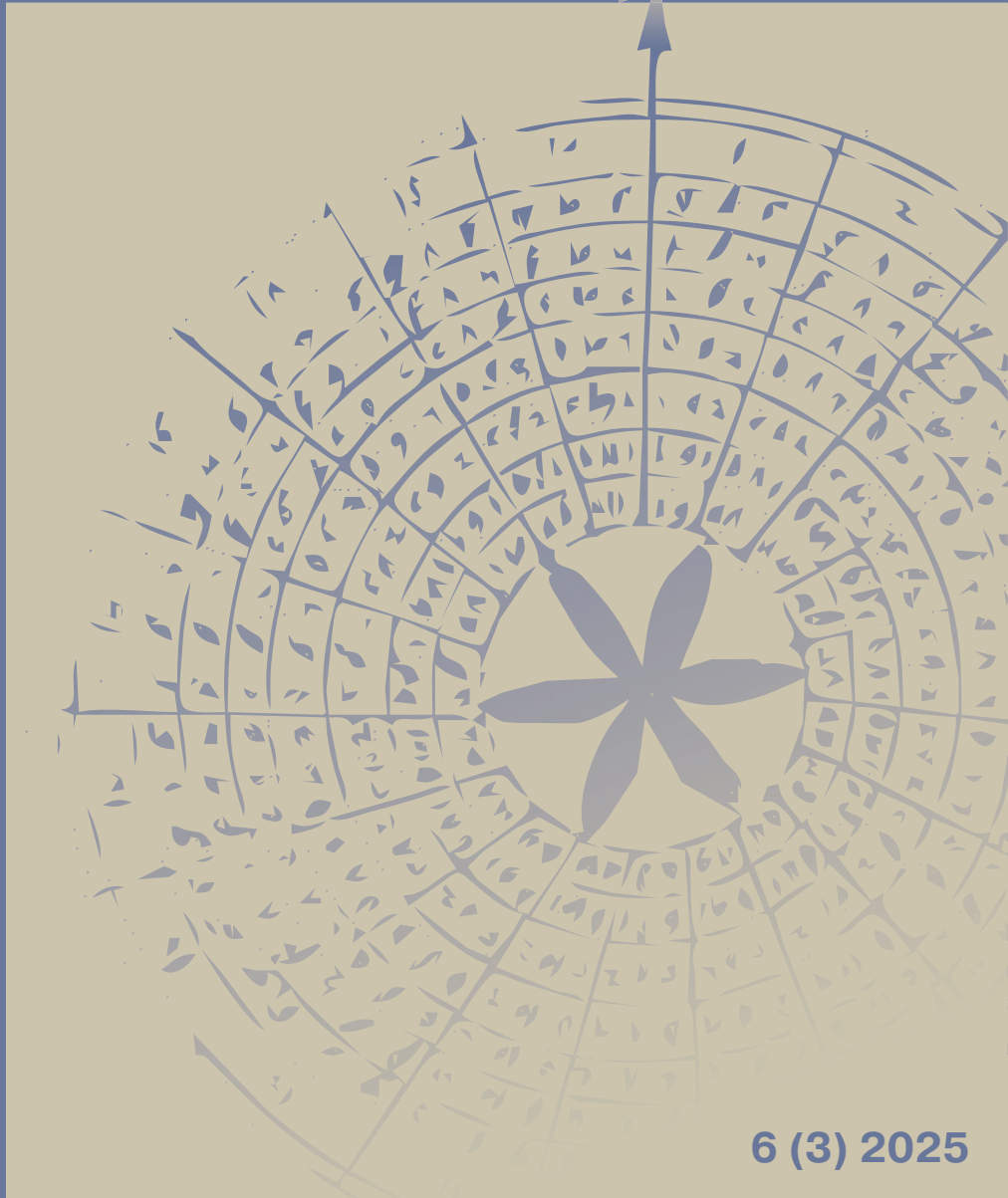


ISSN 2686-973X (Print)
ISSN 2687-069X (Online)

Кафедра Истории Церкви Исторического факультета
Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова

РОССИЙСКИЙ ЖУРНАЛ ИСТОРИИ ЦЕРКВИ

Russian Journal of Church History



6 (3) 2025

ИСТОРИЧЕСКИЙ НАУЧНЫЙ РЕЦЕНЗИРУЕМЫЙ ЖУРНАЛ

**Кафедра истории Церкви
исторического факультета
Московского государственного
университета имени
М. В. Ломоносова**

Рекомендовано Ученым советом
исторического факультета
Московского государственного
университета им. М. В. Ломоносова,
протокол N 4 от 16.09.2020.

Журнал включен в Перечень ведущих
научных журналов и изданий ВАК

Научный рецензируемый
исторический журнал

Единый государственный перечень
научных изданий (ЕГПИ) —
"Белый список" 2-й уровень

Зарегистрирован Комитетом РФ
по печати 26.05.2010 г. ПИ № ФС77-40041

Периодичность: 4 номера в год
Установочный тираж — 1 000 экз.

Полнотекстовые версии
всех номеров размещены на сайте
Научной Электронной Библиотеки:
www.elibrary.ru

Сайт журнала:
<https://churchhistory.elpub.ru/jour>

Информация о подписке:
www.rosradio.ru/ru/subscription.html

Открытый доступ к архивам
и текущим номерам

Индексируется в НЭБ (РИНЦ),
КиберЛенинка, ИСТИНА, DOAJ

Издательство:
ООО "Силицея-Полиграф"
ул. Южная, 3-32, Протвино, 142281, Россия
e-mail: cardio.nauka@yandex.ru

Дизайн, верстка Звездикина В. Ю.,
Добрынина Е. Ю., Перст М.

Отпечатано: типография "OneBook",
ООО "Сам Полиграфист",
129090, Москва, Протопоповский пер., 6.
www.onebook.ru

© Российский журнал истории Церкви,
оформление макета, 2025

Лицензия на шрифты № 180397 от 21.03.2018

Подписано в печать: 30.09.2025

Цена свободная

РОССИЙСКИЙ ЖУРНАЛ ИСТОРИИ ЦЕРКВИ

Том 6, № 3 2025

издается с 2020 г.

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР

В. В. Симонов (Москва, Россия)
д.э.н., профессор, зав. кафедрой истории Церкви
исторического факультета МГУ

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Н. А. Белякова (Билефельд, Германия)
И. Н. Бузыкина (Тюбинген, Германия)
Ю. Н. Бузыкина (Москва, Россия)
Е. С. Жданова (Москва, Россия)
З. Ю. Метлицкая (Москва, Россия)
М. С. Киселев (Москва, Россия)
Марина Перст (Ройтлинген, Германия)
Ю. В. Родионова (Москва, Россия)
И. А. Фадеев (Москва, Россия)

Ответственный секретарь редакции

Бочарова А. А. (Москва, Россия)

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

А. Л. Баталов (Москва, Россия)
Катрин Бёк (Регенсбург, Германия)
Томас Бремер (Мюнстер, Германия)
Т. А. Ваграменко (Корк, Ирландия)
С. С. Ванея (Москва, Россия)
Т. В. Гимон (Москва, Россия)
И. П. Давыдов (Москва, Россия)
Дорота Евдокимов (Познань, Польша)
О. Е. Казьмина (Москва, Россия)
Надежда Киценко (Олбани, США)
Ныгусие Кассае Вольде Микаэль
(Москва, Россия)
А. А. Паламарчук (Ереван, Армения)
В. Г. Суворов (Москва, Россия)
Иван Фолетти (Брно, Чехия)
Штефан Хайд (Рим, Италия)
Н. П. Шок (Нижегород, Россия)

Адрес Редакции:

119192, Москва, Россия,
Ломоносовский проспект, 27-4, Е-421
Кафедра истории Церкви
Тел.: +7(495)939-52-64
e-mail: journal@churchhistory.ru

**Department of Church History,
Faculty of History,
M. V. Lomonosov Moscow
State University**

Recommended by the Academic
Council of the Faculty of History,
M. V. Lomonosov Moscow State
University, Journal No. 4 of 16.09.2020.

The Journal is in the List of the leading
scientific journals and publications
of the Supreme Examination Board (VAK)

Academic peer-reviewed
historical journal

The Unified State List of Scientific
Publications (EGPNI) "White List",
2nd level

Mass media registration certificate
26.05.2010 г. ПИ № ФС77-40041

Periodicity — 4 issues per year
Circulation — 1 000 copies

Complete versions
of all issues are available:
www.elibrary.ru

**Instructions for authors,
Submit a manuscript:**
<https://churchhistory.elpub.ru/jour>

Subscription:
www.roscardio.ru/ru/subscription.html

Open Access

**Indexed: e-library, CyberLeninka,
ISTINA, DOAJ**

Publisher:
Silicea-Poligraf,
3-32 Yuzhnaya str.,
Protvino, 142281, Russia
e-mail: cardio.nauka@yandex.ru

Design, desktop publishing
Zvezdkina V. Yu., Dobrynina E. Yu., Perst M.

Printed:
OneBook, Sam Poligraphist, Ltd.
129090, Moscow, Protopopovskiy per., 6.
www.onebook.ru

© Russian Journal of Church History,
layout, 2025

Font's license № 180397 or 21.03.2018

RUSSIAN JOURNAL OF CHURCH HISTORY

Vol 6 № 3 2025

Established in 2020

EDITOR-IN-CHIEF

V. V. Simonov (Moscow, Russia)
Dr. Sci, Professor of Department of Church History,
LMSU

EDITORIAL TEAM

N. A. Belyakova (Bielefeld, Germany)
I. N. Buzykina (Tübingen, Germany)
Yu. N. Buzykina (Moscow, Russia)
E. S. Zhdanova (Moscow, Russia)
Z. Yu. Metlizkaya (Moscow, Russia)
M. S. Kiselev (Moscow, Russia)
Marina Perst (Reutlingen, Germany)
Yu. V. Rodionova (Moscow, Russia)
I. A. Fadeyev (Moscow, Russia)

Head of Editorial Office:

Anisia A. Bocharova (Moscow, Russia)

EDITORIAL/ADVISORY BOARD

A. L. Batalov (Moscow, Russia)
Katrin Boeckh (Regensburg, Germany)
Thomas Bremer (Münster, Germany)
T. A. Vagramenko (Cork, Ireland)
S. S. Vaneyan (Moscow, Russia)
T. V. Gimon (Moscow, Russia)
I. P. Davydov (Moscow, Russia)
Dorota Jewdokimow (Poznan, Poland)
O. E. Kazmina (Moscow, Russia)
Nadieszda Kizenko (Albany, USA)
Nigusie Kassaye Wolde Michael
(Moscow, Russia)
A. A. Palamarchuk (Yerevan, Armenia)
V. G. Suvorov (Moscow, Russia)
Ivan Foletti (Brno, Czech Republic)
Stefan Heid (Rome, Italy)
N. P. Shok (Nizhny Novgorod, Russia)

Editorial Office:

119192, Moscow, Russia,
Lomonosovsky Prospekt, 27-4, E-421
Department of Church History
Tel.: +7(495)939-52-64
e-mail: journal@churchhistory.ru

СОДЕРЖАНИЕ**ХРИСТИАНСКИЙ МОДЕРНИЗМ**

<i>Иов, иеромонах (Шебитченко И. В.)</i>	5
Соборность и православная традиция в работах Д. А. Хомякова	
<i>Хондзинский П. В.</i>	20
Св. Киприан в русском богословии первой трети XX в.	
<i>Мацан К. М.</i>	36
"Грамматика (не)согласия": концептуализация религиозной веры в работах Дж. Г. Ньюмена и С. Л. Франка	
<i>Черный А. И.</i>	48
Ганс Кюнг как модернист на Втором Ватиканском соборе	
<i>Шноль Я. Д.</i>	60
Радикальная ортодоксия как ответ на вызовы постмодерна и модернизма	
<i>Михайлов А. Ю., Ступин В. А.</i>	70
"Голгофское христианство" архимандрита Михаила (Семенова, 1874–1915): изобретенный феномен "христианского модернизма" в России начала XX в.	

БОГОСЛОВИЕ И ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

<i>Fikremariam Bazezew</i>	89
Учение о первородном грехе в Эфиопской православной церкви Тевахедо: исследование, основанное на <i>Хайманот Абев</i> 52:16-18	

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

<i>Рожина А. В.</i>	101
Взаимное страхование церковной недвижимости в 1910–1917 гг.: по материалам Кадниковского уезда Вологодской епархии	
<i>Алексий, иеромонах (Черняев С. Ю.)</i>	115
Деятельность духовенства Курской епархии по духовно-нравственному окормлению паствы в 1914–1916 годах	
<i>Шелегин М. В.</i>	129
Баварская политика конкордатов: от Наполеоновских войн до Веймарской республики	
<i>Гувакова Е. В.</i>	148
Полковая церковь Штаба Квантунских войск в Старом городе Порт-Артура	

CONTENTS**CHRISTIAN MODERNISM**

- Job, Hierom. (Ilya V. Shebitchenko)* 5
Sobornost and the Orthodox Tradition in the Thought of Dmitry Alekseevich Khomyakov
- Pavel V. Khondzinsky, archpr.* 20
St Cyrian in Russian Theology of the First Third of the Twentieth Century
- Konstantin M. Matsan* 36
'Grammar of Dissent': Conceptualising Religious Faith in the Works of John Henry Newman and Semyon Frank
- Alexey I. Cherny* 48
Hans Küng as a Modernist Theologian at the Second Vatican Council
- Iakov D. Shnol* 60
Radical Orthodoxy as a Response to the Challenges of Modernism and Postmodernism
- Andrey Yu. Mikhailov, Vasily A. Stupin* 70
"Golgotha Christianity" and Archimandrite Mikhail (Pavel Vasilyevich Semenov, 1874–1915): An Invented Phenomenon of "Christian Modernism" in Early Twentieth-Century Russia

THEOLOGY AND CHURCH HISTORY

- Fikremariam Bazezew* 89
The Doctrine of Original Sin in the Ethiopian Orthodox Tewahedo Church: A Study Based on *Haimanot Abew* 52:16-18

CHURCH HISTORY

- Anastasia V. Rozhina* 101
Mutual Insurance of Church Real Estate, 1910–1917: Evidence from Kadnikov District, Vologda Diocese
- Alexy, Hierom. (Sergey Yu. Chernyaev)* 115
The Clergy of the Kursk Diocese and Spiritual-Moral Care of the Flock, 1914–1916
- Mikhail V. Shelegin* 129
Concordat policy of Bavaria from the Napoleonic Wars to the Weimar Republic
- Elena V. Guvakova* 148
The Regimental Church of the Kwantung Troops Headquarters in the Old Town of Port Arthur



Оригинальная статья

Соборность и православная традиция в работах Д. А. Хомякова

Иов, иеромонах (Шебитченко И. В.)

В статье рассматривается интерпретация Д. А. Хомяковым триады С. С. Уварова "Православие, Самодержавие, Народность". Цель работы — реконструкция представлений Д. А. Хомякова о соборности и православной традиции в целом. Решены следующие задачи: проведено исследование значения, которое Хомяков вкладывает в понятие православия; рассмотрено влияние православия на государство, менталитет и историю России согласно Хомякову, изучены практические выводы, которые Хомяков делает из своей концепции для современной ему истории. Использован сравнительно-исторический и историко-типологический методы, а также метод генеалогии идей (в частности, говоря о соборности). Основным источником для работы являются сочинения самого Д. А. Хомякова, опубликованные в наиболее полном виде в сборнике в 2011 г. В работе делается вывод, что Д. А. Хомяков придерживается православной традиции и учения о соборности. На основе концепции соборности Д. А. Хомяков формулирует оригинальную историософскую концепцию, объединяющую политику, общество, семью, народность, искусство и науку. Характерной особенностью этой концепции также является интерес к индивидуальности, т.е. ярко выраженный персонализм.

Ключевые слова: Д. А. Хомяков, славянофильство, соборность, православие, религиозная философия.

Отношения и деятельность: не оказывают влияния на представленный материал.

Иов, иером. (Шебитченко Илья Витальевич) — магистр богословия, клирик Калужской епархии, соискатель степени кандидата наук аспирантуры Московской Духовной Академии, Калуга, Россия. ORCID: 0009-0009-0333-5424.

Сфера научных интересов: история Русской Православной Церкви, история русской религиозной философии, история религии.

Автор, ответственный за переписку (Corresponding author):
ieromonachiov@yandex.ru

Рукопись получена 05.04.2025

Рецензия получена 25.06.2025

Принята к публикации 27.07.2025



Для цитирования: Иов, иером. (Шебитченко И. В.). Соборность и православная традиция в работах Д. А. Хомякова. *Российский журнал истории Церкви*. 2025;6(3):5-19. doi:10.15829/2686-973X-2025-185. EDN: WVGNS



Sobornost and the Orthodox Tradition in the Thought of Dmitry Alekseevich Khomyakov

Job, Hierom. (Ilya V. Shebitchenko)

This article examines Dmitry Khomyakov's interpretation of the triad "Orthodoxy, Autocracy, Nationality", with a particular focus on his understanding of sobornost' and the Orthodox tradition. The study reconstructs Khomyakov's views by addressing three key questions: the meaning he assigns to the concept of Orthodoxy; his assessment of its influence on the state, mentality, and history of Russia; and the practical implications he draws from his conceptual framework within the historical context of his time. The analysis employs comparative-historical and historical-typological methods, as well as the genealogy of ideas — particularly in relation to sobornost'. The principal sources are Khomyakov's own writings, published in their most complete form in a 2011 collected edition. The findings show that Khomyakov upheld the Orthodox tradition and the doctrine of sobornost', using the latter to formulate an original historiosophical framework that integrated politics, society, family, nationality, art, and science. A distinctive feature of this framework is its emphasis on individuality, expressed as a pronounced personalism.

Keywords: Dmitry Khomyakov, Slavophilism, sobornost', Orthodoxy, religious philosophy.

Relationships and Activities: none.

Job, Hierom. (Ilya V. Shebitchenko) — Master of Theology, cleric of the Kaluga Diocese, postgraduate student in Moscow Theological Academy, Kaluga, Russia. ORCID: 0009-0009-0333-5424.

Research interests: history of the Russian Orthodox Church, history of Russian religious philosophy, history of religion.

Corresponding author: ieromonachiov@yandex.ru

Received: 05.04.2025

Revision Received: 25.06.2025

Accepted: 27.07.2025

For citation: Job, Hierom. (Ilya V. Shebitchenko). Sobornost and the Orthodox Tradition in the Thought of Dmitry Alekseevich Khomyakov. *Russian Journal of Church History*. 2025;6(3):5-19. doi:10.15829/2686-973X-2025-185. EDN: WGNWS

Широко известно учение знаменитого философа и богослова А. С. Хомякова о соборности и единстве Церкви. Множество работ посвящено его личности и трудам, в том числе экклезиологическим [Ходзинский 2012; Горелов 2017]. Гораздо меньше внимания уделяется его сыну, Д. А. Хомякову, который очевидно до сих пор находится в тени своего знаменитого отца [Хомяков 2011]. Однако его работы по вопросам соборности и православной традиции не менее важны. Д. А. Хомяков не просто развивает некоторые идеи своего отца, но и предлагает весьма любопытный взгляд на отношение православия к различным другим элементам культуры и социальной жизни. У Д. А. Хомякова мы встречаемся с оригинальной для того времени концепцией цельного православного мировоззрения.

Дмитрий Алексеевич был весьма близок московским православным консерваторам начала XX в., в частности "Кружку ищущих христианского прощения", созданному М. А. Новосёловым. Во взглядах членов этого кружка явно прослеживается влияние идей Д. А. Хомякова [Никитина, Половинкин 1998; Павлюченков 2024]. Его идеи были оригинальны и самобытны, особенно в части его интерпретации формулы "православие, самодержавие, народность", уже поэтому они достойны более тщательного изучения, чем это было до сих пор. В данной статье мы ставим себе целью рассмотреть взгляды Д. А. Хомякова на соборность и православную традицию, а также представить его концепцию цельного православного мировоззрения. Также мы считаем, что Д. А. Хомяков одним из первых в истории русской религиозной философии сформулировал концепцию православного персонализма.

После революции 1905 г. и начала обсуждений в том числе и церковного вопроса Д. А. Хомяков опубликовал ряд статей, рассматривающих и по-своему интерпретирующих триаду С. С. Уварова "Православие, Самодержавие, Народность"¹. В первой части своего труда он признавал, что, по существу, эта триада не противоречит истине, однако проблема заключается в том, что подобно другим такого рода лозунгам, она может интерпретироваться различным образом. В качестве примера Хомяков указывает на знаменитый лозунг великой французской революции ("Свобода, равенство и братство"), который также по существу не противоречит истине, и более того, его можно интерпретировать по-христиански, но увы, его понимают не по-христиански [Хомяков 2011:19-30]. Так, свобода при таком понимании с лёгкостью переходит в произвол. О понятии свободы и его искажении в либеральной среде Хомяков писал также в отдельной статье с характерным названием: "Новейшая свобода" [Хомяков 2011:453-464]. В ней он, в частности, говорит, что социалисты, "упраздняющие" христианскую нравственность, фактически стремятся вернуться в животное состояние.

Задачей чрезвычайной важности является поиск истинного, "внутреннего" смысла слов, входящих в уваровскую триаду. Правительство рас-

¹ Мирный труд. 1905. № 9. сс. 132-155; 1906. № 6. сс. 47-69; № 7. сс. 113-131; № 8. сс. 1-15; 1908. № 1. сс. 85-100; № 2. сс. 26-45; № 3. сс. 113-132; № 4. сс. 39-66. № 5. сс. 54-73. Все эти статьи были собраны в издании [Хомяков 2011:29-295].

смачивает составляющие элементы триады Уварова как идеологемы (что в общем и характерно для любого правительства), лишая таким образом их своей подлинной значимости. Неудивительно, что, когда ранние славянофилы захотели вернуть эту значимость, правительство посмотрело на них с недоверием. Вместе с тем, славянофилы первыми увидели православное значение входящих в триаду слов, и это православное значение и следует рассматривать как "настоящий смысл" уваровской триады [Хомяков 2011:35].

Первое, с чего Д. А. Хомяков начинает **возвращение слову "православие"** из уваровской триады его **"настоящего смысла"**, это определение его значимости относительно двух последующих слов: православие выше самодержавия и народности, оно не может определяться чем-то внешним. "Православие всемирно, превыше государств и народов", пишет он [Хомяков 2011:37], а поскольку государство стремится к власти, и притом власти абсолютной, то православие оказывается инструментом для повиновения народа, т.е. идеологемой. Как же тогда возможно утверждение православия в Российской империи? Особенно если учесть, что в России множество и неправославных народов. Очевидно, Николай I желал утвердить собственные культурные начала, которые не были ни государственными, ни церковными как таковыми, а чем-то средним. И если Петр I формировал космополитизм, то Николай I встал ему в оппозицию, и отсюда началось пробуждение собственных культурных начал.

Для того, чтобы показать, чем православие отличается от государственной идеологемы или от культуры, Д. А. Хомяков предлагает любопытное **разделение православия на "формальное" и "трансцендентное"**: первое выражается в храмах, культе, церковном штате, а второе и есть, по существу, православие. Именно в свете этого разделения следует рассматривать упоминание православия в уваровской триаде. Если говорить о православии по существу, то тогда связь между "русской гражданственностью" и православием вызывает вопросы. Д. А. Хомяков стремится уйти от отождествления национальности и религиозности, вместо этого он, опираясь на концепции ранних славянофилов, выстраивает учение об особом значении православия в русской культуре, для русского менталитета. В народной жизни православие отразилось в особом рода менталитете, привело к образованию "особого народного типа" и в целом повлияло на формирование русской государственности [Хомяков 2011:43]. Таким образом, Хомяков формулирует историософскую теорию менталитета. С его точки зрения, дух народа формируется под влиянием веры, религии, но сама вера также усваивается народом в зависимости от особенностей его "склада", от его исторически сложившейся психологии. В большинстве случаев психология народа и его культура препятствуют усвоению христианства, но в случае русской истории наш "склад" наоборот помог нам, поскольку у славян ещё не было, как у греков или римлян, сложившихся политических институтов [Хомяков 2011:45-47].

Вообще Д. А. Хомяков, следуя традиции своего отца, довольно сильно идеализирует славян: считает их склонными к миролюбию, свободе, милосердию, а эти наклонности, полагает Хомяков, идеально подходят христи-

анству. О русской душе особенно можно сказать, что она по своей природе христианка, более того: славяне — это единственный в мире "чисто христианский народ" [Хомяков 2011:54]. Сегодня мы бы сказали, что благодаря христианству русский народ обрёл свою идентичность. При этом следует отметить, что Д. А. Хомяков идеализирует русский народ не ради самой идеализации, а ради поиска связи между православием и русской историей. Славяне органически восприняли христианство, оно стало и смыслом и целью нашей отечественной истории. Иначе говоря, в русской цивилизации православие с необходимостью определяет всё движение народа и государства, потому что православие и его реализация являются исторической целью русского народа.

В поисках основания для своей теории Д. А. Хомяков также формулирует **идею народности как части, встроеной в общечеловеческое как целое** [Хомяков 2011:62]. С помощью этой идеи он преодолевает национализм уваровской триады. Любая народная культура стремится выйти за пределы своей ограниченности к общечеловеческому, а православие, в отличие от идеологемы, как раз и имеет общечеловеческий характер. Здесь Д. А. Хомяков цитирует своего отца: "православие спасает не человека, а человечество" [Хомяков 2011:63]. Именно эти слова Д. А. Хомяков поместил в качестве эпиграфа к своей работе. Христианство по своей сути общечеловечно, и поэтому для того или иного народа оно является задачей, к которой он приходит, преодолевая самого себя. Более того, в своей основе, пишет Д. А. Хомяков, православие — это "освобождение человеческого духа" [Хомяков 2011:64], и именно поэтому оно есть истинная свобода. Истоки этой идеи в рассуждениях А. С. Хомякова о том, что только в православии соединяется подлинным образом свобода и любовь [Хомяков 1994:238-243]. Отсюда народность можно рассматривать не как препятствие для служения общечеловеческим началам, а как орудие, с помощью которого этот идеал может осуществить тот или иной народ. В русском менталитете наиболее существенной чертой Д. А. Хомяков называет выход к общечеловеческому, что в общем соответствует широте т.н. "культурно-бытового православия" [Хомяков 2011:66]. Из-за того, что русские долгое время были лишены возможности полноценного общения с другими народами, у них сформировался своего рода юношеский период увлечения, когда они многое заимствовали у европейцев, но в итоге они не могут не вернуться к своим истокам.

Влияние православия на русский менталитет было огромным: благодаря ему русский видит в иноплеменнике не чужого, а брата, он не навязывает свои обычаи и свой язык, он исполнен гуманизма и смирения, не боится утратить своё от того, что овладел элементами чужой культуры: "русский православный дух не боится облекаться в какую угодно форму, выражаясь каким угодно языком" [Хомяков 2011:70]. Поэтому и православного человека правительство не должно бояться, а наоборот, всячески за него стоять, потому что он — наиболее надёжный гражданин, для которого совесть служит мерилom его послушания закону. Таким образом, Д. А. Хомяков вписывает православие в общий политический контекст, и при этом не уходит с почвы церковной традиции.

Подобного же рода пользу несёт православие в России и для социальности. Так, православие принимает идею иерархии, которая важна как для государства, так и для социума. Как в теле есть разные уровни, так и в обществе. И если вне православия люди борются только за свои права, православный понимает, что без обязанностей права не имеют никакого значения. Учение об обязанностях выводит православное учение Д. А. Хомякова об обществе в сферу морали, и для её обоснования он обращается к идее "органической внутренней связи людей", которая в образцовом виде осуществляется в церковной общине, которую Д. А. Хомяков называет "живым телом" [Хомяков 2011:82]. Таким образом, мы оказываемся перед учением о соборности, которая связующим звеном является как в учении о государстве, так и об обществе. Отсюда можно вывести несколько следствий. Во-первых, невозможно полное уравнивание, ведь у всех разные обязанности и разные стремления, необходим дифференцированный подход. Во-вторых, право владения землёй нужно переформулировать: социалисты требуют поделить ту землю, что есть, но почему бы не начать освоение незанятых земель, которых было достаточно много (и мы знаем, что как раз в это время П. А. Столыпин начнёт проведение соответствующих реформ). При этом Хомяков выступает против разрушения крестьянской общины, поскольку русский менталитет тяготеет к общинному строю, и его любой ценой необходимо сохранить [Хомяков 2011:91]. Гибели русской общины в результате реформ Столыпина Д. А. Хомяков посвятил отдельную статью, опубликованную с громким названием: "Разгром общины" [Хомяков 2011:424-431], сам же он называл эту статью "На реках Вавилонских" [Хомяков 2011:431]. Крестьянство было последним оплотом естественной русской культуры. При этом такого рода указы уничтожают русскую культуру не меньше, чем социалисты-революционеры: и те и другие хотят навязать России нерусский путь. Русское крестьянство, основанное на общине, было уничтожено самим же русским правительством [Хомяков 2011:426], с печалью заключает Д. А. Хомяков.

Не упускает Д. А. Хомяков рассмотреть и вопрос семейный, обращая внимание на ту значительную организующую роль, какую играет православие в быту, подчёркивает, что семья важнее государства [Хомяков 2011:100], и, как для государства, тенденции равноправия в семье губительны. Одним из первых философов Д. А. Хомяков затрагивает проблему отношения к женщине: феминизм основан не на любви, а на формальных признаках, и поэтому он не решает ничего, по существу, а лишь уводит проблему в плоскость формализма и борьбу за права. Семья — это союз любви, а не формальная договорённость. Семья подобна любви Христа к Церкви, которую никак нельзя назвать формальной. Если феминизм победит, пишет он, то врождённое чувство женственности будет "погублено", а без него никакой гармоничный семейный союз построить невозможно [Хомяков 2011:99]. Наконец, феминизм требует участия женщины в общественной и даже в политической жизни, как будто это есть что-то важное, тогда как семья гораздо важнее любой социальной или политической деятельности, и непонимание этого факта приведёт к утрате одного

из самых древних и важных институтов человечества. Говоря о семье, Д. А. Хомяков также отмечает большую роль, которую играет связь поколений [Хомяков 2011:102]. Идеей рода он предвосхищает учение П. А. Флоренского. Касается Д. А. Хомяков и вопросов семейной психологии. Так он пишет, что человек не должен замыкаться в семье, он должен быть открыт миру, и сама семья должна не тормозить, а наоборот содействовать развитию личности [Хомяков 2011:103-105]. Здесь от соборности Д. А. Хомяков подходит к персонализму, и это существенное новшество по сравнению с классическим славянофильством времён его отца. Обезличивание и однообразие разрушает личность, а это как раз и есть стремление социализма, ложно понятой свободы. Поэтому социалисты и ополчились на семью, потому что в ней как раз личность и получает своё высокое развитие в служении обществу.

