston, 1899, pp. 273

<sup>2</sup> Слезкин Л.Ю. У истоков американской истории. Массачусетс, Мэриленд 1630-1642, М.:Наука, 1980, с.4,78-79

<sup>3</sup> Mather C. Magnalia Christi Americana. Vol. I. Book 3. L., 1702. pp.6.

<sup>4</sup> Савинов К.Л. Особенности английской колониальной политики первой четверти XVII в. на примере Нового Плимута.дис. ... канд. ист. наук. М:МГУ, 2016, с. 7-8

сводах тяжких уголовных преступлений входили: атеизм, идолопоклонство, непочтительность к родителям, скотоложество, кровосмешение и т. д. что неукоснительно вело к смерти. Ересь, религиозное инакомыслие наказывалось изгнанием из колонии. Возвращение - каралось смертью. Малейшее нарушение общественного порядка, отходы от нормы принятого поведения, таких как сквернословие, «презрение к божественным установлениям», «осквернение Господнего дня», азартные игры, безделье, курение и т. д. карались штрафом. Однако наказание могло быть переквалифицировано и ужесточено в зависимости от регулярности его повторения<sup>5</sup>.

За нарушение религиозных предписаний светские власти часто приговаривали колонистов к особым позорным наказанием (колодки, ношение знаков и табличек с названием преступления), ранее появившиеся в европейских церквях средневековья. Посещение воскресного богослужения и соблюдение общественных постов, религиозных праздников и предписаний было обязательно для всех проживающих в колонии Массачусетс, независимо от принадлежности и активности в конгрегации<sup>6</sup>. В случае нарушения положенных предписаний, по выражению исследователя американского права Маришенной Е. В. «Эти «неизбранные» не попадали под благословение Бога и не пользовались естественными правами, данными Богом Адаму»<sup>7</sup>. Подобные законы не имели аналогов в законах Англии или даже её соседей, и появились в результате стремления первых пуритан создать на земле видимое царство «истинных святых». Об этом может свидетельствовать, то обстоятельство, что в Массачусетсе более пятидесяти лет «Судебные решения» Джона Коттона<sup>8</sup> и «Свод Вольностей» Натаниэля Уорда<sup>9</sup>, одних из главных церковных лидеров своего времени, составляли единственный гражданский кодекс. Главным же источником неоспоримого истинного закона, в том понимании которые истолковывали его поселенцы, являлось Священное Писание<sup>10</sup>. В стремлении осуществить Божественные установления данные в нем, церковные чиновники распределяли власть повсюду, избрав пасторов, учителей и старейшин для

<sup>5</sup> Гальцин Д.Д. Падение теократических режимов Новой Англии (1685-1695 гг.). Автореферат диссертации. СПб: 2008, с. 19

<sup>6</sup> Solberg W.V. *Redeem the Time. The Puritan Sabbath in Early America.* L., 1977. P.167-197; Гальцин Д.Д. Падение теократических режимов Новой Англии (1685-1695 гг.). Автореферат диссертации. СПб: 2008, с. 20

<sup>7</sup> Маряшева Е.В. Становление и развитие североамериканских штатов в период формирования американского федерализма (XVII- середина XX вв.). Диссертация. М.: 2015, с. 105

<sup>8</sup> Force P. *Tracts and Other Papers, Relating Principally to the Origin, Settlement, and Progress of the Colonies of North America, from the Discovery of the Country to the Year 1776, Vol. IV,* №3 NY: 1947, pp. 16-17

<sup>9</sup> Так, например, Массачусетский «Свод Вольностей», принятый в декабре 1641 года, был первой попыткой в колониях ограничить власть избранных представителей путем апелляции к основополагающему документу, в котором перечислены права и обязанности народа. Документ, подготовленный и обсуждавшийся в течение нескольких лет, объединил раннюю американскую традицию заключения завета «Мэйфлаузр Компакт» с апелляцией к традиции общего права, которая пересекла Атлантику из Великобритании. Свод свобод Массачусетса содержит девяносто восемь разделов. Он охватывает правила, касающиеся судебного разбирательства (разделы 18-57); «свободы, более конкретно касающиеся свободного человека» (разделы 58-78); и права женщин (79-80), детей (81-84), слуг (85-88), иностранцев (89-91) и животных (92-93). Раздел 94 содержит библейское обоснование смертной казни в двенадцати случаях, а раздел 95 содержит одиннадцать свобод, данных «Господом Иисусом... Церквям».

*Lloyd G., Lloyd M. The Essential Bill of Rights.* Lanham, MD: University Press of America, 1998, pp. 38-40.

<sup>10</sup> Clark J.S. *A Historical Sketch of the Congregational Churches in Massachusetts: From 1620 to 1858.* Boston: Cambridge, 1858, pp. 128

надзора за «актами духовного правления». Все аспекты жизни начинались с церкви и заканчивались ей. В любом обстоятельства, в особо трудных дела, суд, конгрегация, или человек, обращались к Библии и пастором, как ее главным толкователям. Это обеспечивало социальное и моральное соответствие «Новому Ханаану»<sup>11</sup>; соблюдение требований основывалось на коллективном поведении, а не на ответственности отдельного человека или его собственной семьи. Разжигаемые общественным возмущением, такие преступления, которые затрагивали все общество, оказывали гораздо большее воздействие, чем те, которые касались отдельных лиц. Поэтому существовала система взаимной слежки горожан, что свидетельствовало, о своего рода поддержке идей пуританства<sup>12</sup>.

Однако главным инструментов правления, напрямую способствовавшим осуществлению власти церковных руководителей был избирательный ценз. В колониях Нью-Хейвен и Массачусетс полноправными членами колоний, которые могли участвовать в выборах административных должностей (и выставлять свою кандидатуру сами), считались только те, кто участвовал в церковном завете (то есть был частью пуританской конгрегации) и был допущен к Евхаристии<sup>13</sup>. В колониях Новой Англии, где не было конфессионального религиозного ценза (Плимут, Коннектикут, Нью-Гэмпшир, Мэн), а существовал имущественный, - власть принадлежала пуританам, ассоциировавшим себя с местными общинами, а не англиканской церковью, поскольку эти колонии ощущали свою экономическую, политическую и религиозную зависимость от Массачусетса<sup>14</sup>. Хотя церковная власть, не была признана отдельной ветвью законодательной власти, как «епископская скамья» в Англии, однако в правительственном управление или политике вообще, мнения священников искали, и обычно неукоснительно следовали. Конечно ожидалось, что этот класс добродорядочных людей, столь необходимых для поддержания общественного блага, будет присутствовать и на всеобщих выборах, когда над народом будут поставлены губернаторы и магистраты<sup>15</sup>.

Такая автономия, естественно приводила к постепенному отмежеванию от митрополии. Не вызывает сомнений что пуритане Новой Англии на протяжении всего XVII - начало XVIII века продолжали себя ощущать верноподданными английской короны. То есть фактически такими же гражданами Англии, только переселившимися на периферию её границ, и претендующими на все те же права и свободы, которыми обладали все жители «центра»<sup>16</sup>. Однако в силу своей независимости, колонии часто нарушали

<sup>11</sup> Campbell, Donna M. «Puritanism in New England». Literary Movements. Dept. of English, Washington State University, 2010, pp. 1

<sup>12</sup> Goodare J. «Women and the Witch Hunt in Scotland». Social History, Vol. 23, Issue 3, 1998, pp. 296.

<sup>13</sup> То есть был возрождённым членом общины, так называемым «видимым святым», в котором проявилась Божья благодать.

<sup>14</sup> Гальцин Д.Д. Падение теократических режимов Новой Англии (1685-1695 гг.). Автореферат диссертации. СПб: 2008, с. 20

<sup>15</sup> Clark J.S. A Historical Sketch of the Congregational Churches in Massachusetts: From 1620 to 1858. Boston: Cambridge, 1858, pp. 128-129

<sup>16</sup> Волкова Е.С. Идейные дискуссии в пуританской Новой Англии в конце XVII - первой четверти XVIII в. Автореферат Диссертации. М.: 2013, pp.20

условия хартия<sup>17</sup>, главного документа по которому происходило основание и дальнейшее развитие первых поселений. Новоанглийские колонии игнорировали королевские приказы<sup>18</sup>, не законно чеканили монету, уходили от некоторого вида налогов, правда только тех, которые считали несправедливыми по отношению к себе<sup>19</sup>. Кроме того, митрополия, не имевшая опыта религиозного выборного ценза, видела в ней явную угрозу для своей централизованной власти. Это подтолкнуло правительство Великобритании в 1684 аннулировала Массачусетскую Хартию<sup>20</sup> «свободной колонии», превратив её таким образом в провинцию. На основе ее был создан доминион Новая Англия, объединивший под властью одного губернатора (назначавшемся королевским указом) колонии Мэн, Нью-Хэмпшир, Коннектикут и Массачусетс. Позже в 1688 г. к ним также были присоединены Нью-Джерси и Нью-Йорк. Новая провинция управлялась централизованно из Бостона, где была резиденция губернатора. Избирательные представительные органы колоний, существовавшие прежде - упразднялись<sup>21</sup>. Вместо избирательно магистрата учреждался совет колоний. Налоги теперь собирались непосредственным установлением губернатора, без предварительного одобрения фрименов<sup>22</sup>. Вся земля отныне распределялась с обязательством платить особый налог - квит-ренту<sup>23</sup>.

Неожиданная смена политического устройства Новой Англии привела к недовольству со стороны местных жителей. Подкрепляемые слухами, о прокатолической политики Якова II в метрополии, они возбуждали умы поселенцев, убеждённых в том, что папизм может вернуться в их церкви<sup>24</sup>. Подливал масло в огонь и назначенный губернатор Эдмунт Андрес, который своим деспотичным стилем правления и жёсткой налоговой политикой настроил против себя местную политическую элиту, а при попытках насадить англиканство - церковную<sup>25</sup>. Подобные решения привели к тому, что 18 апреля

<sup>17</sup> 23 апреля 1664 г. в Колонии была отправлена комиссия во главе с Р. Николсом, для проверки исполнения существующих законов Англии. В 1665 г. королю был подробный отчёт из которого следовало что: «Они (пуритане) говорят, что Карл I даровал им хартию как иммунитет, освободивший их от его власти и власти его наследников, и пока они выплачивают пятую часть всего золота и серебра (колоний), они обязаны ему покорностью только на словах».

<sup>18</sup> Главными из которых были «Навигационные акты», которые пытались уменьшить или запретить торговать колониям с другими странами. То что было выгодно для Митрополии, было совершенно не выгодно для колоний - поэтому пуритане под любым предлогом старались их не соблюдать.

<sup>19</sup> Миришева Е. В. Становление и развитие государственности Массачусетса//Известия Пензенского Государственного Педагогического Университета. Общественные науки № 24. Пенза, 2011, с. 127

<sup>20</sup> Дарованная колонии Массачусетс в 1629 году Иаковом I

<sup>21</sup> Волкова Е.С., Хрулева И.Ю. Формирование Британской системы колониального управления на примере Массачусетса последней четверти XVII- начала XVIII в.///Вестник Московского университета Сер.21. Управление (государство и общество).№2. М.: Изд-во МГУ, 2017, с.73

<sup>22</sup> Так в Англии назывались свободны люди, а в некоторых колониях крупные землевладельцы

<sup>23</sup> Болховитинов Н. История США в 4 т. т.1. (1607-1877). М.: Наука, 1987, с. 64

<sup>24</sup> Harris T. Revolution: The Great Crisis of the British Monarchy, 1685–1720. London: Penguin, 2007, pp. 269-270

<sup>25</sup> Lovejoy D.S. The Glorious Revolution in America. NY: Harper&Row Publishers, 1982, pp. 184

Несколько месяцев спустя после своего прибытия, губернатор - захватил Старый Южный молитвенный дом, в котором теперь проводились службы Англиканской церкви. Это событие бурно обсуждалось в среде пуритан. В их глазах, - Церковь, от преследований которой они бежали, теперь вторглась в самое их святилище и к тому же требовала специальный налог на своё содержание. Что было с их точки зрения неприемлемым. Тем не менее они должны были его исправно платить.

1689 он был свергнут восставшими в Бостоне. Губернатор со всей своей администрацией был арестован, а в Новой Англии, в ожидании новых политических решений из метрополии, была восстановлена прежняя система управления. Поскольку восстание по времени своего начала совпадала со Славной Революцией в Англии, и была представлена исключительно как, смещение - Андроса, фаворита низложенного Якова II, правительство метрополии приняла распад доминиона как данность и не стал применять репрессии<sup>26</sup>.

В мае 1689 г. Инкрист Мэзер при долгих обстоятельных дебатах добился от только вошедшего на престол Англии, - Вильгельма III<sup>27</sup>, новой хартии для Массачусетса (объединённого ранее с колониями Мэн и Плимут). По новой хартии, принятой в 1691 г. Массачусетс вновь становился провинцией и управлялся королевским губернатором, в чьих руках была вся полнота политической и судебной власти, как это было ранее при упразднённом доминионе. Однако местные жители могли теперь иметь ассамблею представителей, как при старом «теократическом режиме»<sup>28</sup>. Хотя структура избрания членов ассамблеи была изменена. Осуществляя свой политический идеал о «свободах английских подданных», новое правительство Англии, предусматривала созыв представительной ассамблеи на основе избирательного права, не делавшего никаких различий между протестантскими течениями и имущественным положением гражданских лиц. Это означало что теперь голосовать на выборах могли все свободные люди, вне зависимости от того пуритане они или нет<sup>29</sup>. Подкреплялось это нововведение актом о веротерпимости, принятым парламентом в 1689 г., по которому веротерпимость даровалась всем христианским сектам<sup>30</sup> Новой Англии, исключая только католиков, антитринитариев и иудеев<sup>31</sup>. Дабы сгладить углы этого акта, парламент метрополии в течении 1688-1689 гг. ввёл множество поправок во многие предшествующие (пуританские) религиозные законы. В частности, например, были введены новые формы клятв верности, в место старых, отражающих религиозное преобладание пуританства<sup>32</sup>.