Рассмотрев вопросы политического, социального и семейного контекста для реконструкции правильного понимания православия, Д. А. Хомяков касается и искусства, и наук, которые также могут быть верно поняты только в свете веры [Хомяков 2011:73]. Без религии наука, как искусство, не могут найти себе иного оправдания, чем в самих себе. Д. А. Хомяков вписывает их в божественный замысел о человечестве, выводя теорию искусства на новый, метафизический уровень. Он пишет, что поскольку Бог-Творец, то и человек, будучи Его образом и подобием, является творцом, поэтому его потребность в художественном творчестве естественная, идущая от Бога. Но Бог творит не ради роскоши и излишества, так и человеческое творчество должно быть целенаправленным, ради целостности и гармонии (эвритмии), православный всегда "вплетает в жизненный обиход" своё творчество [Хомяков 2011:111].

Подобную же цельность Д. А. Хомяков формулирует и относительно науки, ссылаясь на то, что ещё в раю Бог повелел Адаму придумать имена живым существам, что может служить своего рода прообразом науки. При этом наука таит в себе гордыню, что православному следует избегать, и больше направлять научный поиск на решение насущных жизненных проблем, а не на свой личный интерес или на амбиции капиталистов [Хомяков 2011:126]. Д. А. Хомяков также критикует общие принципы эпохи Возрождения, и вместо человека эпохи Ренессанса предлагает образ древнегреческой калокагатии [Хомяков 2011:124], тем самым предшествуя "христианскому эллинизму" П. А. Флоренского и А. Ф. Лосева. Уже исходя из сказанного, мы не ошибёмся, если причислим Д. А. Хомяков к плеяде русских религиозных философов начала XX в.

Таким образом, как отмечает Д. А. Хомяков [Хомяков 2011:131], православная идентичность (т.е. такая идентичность, которая обладает приоритетом над национально-гражданской) предполагает гармоничное сочетание различных аспектов человеческой жизнедеятельности — политического, социального, семейного, творческого и научного — на основе христианских ценностей. Согласно данной концепции, православный христианин, руководствующийся евангельскими принципами, проявляет себя как образцовый семьянин и гражданин. При этом его деятельность мотивирована не прагматическими соображениями земного благопо-

лучия, а христианской любовью к ближнему, что делает его социальную позицию более устойчивой по сравнению с иными типами гражданственности. Проведённый анализ позволяет утверждать, что учение Д. А. Хомякова о соборности носит выраженный экклезиологический характер. Он подчёркивает, что "православный смотрит на всё из Церкви" [Хомяков 2011:140], т.е. что православное мировосприятие, формируемое в церковной традиции, обеспечивает особую перспективу оценки социальных явлений: из самой церковной традиции и жизни. Такой экклезиологический подход, утверждает Д. А. Хомяков, создаёт прочную духовно-нравственную основу для любой формы человеческой активности.

В своём анализе второй составляющей уваровской триады Д. А. Хомяков предлагает оригинальную интерпретацию принципа самодержавия, детерминированную его экклезиологией. Он замечает, что между официально-государственным и славянофильским пониманием самодержавной власти существует принципиальное различие [Хомяков 2011:150-151]. Критикуя так называемых "русских государственников", Д. А. Хомяков указывает на опасность абсолютизации государственного начала, когда самодержавие возводится в ранг высшего критерия истины, подменяя собой духовные основания власти. Такой подход, по его мнению, содержит в себе деструктивный потенциал для самой государственной системы [Хомяков 2011:153].

Проводя историко-философский анализ, Д. А. Хомяков апеллирует к работам своего отца, противопоставляя две традиции власти: имперскую и собственно самодержавную. На материале римской истории он демонстрирует принципиальное отличие императорской власти, по своей природе являющейся вынужденной диктатурой, от подлинного самодержавия. Западноевропейская политическая традиция, унаследовавшая римскую модель, по мнению Хомякова, достигла своей крайней точки в абсолютистской доктрине Людовика XIV, где произошло полное отождествление личности монарха с государством. Русская же концепция самодержавия, как её интерпретирует Д. А. Хомяков [Хомяков 2011:158-159], основывается на понимании власти как элемента народного организма, где каждый обладает определёнными обязанностями. В данной парадигме самодержец не концентрирует власть диктаторским образом, но получает её как форму доверия со стороны народа, что делает излишними формальные механизмы сдержек и противовесов. Этот антиформалистский подход, укоренённый в православном мировоззрении, становится у Д. А. Хомякова методологической основой для масштабных историософских построений.

В этом отношении интересен его взгляд на Петра I, вокруг которого шли наиболее активные споры между ранними славянофилами и западниками. Д. А. Хомяков изящно вписывает деятельность Петра I в свою историософскую схему. Петр I заменил фактически самодержавие западным абсолютизмом, выраженным в императорстве и совершенно чуждым нашей культуре. Он пошёл против живого органического понятия о власти. Для нашего живого понимания свобода — нечто глубинное, духовное, тогда как западная традиция смешала свободу с произволом, а это совсем другое мировоззрение [Хомяков 2011:159]. Если в живом рус-

ском понятии о власти царь — часть целого, он не может, как и народ, выступить за пределы этого целого, пойти против него, потому что он ему принадлежит, и царь лично несёт ответственность, нравственную и религиозную, за свои действия. И в глазах народа царь совершает великий подвиг, взяв на себя ответственность за свой народ, он фактически жертвует своей жизнью ради своего народа, и в этом — высший христианский идеал. С точки зрения этого живого восприятия, власть — это не привилегия, а бремя [Хомяков 2011:200]. Народ передаёт власть наследственному правителю, чтобы самому обрести внутреннюю свободу [Хомяков 2011:185]. Поэтому в России никогда невозможно было представить обожествление царя, тогда как на Западе очень быстро вслед за почитанием гения римского императора возник культ вождя. У нас народ такое обожествление, пишет Д. А. Хомяков, просто не поймёт [Хомяков 2011:201-202].

Продолжая очерки политической истории России с точки зрения своей теории, Д. А. Хомяков замечает, что принятие после Петра I формального абсолютизма с неизбежностью привело к разрастанию бюрократического аппарата, основанного на формальном принципе [Хомяков 2011:164-166]. Проблеме бюрократии Хомяков посвятил отдельную статью: "К истории отечественной бюрократии", в которой рассмотрел влияние бюрократии на формирование церковных структур в имперской России. Реформы Петра I "разорвали органическую связь" церковного и народного единства [Хомяков 2011:1], сам Петр I стремился упразднить личное начало в Церкви, патриаршество: он устранил это личное начало, заменив его безличным, коллегиальным, после чего в св. Синоде началась борьба светской и церковной властей.

Императоры никогда не стремились дать обер-прокурорам власть, скорее они сдерживали её. Власть же их усилилась по причине изначального характера бюрократии, которая разрастается вопреки органическим началам жизни. А бюрократия, в свою очередь, произошла из революционных настроений в Европе, которые поставили в основе своих стремлений отвлечённое благо, а бюрократия избрала одну сторону этого блага: отвлечённый порядок. Таким образом, с точки зрения Д. А. Хомякова, Церковь у нас поработается не государством, а бюрократической силой, которая поработила и самое государство [Хомяков 2011:38]. Здесь прослеживается та же идея отрицания формального порядка, что мы встречали и ранее. Хомяков считает, что Петр I ввёл сословное деление, разобшив пастырей и паству. Поэтому вместо одной и единой русской церковности стало две: чистая и клерикальная. Ко второй и принадлежит синодальная структура.

Бюрократия ещё больше отделила народ от царя. Народ никогда не смотрел на царя с утилитарной точки зрения, как это было и есть на Западе [Хомяков 2011:167-169], и поэтому он воспринял это как трагедию. На различие западного и восточного менталитета обращали внимание ещё Киреевский и Чаадаев, но Д. А. Хомяков нашёл для него концептуальные основания. Он пишет, что внешним порядком много занимались те народы, у которых была слаба вера, и поэтому им требовалось движение вовне (а не внутрь). Глубоко же верующие народы мало интересуются

политикой, или экономическим процветанием, поскольку их задачи лежат совсем в иной сфере. "Восточный" тип человека, к которому Д. А. Хомяков причисляет и русских, умеет увидеть интересы, выше "земной мишуры" [Хомяков 2011:176], поэтому восточный человек — человек "просвещения" духовного, тогда как западный — человек цивилизации. Однако отметив это различие Д. А. Хомяков стремится показать особенность русского человека в культурном отношении: так от западного он отличается своей духовностью, но и от восточного как от крайности он тоже уходит. И хотя Д. А. Хомяков не уточняет чем же отличается русский человек от восточного типа, стремление найти золотую середину между востоком и западом и определить свой путь для России, здесь проявляется со всей очевидностью. Вместе с тем Д. А. Хомяков стремится сохранить "внутреннюю свободу", которая необходима каждому православному человеку [Хомяков 2011:185–186]. Поэтому русский человек, с его точки зрения, так равнодушен к земному устройению, и поэтому же он так трепетно относится к духовной сфере [Хомяков 2011:212]. И действительно вся древнерусская история — это, по сути, борьба за духовные ценности, за православие.

При таком подходе государство для русского человека носит явно инструментальное значение, оно лишь орудие, необходимое для реализации православной жизни, поэтому оно должно поддерживать свободу быта и веры, а не политическую власть и богатство, поэтому же русскому народу претит "политиканство". Народ последовательно не мыслит ограничивать власть, ведь он мыслит её восходящей к тому же целому, что и он сам, а зачем ему ограничивать целое? Хомяков приводит здесь любопытную аналогию: человек так же ограничен своей собственной личностью, в которой соединяется свобода и необходимость, как и русский народ самодержавием [Хомяков 2011:190]. Итоговая формула, которую по этому поводу выводит Д. А. Хомяков, такова: "самодержавие есть активное самосознание народа, концентрированное в одном лице и потому нормируемое его народной индивидуальностью" [Хомяков 2011:208]. Так возникает у него своего рода философия самодержавия, подчинённая философии православия и соборности и вписываемая при этом в церковную традицию отношения народа к государству на Руси.

Трагедия русской истории заключается в том, что в то время, как народ остался верен православному мировосприятию власти, правительство после реформ Петра I стало видеть в народе не часть своего организма, а "тёмную массу", которую необходимо обуздать (по аналогии с Западом). Следствием этого движения стало появление верхнего сословия мыслящих людей, которых Д. А. Хомяков называет "искусственной средой", которые стали применять к русской истории европейские стандарты. Именно они и направили свои интересы на борьбу за уравнивание прав, совершенно не понятную народу [Хомяков 2011:194].

Таким образом, Д. А. Хомяков рассматривает применение западных абсолютистских стандартов к русскому обществу как "западную болезнь", которую необходимо искоренять, поскольку она не соответствует нашему менталитету [Хомяков 2011:198]. При этом нельзя сказать, что образ Петра I у Д. А. Хомякова исключительно отрицательный. Он отмечает в русском

царе "личное богатство", приближающее его к народу, ментальную близость его к нему. Скорее Екатерина II "заколдовала Россию", особенно попыткой созыва уложенной Комиссии, что являлось имитацией православного собора, но уже совсем не в подходящем контексте, потому что она уже была западной абсолютной монархиней [Хомяков 2011:207]. Личные характеристики русских царей, очевидно, также основаны на характерном для Д. А. Хомякова персонализме.

Итак, Д. А. Хомяков возвращает самодержавию его исконный, доабсолютистский смысл, связанный с идеей целого и соборности. Западный идеал не может прижиться на русской почве, поэтому вся надежда на народ, который ещё хранит аутентичную русскую православную традицию. Величие самодержавия, в отличие от абсолютизма имперской власти, заключается не в нём самом, а в величии народа, который доверил ему власть и доверяет свою жизнь [Хомяков 2011:214].

Наконец, третьему элементу, народности, Д. А. Хомяков посвящает несколько разного характера обзоров. Ссылаясь на ранних славянофилов, он подчёркивает, что, как и в случае самодержавия, именно православие даёт основания для русской народности [Хомяков 2011:240-241]. Сам по себе народ — это лишь коллектив, хотя вслед за неокантианцами вроде Гумбольдта, Д. А. Хомяков понимает этот коллектив как индивидуальность, у которого есть своя внутренняя душа и свой особый характер. Народность — наиболее сложная категория из всей уваровской триады, и Д. А. Хомякову приходится рассматривать народность в отличие от народа как особого рода "открытость к общению" [Хомяков 2011:256]. Для того, чтобы это обосновать, он снова использует концепцию соборности и ссылается на идею "хорового начала", впервые появившуюся у К. С. Аксакова [Аксаков 1861:595]. Народность оказывается гораздо более метафизическим понятием, чем самодержавие или даже православие. Народность — это нечто данное априори, до всякого чувства, его нельзя формализовать, и поэтому и у ранних славянофилов мы не находим ясного учения о народности, хотя они и много о ней говорят [Хомяков 2011:265-275]. Тем не менее Д. А. Хомяков даёт своё определение народности: она есть "индивидуальность народа, полнота его прирождённых способностей и всего его душевного (духовного) склада" [Хомяков 2011:285]. И таким образом, народность оказывается тем менталитетом, о котором он говорил до этого, определяя духовные основания русского народа. Именно народность требовала определённого восприятия самодержавия, и она же определяла особое рода отношение к материальным ценностям и приоритет духовного развития. Благодаря народности православие стало основой духовной жизни русского народа.

Таким образом, Д. А. Хомяков переосмысливает уваровскую триаду в духе концепций соборности и церковной традиции. Любопытно рассмотреть ещё одно практическое применение этих заново осмысленных идей к реформам приходской жизни, которые начались после Революции 1905 г. Своё отношение к этим реформам Д. А. Хомяков выразил в нескольких актуальных статьях. Так, в статье "Соборное завершение и приходская основа церковного строя" 1906 г. он акцентирует внимание

на том, что конституционный строй чужд русскому менталитету [Хомяков 2011:4]. Сравнивая православную и католическую церковные организации, он показывает, что у нас церковные реформы не могут проводиться так же, как на Западе. На Западе Тридентский собор повлиял на историю, но лишь потому, что западная государственность строилась по формальному признаку. Для православной Церкви, основанной на Духе, гораздо важнее внутреннее переустройство, а "оживление духа не подлежит никакой регламентации" [Хомяков 2011:7].

Особого внимания заслуживает отношение Д. А. Хомякова к вопросу о патриархе. Нужен ли он? Народ об этом молчит, так же, как и о вопросе автономии приходов. Согласно Хомякову, народ не думает о патриархе, ни об автономии приходов, поскольку это вопросы возникли не из народных глубин, а у представителей церковной интеллигенции, созданной в результате европеизации высшего слоя, дворянства. Что народу действительно нужно, так это "пастырь добрый", каковым Д. А. Хомяков считает о. Иоанна Кронштадтского [Хомяков 2011:8]. Здесь также, как видим, важнейшую роль играет личный фактор, и таким образом проявляется персонализм нашего автора. Ни патриаршество, ни юридический статус приходов не дадут Церкви ничего при "вялом духе" и отсутствии добрых пастырей [Хомяков 2011:9]. При этом Хомяков ссылается на допатриарший период истории Руси, когда не было чёткого церковного управления, но при этом русский народ сохранил православие [Хомяков 2011:10]. Народ, таким образом, главный хранитель веры, и поэтому интеллигенция должна рассматривать все свои устремления "рука об руку" с народными. Следует прислушиваться к народу. Именно исходя из народных чаяний Д. А. Хомяков и обсуждает основные вопросы, поставленные Предсоборной комиссией.

Автономия приходов рассматривается им с точки зрения теории соборности, которую А. С. Хомяков понимает фактически: соборность присуща Церкви всегда, и если не было бы соборности, то не было бы и Церкви [Хомяков 1994:238-243], при этом даже при отсутствии соборов соборность сохраняется [Хомяков 2011:12]. Суть соборности не в совместном сидении "церковных чинов", а в единстве духа, и соответственно соборы — это не формальные учреждения, а выражение "соборного духа" [Хомяков 2011:13], с которым и боролся своими реформами Петр I. Исходя из своей концепции соборности Д. А. Хомяков не видит ничего плохого в том, чтобы пускать и белое духовенство, и мирян на соборы, ведь все члены Церкви причастны соборности. Вообще сама постановка вопроса, как замечает Д. А. Хомяков, говорит об упадке соборного духа [Хомяков 2011:16].

В этом отношении можно привести параллель с учением о соборности М. А. Новосёлова, человека близкого по взглядам и мировоззрению Д. А. Хомякову, с которым тот был близко знаком и на которого, по всей вероятности, влиял. О соборности М. А. Новосёлов пишет в своей статье "Реформа Петра Великого, её характер и значение" [Новосёлов 1905]. В частности, следуя славянофилам, он отождествляет соборность и самоуправление, и поэтому считает, что после Петра "свойства канонической соборности" значительно ослабли. При этом Новосёлов, как и Хомяков,

не согласен с тем, что при соборности не должно быть единоначалия, главное, пишет он, чтобы управляющие выражали желание всех участников сообщества. Следует отметить, вместе с тем, что Новосёлов относит понятие соборности к сфере практически и исключительно церковного самоуправления, тогда как Д. А. Хомяков понимает соборность более возвышено. Однако, позднее, возможно, под влиянием Д. А. Хомякова, Новосёлов стал понимать соборность более в духе славянофилов. Так в "Письмах к друзьям" для него уже важен не собор, а **соборность**, которая может проявляться не только на соборе, но и в народе, в общине. Соборность становится у него фактическим основанием Церкви. Таким образом М. А. Новосёлов отделяет соборность как свойство Церкви от внешней исторической организации Церкви в виде соборов. Саму соборность он определяет следующим образом: "Соборность действует в той взаимной любви, которая связывает всё множество отдельных членов Церкви"². Понятие любви служит здесь основанием для соединения множества в единство. Здесь очевидным образом мы слышим позицию самого Д. А. Хомякова, который был близок тому кругу московских христиан, которому принадлежал и сам М. А. Новосёлов.

Интеллигенция, пишет далее Д. А. Хомяков, ищет демократического органа церковности и как бы в оппозицию соборам таким органом стали считать приход [Хомяков 2011:17]. Хомяков оспаривает эту точку зрения, ссылаясь на древнюю церковную историю, в которой центром объединений были церкви во главе с епископами и пресвитерами, а не отдельные приходы. Церковной единицей должна быть совершенная единица, включающая в себя всё необходимое. Надо смотреть на приход не из практицизма, а увидеть его значение в церковной жизни. Приход — явление бытовое, оно необходимо потому, что нет иных способов объединить всех верующих вокруг пастыря [Хомяков 2011:20-21]. Поощрять же формальную независимость приходов — значит поощрять их обособленность, и поэтому здесь Д. А. Хомяков выступает против автономии приходов. Приход должен быть "средоточием молитвенной жизни", он не должен стремиться к моральному самоуправлению. И народ это понимает, ему не так важен конкретный приход, как общее ощущение Церкви [Хомяков 2011:22-23].

Народ не ищет никакой утилитарной полезности, для него пастырь идеальный, если он занимается только молитвенным устройением, только духовной жизнью, всё остальное кажется ему излишним. Отсюда любовь к святым инокам, которые изначально отказались от житейского. Главное для пастыря, в котором нуждается народ, — это его молитвенность и нестяжательство. Таковых ни формальный собор, ни патриарх предоставить, конечно, не смогут. Народу нужны не столько учителя, сколько именно *пастыри* [Хомяков 2011:30]. Нельзя не заметить, что и здесь персонализм, свойственный вообще русской религиозной философии того времени (от Карсавина до Федотова), проявился и у Д. А. Хомякова.

Главная проблема церковной жизни — это отчуждённость народа от пастыря, которая возникла вследствие реформ Петра I. Духовенство обра-

² Новосёлов, М. А. Письма друзьям. URL: <https://vetrovo.ru/inoi/novoselov-pisma/>.

зовало из себя касту и утратило общий язык с народом. Обучение латыни и риторики удалило пастырей от народа, а также торгашеский дух. Совсем другое дело — о. Иоанн Кронштадтский или Оптинские старцы [Хомяков 2011:33]. Для преодоления указанной кастовости, считает Д. А. Хомяков, надо делать пастырями выходцев не только из духовного сословия, но и из народа. В этом отношении любопытна небольшая статья Д. А. Хомякова о преп. Серафиме Саровском, о почитании которого в семье Хомяковых сохранилось отдельное семейное предание [Хомяков 2011:357-358]. В этой статье Д. А. Хомяков, в частности, говорит о том, что святые — это не просто канонизированные подвижники, это, прежде всего, "народные герои духа", и сам народ может избрать и чтить себе таковых до всякой официальной канонизации. Именно такие подвижники, по-видимому, и нужны нашему обществу.

Таким образом, главная проблема — не автономия приходов и не патриаршество, а поиск добрых пастырей, которые своей молитвенностью и нестяжательством могли бы объединить вокруг себя народ в истинной соборности.

Итак, с точки зрения Д. А. Хомякова, который следует здесь славяно-фильской традиции понимания соборности как фактического основания Церкви, реформа церковных учреждений не поможет, поскольку она затронет лишь внешние формы, а не само содержание, для содержания же нужно улучшать духовную жизнь, в частности необходимы добрые пастыри, подобные о. Иоанну Кронштадтскому. И здесь помимо персонализма нельзя не отметить глубоко церковный характер учения Д. А. Хомякова, традиция которого восходит к учению о священстве свт. Иоанна Златоуста.

Таким образом, православный (и это более важно, чем именовать себя русским) — это тот, кто уравнивает в себе "на христианской почве" основные элементы социальной и политической жизни. Православный живёт по Евангелию, но при этом он является прекрасным семьянином и гражданином. При этом он старается не столько ради земного благоустройства, сколько из христианской любви к ближнему.

Заключение

Итак, основные идеи Д. А. Хомякова, укоренённые в православии и церковной традиции, можно свести к следующим:

1. Православие не определяется ничем внешним, тем более оно не может быть частью идеологии.
2. Следует отличать православие "формальное" от "трансцендентального": первое выражается в храмах, культе, церковном штате, а второе и есть, по существу, православие. Государство всегда говорит только о первом.
3. Ментальность (народность) и культура влияют на особенности восприятия народом христианства, и православие идеально подходит для русского человека. На основе православия русский народ построил свою государственность. Вера и государственность коррелируются на уровне ментальности.

4. Народное органически встроено в общечеловеческое целое. Вообще народная культура стремится перейти на более высокий уровень общечеловеческого. Православие по своей природе имеет общечеловеческий характер. И если для народа выход на общечеловеческое — это основная идеальная задача, то осуществлять её призвано православное государство.

Таким образом, Д. А. Хомяков предлагает цельный взгляд на соотношение в мировоззрении человека таких элементов, как вера, уважение к обществу и государству и русская культура. Его философия соборности, пронизывающей все уровни общества, позднее получила развитие у многих религиозных философов и богословов. Этот взгляд может быть востребован и сегодня.

Литература

1. Аксаков 1861 — Аксаков, К. С. (1861). *Полное собрание сочинений*. Т. 1. М.
2. Горелов 2017 — Горелов, А. А. (2017). А. С. Хомяков: учение о соборности и русская община. *Знание. Понимание. Умение*, 2, 78-97.
3. Никитин, Половинкин 1998 — Никитина, И. В. и Половинкин, С. М. (1998). Московский "авва". Предисловие". *Переписка священника Павла Александровича Флоренского и Михаила Александровича Новосёлова*, 9-38. Томск.
4. Новосёлов 1905 — Новосёлов, М. А. (1905). Реформа Петра Великого, её характер и значение. *Высшее церковное управление в России (издание "Религиозно-философской Библиотеки")*. М., 1905. сс. 16-41.
5. Павлюченков 2024 — Павлюченков, Н. Н. (2024). Труды М. А. Новосёлова и русское богословие начала XX века. *Церковь. Богословие. История*, 5, 260-265.
6. Ходзинский 2012 — Ходзинский, П., свящ. (2012). К вопросу о генезисе экклесиологии А. С. Хомякова. *Материалы XXII ежегодной богословской конференции ПСТГУ*. Т. 1, 347-351.
7. Хомяков 1994 — Хомяков, А. С. (1994). *Сочинения в 2 тт.* Т. 2. М.
8. Хомяков 2011 — Хомяков, Д. А. (2011). *Православие. Самодержавие. Народность*. Сост., вступ., прим А. Д. Каплина. Отв. ред. О. А. Платонов. М. ISBN: 978-5-902725-81-7.

References

1. Aksakov 1861 — Aksakov, K. S. (1861). *Complete Works*. Vol. 1. Moscow. (In Russ.)
2. Gorelov 2017 — Gorelov, A. A. (2017). A. S. Chomyakov: the teaching about sobornost' and the Russian community. *Knowledge. Understanding. Ability*, 2, 78-97. (In Russ.)
3. Nikitin, Polovinkin 1998 — Nikitina, I. V. and Polovinkin, S. M. (1998). "Moscow "abba". Introduction". *Correspondence of P. A. Florensky and M. A. Novoselov*, 9-38. Tomsk. (In Russ.)
4. Novoselov 1905 — Novoselov, M. A. (1905). The reform of Peter the Great, its character and signigance. In: *The Supreme Church Administration in Russia (Religious and Philosophical Library)*, 16-41. (In Russ.)
5. Pavluchenkov 2024 — Pavluchenkov, N. N. (2024). The Works by M. A. Novoselov and Russian theology in the beginning of XX century. In: *Church. Theology. History*, 5, 260-265. (In Russ.)
6. Hodzinsky 2012 — Hodzinsky, P. (2012). To the question about genesis of ecclesiology of A. S. Chomyakov. In: *Materials of XXII annual theological conference PSTGU*. Vol. 1, 347-351. (In Russ.)
7. Khomyakov 1994 — Khomyakov, A. S. (1994). *Works in 2 vol.* Vol. 2. Moscow. (In Russ.)
8. Khomyakov 2011 — Khomyakov, D. A. (2011). *Orthodoxy. Autocracy. Nationality*. Moscow, ISBN: 978-5-902725-81-7 (In Russ.)



Оригинальная статья

Св. Киприан в русском богословии первой трети XX в.

Хондзинский П. В.

Статья написана на основе анализа публикаций о наследии св. Киприана Карфагенского в русской диаспоре первой половины 1930-х гг. В качестве контекстуального ряда используются хорошо известные русским авторам работы немецких исследователей О. Ричля, Р. Зома, Г. Коха. Основным выводом статьи является суждение о том, что если указанные протестантские ученые обнаруживают тенденцию ко все более положительной оценке идей и личности св. Киприана, то в русской диаспоре критичность отношения к нему только возрастает. Своего пика она достигает у Н. Афанасьева, сделавшего древнего святого творцом "универсальной экклесиологии", которую он противопоставлял первоначальной и истинной — "евхаристической". Однако критическое рассмотрение афанасьевского подхода позволяет утверждать, что его евхаристическая экклесиология была скорее модерным проектом, чем возвращением к истокам.

Ключевые слова: св. Киприан Карфагенский, св. Игнатий Антиохийский, евхаристическая экклесиология, универсальная экклесиология, Р. Зом, Н. Афанасьев, экуменизм.

Отношения и деятельность: не оказывают влияния на представленный материал.

Хондзинский Павел Владимирович, прот. — кандидат богословия, декан богословского факультета Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного Университета, Москва, Россия. ORCID: 0000-0001-9805-045X.

Сфера научных интересов: история русского богословия.

Автор, ответственный за переписку (Corresponding author):
raulm@mail.ru

Рукопись получена 24.06.2025

Рецензия получена 27.07.2025

Принята к публикации 06.08.2025



Для цитирования: Хондзинский П. В. Св. Киприан в русском богословии первой трети XX в. *Российский журнал истории Церкви*. 2025;6(3):20-35. doi: 10.15829/2686-973X-2025-199. EDN: XAUEVD



Original article

St Cyprian in Russian Theology of the First Third of the Twentieth Century

Pavel V. Khondzinsky, archpr.

This article analyses publications on the legacy of St Cyprian of Carthage in the Russian diaspora during the early 1930s. The works of German Lutheran and Reformed theologians — Otto Ritschl, Richard Sohm, and Gustav Koch — well known to Russian authors, provide important contextual background. The main argument is that while these theologians increasingly evaluate St Cyprian's ideas and personality positively, the Russian diaspora's attitude remains critically distant. This critique culminates in the work of Nikolay Afanasyev, who characterised the ancient saint as the creator of a 'universal ecclesiology', contrasting it with what Afanasyev deemed the original and true 'Eucharistic' ecclesiology. However, a critical re-examination of Afanasyev's approach suggests that his Eucharistic ecclesiology represents more of a modern construct than a genuine return to early Christian roots.

Keywords: St Cyprian of Carthage, St Ignatius of Antioch, Eucharistic ecclesiology, universal ecclesiology, Richard Sohm, Nikolay Afanasyev, ecumenism.

Relationships and Activities: none.

Pavel V. Khondzinsky Archpriest — PhD in Theology, Dean of the Faculty of Theology of Saint Tikhon's Orthodox University for the Humanities, Moscow, Russia. ORCID: 0000-0001-9805-045X.

Research interests: history of Russian theology.

Corresponding author: paulum@mail.ru

Received: 24.06.2025

Revision Received: 27.07.2025

Accepted: 06.08.2025

For citation: Pavel V. Khondzinsky. St Cyprian in Russian Theology of the First Third of the Twentieth Century. *Russian Journal of Church History*. 2025;6(3):20-35. doi: 10.15829/2686-973X-2025-199. EDN: XAUEVD

В качестве предварительного замечания я хотел бы указать на тот парадоксальный факт, что, несмотря на безусловную значимость экклесиологии св. Киприана для богословия XX в., никто из патрологов не задавался, по-видимому, целью, дать ретроспективно-аналитический обзор интерпретаций его наследия в русском богословии. Во всяком случае, при некоторой начитанности в истории вопроса, мне такого рода исследования неизвестны.

Исходной же точкой дальнейших рассуждений можно считать изначально не подлежащий сомнению "абсолютный" авторитет сщмч. Киприана в русской дореволюционной богословской науке. Акцент понятным образом в целом делался на его учении о Церкви, а в частности, — на двух вопросах: о римском примате и о границах Церкви. В первом вопросе св. Киприан был востребован в полемике с русскими (и не только) католиками. Здесь академические богословы солидаризировались в его интерпретации, как минимум, с некоторыми протестантскими учеными, трактовавшими его аналогичным образом. Во втором, — интерес к нему был обусловлен общим тогда интересом к древнецерковной экклесиологии, в которой искали возможности возврата к истокам, безупречному каноническому устройению Церкви, и освобождению от "западного пленения". Представителям "Нового богословия", сложившегося к началу XX в.¹, импонировала в св. Киприане прежде всего его бескомпромиссность, наследниками которой в истинной Церкви они хотели бы себя видеть. В этом отношении показательным является восприятие наследия св. Киприана в "Очерках из истории догмата о Церкви" будущего сщмч. Илариона, тогда еще Владимира Троицкого.

Примерно такую же содержательную оценку деятельности и наследия св. Киприана можно найти и у других авторов этого времени от В. В. Болотова до свящ. Алексея Молчанова, будущего архиепископа, посвятившего св. Киприану монографию "Сщмч. Киприан и его учение о Церкви". Все авторы так или иначе сходятся на том, что св. Киприан, во-первых, даже если и постулировал что-то, что до него прямо не проговаривалось, тем не менее, находясь всецело в русле Предания, скорее подводил итоги тенденциям предшествующего развития, чем открывал новую страницу в экклесиологии. А во-вторых, главным упреком, который можно было бы предъявить ему, является не до конца продуманное им отношение должностных даров епископа и его личной праведности. Вопрос заключался, собственно, лишь в том, насколько существенным виделся тому или иному автору этот последний пункт.

Дополнительный интерес к св. Киприану уже совсем незадолго до революции вызвала полемика митр. Антония (Храповицкого) с представителями епископальной Церкви Америки, подхваченная архим. Иларионом (Троицким). Сложность состояла в необходимости согласования Киприановой позиции по вопросу перекрещивания еретиков с исторической практикой трех чинов приема в православие. Митр. Антоний предложил считать, что таинство Крещения при приеме в церковь не повторя-

¹ Подробнее о "новом богословии" см.: Хондзинский, П., прот. (2018). Русское "новое богословие" в конце XIX — начале XX вв.: к вопросу о генезисе и содержательном объеме понятия. *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*, 3(36), 145-165.

ется по икономии, для того, чтобы не смущать обращающихся, и восполняется самим актом приема в Церковь². Архим. Иларион своего учителя однозначно поддержал, сославшись на письмо Хомякова к Пальмеру³ и послание Дионисия Александрийского, цитируемое Евсевием, однако не вошедшее в "Книгу правил"⁴.

При этом русским авторам было известно по меньшей мере несколько западных концептуальных прочтений Киприановых идей. Речь идет о работах О. Ричля, Р. Зома, Г. Коха.

Наиболее критичную позицию по отношению к св. Киприану занимал Отто Ричль, работу которого "Киприан Карфагенский и устройство Церкви"⁵ в начале прошлого века называли "эпохальной". Согласно Ричлю, св. Киприан существенным образом преобразовал устройство Церкви, причем его учение о единстве Церкви является следствием его практической деятельности⁶, а точнее — борьбы с его оппонентами, круг которых постоянно расширялся, от карфагенских пресвитеров⁷ — до Римского престола⁸, — вследствие чего св. Киприану приходилось не один раз пересматривать свою концепцию⁹. Чтобы доказать это, Ричль даже ввел свою, отличающуюся от общепринятой, хронологическую последовательность посланий св. Киприана¹⁰. На ранней стадии, по утверждению Ричля, св. Киприан, как правило, под церковью понимал конкретную общину¹¹. Позднее он пришел к определению Церкви, исходящему из Мф. 16:19, согласно которому ее единство основано на единстве кафедры св. Петра¹². При этом в зависимости от конкретных обстоятельств менялся и взгляд св. Киприана на Римский престол. Изначально он акцентировался на единстве Церкви в целом, затем в период общения с папой Корнелием подчеркивал уникальное значение Рима для церковного единства, а в спорах с папой Стефаном снова забыл о нем, сделав акцент на личности епископа как такового¹³.

Переворот, произведенный св. Киприаном, привел к тому, что а) были ликвидированы права народа как носителя царского священства¹⁴; б) если раньше строгость церковной дисциплины была направлена на сохранение чистоты Церкви, то теперь — на послушание епископу, что не могло не привести к доминированию личных интересов епископата¹⁵.

² Антоний (Храповицкий), архиеп. (1916). Переписка с представителями епископальной Церкви Америки. *Вера и разум*, 8/9, 887-888.

³ Хомяков, А. С. (1900). *Полное собрание сочинений в 8 т.*, Т. 2, 369 с.

⁴ Евсевий Памфил (1993). *Церковная история*. М., 248 с.

⁵ Ritschl, O. (1885). *Cyprian von Karthago und die Verfassung der Kirche*. Göttingen.

⁶ Ср.: там же, 5.

⁷ Ср.: там же, 56.

⁸ Ср.: там же, 140.

⁹ Ср.: там же, 200.

¹⁰ Ср.: там же, 249-250.

¹¹ Ср.: там же, 87.

¹² Ср.: там же, 106.

¹³ Ср.: там же, 140.

¹⁴ Ср.: там же, 178.

¹⁵ Ср.: там же, 200.

Важное место отводит св. Киприану также Рудольф Зом в своем знаменитом "Kirchenrecht". Согласно Зому, жизнь первоначальной Церкви определялась не правом, но харизмой¹⁶. Церковь там, где по меньшей мере двое или трое собраны во имя Христа¹⁷. Каждое такое собрание и есть выявление тела Христова в его полноте¹⁸. Поэтому в Церкви нет и не должно быть оформленных общин, а поскольку важнейшей харизмой является учительство, постольку именно пророки-харизматики первенствуют в общине¹⁹, совершая Евхаристию, суть которой заключается именно в молитве, харизма же общины заключается в том, что она свидетельствует об их истинности²⁰. Переворот производит I послание св. Климента Римского, в котором постулируется, что в общине может быть только один епископ, который имеет право совершать евхаристию²¹. Отсюда начинается процесс как абсолютизации формальной власти епископа (харизма связывается уже не с личностью, а с должностью), так и процесс сакраментализации евхаристии. Харизма собрания редуцируется в конечном счете к формальному согласию с решением епископа²². Церковь в полноте выявляет уже не собрание двух или трех, а община, возглавляемая епископом²³. При этом: первоначальные принципы христианской жизни переносятся на "епископскую" общину, не только в том смысле, что *где двое или трое* — теперь означает необходимость собрания 2 или 3 епископов для поставления нового, но и в том, что каждая епископская община репрезентирует собой всю Церковь²⁴. Так появляется универсальный епископат — универсальный в том смысле, что каждый епископ является носителем католического сознания и епископом всей Церкви. Окончательно эта мысль формулируется св. Киприаном: каждый епископ владеет кафедрой св. Петра²⁵. Таким образом, старокатолицизм (итог развитию которого подводит св. Киприан) сохраняет еще в себе черты первоначального восприятия Церкви, если не в смысле харизматичности ее устройства, то по крайней мере в смысле представлений о том, что вся Церковь являет себя в каждой (только теперь уже епископской) общине²⁶.

Последний интересующий нас автор, Гуго Кох, автор монографии "Киприан и римский примат", судя по всему, подошел к наследию св. Киприана наиболее объективным и взвешенным образом и, прежде всего, отверг утверждение Ричля о том, что свою концепцию Церкви св. Киприан менял в зависимости от конкретных обстоятельств²⁷. Пусть "Един-

¹⁶ Ср.: Sohm R. (1923) *Kirchenrecht. Erster Band*. München und Leipzig, 26.

¹⁷ Ср.: там же, 20.

¹⁸ Ср.: там же, 21.

¹⁹ Ср.: там же, 69.

²⁰ Ср.: там же, 54.

²¹ Ср.: там же, 158.

²² Ср.: там же, 179.

²³ Ср.: там же, 196, 203.

²⁴ Ср.: там же, 249.

²⁵ Ср.: там же, 253.

²⁶ Ср.: там же, 256.

²⁷ Ср.: Koch, H. (1910). *Cyprian und der Römische Primat*. Leipzig, 142.

ство Церкви" написано и по конкретному поводу, оно выражает неизменные и заветные мысли св. Киприана²⁸.

Киприан исходит из Мф. 16:18, где нумерическое единство Церкви в св. Петре является символом ее нравственного единства²⁹. Не св. Петр (и не Рим) есть корень Церкви, но сама Церковь есть корень и ствол, и отделяющийся от нее теряет все. "*Ecclesia matrix* есть или... церковная община определенного места или сама великая католическая универсальная церковь, с которой связаны отдельные церкви и которая является стяженностью (*Zusammenfassung*) отдельных церквей"³⁰. Хранителем единства Церкви является весь епископат. При этом каждый епископ подотчетен только Христу и, в отличие от современных епископов, не имеет судьи в своем митрополите или папе³¹. Св. Петр возобновляется в каждом епископе, и тот владеет всем, чем владел он³². В основании определения Церкви у св. Киприана лежит первохристианско-пневматологическое начало³³. Гарнак неправ, когда считает, что в учении св. Киприана отразились политические представления об аристократическом правлении³⁴, скорее св. Киприан переносит на отношение епископата и Церкви отношения епископа и общины, как они представлены у св. Игнатия³⁵. Истинность епископа основывается а) на правильном поставлении и нравственной честности; б) на сохранении единства с соепископами и Церковью в *единстве Духа* и *союзе мира*³⁶. Предложенная Киприаном модель церковного устройства является идеальной³⁷, причем это скорее идеал прошлого, чем будущего, идеал доконстантиновской эпохи³⁸. А чем более многочисленным в связи с христианизацией империи становился епископат, тем более пастыри начинали сами испытывать нужду в верховном пастыре, которым в конечном счете мог стать только епископ Рима. Это произошло потому, что этого хотели все, подобно тому, как Израиль когда-то отказался от прямого богоуправления и захотел иметь царя³⁹.

Хотя названные работы вышли до 1917 г. или (Ричль и Зом) даже еще в конце XIX в. и были известны русским дореволюционным авторам, которые ссылались на них в своих монографиях, к заметной переоценке наследия св. Киприана русскими богословами это не привело. Ситуация меняется только в диаспоре, когда Киприанова экклесиология становится источником довольно заметной дискуссии в первой половине 1930-х гг.

²⁸ Ср.: там же, 8.

²⁹ Ср.: там же, 11.

³⁰ Там же, 79.

³¹ Ср.: там же, 53-54.

³² Ср.: там же, 41.

³³ Ср.: там же, 143-144.

³⁴ Ср.: там же, 144.

³⁵ Там же.

³⁶ Ср.: там же, 138.

³⁷ Ср.: там же, 147.

³⁸ Ср.: там же, 152.

³⁹ Ср.: там же, 154.

Впрочем, первое, как кажется, значимое хотя и краткое упоминание св. Киприана в это время принадлежит митр. Сергию (Страгородскому). Никак не подвергая сомнению авторитет древнего святителя, митр. Сергей предложил достаточно новаторскую его интерпретацию, когда в послании митр. Евлогию от 28 октября 1931 г. распространил Киприанов тезис: кто вне епископа, тот вне Церкви, — на собственное положение заместителя местоблюстителя, используя для этого аналогию, возникающую из сопоставления XIII–XV правил Двукратного Собора, в которых отношения священников к епископу последовательно переносятся на отношения епископов к митрополиту, а митрополитов — к патриарху⁴⁰. Тезис был, правда, оспорен С. В. Троицким в 1932 г. в работе "Размежевание или раскол"⁴¹ и прямого дальнейшего развития в 1930-е гг. не получил.

Первым же среди тех, кто попытался осмыслить св. Киприана заново в широком смысле слова, следует назвать Н. Зернова. Именно он в своей статье "Св. Киприан Карфагенский и единство Церкви"⁴² задал тон новому обсуждению взглядов святого отца. Надо сказать, что Зернов сразу в качестве предпосылки выдвигает мысль о необходимости экуменического воссоединения различных церковных деноминаций⁴³ и рассматривает Киприановы идеи именно под этим углом зрения

До св. Киприана Церковь представляла из себя объединение множества самостоятельных общин, которые связывало единство веры, любовь и жизнь в Духе Святом⁴⁴. Поддержание этого единства требовало "как заботу о мире внутри своей общины, так и рвение о сохранении общения ее с другими местными церквями"⁴⁵, что удавалось благодаря наличию "двух институтов: общины и епископата"⁴⁶. Община учила братотворению и братолюбью. Обучившись, единодушию в своей общине, христиане становились способны поддерживать его и с другими общинами. В то же время и епископ, с одной стороны, избирался единодушным решением общины, а с другой, — его рукоположение совершалось с участием его собратий из соседних общин⁴⁷.

Все это "делало невозможным формально-логическое определение границ истинной Церкви. Она была там, где была любовь, моральная чистота, истинная вера и братское общение с остальными частями Церкви"⁴⁸. Но в середине III в. возникает новое учение о единстве Церкви. Его автором и стал св. Киприан, "воспитанный в атмосфере римского права"⁴⁹.

Согласно ему, земная Церковь вполне совпадает с вселенским братством тех христианских общин, которые исповедуют истинную веру, хра-

⁴⁰ Сергий (Страгородский), митр. (2020). *Творения*. СПб., 408.

⁴¹ Троицкий, С. (1932). *Размежевание или раскол*. Paris. См. в особенности 104.

⁴² Зернов, Н. (1933). Св. Киприан Карфагенский и единство вселенской церкви. *Путь*. 39, 18-40.

⁴³ Ср.: там же, 18.

⁴⁴ Ср.: там же, 23.

⁴⁵ Там же, 24.

⁴⁶ Там же.

⁴⁷ Ср.: там же, 25.

⁴⁸ Там же, 25-26.

⁴⁹ Там же, 26.

нят нравственные предписания Нового Завета и соблюдают общение друг с другом. А для того, чтобы ни у кого не возникало сомнений, где кончаются ее пределы, он к еретикам прошлых времен добавил раскольников. Вследствие этого, именно подчинение "правильному" епископу становится необходимой гарантией пребывания в истинной Церкви, так как вне Церкви (вне единства с епископом) нет ни истинной веры, ни таинств, ни святости⁵⁰. До Киприана источником благодати считалась общинная жизнь, после него им стал единственно епископат. Так совершилась коренная перемена "во всем строе Церкви"⁵¹.

Догматическим обоснованием этого учения стало толкование св. Киприаном Мф. 16:18-19. Св. Петр, получивший дары епископства ранее всех, стал, благодаря этому, символом единства, так как каждый из апостолов, а позднее и их преемники, сколько бы их ни было, в сущности, владеют все той же кафедрой св. Петра, обладая теми же дарами и полномочиями⁵².

Это учение св. Киприана "подрывало значение общины в жизни Церкви"⁵³, так как отныне существовала возможность отложить "борьбу против своего эгоизма и заменить братотворение послушанием законному пастырю"⁵⁴. Между тем, евангельские притчи учат нас скорее "тайне Церкви и тому, что истинные границы Церкви и ее природа будут открыты лишь при конце истории человечества"⁵⁵. Таким образом, есть много оснований предполагать, что до-киприановское отношение к единству Церкви "более соответствует Новозаветному ее образу"⁵⁶, вернуться к которому и есть насущная задача нашего времени. Последнее при этом более вероятно не на Западе, а на Востоке, сохранившем вопреки всему учение о соборности.

Предсказуемо резкую критику статья Зернова вызвала в Зарубежной Церкви, от имени которой выступил Ю. Н. Граббе в газете "Церковная жизнь"⁵⁷ Защищая Киприана, Граббе повторяет доводы митр. Антония и архим. Илариона, о непрекращении раскольников из жалости к их самолюбию, добавив для убедительности ссылку на помещенные в кормчей "ответы правильные Тимофея, святейшего Архиепископа Александрийского". Следует отметить, что в авторизованные VI Собором канонические вопросы-ответы свт. Тимофея, ни вопрос, ни ответ, приводимый Граббе, не входят. Как бы то ни было, "то, чего хотел бы от своих православных современников Н. Зернов, т.е. отказ от учения св. Киприана и возвращение к якобы до-киприановскому строю, которому он в своей полной недомолвок статье, однако, не дает ясной характеристики, — есть просто стремление к тому, чтобы устранить всякое препятствие с пути интерконфессионализма"⁵⁸, — таков итог отповеди Граббе.

⁵⁰ Ср.: там же, 27-28.

⁵¹ Там же, 28.

⁵² Ср.: там же, 29.

⁵³ Там же, 35.

⁵⁴ Там же.

⁵⁵ Там же, 36.

⁵⁶ Там же, 38.

⁵⁷ Граббе, Ю. Н. (1934). Совершил ли св. Киприан Карфагенский переворот в учении Церкви? *Церковная жизнь*, 11, 170-175.

⁵⁸ Там же, 175.

В том же 1934 г. и, кажется, даже раньше, чем Граббе, в дискуссию включается прот. Георгий Флоровский⁵⁹, который также сосредоточен на вопросе о границах Церкви. Проблематичность позиции Киприана в том, что из правильных теоретических предпосылок (Церковь одна и таинства есть лишь у Церкви)⁶⁰, он делает слишком поспешные практические выводы, проводя границы Церкви только по каноническим точкам⁶¹. Между тем, харизматические границы, которые о. Георгий незаметно отождествляет с сакраментальными, шире, чем канонические⁶². Киприан не совершил переворот в экклесиологии, однако сегодня необходимо опираться скорее на позицию Августина, который, как и Киприан, был уверен: вне Церкви нет спасения, однако различал действительность и действительность таинств⁶³. В связи с этим о. Георгий "с горестным недоумением"⁶⁴ приводит аргументацию митр. Антония, о неповторении таинства крещения по икононии.

Однако наибольший интерес для нас, конечно, представляет оценка Киприанова наследия протопр. Николаем Афанасьевым.

В 39 номере "Пути" одновременно с Зерновым Афанасьев публикует статью "Каноны и каноническое сознание"⁶⁵. Последнее понятие позволяет ему уйти от зомовского противопоставления харизмы и канона, так как харизматичность начального периода Церкви заключается не в отсутствии канонического устройства, а, напротив, в том, что формы ее литургической жизни максимально соответствовали каноническому сознанию, то есть выражали вечное догматическое содержание канонов, каковое единство позднее было нарушено, если не утрачено совсем⁶⁶.

Непосредственно же Киприаново наследие разбирается в статье "Две идеи Вселенской Церкви"⁶⁷, ставшей, как известно, манифестом евхаристической экклесиологии. Для Афанасьева, как и для Зернова, св. Киприан — автор, произведший переворот в экклесиологии. Он именно, утверждает Афанасьев, является родоначальником новой универсальной экклесиологии⁶⁸. Произошло же это из-за того, что Киприан, согласно Афанасьеву, то, что было сказано ап. Павлом об отдельных членах общины, перенес на сами общины. Разве разделился Христос? — спраши-

⁵⁹ Флоровский, Г., свящ. (1934). О границах Церкви. *Путь*, 44, 15-26.

⁶⁰ Ср. Там же, 15.

⁶¹ Ср. Там же, 16-17.

⁶² Ср. Там же, 17.

⁶³ Ср. Там же, 22.

⁶⁴ Там же, 19.

⁶⁵ Афанасьев Н. (1933). Каноны и каноническое сознание. *Путь*, 39, Приложение 1-16.

⁶⁶ Ср. Там же, 15.

⁶⁷ Афанасьев, Н. (1934). Две идеи Вселенской Церкви. *Путь*, 45, 16-29. О влиянии на Афанасьева идей Р. Зомы см., напр.: Barbu, S. (2009). Charisma, Law and Spirit in Eucharistic Ecclesiology: New Perspectives on Nikolai Afanasiev's Sources. *Sobornost Incorporating Eastern Churches Review*, 31(2), 19-43.

⁶⁸ Сам термин "универсальная экклесиология" появляется ближе к концу статьи, но, по сути, он присутствует, с точки зрения Афанасьева, уже в приводимой им начальной цитате из Киприана: "*una ecclesia per totum mundum in multa membra divisa est*". (Ер. 55). Это означает, что единая Христова Церковь, мистическое тело Христа, в эмпирическом аспекте своего существования разделена на отдельные Церкви — церковные общины" (Афанасьев, Н. (1934), 17).

вает ап. Павел. "*In multa membra divisa est*" — отвечает Киприан⁶⁹. Апостол исходил прежде всего из евхаристии: "В Евхаристии происходит действительное соприкосновение и соединение мистического и эмпирического единства церкви"⁷⁰. Между тем у св. Киприана, "вселенская церковь есть, если не механическое, то во всяком случае внешнее соединение тесно-примыкающих друг к другу частей"⁷¹. Их единство обнаруживает себя в единстве епископата, каждый из членов которого не только является *vice Christi* в своей общине, но и обладает всей полнотой власти во Вселенской Церкви⁷².

При всем огромном значении личности и деятельности св. Киприана, его учение не завершено, так как Киприанова модель Церкви представляет собой своего рода усеченный конус, большое основание которого — единство общин, а меньшее — единство епископата. В перспективе конус стремится к завершению, каковым становится учение о римском прimate⁷³. Таким образом, св. Киприан предначал и предвосхитил эkkлесиологию константиновской эпохи⁷⁴.

Однако за сто лет до св. Киприана было сформулировано другое — вполне согласное с апостольским — учение о Церкви, — учение сщмч. Игнатия Богоносца. У Игнатия, "как в евхаристической жертве пребывает весь Христос, так в каждой церковной общине есть вся полнота Христова тела. Отсюда, "где бы ни был Христос, там кафолическая церковь"⁷⁵. В своем учении о Церкви св. Игнатий исходил, очевидно, из Мф. 18:20 (*где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди их*). Эти слова относятся только к церковному собранию, смысловым центром которого является евхаристия⁷⁶. Церковь там, где евхаристия, а, следовательно⁷⁷, в каждой общине присутствует вся полнота кафолической Церкви, "*подобно тому, как в каждой божественной Ипостаси наличествует вся божественная природа св. Троицы*"⁷⁸ (курс. мой — П. Х.). Связь же между общинами возникает на основе осознания ими реального присутствия Христа в каждой из них⁷⁹. Правда, эта эkkлесиология просуществовал недолго, сменившись на Киприанову, на Западе принявшую вид церковного универсализма, на Востоке — имперского экуменизма⁸⁰. Как бы то ни было, насущная задача нашей эпохи — вернуться к евхаристическому пониманию кафоличности. Врата ада не одолеют Церкви, и даже уменьшившись до собрания трех или двух, она останется вселенской Церковью, ибо *где двое или трое собраны во имя Мое,*

⁶⁹ Там же.

⁷⁰ Там же, 18.

⁷¹ Там же.

⁷² Там же, 19.

⁷³ Там же, 20.

⁷⁴ Там же, 21.

⁷⁵ Там же, 25.

⁷⁶ Там же.

⁷⁷ Там же, 26.

⁷⁸ Там же.

⁷⁹ Там же, 27.

⁸⁰ Там же, 28.

*там Я посреди их*⁸¹ — этими словами Афанасьев завершает свою статью, подводящую по сути итог дискуссии.

Добавить к ней можно только еще несколько вполне сочувственных упоминаний св. Киприана в появившейся чуть позже статье о. Сергия Булгакова "Иерархия и таинства". Булгаков делает акцент на доконстантиновском характере Киприановой еkkлесиологии в связи с концом константиновской эпохи в целом и вне проблемы кафоличности церковной общины⁸².

Постараемся теперь оценить представленные концепции. В самом общем виде можно сказать, что вектор развития концепций протестантских ученых — от Ричля к Коху — был направлен в сторону все более взвешенного взгляда на наследие древнего святого. Важной здесь представляется попытка Коха свести во едино более или менее расходящиеся почти у всех авторов концы в восприятии богословской и практической деятельности св. Киприана. Действительно, достаточно странно, что, признавая цельность и силу личности св. Киприана большинство авторов отказывало ему в этой цельности, когда речь заходила о его взглядах и его деятельности. Но если Ричль смотрит на св. Киприана как на беспринципного по сути прагматика, в ходе своей практической деятельности ненароком уничтожившего древнее общинное устройство Церкви, то уже Зом при всей его субъективности считает, что св. Киприан скорее подводит итоги предшествующему развитию, чем открывает новую "имперскую" ступень в еkkлесиологии. Характерно, что, задолго до Афанасьева употребляя по отношению к Киприановой еkkлесиологии термин "универсальный епископат", Зом вкладывает в него совсем другой смысл, нежели Афанасьев. Согласно Зому каждый епископ у св. Киприана является универсальным именно в том смысле, что возглавляемая им община репрезентирует собой всю Церковь. Но только Кох догадывается, что св. Киприан гораздо менее противоречил себе, чем это кажется нам сегодня. И если он находил возможным одновременно требовать перекрещивания раскольников и сохранять единство с епископами, которые думали об этом иначе, то это и была его внутренне единая позиция, с понятно расставленной для него иерархией приоритетов, пусть и не сразу очевидной нам. Точно так же, как и альтернатива: харизма — должность, — (в вопросе об отношении к впадшему в грехи епископу) вероятно, не стояла перед ним в таком ракурсе, в каком мы видим ее сейчас. По справедливому замечанию Коха, следовало бы понять, насколько может быть вообще усвоено III в. наше разграничение догматического и канонического⁸³. Без учета такого взгляда на вещи, мы будем, подобно донатистам, неизбежно апеллировать к "полукиприану", как это заметил еще Гарнак⁸⁴.

Если же мы обратимся теперь к православным прочтениям св. Киприана, то окажется, что апелляции к "полукиприану" и здесь не были ред-

⁸¹ Там же, 29.

⁸² Булгаков, С., прот. (1935). Иерархия и таинства, *Путь*, 49, 46.

⁸³ Koch, H. (1910), 134.

⁸⁴ Там же, 104.

костью. Именно такой полукиприановой позицией можно объяснить ссылки на карфагенского святителя в предреволюционной полемике о границах Церкви, возглавляемой митр. Антонием. Однако гораздо важнее, что оценка Киприанова наследия в диаспоре подвергается, по сути, все более активной критике, и чуть ли не кардинальному пересмотру. Если Флоровский обсуждает в своей статье более участников вышеупомянутой предреволюционной полемики, чем самого св. Киприана, то зерновский взгляд на проблему возвращает нас скорее от Коха к Ричлю, хотя Зернов, как ни странно, апеллирует при этом непосредственно к работам Коха и утверждает, что производит свою переоценку ценностей, исходя из них⁸⁵. Однако его конечные выводы достаточно разнятся от выводов Коха. Наконец, наиболее последовательным и принципиальным критиком экклесиологии св. Киприана выступил, как видно, Н. Афанасьев.

Подхватывая зерновскую критику св. Киприана, Афанасьев выводит ее на новый уровень. Дело не в том, что св. Киприан придал чрезмерное значение епископату, понизив тем самым значение объединявшей общину любви, он вообще поставил с ног на голову всё древнее учение о Церкви, утверждая, что каждая Поместная церковь есть не более, чем часть Вселенской Церкви и, таким образом, свел на нет евхаристическую экклесиологию, доминирующую в первые века, в частности у св. Игнатия. Чтобы понять значение этой альтернативы для Афанасьева, следует сказать хотя бы несколько слов о его концепции евхаристической экклесиологии как таковой. Она, как мы видели, изначально основана на тринитарной аналогии: каждая евхаристическая община выявляет Церковь в полноте в том смысле, в котором каждое Лицо Божественной Троицы обладает всей полнотой Божественной природы. Попробуем осмыслить релевантность этого утверждения.

Очевидно, что обнаружить непосредственно указанную аналогию в первые века жизни Церкви можно лишь при условии неизбежного насилия над историей понятий, поскольку сама тринитарная терминология формируется только в IV в. Но важнее другое. Даже если вынести указанный анахронизм за скобки, нам следует ответить на вопрос, насколько вообще эта аналогия применима к бытию Церкви, в которой присутствует не только божественный, но и человеческий элемент? Показательно, что человеческое начало со всем его мыслимым и действительным несовершенством из евхаристической экклесиологии Афанасьева практически полностью удалено. Это достигается Афанасьевым благодаря тезису, на который он неизменно опирается в своих построениях, усваивая его также сщмч. Игнатию⁸⁶. Тезис сводится к следующему. Во всяком евхаристическом собрании не только в евхаристических Дарах в полноте присутствует сам Христос (что очевидно), но и само собрание, независимо от личной погруженности его членов в таинство и их внутреннего духовного состояния, совершенным образом воспринимает в себя всю полноту Его тела таким образом, что всецело выявляет его собой. Иными словами, итогом евхаристического собрания становится

⁸⁵ См.: Зернов, Н. (1933), 29.

⁸⁶ См. выше.

совершенная репрезентация тела Христова совокупностью членов местной Церкви в равной и полной мере⁸⁷. Таинство всегда абсолютно действительно постольку, поскольку действительно, будучи не только, так сказать, *ex opere operato*, но и *ex acceptione accepto*. С этим принимаемым на веру тезисом для Афанасьева однозначно связана необходимость иметь в одной локальной Церкви одно евхаристическое собрание. Благодаря сохранению принципа: одна Церковь — одно собрание, — и можно говорить о тождестве Вселенской Церкви с евхаристической общиной, а, следовательно, и о правомочности тринитарной аналогии.

Анализ сочинений свщмч. Игнатия увел бы нас слишком далеко в сторону, здесь же достаточно сказать, что его, судя по всему, мало занимали проблемы, волновавшие Афанасьева. В этом смысле характерно, что св. Игнатий не цитирует важнейший для Афанасьева стих Мф. 18:20, (*ибо, где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них*), ограничившись при случае предыдущим 19-м (*Истинно также говорю вам, что если двое из вас согласятся на земле просить о всяком деле, то, чего бы ни попросили, будет им от Отца Моего Небесного*) и ставя выше молитвы двух, о которой говорится в 19-м стихе, молитву епископа с целой Церковью (λαῖσα ἡ Ἐκκλησία) (Еф. V. 2), а следовательно, вопрос, выявляет ли собрание двух полноту католической Церкви, не стоял перед ним или уж во всяком случае не был для него принципиальным. Кроме того, сомнению может быть подвергнуто вообще наличие евхаристического контекста в Мф. 18:20. Христос не говорит здесь, что будет в (ἐν) тех (ср. с 17-й главой Евангелия от Иоанна), кто собрался во имя Его, но будет только *среди* (ἐν μέσῳ) них, то есть между ними (Последовав в этом отношении за Р. Зомом, Афанасьев не учел, что для Зомы значение Евхаристии сводится к молитве, а не к сакраментальному соединению со Христом). Однако, как только мы поймем это, все здание *изначальной* евхаристической экклесиологии пошатнется самым ощутимым образом, а вместе с тем неочевидной станет и альтернативность евхаристической и универсальной экклесиологии в древности в целом. Вообще странно, что Афанасьев старательно избегает мысли о том, что помимо предложенной им альтернативы возможна экклесиологическая перспектива, в которой одновременно есть место и для реально осуществляемого единства Вселенской Церкви и ее репрезентации в каждой локальной Церкви. Между тем, именно эту перспективу следовало бы усвоить св. Киприану. Во всяком случае, с этой точки зрения нам становится понятнее, как в Киприановых представлениях уживается независимость каждого епископа и потребность сохранять единство епископата даже в случае возникающих между епископами разногласий. К тому же выводу подталкивает, в частности, и известное место из трактата "О единстве Церкви": *Episcopatus unus est, cujus a singulis in solidum pars tenetur* ("Епископат един, каждым [из членов] которого часть в целостности удерживается")⁸⁸. Как пишет П. Маттеи: "...*in solidum*" указывает на пара-

⁸⁷ Ср.: Афанасьев, Н., протопр. (2015). *Церковь Божия во Христе*. М., 237, 238, 262, 267, 291.