Вследствие этого преобразования политическое влияние пуританской церкви значительно уменьшилось, а пуританские конгрегации хотя и

<sup>26</sup> Гальцин Д.Д. «Череда бедствий»: апокалиптические ожидания, ксенофобия, лжесвидетельство и стыд в контексте культурно-политического кризиса в Новой Англии 1680–90-х гг.// Религия. Церковь. Общество. № 2. СПб, 2014, с. 161

<sup>27</sup> Оранский

<sup>28</sup> Волкова Е.С., Хрулева И.Ю. Формирование Британской системы колониального управления на примере Массачусетса последней четверти XVII- начала XVIII в.// Вестник Московского университета Сер.21. Управление (государство и общество). №2. М.: Изд-во МГУ, 2017, с.78

<sup>29</sup> В более широком смысле вне зависимости от того, являются ли они вообще активными членами христианской (конгрегационалистской) церкви.

<sup>30</sup> Хотя главными для кого был принят этот акт, были на тот момент баптисты и квакверы. Квакерам, которые считали невозможным принесение любой присяги, достаточно было ограничиться устным заявлением, по смыслу совпадавшему с клятвой. Баптистам же разрешалось подписать закон без статьи, объявлявшей законным крещение младенцев.

<sup>31</sup> Согрин В.В. Политическая власть демократия и олигархия в Северной Америке Колониального периода// Новая и Новейшая История №1. М., 2012, с.25

<sup>32</sup> Шмелева О.Е. Религиозная политика английского парламента во время «Славной Революции»// Научные Ведомости. Серия История. Политология. т.45 №1 Иванова, 2018, с.58

преобладали в Новой Англии, должны были отныне считаться с существованием других религиозных течений. Как заметил Покровский «Шаткое общественное положение, разрушившее политический контроль пуритан над социальной жизнью колонии, потребовало усиления убедительности проповедей, тогда как раньше это в большей степени достигалось силой предписания»<sup>33</sup>. Не смотря на все усилия духовных лидеров остановиться этот процесс, постепенно он приведет к веротерпимости и многочисленным расколам и нестроениям в рядах самих правоверных пуритан. Что в свою очередь, станет одной из главных причин заката пуританской эпохи в Новой Англии.

### **Источники и литература**

#### **Источники**

1. Force P. Tracts and Other Papers, Relating Principally to the Origin, Settlement, and Progress of the Colonies of North America, from the Discovery of the Country to the Year 1776, Vol. IV, №3 NY: 1947, P. 572
2. Mather C. Magnalia Christi Americana. Vol. I. Book 3. L., 1702. P.456

#### **Литература**

3. Болховитинов Н. История США в 4 т. т.1. (1607-1877). М.: Наука, 1987, С. 687
4. Волкова Е.С. Идейные дискуссии в пуританской Новой Англии в конце XVII - первой четверти XVIII в. Автореферат Диссертации. М.: 2013, С. 219
5. Волкова Е.С., Хрулева И.Ю. Формирование Британской системы колониального управления на примере Массачусетса последней четверти XVII- начала XVIII в./Вестник Московского университета Сер.21. Управление (государство и общество).№2. М.: Изд-во МГУ, 2017, С.68-86
6. Гальцин Д.Д. «Череда бедствий»: апокалиптические ожидания, ксенофобия, лжесвидетельство и стыд в контексте культурно-политического кризиса в Новой Англии 1680–90-х гг.// Религия. Церковь. Общество. № 2. СПб, 2014, С. 160-184
7. Гальцин Д.Д. Падение теократических режимов Новой Англии (1685-1695 гг.). Автореферат диссертации. СПБ: 2008, С. 186
8. Маряшева Е.В. Становление и развитие североамериканских штатов в период формирования американского федерализма (XVII- середина XX вв.). Диссертация. М.: 2015, с. 419
9. Савинов К.Л. Особенности английской колониальной политики первой четверти XVII в. на примере Нового Плимута.дис. ... канд. ист. наук. М:МГУ, 2016, С. 261
10. Слезкин Л.Ю. У истоков американской истории. Массачусетс, Мэриленд 1630-1642, М.:Наука, 1980, С. 349
11. Согрин В.В. Политическая власть демократия и олигархия в Северной Америке Колониального периода// Новая и Новейшая История №1. М., 2001, С.25
12. Шмелева О.Е. Религиозная политика английского парламента во время «Славной Революции»// Научные Ведомости. Серия История.Политология. т.45 №1 Иванова, 2018, С.56-60
13. Byington E.H. The Puritan as a Colonist and Reformer. Boston, 1899, P. 425

<sup>33</sup>Осуществлялось это посредством нового статута «Об аннулировании клятвы верности и преданности и назначение других клятв»

14. Campbell, Donna M. «Puritanism in New England». Literary Movements. Dept. of English, Washington State University, 2010, P. 1-23
15. Clark J.S. A Historical Sketch of the Congregational Churches in Massachusetts: From 1620 to 1858. Boston: Cambridge, 1858, P. 368
16. Goodare J. «Women and the Witch Hunt in Scotland». Social History, Vol. 23, Issue 3, 1998, P. 288-308
17. Harris T. Revolution: The Great Crisis of the British Monarchy, 1685–1720. London: Penguin, 2007, P. 622
18. Lloyd G., Lloyd M. The Essential Bill of Rights. Lanham, MD: University Press of America, 1998, P. 380
19. Lovejoy D.S. The Glorious Revolution in America. NY: Harper&Row Publishers, 1982, P. 423
20. Solberg W.V. Redeem the Time. The Puritan Sabbath in Early America. L: Harvard, 1977. P.432

*Makarov Yan Feodorovich  
Smolensk Orthodox Theological Seminary*

## The Fall of the New England Theocratic Regimes

*Abstract:* The present article examines the so-called «theocratic regimes» of New England in the XVII century. It describes religious ideas of the Puritans, which influenced the formation of the legislative, social and political life of the colonies where «theocracy» existed. The specific differences of the colonial management system in the New England colonies are revealed. The paper considers the gradual separation of the colonial «periphery» of the English Empire from its «center» and the subsequent political reforms that led to the «abolition» of the theocracy and the creation of the dominion "New England" headed by the royal governor.

*Keywords:* Puritans, New England theocratic regimes, annulment of the Massachusetts Charter, congregationalism, North American colonies of England, Glorious Revolution.

### References

- Force P. Tracts and Other Papers, Relating Principally to the Origin, Settlement, and Progress of the Colonies of North America, from the Discovery of the Country to the Year 1776, Vol. IV, №3 NY: 1947, P. 572
- Mather C. Magnalia Christi Americana. Vol. I. Book 3. L., 1702. P.456
- Bolkhovitinov N. History of the USA in 4 vols. vol.1. (1607-1877). Moscow: The science, 1987, p. 687
- Volkova E.S. Ideological discussions in Puritan New England at the end of the XVII - first quarter of the XVIII century. Abstract Of The Dissertation. Moscow: 2013, P. 219
- Volkova E.S., Khruleva I.Yu. The formation of the British system of colonial administration on the example of Massachusetts in the last quarter of the XVII- beginning of the XVIII

century.//Bulletin of the Moscow University Ser.21. Management (state and society).No. 2. Moscow: Publishing House of Moscow State University, 2017, pp.68-86

- Galtsin D.D. «A series of disasters»: apocalyptic expectations, xenophobia, perjury and shame in the context of the cultural and political crisis in New England of the 1680s-90s.// Religion. Church. Society. No. 2. St. Petersburg, 2014, pp. 160-184
- Galtsin D.D. The fall of the theocratic regimes of New England (1685-1695). Abstract of the dissertation. ST. PETERSBURG: 2008, P. 186
- Maryasheva E.V. Formation and development of the North American states during the formation of American federalism (XVII- seridina XX centuries). Dissertation. M.: 2015, p. 419
- Savinov K.L. Features of the English colonial policy of the first quarter of the XVII century on the example of New Plymouth.dis. ... candidate of Historical Sciences. Moscow: MSU, 2016, p. 261
- Slezkin L.Yu. At the origins of American history. Massachusetts, Maryland 1630-1642, Moscow:Nauka, 1980, p. 349
- Sogrin V.V. Political power democracy and oligarchy in North America of the Colonial period// New and Recent History No. 1. Moscow, 2001, P.25
- Shmeleva O.E. The religious policy of the English Parliament during the «Glorious Revolution»// Scientific Vedomosti. History series.Political Science. vol.45 No.1 Ivanova, 2018, pp.56-60Byington E.H. The Puritan as a Colonist and Reformer. Boston, 1899, P. 425
- Campbell, Donna M. «Puritanism in New England». Literary Movements. Dept. of English, Washington State University, 2010, P. 1-23
- Clark J.S. A Historical Sketch of the Congregational Churches in Massachusetts: From 1620 to 1858. Boston: Cambridge, 1858, P. 368
- Goodare J. «Women and the Witch Hunt in Scotland». Social History, Vol. 23, Issue 3, 1998, P. 288-308
- Harris T. Revolution: The Great Crisis of the British Monarchy, 1685–1720. London: Penguin, 2007, P. 622
- Lloyd G., Lloyd M. The Essential Bill of Rights.Lanham, MD: University Press of America, 1998, P. 380
- Lovejoy D.S. The Glorious Revolution in America. NY: Harper&Row Publishers, 1982, P. 423
- Solberg W.V. Redeem the Time. The Puritan Sabbath in Early America. L: Harvard, 1977. P.432

# Теологические исследования

---

Теологический вестник  
Смоленской православной духовной  
семинарии. 2023. №1. С. 73-82

УДК 993  
Иерей Владислав Баган  
(Баган Владислав Владимирович)  
Смоленская православная духовная семинария

## Трактовка «церковного права» в трудах Алексея Степановича Павлова и развитие отечественной канонистики

*Аннотация.* Настоящая статья посвящена анализу канонического наследия известнейшего российского специалиста в области церковного права Алексея Степановича Павлова. «Золотым веком» отечественной канонистики считается период, охватывающий вторую половину XIX в. и первые два десятилетия XX в. А. С. Павлов был ярчайшим представителем плеяды отечественных специалистов в области церковного права рубежа XIX – XX вв. А. С. Павлов являлся ведущим экспертом своего времени в области исторического правоведения. На научное становление А. С. Павлова оказала влияние т. наз. «историческая школа права». Автором констатируется влияние исследовательских методов историко-правовых дисциплин на развитие науки церковного права в интерпретации А. С. Павлова.

*Ключевые слова:* каноническое право, церковное право, система церковного права, православное христианство, церковное законоведение, Казанская духовная академия, А. С. Павлов.

Период, охватывающий вторую половину XIX в. и первую четверть XX в., в духовном-академическом сообществе совершенно справедливо именуется «золотым веком» православной канонистики. Несмотря на то, что наука церковного права в духовном образовании Российской империи была достаточно молодой учебной дисциплиной, на рубеже XIX – XX вв. отечественная канонистика достигла высокого уровня соразмерного успехам западноевропейских канонистов. Множество сторонних факторов способствовали процессу развития науки церковного права в отечественном духовном образовании:alexandrovskaya реформа духовных школ (напр., новая редакция Устава духовных академий от 1869 г.), образование кафедр церковного права на юридических факультетах светских университетов, кодификация и систематизация норм церковного и гражданского права, государственное попечение духовного образования, и пр. Русское каноническое правоведение пережило значительный подъем в период после Великих реформ

императора Александра II. Вторая половина XIX в. открыла научному миру множество новых и авторитетных канонистов: Иоанн (Соколов), Бердников, Соколов, Суворов, Заозерский, Альбов, Павлов, Бенешевич, Красножен. Плеяда блестящих отечественных специалистов в области церковного права заставила всерьез говорить об отечественной школе церковного права. Среди упомянутых ученых универсализмом познаний, широтой исследовательских интересов, творческой плодовитостью отличался Алексей Степанович Павлов (1832 – 1898). Представленная статья является данью уважения к заслугам этого великого русского канониста.

Алексей Степанович Павлов свою продолжительную и насыщенную карьеру начал в качестве университетского канониста в Казани, российском «окне на Восток». Родившийся 12 (24) мая 1832 года в семье причетника Томской епархии и отличавшийся с малых лет незаурядными интеллектуальными способностями, Павлов окончил Тобольскую семинарию и поступил в Казанскую Духовную Академию в 1854 году.<sup>1</sup> Академия к тому времени приобрела богатую коллекцию рукописей, связанных с каноническим правом, и работа с документальными материалами пробудила в нем интерес к каноническому праву на всю жизнь.<sup>2</sup> Тогдашний ректор академии Иоанн (Соколов), будущий епископ Смоленский и автор первого учебника церковного права<sup>3</sup>, привлекал А. С. Павлова к поиску канонических источников, необходимых Иоанну (Соколову) для собственных изысканий в области каноники.<sup>4</sup> После окончания академии Павлов в течение семестра преподавал в Казанской семинарии, прежде чем вернуться в академию, чтобы преподавать церковное право и литургику. В 1864 году юридический факультет Казанского университета пригласил Павлова на новую должность в церковном праве. Начиная с этого времени А. С. Павлов активно разъезжал по научным стажировкам. Впервые Павлов выехал за границу на стажировку в Гейдельбергский университет в 1867 году, работая, в частности, с профессором римского права К. А. фон Вангеровым (1808-70) и византологом К. З. фон Лингенталем (1812-94). Вернувшись в Россию, Павлов принял кафедру церковного права в Новороссийском университете в Одессе. В 1875 году он перешел на юридический факультет Московского университета после преждевременной смерти их молодого канониста Н. К. Соколова. Судя по всему, Павлов принял это предложение из-за доступа к столичным архивам и

<sup>1</sup> Дмитриевский А.А. Незабвенной памяти профессоров А.С. Павлова и Н.Ф. Красносельцева // ТКДА. 1899. Т. 1. С. 60 – 61.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Иоанн (Соколов), архим. Опыт курса церковного законоведения / [Соч.] Архим. Иоанна. Т. 1-. - Санкт-Петербург: Тип. Фишера, 1851. / Т. 1: Введение в церковное законоведение и обозрение древних, канонических источников его. [Вып. 1]. Разд. 1. Обозрение древнего, основного канона православной кафолической церкви: от I до IV века. - 1851. - [4], IV, VIII, 515 с

<sup>4</sup> Факт работы ассистентом А. С. Павлова для архим. Иоанна (Соколова) описан в: Знаменский П. В. История Казанской духовной академии за первый (дореформенный) период ее существования (1842-1870 годы) / [Соч.] П. Знаменского. [Вып. 1-3]. - Казань : тип. ун-та, 1891-1892. - 3 т.; 25. [Вып. 3]. - 1892. С. 212.