⁸⁸ Cyprianus Episcopus Carthaginensis et Martyr (1844). *Liber de Catholicae Ecclesiae Unitate*. *Patrologia Latina*, IV, 501.

доксальную идентичность между целым и частью <...>, на то, что уникальность епископа аналогичным образом заключает в себе на уровне локальном"⁸⁹.

Наконец, нельзя не задаться вопросом, почему так важна была для Афанасьева критика Киприана, неоднозначность которой признают сегодня даже такие последовательные апологеты афанасьевской системы, как В. Александров, который делает в этом пункте оговорку и признает, что интерпретация св. Киприана Афанасьевым "возможно, нуждается в пересмотре"⁹⁰. При этом, если за устоявшуюся сегодня точку зрения мы примем научную позицию, сформулированную в недавней монографии Д'Алоизио "Церковные институты и служения у Н. Афанасьева", то увидим, что афанасьевская субъективность в отношении Киприана воспринимается здесь скорее как досадная погрешность, никак не влияющая на истолкование им, например, позиции того же сщмч. Игнатия⁹¹, чем как указание на проблемность всей афанасьевской экклесиологии. Между тем, по меньшей мере странно думать, что, если вся система держится на противопоставлении двух полярных концепций, то субъективность в отношении одной может мирно уживаться с объективностью по отношению к другой без вреда для целого.

Как бы то ни было, в отличие от Зернова, критикующего св. Киприана за установление видимых границ Церкви, Афанасьев, по-видимому, сам хочет провести их, только совсем иначе, используя для этого контуры евхаристической общины, в которой благодаря отождествлению локальной Церкви с евхаристическим собранием и минимизации человеческого элемента границы тела Христова идеально совпадают с ее собственными границами. Эти однозначно фиксированные очертания локализованной до предела Церкви нужны Афанасьеву не столько для того, чтобы учесть возможное глобальное сокращение христианства в будущем, сколько, чтобы достичь воссоединения разобщенных христиан с помощью тезиса, что раскола не было, так как в Эсхатоне, где совершается всегда единая и единственная евхаристия, отсутствуют все исторически возникшие проблемы и разделения, а контуры собрания и тела Христова при наложении совпадают. Ведь взаимное признание православными и католиками действительности совершаемой ими евхаристии автоматически ведет в таком случае к взаимному признанию ее абсолютной действенности, а значит, и единства.

Заключение

Таким образом, св. Киприан, судя по всему, интересен был Афанасьеву не сам по себе, но более как представитель альтернативного экклесиологического подхода, не позволяющего сегодня преодолеть разобщенность

⁸⁹ Цит. по: Miltos, A. (2018) L'ecclesiologie de saint Cyprien de Carthage: un faux dilemme entre les perspectives universelle et eucharistique. *Contactus*, 262, 213.

⁹⁰ Александров, В. (2007). Заметки о критике "евхаристической экклесиологии" Николая Афанасьева. *Вестник русского христианского движения*, 192, 1, 52.

⁹¹ "Чтение Афанасьевым "Игнатия" общепринято в литературе" D'Aloisio, Chr. (2020). *Institutions ecclésiiales et ministères ches Nicolas Afanasieff*. Loevain, 64.

христиан. Однако, в свою очередь, это стало невольным указанием на то, что сама концепция евхаристической экклесиологии не есть возвращение к истокам, а модерный проект, направленный на разрешение проблем своего времени.

В этом отношении Афанасьев неожиданно сходится с митр. Сергием, который также с легкостью встроил мысль св. Киприана в канонические дискуссии XX в.

Можно также, хотя бы в качестве гипотезы, высказать и предположение, почему именно св. Киприан показался протопр. Николаю самым подходящим кандидатом на роль создателя универсальной экклесиологии. Еще Зернов заметил, что св. Киприан был воспитан "в атмосфере римского права". Иными словами, в противоположении позиций св. Игнатия и св. Киприана Афанасьеву могло видеться еще и противоположение восточной соборности и западного юрицизма, что не могло не импонировать создателю евхаристической экклесиологии, глубоко почитавшему, как известно, А. С. Хомякова и его богословские идеи.

Подводя же предварительные итоги всего предшествующего изложения, следует кратко заметить, что наследие св. Киприана оказалось востребованным русским богословием в первой трети XX в. даже более, чем в XIX в., при том что вектор его актуализации был направлен не столько на погружение в мир идей отца древней Церкви, сколько на их модернизацию с точки зрения потребностей эпохи.

Литература

1. Афанасьев, Н. (1934). Две идеи Вселенской Церкви. *Путь*, 45, 16-29.
2. Афанасьев, Н. (1933). Каноны и каноническое сознание. *Путь*, 39, Приложение 1-16.
3. Афанасьев, Н., протопр. (2015). *Церковь Божия во Христе*. М., с. 700.
4. Александров, В. (2007). Заметки о критике "евхаристической экклесиологии" Николая Афанасьева. *Вестник русского христианского движения*, 192, 1, 41-59.
5. Антоний (Храповицкий), архиеп. (1916). Переписка с представителями епископальной Церкви Америки. *Вера и разум*, 8/9, 876-894.
6. Булгаков, С., прот. (1935). Иерархия и таинства, *Путь*, 49, 23-47.
7. Cyprianus Episcopus Carthaginensis et Martyr. Liber de Catholicae Ecclesiae Unitate. *Patrologia Latina*, IV. Paris, 493-520.
8. D'Aloisio, Chr. (2020). *Institutions ecclésiiales et ministères ches Nicolas Afanasieff*. Loevain, p. 413.
9. Евсевий Памфил (1993). *Церковная история*. М., с. 447.
10. Флоровский, Г., свящ. (1934). О границах Церкви. *Путь*, 44, 15-26.
11. Граббе, Ю. Н. (1934). Совершил ли св. Киприан Карфагенский переворот в учении Церкви? *Церковная жизнь*, 11, 170-175.
12. Хомяков, А. С. (1900). *Полное собрание сочинений в 8 т.*, Т. 2, с. 450.
13. Хондзинский, П., прот. (2018). Русское "новое богословие" в конце XIX — начале XX вв.: к вопросу о генезисе и содержательном объеме понятия. *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*, 3 (36), 145-165.
14. Koch, H. (1910). *Cyprian und der Römische Primat*. Leipzig, p. 174.
15. Miltos, A. (2018). L'ecclésiologie de saint Cyprien de Carthage: un faux dilemma entre les perspectives universelle et eucharistique. *Contact*, 262, 201-224.
16. Ritschl, O. (1885). *Cyprian von Karthago und die Verfassung der Kirche*. Göttingen, p. 250.
17. Сергей (Страгородский), митр. (2020). *Творения*, СПб, с. 751.
18. Sohm, R. (1923). *Kirchenrecht. Erster Band*. München und Leipzig, p. 700.

References

1. Afanasyev, N. (1934). Two ideas of the Universal Church. *Put'*, 45, 16-29. (In Russ.)
2. Afanasyev, N. (1933). Canons and canonical consciousness. *Put'*, 39, Appendix, 1-16. (In Russ.)
3. Afanasyev, N., archpr. (2015). *The Church of God in Christ*. Moscow, p. 700. (In Russ.)
4. Alexandrov, V. (2007). Notes on the criticism of the "Eucharistic Ecclesiology" by Nikolai Afanasyev. *Bulletin of the Russian Christian Movement*, 192, I, 41-59. (In Russ.)
5. Anthony (Khrapovitsky), Archbishop. (1916). Correspondence with representatives of the Episcopal Church of America. *Faith and reason*, 8/9, 876-894. (In Russ.)
6. Bulgakov, S., prot. (1935). Hierarchy and the Sacraments, *Put'*, 49, 23-47. (In Russ.)
7. Cyprianus Episcopus Carthaginensis et Martyr (1844). Liber de Catholicae Ecclesiae Unitate. *Patrologia Latina*, IV. Paris, 493-520.
8. D'Aloisio, Chr. (2020). *Church institutions and ministries ches Nicolas Afanasieff*. Loevain, p. 413. (In French)
9. Eusebius Pamphilus (1993). *Church History*. Moscow, p. 447. (In Russ.)
10. Florovsky, G., pr. (1934). About the boundaries of the Church. *Put'*, 44, 15-26. (In Russ.)
11. Grabbe, Yu. N. (1934). Did St. Cyprian of Carthage revolution in the teaching of the Church? *Church Life*, 11, 170-175. (In Russ.)
12. Khomyakov, A. S. (1900). *Complete works in 8 volumes*, vol. 2, p. 450. (In Russ.)
13. Khondzinsky, P., prot. (2018). Russian "new Theology" in the late 19th and early 20th centuries: on the question of the genesis and substantive scope of the concept. *State, Religion, and the Church in Russia and Abroad*, 3 (36), 145-165. (In Russ.)
14. Koch, H. (1910). *Cyprian and the Roman Primacy*. Leipzig, S. 174. (In German)
15. Miltos, A. (2018). The ecclesiology of Saint Cyprian of Carthage: a false dilemma between the universal and Eucharistic perspectives. *Contact*, 262, 201-224. (In French)
16. Ritschl, O. (1885). *Cyprian of Carthage and the Constitution of the Church*. Göttingen, p. 250. (In German)
17. Sergius (Stragorodsky), metropol. (2020). *Works*. St.Petersburg, p. 751. (In Russ.)
18. Sohm, R. (1923). *Church law. First volume*. München und Leipzig, p. 700. (In German)



Оригинальная статья

"Грамматика (не)согласия": концептуализация религиозной веры в работах Дж. Г. Ньюмена и С. Л. Франка

Мацан К. М.

В статье предпринимается попытка проанализировать восприятие русским философом С. Л. Франком построений английского богослова Дж. Г. Ньюмена. Показано, что при определенной типологической близости подходы Франка и Ньюмена расходятся в вопросе философской концептуализации понятия религиозной веры. Если для Ньюмена ключевой категорией здесь оказывается "согласие", понятое как принятие догматических истин через "религиозное воображение" и акт неотвлеченного "личностного знания", то у Франка вера концептуализируется через категорию сверхрационального и сверхчувственного (мистического) "религиозного опыта", обладающего своим особым характером достоверности. Показано, что взаимный контраст подходов Ньюмена и Франка отражает различие западно- и восточно-христианской богословских традиций, что в свою очередь можно соотнести с особенностями аристотелевских и платонических философских начал. Отмечается, что в работах русского философа возражения "модернизму" не связаны с именем Ньюмена, однако в ранних статьях Франка встречается критика в адрес "нового религиозного сознания" Д. С. Мережковского. Несмотря на разницу подходов к концептуализации веры, близость позиций Ньюмена и Франка обнаруживается в том, что оба мыслителя в своих трудах явили образцы христианской философской апологетики.

Ключевые слова: Дж. Г. Ньюмен, С. Л. Франк, вера, религиозный опыт, христианская апологетика, православие, католическое богословие, модернизм.

Отношения и деятельность: не оказывают влияния на представленный материал.

Мацан Константин Михайлович — кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры истории русской философии Философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва, Россия. ORCID: 0000-0001-9019-1901.

Сфера научных интересов: история русской религиозной философии XIX–XX вв., христианская апологетика.

Автор, ответственный за переписку (Corresponding author):
kmatsan@gmail.com

Рукопись получена 15.07.2025

Рецензия получена 03.08.2025

Принята к публикации 06.08.2025



Для цитирования: Мацан К. М. "Грамматика (не)согласия": концептуализация религиозной веры в работах Дж. Г. Ньюмена и С. Л. Франка. *Российский журнал истории Церкви*. 2025;6(3):36-47. doi:10.15829/2686-973X-2025-203. EDN: SIPWEO



Original article

'Grammar of Dissent': Conceptualising Religious Faith in the Works of John Henry Newman and Semyon Frank

Konstantin M. Matsan

This article examines the engagement of the Russian philosopher Semyon Frank with the thought of the English theologian John Henry Newman. While both thinkers pursued a philosophical account of religious faith, their approaches diverged significantly. Newman centred his theology on the notion of assent — the acceptance of dogmatic truths through religious imagination and non-abstract, personal knowledge. Frank, by contrast, emphasised mystical religious experience as supra-rational and supersensual, yet carrying its own distinctive certainty. This contrast reflects the broader divergence between Western and Eastern Christian theological traditions, which may be traced, in part, to Aristotelian and Platonic intellectual lineages respectively. Although Frank did not associate Newman with the modernist currents he criticised, his early writings engaged critically with the "new religious consciousness" of Dmitry Merezhkovsky. Despite their differing epistemological frameworks, both Newman and Frank advanced a form of Christian philosophical apologetics that sought to reconcile faith with intellectual integrity in the modern world.

Keywords: John Henry Newman, Semyon Frank, religious faith, mystical experience, Christian apologetics, Eastern Orthodoxy, Catholic theology, modernism.

Relationships and Activities: none.

Konstantin M. Matsan — PhD, senior lecturer, Department of History of Russian Philosophy, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia. ORCID: 0000-0001-9019-1901.

Research interests: history of Russian religious philosophy of the 19th and 20th centuries, Christian apologetics.

Corresponding author: kmatsan@gmail.com

Received: 15.07.2025

Revision Received: 03.08.2025

Accepted: 06.08.2025

For citation: Konstantin M. Matsan. 'Grammar of Dissent': Conceptualising Religious Faith in the Works of John Henry Newman and Semyon Frank. *Russian Journal of Church History*. 2025;6(3):36-47. doi:10.15829/2686-973X-2025-203. EDN: SIPWEO

Русский философ Семен Людвигович Франк (1877–1950) был внимательным читателем ключевых работ Джона Генри Ньюмена (1801–1890), английского богослова, оказавшего влияние на развитие христианского модернизма. Размышления Ньюмена резонировали с общим настроением и жизненной ситуацией Франка в конце 1930-х гг. и в годы Второй мировой войны, когда Франк жил — а по сути, скрывался от нацистских властей — в небольшом городе Ла Фавьер на юге Франции. "В атмосфере уныния и отчаяния, читая кардинала Ньюмена, Франк задумал книгу о свете и тьме"¹, — писал об этом периоде жизни философа его биограф. Речь идет о книге Франка "Свет во тьме" (1945), сочинении по этике и социальной философии. А читал он книгу Ньюмена "Apoloigia Pro Vita Sua", присланную другом Франка, швейцарским психиатром Людвигом Бинсвангером. В письме ему Франк упомянул замысел своей будущей книги: "Во что можем и должны мы верить при переживаемом нами крахе европейской культуры?"². И хотя в самой книге "Свет во тьме" имя Ньюмена не звучит, эти мотивы отзвучат позже в работе "Реальность и человек" (1949), где Франк признается:

"Трагическое жизнеощущение человека составляет тему "мировой скорби" в начале XIX века... Никто, кажется, не выразил его с такой убедительностью, как величайший, быть может, представитель традиционной католической веры в XIX веке, кардинал Ньюман; и то, что у него... это трагическое непонимание сочетается с глубокой, неколебимо-прочной верой в истинность традиционного христианского учения, придает ему особую значительность"³.

¹ Буббайер, Ф. (2001). С. Л. Франк: Жизнь и творчество русского философа. РОССПЭН, Москва, 204.

² Антонов, К. М. (ред.) (2021). Переписка С. Л. Франка и Л. Бинсвангера (1934–1950). Издательство ПСТГУ, Москва, 352.

³ Франк, С. Л. (2009). *Реальность и человек*. Белорусская Православная Церковь, Минск, 306. Здесь же Франк дает по-русски обширную цитату из "Апологии" Ньюмена: "Мир как будто просто опровергает эту великую истину, которой исполнено все мое существо. Это ввергает меня в не меньшее смятение, чем если бы отрицалось мое собственное существование. Если бы, взглянув в зеркало, я вдруг не увидел в нем своего собственного лица, я ощутил бы то же чувство, которое охватывает меня, когда я смотрю на этот живой, полный суеты мир и не вижу в нем отражения его Творца... Мир, подобно свитку пророка, полон "плача, и стона, и горя". Взгляните на весь мир, на его многообразную историю, на неисчислимые людские племена, на их начинания, на их изменчивые судьбы, на их взаимные отчуждения, на их распри. Взгляните на быт людей, на их навыки, на различные формы их правления и исповедания, на их предприятия, на их бесцельные усилия, на случайность их достижений и свершений, на немощное завершение давних начинаний, на столь слабые и отрывочные признаки верховного замысла, на слепой рост того, что в конечном итоге оказывается великой силой или истиной. Взгляните на общий прогресс, как бы вызванный неразумными стихиями и не ведущий ни к какому окончательному завершению, — на величие и на ничтожество человека, на его гордые замыслы, на его мимолетную жизнь, на тайну, окутывающую его будущее, на его жизненные разочарования, на поражение добра, на торжество зла, на физические страдания, на идолопоклонство повсюду, на разврат, на унылое, безнадежное неверие, на общее состояние всего рода человеческого, о котором так жутко и метко говорит апостол: "Не имея надежды и без Бога в мире". Взгляните на все это, и зрелище это повергнет вас в ужас и смятение, и ваш разум будет охвачен сознанием глубочайшей тайны, совершенно неразрешимой для человека. Что же ответить на все это, что потрясает и повергает в смятение разум? Я могу ответить только одно: или Творца нет, или же это живое человеческое общество подлинно отвержено от Его лица... Поэтому я говорю об этом мире: *если* Бог существует, *так как* Бог существует, род человеческий, очевидно, ввержен в какое-то страшное первородное бедствие. Род человеческий оторвался от замысла его Творца. Это есть факт, столь же неоспоримый, как факт самого его существования..." Ср.: Newman, J. G. (1890). *Apoloigia pro Vita Sua*. Longmans, Green and Co., London, 242-243.

Ньюмен оказался заочным собеседником для Франка в другой его важнейшей книге военных лет "С нами Бог" (1941). В черновиках к этой книге Франк выписал англоязычную цитату из работы Ньюмена "Речи к смешанным конгрегациям" ("Discourses to Mixed Congregations", 1849): "Those rare saints of God who rise up from time to time in the Catholic Church like angels in disguise"⁴. Ньюмен в этой речи говорил о том, что в сознании католиков, в отличие от представителей "нации протестантов", есть идея святых — личностей особого порядка, непохожих на других. Имея память о святых, католики, "хоть на практике и не всегда поступают правильно, во всяком случае знают, в чем правда; они знают, что думать и как судить. У них есть образцы поведения, сформированные обlikом и опытом святых"⁵. Эхом к этим словам Ньюмена звучит мысль Франка в книге "С нами Бог": "Веровать в подлинном, точном смысле этого слова значит жить в согласии со своей верой, руководиться ею, осуществлять ее в жизни. Или если, по человеческой слабости, мы фактически не удерживаемся от нарушения веры, от схождения с указуемого ею пути, то веровать значит по меньшей мере не терять сознания истинного пути жизни"⁶. Если Ньюмен ставил акцент на святом как человеке редких, исключительных качеств, который может служить ориентиром и камертоном, то Франк в то же время стремился подчеркнуть, что исполнение "христианской правды" может и должно быть уделом обычных, "простых" людей: "Христианская правда есть единство отрешенности или сверхмирности и любви... Эта сила представлена в мире свободным излучением любви, которая сияет ослепительным неземным светом в немногих избранных святых — этих, как говорил кардинал Ньюман, "переодетых ангелах Божиих", — но отдельными благотворными каплями втекает в мир и из необозримого множества простых, средних человеческих душ, поскольку в них горит или хотя бы только мерцает свет божественной любви"⁷.

Однако значимые различия между своей позицией и позицией Ньюмена, представленной в книге "Эссе в помощь грамматике согласия" ("An Essay in Aid of a Grammar of Assent", 1870), Франк фиксировал, когда говорил о способах понимания "веры". В работе "С нами Бог" Франк предлагает три таких способа. Первый — вера как "напряжение воли, которое необходимо, чтобы утверждаться, упорствовать в признании того, что само по себе, то есть для разумного познания, остается сомнительным"⁸, или вера как "убеждения и мнения, подлинную истинность которых мы не в состоянии точно удостоверить"⁹: такова обыденная вера, скажем, в то, что ночь

⁴ "Те редкие Божьи святые, которые время от времени появляются в католической церкви как переодетые ангелы". Аляев, Г. Е., Резвых, Т. Н. и Оболевич, Т. (2021). "Свет во тьме" и "С нами Бог": неизвестные книги С. Л. Франка. Модест Колеров, Москва, 405. Ср.: Newman, J. G. (1862). *Discourses to Mixed Congregations*. James Duffy, Wellington Quay, Dublin, 109.

⁵ Newman, J. G. (1862), 109.

⁶ Франк, С. Л. (2011). С нами Бог, в Франк С. Л. *Свет во тьме*. Белорусская Православная Церковь, Минск, 701.

⁷ Там же, 716.

⁸ Там же, 420.

⁹ Там же, 421.

сменится утром, или в то, что человек, который не обманывал раньше, не обманет и впредь, и в этом смысле на такого рода "вере" — "на убеждениях, истинность которых не может быть доказана с неопровержимой убедительностью" — "строится вся наша жизнь"¹⁰. Однако на самом деле такое понимание веры, по Франку, не отвечает содержанию самого понятия "вера", ведь при таком подходе речь идет, по сути, о вере как принятии "наиболее правдоподобной гипотезы", указывающей на наиболее вероятный исход, а оценка и "расчет вероятностей" — "дело ума, мысли" и, следовательно, имеет отношение к некоей форме знания, а не собственно к вере¹¹. Поэтому концептуализировать религиозную веру в указанном выше ключе, по Франку, невозможно. Второй способ понимания веры, который, в отличие от первого, можно отнести к вере религиозной, — "вера- послушание, вера-доверие, основанная на подчинении авторитету"¹² священного писания, священного предания, церковной традиции, основателя религии и т.д. Однако, как замечает Франк, "чтобы повиноваться Богу, надо прежде всего *знать*, иметь уверенность, что Он существует. А чтобы подчиниться авторитету — инстанции, которая есть проводник и выразитель Бога и Его воли, — надо, сверх того, еще *знать*, что он действительно есть такой проводник и выразитель. То и другое знание уже не может быть верой, основанной на слепом послушании авторитету, иначе мы впали бы в порочный круг, а должна быть непосредственным усмотрением, восходить, как всякое знание, к некоей непосредственной достоверности или очевидности"¹³. Так Франк задает третий, фундаментальный способ понимания веры — религиозной веры *par excellence*: "вера-достоверность", "вера-знание"¹⁴, которые опираются на личный, внутренний религиозный опыт. Религиозный опыт Франк осмысляет феноменологически: "Достоверность во всех областях мысли и знания может означать только одно: реальное присутствие самого предмета знания или мысли в нашем сознании. Такое реальное присутствие самого предмета есть то, что в отличие от суждения как *мысли* о трансцендентной реальности называется опытом. Мысль, суждение требует проверки, поскольку могут быть истиной или заблуждением. Но опыт удостоверяет сам себя; ему достаточно просто быть, чтобы быть истиной"¹⁵.

Таким образом, вера в реальность бытия Бога есть, по Франку, особого типа знание, обладающее характером самоочевидной достоверности, и потому нет оснований понимать веру как результат волевого усилия согласиться с недостаточно доказанным. Однако понимание религиозной веры, близкое именно к этому последнему, Франк фиксирует у Ньюмена: такова, по мнению русского философа, "основная мысль"¹⁶ книги "Эссе в помощь грамматике согласия". В подготовительной рукописи к книге "С нами Бог"

¹⁰ Там же, 423.

¹¹ Там же, 423-425.

¹² Там же, 429.

¹³ Там же, 429.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же, 449.

¹⁶ Там же, 423.

этот акцент ставится Франком еще прямее: "Вера не есть суждение, утверждение, мысль — вера есть опытное восприятие, т.е. живое присутствие для нашего духа объекта веры. Это понимание веры в известном смысле прямо противоположно обычному, согласно которому "вера" есть готовность, согласие признавать неправдоподобное, невероятное, недостоверное, неочевидное и противоречащее всякой очевидности ("чудесное!"), в силу чего вера предполагает особое напряжение воли... (сходно, хотя несколько иначе, именно как признание возможного, вероятного, но не удостоверенного — у кардинала Ньюмена, *Grammar of Assent*)"¹⁷.

Красноречива оговорка Франка "хотя несколько иначе". Конечно же, вера у Ньюмена не предстает просто согласием с неправдоподобным или недостаточно доказанным. "Грамматика согласия" — глубоко дифференцированное описание религиозного мировоззрения. В основе построений Ньюмена лежит указание на различие между "умозаключением" ("inference") и "согласием" ("assent") как актами сознания¹⁸. Первое — умозаключение — всегда "условно", в том смысле что зависит от принятия конкретных предпосылок, второе же — согласие — безусловно¹⁹. Два акта сознания не отрицают взаимно друг друга: то или иное умозаключение может предшествовать согласию с тем или иным утверждением, в том числе вероучительным, и далее сопутствовать ему, но эти два акта все же сущностно отличны и несводимы друг на друга²⁰. Углубляя дифференциацию, Ньюмен различает "понятийное согласие" ("notional assent"), которое относится к абстрактным положениям, в том числе богословским, и "реальное согласие" ("real assent"), которое относится к конкретным вещам²¹. Далее водораздел проводится между "умозаключением" и "понятийным согласием", с одной стороны, и "реальным согласием", с другой. Это последнее, по Ньюмену, и есть "вера" ("belief")²².

"Догма есть утверждение, — пишет Ньюмен, — в нем может раскрываться понятие или вещь; верить в это утверждение — значит, сознательно соглашаться с тем, что в нем раскрывается. Религиозный акт — это реальное согласие, богословский акт — это понятийное согласие. Религиозное воображение опознает, принимает и усваивает это содержание как реальность, богословский интеллект опознает его как истину"²³.

При этом согласия разделяются Ньюменом на "простые" ("simple assent"), которые человек дает безотчетно (как, например, каждый подсознательно согласен с тем, что он существует²⁴), и "комплексные" ("complex

¹⁷ Аляев, Г. Е., Резвых, Т. Н. и Оболевич, Т. (2021). 392.

¹⁸ Newman, J. H. (1874). *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*. Burns, Oates, & Co., London, 8-9.

¹⁹ Там же, 14.

²⁰ Там же, 42, 190.

²¹ Там же, 37-42. Ср.: "It follows to treat of Assent under this double aspect of its subject-matter, — assent to notions, and assent to things". Там же, 36.

²² Там же, 90-91.

²³ Там же, 99.

²⁴ Там же, 177.

assent"), которые человек дает "сознательно и намеренно"²⁵. Простое согласие нередко носит характер практических жизненных выборов: оно выражается в поступках, привычках, предпочтениях и т.д.²⁶. Комплексное же согласие несет в себе уверенность, несомненность ("certitude")²⁷. Оно, однако, может оказаться и "чисто интеллектуальным", теоретическим, не побуждающим к действию, не связанным с практикой жизни, и "взятое само по себе, может иметь не больше силы, чем просто логическое умозаключение"²⁸. Простое и комплексное согласия вместе формируют "акт целостной уверенности" ("the complex act of certitude"): в такой уверенности "упорство в вере сочетается с чувством покоя и постоянства"²⁹. Такая уверенность — "высшее качество религиозной веры"³⁰. Как кажется, сокровенный замысел книги Ньюмена можно угадать в одном афористичном пассаже:

"Сила убеждения — не в логических выводах. Сердца касается не логика, а воображение, впечатления, факты. На нас влияют люди, нас согревают живые голоса, нас покоряет чужой взгляд, нас воспаляет пример чьих-то поступков. Множество людей готовы жить и умереть во имя своей веры, но никто не пойдет на мученичество во имя вывода из силлогизма"³¹.

Нетрудно увидеть, что построения Франка и Ньюмена обнаруживают избирательное сходство. Магистральная тема в творчестве Франка — диалектика отвлеченного мышления и "живого знания"³². Она явлена, в частности, и в вышеприведенном пассаже из "С нами Бог", где подчеркивается отличие "мысли" или "суждения" от "опыта". Схожая диалектика отвлеченного умозаключения и "личностного знания"³³ является структурообразующей и в "Грамматике согласия" Ньюмена. Франк, как мы указали, писал, что "мысль, суждение могут быть истиной или заблуждением", но "опыту достаточно просто быть, чтобы быть истиной"³⁴. Ньюмен в свою очередь писал: "Доказательство может быть более убедительным или менее убедительным; согласие же либо есть, либо нет"³⁵. Ньюмен указывал, что "уверенность" нередко смешивают с "безошибочностью" ("infallibility"), что

²⁵ Там же, 190.

²⁶ Там же.

²⁷ Там же, 211-216.

²⁸ Там же, 216.

²⁹ Там же, 217.

³⁰ Там же, 212.

³¹ Ср. в оригинале: "Many a man will live and die upon a dogma; no man will be a martyr for a conclusion". Там же, 94.

³² См.: 1) Франк, С. Л. (2023). *Полное собрание сочинений. Том 5: Предмет знания*. Издательство ПСТГУ, Москва, 824 с.; 2) Франк, С. Л. (2010) Непостижимое, в Франк С.Л. *Человек и Бог*. Белорусская Православная Церковь, Минск, 77-524; 3) Франк, С. Л. (2009). *Реальность и человек*. Белорусская Православная Церковь, Минск, 560 с.

³³ Newman, J. H. (1874), 103.

³⁴ Франк, С. Л. (2011), 449.

³⁵ Newman, J. H. (1874), 170.

неверно, поскольку ошибочность или безошибочность зависят от системы отсчета, то есть условны, согласие же как уверенность — безусловно³⁶. Это вполне встает в параллель с идеей Франка, что веру не следует понимать как принятие "наиболее правдоподобной гипотезы", так как расчет вероятностей — дело ума, а не веры. Наконец, обнаруживается даже избирательное терминологическое сближение. Франк настаивал, что вера в глубинном смысле есть "вера-знание" и "вера-достоверность", Ньюмен же отмечал: "The assent may be called a *perception*, the conviction a *certitude*, the proposition or truth a *certainty*, or thing known, or a matter of *knowledge*, and to assent to it is to *know*"³⁷. Приводим эту цитату на языке оригинала, потому что сама английская лексика обращает на себя внимание. Помимо очевидного акцента на категории "знания", примечательно еще и то, что "certainty" — это то слово, которым в английском переводе "С нами Бог", выполненном с ведома Франка в 1946 г. Наталией Даддингтон, передано ключевое понятие "веры-достоверности" — "faith as certainty"³⁸.

Не представляется возможным думать, будто Франк мог бы не заметить типологического сходства своей проблематики с ньюменовской. И все же концептуализация веры у английского богослова оценивается Франком полемически. В таком случае уместен вопрос: чего, если угодно, "не хватило" Франку в построениях Ньюмена? В чем усматривается коренное различие позиции Франка и Ньюмена?