библиотекам. Он оставался в Московском университете до самой смерти в 1898 году.<sup>5</sup>

Как и большинство университетских канонистов, Павлов в своих работах апеллировал к изучению церковного права, подчеркивая уникальность христианской общины. Христиане с самого начала отличались невидимыми сакральными узами, объединяющими разные народы в духовно единое транснациональное объединение, Общину (Церковь), исключительно ориентированную на Божество и искупительный подвиг Господа Иисуса Христа, и обесценивающую все остальные ценности идентичности.<sup>6</sup> По Павлову, христианская Церковь как священный «организм» была автономной и самоуправляемой. Христиане установили церковные нормы и правила в соответствии с тем, что они считали установленными Богом принципами, способствующими достижению конечных целей общины. Примечательно, что в контексте России девятнадцатого века и ее петровской системы церковной организации павловское повествование о церковной автономии и христианском самоуправлении носило как несколько умозрительный характер, так и потенциально подрывной политический подтекст.

В отличие от римского права, где законы о религии подпадали под более широкие государственно-законодательные области публичного или частного права, Павлов подчеркивал особенность церковного права. Он утверждал, что правила, регулирующие Церковь как сообщество, могут быть сформулированы только членами этого сообщества; независимость и автономия Церкви в этом отношении были абсолютными. Подведение церковного права под публичное право, как в римском праве и Юстинианом «Corpus juris civilis», означало бы, что христианская религия была присуща государству и совпадала с ним. Павлов был непреклонен в том фундаментальном утверждении, что христианская Церковь никому не принадлежит как национальная религия, не являясь государственным учреждением<sup>7</sup>. Подобно этому и христианская Церковь не могла считаться «государством в государстве», потому что у Церкви и государства имеются совершенно отличные цели и назначения, не позволяющие отождествлять эти институции. Причем Павлов пояснял, что подобное отождествление невозможно даже в идеальной социальной ситуации, когда все население конкретного государства принадлежит одной конфессии. Для Павлова подобное отождествление невозможно, потому что Церковь есть «царство не от мира сего»<sup>8</sup>. Такая теоретическая установка не подталкивала Павлова к некоему «характеристическому анархизму», так как Церковь и ее члены, будучи частью какого-то государства, обязаны подчиняться государственным законам.

<sup>5</sup> См. Громогласов И. Памяти А.С. Павлова, заслуженного профессора Московского университета (†16 августа 1898 года). / И. Громогласов. - Москва: Типо-Лит. И. Ефимова, 1898. - 8 с. (Отдельный оттиск из "Московск. Церковн. Ведомост.", 1898 г. - № 37).

<sup>6</sup> Павлов А. С. Сокращенный курс лекций церковного права / [соч.] А. С. Павлова. - Москва: Лит. изд., 1895/6. С. 1 – 6.

<sup>7</sup> Павлов А. С. Курс церковного права заслуженного профессора Императорского Московского университета А. С. Павлова, [чит. в 1900-1902 г.] - Сергиев Посад: тип. Св.-Тр. Сергиевой Лавры, 1902. С. 11.

<sup>8</sup> Там же. С. 12.

А. С. Павлов взаимозаменяемо называл церковные нормы и правила частью «канонического» или «церковного» права, не рассматривая данные понятия как отличные. А. С. Павлов приписывал различие, часто проводимое между этими терминами, истории канонического права в западноевропейской традиции, той традиции, которую, по его мнению, не разделяли христиане Восточной Римской империи. По словам Николая Соколова, предшественника Павлова на кафедре церковного права в Московском университете, термин «каноническое право» не был изначальным для византийского Православия, особенно в России, поскольку вырос из отношений между латинской Церковью и римским правом. Соответственно, как утверждал Павлов, православные канонисты могут использовать термины «церковного» и «канонического» как синонимичные<sup>9</sup>.

В отличие от некоторых светских канонистов (напр., о. М. Горчаков), чей подход находился под влиянием социологии, антропологии, философии и феноменологии религии, Павлов придерживался историко-критической методологии. Утверждая, что изучение церковного права сосредоточено на «действующем в настоящее время законе церкви», Павлов утверждал, что оценка «жизненного значения» церковного закона неизбежно предполагает возвращение к источникам, сформировавшим этот закон. Церковное право, по мнению Павлова, носило генеалогический характер. Надлежащее понимание и правоприменение включали в себя прослеживание происхождения данного закона, отслеживание его последующего развития и «отмечание местных, национальных и политических влияний», которые наделили его нынешней формой. Следуя за эволюцией любого заданного правила или «генеалогическим процессом», канонисты продемонстрировали, что церковный/канонический закон был «живым» законом «со своим собственным характером»<sup>10</sup>.

Историко-критический подход Павлова в сочетании с его исходным положением как верующего человека привел к богословски обоснованному, церковно-юридическому восприятию канонического права, выраженному академическим языком его времени. Будучи академическим канонистом в светском университете, Павлов преследовал экклезиологическую цель — выявить «связь» канонического права с существенной природой Церкви, главной целью которой, в свою очередь, было преображение человека и его общение с Богом<sup>11</sup>. Повторяя образы «ядра» и «шелухи», используемые историком лютеранской церкви эstonского происхождения Адольфом фон Гарнаком (1851-1930), Павлов говорил о скрытом «существенном ядре» церковных институтов и правил в отличие от их видимой, податливой, и исторически обусловленной «оболочкой», «вид» которой со временем мог меняться<sup>12</sup>. Он утверждал, что результаты подробного анализа источников позволили Церкви

<sup>9</sup> Там же. С. 7 – 9.

<sup>10</sup> Там же. С. 30 – 31.

<sup>11</sup> Там же. С. 5, 68

<sup>12</sup> Там же. С. 9, 31.

взвесить масштабы и формат тех реформ, которые она могла бы провести, не изменяя своему существу и универсальной миссии<sup>13</sup>.

Вклад Павлова в православную мысль был далеко идущим. Он утверждал, например, что Церковь как «объединение всех народов во все времена», независимо от культур и историко-политических обстоятельств, привели к сосуществованию различных церковных правил, которые их соответствующие общины считали нормативными. Павлов также признавал институциональные механизмы, в частности Соборы, с помощью которых христианские общины пытались сохранить единство перед лицом различий и разногласий в отношении конкурирующих практик и взглядов. По словам Павлова, Соборы, руководствуясь «принципом равенства духовной власти всех иерархов», были высшим административным органом Церкви<sup>14</sup>. Павлов утверждал, что не все христианские общины принимали дисциплинарные правила и нормы, которые устанавливались на Вселенских и Поместных соборах под надзором империи: только догматические решения этих Соборов могли претендовать на эту честь (и то лишь до определенного предела)<sup>15</sup>.

Поскольку нормы, регулирующие организационные и дисциплинарные вопросы церковной жизни, были сформулированы отдельными лицами в определенные периоды времени, Павлов утверждал, что члены Церкви несут не только обязательства, но и данное Богом право изменять внешний вид общих норм и правил, чтобы они отражали меняющиеся исторические обстоятельства — именно для того, чтобы сохранить актуальность Церкви<sup>16</sup>. Спустя более десяти лет после его смерти, когда общественное внимание в России привлекли дебаты о церковных реформах, голос Павлова зазвучал в трудах следующего поколения канонистов. Василий Мыщын, профессор канонического права в Демидовском юридическом лицее, например, цитировал Павлова в 1910 году, чтобы поддержать его взгляды на то, что «церковные каноны не были неизменными или обязательными на все времена», что каноны могут быть изменены или отменены, и что реформа не может быть проведена, приравниваясь к «восстановлению всех древних канонов»<sup>17</sup>. При этом В. Н. Мыщын подтвердил более ранние представления о том, что глубокое знание Павловым источников, относящихся к каноническому праву, гарантирует, что его труды будут иметь «классическое, вневременное значение»<sup>18</sup> для будущего православного мышления о каноническом праве.

Павлов был живым олицетворением отечественной канонистики, предопределив в дальнейшем методику исследования церковного права. Обращаясь к пространному исследовательскому наследию А. С. Павлова, следует выделить его учебное пособие, являющееся до сих пор бессменной

<sup>13</sup> Там же. С. 30.

<sup>14</sup> Там же. С. 260.

<sup>15</sup> Там же. С. 52 – 53.

<sup>16</sup> Там же. С. 38 – 39.

<sup>17</sup> См. Мыщын В. Н. Насколько обязателен авторитет церковных канонов? // Богословский вестник 3 № 12 1905 г. с. 816–836.

<sup>18</sup> Заозерский Н. А. Памяти проф. А. С. Павлова [† 16 августа 1898 г.] (читано в аудитории Церковного Права перед началом лекций 2 сентября) 1898 г. // Богословский вестник 1898. Т. 3. № 9. С. 352.

классикой в ситуации обращения к науки церковного права. Исследовательский путь А. С. Павлова очень примечателен, ведь в его начале он занимался отнюдь не правоведческими вопросами и даже был далек от них. Но экклезиологический настрой и литургическая эрудированность А. С. Павлова предопределила исследовательские интересы в сфере церковного права. А. С. Павлов сделал блестящую карьеру на юридических факультетах университетов Казани, Одессы, Москвы, что дало возможность оставить учеников и обогатить кафедры церковного права молодыми одаренными специалистами. Сам же А. С. Павлов оставался частью плеяды исследователей-энтузиастов, которые стояли у истоков научного изучения церковного права.

## Литература

1. Алексий (Лавров-Платонов), архиепископ. Печатное письмо к Алексею Степановичу Павлову / [Соч.] Александра Лаврова. - Москва: тип. "Соврем. известий", 1876. - 38 с.
2. Громогласов И. Памяти А.С. Павлова, заслуженного профессора Московского университета (†16 августа 1898 года). / И. Громогласов. - Москва: Типо-Лит. И. Ефимова, 1898. - 8 с. (Отдельный оттиск из "Московск. Церковн. Ведомост.", 1898 г. - № 37).
3. Дмитриевский А.А. Незабвенной памяти профессоров А.С. Павлова и Н.Ф. Красносельцева // ТКДА. 1899. Т. 1. С. 59-104.
4. Заозерский Н. А. Памяти проф. А. С. Павлова [† 16 августа 1898 г.] (читано в аудитории Церковного Права перед началом лекций 2 сентября) 1898 г. // Богословский вестник 1898. Т. 3. № 9. С. 348-355
5. Знаменский П. В. История Казанской духовной академии за первый (дореформенный) период ее существования (1842-1870 годы) / [Соч.] П. Знаменского. [Вып. 1-3]. - Казань : тип. Имп. ун-та, 1891-1892. - 3 т.; 25. [Вып. 3]. - 1892. - [4], IV, 467 с.
6. Иоанн (Соколов), архим. Опыт курса церковного законоведения / [Соч.] Архим. Иоанна. Т. 1-. - Санкт-Петербург: Тип. Фишера, 1851. / Т. 1: Введение в церковное законоведение и обозрение древних, канонических источников его. [Вып. 1]. Разд. 1. Обозрение древнего, основного канона православной кафолической церкви: от I до IV века. - 1851. - [4], IV, VIII, 515 с.
7. Красножен М. Е. Знаменитый русский канонист А.С. Павлов: посвящается его памяти / Проф. М. Красножен. - 2-е изд. - Юрьев: Тип. К. Маттисена, 1899. - 29 с.
8. Красножен М. Е. Professor Алексей Степанович Павлов. Его биография и учебно-литературная деятельность (К 10-летию его кончины посвящается его памяти). Юрьев, б/г. 36 с.
9. Мышцын В. Н. Насколько обязателен авторитет церковных канонов? // Богословский вестник 3 № 12 1905 г. с. 816–836.
10. Павлов А.С. Древние русские пасхалии на 8 тысячу лет // Православный собеседник. 1860.
11. Павлов А.С. Древние христианские праздники в честь мучеников // Странник. 1860. Июль.
12. Павлов А.С. Страстная неделя // Духовная беседа. 1860. № 14.
13. Павлов А.С. О празднике Пятидесятницы // Духовная беседа. 1860. № 14.
14. Павлов А. С. Первоначальный славяно-русский Номоканон / Соч. А. Павлова. - Казань: Унив. тип., 1869. - 4, 100 с.
15. Павлов А. С. Исторический очерк секуляризации церковных земель в России / Соч. А. Павлова. - Одесса: в тип. Ульриха и Шульце, 1871. - 23. / Ч. 1. Попытки к обращению в

- государственную собственность поземельных владений русской церкви в XVI веке (1503-1580 г.). - 1871. - 170 с.
16. Павлов А. С. Отрывки греческого текста канонических ответов русского митрополита Иоанна II / [Публ. и примеч.] Проф. А. С. Павлова. - Санкт-Петербург: тип. Имп. Акад. наук, 1873. - [2], 21 с.
17. Павлов А. С. Критические опыты по истории древнейшей греко-русской полемики против латинян / [Соч.] А. Павлова. - Санкт-Петербург: тип. Акад. наук, 1878. - VI, 210 с.
18. Павлов А. С. Теория восточного папизма в новейшей русской литературе канонического права. Т. Барсова, э. орд. проф. Спб. духовной академии: "Константинопольский патриарх и его власть над русскою церковию". Спб., 1878 : [Рец.] / [А. Павлов]. - Москва] : Унив. тип., ценз. 1879. - 52 с.
19. Павлов А. С. 50-я глава Кормчей книги, как исторический и практический источник русского брачного права / [Соч.] А. Павлова, заслуж. орд. проф. Моск. ун-та. - Москва: Унив. тип. (М. Катков), 1887. - [4], IV, 452 с.
20. Павлов А. С. По поводу некоторых недоумений в науке православного церковного права / А. Павлов – М.: Тип. А.И. Снегиревой, 1891. – 40 с.
21. Павлов А. С. Мнимые следы католического влияния в древнейших памятниках южнославянского и русского церковного права: По поводу соч. проф. Н.С. Суворова: "Следы западно-католического церковного права в памятниках древнего русского права". Ярославль, 1888 / [Соч.] А. Павлова. - Москва: тип. А.И. Снегиревой, 1892. - IV, 174 с.
22. Павлов А. С. Продолжающиеся недоумения по вопросу о восприемничестве и духовном родстве: [Ответ проф. Бердникову] [на его кн.: "О восприемничестве при крещении и о духовном родстве как препятствии к браку"] / [Соч.] А. Павлова. - Москва: тип. А.И. Снегиревой, 1893. - [2], 91 с.
23. Павлов А. С. Сокращенный курс лекций церковного права / [соч.] А. С. Павлова. - Москва: Лит. изд., 1895/6. - 624 с.
24. Павлов А. С. Догадка о происхождении древнерусского предания, которое называет первого русского митрополита Михаилом Сириным / [Соч.] А. Павлова. - Киев: тип. Корчак-Новицкого, 1896. - 7 с.
25. Павлов А. С. Номоканон при большом требнике: Его история и тексты, греч. и слав., с объясн. и критич. примеч.: Опыт науч. разрешения вопр. об этом сб., возникавших в прошлом столетии в Святейшем правительствующем синоде / [Соч.] А. Павлова, заслуж. орд. проф. Моск. ун-та. - Новое изд., от начала до конца перераб. - Москва: тип. Г. Лисснера и А. Гешеля, преемн. Э. Лисснера и Ю. Романа, 1897. - XIV, [2], 520 с.
26. Павлов А. С. Сборник неизданных памятников византийского церковного права / Изд. с ист.-лит. предисл. А. Павлов. - Санкт-Петербург: тип. Имп. Акад. наук, 1898. - [4], 140 с.
27. Павлов А. С. Курс церковного права заслуженного профессора Императорского Московского университета А. С. Павлова, [чит. в 1900-1902 г.] - Сергиев Посад: тип. Св.-Тр. Сергиевой Лавры, 1902. - 539 с.
28. Павлов А. С. Памятники древнерусского канонического права / [Ред. А.С. Павлов]. - 2-е изд. - Санкт-Петербург: Тип. М.А. Александрова, 1908. / Ч. 1. (Памятники XI-XV в.). - 1908. - 1466 с.
29. Павлов А. С. Курс церковного права заслуженного профессора Императорского Московского университета А. С. Павлова [чит. в 1900-1902 г.] / МВД России С.-Петерб. ун-т, Акад. права, экономики и безопасности жизнедеятельности; [Отв. ред.: Сальников В. П., Сандулов Ю. А.]. - СПб.: Лань [и др.], 2002. - 384 с.
30. Прокошев П. А. Канонические труды Иоанна, епископа Смоленского / Соч. Павла Прокошева. – Казань: типо-лит. Имп. ун-та, 1895. 389 с.
31. Скворцов Д. Проф. Т.В. Барсов и проф. А.С. Павлов по вопросу об управлении древней христианской Церкви / Д. Скворцов. – Москва: Типо-лит. И. Ефимова, 1904. - 62 с.

# Interpretation of "church law" in the writings of Alexei Stepanovich Pavlov and the development of domestic canonism

*Abstract.* This article is devoted to the analysis of the canonical heritage of the famous Russian specialist in the field of church law Alexei Stepanovich Pavlov. The "golden age" of Russian canonism is considered to be the period covering the second half of the 19th century, and the first two decades of the 20th century. A. S. Pavlov was the brightest representative of a galaxy of domestic experts in the field of church law at the turn of the 19th - 20th centuries. A. S. Pavlov was the leading expert of his time in the field of historical jurisprudence. The scientific formation of A. S. Pavlov was influenced by the so-called. "historical school of law". The author states the influence of research methods of historical and legal disciplines on the development of the science of church law in the interpretation of A. S. Pavlov.

*Key words:* canon law, ecclesiastical law, system of ecclesiastical law, Orthodox Christianity, ecclesiastical jurisprudence, Kazan Theological Academy, A.S. Pavlov

## References

- Alexy (Lavrov-Platonov), archbishop. Printed letter to Alexei Stepanovich Pavlov / [Coll.] Alexander Lavrov. - Moscow: type. "Modern news", 1876. - 38 p.
- Gromoglasov I. In memory of A.S. Pavlov, Honored Professor of Moscow University († August 16, 1898). / I. Gromoglasov. - Moscow: Tipo-Lit. I. Efimova, 1898. - 8 p. (Separate print from "Moscow. Church. Vedomosti.", 1898 - No. 37).
- Dmitrievsky A.A. Unforgettable memory of professors A.S. Pavlov and N.F. Krasnoseltseva // TKDA. 1899. T. 1. S. 59-104.
- Zaozersky N. A. In memory of prof. A. S. Pavlova [† August 16, 1898] (read in the audience of Church Law before the start of lectures on September 2) 1898 // Theological Bulletin 1898. Vol. 3. No. 9. P. 348-355
- Znamensky P. V. History of the Kazan Theological Academy for the first (pre-reform) period of its existence (1842-1870) / [Coll.] P. Znamensky. [Issue. 1-3]. - Kazan: type. Imp. un-ta, 1891-1892. - 3 tons; 25. [Iss. 3]. - 1892. - [4], IV, 467 p.
- John (Sokolov), archim. Experience of the course of church jurisprudence / [Coll.] Archim. John. T. 1-. - St. Petersburg: Type. Fisher, 1851. / T. 1: Introduction to church jurisprudence and review of its ancient, canonical sources. [Issue. 1]. Sec. 1. Review of the ancient, basic canon of the Orthodox Catholic Church: from the 1st to the 4th centuries. - 1851. - [4], IV, VIII, 515 p.
- Krasnozhen M.E. The famous Russian canonist A.S. Pavlov: dedicated to his memory / Prof. M. Krasnozhen. - 2nd ed. - Yuriev: Type. K. Mattisena, 1899. - 29 p.
- Krasnozhen M. E. Professor Alexei Stepanovich Pavlov. His biography and educational and literary activities (Dedicated to his memory on the 10th anniversary of his death). Yuryev, b / g. 36 p.
- Myshtsyn VN How obligatory is the authority of church canons? // Theological Bulletin 3 No. 12, 1905, p. 816-836.

- Pavlov A.S. Ancient Russian Paschalia for 8 thousand years // Orthodox interlocutor. 1860.
- Pavlov A.S. Ancient Christian holidays in honor of the martyrs // Wanderer. 1860. July.
- Pavlov A.S. Holy Week // Spiritual Conversation. 1860. No. 14.
- Pavlov A.S. About the feast of Pentecost // Spiritual conversation. 1860. No. 14.
- Pavlov A. S. Initial Slavic-Russian Nomocanon / Op. A. Pavlova. - Kazan: Univ. type., 1869. - 4, 100 p.
- Pavlov A. S. Historical essay on the secularization of church lands in Russia / Works. A. Pavlova. - Odessa: in type. Ulrich and Schulze, 1871. - 23. / Part 1. Attempts to convert land holdings of the Russian Church into state ownership in the 16th century (1503-1580). - 1871. - 170 p.
- Pavlov A. S. Fragments of the Greek text of the canonical answers of the Russian Metropolitan John II / [Publ. and note] Prof. A. S. Pavlova. - St. Petersburg: type. Imp. Acad. Sciences, 1873. - [2], 21 p.
- Pavlov A. S. Critical experiments on the history of the ancient Greek-Russian controversy against the Latins / [Coll.] A. Pavlova. - St. Petersburg: type. Acad. Sciences, 1878. - VI, 210 p.
- Pavlov A. S. The theory of Eastern papism in the latest Russian literature of canon law. T. Barsova, e. ord. prof. SPb. Theological Academy: "The Patriarch of Constantinople and His Power over the Russian Church". SPb., 1878: [Rec.] / [A. Pavlov]. - Moscow]: Univ. type., cens. 1879. - 52 p.
- Pavlov A. S. 50th chapter of the Pilot's book as a historical and practical source of Russian marriage law / [Coll.] A. Pavlova, deserved. ord. prof. Moscow university - Moscow: Univ. type. (M. Katkov), 1887. - [4], IV, 452 p.
- Pavlov A.S. Regarding some perplexities in the science of Orthodox church law / A. Pavlov - M.: Type. A.I. Snegireva, 1891. - 40 p.
- Pavlov A. S. Imaginary traces of Catholic influence in the most ancient monuments of the South Slavic and Russian church law: Concerning Op. prof. N.S. Suvorov: "Traces of Western Catholic Church Law in the Monuments of Ancient Russian Law". Yaroslavl, 1888 / [Coll.] A. Pavlova. - Moscow: type. A.I. Snegireva, 1892. - IV, 174 p.
- Pavlov A. S. Continued perplexity on the issue of perception and spiritual kinship: [Answer of prof. Berdnikov] [on his book: "On acceptance at baptism and on spiritual kinship as an obstacle to marriage"] / [Coll.] A. Pavlova. - Moscow: type. A.I. Snegireva, 1893. - [2], 91 p.
- Pavlov A. S. An abbreviated course of lectures on church law / [op.] A. S. Pavlova. - Moscow: Lit. ed., 1895/6. - 624 p.
- Pavlov A. S. Guess about the origin of the ancient Russian tradition, which calls the first Russian metropolitan Mikhail Sirin / [Coll.] A. Pavlova. - Kyiv: type. Korchak-Novitsky, 1896. - 7 p.
- Pavlov A. S. Nomocanon with a large breviary: Its history and texts, Greek. and Slav., with explanation. and critical Note: Experience scientific. permissions about this collection, which arose in the last century in the Holy Governing Synod / [Coll.] A. Pavlova, deserved. ord. prof. Moscow university - New ed., from beginning to end revised. - Moscow: type. G. Lissner and A. Geschel, successor. E. Lissner and Y. Roman, 1897. - XIV, [2], 520 p.
- Pavlov A. S. Collection of unpublished monuments of Byzantine church law / Ed. from ist.-lit. foreword A. Pavlov. - St. Petersburg rg: typ. Imp. Acad. Sciences, 1898. - [4], 140 p.
- Pavlov A. S. The course of church law of the honored professor of the Imperial Moscow University A. S. Pavlov, [chit. in 1900-1902] - Sergiev Posad: type. St.-Tr. Sergius Lavra, 1902. - 539 p.
- Pavlov A. S. Monuments of ancient Russian canon law / [Ed. A.S. Pavlov]. - 2nd ed. - St. Petersburg: Type. M.A. Alexandrova, 1908. / Part 1. (Monuments of the XI-XV centuries). - 1908. - 1466 p.
- Pavlov A. S. The course of church law of the honored professor of the Imperial Moscow University A. S. Pavlov [chit. in 1900-1902] / Ministry of Internal Affairs of Russia St. Petersburg.

un-t, Acad. law, economics and life safety; [Resp. Ed.: Salnikov V.P., Sandulov Yu.A.]. - St. Petersburg: Lan [and others], 2002. - 384 p.

- Prokoshev P. A. Canonical works of John, Bishop of Smolensk / Op. Pavel Prokoshev. - Kazan: Tipo-lit. Imp. un-ta, 1895. 389 p.
- Skvortsov D. Prof. T.V. Barsov and prof. A.S. Pavlov on the management of the ancient Christian Church / D. Skvortsov. - Moscow: Tipo-lit. I. Efimova, 1904. - 62 p.

## Учение о превосходстве христианской праведности в Евангелии от Матфея

*Аннотация.* Данная статья посвящена анализу высказывания Иисуса Христа в Нагорной проповеди: «Ибо, говорю вам, если праведность ваша не превзойдет праведности книжников и фарисеев, то вы не войдете в Царство Небесное» (Мф. 5:20). Эта высказывание представляет трудность для интерпретации, поскольку не ясны параметры, в соответствии с которыми ученики Христа должны превзойти праведность фарисеев. В целом выделяются два направления экзегезы этих слов: либо они призывают переосмыслить соблюдение Ветхого Завета, либо провозглашают пришествие Нового Завета. Проведен подробный анализ контекста высказывания в масштабах всего Евангелия.

*Ключевые слова:* праведность, библеистика, Новый Завет, Нагорная проповедь, Ветхий Завет, Евангелие от Матфея.

Многие учёные предполагают, что Мф. 5:20 является вступительным заявлением или заголовком к 5:21–48<sup>1</sup>. В 5:20 Иисус в контексте полемической дискуссии, посвященной взаимоотношениям между иудаизмом и его собственным учением, представлен как говорящий своим ученикам (5:1–2) и толпы людей (7:28): «Ибо Я говорю вам, если ваша праведность (ύμόν ἡ δικαιοσύνη) не превзойдет праведность книжников и фарисеев, вы никогда не войдете в Царство Небесное».