Возможным ответом будет то, что мы имеем дело со встречей двух традиций: восточно- и западно-христианской. Или: платонической и аристотелевской, если согласиться с идеей, что платонизм — "родная стихия русской философии" вообще, и с "распространенной культурологической схемой, согласно которой Восток платонизирует, а Запад с его схоластикой аристотелизирует"³⁹.

Франк — эксплицитно христианский платоник. В предисловии к французскому переводу "Предмета знания" в 1935 г. он написал, что "черпает истины" у Платона, Плотина, блаженного Августина и Николая Кузанского⁴⁰. В предисловии к "Непостижимому" в 1938 г. к этому списку добавились среди прочих Дионисий Ареопагит и Владимир Соловьев⁴¹. Эта ориентация не ускользала от читателей и других работ русского философа. Известный британский богослов и византист Джордж Эвери (George Every, 1909–2003), прочитав рецензию на книгу "С нами Бог", написал Франку в письме: "Ваша книга, при всей своей непосредственности, представляется мне достаточно сильно укорененной в традиции восточного богословия, которое оказало на нас самое сильное и плодотворное

³⁶ Там же, 227.

³⁷ Там же, 197. В нашем русском переводе: "Согласие можно назвать *восприятием*, убежденность — *уверенностью*, утверждение или истину — *несомненностью*, или тем, что знаешь, или предметом *знания*, и соглашаться — значит, *знать*".

³⁸ Цит. по.: Obolovitch, T. (2021) *Ontologism in Semyon Frank. Studies in East European Thought*, (73), 163.

³⁹ Козырев, А. П. (2020). Об аристотелевских началах в философии Вл. Соловьева. *Вопросы философии*, (1), 45.

⁴⁰ Франк, С. Л. (2023), 118.

⁴¹ Франк, С. Л. (2010), 80.

влияние под конец прошлого века и продолжает оказывать снова"⁴². Ньюмен же в "Грамматике согласия" называл своим учителем Аристотеля⁴³ и в целом делал множество отсылок к Стагириту⁴⁴.

На этом фоне становится более объяснимой разница подходов двух мыслителей. "Религиозный опыт" у Франка и "согласие" у Ньюмена сближаются в том отношении, что оба противопоставлены отвлеченному умозаключению, однако концептуализируют два мыслителя свои ключевые понятия разными путями. Религиозный опыт у Франк имеет характер "сверхрациональный"⁴⁵ и "сверхчувственный"⁴⁶ и в этом смысле существенно окрашен в тона "мистического знания"⁴⁷. "Согласие" же у Ньюмена есть акт неотвлеченного, конкретно-жизненного "личностного знания", и те религиозные истины, на которые дается согласие, воспринимаются "религиозным воображением", и эта категория — "воображение" — играет не последнюю роль в ньюменовских построениях⁴⁸, и если это опыт, то — чувственно-рациональный. Того измерения религиозного опыта, которое требовало бы для своего описания приставки "сверх-", мы в "Грамматике согласия" не встречаем. Как кажется, это тот принципиальный момент, в котором — на фоне заметной типологической близости — позиция Франка расходится с позицией Ньюмена, и это то, что заставило Франка оценить концепцию Ньюмена как неродственную своей.

Возвращаясь к рецепции Франком идей Ньюмена в целом, следует отметить, что русский философ, хотя и говорил о "ереси модернизма", нигде не связывал критику христианского модернизма с именем английского богослова. Скорее, мы можем обнаружить у раннего Франка в 1909 г. возражения "главному" российскому модернисту Д. С. Мережковскому, который, по Франку, опрометчиво возвещает новое религиозное сознание "в старых догматических формах"⁴⁹. "Свое учение Мережковский считает "религией св. Троицы" и основывает на Апокалипсисе, — писал Франк. —

⁴² Аляев, Г. Е., Резвых, Т. Н. и Оболевич, Т. (2021), 384.

⁴³ "В мире существует лишь одна религия, стремящаяся удовлетворить чаяния, нужды и предзнаменования, характерные для естественных религий. Мне скажут, что я просто уже воспитан в христианстве и поэтому заранее меряю все его мерой. Но это не так. Ибо, во-первых, я почерпнул своё представление о том, каким должно быть откровение, в значительной степени из реально существующих в мире религий; а что касается этических идей, то заимствованы они не просто из Евангелия, но ещё раньше у языческих моралистов, которым подражали или которых одобряли Отцы Церкви и церковные писатели; а что касается интеллектуальной позиции, с которой я об этом размышлял, то моим учителем был Аристотель". Newman, J. H. (1874), 431.

⁴⁴ Там же, 264, 267, 339, 342, 354, 355, 415.

⁴⁵ См.: Франк С. Л. (2017). *Онтологическое доказательство бытия Бога*. Директ-Медиа, Москва, Берлин, 42.

⁴⁶ Франк, С. Л. (2011). 451. Ср.: "Если для неверующего опыт заранее ограничен областью чувственного восприятия, то самый смысл того, что называется "верой", заключается в обладании опытом, т.е. способностью узреть, воспринять нечто с очевидностью, в области духовной, т.е. нечувственной". Там же, 86.

⁴⁷ Франк, С. Л. (2010), 97.

⁴⁸ Newman, J. H. (1874), 76, 80, 83, 90, 91, 99, 103, 121.

⁴⁹ Франк, С. Л. (2020). О т. наз. "новом религиозном сознании", в Франк С. Л. *Полное собрание сочинений*, Т. 3, 175.

Но... попытка создать новую религию, удержав всю догматическую часть старой, неминуемо осуждена на неудачу"⁵⁰. В тот период своего творчества Франк — философ-адогматист, и в этой связи неудивительны и следующие его слова по тому же поводу: "Между традиционной верой... и разумно творимой новой верой, которую устанавливает для себя мыслящая личность, неспособная удовлетвориться традицией, нет и не может быть середины"⁵¹. Однако к 1940-м гг. — ко времени, к которому относятся книги "Свет во тьме" и "С нами Бог", — адогматизм заметно смягчается, и "традиционная вера" с ее догматическим содержанием занимает свое место в религиозном мировоззрении Франка. В экскурсе "Религиозный опыт и традиционная вера" — фрагменте, который не вошел в окончательную редакцию "Света во тьме", — Франк писал (и именно здесь возникает упоминание "ереси модернизма"):

"Истинный религиозный смысл и религиозная ценность всякого догматического содержания веры заключается в его значении для нас, как руководящего начала нашей жизни. Как не всякий, говорящий "Господи, Господи!", войдет в царствие небесное, а только исполняющий волю Отца Небесного, так и вообще наша религиозная ответственность за обладание правой верой заключается в нашей обязанности иметь такую веру, которая помогала бы нам правильно жить. Все остальное догматическое содержание веры есть дело отвлеченной богословской мысли, само по себе не имеющее никакой религиозной ценности. Это признание жизненного, прагматического мерила догматической веры совсем не означает согласия с ересью "модернизма", для которого догматы вообще были лишены онтологического смысла, а означали лишь "вспомогательные фикции" нравственных заповедей. Такой разлагающий субъективизм должен быть решительно отвергнут. Признавать условием религиозной ценности догмата его практическую действенность в нашей жизни совсем не означает отрицать его объективный онтологический смысл. Напротив: мы руководимся в жизни именно тем, во что мы веруем, как в объективную истину; если при заболевании мы руководимся указаниями врача, то именно потому, что верим в объективную истинность его диагноза и его терапевтических знаний. То же самое соотношение имеет силу и в религиозной области"⁵².

Примечательно, что имя Ньюмена возникает в работах Франка именно 1940-х гг. ("С нами Бог", "Реальность и человек" и косвенно в связи с замыслом "Света во тьме"). Это период, когда религиозная проблематика наиболее отчетливо приобретала экзистенциальное звучание в творчестве русского философа. В письмах тех лет он неоднократно говорил "о своем стремлении "пересмотреть" — в смысле, как бы провести ревизию, перепроверку, — все свое религиозно-философское мировоззрение, а вместе с этим — все сделанное до сих пор, сделать переоценку своих философских идей с точки зрения их адекватности или неадекватности

⁵⁰ Там же, 176.

⁵¹ Там же.

⁵² Аляев, Г. Е., Оболевич, Т. и Резвык, Т. Н. (2021), 151.

конкретному религиозному опыту"⁵³. С этим связан и тот апологетический замысел философского обоснования религиозной веры, который явно присутствует в книге "С нами Бог". В письме 1945 г. — незадолго до выхода английского издания этой книги — Франк писал в письме М. Лот-Бородиной:

"Задача моя, конечно, не в том, чтобы опорочить и развенчать традиционное содержание веры (в нынешнем хаосе и безумии было бы преступно подрывать эту единственную сдерживающую силу), а, напротив, в том, чтобы найти незыблемый фундамент для того хотя бы немного в нем, что может и должно быть показано, как истина, всем людям — в том числе и т. наз. неверующим"⁵⁴.

На этом фоне неслучайно, что Франк находит в Ньюмене заочного собеседника. Современники английского богослова видели в нем также "авторитетного христианского апологета"⁵⁵. И неслучайно одно из центральных его произведений, повествующее о пути в веру и переходе в католичество, носит название "Apologia pro Vita Sua". Но и "Эссе в помощь грамматике согласия" Ньюмена — блистательный образец христианской апологетики. То же можно сказать и про "С нами Бог" Франка.

Заключение

Противопоставляя отвлеченному мышлению жизненный акт "согласия" или живой "религиозный опыт" и предлагая их глубоко продуманную концептуализацию, оба мыслителя стремились показать, что область веры превосходит область научной рациональности и что тем самым требование научно-рациональной доказанности неприменимо к предмету религиозной веры — к реальности божественного.

Различие между подходами двух мыслителей лишь более рельефно высвечивает, сколь разными путями можно идти к реализации единой апологетической сверхзадачи, равно актуальной и в девятнадцатом веке, и в двадцатом.

⁵³ Аляев, Г. Е. и Резвых, Т. Н. (2018). Религиозный путь философа: С.Л. Франк и Православие. *Русско-византийский вестник*, (1), 92.

⁵⁴ Оболевич, Т. (2017). *Семен Франк. Штрихи к портрету философа*. Издательство ББИ, Москва, 140.

⁵⁵ Ward, W. (1918). *Last Lectures*. London, 113.

Литература

1. Антонов, К. М. (ред.) (2021). *Переписка С. Л. Франка и Л. Бинсвангера (1934–1950)*. Изд-во ПСТГУ, Москва, 960 с. ISBN: 978-5-7429-1369-6.
2. Аляев, Г. Е. и Резвых, Т. Н. (2018). Религиозный путь философа: С. Л. Франк и Православие. *Русско-византийский вестник*, (1), 82-112. doi:10.24411/2588-0276-2018-10006.
3. Аляев, Г. Е., Резвых, Т. Н. и Оболевич, Т. (2021). "Свет во тьме" и "С нами Бог": неизвестные книги С. Л. Франка. Модест Колеров, Москва, 528 с. ISBN: 978-5-905040-71-9.
4. Буббайер, Ф. (2001). *С. Л. Франк: Жизнь и творчество русского философ*. РОССПЭН, Москва, 328 с. ISBN: 5-8243-0269-3.
5. Козырев, А. П. (2020). Об аристотелевских началах в философии Вл. Соловьева. *Вопросы философии*, (1), 45-55. doi:10.21146/0042-8744-2020-1-45-55.
6. Оболевич, Т. (2017). *Семен Франк. Штрихи к портрету философа*. Издательство ББИ, Москва, 202 с. ISBN: 978-5-89647-356-5.
7. Франк, С. Л. (2009). *Реальность и человек*. Белорусская Православная Церковь, Минск, 560 с. ISBN: 978-985-511-148-2.
8. Франк, С. Л. (2010). Непостижимое, в Франк С. Л. *Человек и Бог*. Белорусская Православная Церковь, Минск, 77-524. ISBN: 978-985-511-161-1.
9. Франк, С. Л. (2011). С нами Бог, в Франк С. Л. *Свет во тьме*. Белорусская Православная Церковь, Минск, 415-827. ISBN: 978-985-511-145-1.
10. Франк, С. Л. (2017). *Онтологическое доказательство бытия Бога*. Директ-Медиа, Москва — Берлин, 52 с. ISBN: 978-5-4475-9250-9.
11. Франк, С. Л. (2020). О т. наз. "новом религиозном сознании", в Франк С. Л. *Полное собрание сочинений*, Т. 3, Издательство ПСТГУ, Москва, 171-176. ISBN: 978-5-7429-1270-5.
12. Франк, С. Л. (2023). *Полное собрание сочинений. Том 5: Предмет знания*. Издательство ПСТГУ, Москва, 824 с. ISBN: 978-5-7429-1521-8.
13. Newman, J. G. (1862). *Discourses to Mixed Congregations*. James Duffy, Wellington Quay, Dublin, 442 p.
14. Newman, J. H. (1874). *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*. Burns, Oates, & Co., London, 406 p.
15. Newman, J. G. (1890). *Apologia pro Vita Sua*. Longmans, Green and Co., London, 395 p.
16. Obolevitch, T. (2021). Ontologism in Semyon Frank. *Studies in East European Thought*, (73), 155-168. doi:10.1007/s11212-020-09369-z.
17. Ward, W. (1918). *Last Lectures*. London, 295 p.

References

1. Antonov, K. M. (ed.) (2021). *Correspondence between S. L. Frank and L. Binswanger (1934–1950)*. Izdatelstvo PSTGU, Moscow, 960 p. (In Russ.) ISBN: 978-5-7429-1369-6.
2. Aliaev, G. E. and Rezykh, T. N. (2018). Religious Path of a Philosopher: S. L. Frank and Orthodoxy. *Russko-vizantijski vestnik*, (1), 82-112. (In Russ.) doi:10.24411/2588-0276-2018-10006.
3. Aliaev, G. E., Rezykh, T. N. and Obolevitch, T. (2021). "The Light Shineth in Darkness" and "God with Us": unknown books of S. L. Frank. Modest Kolerov, Moscow, 528 p. (In Russ.) ISBN: 978-5-905040-71-9.
4. Boobbyer, Ph. (2001). *S. L. Frank: The Life and Work of a Russian Philosopher*. ROSSPEN, Moscow, 328 p. (In Russ.) ISBN: 5-8243-0269-3.
5. Kozыrev, A. P. (2020). On the Aristotelian Principles in the Philosophy of Vl. Soloviev. *Voprosy filosofii*, (1), 45-55. (In Russ.) doi:10.21146/0042-8744-2020-1-45-55.
6. Obolevitch, T. (2017). *Semyon Frank. Strokes to the Portrait of a Philosopher*. Izdatelstvo BBI, Moscow, 202 p. (In Russ.) ISBN: 978-5-89647-356-5.
7. Frank, S. L. (2009). *Reality and Man*. Belorussian Orthodox Church, Minsk, 560 p. (In Russ.) ISBN: 978-985-511-148-2.
8. Frank, S. L. (2010). The Unknowable, in Frank S. L. *Man and God*. Belorussian Orthodox Church, Minsk, 77-524. (In Russ.) ISBN: 978-985-511-161-1.
9. Frank, S. L. (2011). God with Us, in Frank S. L. *The Light Shineth in Darkness*. Belorussian Orthodox Church, Minsk, 415-827. (In Russ.) ISBN: 978-985-511-145-1.
10. Frank, S. L. (2017). *Ontological Argument for God's Existence*. Direct-Media, Moscow — Berlin, 52 p. (In Russ.) ISBN: 978-5-4475-9250-9.
11. Frank, S. L. (2020). On the so-called "new religious consciousness", in Frank S. L. *Complete Works*, V. 3, Izdatelstvo PSTGU, Moscow, 171-176. (In Russ.) ISBN: 978-5-7429-1270-5.
12. Frank, S. L. (2023). *Complete Works, V. 5: The Object of Knowledge*. Izdatelstvo PSTGU, Moscow, 824 p. (In Russ.) ISBN: 978-5-7429-1521-8.
13. Newman, J. G. (1862). *Discourses to Mixed Congregations*. James Duffy, Wellington Quay, Dublin, 442 p.
14. Newman, J. H. (1874). *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*. Burns, Oates, & Co., London, 406 p.
15. Newman, J. G. (1890). *Apologia pro Vita Sua*. Longmans, Green and Co., London, 395 p.
16. Obolevitch, T. (2021). Ontologism in Semyon Frank. *Studies in East European Thought*, (73), 155-168. doi:10.1007/s11212-020-09369-z.
17. Ward, W. (1918). *Last Lectures*. London, 295 p.



Оригинальная статья

Ганс Кюнг как модернист на Втором Ватиканском соборе

Черный А. И.

В статье исследуется роль Ганса Кюнга (1928–2021) как ведущего теолога-модерниста на Втором Ватиканском соборе (1962–1965). Будучи самым молодым *"peritus"* (приглашенным богословом-экспертом), Кюнг оказал значительное влияние на подготовку ключевых документов, особенно в области экклезиологии и экуменизма. Автор анализирует эволюцию взглядов Кюнга — от активного участия в соборных дебатах до радикальной критики папской непогрешимости, которая привела к лишению его права преподавать от лица Римской католической церкви. Особое внимание уделено противоречивому наследию Кюнга: с одной стороны, его идеи способствовали обновлению католического богословия, с другой — их крайний радикализм вызвал конфликт с церковной иерархией. В статье показано, что Кюнг стал символом главного конфликта Второго Ватиканского собора — баланса между реформаторским потенциалом и доктринальными границами.

Ключевые слова: Ганс Кюнг, Второй Ватиканский собор, католический модернизм, *Lumen Gentium*, папская непогрешимость, экуменизм, аджорнаменто.

Отношения и деятельность: не оказывают влияния на представленный материал.

Черный Алексей Иванович — священник, кандидат богословия, PhD in Theological Studies, доцент, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Москва, Россия. ORCID: 0000-0002-7287-0860.

Сфера научных интересов: современное католическое богословие, история русского богословия синодальной эпохи, пастырское богословие, богословие таинств.

Автор, ответственный за переписку (Corresponding author):
lexschwarz@gmail.com

Рукопись получена 13.07.2025

Рецензия получена 06.08.2025

Принята к публикации 11.08.2025



Для цитирования: Черный А. И. Ганс Кюнг как модернист на Втором Ватиканском соборе. *Российский журнал истории Церкви*. 2025;6(3):48-59. doi: 10.15829/2686-973X-2025-201. EDN: YDLVEH



Original article

Hans Küng as a Modernist Theologian at the Second Vatican Council

Alexey I. Cherny

This article explores the role of Hans Küng (1928–2021) as a leading figure among reform-minded theologians at the Second Vatican Council (1962–1965). As the youngest peritus — a theological expert invited to advise the bishops — Küng played a significant role in shaping key conciliar documents, particularly those concerning ecclesiology and ecumenism. The article traces the development of his theological position, from active engagement in Council debates to his later radical critique of papal infallibility, which ultimately led to the withdrawal of his licence to teach Catholic theology. It places particular emphasis on Küng's contested legacy: while he inspired theological renewal after the Council, his increasingly radical stance provoked lasting conflict with the Church hierarchy. The article argues that Küng's trajectory exemplifies the Council's central tension — the fragile balance between reformist ambition and institutional constraint.

Keywords: Hans Küng, Second Vatican Council, Catholic modernism, *Lumen Gentium*, papal infallibility, ecumenism, aggiornamento.

Relationships and Activities: none.

Alexey I. Cherny — Priest, Candidate of Theology, PhD in Theological Studies, Associate Professor at St. Tikhon's Orthodox University (PSTGU), Moscow, Russia. ORCID: 0000-0002-7287-0860.

Research interests: Contemporary Catholic theology, History of Russian Theology during the Synodal Period, Pastoral Theology, Sacramental Theology.

Corresponding author: lexschwarz@gmail.com

Received: 13.07.2025

Revision Received: 06.08.2025

Accepted: 11.08.2025

For citation: Alexey I. Cherny. Hans Küng as a Modernist Theologian at the Second Vatican Council. *Russian Journal of Church History*. 2025;6(3):48-59. doi:10.15829/2686-973X-2025-201. EDN: YDLVEH

I.

Проблема соотношения традиции и новаторства обуславливает один из самых сложных конфликтов в истории христианской мысли. Неизменная по своему существу Церковь присутствует в изменчивом мире, на который она должна направлять свое творческое пастырское действие. Новаторство, ставящее под вопрос традицию Церкви, при определенных условиях может быть охарактеризовано как модернизм.

Между тем, понятие модернизма в значительной мере остается неопределенным. Наиболее корректно было бы рассматривать его как технический термин, относящийся к антимодернистской кампании — конкретному периоду истории Римской католической церкви и католического богословия с кон. XIX до сер. XX вв.

Немецкий догматист Питер Нойнер объясняет антимодернистскую кампанию тем, что в XIX в. Римская католическая церковь развивалась под сильным влиянием Французской революции. То, что начиналось с идей свободы, равенства и братства, через несколько лет привело к страшным жестокостям и хаосу. В 1792 г. сотни священников и монахов погибли под гильотиной как "враги республики", церковные реликвии были обесчещены и использовались как карнавальная атрибутика. В ходе секуляризации 1803 г. "сточные канавы, казалось, восторжествовали над цивилизованным миром и установленным порядком" [Neuner 2014:161-162; Neuner 2009:11-13]. Папы Григорий XVI и Пий IX были напуганы революционными событиями 1848 г. и во всех попытках реформ видели ни что иное, как опасность для церкви и папского государства, и чувствовали себя обязанными противодействовать этим тенденциям как можно более решительно. Поэтому, как считает Нойнер, нет ничего удивительного, что Римская католическая церковь дистанцировалась от требований современности и Просвещения. То, что позиционировалось как современное и прогрессивное, грозило хаосом и считалось подозрительным и несовместимым с католическим мышлением [Neuner 2014:160].

О модернизме как целом явлении стало возможно говорить только после выхода официальных документов антимодернистской кампании, объявивших модернизм "совокупностью всех ересей". Среди общих черт католического модернизма принято выделять несоответствие "официальному томизму", богословствование на языке современной философии (в частности, экзистенциализма), применение современных научных методов в библейских исследованиях. Не существовало и единого сообщества модернистов, хотя и были отдельные попытки объединить прогрессивно мыслящих католиков. В частности, в роли организатора "сообщества" католических модернистов выступал барон Фридрих фон Хюгель. Кроме того, модернисты объединялись вокруг нескольких прогрессивных богословских журналов ("Studii Religiosi", "Revue d'histoire et de literature religieuses", "Annales de philosophie chrétienne" и др.) или создавали собственные. Значительная часть подобных изданий была впоследствии включена в индекс запрещенных книг.

После официального осуждения модернистов сформировалось еще более раздробленное движение т.н. "новой теологии". Они пытались отме-

жеваться как от модернизма, так и от неосхоластики [Давыдов 2017:43], однако в 1950-м г. их взгляды также были отвергнуты как противоречащие католическому учению, причем в направленной против них энциклике "*Humani generis*" фактически повторялись антимодернистские тезисы.

Принято считать, что многие идеи модернизма и "новой теологии" легли в основу документов Второго Ватиканского собора (1962–1965 гг.). Римская католическая церковь совершила резкий поворот в своем развитии, взяв курс на "*aggiornamento*" — обновление церковной жизни и богословия, открытость и активное участие в жизни современного мира. Исходя из широты затронутых тем, очевидно, что соборные документы не могли дать ответ на все множество вопросов, касающихся характера и осуществления реформ. Отсюда становится понятен спрос на экспертную работу, который способствовал небывалому росту влияния специалистов-теологов. Каждый епископ-участник Собора имел одного или несколько консультантов-экспертов — "*peritus*", ученых, специализирующихся в той или иной области богословской науки. Собор стал уникальной площадкой для общения между ними, они получили возможность действовать самостоятельно, не опасаясь при этом быть обвиненными в модернизме: образовывали партии и совместно определяли как ход работы над документами, так и различные варианты их богословской и церковно-практической рецепции. По выражению одного из исследователей, Второй Ватиканский собор стал собором не епископов, а теологов: "Они делали доклады и конференции, епископы сидели у их ног" [Brand, Häring 1993:780]. Конечно, в числе экспертов были самые разные люди, представляющие различные, часто противоположные взгляды на Римскую католическую церковь — от крайне консервативных до модернистских.

Одним из приглашенных теологов-экспертов был молодой Ганс Кюнг (1928–2021). Он присутствовал на всех четырех заседаниях Собора и посвятил всю свою энергию модернизации Римской католической церкви.

II.

Кюнг с самого начала своей карьеры действовал как классический модернист: одна из его диссертаций была посвящена Жану-Полю Сартру (экзистенциалисту), другая — учению протестанта Карла Барта об оправдании [Küng 1957]. Поскольку Барт письменно засвидетельствовал, что Кюнг правильно оценил его позицию, а Карл Ранер заверил, что тот также правильно интерпретировал позицию Римской католической церкви, диссертация Кюнга сразу же вызвала большой интерес.

25 января 1959 г. новоизбранный папа Иоанн XXIII заявил о своем желании созвать Вселенский собор. За неделю до этого 18 января Кюнг, который после своего отъезда из Парижа был викарием в Люцерне, произнес проповедь о воссоединении с "отделенными христианами", а на следующий день по приглашению Карла Барта выступил перед преподавателями и студентами Базельского университета с докладом на тему "*Ecclesia semper reformanda*". Этот предположительно кальвинистский лозунг о необходимости постоянных церковных реформ резко контрастировал с триумфальным духом контрреформации в католичестве того времени.

Как пишет один из биографов, "Кюнг был героем дня! На католическое руководство Германии молодой швейцарский пастор-богослов произвел большое впечатление" [Kiwiet 2017:14]. Весной 1959 г. он был приглашен стать ассистентом профессора догматики на католическом факультете в Мюнстере. Его известность растет: он выступает с докладами во многих западноевропейских странах, распространяя экуменические идеи, поддерживает интенсивные контакты с коллегами-протестантами, призывает откликнуться на зов нового папы в стремлении к "aggiornamento".

В 1960-м Кюнг закончил рукопись своей первой профессиональной работы [Küng 1960], написанной по мотивам Базельской лекции. В ней он в значительной мере изложил то, что впоследствии стало программой предстоящего собора. Книга оказалась бестселлером в нескольких странах [Kiwiet 2017:14]. После этого Кюнг был назначен штатным профессором систематической теологии на католический факультет престижного Тюбингенского университета. Здесь еще с XIX в. были сильны прогрессивные традиции (достаточно вспомнить трудившихся здесь Адама Мелера и Игнаца фон Дёллингера). Кюнг и не подозревал, что десять лет спустя он будет вовлечен в такой же конфликт, как — веком ранее — Дёллингер, выступивший против догмата о папской непогрешимости в 1870 г.

III.

Его участие в работе Собора было очень заметным — не только в рамках подготовки схем¹ документов, но и в освещении Собора вовне. В частности, в 60-е годы он опубликовал целую серию книг и статей о Соборе [Küng 1963c; Küng 1960; Küng 1962; Küng 1963a], в определенном смысле опередив или даже предопределив соборные решения. Уже в подготовительный период (январь 1959 г. — сентябрь 1962 г.) через свои публикации Кюнг способствовал привлечению внимания к церковным реформам (известно, что за этими публикациями следили самые широкие массы католиков по всему миру). Тем самым он стал одним из первых теологов-комментаторов этих реформ — причем, еще на этапе подготовки. Известный историк Собора Дж. Альбериги объяснял это тем, что "работа подготовительных органов была покрыта тайной и сопровождалась загадочной сдержанностью ватиканских средств (массовой) информации, как официальных (OssRom²), так и полуофициальных (CivCat)³" [Альбериги I:432]. По его свидетельству, эта работа Кюнга была востребованной, поскольку "даже среди высшего руководства (Римской католической церковью — А. Ч.) никто не имел полного представления о тенденциях [среди епископата] или о работе подготовительных комиссий. В результате в период между 1959 г. и первой половиной 1962 г. не появилось ничего, на что могли реагировать средства массовой информации и богословские журналы" [Альбериги I:432].

Уже в подготовительный период внимание к трудам Кюнга было высоким. Так во франкоязычном богословском журнале "Signes de temps" был

¹ "Схемами" назывались проекты соборных документов.

² "L'Osservatore Romano".

³ "Civiltà Cattolica".

опубликован перевод части книги Кюнга "Konzil und Wiedervereinigung" [*Альбериго* I:438]. Эта работа была посвящена вопросам экуменизма и переосмысления Предания, она имела чрезвычайный успех и быстро была переведена на несколько языков. В ней автор утверждал, что Римская католическая церковь должна двигаться по пути единства, обновляя свою традицию путем адекватного восприятия достижений библейского и литургического движений, а также уделяя большее внимание идее всеобщего священства христиан и объединению христианских церквей. Для этого, по его мнению, следовало прислушаться к ожиданиям от собора и не формулировать новых догматов, способных обострить конфликты как внутри Церкви, так и с не-католиками. Собственно, данная работа Кюнга и выражала ожидания (в первую очередь, его и других прогрессистов), к которым он призывает собор прислушаться. Об этом уже упомянутый Альбериго иронично писал: "Новости о подготовке собора превращались в подготовку новостей" [*Альбериго* I:446].

К концу первой сессии соборной работы (окт. 1962 г. — сент. 1963 г.) папа официально пригласил Г. Кюнга в качестве теолога-консультанта (*peritus*) епископа Роттенбурга-Штуттгарта. С самого начала Кюнг был членом активной прогрессистской партии немецких и французских теологов. Однако и среди прогрессистов он выделялся. Это видно на примере работы над т.н. "Проектом Открывающей декларации", составленным Ивом Конгаром и Мари-Домиником Шеню. Документ был дополнен параграфом об экуменизме, после чего Конгар отправил его Кюнгу. Кюнг был настроен очень радикально и предлагал полностью отвергнуть все 4 обсуждавшиеся на тот момент богословские схемы. Кроме того, по его мнению, на первое место следовало поставить практические, а не богословские схемы [*Альбериго* I:503]. Вместе с Конгаром Кюнг составил проект заявления на эту тему, которую Конгар отослал в Богословскую Комиссию. Кюнг намеревался собрать под этим заявлением подписи многих известных богословов, однако Конгар считал такой шаг неосторожным: он опасался создать впечатление "параллельного собора теологов", претендующего на то, чтобы повлиять на решения собора епископов. Без участия интегристской (или т.н. "схоластической") партии такие инициативы могли выглядеть как заговор. По словам кардинала Лемана, благодаря авторитету, которым во всем мире пользовался Карл Ранер, ему вместе с Г. Кюнгом, И. Конгаром, Е. Схиллебексом и Й. Ратцингером "по многим аспектам удалось с помощью хорошо подготовленных схем пробиться на открытый простор большей богословской свободы" [*Lehmann* 1970:148].

В первый период соборных заседаний Кюнг вместе с некоторыми другими немецкими и французскими богословами в определенном смысле составлял оппозицию большинству консервативных епископов. Оппозиционная партия стремилась преодолеть схоластический характер первых доктринальных схем, грозящий ужесточением католических позиций по многим направлениям, а также отсутствие почвы для диалога с современной мыслью и противоречие заявленным папским целям Собора. Впоследствии Ганс Кюнг заметит по этому поводу:

"Я не разглашу никаких секретов, сказав, что дух накануне II Ватиканского собора даже в самом Риме был не на высоте. Оптимизма не наблюдалось. Были одни лишь проблемы, тревоги и вопросы по всем направлениям. Как что бы то ни было сможет работать с такими делегациями и такими схемами? Не является ли "открытый" элемент лишь незначительным меньшинством среди этого более чем двухтысячного множества епископов? Чего можно здесь достигнуть? Не все ли в действительности заранее решено и закончено?" [Küng 1960:67].

В этих словах слышна жесткая критика инертности и пассивности курии, сопротивляющейся реформаторским инициативам папы. Более того, Кюнг намекает на то, что Второй Ватиканский собор может пойти по тому же скандальному пути, что и Первый, на котором решения были приняты заранее и никакого реального обсуждения не предполагалось, что в итоге привело к расколу.

Тем не менее, постепенно характер Собора менялся. В ходе обсуждения схемы "О божественном Откровении" несколько национальных епископских конференций организовали богословский лекторий для большего погружения в проблему. Одним из основных лекторов стал молодой Ганс Кюнг (кроме него — Конгар, Шеню и Даниелу).

Одним из главных направлений деятельности Кюнга было распространение экуменических идей (вместе с ним в этой сфере работают Э. Шиллебекс, Й. Ратцингер и И. Конгар). Кюнг активно печатается и выступает с лекциями. Он был самым молодым (34 года) и красноречивым оратором, его любили приглашать на пресс-конференции. В результате этой "рекламы" Кюнг сумел совершить свое первое шестинедельное турне по Соединенным Штатам Америки в марте и апреле 1963 г. Он публикует статью "Экуменическая весна в Америке" [Küng 1963b], читает курс лекций в нескольких американских университетах (совокупная аудитория — 25000 человек) и даже посещает Джона Ф. Кеннеди в Белом доме. Однако, не обошлось без конфликтов: ректор католического университета в Вашингтоне не допускает его в свой институт. В этом же году Кюнг публикует монографию, содержащую богословский комментарий первой сессии Собора: "Kirche im Konzil" [Küng 1963a]. В ходе второй сессии эта книга была изъята из библиотек Рима, что стало заметным инцидентом, но имело неожиданный эффект, поскольку вызвало т.н. "атаку на курию", которой руководил Кёльнский архиепископ кардинал Фрингс, публично заявивший о том, что Священная канцелярия "давно уже не отвечает потребностям сегодняшнего дня, вредит Церкви и у многих вызывает недовольство" [Альбериго III:158]. После этих слов зал взорвался аплодисментами.

Несмотря на запрет своей книги, что явно свидетельствовало о недоверии, во второй период соборной работы (сент. 1963 г. — сент. 1964 г.) Кюнг сумел даже усилить свое влияние. 27 сентября он выдвигался в качестве эксперта для коллегии модераторов. Немецкие епископы тогда активно выступали за разработку концепта Церкви как Таинства. Основная работа в этой области была проведена немецкими же экспертами, в том числе, Кюнгом (как писал его коллега Хуберт Йедин: "пробил час наших богословов" [Jedin 1984:211]). Кюнг стремился активно влиять не только на содер-

жание обсуждений, но и на состав организаторов (в частности, публично выступал за смещение Альфредо Оттавиани с поста председателя Доктринальной комиссии — этот кардинал был лидером интегривов⁴, куриальных консерваторов на соборе, кардинальский девиз которого звучал как "*Semper Idem*" ("Всегда Тот же самый")) [*Альберико III:92*].

В этот же период (1963 г.) Кюнг основал международный богословский журнал "*Concilium*", который на долгое время станет рупором католического обновления⁵. В редакции Кюнг отвечал за экуменическую тематику, однако и в целом был одним из самых активных участников. Журнал стал одним из важнейших проектов в его жизни: именно Кюнг сформировал богословский профиль журнала и объединил вокруг редакции единомышленников по всему миру (всего насчитывалось около 450 сотрудников). В содержательном смысле с самого начала "*Concilium*" сформулировал свою программу в соответствии с задачами обновления Римской католической церкви, обсуждаемыми на соборе: установка на открытость и диалог с секулярным миром, широкое богословское и общественное обсуждение актуальных проблем церковной жизни, переосмысление роли церковной традиции, формулировка ясных критериев для обновления Церкви и богословия, развитие экуменического диалога. Разговор на эти темы на страницах журнала велся с использованием жесткой критической риторики. Например, один из идеологов "*Concilium*" П. Бранд называл Рим "неумолимой контролирующей инстанцией", сделавшей католическое христианство идеологией "построения дамб и стен" [*Brand, Häring 1993:780*]. Подобные выражения многократно появлялись на страницах журнала, поэтому неудивительно, что редакция не находила поддержки в среде римской курии. Также и среди авторов многие со временем сознательно дистанцировались от проекта. Среди них встречаются довольно громкие имена: Жан Даниелу, Йозеф Ратцингер, Ханс Урс фон Бальтазар, со временем — Карл Леманн и Вальтер Каспер. По мнению Бранда, для Ратцингера и Бальтзара "*Concilium*" стал "занозой в боку", поэтому они создали "иерархически поддерживаемый контрпроект "*Communio*" [*Brand, Häring 1993:780*]. Противостояние теологов, объединившихся вокруг этих изданий, широко известно и нередко обозначается в литературе как "*Concilium vs Communio debate*" или "the theological "star wars"⁶.

В Третий период соборной работы (сент. 1964 г. — сент. 1965 г.) позиции курии продолжали слабеть. По выражению Альберико, "многие убедились, что епископы при помощи богословов могут заставить с собой "считаться" [*Альберико IV:1*]. Однако, хотя прогрессивистская партия увеличилась и окрепла, говорить о единомыслии в ее рядах по большинству важнейших вопросов было нельзя. В этот период очень остро встал вопрос о том, в какой мере теория и практические требования времени найдут

⁴ Известны его слова: "Я надеюсь умереть до окончания собора, ибо тогда я умру как кардинал Святой Римской Церкви, а не как чиновник протестантской и прокоммунистической церкви".

⁵ Об этом подробнее см.: Церковь как институт: Полемика в католических журналах "*Concilium*" и "*Communio*". Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2023. Вып. 109. с. 46-66.

⁶ Rowland, T. Catholic Theology. L.: Bloomsbury Publishing, 2017. p. 4.

выражение в документах Собора. По этому поводу Ганс Кюнг заявлял, что оценка деятельности Собора зависит от того, исходит ли оценивающий из теоретических (т.е. вероучительных) или практических соображений, внутрицерковных или экуменических, тактических (компромиссных) или радикальных: "те, кому дороже первый вариант в каждой паре критериев, испытывают оптимизм, а те, кому важнее второй, впадают в пессимизм" [*Альберико III:92*]. Важно отметить, что система критериев, о которой говорит Кюнг, не укладывается в привычное деление на "интегристов" и "прогрессистов". Будучи настроен наиболее радикально, Кюнг не был удовлетворен развитием событий, несмотря на то что, как утверждает историк Собора Робер Рукет, во время четвертой сессии большинство (примерно 80%) епископов можно было бы считать прогрессистами [*Rouquette 1968:221*]⁷, среди них не наблюдалось единомыслия. Большинству противостояла партия из примерно 300 епископов, организационным центром которых стала "*Coetus Internationalis Patrum*" ("Международная группа отцов") [*Альберико IV:4-5*]. Это консервативное меньшинство было хорошо организовано и продолжало сохранять сильное влияние на папу. В ходе обсуждения т.н. "схемы XIII" (будущей конституции "*Gaudium et Spes* — О Церкви в современном мире"), когда многие прогрессисты, лично участвовавшие в подготовке текста, были удовлетворены достигнутыми компромиссами, единственным голосом против оказался также голос Кюнга, который был настроен "крайне критично, и не только в отношении схемы XIII, но и в отношении структур и деятельности Римской церкви, как она представлена Курией. Позиция Кюнга в то время выглядела среди прогрессистов самой радикальной" [*Альберико IV:353*]. Надо отметить, что мнение Кюнга и единомысленного ему Бернарда Геринга в ходе дебатов вокруг XIII схемы было подробно освещено в СМИ — ей были посвящены две отдельные статьи "*Frankfurter Allgemeine Zeitung*". В этот же период Кюнг выступал на конференции в Англии, где заявил, что богословы имеют право обсуждать догматы, которые не являются неизменными" [*Альберико IV:353*]. Отсюда понятны опасения многих отцов относительно того, что теологи-эксперты своими действиями оспаривали авторитет епископов в вопросах вероучения.

IV.

Фигура Кюнга интересна, помимо прочего, тем, что, занимая столь радикальную позицию, он вплоть до своего официального запрещения в 1979 г. воспринимается в качестве единомышленника авторами, получившими впоследствии известность как убежденные консерваторы. С работами Карла Барта молодого Кюнга познакомил Ганс Урс фон Баль-

⁷ Они выступали за более четкое определение веры, более библейские богословие и духовность, умелое приспособление к десакарализованному современному миру, большее участие мирян в жизни Церкви, более полное признание религиозных свобод, большую свободу для ученых, подлинное признание позитивных ценностей других христианских конфессий, более насыщенный диалог с вышедшей из-под влияния христианства цивилизацией и за реформу центрального аппарата Церкви с учетом и большего разнообразия мировой культуры, и возрастающего стремления к ее единству, с тем чтобы епископы несли большую ответственность за деятельность Церкви в целом.

тазар (поскольку и сам был очень впечатлен мировоззрением Барта). Научную серию "Экуменические исследования" вдвоем с Кюнгом издавал Йозеф Ратцингер — в частности, в этой серии в 1969 г. опубликовал свой труд "Харизма: принцип устройства Церкви" [Hasenhüttl 1969] Готтольд Хазенхюттль — саарландский профессор систематической теологии, впоследствии запрещенный в служении, лишенный права преподавать и объявивший о своем выходе из Римской католической церкви (в 2003 г.). Уже в этой монографии Хазенхюттль предстает как смелый модернист — в частности, критикуя Церковь как институт, он предлагает противопоставить ей "священную анархию" [Hasenhüttl 1969:8], отношения свободные от господства, от всякого догматизма и т.п. (и это в 1969 г!). Также именно по инициативе Кюнга католический факультет в Тюбингене назначил Ратцингера профессором догматического богословия. Впоследствии Кюнг называл его "олицетворением инквизиционной администрации Рима, в котором неосхоластика продолжает находить свой идеологический оплот" [Кюнг 2000:367].

Этот список консерваторов-друзей Кюнга можно было бы продолжать долго.

V.

Как официальный *peritus*, Ганс Кюнг внес значительный вклад в разработку ключевых документов Второго Ватиканского собора. Особенно заметно его влияние в Догматической конституции "О Церкви" (*Lumen Gentium*), где образ Церкви как Народа Божия способствовал смещению богословской парадигмы от строго иерархической модели к более инклюзивному пониманию церковной общины. Однако, как показывает анализ его последующей деятельности, соборные реформы не оправдали ожиданий Кюнга, как и многих прогрессивных католиков. Парадоксальность ситуации заключается в том, что, будучи одним из главных "двигателей" соборного обновления, Кюнг постепенно оказался маргинализован в официальной постсоборной традиции [O'Malley 2008:152]. Его радикальная критика папской непогрешимости [Küng 1970] и попытки ответить на вызовы "студенческой революции" 1968 г. через свои богословские работы в конечном итоге привели к конфликту с Ватиканом, кульминацией которого стало лишение его права преподавать от лица Римской католической церкви в 1979 г.

Этот конфликт отражает фундаментальную дилемму Второго Ватиканского собора, который пытался найти баланс между реформаторским потенциалом и институциональными границами. Характерно, что соборные документы, избегая категорических формулировок, создали пространство для различных, порой противоречивых интерпретаций. Как верно отмечает историк Собора Дж. Альбериги, для корректного понимания и использования соборных решений необходимо учитывать всю полноту его идей, а не отдельные фрагменты. По его выражению, документы собора "складываются в сложную и многоцветную мозаику, которую можно адекватно воспринимать только как нечто целостное. Выделение из общего контекста какого-либо фрагмента для детальной интерпретации

противоречило бы глубинной природе Второго Ватиканского собора" [*Альберго V:794*].

Заключение

Таким образом, случай Ганса Кюнга демонстрирует, что Второй Ватиканский собор, несмотря на свой компромиссный характер, действительно стал пространством для альтернативных богословских нарративов. Хотя официальная Церковь не приняла наиболее радикальные предложения Кюнга, его идеи, особенно в области экклезиологии и экуменизма, продолжают влиять на современное богословие. Это подтверждает тезис о том, что наследие Собора остается живым и актуальным, продолжая стимулировать богословские дискуссии о природе церковной власти, миссии Церкви в современном мире и путях христианского единства.

В то же время, проведенное исследование позволяет более точно определить современное значение понятия католического модернизма. Тот факт, что теологи-прогрессисты и консерваторы (интегрисы) по большинству вопросов, касающихся церковных реформ, были единомысленны, позволяет многим католическим богословам признать победу модернизма на соборе. И, если под "традиционным" католическим модернизмом можно понимать любое изменение зафиксированной традиции Римской католической церкви или отступление от неотомизма, то теперь "градус" модернизма зависит от того, насколько радикально тот или иной автор выступает за внедрение идей Собора в практику церкви и какими положениями католической традиции он готов при этом пожертвовать — в том числе, положениями Второго Ватиканского собора.

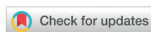
Литература

1. Brand, P., Häring, H. (1993). *Aggiornamento als wissenschaftliches Projekt. Über Anfänge und Programmatik der Internationalen Zeitschrift für Theologie CONCILIUM 77*. Hans Küng, neue Horizonte. München, 779-794.
2. Hastings, A. (1991). *Modern Catholicism*. Oxford: OUP.
3. Hasenhüttl, G. (1969). *Charisma. Ordnungsprinzip der Kirche*. Freiburg im Breisgau.
4. Jedin, H. (1984). *Lebensbericht. Mit einem Dokumentenanhang*. Hg.v. Konrad Repgen. Mainz.
5. Kiewiet, J. (2017). *Makers of the Modern Mind: Hans Kung*. Ed. By B. Patterson.
6. Küng, H. (1957). *Rechtfertigung: Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*. Mit einem Geleitbrief Karl Barths. Einsiedeln.
7. Küng, H. (1960). *Konzil und Wiedervereinigung*. München.
8. Küng, H. (1962). *Strukturen der Kirche*. Freiburg im Breisgau.
9. Küng, H. (1963a). *Kirche im Konzil*. Freiburg im Breisgau: Herder.
10. Küng, H. (1963b). *Ökumenischer Frühling in Amerika*. Rheinischer Merkur, 21.06.1963, 20.
11. Küng, H. (1963c). *Veröffentlichungen zum Konzil*. ThQ, 143.
12. Küng, H. (1964). *Structures of the Church*. London: Burns & Oates.
13. Küng, H. (1970). *Unfehlbar? Eine Anfrage*. Zürich: Benziger.
14. Küng, H. (1971). *Infalible? An Inquiry*. New York: Doubleday.
15. Küng, H. (2003). *My Struggle for Freedom*. Grand Rapids: Eerdmans.
16. Lehmann, K. (1970). *Karl Rahner. Herbert Vorgrimler, Robert Vander Gucht (Hg.) Bilanz der Theologie in 20. Jahrhundert*. IV. Freiburg: Herder, 143-180.
17. Lehner, U. (2016). *The Catholic Enlightenment*. Oxford: OUP.
18. Neuner, P. (2009). *Der Streit um den katholischen Modernismus*. Frankfurt am Main: Verlag der Weltreligionen im Insel Verlag.
19. Neuner, P. (2014). *Vom Umgang der Kirche mit den Herausforderungen der Geschichte*. Zeitzeichen, hg. von U. Kropac — B. Sill (Forum K'Universale Eichstätt Bd.2), St. Ottilien, 159-185.

20. O'Malley, J. (2008). *What Happened at Vatican II*. Cambridge: HUP.
21. Rouquette, R. (1968). *La fin d'une chrétienté: Chroniques*, Tome I. Paris: Éditions du Cerf.
22. Routhier, G. (2010). *Vatican II: Hermeneutics of Reform*. Montreal: Médiaspaul.
23. Rowland, T. (2017). *Catholic Theology*. London: Bloomsbury Publishing.
24. *Vom Umgang der Kirche mit den Herausforderungen der Geschichte* (2014). *Zeitschehen*, hg. von U. Kropac — B. Sill (Forum K'Universale Eichstätt Bd.2), St. Ottilien, 159-185.
25. Wiltgen, R. (1967). *The Rhine Flows Into the Tiber*. New York: Hawthorn.
26. Давыдов, О. Б. (2017). Новое богословие в контексте эволюции католической мысли. *Христианское чтение*, (6), 39-50.
27. *История II Ватиканского собора. В 5-х томах* (2003-2010). Общ. ред. Дж. Альбериги, А. Бодров, А. Зубов. М.: ББИ св. апостола Андрея.
28. Кюн, Г. (2000). *Великие христианские мыслители*. Пер. с нем. О. Ю. Бойцовой, В. А. Зелинского, Л. Н. Коваль. СПб.: Алетея.

References

1. Brand, P., Häring, H. (1993). *Aggiornamento as a scientific project*. About the beginnings and program of the International Journal of Theology CONCILIUM 77. Hans Küng, new horizons. Munich, 779-794. (In German)
2. Hastings, A. (1991). *Modern Catholicism*. Oxford: OUP.
3. Hasenbüttl, G. (1969). *Charisma. The principle of order of the Church*. Freiburg im Breisgau. (In German)
4. Jedin, H. (1984). *Lebensbericht. With a document attachment*. Hg.v. Konrad Repgen. Mainz. (In German)
5. Kiewiet, J. (2017). *Makers of the Modern Mind: Hans Kung*. Ed. By B. Patterson.
6. Küng, H. (1957). *Justification: The teaching of Karl Barth and a Catholic Reflection*. With a letter from Karl Barth. Einsiedeln. (In German)
7. Küng, H. (1960). *Council and Reunion*. Munich. (In German)
8. Küng, H. (1962). *Structures of the church*. Freiburg im Breisgau. (In German)
9. Küng, H. (1963a). *Church of the Council*. Freiburg im Breisgau: Herder. (In German)
10. Küng, H. (1963b). *Ecumenical spring in America*. Rheinischer Merkur, 21.06.1963, 20. (In German)
11. Küng, H. (1963c). *Publications on the Council*. ThQ, 143. (In German)
12. Küng, H. (1964). *Structures of the Church*. London: Burns & Oates.
13. Küng, H. (1970). *Infallible? request*. Zurich: Benziger. (In German)
14. Küng, H. (1971). *Infallible? An Inquiry*. New York: Doubleday.
15. Küng, H. (2003). *My Struggle for Freedom*. Grand Rapids: Eerdmans.
16. Lehmann, K. (1970). *Karl Rahner. Herbert Vorgrimler, Robert Vander Gucht (Eds.) Picture of theology in the 20th century*. IV. Freiburg: Herder, 143-180. (In German)
17. Lehner, U. (2016). *The Catholic Enlightenment*. Oxford: OUP.
18. Neuner, P. (2009). *The controversy over Catholic modernism*. Frankfurt am Main: Verlag der Weltreligionen im Insel Verlag. (In German)
19. Neuner, P. (2014). *The Church's approach to the challenges of history*. *Zeitschehen*, hg. by U. Kropac — B. Sill (Forum K'universale Eichstätt Bd.2), St. Ottilien, 159-185. (In German)
20. O'Malley, J. (2008). *What Happened at Vatican II*. Cambridge: HUP.
21. Rouquette, R. (1968). *La fin d'une chrétienté: Chroniques*, Tome I. Paris: Éditions du Cerf. (In French)
22. Routhier, G. (2010). *Vatican II: Hermeneutics of Reform*. Montreal: Médiaspaul.
23. Rowland, T. (2017). *Catholic Theology*. London: Bloomsbury Publishing.
24. *The Church's approach to the challenges of History* (2014). *Zeitschehen*, hg. by U. Kropac — B. Sill (Forum K'universale Eichstätt Bd.2), St. Ottilien, 159-185. (In German)
25. Wiltgen, R. (1967). *The Rhine Flows Into the Tiber*. New York: Hawthorn.
26. Davydov, O. B. (2017). New Theology in the context of the evolution of Catholic thought. *Christian Reading*, (6), 39-50. (In Russ.)
27. *History of the Second Vatican Council. In 5 volumes* (2003-2010). General ed. by J. Alberigo, A. Bodrov, A. Zubov. M.: BBI of St. Andrew the Apostle. (In Russ.)
28. Kyung, G. (2000). *Great Christian thinkers*. Translated from German by O.Y. Boytsova, V.A. Zelinsky, L. N. Koval. St. Petersburg: Alethea. (In Russ.)



Оригинальная статья

Радикальная ортодоксия как ответ на вызовы постмодерна и модернизма

Шноль Я. Д.

В статье рассматривается движение "радикальная ортодоксия" как значимый феномен современной богословской мысли, возникший в англоязычной академической среде в конце 1990-х гг. Цель работы — проанализировать основные положения и программу радикальной ортодоксии, выявить причины её популярности и оценить её место в контексте постсекулярного сдвига. Методология опирается на анализ первоисточников (работы Дж. Милбанка, К. Пиксток, Г. Уорда) и современных исследований, в том числе диссертаций и обзорных статей, с использованием подходов интеллектуальной истории и сравнительного анализа. В статье раскрыты шесть ключевых концептов движения (партиципация, отрицание секулярного дуализма, бытие-дар, познание как предвосхищение, социальное измерение спасения, аналогия бытия), а также его социально-политическая программа (критика секуляризации, христианский социализм, социальная ответственность, взаимосвязь теологии и политики). Показано, что радикальная ортодоксия сочетает полемику с модернизмом и постмодернизмом с попыткой предложить целостное богословское мировоззрение, укоренённое в традиции. Новизна исследования заключается в выявлении определённого сходства радикальной ортодоксии и христианского модернизма как реакций на вызовы эпохи при принципиально разных стратегиях ответа. Автор приходит к выводу, что популярность радикальной ортодоксии отражает общий культурный тренд на поиск цельных мировоззрений, соединяющих веру, разум и социальную практику.

Ключевые слова: радикальная ортодоксия, христианская теология, секуляризация, модернизм, постмодернизм, постсекулярный поворот.

Отношения и деятельность: не оказывают влияния на представленный материал.

Шноль Яков Дмитриевич — аспирант, кафедра Истории Церкви исторического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва, Россия. ORCID: 0009-0000-3397-8441.

Автор, ответственный за переписку (Corresponding author):
shnolyd@my.msu.ru

Рукопись получена 15.07.2025

Рецензия получена 17.08.2025

Принята к публикации 22.08.2025



Для цитирования: Шноль Я. Д. Радикальная ортодоксия как ответ на вызовы постмодерна и модернизма. *Российский журнал истории Церкви*. 2025;6(3):60-69. doi:10.15829/2686-973X-2025-204. EDN: YOBNEP



Original article

Radical Orthodoxy as a Response to the Challenges of Modernism and Postmodernism

Iakov D. Shnol

This article examines "Radical Orthodoxy" as a major development in contemporary theological thought, which emerged in English-language academic discourse in the late 1990s. The study analyses the movement's core principles and intellectual programme, explores the reasons for its appeal, and situates it within the broader post-secular turn. Drawing on primary sources — including the work of John Milbank, Catherine Pickstock, and Graham Ward — alongside recent scholarship, the article employs methods from intellectual history and comparative analysis. It identifies six key concepts in Radical Orthodoxy (participation; rejection of secular dualism; being as gift; knowledge as anticipation; the social dimension of salvation; the analogy of being), together with its socio-political commitments (critique of secularisation, Christian socialism, social responsibility, and the interrelation of theology and politics). The author presents the movement as combining a polemic against both modernism and postmodernism with an effort to set out a comprehensive theological worldview rooted in tradition. The article's innovation lies in highlighting parallels between Radical Orthodoxy and earlier forms of Christian modernism as contrasting responses to the intellectual challenges of their respective eras. The author argues that the movement's popularity reflects a wider cultural search for integrated worldviews that unite faith, reason, and social practice.

Keywords: Radical Orthodoxy, Christian theology, secularization, modernism, postmodernism, post-secular turn.

Relationships and Activities: none.

Iakov D. Shnol — postgraduate student, Department of Church History, Faculty of History, Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia. ORCID: 0009-0000-3397-8441.

Corresponding author: shnolyd@my.msu.ru

Received: 15.07.2025

Revision Received: 17.08.2025

Accepted: 22.08.2025

For citation: Iakov D. Shnol. Radical Orthodoxy as a Response to the Challenges of Modernism and Postmodernism. *Russian Journal of Church History*. 2025;6(3):60-69. doi:10.15829/2686-973X-2025-204. EDN: YOBHEP

Радикальная ортодоксия — англоязычное богословско-философское движение, возникшее в конце 1990-х гг. в Кембриджском университете благодаря деятельности профессора Джона Милбанка, его докторантки Кэтрин Пиксток и теолога Грэма Урда. Первым и главным текстом, который знаменует собой начало этого движения, считается монография Д. Милбанка *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason* (1990)¹, а само название "Radical Orthodoxy" впервые появилось в заголовке сборника статей *Radical Orthodoxy: A New Theology*² (1999), под редакцией Д. Милбанка, Г. Урда и К. Пиксток. Название этого сборника выражает главную идею этого движения: истинная радикальность современной христианской мысли находится не в свободомыслии, а в возвращении к ортодоксальной традиции с её подлинной глубиной, в отличие от так называемой "радикальной теологии", которая часто отрицает догматику. Таким образом авторы радикальной ортодоксии сразу противопоставили свой подход наиболее популярному в XX в. теологическому течению³.

С момента публикаций в начале 1990-х гг. и особенно после выхода коллективного тома 1999 г., движение привлекло значительное внимание интеллектуалов: как теологов, так и философов, политологов и культурологов. Уже в начале 2000-х гг. были опубликованы десятки книг и сотни статей как сторонников, так и критиков радикальной ортодоксии⁴.

Главная миссия радикальной ортодоксии — предложить целостное мировоззрение в постсекулярной эпохе, в центре которого находится христианская теология, охватывающая философию, эстетику, политику, социологию и культуру. Авторы заявляют, что целью радикальной ортодоксии является "возможность снова добиться места в этом мире, поместив его проблемы и деятельность в теологическую рамку". "Не просто возвращаясь с ностальгией к домодерну, но поработав с темами, в которые секуляризм вложил много сил — эстетику, политику, секс, тело, личность, видимость, пространство — и переосмыслив их с христианской точки зрения, то есть с точки зрения Троицы, христологии, Церкви и Евхаристии"⁵ — это цитата из введения к сборнику эссе, опубликованному в 1999 г. Д. Милбанк утверждает, что "христианство возродится, только если будет стараться всё заново переосмыслить"⁶, подчёркивая необходимость глубокой реконструкции современного мышления на богословской основе.

Таким образом, радикальная ортодоксия представляет из себя значительный современный интеллектуальный феномен, претендующий на конструирование целостного мировоззрения на богословской основе.

¹ Milbank, J. (1990). *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. Blackwell Publishing, 488 p.

² *Radical Orthodoxy: A New Theology* (1999). Ed(s). John Milbank, Catherine Pickstock, Graham Ward. Routledge Taylor&Francis group. Routledge, 300 p.

³ Пожалуй, единственной значительной теологией XX в., не вписывающейся в тренд "либеральной теологии", можно считать диалектическую теологию Карла Барта.

⁴ *Radical Orthodoxy: A Select Bibliography*. James K. A. Smith with Shannon Schutt Nason. https://www.academia.edu/69285308/Radical_Orthodoxy_A_Select_Bibliography.

⁵ *Radical Orthodoxy: A New Theology* (1999), 3.

⁶ Милбанк, Д. (2013). "Христианство возродится только в том случае, если будет стараться все заново переосмыслить по-христиански...". *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*, 3 (31), 285-290.

Цель статьи — проанализировать основные положения радикальной ортодоксии, выявить причины, по которым она привлекает к себе столь значительный интерес, а также дать оценку этому явлению в контексте исследования развития христианского учения.

Богословие радикальной ортодоксии строится на ряде принципов, сочетание которых её авторы понимают как возвращение к домодерной, преимущественно августиновской и неоплатонической, парадигме мышления, но в полемике с секулярной культурой. Эти принципы взаимосвязаны, образуя цельную систему, направленную на переосмысление роли теологии в постсекулярном мире⁷. Эти принципы можно свести к шести положениям:

1. **Партиципация.** Центральное для радикальной ортодоксии понятие, восходит к платонизму и его христианской интерпретации. В основе этого положения лежит идея о невозможности познать и понять мир и человека автономно, исключив их из участия в Божественном бытии. Человек и мир не существуют автономно, а имеют постоянным источником своего бытия Бога. Д. Милбанк утверждает: "Бытие есть всегда дар, и дар этот состоит в участии во всеобъемлющей жизни Троицы"⁸. Партиципация — не метафора, а онтологическая реальность: мир и человек сопричастны Божественному, и именно в этой сопричастности обретает смысл познание, этика и культура. В условиях постсекулярности этот тезис становится антитезой модернистской автономии субъекта⁹.

2. **Отрицание секулярного дуализма.** Радикальная ортодоксия отвергает модернистское разделение на "сакральное" и "профанное", "веру" и "знание", видя в этом историческое искажение христианской картины мира. В программной статье "Theology and Social Theory" Д. Милбанк прямо заявляет: "Секуляризм — это всего лишь одна из христианских ересей"¹⁰. Для радикальной ортодоксии любая сфера жизни (политика, искусство, экономика) не является "нейтральной" и должна быть осмыслена в свете богословия. Таким образом, секуляризм воспринимается не как естественный результат развития, а как теологическая девиация.

3. **Бытие как дар.** Концепция beingasgift тесно связана с партиципацией: всё существующее не просто сотворено Богом, но непрерывно поддерживается Им как актом щедрого дарения. Д. Милбанк пишет: "Всякая реальность изначально есть событие дара, а не автономного происхождения"¹¹. Это резко контрастирует с модернистскими теориями, где бытие мыслится как самодостаточное. На этом положении, в частности, основывается критика экономического утилитаризма, в котором исчезает категория дара, заменяемая расчётом.

4. **Познание как предвосхищение.** Для авторов радикальной ортодоксии истинное знание не есть сумма эмпирических фактов, а акт устрем-

⁷ Щипков, Д. А. (2004). "Радикальная Ортодоксия": Критический анализ. Дис. канд филос., СПб, с. 190.