В Евангелии от Матфея 5:21–48 приведены примеры этой великой праведности. Эти примеры обычно называются антитезами. Посмотрим, как антитезы рассматривались как определяющие термин *dikaiosynē*. У. Д. Дэвис утверждает, что «мы не можем говорить об отмене Закона в антитезисах, но только о том, что он усиливается в своем требовании или переосмысливается в более высоком ключе»<sup>2</sup> То, что Дэвис рассматривает эту интерпретацию закона как определение термина *dikaiosyne*, ясно, когда он утверждает, что «Матфей облачил своего Господа в мантию учителя праведности»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> С.м.: Strecker G. Der Weg der Gerechtigkeit; Untersuchung zur Theologie des Matthäus. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971. p. 153; Fiedler M. J. Der Begriff δικαιοσύνη im Matthäus-Evangelium auf seine Grundlagen untersucht // Journal for the Study of Judaism. – 1970. – №1. – P. 122; Bornkamm G. Tradition and Interpretation in Matthew. New Testament. Library. Westminster Press, 1963. p.116; Schmahl G. Die Antithesen der Bergpredigt // Trierer Theologische Zeitschrift. – 1974. – №83. – P. 285.

<sup>2</sup> Windisch H. The meaning of the Sermon on the mount: a contribution to the historical understanding of the Gospels and to the problem of their true exegesis. Philadelphia : Westminster Press, 1951. p. 102.

<sup>3</sup> Ibid.

Г. Барт утверждает: «Очевидно, что антитезы направлены в первую очередь не против самого Ветхого Завета, а против его толкования среди раввинов»<sup>4</sup>. В частности, Мф 5:21–48 «обеспечивает заметную радикализацию требованияния Бога»<sup>5</sup>. На основе этого толкования Барт приходит к выводу, что в 5:20 *dikaiosyne* говорится «поведении, которого требуют от учеников»<sup>6</sup>, то есть о поведении, отражающем радикальное требование Бога к ученичеству.

Борнкамм также понимает Мф 5:21–48 как радикализацию божественного повеления<sup>7</sup>. Однако, в отличие от Барта, который утверждает, что 5:21–48 не показывает, что закон, действительный для апостола Матфея, противоречит Синайскому Закону, Борнкамм утверждает, что третья, пятая и шестая антитезы показывают не только ужесточение закона, как в случае с первой, второй и четвертой, но и отмену закона<sup>8</sup>. Следовательно, согласно Борнкамму, «лучшая праведность»<sup>9</sup> из 5:20 – это по крайней мере, отчасти это связано с новым законом. Штрекер, как и Борнкамм, поддерживает точку зрения о том, что антитезы в значительной степени вытесняют требованияния Ветхого Завета посредством новых правил<sup>10</sup>. *Dikaiosyne* относится к общей сумме таких новых заповедей<sup>11</sup>. Фидлер рассматривает антитезы как заповеди *νόμος*<sup>12</sup>. Он согласен с Виндишем в том, что Матфей рассматривает Нагорную проповедь как «новое законодательство для эсхатологического Царства Божьего»<sup>13</sup>. Поэтому Фидлер приходит к выводу, что в 5:20 *dikaiosyne* должна пониматься как эсхатологическая возможность, которая может быть реализована только церковью Мессии, ибо праведность, требуемая Мессией, радикально отличается от праведности фарисеев<sup>14</sup>.

Какое из приведенных выше различных мнений на самом деле является правильным? Отражают ли антитезы новую интерпретацию старого закона или они предвещают приход нового закона?

Чтобы ответить на этот вопрос, следует различать два уровня смысла. Мы должны попытаться выяснить, как сам апостол Матфей рассматривал эти антитезы и как они могли быть поняты его аудиторией.

<sup>4</sup> Banks R. Matthew's Understanding of the Law. Authenticity and Interpretation in Matthew // Journal of Biblical Literature. – 1974. – №93. – p. 93f.

<sup>5</sup> Ibid., p. 95.

<sup>6</sup> Ibid., p. 139.

<sup>7</sup> Bornkamm G. Tradition and Interpretation in Matthew. New Testament Library. Westminster Press, 1963. p. 25.

<sup>8</sup> Ibid p. 25.

<sup>9</sup> Ibid., p. 16.

<sup>10</sup> Strecker G. Der Weg der Gerechtigkeit; Untersuchung zur Theologie des Matthäus. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971., p. 146.

<sup>11</sup> Ibid., p. 180. Sandmel S. A Jewish understanding of the New Testament. Cincinnati : Hebrew Union College Press, 1956. p. 148. Он подразумевает, что существует новый закон, ибо Матфей утверждает закон Иисуса, а не закон Моисея.

<sup>12</sup> Fiedler M. J. Der Begriff δικαιοσύνη im Matthäus-Evangelium auf seine Grundlagen untersucht // Journal for the Study of Judaism. – 1970. – №1. – p. 124.

<sup>13</sup> Ibid., I, p. 123. Фидлер цитирует немецкое издание, но эта цитата взята из книги Windisch H. The meaning of the Sermon on the mount : a contribution to the historical understanding of the Gospels and to the problem of their true exegesis. Philadelphia : Westminster Press, 1951.

<sup>14</sup> Fiedler M. J. Der Begriff δικαιοσύνη im Matthäus-Evangelium auf seine Grundlagen untersucht // Journal for the Study of Judaism. – 1970. – №1. – p. 127.

Легко представить, что высказывание, подобное 5:29: «Если твой правый глаз заставляет тебя грешить, вырви его и выбрось», можно рассматривать как чрезвычайно радикальное требование Бога, требование, настолько качественно отличное от требования старого закона, что оно кажется частью нового закона. Вполне возможно, что часть аудитории апостола Матфея, возможно, поняла 5:21–48 с точки зрения заметной радикализации требования Бога или даже с точки зрения нового закона. Ученые, которые интерпретируют антитезы в терминах нового закона, в некотором смысле оправданы в своем толковании. Они могут поддерживать, что апостол Матфей, возможно, намеревался сообщить, он, по сути, сообщил что–то еще.

Настоящее исследование, однако, касается мотивов сокращения, действующих в Евангелии от Матфея, которые имеют отношение к концепции праведности. Следовательно, для целей данного исследования решающим моментом является не то, как антитезы были неправильно поняты другими, даже если для непонимания имелись веские основания, а то, как их понимал сам апостол Матфей. Когда антитезы рассматриваются с последней точки зрения, становится очевидным, что сам апостол Матфей рассматривал их как репрезентативные для новой интерпретации ветхого закона. Есть целый ряд факторов, которые указывают на этот вывод.

Одним из факторов, который позволяет предположить, что антитезы отражают новую интерпретацию старого закона, является то, что, по–видимому, апостол Матфей применяет раввинский принцип возведения ограды вокруг Торы в 5:21–48. Дэнди объясняет, что это был герменевтический принцип, используемый для защиты закона, «окружая его предостерегающими правилами, чтобы остановить человека, как сигнал опасности, прежде чем он приблизится на расстояние нарушения самого божественного закона»<sup>15</sup>.

Пример применения этого принципа можно найти в Беракот 1:1. Как объясняет Дэнди, «то, что по букве закона должно быть завершено до утра (например, Лев 7, 15; 22, 30), по раввинскому правилу должно быть сделано до полуночи, чтобы удержать человека подальше от преступления»<sup>16</sup>. В этом примере ограждение состоит из рекомендации о том, что нужно делать что–то раньше, чем требуется, потому что тогда вы обязательно завершите их к требуемому времени.

Давайте теперь посмотрим, как принцип возведения ограды вокруг Торы применяется в Мф 5:21–48. В 5:21–6 ограждение состоит из рекомендации о том, что человек не должен даже сердиться на своего брата, ибо в этом случае он обязательно выполнит заповедь «Не убий». В 5:27–30 предлагается, чтобы человек даже не смотрел на женщину похотливо, потому что тогда человек никогда не достигнет стадии нарушения заповеди «Не прелюбодействуй».

В 5:31–2 проблема, по–видимому, заключается в законности законопроекта о разводе. На каких основаниях может быть составлен акт о разводе? Подразумевается, что законопроект о разводе должен основываться

<sup>15</sup> С.м.: Danby H. The Mishnah. London: Oxford University Press, 1967. p. 259.

<sup>16</sup> Ibid. p. 452.

исключительно на не целомудрии. Ограждение в этом случае состоит в предположении, что для того, чтобы помешать кому–то другому жениться на не разведенной должным образом женщине (даже если у нее может быть свидетельство о разводе) и совершив прелюбодеяние, не следует разводиться со своей женой по каким–либо сомнительным основаниям, а только по самой серьезной возможной причине, то есть, непорочность.

В 5:33–7 утверждается, что для того, чтобы не нарушать заповедь «Ты не должен клясться ложно» лучше вообще не клясться. В 5:38–42 основная проблема заключается в неопределенности, которая неизбежно связана с применением принципа «око за око и зуб за зуб». Можно ли когда–нибудь быть уверенным, что ты сделал именно то, что от тебя требовали? Подразумеваемый ответ таков: Нет! Следовательно, в зависимости от ситуации, лучше всего вообще не принимать ответных мер или делать больше, чем требуется. В 5:43–7 дилемма, которую необходимо разрешить, заключается в неопределенности определения того, кто на самом деле является вашим соседом, а кто вашим врагом. Поскольку никогда нельзя быть абсолютно уверенными, считается, что лучше всего относиться ко всем как к своим соседям.

То, что принцип возведения ограды вокруг Торы лежит в основе 5:21–48, не только вытекает из самого отрывка, но и согласуется с контекстом, в котором находится этот отрывок. Мф 5:19 предостерегает от ослабления «одной из наименьших из этих заповедей». Мэнсон объясняет, что глагол λύω относится к ослаблению в смысле «тот, кто разрешает меньше, чем требует Закон, либо разрешая то, что он запрещает, либо освобождая людей от некоторых его позитивных требований»<sup>17</sup>. Логическим противоядием от практики ослабления заповедей было бы возведение забора вокруг Торы.

Выше было отмечено, что посторонний человек может легко понять высказывание в 5:29: «Если твой правый глаз вводит тебя в грех, вырви его и выбрось», как указание на новый закон, а не на новое толкование старого закона. Как мог сам апостол Матфей отнестись к этому заявлению?

Вполне вероятно, что апостол Матфей не воспринимал это высказывание буквально, а воспринимал его как назидательный прием, используемый для демонстрации серьезности ситуации, обсуждаемой в 5:27–30. С другой стороны, следует также принять во внимание, что обсуждение таннахской литературы показало, что не было ничего неслыханного в том, что человек не уклонялся от трудностей в ходе тщательного соблюдения закона, например, Сифра Эмор параша 1:14 на Лев 21:3 показывает что Джозефа б. Паксаса похвалили за его праведность (*tsedeq*), потому что, несмотря на перспективу личных трудностей он не отступал от строгого соблюдения закона. Следовательно, хотя вполне возможно, что Мф 5:29 может быть истолкован как указание на новый закон, это ни в коем случае не единственное разумное толкование. Это высказывание тоже можно рассматривать в контексте возведения забора вокруг старого закона.

---

<sup>17</sup> Manson T. W. The sayings of Jesus : as recorded in the Gospels according to St. Matthew and St. Luke. London: SCM Press, 1949. p. 154.

Еще один фактор, указывающий на то, что апостол Матфей рассматривал антитезы как представляющие новую интерпретацию ветхого закона, содержится в 5:17–18. Здесь утверждается, что Иисус пришел не для того, чтобы отменить закон, и что «ни йота, ни точка не отступят от закона, пока все не будет совершено». Хотя ряд моментов в 5:17–18 трудно интерпретировать, суть, имеющая отношение к нашему обсуждению, ясна. Этот отрывок определенно говорит о том, что Иисус не намерен отказываться от старого закона и устанавливать новый закон.

Можно было бы предположить, что апостол Матфей непоследователен; то есть он изображает Иисуса как приверженца старого закона, а затем, под предлогом верности традиции, фактически инициирует новый закон. Этот тип толкования кажется довольно вынужденным, когда можно продемонстрировать, что 5:21–48 легко понять таким образом, который находится в прямой гармонии с намерением 5:17–18. На основе вышеизложенного обсуждения необходимо сделать вывод, что, с точки зрения апостола Матфея, антитезы отражают не новый закон, а новую интерпретацию существующего закона. Это новое толкование закона не следует рассматривать как радикальный взгляд на закон. Скорее, это новое толкование закона свидетельствует о чрезвычайно тщательном соблюдении закона<sup>18</sup>.

Как было показано выше, термин *dikaiosynē* в Мф 5:20 определяется антитетой. Следовательно, праведность, которая должна превзойти праведность книжников и фарисеев, – это праведность, представляющая собой чрезвычайно тщательное соблюдение закона, соблюдение, основанное на интерпретации, напоминающей принцип возведения ограды вокруг Торы.

То, что термин «праведность» действительно может быть использован в сочетании с принципом возведения ограды вокруг Торы, подтверждается примерами как из танахской литературы, так и из Свитков Мертвого моря. В Сифре<sup>19</sup> на Втор. 1:16 обсуждается утверждение «Выслушайте дела между вашими братьями и судите праведно», и делается вывод, что высказывание людей из Большой синагоги: «Будьте осмотрительны в суждениях, воспитывайте много учеников и делайте забор» вокруг закона, применимо к акту суждения о праведности. В 1QS 10:25 подразумевается, что для того, чтобы сохранить веру и твердое суждение в соответствии с праведностью (*tsedaqah*) Бога, необходимо оградить знание в пределах твердых границ. У Лини есть предположил, что автор этого отрывка, возможно, имеет в виду принцип возведения ограды вокруг Торы<sup>20</sup>.

Таким образом, на основе предыдущего обсуждения становится ясно, что на уровне собственного намерения апостола Матфея – на мой взгляд, намерения, сформулированного достаточно ясно, чтобы быть правильно понятым значительной частью его аудитории – термин «праведность»

<sup>18</sup> Braun H. Beobachtungen zur Tora-Verschärfung im häretischen Spätjudentum // TLZ. Vol. 79. 1954. P. 352.

<sup>19</sup> Сифре относится к одной из двух работ Мидраш–галахи, или классической еврейской юридической библейской эзегезы, основанной на библейских книгах Чисел и Второзаконии.

<sup>20</sup> Leaney A. R. C. The Rule of Qumran and its meaning; introduction, translation, and commentary. Philadelphia, Westminster Press, 1966.p. 251.