⁸ Milbank, J. (2003). *Being reconciled. Ontology and pardon*. Routledge Taylor&Francis group. Routledge, p. 94.

⁹ Щипков, Д. А. (2004). 145-148.

¹⁰ Milbank, J. (1990). p. 9.

¹¹ Milbank, J. (1997). *The Word Made Strange: Theology, Language and Culture*. Wiley-Blackwell, p. 125.

лённости ума к истине, которая в полной мере откроется лишь в эсхатологической перспективе. Всякое знание с точки зрения радикальной ортодоксии есть "предвкушение" полноты Божественного откровения¹². Это делает возможным соединение интеллектуального поиска с литургическим опытом: познание неразрывно связано с участием в церковной жизни и "чаянием жизни будущего века".

5. Социальное измерение спасения. Радикальная ортодоксия отвергает узко индивидуалистическое понимание спасения, видя его как восстановление правильных, "евхаристических" отношений в общине и обществе. В эссе "The World in a Wafer" Уильям. Т. Кавано (один из авторов радикальной ортодоксии) утверждает: "Евхаристия формирует нас как народ, альтернативный народу национального государства"¹³. Таким образом, спасение мыслится не только в терминах личного благочестия, но и как преобразование социальной ткани через христианскую общинность.

6. Аналогия бытия (*analogia entis*). Следуя томистской традиции, авторы радикальной ортодоксии утверждают, что между Богом и творением существует не тождество и не полное различие, а аналогия — подобие в бытии, которое делает возможным богословие как разумный дискурс о Боге. Лоуренс Пол Хэмминг пишет: "Для радикальной ортодоксии аналогия бытия — не только метафизический принцип, но и условие всякой теологии"¹⁴.

Таким образом, богословие радикальной ортодоксии не является набором отдельных тезисов, а напротив, представляет из себя целостную систему, в которой все ключевые концепции образуют взаимосвязанную систему. Эта система призвана разрушить барьеры между теологией и остальными сферами жизни, вернуть богословию статус "первой философии" и предложить христианскую альтернативу секулярному модернизму.

Более того, радикальная ортодоксия претендует на роль проекта культурного и социального преобразования, имеющего и явное политическое измерение. Авторы движения настаивают на том, что теология не может ограничиваться сферой индивидуальной веры или абстрактных догматических формул: она должна стать основанием для критики современного общества и выработки альтернативных социальных практик. В условиях постсекулярного сдвига радикальная ортодоксия стремится восстановить "теологическую рамку" для всех сфер жизни, включая политику и экономику¹⁵.

Вот основные положения этого проекта:

Критика секуляризации. Центральная задача радикальной ортодоксии — разоблачить секуляризм как продукт искажённого развития западной христианской мысли. Д. Милбанк пишет: "Секуляризм — это не самостоятельное явление, но следствие отказа христианства от своих собственных

¹² Pickstock, C. (1997). *After Writing: On the Liturgical Cosumption of Philosophy*. Malden, Mass.: Wiley-Blackwell. p. 256.

¹³ Cavanaugh, W. T. (1999). The World in a Wafer: A Geography of the Eucharist as Resistance to Globalization. *Modern Theology*, 15(4), 187. doi:10.1111/1468-0025.00093.

¹⁴ Hemming, L. P. (2004). Analogia non Entis sed Entitatis: The Ontological Consequences of the Doctrine of Analogy. *International Journal of Systematic Theology*, 6(2.):118-28. doi:10.1111/j.1468-2400.2004.00124.x.

¹⁵ Щипков, Д. А. (2004). 173-177.

интеллектуальных ресурсов"¹⁶. Радикальная ортодоксия видит в секуляризации не нейтральный прогресс, а ересь в том смысле, что она выросла из христианского контекста, но отвергла его центр. Поэтому их программа предполагает возвращение теологии в публичное пространство как легитимного участника политического и культурного диалога.

Христианский социализм. В политикоэкономической плоскости радикальная ортодоксия предлагает восстановить общинные формы хозяйствования и социальной взаимопомощи, вдохновлённые христианским пониманием справедливости. Д. Милбанк, наблюдая в либеральном капитализме продолжение секулярного индивидуализма, предлагает альтернативу — модель, где экономика строится на принципах дара, кооперации и взаимной ответственности¹⁷, что закономерно вытекает из богословских положений радикальной ортодоксии (бытие-дар, партиципация).

Социальная ответственность. Для радикальной ортодоксии христианин ответственен не только за личную моральную жизнь, но и за состояние общества. Кавано пишет, что Евхаристия "не просто таинство личного благочестия, а акт, формирующий новый общественный порядок"¹⁸. Таким образом, участие в литургии становится моделью социальных отношений, основанных на даре, а не на обмене; на общинности, а не на конкуренции. В этом радикальная ортодоксия видит в этом противостояние от атомизации и фрагментации постмодерного общества, следствием которых являются психологическое неблагополучие, социальное бессилие и политическая вседозволенность.

Взаимосвязь теологии и политики. Программа радикальной ортодоксии предполагает, что политика не может быть "нейтральной" или ценностно-пустой. Д. Милбанк утверждает, что "вся политика в конечном счёте является теологией, пусть и в искажённой форме"¹⁹. Поэтому задача христианских мыслителей — предложить богословски обоснованную политику, которая бы переопределяла ключевые понятия — справедливости, свободы, общинности — в свете христианской традиции. В этом смысле радикальная ортодоксия позиционирует себя как альтернатива как либеральному секуляризму, так и авторитарным формам клерикализма.

В совокупности эти направления образуют программу, которую можно охарактеризовать как попытку "ресакрализации" общественной жизни. Для Д. Милбанка и его коллег это не возвращение к прошлому, а создание новых форм жизни, в которых политика, экономика, культура и искусство интегрированы в христианское мировоззрение. Исследователи справедливо отмечают, что тем самым радикальная ортодоксия предлагает "постсекулярный проект", который не отвергает модерн полностью, но стремится преобразовать его изнутри, переориентировав на богословские основания²⁰.

¹⁶ Milbank, J. (1990). 9.

¹⁷ Milbank, J. (2003). 128-130.

¹⁸ Cavanaugh, W. T. (1999). 188.

¹⁹ Milbank, J. (1990). 382.

²⁰ Щипков, Д. А. (2004). 63.

Несмотря на значительное влияние и оригинальность, радикальная ортодоксия вызвала оживлённую дискуссию и критику как среди сторонников традиционного богословия, так и со стороны более либеральных или модернистских теологов. Критика затрагивает как методологические основы движения, так и его претензии на глобальную значимость.

Одно из частых возражений в адрес радикальной ортодоксии связано с тем, как она трактует христианскую традицию. Д. Милбанк и его коллеги нередко представляют собственную интерпретацию августиновской, томистской и неоплатонической мысли как "подлинную" и изначально правильную, в противоположность "искажениям" модерна. Однако критики указывают, что это выборочное чтение источников, которое игнорирует внутреннее многообразие и историческую эволюцию традиции²¹. Д. А. Щипков замечает, что, хотя радикальная ортодоксия апеллирует к "всеобъемлющей" традиции, на деле она склонна опираться на узкий корпус авторов и концепций²².

Помимо этого, критики указывают на тот факт, что радикальная ортодоксия резко критикует глобализацию как продолжение секулярного, постколониального и капиталистического проекта. При этом её сторонники предлагают собственный всеобъемлющий метанарратив — христианское мировоззрение, претендующее на универсальную применимость. Для некоторых это выглядит как внутреннее противоречие: отрицая "глобальное" в одном виде, радикальная ортодоксия, по сути, предлагает другую форму глобализма, только в богословском ключе. Подобная стратегия легко воспринимается как неосознанное воспроизведение аналогичного глобалистского проекта, основания которого она критикует.

Одной из ключевых ценностей радикальной ортодоксии является "евхаристическая общинность" — тесные локальные связи, формируемые вокруг литургической жизни. Однако при этом в риторике авторов радикальной ортодоксии прослеживается устремлённость к универсальной трансформации общества и культуры на глобальном уровне. Возникает напряжение между локальным укоренением и универсалистскими притязаниями. Некоторые богословы²³ задаются вопросом: возможно ли одновременно продвигать идеал малых, укоренённых общин и претендовать на переустройство мировой культурнополитической системы? Д. А. Щипков также указывает, что эта двойственность может быть источником стратегической неопределённости Д. Милбанка и его сторонников²⁴.

Наконец, критику вызывает стиль аргументации. Д. Милбанк часто пишет в жанре масштабных утверждений, минимально взаимодействуя с эмпирическими данными социальных наук. Это создаёт впечатление методологической замкнутости и делает движение уязвимым для обвинений в "богословском идеализме"²⁵. Более того, критики считают, что,

²¹ Reno, R. R. (2000). The Radical Orthodoxy Project, In *First Things*, 100 (February), 42.

²² Щипков, Д. А. (2004). 191-194

²³ Rowland, T. (2003). *Culture and the Thomist Tradition: After Vatican II*. London: Routledge.

²⁴ Щипков, Д. А. (2004). 198-201.

²⁵ Ward, G. (2017). Radical orthodoxy: it's ecumenical vision. *Acta Theologica*, 39.

отвергая секулярные дисциплины как "еретические", радикальная ортодоксия рискует утратить возможность плодотворного диалога с академическим сообществом вне богословских кругов, да и вообще потерять связь с реальностью.

Таким образом, критика радикальной ортодоксии фокусируется на трёх уровнях: (1) способ чтения и присвоения традиции; (2) напряжение между локальной общинностью и универсалистскими амбициями; (3) методологическая и коммуникативная закрытость.

Наличие многочисленных и развёрнутых критических работ свидетельствует о пристальном внимании множества интеллектуалов к проекту радикальной ортодоксии. На то есть несколько причин.

Д. Милбанк и его коллеги проделали значительную интеллектуальную работу, создав богословскую систему, охватывающую все значительные сферы жизни современного общества. Критики справедливо отмечают внутренние противоречия этой системы, однако сама попытка построения христианского метанарратива актуального для XXI в. заслуживает внимания, поскольку за последние 70 лет ничего сопоставимого предложено не было.

Современная культурная среда демонстрирует явный запрос на целостные мировоззренческие системы, способные ясно ответить на экзистенциальные и этические вопросы. Эта тенденция проявляется и в массовой культуре, и на интеллектуальном уровне. Все больше просмотров на YouTube набирают видео, отстаивающих христианское видение мира²⁶. Все больше интеллектуалов обращаются как христианскому дискурсу, так и к библейским сюжетам: ярким примером служит Джордан Питерсон, посвятивший целый цикл лекций и дискуссий библейским сюжетам и написавший книгу "We Who Wrestle With God"²⁷, ставшую бестселлером по версии New York Times. Эти явления свидетельствуют: в условиях кризиса фрагментированного постмодернистского мышления аудитория ищет цельное видение мира, объединяющее смысл, мораль и жизненные ориентиры.

Радикальная ортодоксия органично вписывается в этот тренд, но действует на другом уровне. Если приведённые примеры фиксируют массовый интерес к религиозным сюжетам, то радикальная ортодоксия предлагает комплексный богословско-философский проект, претендующий на переустройство всех сфер жизни в свете христианской теологии. Это движение адресовано не столько массовой аудитории, сколько академическому, культурному и церковному интеллектуальному сообществу, однако их запросы происходят из одного корня: стремления выйти за пределы ценностного релятивизма и моральной неопределённости.

Радикальная ортодоксия более или менее удачно выражает потребность христианства²⁸ в реактуализации собственного послания, видения мира

²⁶ Об этом свидетельствует появление известных американских уличных проповедников Стюарта и Клифа Кнехтл на подкасте *Impulsive*: видео набрало более 3 млн просмотров за месяц. Джо Роган, один из самых популярных подкастеров США последовательно приглашал к себе в студию библеиста Уэсли Хаффа и режиссера Мэла Гибсона, обсуждая с ними христианские и библейские сюжеты. Видео собрали по 7 и 11 млн просмотров.

²⁷ Peterson, J. (2024). *We who wrestle with God: perceptions of the divine*. Random House Penguin, 576 p.

²⁸ В данном случае речь идет о представителях практически всех конфессий исторического христианства.

и программы действий. Секулярная эпоха представляла религию как бесполезный рудимент прошлых эпох, постсекулярная эпоха, в свою очередь, провозглашает религию как своеобразную форму идеологии, носители которой могут действовать в соответствии со своими убеждениями до тех пор, пока это не станет причиной социального или идейного конфликта, т.е. не создаст дискомфорт для кого-либо. Ни та, ни другая позиция не может устроить последовательных христиан. Радикальная ортодоксия в свою очередь предлагает четкую теологически обоснованную антисекулярную позицию, что привлекает внимание христианских интеллектуалов.

Таким образом, радикальная ортодоксия — это одновременно и критика христианского модернизма, и попытка предложить его альтернативу, построенную на возвращении к истокам и их творческом переосмыслении. Модернизм, в его историческом смысле, возник как реакция Церкви на изменившуюся социальнокультурную среду, как попытка адаптации вероучения, богослужения и миссии к условиям современности, чтобы заново сделать христианскую проповедь понятной и значимой. Радикальная ортодоксия, хотя и критикует модернистский проект, на структурном уровне продолжает ту же самую линию — поиск ответов на вызовы эпохи через обновлённое, но укоренённое в традиции богословие. Различие в том, что модернизм шел по пути диалога и частичной рецепции идей современности, а радикальная ортодоксия выбирает путь "онтологической реконструкции" — переосмысления самой картины мира, из которой секулярность изначально исключена.

Заключение

Таким образом, популярность радикальной ортодоксии объясняется не только её богословской изощрённостью, но и тем, что она представляет собой интеллектуально элитарный вариант более общего культурного движения к целостности и смыслу. В условиях, когда секулярный глобализм всё менее способен предложить убедительные моральные и экзистенциальные ориентиры, а церковный модернизм воспринимается частью общества как излишне приспособленческий, радикальная ортодоксия предлагает радикально цельную, "несекулярную" альтернативу. Этот проект, каким бы спорным он ни был, оказывается симптомом того, что в XXI в. запрос на целостное мировоззрение, соединяющие веру, разум и социальную практику, становится одним из определяющих факторов в развитии религиозной мысли.

Литература/References

1. Milbank, J. (2013). Christianity will be revived only if it strives to rethink everything in a Christian way. *Gosudarstvo, religija, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, 3(31), 285-290. (In Russ.) Милбанк Д. (2013). "Христианство возродится только в том случае, если будет стараться все заново переосмыслить по-христиански...". *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*, 3 (31), 285-290.
2. Cavanaugh, W. T. (1999). The World in a Wafer: A Geography of the Eucharist as Resistance to Globalization. *Modern Theology*, 15(4), 181-203. doi:10.1111/1468-0025.00093.
3. Hemming, L. P. (2004). Analogia non Entis sed Entitatis: The Ontological Consequences of the Doctrine of Analogy. *International Journal of Systematic Theology*, 6(2), 118-128. doi:10.1111/j.1468-2400.2004.00124.x.
4. Milbank, J. (1990). *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. Blackwell Publishing, 488 p.
5. Milbank, J. (2003). *Being Reconciled. Ontology and Pardon*. Routledge Taylor & Francis Group, 94 p.
6. Milbank, J. (1997). *The Word Made Strange: Theology, Language and Culture*. Wiley-Blackwell.
7. Peterson, J. (2024). *We Who Wrestle with God: Perceptions of the Divine*. Random House Penguin, 576 p.
8. Pickstock, C. (1997). *After Writing: On the Liturgical Consummation of Philosophy*. Malden, Mass.: Wiley-Blackwell.
9. *Radical Orthodoxy: A New Theology*. Ed(s). John Milbank, Catherine Pickstock, Graham Ward. Routledge Taylor & Francis Group, 1999. 300 p. doi:10.4324/9780203046197.
10. Reno, R. R. (2000). "The Radical Orthodoxy Project". *First Things*, 100 (February), 42 p.
11. Rowland, T. (2003). *Culture and the Thomist Tradition: After Vatican II*. London: Routledge.
12. Ward, G. (2017). Radical Orthodoxy: Its Ecumenical Vision, *Acta Theologica*, 39.



"Голгофское христианство" архимандрита Михаила (Семенова, 1874–1915): изобретенный феномен "христианского модернизма" в России начала XX в.

Михайлов А. Ю., Ступин В. А.

Статья посвящена феномену "голгофского христианства", его формулированию, "изобретению" и реальному существованию в начале XX в., представленному через призму творчества архимандрита/епископа Михаила (Семенова, 1874–1915) — очень интересного персонажа религиозно-модернистского ландшафта Российской империи начала XX в. Исповедуя свободу творчества и некую внеобрядность/внеюрисдикционность, он, будучи в сане старообрядческого епископа, с единомышленниками (Ионой Брихничевым, Валентином Свенцицким и др.), попытался заинтересовать недовольных синодальной церковью неким "новым учением", возвращающим к первохристианству. Ими было проведено несколько собраний, которые современники и потомки будут называть движением "голгофских христиан". Акцент сделан на то, чтобы показать, что "голгофское христианство" существовало только в теории и на практике реального развития не получило. В данном случае движение "голгофских христиан" было больше "информационным шумом", чем реально существовавшей организацией (в отличие от других внутриконфессиональных групп, например, "свободных/социальных" христиан, создание которых современники приписывали архимандриту/епископу Михаилу). Все это ставит вопрос о специфике и характере "христианского модернизма" в России периода поздней империи.

Ключевые слова: Российская империя, христианский модернизм, голгофское христианство, (а)историчное христианство, внутриконфессиональные группы, протоконфессиональные группы, архимандрит/епископ Михаил (Павел Семенов), Иона Брихничев, Валентин Свенцицкий.

Отношения и деятельность: не оказывают влияния на представленный материал.

Михайлов Андрей Юрьевич* — к.и.н., доцент (доцент), кафедра отечественной истории и архивоведения, Институт международных отношений, истории и востоковедения, Казанский федеральный университет, Казань, Россия. ORCID: 0000-0003-0215-0435.

Сфера научных интересов: история России (поздняя Российская империя), синодальный период истории русской церкви, историография церковного права, интеллектуальная история, старообрядчество, христианство и модернизация, история культуры периода Российской империи, советский неоклассицизм.

Ступин Василий Александрович — магистр богословия (МДА), референт Костромского епархиального управления, Кострома, Россия. ORCID: 0009-0008-5760-3052.

Сфера научных интересов: история России XIX–XX вв., синодальный период истории русской церкви, старообрядчество, "серебряный век" русской культуры.

*Автор, ответственный за переписку (Corresponding author): apunion@mail.ru

Рукопись получена 13.07.2025

Рецензия получена 27.07.2025

Принята к публикации 22.08.2025



Для цитирования: Михайлов А. Ю., Ступин В. А. "Голгофское христианство" архимандрита Михаила (Семенова, 1874–1915): изобретенный феномен "христианского модернизма" в России начала XX в. *Российский журнал истории Церкви*. 2025;6(3):70-88. doi:10.15829/2686-973X-2025-202. EDN: UEFZQZ



"Golgotha Christianity" and Archimandrite Mikhail (Pavel Vasilyevich Semenov, 1874–1915): An Invented Phenomenon of "Christian Modernism" in Early Twentieth-Century Russia

Andrey Yu. Mikhailov, Vasily A. Stupin

This article examines the phenomenon of "Golgotha Christianity", focusing on its formulation, "invention", and limited historical existence in the early twentieth century. The movement is analysed through the work of Archimandrite and later Bishop Mikhail (Pavel Semenov, 1874–1915), a notable figure in the religious-modernist landscape of the late Russian Empire. Advocating freedom of creativity and a certain extraritual and extrajudicial stance, Semenov, while serving as an Old Believer bishop, together with like-minded contemporaries such as Jonah Brikhnichev and Valentin Svetsitsky, sought to attract those dissatisfied with the Synodal Church by promoting a "new teaching" that claimed to return to the principles of early Christianity. Several meetings took place, remembered by contemporaries and later commentators as the "Golgotha Christians" movement. The authors argue that "Golgotha Christianity" existed primarily as a theoretical construct and never developed into a stable organisation or a sustained practice. In contrast to other neo-Christian movements of the period, such as the "Free" or "Social" Christians, the origins of which contemporaries often ascribed to Semenov, "Golgotha Christianity" generated more discursive resonance than practical results. This case sheds light on the specific features and limits of "Christian modernism" in late imperial Russia.

Keywords: Russian Empire, Christian modernism, Golgotha Christianity, (a)historical Christianity, intra-confessional groups, proto-confessional groups, Archimandrite/Bishop Mikhail (Pavel Semenov), Jonah Brikhnichev, Valentin Svetsitsky.

Relationships and activities: none.

Andrey Yu. Mikhailov* — PhD in History, Associate Professor (Associate Professor), Department of Russian History and Archival Science, Institute of International Relations, History and Oriental Studies, Kazan Federal University, Kazan, Russia. ORCID: 0000-0003-0215-0435.

Research interests: history of Russia (late Russian Empire), synodal period of the history of the Russian church, historiography of church law, intellectual history, Old Believers, Christianity and modernization, history of culture of the period of the Russian Empire, Soviet neoclassicism.

Vasily A. Stupin — Master of Theology (MDA), referent of the Kostroma Diocesan Administration, Kostroma, Russia. ORCID: 0009-0008-5760-3052.

Research interests: history of Russia in the 19th–20th centuries, synodal period of the Russian church history, Old Believers, the "Silver Age" of Russian culture.

*Corresponding author: apunion@mail.ru

Received: 13.07.2025

Revision Received: 27.07.2025

Accepted: 22.08.2025

For citation: Andrey Yu. Mikhailov, Vasily A. Stupin. "Golgotha Christianity" and Archimandrite Mikhail (Pavel Vasilyevich Semenov, 1874–1915): An Invented Phenomenon of "Christian Modernism" in Early Twentieth-Century Russia. *Russian Journal of Church History*. 2025;6(3):70-88. doi:10.15829/2686-973X-2025-202. EDN: UEFZZQ

Введение: актуальность (а)исторического и социального христианства

Попытка преодолеть кризис духовности синодального православия через "плюрализацию" христианства — создание внутриконфессиональных общин и движений — актуализирует проблему роли личности в истории Церкви в целом и харизматического лидера, за риторикой которого последуют адепты, в частности.

Создание внутриконфессиональных и протоконфессиональных групп было ответом меняющегося модерна начала XX в. на унификацию ранней модерности. XX в. с его феноменом массовой культуры, политики, наконец, хотел переосмыслить и феномен церковного института — изменить его (растворить) в народном, социальном движении.

Долгий XIX в. с его постепенным замещением религиозного мировоззрения светскими идеологиями (-измами), выводил конфессионализацию на новый уровень, хотя роль харизматического лидера остается такой же значимой. В условиях нахождения в ситуации "пост второй век" конфессионализации актуальными стали протоконфессиональные и внутриконфессиональные группы.

Под первыми понимается группа адептов официальной конфессии (прихожан, священнослужителей), которые, не порывая с ней, пытаются существовать на началах автономии, формулируя или акцентируя некие свои отличия от официальной конфессии (общинность, финансирование, обрядовые и др. практики). Под это определение подходят "свободные", "социальные" и "голгофские" христиане.

Под вторыми — протоконфессиональными группами — подразумевается феномен неоформленной конфессии, стремящейся стать полноценной конфессией, то есть это внутриконфессиональная группа, желающая стать протоконфессией. Как показал Джеймс Уайт в этой стадии оформления протоконфессии на 1917–1918 гг. находились единоверцы [Уайт 2016]. Логика развития конфессиональности такова: внутриконфессиональная группа в идеале стремится стать протоконфессией, а та в свою очередь — стать конфессией [Хондзинский 2015].

Но в случае с "голгофскими христианами" на систему координат "внутриконфессиональная группа — протоконфессия" накладывается рамка народного движения. Отправной точкой любого из сегрегирующих в рамках модерности феноменов внутри/прото/конфессии является конструирование социального идеала — (а)исторического, идеального или первоначального христианства (первохристианства — века апостолов, христианских общин, до государственной церкви) [Волчков 2019]. У разных групп понимание этого феномена аисторического христианства (при том, что христианство, по словам Г. Флоровского, не только "самая историчная религия" [Флоровский 2005]), различается. Соответственно, если идеал первохристианства — это община, то актуализировалась роль её руководителя, то есть некоего харизматического лидера.

В конце долгого XIX в., как в Европе в целом, так и в России в период поздней империи (1860-е–1917 гг.), актуальным становилось социальное измерение христианства (с позиции пользы для модернизирующегося общества, как ответ на рождение социалистической мысли и рабочих

как социальной группы). Если в западном христианстве — католичестве, протестантизме, англиканстве — оно было осмыслено, то православной мысли это предстояло сделать.

Актуальность осмысления вопросов социальной природы Церкви через концепт первохристианства как идеала для реформирования свидетельствует о появлении все более обретающим черты феномене "христианского модернизма" [Воронцова 2019].

Архимандрит Михаил (Семенов, 1874–1916) — талантливый публицист, желавший объять необъятное, не обладал качествами харизматичного лидера. Но если читать тексты источников начала XX в. — то ему приписывается создание движения "голгофских христиан". Инициативная группа, соорганизаторы движения — называют его "Новым Предтечей", теоретиком, формулирующим идеологию, составителем политических программ и приписывают ему реальное лидерство.

**"Новый Предтеча" голгофских христиан:
епископ Михаил (Семенов) как идеологический лидер**

"Вижу нового Предтечу...

Это епископ Михаил...

Вижу я его малого ростом, но великого духом.

...Ты ведь для того и пришел, чтобы свидетельствовать об истине
и пострадать за нее.

Начинай же, служитель Божий, начинай дело раскрепощения Церкви.

[Брихничев 1916].

В конце октября 1907 г. по многим газетам Российской империи прошла новость — известный церковный публицист, талантливый проповедник, профессор церковного права Санкт-Петербургской духовной академии, лишенный должности за сочувствие социалистической партии, архимандрит Михаил (Семенов) перешел в старообрядчество.

Не будем здесь останавливаться на причинах этого перехода, подробно изложенных о. Михаилом в статье "Исповедь", отметим лишь здесь одно положение "Исповеди", которое имеет отношение к заявленной нами теме.

"Я, — пишет архимандрит Михаил, — ушел в надежде, что для тех из братьев моих, которым трудно было отказаться от своего старого "религиозного режима", будет позволено по снисхождению выйти из плена синодской церкви без подчинения целиком и без исключения обряду старообрядчества" [Михаил 1907].

Позже старообрядческий епископ Иннокентий (Усов), принявший архимандрита Михаила, расскажет, что тот просил для своих сторонников, согласных принять и старопечатные книги, и двоеперстие для крестного знамения, "чтобы по другим обрядам не слишком строго взыскивать" [Протоколы РФО-III 2009]. Мы полагаем, что этими "другими обрядами" были старообрядческие правила, воспрещающие табакокурение и брадобритие, и делаем из этого вывод, что архимандрит Михаил

предлагал последовать за ним интеллигенцию, разочарованную в официальном православии. Однако никто за о. Михаилом в старообрядчество "свободного обряда" не последовал — во всяком случае, пока такие лица неизвестны.

В церковной прессе появились заметки, обвиняющие архимандрита Михаила в желании епископства, а позже — и в создании им в родном Симбирске общины "свободных христиан". "Калужский церковно-общественный вестник" сообщал:

"Всего община насчитывает более 100 человек как горожан, так и крестьян сел и деревень Симбирского уезда. Религиозное учение общины совершенно тождественно с учением Православной Церкви и отличается от нее только отрицанием синодального правления. От старообрядчества и единоверия община "свободных христиан" резко отличается полной терпимостью к новым течениям религиозной мысли в вопросах внутреннего устройства. Своей задачей она выставляет "разработку и проведение в жизнь новых форм религиозного быта". Община уже имеет православного священника. Последний без воли епископа не может производить священнослужение. В настоящее время община ведет переговоры и в ближайшем будущем заручится православным епископом. Большинство общинников желает видеть своим епископом о. Михаила. Епископ и священник пользуются исключительно доброхотным даянием. Живая связь с господствующей Церковью не порывается. Члены общины для молитвы посещают по желанию любой христианский синодальный храм, своим же священником будут пользоваться только для бесплатного совершения треб. Богослужения в случае нужды будут совершаться на частных квартирах. Для приобщения Св. Тайн в несчастных случаях общинникам по древнему обычаю выдаются запасные дары. Главная задача общины "произвести нравственное возрождение, поставить на надлежащий путь христианство, восстановить настоящее священство Христа и постепенно достигнуть первообраза христианской Церкви" [*КалужЦОВ* 1908].

Однако и о. Михаил отрицал свою связь с этой общиной, а после и сами "свободные христиане" в печати заявили, что он не имеет к ним никакого отношения.

Тем не менее, эти слухи утвердили старообрядческие верхи в недоверии к о. Михаилу. Было решено изучить его жизнь, проанализировать написанные им статьи и книги, а уже потом определить ему место. Предполагался тщательный анализ и долгий искуc.

Однако, все случилось не так, как предполагало старообрядческое большинство — осенью 1908 г. архимандрит Михаил был единолично рукоположен в сан епископа упоминавшимся выше епископом Иннокентием. Событие это произвело большой переполох, как среди старообрядцев, так и среди сторонников синодальной Церкви. Православные каноны запрещают подобные единоличные хиротонии, поэтому большую часть 1909 г. старообрядцы спорили о законности такого поступка епископа Иннокентия и обсуждали, что же делать с новым епископом — Михаилом. В итоге хиротония епископа Михаила была признана законной, а сам он был направлен

на канадскую кафедру, с обязанностью пройти обучение старообрядческому богослужению у московского архиепископа.

Параллельно общественной деятельности (а он в это время не только общается с Мережковскими и их единомышленниками, но и участвует в заседаниях петербургского Религиозно-философского общества, куда в конце 1909 г. принят действительным членом, и пытается читать публичные лекции в старообрядческих кружках), епископ Михаил активно сотрудничает не только со старообрядческой прессой, куда пишет по большей части духовно-назидательные и апологетические статьи, или пресой светской, которая ждет от него по большей части реакции на текущие события, но и с творением снявшего сан священника Ионы Брехничева — журналом "Новая земля", позиционирующем себя как печатный орган "голгофских христиан".

О чем же писал епископ Михаил в "Новой земле"?

О понимании христианства как борьбе за царство Божие на земле ("Христианство — работа над переустройством земли в землю праведную, в царство правды и борьба за эту правду. И всякое иное христианство — ложь" [*Михаил, Из креста — огонь*]), о переходе молитвы в реальное делание ("Молитва кресту есть больше всего и прежде всего — Его дело" [*Михаил, Из креста — огонь*]). В переустройстве нуждается не только земная жизнь, но и земная Церковь: "Новая Церковь должна быть связана любовью ко всему, что есть чистого, сильного и христианского в Церкви прошлого, молитвенно связана с христианами первых веков, хотя и теперь она верит, что Дух Святой продолжает Свои откровения, что Церкви теперешней может быть открыта истина нравственности, веры и жизни глубже, чем ветхому человеку, глубже даже чем ближайшим ученикам Христа.