(dikaiosynē) в 5:20 относится к поведению, которого требует 5 из учеников, поведение, характеризующееся скрупулезным соблюдением закона. Родительный падеж тут ясно показывает, что в 5:20 речь идет о праведности человека. Тем не менее, в науке нет единого мнения о том, является ли это праведностью человека в том смысле, в каком ее требует от человека Бог, или что это Божий дар для человека.

Многие ученые предполагают, что в 5:20 речь идет исключительно о праведности как требовании Бога к человеку<sup>21</sup>. Другие утверждают, что в этом отрывке праведность следует рассматривать как Божье требование к человеку, так и Божий эсхатологический дар для человека. Например, Фидлер утверждает, что 5:20 относится к 3:15 о том, что люди могут творить праведность только потому, что Мессия исполнил всю праведность<sup>22</sup>.

Мнения различных других ученых сбивают с толку, поскольку неясно, считают ли они, что в Евангелии от Матфея двойное значение требования и дара применимо к каждому отрывку из dikaiosyne или существуют отдельные значения, применимые только к конкретным отрывкам. Другими словами, неясно, считают ли они, что dikaiosyne имеет одинаковое значение в Евангелии от Матфея.

Например, Барт отмечает, с одной стороны, что в 5:20 dikaiosyne ссылается на «поведение, требуемое от учеников»<sup>23</sup>, в то время как, с другой стороны, он утверждает, что на основании 3:15 ясно, что для апостола Матфея «праведность – это в то же время требование и эсхатологический дар»<sup>24</sup>.

Точно так же неясна позиция Цислера. С одной стороны, он перечисляет Мф. 3:15; 5:6, 10, 20; 6:1, 33 как «случай, когда «праведность» означает христианское поведение»<sup>25</sup>, и, в частности, в отношении появления dikaiosyne в 5:20 он заявляет, что «Нет никаких предположений о том, что это что–то иное, кроме человеческой деятельности, если только кто–то не предполагает, что это подразумевает, что это также Божий дар»<sup>26</sup>. С другой стороны, он утверждает, что в 5:6 праведность рассматривается как божественный дар<sup>27</sup>, и таким образом обобщает, что для апостола Матфея Праведность, таким образом, является одновременно требованием и эсхатологическим даром<sup>28</sup>.

Хотя точная позиция некоторых ученых относительно значения dikaiosyne как дара Божьего не может быть установлена, тем не менее, во всех

<sup>21</sup> Allen W. C. A critical and exegetical commentary on the gospel according to S. Matthew. New York: C. Scribner's Sons, 1907. p. 46; Davies W. D. The Setting of the Sermon on the Mount. Cambridge: University Press, 1963. p. 291; Banks R. Matthew's Understanding of the Law. Authenticity and Interpretation in Matthew // Journal of Biblical Literature. – 1974. – №93. – p. 242; Gaechter, P. Das Matthäus Evangelium. Innsbruck: Tyrolia, 1963.p. 167; Hill D. Greek Words Hebrew Meanings. Cambridge University Press, 2009. p. 119; Manson T. W. The sayings of Jesus : as recorded in the Gospels according to St. Matthew and St. Luke. London : SCM Press, 1949 p. 155;

<sup>22</sup> Fiedler M. J. Der Begriff δικαιοσύνη im Matthäus-Evangelium auf seine Grundlagen untersucht // Journal for the Study of Judaism. – 1970. – №1. – P. 124, 127.

<sup>23</sup> Bornkamm G. Tradition and Interpretation in Matthew. New Testament. Library. Westminster Press, 1963.p. 139

<sup>24</sup> Ibid., p. 140.

<sup>25</sup> Ziesler J. A. The Meaning of Righteousness in Paul: A Linguistic and Theological Enquiry. Cambridge University Press, 2004. P. 133.

<sup>26</sup> Ibid., p. 134.

<sup>27</sup> Ibid., p. 142.

<sup>28</sup> Ibid., pp 142.

интерпретациях ясно, что только на основе других отрывков из *dikaiosyne* Мф 5:20 дается такое значение. Следовательно, окончательное решение относительно того, используется ли термин «*dikaiosyne*» применительно к дару Божьему в Евангелии от Матфея, должно быть отложено до тех пор, пока не будут изучены все отрывки из «*dikaiosyne*».

Однако следует отметить, что существуют дополнительные факторы, которые ставят под сомнение возможность использования термина *dikaiosynē* в 5:20 для обозначения праведности как дара Божьего. В этом стихе подразумевается, что праведность есть не только у учеников, но и у книжников и фарисеев. Следовательно, если *dikaiosyne* относится к дару Божьему, то это значение должно относиться как к праведности учеников, так и к праведности книжников и Фарисеев. Поскольку весь смысл 5:20 заключается в том, что праведность книжников и фарисеев недостаточно, чтобы войти в Царство Небесное, весьма маловероятно, что их праведность основана на даре Божьем<sup>29</sup>.

Можно было бы предположить, что в 5:20 проводится качественное различие между двумя видами праведности: праведность фарисеев связана исключительно с требованием Бога, в то время как большая праведность рассматривается как дар Божий. Хотя верно, что качественное различие присуще 5:20, это различие не в терминах требования или подарка, а в терминах соблюдения двух различных норм поведения, которые основаны на разных интерпретациях одного и того же общего закона. Большая праведность основана на очень тщательном соблюдении закона.

Следует, однако, отметить, что значение 5:20 не исчерпывается качественным различием. Термины περισσεύσῃ и πλείον также указывают на количественное различие. Бэнкс указал в отношении использования *dikaiosyne* в 5:20, что «сравнительная конструкция, в которой она встречается, может лексически пониматься в количественном, а не качественном смысле»<sup>30</sup>. Хотя верно, что толкование не может ограничиваться лексическим пониманием, было бы удивительно, если бы два термина просто упомянутые были использованы без какой-либо ссылки на количественное различие.

То, что контраст между праведностью учеников и праведностью книжников и фарисеев следует рассматривать не только в качественном, но и в количественном отношении, подтверждается Мф 5:48: «Итак, вы должны быть совершенны, как совершенен Отец ваш Небесный».

Некоторые комментаторы предполагают, что термин «совершенный» (τέλειος) должен определяться его непосредственным контекстом. Поскольку в 5:43–7 речь идет о понятии любви, поэтому было высказано предположение, что 5:48 относится к совершенству в любви<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> Hare D. R. A. The Theme of Jewish Persecution of Christians in the Gospel According to St Matthew. Cambridge: University Press, 1967. p. 131

<sup>30</sup> Bornkamm G. Tradition and Interpretation in Matthew. New Testament Library. Westminster Press, 1963 p. 242.; С.м.: Strecker G. Der Weg der Gerechtigkeit; Untersuchung zur Theologie des Matthäus. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971.

<sup>31</sup> Allen W. C. A critical and exegetical commentary on the gospel according to S. Matthew. New York: C. Scribner's Sons, 1907.p. 56.

Однако представляется, что термин «τέλειος» определяет нечто большее, чем его непосредственный контекст. Как было отмечено ранее, 5:20 – это заголовок для ст. 21–48. В последнем отрывке, ст. 21–47, приводятся примеры большей праведности. Стих 48 служит заключительным утверждением для ст. 21–47. Зан прав, утверждая, что с идеей совершенства достигается кульминация дискурса<sup>32</sup>.

Таким образом, Мф 5:48, по–видимому, является повторением 5:20. Под большей праведностью Мэтью Рейли указывает на совершенство, и идея совершенства, в свою очередь, применима ко всем примерам в ст. 21–47.

То, что 5:21–48 действительно понимались таким образом автором в первые века, показано в Дидахе. В Дидахе 1:4 говорится: «Если кто ударит тебя по правой щеке, подставь ему и другую щеку, и ты будешь совершенен»<sup>33</sup>. Здесь автор Дидахи, по–видимому, объединил Мф 5:39 и 48. Другими словами, традиция в Дидахе показывает, что концепция совершенства в 5:48 понималась как нечто большее, чем просто учение о любви.

Еще одним признаком того, что τέλειος относится ко всем примерам, является выбор самого слова τέλειος. Следует отметить, что в параллельном отрывке из Евангелия от Луки 6:36 говорится: «Будьте милостивы, как милостив Отец ваш». Похоже, что Лука, а не Матфей, придерживается традиционного прочтения<sup>34</sup>. Таким образом, τέλειος является редакционным. Почему Мэтью внес это редакционное изменение? Причина, по–видимому, в том, что он хотел сделать заключительное заявление для 5:21–47, и только использование прилагательного τέλειος вместо οίκτιρμον могло способствовать этой цели.

Установив функцию термина «совершенный» в его более широких рамках, давайте теперь рассмотрим его значение. Ряд комментаторов предположили, что τέλειος относится исключительно к целостности<sup>35</sup>. Однако это предположение, по–видимому, основано не столько на фактическом толковании Евангелия от Матфея, сколько на предположении, что использование Евангелия от Матфея отражает использование LXX.

В Евангелии от Матфея τέλειος означает нечто большее, чем целостность. Следует отметить, что термин τέλειος в 5:48 непосредственно связан с термином περισσόν в 5:47. Быть совершенным означает делать больше, чем другие, ибо в ст. 47 говорится: «И если вы приветствуете только своих братьев, что вы делаете больше, чем другие?» В этом контексте περισσόν и, следовательно, τέλειος определенно указывают не только на качественное различие, но и на количественное.

То, что совершенство в 5:48 действительно может быть понято в количественном, а не просто в качественном смысле целостности, подтверждается Дидахом. Выше было показано, что Дидах 1:4 объединил Мф

<sup>32</sup> Schmahl G. Die Antithesen der Bergpredigt // Trierer Theologische Zeitschrift. – 1974. – №83. – p. 287.

<sup>33</sup> Lake K. The Apostolic Fathers. Aeterna Press, 2015. p. 309.

<sup>34</sup> Bornkamm G. Tradition and Interpretation in Matthew. New Testament Library. Westminster Press, 1963. p. 97

<sup>35</sup> Bornkamm G. Jesus of Nazareth. Fortress Press, 1995. p. 108; Braun H. Beobachtungen zur Tora-Verschärfung im häretischen Spätjudentum // TLZ. Vol. 79. 1954. P. 18; Bultmann R. Jesus and the Word. Scribner, 1958. p. 120.

5:39 и 48, что отражает матфеевское использование слова «τέλειος». В Дидахе 6:2 значение этого прилагательного стало очень ясным: «Ибо, если ты сможешь нести все иго Господне, ты будешь совершенным, а если не сможешь, делай, что можешь»<sup>36</sup>. Здесь τέλειος относится к достижению высшего ранга в соответствии с определенным стандартом.

Следует также отметить сходство между концепцией совершенства в Евангелии от Матфея и в Свитках Мертвого моря. Дэвис следующим образом прокомментировал использование τέλειος в Мф 5:48. В DSS часто встречается еврейский эквивалент или его аналоги, и можно утверждать, что использование DSS проливает свет на использование Матфея. Таким образом, DSS [1QS] I:13, в котором говорится: «Направлять свою силу в соответствии с совершенством Его пути» прямо напоминают Евангелие от Матфея 5:48<sup>37</sup>.

Хотя в Мф 5:48 ни в коем случае не следует исключать качественное значение целостности, очевидно, что существует и количественное значение. В 5:48 совершенство относится не только к поведению в соответствии с нормой, которая качественно отличается от другой нормы, но и к количественной идеи достижения высшего ранга. В дополнение к приведенным выше аргументам этот факт также подтверждается матфеевским употреблением πάς.

В Евангелии от Матфея 28:20 говорится, что ученики должны учить «их соблюдать все это Я повелел вам»; в 3:15 говорится, что Иисус сказал Иоанну: «Ибо так подобает нам исполнять всякую правду»; в 5:18 говорится: «Ибо истинно говорю вам: доколе не прейдет небо и земля, ни одна иота или ни одна черта не прейдет из закона, пока не исполнится все». Использование πάς, по-видимому, является сокращением во всех трех случаях<sup>38</sup>, и эти отрывки относятся к активности, которая измеряется в количественном смысле. Следовательно, использование πάς каких-либо дополнительных подтверждений подтверждает вывод о том, что Мф 5:20 и 48 имеют количественную силу.

Теперь мы можем прийти к выводу относительно значения слова *dikaiosynē* в 5:20. *Dikaiosynē* – это термин, который относится к поведению в соответствии с нормой<sup>39</sup>, который в данном случае является законом. И ученики, и книжники, и фарисеи имеют праведность, поскольку обе группы живут в соответствии с требованиями закона. Это, однако, не означает, что праведность этих двух групп идентична. Иисус требует, чтобы праведность учеников превосходила праведность книжников и фарисеев. Это не означает, что ученики должны жить по другому закону, но они должны жить в соответствии с другой интерпретацией закона, а именно, чрезвычайно щадительной и строгой интерпретацией, которая, по-видимому, основана на принципе, связанном с возведением ограды вокруг Торы. Цель такого поведения – совершенство. В этом случае совершенство следует понимать не только в качественном смысле соблюдения другой нормы, основанной на более

<sup>36</sup> Lake K. The Apostolic Fathers. Aeterna Press, 2015.p. 319.

<sup>37</sup> Davies W. D. "Knowledge" in the Dead Sea Scrolls and Matthew 11: 25–30', HTR 46(1953), 115.

<sup>38</sup> Bornkamm G. Tradition and Interpretation in Matthew. New Testament Library. Westminster Press, 1963 p. 141.

<sup>39</sup> Hummel R. Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium. Chr. Kaiser, 1966.p. 69, утверждает, что для Матфея было самоочевидно, что не может быть праведности без закона.

тщательном соблюдении закона, но и в смысле достижения высшего ранга. Ученики должны соблюдать все, что заповедал Иисус.

### Литература

1. *Allen W. C.* A critical and exegetical commentary on the gospel according to S. Matthew. New York: C. Scribner's Sons, 1907.
2. *Banks R.* Matthew's Understanding of the Law. Authenticity and Interpretation in Matthew // Journal of Biblical Literature. 1974. №93. P. 226–42.
3. *Bornkamm G.* Jesus of Nazareth. Fortress Press, 1995.
4. *Bornkamm G.* Tradition and Interpretation in Matthew. New Testament. Library. Westminster Press, 1963.
5. *Braun H.* Beobachtungen zur Tora-Verschärfung im häretischen Spätjudentum // TLZ. Vol. 79. 1954. P. 347–352.
6. *Bultmann R.* Jesus and the Word. Scribner, 1958.
7. *Danby H.* The Mishnah. London: Oxford University Press, 1967.
8. *Davies W. D.* "Knowledge" in the Dead Sea Scrolls and Matthew 11: 25-30 // HTR. 1953. Vol. 46. P. 113-39.
9. *Davies W. D.* The Setting of the Sermon on the Mount. Cambridge: University Press, 1963.
10. *Fiedler M. J.* Der Begriff διχαστυνη im Matthäus-Evangelium auf seine Grundlagen untersucht // Journal for the Study of Judaism. 1970. №1. P. 120–43.
11. *Gaechter P.* Das Matthäus Evangelium. Innsbruck: Tyrolia, 1963.
12. *Hare D. R. A.* The Theme of Jewish Persecution of Christians in the Gospel According to St Matthew. Cambridge: University Press, 1967.
13. *Hill D.* Greek Words Hebrew Meanings. Cambridge University Press, 2009.
14. *Hummel R.* Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium. Chr. Kaiser, 1966.
15. *Lake K.* The Apostolic Fathers. Aeterna Press, 2015.
16. *Leaney A. R. C.* The Rule of Qumran and its meaning; introduction, translation, and commentary. Philadelphia, Westminster Press, 1966.
17. *Manson T. W.* The sayings of Jesus : as recorded in the Gospels according to St. Matthew and St. Luke. London: SCM Press, 1949
18. *McConnell R. S.* Law and Prophecy in Matthew's Gospel: The Authority and Use of the Old Testament in the Gospel of St. Matthew. Friedrich Reinhardt, 1969
19. *Sandmel S.* A Jewish understanding of the New Testament. Cincinnati : Hebrew Union College Press, 1956.
20. *Schmahl G.* Die Antithesen der Bergpredigt // Trierer Theologische Zeitschrift. 1974. №83. P. 284 – 297.
21. *Strecker G.* Der Weg der Gerechtigkeit; Untersuchung zur Theologie des Matthäus. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971.
22. *Windisch H.* The meaning of the Sermon on the mount : a contribution to the historical understanding of the Gospels and to the problem of their true exegesis. Philadelphia : Westminster Press, 1951.
23. *Zahn T.* Das Evangelium des Matthäus. Leipzig: Deichert, 1910.
24. *Ziesler J. A.* The Meaning of Righteousness in Paul: A Linguistic and Theological Enquiry. Cambridge University Press, 2004.

## The Doctrine of the superiority of Christian righteousness in the Gospel of Matthew

*Abstract.* This article is devoted to the analysis of the statement of Jesus Christ in the Sermon on the Mount: "For, I tell you, unless your righteousness surpasses that of the scribes and Pharisees, you will not enter the kingdom of heaven" (Matthew, 5:20). This statement is difficult to interpret, because the parameters according to which the disciples of Christ should surpass the righteousness of the Pharisees are not clear. In general, two directions of the exegesis of these words stand out: either they call for rethinking the observance of the Old Testament, or they proclaim the coming of the New Testament. A detailed analysis of the context of the utterance on the scale of the entire Gospel has been carried out.

*Keywords:* righteousness, Biblical studies, New Testament, Sermon on the Mount, Old Testament, Gospel of Matthew.

# Исследования молодых учёных

---

Теологический вестник  
Смоленской православной духовной  
семинарии. 2023. №1. С. 94-99

УДК 273.99  
Гарин Константин Константинович  
Смоленская православная духовная семинария

## К проблематике периодизации антиколокольных кампаний советской власти в современной церковной историографии

*Аннотация:* настоящая статья посвящена проблематике периодизации антиколокольных кампаний советской власти в современной церковной историографии. Автор в рамках исследования «антиколокольных» кампаний периода «сталинских» репрессий пытается проследить изменение вероисповедной политики на протяжении 1920 – 1930-х гг. Статья стала результатом авторского исследования в рамках написания выпускной квалификационной работы.

*Ключевые слова:* «сталинские» репрессии, «антиколокольная» кампания, Русская Православная Церковь, Главнаука, церковная историография, постановление «О религиозных объединениях»

Одной из малоизученных областей истории вероисповедной политики советской власти в отношении Русской Православной Церкви является тема т. наз. «антиколокольных» кампаний периода «сталинских» репрессий. Историко-научному анализу государственных репрессий «сталинского» периода чуть меньше столетия, однако описанию «антиколокольных» кампаний посвящено не так много историографических статей и монографий. Если в период господства советской историографии такое невнимание вполне естественно объяснимо идеологическим контекстом атеистического государства и отсутствием доступа к архивным документальным материалам, то в постсоветское время при снятии обозначенных факторов обусловлено господствующими трендами в научно-академическом сообществе. Церковно-научное комьюнити постсоветского периода прежде всего обращало внимание на исторические прецеденты репрессий по отношению к православному духовенству и историко-правовые особенности вероисповедной политики советской власти. Стоит отметить, что за последние два десятилетия внешне незначительная тематика «антиколокольных» кампаний «сталинского» периода стала объектом пристального внимания отечественных историков.

Одними из первых в постсоветский период тему «антиколокольных» кампаний «сталинского» периода подняли О. Ю. Васильева и П. Н.

Кнышевский в монографии «Красные конкистадоры»<sup>1</sup>. Основа этой монографии создавалась еще в горбачёвский период «гласности» и перестройки, когда был значительно ослаблен государственной репрессивный аппарат по отношению к религиозным организациям, а историко-церковная проблематика перестала быть маргинальной в научно-академическом сообществе. Еще в 1990 г. О. Ю. Васильева и П. Н. Кнышевский в своей статье «Колокольный стон индустриализации»<sup>2</sup> детально проанализировали экономическую сторону изъятия государством церковных колоколов в период «сталинской индустриализации». Это была одна из первых работ, отличавшихся от типичного «номенклатурного» подхода советской атеистической историографии. В ней уже справедливо отражены негативные оценочные суждения в сторону церковно-государственных отношений советского периода.

Начиная с кон. 90-х гг., появляются специализированные научно-исторические статьи, посвященные «антиколокольным» кампаниям «сталинского» периода и основывавшиеся на документальных материалах региональных архивов. Концептуальной можно считать статью «Гибель церковных колоколов в 1920–1930-е годы»<sup>3</sup> историка В. Ф. Козлова, который свои авторские суждения по отношению к «антиколокольной» кампании «сталинского» периода обосновывал документальными свидетельствами и делопроизводственными материалами из московских архивов. Другой важной статьей, отразившей тематику «антиколокольной» кампании, стала работа «Уничтожение православной традиции колокольного звона в СССР»<sup>4</sup> ведущего российского кампанолога С. Г. Тосина. Наконец, отечественный исследователь Р. Р. Хайрутдинов в программной статье ««Антиколокольная» кампания»<sup>5</sup> представил целостный исторический анализ процессов изъятия и уничтожения колоколов советской властью в период 1929 – 1931 гг. Начиная с 2010-х гг., появилось несколько статей, посвященных региональным аспектам проведения «антиколокольной» кампании. Наиболее изученными с точки зрения процедуры государственного изъятия церковных колоколов являются следующие регионы: Донской край<sup>6</sup> и Тамбовщина<sup>7</sup>, Смоленская<sup>8</sup> и Псковская<sup>9</sup>

<sup>1</sup> Васильева О. Ю. Кнышевский П. Н. Красные конкистадоры. М.: Товарищество "Соратник", 1994. 269 с.

<sup>2</sup> Васильева О.Ю., Кнышевский П.Н. Колокольный стон индустриализации // Ленинградский рабочий. 1990. № 32 (2853). С. 10.

<sup>3</sup> Козлов В. Ф. Гибель церковных колоколов в 1920–1930-е годы // Отечество. Краеведческий альманах. М., 1994. [Вып. 5.] С. 143–161.

<sup>4</sup> Тосин С.Г. Уничтожение православной традиции колокольного звона в СССР // ПОИСК: Политика. Обществоведение. Искусство. Социология. Культура: научный и социокультурный журнал. М. ИПЦ «Социум». 2009. Вып. № 3(23). С. 91–102.

<sup>5</sup> Хайрутдинов Р. Р. «Антиколокольная» кампания // Гасырлар авазы - Эхо веков - 2008. - № 1. - С. 77-89.

<sup>6</sup> Табунщикова Л. В., Шадрина А. В. К проблеме закрытия православных церквей на Дону в конце 1920-х — 30-х годах// Вестник ПСТГУ. Сер. II: История. История Русской Православной Церкви. 2012. Вып. 6. С. 35–47; Табунщикова Л. В., Шадрина А. В. Закрытие церквей и молитвенных зданий Донской области в 1920–1930-е гг.: Сб. документов. Ростов н/Д., 2013; Табунщикова Л., Герасимова В. Антиколокольная кампания в Таганрогском и Шахтинско-Донецком округах в 1923–1924 гг. // Научное и образовательное пространство: Перспективы развития: Материалы Междунар. науч.-практ. конф. (Чебоксары, 29 нояб. 2015 г.) / О. Н. Широков [и др.], ред. Чебоксары: ЦНС «Интерактив плюс», 2015. С. 47–51; Табунщикова Л. Антиколокольная

области. Таким образом, начиная с 1990-х гг. отечественными исследователями были защищены десятки диссертаций по истории церковно-государственных отношений в СССР. Однако профессионально тематикой «антиколокольных» кампаний занимаются по сей день лишь немногие.

В академической среде современных церковных и светских историков (прот. В. Цыпин, Д. В. Поспеловский, Н. А. Кривова) продолжительное время господствовало мнение, что антирелигиозная политика советской власти в формате систематизированных репрессий стала реализовываться, начиная с 1917 г. Однако такое суждение не совпадает с документальными свидетельствами; в действительности вероисповедная политика советской власти формировалась постепенно и вызревала как целостная и систематическая стратегия ни один год. Факт поэтапного становления антирелигиозной политики, облегчавшей или усиливавшей административное давление на религиозные структуры, подтверждается переменчивым ходом «антиколокольной» кампании 1920 – 1930-х гг. В частности, фрагментарные мероприятия по изъятию колоколов и разбору звонниц, реализованные в первой половине 1920-х гг., имели спорадический характер и были обусловлены по большей части хозяйственными нуждами местных органов власти. Вероисповедное законодательство от 1929 г. открыло возможность для проведения крупномасштабной «антиколокольной» кампании федерального значения. Крайне негативная реакция со стороны населения несколько приостановило ход «антиколокольной» кампании в 1930 г. Период с весны 1930 по конец 1931 года позволяет утверждать об ослаблении в гонении «административного нажима», попытках центральной и областной исполнительной власти соблюдать установленное законодательство. Советское законодательство пыталось лавировать, то усиливая давление на религиозные общины, то несколько снижая нажим на конфессии. Однако, начиная 1931 г. процесс изъятия церковных колоколов возобновился полным ходом и был завершен к 1935 г.

Государственная политика в отношении религиозных организаций в течение 1920-х гг. претерпела ряд изменений и отличалась крайней неоднородностью. В целом антирелигиозная стратегия советской власти включала в себя несколько направлений, в том числе и «антиколокольные» мероприятия, имевшие в первой половине 1920-х гг. спорадический и несистемный характер. Законотворческая деятельность в период НЭПа (1921 – 1928 гг.) стала нормативно-правовой платформой для будущей крупномасштабной «антиколокольной» кампании. Господствующим в проведении «антиколокольных» акций оставался идеологический мотив.

кампания на Дону в 1920-1930-е гг. // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2017. Вып. 76. С. 54-66.

<sup>7</sup> Тарасов Г., священник, Тарасова С. А. Изъять «голос Церкви», или Борьба с колокольным звоном на Тамбовщине // Христианское чтение. № 5, 2015. С. 238 - 248.

<sup>8</sup> Рябоконь В., прот. Особенности антиколокольной политики середины 20-х - начала 30-х годов XX века и ее реализация в Смоленске. // Христианское чтение. – 2015 - 5 (64). С. 219 – 237.

<sup>9</sup> Проскурина А. Антиколокольная кампания Советского государства во второй половине 1920-х — 30-е гг. (по материалам Псковского и Новгородского округов // Псков. 2004. № 21. С. 121–122.

Ликвидация колоколов, как часть глобальной стратегии выстраивания атеистического общества и выдавливания религиозной обрядности за границы советского общества. Первоначальный экономический интерес к церковному имуществу – колоколам – проявляла Главнаука, призванная охранять предметы искусства и старины, но парадоксальным образом ставшая ведущим продавцом церковных колоколов.

1929-й год обозначен началом крупномасштабной «антиколокольной» кампании, совмещенной с процессом ликвидации церквей и антиклерикальными преследованиями. На основании пресловутого постановления «О религиозных объединениях» от 8 апреля 1929 г. властью был выработан нормативно-правовой механизм изъятия церковных ценностей (в том числе и колоколов) и закрытия храмовых зданий: создавалась законодательная база, убиравшая истинные антирелигиозные мотивы государства. Новое законодательство превращало конфессиоナルные структуры в разновидность резервации, ограничивало их социальное бытие пределами храмовой территории, в конечном итоге маргинализировало религиозные общины, урезав функции прихода одной единственной задачей – удовлетворения культовых потребностей верующих. С точки зренияластных структур, изъятие и переплавка церковных колоколов стала оцениваться, как крупная политическая, экономическая и идеологическая акция. В «антиколокольной» кампании экономический посыл поддержки государственной стратегии индустриализации стал превалировать над идеологическими мотивами атеистической борьбы. Ответственной за реализацию крупномасштабной «антиколокольной» кампании в 1929 – 1930 гг. на территории СССР была т. наз. «Комиссия по вопросам религиозных культов при Президиуме ВЦИК».

Основные изменения в церковной жизни православного населения на рубеже 1920 – 1930-х гг. произошли именно под влиянием религиозной политики советского государства. Постановление ВЦИКа и СНК РСФСР от 8 апреля 1929 г. «О религиозных объединениях» сыграло решающую роль в государственной вероисповедной политике в целом и «антиколокольных» акциях в частности. Экономический фактор в ходе проведения «антиколокольной» кампании на местах стал превалирующим. Нарастание темпов индустриализации в корне отразились на судьбе церковных колоколов и стали для последних роковыми. Целый спектр юридических мер представлен в делопроизводственных материалах местных исполнительных органов и свидетельствует о беспрецедентном административном давлении на религиозные организации в период 1929 – 1930 гг. Как на федеральном уровне, так и на региональном, изъятие колоколов совмещалось с закрытием церквей; сбор колокольной бронзы реализовывался преимущественно после ликвидации храмовых зданий. Движимое имущество ликвидированных религиозных общин де-факто передавалось в распоряжение местных органов власти. В половине случаев указанных случаев закрытие храмов и изъятие колоколов осуществлялась на основании ходатайств населения. Законные основания для

закрытия были или настолько широки и размыты, что давали возможность всегда сфабриковать дело о закрытии, даже исходя из очевидного вымысла или абсурда, или попросту невыполнимы.

«Антиколокольную» политику, как часть антирелигиозной стратегии советской власти, можно подразделить на два неравноценных этапа: «начальный» (бессистемный) относится к 1918 – 1924 гг., и «развитый», отличавшийся системностью и нормативно-правовой базой, восходит к кон. 1920-х – 1930-е гг. Автор сконцентрировался на отражении особенностей, характерных черт, социально-экономических результатов каждого из указанных этапов.

## Литература

1. Васильева О.Ю., Кнышевский П.Н. Колокольный стон индустриализации // Ленинградский рабочий. 1990. № 32 (2853). С. 10.
2. Васильева О. Ю. Кнышевский П. Н. Красные конкистадоры. М.: Товарищество "Соратник", 1994. 269 с.
3. Козлов В. Ф. Гибель церковных колоколов в 1920–1930-е годы // Отечество. Краеведческий альманах. М., 1994. [Вып. 5.] С. 143–161.
4. Проскурина А. Антиколокольная кампания Советского государства во второй половине 1920-х — 30-е гг. (по материалам Псковского и Новгородского округов // Псков. 2004. № 21. С. 121–122.
5. Рябоконь В., прот. Особенности антиколокольной политики середины 20-х - начала 30-х годов XX века и ее реализация в Смоленске. // Христианское чтение. – 2015 - 5 (64). С. 219 – 237.
6. Тарасов Г., священник, Тарасова С. А. Изъять «голос Церкви», или Борьба с колокольным звоном на Тамбовщине // Христианское чтение. № 5, 2015. С. 238 – 248.
7. Табунщикова Л., Герасимова В. Антиколокольная кампания в Таганрогском и Шахтинско-Донецком округах в 1923–1924 гг. // Научное и образовательное пространство: Перспективы развития: Материалы Междунар. науч.-практ. конф. (Чебоксары, 29 нояб. 2015 г.) / О. Н. Широков [и др.], ред. Чебоксары: ЦНС «Интерактив плюс», 2015. С. 47–51.
8. Табунщикова Л. Антиколокольная кампания на Дону в 1920-1930-е гг. // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2017. Вып. 76. С. 54-66.
9. Тосин С.Г. Уничтожение православной традиции колокольного звона в СССР // ПОИСК: Политика. Обществоведение. Искусство. Социология. Культура: научный и социокультурный журнал. М. ИПЦ «Социум». 2009. Вып. № 3(23). С. 91–102.
10. Хайрутдинов Р. Р. «Антиколокольная» кампания // Гасырлар авазы - Эхо веков - 2008. - № 1. - С. 77-89.

## On the problems of periodization of the anti-bell campaigns of the Soviet government in modern church historiography

*Abstract:* This article is devoted to the problems of periodization of the anti-bell campaigns of the Soviet government in modern church historiography. The author, within the framework of the study of "anti-bell" campaigns of the period of "Stalinist" repressions, tries to trace the change in religious policy during the 1920's – 1930's. The article was the result of the author's research in the framework of writing the final qualifying work.

*Keywords:* "Stalinist" repressions, "anti-bell" campaign, Russian Orthodox Church, Glavnauka, church historiography, resolution "On Religious Associations"

### References

- Vasilyeva O.Yu., Knyshevsky P.N. Bell groan of industrialization // Leningrad worker. 1990. No. 32 (2853). P. 10.
- Vasilyeva O. Yu. Knyshevsky P. N. Red conquistadors. M.: Partnership "Companion", 1994. 269 p.
- Kozlov VF The death of church bells in the 1920–1930s // Fatherland. Local history almanac. M., 1994. [Iss. 5.] pp. 143–161.
- Proskurina A. Anti-bell campaign of the Soviet state in the second half of the 1920s - 30s. (Based on the materials of the Pskov and Novgorod districts // Pskov. 2004. No. 21. P. 121–122.
- Ryabokon V., prot. Features of the anti-bell policy of the mid-20s - early 30s of the XX century and its implementation in Smolensk. // Christian reading. – 2015 - 5 (64). pp. 219 - 237.
- Tarasov G., priest, Tarasova S.A. To remove the “voice of the Church”, or the fight against bell ringing in the Tambov region // Christian reading. No. 5, 2015, pp. 238 – 248.
- Tabunshchikova L., Gerasimova V. Anti-bell campaign in the Taganrog and Shakhty-Donets districts in 1923–1924. // Scientific and educational space: Prospects for development: Proceedings of the Intern. scientific-practical. conf. (Cheboksary, November 29, 2015) / O. N. Shirokov [et al.], ed. Cheboksary: CNS Interactive Plus, 2015, pp. 47–51.
- Tabunshchikova L. Anti-bell campaign on the Don in the 1920s-1930s. // Vestnik PSTGU. Series II: History. History of the Russian Orthodox Church. 2017. Issue. 76. S. 54-66.
- Tosin S.G. Destruction of the Orthodox tradition of bell ringing in the USSR // POISK: Politics. Social science. Art. Sociology. Culture: scientific and socio-cultural journal. M. CPI "Society". 2009. Issue. No. 3(23). pp. 91–102.
- Khairutdinov R. R. “Anti-bell” campaign // Gasyrlar Avaza - Echo of the Ages - 2008. - No. 1. - P. 77-89.

# Сведения об авторах

---

**Митрополит Смоленский и Дорогобужский Исидор (Тупикин Роман Владимирович)**, кандидат богословия, кандидат юридических наук. Смоленская православная духовная семинария, ректор. Россия, 214000, г. Смоленск, ул. Тимирязева, д. 5. e-mail: seminarysmol@mail.ru

**Архиепископ Элистинский и Калмыцкий Юстиниан (Виктор Иванович Овчинников)**, магистр богословия. Россия, Республика Калмыкия, 358001, г. Элиста, ул. Сергия Радонежского, 97. e-mail: e-08@mail.ru

**Бильченко Евгения Витальевна**, доктор культурологии, кандидат педагогических наук. Русская христианская гуманитарная академия имени Ф. М. Достоевского, профессор кафедры философии, религиоведения и педагогики. 191023, г. Санкт-Петербург, Фонтанка, 15.  
e-mail: philosophy\_religion@rhga.ru

**Иерей Максим Мищенко (Мищенко Максим Александрович)**, аспирант Московской духовной академии. Смоленская православная духовная семинария. Помощник ректора по научной работе, старший преподаватель кафедры богословских и церковно-исторических дисциплин. Россия, 214000, г. Смоленск, ул. Тимирязева, д. 5. e-mail: seminarysmol@mail.ru

**Кулаков Константин Юрьевич**, кандидат богословия. Смоленская православная духовная семинария, доцент кафедры богословских и церковно-исторических дисциплин. Россия, 214000, г. Смоленск, ул. Тимирязева, д. 5.  
e-mail: kulakov.constanteen@yandex.ru

**Макаров Ян Фёдорович**, магистр богословия; Смоленская православная духовная семинария, ассистент кафедры богословских и церковноисторических дисциплин. Россия, 214000, г. Смоленск, ул. Тимирязева, д. 5,  
email: yan.makarov.2020@list.ru

**Иерей Владислав Баган (Баган Владислав Владимирович)**, кандидат богословия, кандидат юридических наук. Смоленская православная духовная семинария, первый проректор. Россия, 214000, г. Смоленск, ул. Тимирязева, д. 5. e-mail: seminarysmol@mail.ru

**Цебрук Георгий Сергеевич**, студент III-го курса аспирантуры МДА, Московская духовная академия, e-mail: berserker6@yandex.ru

**Гарин Константин Константинович**, студент 4 курса Смоленской православной духовной семинарии. Россия, 214000, г. Смоленск, ул. Тимирязева, д. 5. e-mail: kostiagarin2001@mail.ru

# Information about the authors

---

**Metropolitan of Smolensk and Dorogobuzh Isidor (Tupikin Roman Vladimirovich)**, candidate of theology, candidate of legal sciences. Smolensk Orthodox Theological Seminary, rector. Russia, 214000, Smolensk, Timiryazeva st., 5. e-mail: seminarysmol@mail.ru

**Archbishop Justinian of Elist and Kalmyk (Victor Ivanovich Ovchinnikov)**, Master of Theology. Russia, Republic of Kalmykia, 358001, Elista, Sergius of Radonezh st., 97. e-mail: e-08@mail.ru

**Bilchenko Evgenia Vitalievna**, Doctor of Cultural Studies, Candidate of Pedagogical Sciences. Russian Christian Humanitarian Academy named after F. M. Dostoevsky, Professor of the Department of Philosophy, Religious Studies and Pedagogy of the RCCA. 191023, St. Petersburg, Fontanka, 15. e-mail: philosophy\_religion@rhga.ru

**Priest Maxim Mishchenko (Mishchenko Maxim Alexandrovich)**, post-graduate student of the Moscow Theological Academy. Smolensk Orthodox Theological Seminary. assistant to the rector for scientific work, senior lecturer at the Department of Theological and Church-Historical Disciplines. Russia, 214000, Smolensk, st. Timiryazeva, 5. e-mail: seminarysmol@mail.ru

**Kulakov Konstantin Yurievich**, PhD in Theology. Smolensk Orthodox Theological Seminary, Associate Professor of the Department of Theological and Church-Historical Disciplines. Russia, 214000, Smolensk, Timiryazeva st., 5. e-mail: kulakov.constanteen@yandex.ru

**Makarov Yan Feodorovich**, Master of Theology, Smolensk Orthodox Theological Seminary, Assistant of the Department of Theological and Church-Historical Disciplines, Russia, 214000, Smolensk, st. Timiryazeva, 5. e-mail: yan.makarov.2020@list.ru

**Priest Vladislav Bagan (Bagan Vladislav Vladimirovich)**, candidate of Theology, candidate of Law, First Vice-Rector. Smolensk Orthodox Theological Seminary, First Vice-Rector. Russia, 214000, Smolensk, Timiryazeva st., 5. e-mail: seminarysmol@mail.ru

**Tsebruk Georgy Sergeyevich**, 3rd year student of Moscow Theological Academy. e-mail: berserker6@yandex.ru

**Garin Konstantin Konstantinovich**, 4th year student of Smolensk Orthodox Theological Seminary. Russia, 214000, Smolensk, st. Timiryazeva, 5. e-mail: kostiagarin2001@mail.ru

## Информация

---

Журнал «Теологический вестник Смоленской православной духовной семинарии» является научным изданием Смоленской семинарии, одного из старейших духовных учебных заведений Русской Православной Церкви. Журнал был создан по благословению митрополита Смоленского и Рославльского Исидора при участии профессорско-преподавательского состава духовной школы во главе с ректором протоиереем Георгием Убановичем.

Современное развитие Смоленской духовной школы как первой в современной истории семинарии, получившей в 2009 году лицензию на реализацию Государственного стандарта «Теология», а в 2011 году – государственную аккредитацию по данному направлению, определяет и развитие ее главного научного издания.

В этой связи ключевыми направлениями журнала являются исследования, входящие в область теологических и исторических наук. Подобный выбор обусловлен как актуализацией и развитием новой специальности «Теология», так и традиционными направлениями, связанными с яркими представителями древней Смоленской кафедры. Среди них – богослов и просветитель преподобный Авраамий Смоленский, философ и историк епископ Гедеон Вишневский, основатель семинарии в Смоленске. Среди выпускников Смоленской семинарии – выдающиеся учёные: основоположник отечественного почвоведения Василий Васильевич Докучаев, историк-краевед Иван Иванович Орловский; филолог, учёный-богослов архимандрит Макарий (Глухарев), который за свои просветительские труды был прославлен в лице святых; архиепископ Николай – первый проповедник Православия в Японии, прославленный в лице святых как равноапостольный; Александр Романович Беляев – один из основоположников советской научно-фантастической литературы и другие.

**Периодичность выпусков журнала** – в период с 2015–2019 гг. – ежегодно, с 2020 года – ежеквартально.

**Учредитель и издатель** – Религиозная организация – духовная образовательная организация высшего образования «Смоленская Православная Духовная Семинария Смоленской Епархии Русской Православной Церкви»

214000, Смоленская область, г. Смоленск, ул. Тимирязева, 5.  
214000 Russia, Smolensk, 5, Timiryazevstr.  
Адрес эл. почты: [theologyjournal@yandex.ru](mailto:theologyjournal@yandex.ru)  
Сайт: <http://theologyjournal.ru>