Только слово Христово — вечно.

Центром религиозной жизни должна быть вечеря любви — великое таинство "общения" (Евхаристия), которое должно быть восстановлено в своем великом "опаляющем смысле" [*Михаил, Из области*].

Своеобразно и отношение епископа к догме: "Мы не отрицаем догматов Вселенской Церкви, но утверждаем, что в виде геометрических теорем, как формулы без живого смысла — они не могут быть обязательны и по существу — вредны" [*Михаил, Из области*], любой человек вправе не принимать любой догмат, если тот ему непонятен.

Видится некое противоречие в учении епископа Михаила: выхолащивая догматику, он превращает вероучение в некий набор моральных заповедей, отличающийся от толстовства только признанием Христа как Бога. Хотя всеми своими статьями владыка старается доказать, что христианство ни в коем разе не должно называться моралью.

Желая пробудить в читателях ужас перед миром, лежащим во грехе, епископ Михаил живописует в своих очерках современный город с малолетними проститутками, изможденными фабричными работницами, нищими и пьяницами в ночлежках, современную деревню с опухшими от голода детьми и измученными тяжелыми работами взрослыми. Где нет места радости, там нет места и Христу. И значит, только проклятия достойна такая жизнь.

Чтобы изменить жизнь вокруг, нужно ужаснуться происходящему, осознать свою ответственность за все происходящее в мире зло и начать жить по-христиански, не формально, а искренне исполняя Христовы заповеди, применяя их не только в духовной, но и в общественной жизни. И тотчас будет построено на земле Царство Божие, ведь "не в отдельных законах строит диавол твердыни свои, а в злых учреждениях, злых законах" [*Михаил, Открытое письмо*].

В Евангелии от Матфея внешний смысл заповедей Христовых заменен внутренним ("Царство Божие внутри вас есть"), но и там, в обетовании кроткого наследования земли, видно это ожидание нового миропорядка. Епископ Михаил отрицает личное (индивидуальное) спасение человека: "какое же ощущение спасения в смысле покоя возможно для него, когда зло кругом должно ощущаться им не менее болезненно, чем сифилис в собственной крови?" [*Михаил, Открытое письмо*].

В результате осознавшее свое грехопадение "человечество, сплотившееся во единой мысли о постройке на земле "Дома Божия", объединенное и слившееся в живое тело Христово, это человечество, живущее во Христе, и должно быть тем чудотворцем, который воскресит мир, снимет с креста проклятую жизнь, исцелит прокаженный мир, где кристаллизировалось, собралось воедино "многое зло", в ветхих понятиях, внушенных столетиями лжи" [*Михаил, Из креста — огонь*].

Интересен вопрос об устройстве общины "голгофских христиан". Можно утверждать, что идеальная община и идеальная Церковь были описаны епископом Михаилом в его некрологе архиепископу Токийскому Николаю (Касаткину):

"Община жила братски, не имея ничего своего, но все общее, оторвавшись от своих близких, от родных профессий, неопиты нуждались, голодали, терпели гонение, но восторг молодого прозелитизма и любовная жизнь общины — грели...

И принцип проповеди был всегда один: сначала завоевать любовь, потом нести слово.

...Нечего и говорить, что строй новой Церкви был чисто демократическим, все-народным.

Управляет... Церковью народ.

Все пресвитеры, диаконы, народ собираются раз в год в великие собрания, и здесь, у ног епископа (в буквальном смысле), решаются все дела Церкви.

Приход управляется своим собранием, где собираются все мужчины и женщины.

Особые собрания собираются во время епископского объезда. Это не объезд нашего епископа, с целью проверить, нет ли пыли на престоле и описок в метриках.

Во время объезда епископ посещает вместе со всею Церковью каждый дом.

Он знает каждую овцу "по имени", и ему открыты все нужды и все боли совести прихожан.

И на этой близости держится его влияние".

"Это... христианская Церковь" (курс. авт.).

Наши слова о том, что епископ Михаил такой хотел видеть будущую Церковь, подтверждают и его слова о том, что в японской общине были объединены не только язычники, но и католики и протестанты "без формального объединения, без единства исповедания" [*Старый Друг* 1912] (то есть, по сути то, что предлагали "голгофцы").

Таковы основной вектор реформирования православия с точки зрения епископа Михаила.

"Голгофское христианство" — движение или движения?

Одновременно с епископом Михаилом свои версии "голгофского христианства" предлагали и другие авторы "Новой земли". Более пафосно свои мысли выражал Иона Брехничев:

"Убивши Бога на Голгофе Иерусалимской, мы продолжаем убивать Его ежедневно и ежечасно, упорно забывая о том, что Скорбь Его не прекратится и руки и ноги не перестанут кровоточить, доколе не отдельные лица будут подносить Ему ненавистный фимиам — личного самоспасания, личной "чистоты", личной доброты, — а пока весь мир, воскреснув, не придет в свободу славы чад Божиих, нравственными усилиями его отдельных членов. ...Огнем горящие, пламенеющие сердца человеческие, *объединенные одним общим желанием воскресения Всего*, составят из себя то Вселенское Пламя, в котором, как сказано — старая земля и все старые дела сгорят" [*Брехничев* 1912].

Несколько осторожнее высказывался третий идеолог "голгофцев" Валентин Свенцицкий. Для Свенцицкого рай на земле "никогда не будет. И не должно быть. Во имя *высшей правды* не должно быть. Всеобщее благополучие — мысль антихристианская. Ложная и вредная" [*Свенцицкий, Будет ли*]. Важно не столько очищение земли от скверны, сколько очищение человеческой души, "раскрепощение всей человеческой личности, в которое войдут и свобода от физического рабства и от рабства совести, ума, голода, и прибавится свобода от одиночества, от безобразной оторванности — друг от друга, от природы, от мира, от Бога..." [*Свенцицкий, Когда же придет*].

В отличие от абстрактных конструкций епископа Михаила Свенцицкий предлагает и некоторую конкретику действий. Он сразу определяет, что "голгофское христианство" не является какой-то обособленной партией или общиной, а народным движением, к которому могут принадлежать все слои российского общества любого христианского вероисповедания, вне различия социального положения, "каждый, *оставаясь в той церкви, к которой принадлежит*, или выйдя из нее, — если таково требование его совести, — должен проповедовать те новые идеи общественного христианства, которые сейчас уже стали ясны для отдельных людей" [*Свенцицкий, Наши ближайшие задачи*]. Во имя великой цели грядущего изменения земли во имя Христова "верующая интеллигенция" должна соединиться с народом, она должна дать ему то, к чему пришла умом, должна принести народу *религиозную мысль* — и взять у народа его религиозное сердце, его религиозное чувство.

И то, и другое *совпадет* и даст крепкий фундамент для нового религиозного строительства", для строительства Царства Божия на земле.

Свенцицкий оптимистичнее владыки Михаила. Там, где епископ видит скорбь и ужас Голгофы, мирянин различает радость Воскресения. Распятие у Свенцицкого "соединяет величайшую скорбь распятого Бога — с величайшей радостью воскресшего "первенца из мертвых". ...Траур, печаль, а тем более бессильное истерическое "хныканье", не могут иметь места у подножия креста Господня" [*Свенцицкий, Голгофа*].

Таким образом, сложно не согласиться со справедливым замечанием В. В. Боченкова: "у каждого из голгофских христиан было свое голгофское христианство" [*Боченков 2016*], и эти противоречия в заявлениях идеологов — еще одна причина неосуществленности нового движения как движения действительно массового.

Лидером нового движения был провозглашен епископ Михаил. В посвященной ему статье, красноречиво называвшейся "Новый Предтеча", Иона Брихничев высокопарно восклицал:

"Вижу нового Предтечу...

Это епископ Михаил...

Вижу я его малого ростом, но великого духом.

...Ты ведь для того и пришел, чтобы свидетельствовать об истине и пострадать за нее.

Начинай же, служитель Божий, начинай дело раскрепощения Церкви.

Сними с нее позорные кандалы византизма, человеконадения и человекоугодничества...

Говори, мы будем слушать тебя.

Зови — и мы пойдем с тобою к Нему, чего бы это нам не стоило...

Только бы свершилось то, к чему стремились поколения, за что погибли святые борцы — Иоанны Гусы, протопопы Аввакумы, митрополиты Филиппы...

За что и мы готовы каждую минуту заплыть на кострах как они" [*Брихничев 1916*].

Несмотря на видимые разногласия, лидеры "голгофцев" сумели выпустить и распространить "Исповедание голгофских христиан", по сути, развернутую программу движения. К сожалению, до настоящего времени не выявлены черновики "Исповедания", по которым можно было бы установить настоящего автора. Мы располагаем лишь вариантом, хранящимся в РГАЛИ и опубликованным недавно И. Воронцовой [*Воронцова 2019*], машинописными копиями из архива департамента полиции и идентичным полицейским текстом вариантом, перепечатанным Г. Карабиновичем в 1915 г. без ссылок на источники информации. По некоторым косвенным данным можно датировать "Исповедание" первой четвертью 1910 г. (И. В. Воронцова почему-то датирует его апрелем 1910 г., хотя по сведениям столичного охранного отделения оно было распространено среди сочувствующим идеям новой общины уже в конце марта 1910 г.)

Помимо обвинений в адрес исторической Церкви, "убившей самую истину христианства", исповедание содержало следующие постулаты: "ни

в Церкви ни в государстве нет места властвованию одного над многими", "труда, который убивает душу, делает людей рабами с усталой душой, не должно быть", "земля... не может быть на службе у хищничества и разврата, а должна служить тем, кто отдает ей свой труд" [Карабинович 1914]. Также проповедовалось братство по отношению к людям не только всех сословий, но и всех национальностей, осуждалась смертная казнь, черта оседлости и проституция. В отношении вероучения голгофскими лидерами предлагалась свобода догматических верований (членом общины было разрешено не только отрицать непонятные им догмы, но и создавать новые (правда, в рамках Символа веры)), центром религиозной жизни надлежало стать Евхаристии ("Момент Евхаристии, затушеванный и замороженный в литургии ненужным и неценным, должен быть свободным. Формула Евхаристии свободна" [Карабинович 1914]), "остальные таинства принимаются как общественная, любовная молитва всех, всей Церкви в важнейших случаях личной жизни верующего" [Карабинович 1914], при этом богослужение в новых общинах могло совершаться как по старому, так и по новому обряду, в зависимости от желания каждой отдельной общины. Иконы и мощи святых приравнивались к портретам и останкам покойных близких. Пост назывался "диетикой духа", существующие же нормы поста были названы "несмысленным и вредным фарисейством" [Карабинович 1914].

И. В. Воронцова провела сравнение "Исповедания", обнаруженного Г. Карабиновичем, с машинописным вариантом сходного с ним текста "Исповедания еп. [ископа] Михаила", хранящимся в фонде Петербургского Религиозно-философского общества (РГАЛИ Ф. 2176. Оп. 1. Ед. хр. 40). Она замечает существенную стилистическую правку голгофского варианта текста, выразившуюся в сокращении религиозно-реформистской риторики. Также в нем расширены и дополнены некоторые разделы, посвященные обвинениям существующим христианским исповеданиям (в частности, в искажении Евангелия в целом и Нагорной проповеди в частности, а также христианского понимания брака) и отдельным пунктам нового учения (дополнены отношение "голгофских христиан" к черте оседлости, смертной казни, догматическому развитию, уточнено их отношение к Таинствам (отдельно — таинству Евхаристии) и посту) [Воронцова 2013, Воронцова 2019].

Отдельно от "Исповедания" "голгофцами" были составлены воззвания к православным (очевидно, как к "никонианам", так и к старообрядцам), к неверующим, к сектантам христианского толка и к простому народу. Все эти тексты призывали "взять на себя смелость разорвать с 2000-летиями, с Церковью прошлого и назвать все дело ее ложью", поскольку "Церковь прошлого осуществила одну половину задачи Христа, вскрывая правду о душе человеческой и остановилась, застыла, отмерла до того, что люди, ярко сохранившие по религиозной памяти святость прошлого, — умели соединить с ней подлинное антихристианство, распятие Христа и Его правды" [Карабинович 1914].

Задача новых общин — "Собраться всем, кто понял неправду старой веры, избрать руководителя, собираться на богослужение пока хоть

в любой избе, а потом выбрать священника для правильного совершения Христовой вечери — Тела и Крови Христовой. А затем, главное, жизнь устроить, как правая вера велит" [*Карабинович* 1914], выстроить справедливое общество, живущее на земле по заповедям Христа.

За сведениями и справками предлагалось обращаться к слушательнице столичных Высших женских курсов Наталье Васильевне Юниной, личность которой не была установлена.

Очевидно, такая программа сумела заинтересовать некоторые сектантские общины — появились сведения, что группы "голгофских христиан" образовались в Петербурге, Москве, Богородске, Симбирске и многих поволжских городах. Сам епископ Михаил упоминал об общинах в Симбирске, Тифлисе, Царицыне "и других местах" [*Ланкратов* 1911]. Газета "Новое время" писала, что "голгофцы" "активно вербуют себе adeptов в среде баптистов, которая послужила им таким же благодарным материалом, каким в свое время молокане были для баптистов" [*Новое Время* 1911].

"Литургия" "голгофцев": свидетельство М. Шагинян и складывание историографического мифа

Если же мы попытаемся представить, что представляли собой реальные общины "голгофских христиан" и как проходили их собрания, то столкнемся с проблемой отсутствия какой-либо информации. Вероятно, из-за того, что учение епископа Михаила было больше нравственное, созерцательное, чем деятельное, "голгофцы" не организовывали кружки самообразования или сельскохозяйственные коммуны, не создавали приюты или дома трудолюбия, если и трудились на благо общества, то как частные лица, а не как представители религиозной общины. Списков их никто не вел и сами они воспоминаний для будущих поколений не оставили. Исключение составляют лишь отдельные страницы четвертой главы в мемуарах Мариэтты Шагинян, но и к тем надо относиться предельно осторожно из-за восторженных марксистско-ленинских взглядов уже постаревшей поэтессы.

Шагинян не описывает собственно быта петербургской общины, руководителем которой был сам епископ Михаил, ее больше интересуют внешние подробности: выражения лиц, жесты, слова. Совершенно ясно, что ей чужды (стали или были?) взгляды своих новых друзей, с которыми она в свое время сошлась по поручению Зинаиды Гиппиус. Но, повторимся, это единственное описание "вечери любви" "голгофцев" и приходится, за неимением лучшего, верить Шагинян на слово.

Согласно воспоминаниям Мариэтты Сергеевны, собрание происходило на квартире одного из лидеров "голгофских христиан" столицы рабочего Нечаева. Присутствовало "человек двадцать", в основном, рабочие с женами и детьми, но были и представители интеллигенции. "Стол был накрыт красной парчовой скатертью, на нем стояли высокие медные подсвечники, лежало рядом на стуле несколько книг. Уже кто-то, у окна, бросил кусочки ладана в тлеющие угольки и раскачивал кадило, чтоб они разгорелись. Тонкие синие дымки начали струиться по комнате, наполняя ее приятным запахом" [*Шагинян* 1980]. Пришедший епископ Михаил (Шагинян вспоминает

его как "невысокого, в епископском облачении, в клобуке (не помню, какие у них специальные названия головных уборов) бородатого человека с проседью в густых волосах и с темными, глубоко во впадинах сидящими глазами" [Шагинян 1980]) начал "вечерю любви" с речи, в которой рассказывал о себе, о своем уходе из синодской Церкви в старообрядческую в поисках свободы и подлинно народной Церкви. Постепенно разговор перешел к страданиям Христа и страданиям человечества. Владыка говорил о Голгофе, о кровавом поте Господа в Гефсимании, о скорбях, одолевающих человеческую душу, о борьбе света и тьмы и о радости Воскресения. После речи-проповеди, которую присутствовавшие выслушали молча (ни о каких репликах Шагинян не упоминает), началась собственно Евхаристия: "Нина Власова поставила перед епископом Михаилом большую чашу, покрытую куском алого шелка. Михаил скрестил над ней руки, наклонил голову, безмолвно помолвился. Потом очень привычным для себя жестом откинул шелк со стеклянной чаши, сквозь грани которой гранатовым цветом блеснуло вино. Рабочие подходили, брали кусочек причастия на язык, отхлебывали глоток из чаши, крестились, ставили чашу на стол. Подходили их жены. Отцы поднимали детей" [Шагинян 1980].

Не совсем понятно, была ли это все-таки Евхаристия (т.е. собственно приобщение Телом и Кровью Христа) или "агапа", на которой собравшиеся вкушали благословленные епископом хлеб и вино. Для сомнений есть один, но довольно существенный, повод.

Епископ Михаил очень тяжело переживал свое запрещение в священнослужении, наложенное на него старообрядческим Освященным собором, особенно же угнетала его невозможность совершать именно Евхаристию хотя бы в частном порядке, для себя. Если он не мог совершать Таинство лично, то почему он решился совершать его в присутствии людей, знающих о его запрещении? Или же возможно, что епископ Михаил, уже несколько раз нарушивший каноны и прямые запрещения, счел для себя возможным нарушить их еще раз, пресуществив вино и хлеб в Тело и Кровь Христовы, по вере присутствующих?

**"Голгофцы" в фокусе внимания
православных миссионеров и охранного отделения.
Попытка институционального оформления "голгофских христиан"
(Съезд в 1910 г.)**

Новое движение сразу же привлекло внимание и синодальных миссионеров, и охранного отделения. Симбирский епархиальный миссионер священник Владимир Садовский не скупился на обличительные тирады:

"Голгофское христианство" — это новый адский умысел евреев-социалистов, направленный не только против ненавистного им русского правительства, но и против не менее ненавидимой ими Православной Церкви, которую социал-демократия не без основания считает главной опорой существующего в России государственно-монархического строя. ...Под видом "Голгофского христианства" проявляет себя та же революционно-жидовская банда, которая "работала" в памятные годы русской смуты" [СимбЕВ 1912]).

и, признаваясь в бессилии борьбы с новым учением исключительно миссионерскими способами, намекал на необходимость вмешательства в эту борьбу государственной репрессивной машины.

Действительно, государство заинтересовалось новым движением: в фонде Московского охранного отделения хранится дело "О секте "Голгофские христиане", они же "Христианские народные социалисты"", начатое по запросу Департамента духовных дел иностранных исповеданий.

Допрошенный литератор Николай Никитич Степаненко, временно заведующий издательством, показал, что журнал "Новая земля" имеет "направление религиозно-общественное в духе нравственности и человеколюбия и ни к какой секте...не принадлежит". Среди сотрудников Степаненко указал на епископа Михаила, Валентина Свенцицкого, Иону Брехничева и некоего Ламене ("иностранец, живет постоянно за границей, а где — не знаю" (*ГА РФ. Ф. 63. Показания Степаненко-1*)). На основании этих показаний начальником Московского охранного отделения был сделан запрос в Московскую сыскную полицию о предоставлении сведений на владыку Михаила и его сподвижников. Вероятно, из-за того, что владыка был поименован Степановым, а Брехничев — Брахниным сведений у сыскной полиции о них никаких не нашлось.

По промежуточным итогам охранное отделение отправило в Департамент духовных дел соответствующую справку, где сообщало, что "фактическое проявление...секты, как вероисповедной группы, и ее организация, в виде молитвенных собраний, не установлены в Москве", вероятно, потому, что "каждый член ее может оставаться в той же религии, в которой рожден, а потому среди них есть католики, православные и старообрядцы". Перечислялись в донесении и руководители "секты". К ним, помимо уже трех вышеназванных, были отнесены старообрядческий епископ Нижегородский Иннокентий (Усов), его брат Василий, начетчики Иосиф Перетрухин и Никифор Зенин, а также безымянные православные священники, которые пропагандируют идеи "голгофского христианства" среди семинаристов, как будущих священнослужителей и, тем самым, "маскируя свое учение религиозной идеей, проводят тенденцию опровержения существующего государственного строя" (Рапорт № 257027).

Допрошенный Иона Брехничев среди прочего показал, что епископ Михаил, хотя и являлся сотрудником журнала "Новая земля", но организатором издания не являлся. Что же касается общества "христианские народные социалисты", то оно, по словам Брехничева, существует в Англии, Германии и Австро-Венгрии, но никак не в России. Идеологи же "голгофского христианства" "исповедуют общину первых христиан, ...[призывают] возвратиться к первому веку христианской эры, т.е. "когда было у всех верующих одно тело и одна душа", выражаясь словами Книги деяний апостольских" (*ГА РФ. Ф. 63. Показания Брехничева*). Тем самым, Брехничев подчеркивал, что ничего противоправного "голгофцы" не организуют.

Вторично допрошенный Степаненко, напротив, показывал, что "голгофские христиане" и "христианские народные социалисты" есть одно и то же движение, существующее в России с 1905 г. Программы "христианских народных социалистов" Степаненко не видел, однако полагал, что она

совпадает с программой "Новой земли". Сам он себя народным социалистом не считал, однако относил к таковым епископа Михаила, Свенцицкого и Брехничева, присовокупив к ним основную издательницу журнала М. Я. Готфрид-Свободину (*ГА РФ. Ф. 63. Показания Степаненко-2*).

По итогам проведенной работы охранным отделением были разосланы в Московское, Петербургское, Рязанское, Симбирское, Нижегородское и Тифлисское жандармские управления запросы о наличии в вверенных им губерниях секты "голгофских христиан" и активности их пропаганды. Тифлис, Москва и Нижний Новгород ответили отрицательно, Рязань смогла установить, что подозреваемый Зенин "всецело посвятил свою деятельность об улучшении (*sic!*) старообрядческой церкви со всеми ее установлениями" (*ГА РФ. Ф. 63. Ответ начальника Рязанского ГЖУ*), в Симбирске же обнаружилось лишь "незначительное число лиц, придерживающихся взглядов "голгофских христиан", которые появились сравнительно недавно и перешли из секты "свободных христиан", но они совершенно бездействуют". Подробнее симбирские жандармы остановились на личности епископа Михаила, обвинив его в создании совместно с крестьянином Федором Абрамовым в 1906 г. в Симбирске общины "свободных христиан", ставивших целью "собрать необходимый капитал для покупки особого участка земли и переселиться на него всей общиной; совместно его обрабатывать, не иметь в отдельности никакой собственности и жить по примеру первых христиан, у которых было все общее". Согласно тому же донесению, епископ Михаил "стремился создать в Симбирске общину "голгофских христиан", имея надежду что впоследствии эта община соединится с общиной "свободных христиан", но, несмотря на все старания, общины ему создать не удалось" (*ГА РФ. Ф. 63. Ответ начальника Симбирского ГЖУ*). Общее количество свободных христиан составляло 29 человек, причем все они проживали в различных селах Симбирского уезда и в единую общину также объединены не были.

Не менее ответственно подошли к делу и сотрудники столичного охранного отделения, которые организовали агентурную работу и установили идейных руководителей "голгофских христиан": епископа Михаила (Семенова), мистика-философа Дмитрия Сергеевича Мережковского, Дмитрия Владимировича Философова и Александра Александровича Мейера. Наиболее выдающимися членами Петербургской общины сочтены дочь подполковника Антонина Викторовна Власова, 24 лет, и Иван Васильевич Нечаев (*ГА РФ. Ф. 63. Ответ начальника Санкт-Петербургского ОО*).

Тем не менее, ни симбирские, ни петербургские жандармы не выявили в действиях "голгофцев" ничего предосудительного и противоправного, поскольку никаких громких мероприятий те не осуществляли.

В конце февраля 1910 г. в Петербурге состоялся первый "съезд" "голгофских христиан", который показал всю утопичность их идеи. Присутствовало всего, самое большее, восемь человек — "цифра, мало говорящая о "народном движении" [*Панкратов 1911*]. Ни Мережковские, ни кто-то еще из их окружения в "съезде" участия не принимал. Сам епископ Михаил тяжело переживал отсутствие интересующихся, его планы по орга-

низации действительно массового движения терпели крах. И проблема была не только в отсутствии среди и без того небольшого числа "голгофцев" ярких харизматичных личностей, способных вести за собой инертное большинство, но и в чуждости идеи "голгофского христианства" простому народу. А. С. Панкратов верно замечает:

"Вера епископа совсем не мужичья вера. Проповедь ненависти к терпению, труду, жалости и благотворительности в том виде, в каком они сейчас существуют, долго не найдет отклика в среде простого, очень косного в своем мировоззрении народа. Толпа, народ, еще долго не поймет социального христианства — а главное, не почувствует его в себе. Самые передовые его слои в религиозной жизни не ушли дальше евангелизма, баптизма и сродных им узких, хотя и рационалистических сект" [*Панкратов* 1911].

В отчаянии владыка Михаил пишет своему давнему заочному оппоненту Льву Толстому, просит дать хоть какой-нибудь отзыв на устав "голгофцев", надеясь, что внимание к ним великого писателя, почитавшегося среди либеральной интеллигенции едва ли не пророком, привлечет и внимание симпатизирующей толстовству публики. Лев Николаевич давать какой-либо ответ отказался¹. "Голгофское христианство" отныне было обречено на забвение и угасание.

В марте 1911 г. в Симбирске были привлечены к суду вдова священника Покровского храма г. Курмыш Петра Владимировича Люцернова Олимпиада Ивановна и бывшая школьная учительница Пелагея Андреевна Христофорова. Женщины обвинялись в распространении воззвания "голгофских христиан" "Простому народу" среди крестьян деревень Кадыковки, Комаровки и Абрамовки Симбирского уезда (*ГА РФ. Ф. 102. Записка начальника Симбирского ГЖУ*). К сожалению, приговор остается неизвестен, поскольку весь дальнейший ход дела не нашел отражения в государственных архивах.

Последним всплеском интереса к движению "голгофцев" со стороны властей можно считать 18 сентября 1911 г., когда охранное отделение провело в квартире Нины Власовой обыск. В ходе обыска были изъяты "фотографическая карточка епископа Михаила; 1 экз. на 8 полулистах с исповеданием "голгофских христиан", воспроизведенный на множительном аппарате; 4 таких же полулиста с воззваниями той же секты, разного содержания; дневники; рукописи с заметками на религиозно-философские темы; 40 книг и брошюр с сочинениями вышеназванного Михаила" (*ГА РФ. Ф. 63. Ответ начальника Санкт-Петербургского ОО*). Согласно экспертизе, проведенной Духовным цензурным комитетом, изъятые рукописи ничего вредного не содержат, тогда как в нескольких книгах старообрядческого епископа действительно имеются вредные мысли.

Допрошенная Власова показала, что епископа Михаила знает еще с 1906 г. по его лекциям в Соляном городке, в последующие годы неодно-

¹ Маковицкий Д. П. Яснополяские записки. Март 1910 г. [Электронный ресурс] — URL: <http://tolstoy-lit.ru/tolstoy/bio/makovickij-yasnopolyanskije-zapiski/1910-mart.htm>.

кратно с ним беседовала, до Рождества 1910 г. он дважды был у нее среди других гостей. Учения "голгофских христиан" она не разделяет, являясь православной христианкой, регулярно общается со Святыми Таин. Поскольку обыск и допрос был связан с визитами епископа Михаила, девушка пообещала, что "примет меры к прекращению этих посещений" (*ЛРФ. Ф. 63. Ответ начальника Санкт-Петербургского ОО*).

Жандармское управление оставило Власову на свободе, а сбор сведений о "голгофцах" был прекращен. Вероятно, напуганные потенциальными репрессиями "голгофские христиане" на время или навсегда распустили собрания, поскольку никаких сведений о них в дальнейшем мы не имеем.

Заключение: плюрализм, погубивший движение "голгофских христиан"

В итоге, можно констатировать, что "голгофское христианство" явилось неудачной, непродуманной попыткой церковного модернизма в силу следующих причин: отсутствия харизматического лидера как теоретика, так и практика (епископ Михаил не подходил на роль практика, голгофцы более походили на интеллектуальный кружок, группировавшийся вокруг газеты "Новая земля"); идеологической несформулированности (как минимум три версии "голгофского христианства" — епископа Михаила (Семенова), Ионы Брехничева, В. Свенцицкого); институциональной неоформленности (инвариантное понимание лидерами, что они создают — политическую партию, народное движение, надконфессиональную конструкцию или провал съезда 1910 г.); маргинальности (квазилитургия, идея пролетарской церкви) и внеконфессиональности (христиане всех конфессий). Епископ Михаил не подходил на роль харизматического лидера, так как был человеком с хрупкой психикой и при этом понимал движение "голгофцев", прежде всего, как созерцательное, а не реально действующее.

Подытоживая все эти установки "против", можно утверждать, что на этапе оформления, движение "голгофских христиан" было очень плюралистичным, широко мыслящим и все допускающим. Хотя по логике вещей, должно было быть непримиримым и радикальным, чтобы отвоевать свое место в религиозном ландшафте поздней Российской империи. Дух времени — поиск какого-то всеобщего синтеза (искусств, науки и др.) — чем пронизан "серебряный век", сказался, по-видимому, и здесь. Изначально существовавшие конкурентные версии "голгофского христианства" — это различные версии интерпретации первохристианства, аисторичного идеального христианства. В авангардной интерпретации идеального христианства, чем являлось "голгофское христианство" под натиском пролетарско-маскулинного футуризма оказалось, как минимум три версии — епископа Михаила (Семенова), Ионы Брехничева, Валентина Свенцицкого. Эта плюрализация, помноженная на социальную утопичность, привело к неудаче данной версии церковного модернизма.

Миф "голгофского христианства", созданный М. Шагинян, продолжает жить в историографии. Существовали люди, тексты, программные документы, попытки сформулировать доктрину, "названные" лидеры, розыски

тайной полиции — но все это оставляет вопрос о феномене "гоголевского христианства" открытым. Роль, приписываемая епископу Михаилу (Семёнову), неопровержима и недоказуема, так же, как и составление текстов и программа — индивидуальное или коллективное творчество? Наверное, отчасти и феномен "христианского модернизма" в России был столь не уловим и не определим.

Источники

1. Показания Н. Н. Степаненко в Московском охранном отделении 12 мая 1911 г. *ГА РФ. Ф. 63. Оп. 31. Д. 1727. Л. 11-11 об.*
2. Показания Н. Н. Степаненко в Московском охранном отделении 8 июля 1911 г. *ГА РФ. Ф. 63. Оп. 31. Д. 1727. Л. 20-21.*
3. Показания И. П. Брихничева в Московском охранном отделении 8 июля 1911 г. *ГА РФ. Ф. 63. Оп. 31. Д. 1727. Л. 18-19 об.*
4. Ответ начальника Симбирского губернского жандармского управления в Московское охранное отделение от 7 октября 1911 г. *ГА РФ. Ф. 63. Оп. 31. Д. 1727. Л. 33-34.*
5. Ответ начальника Рязанского губернского жандармского управления в Московское охранное отделение от 20 октября 1911 г. *ГА РФ. Ф. 63. Оп. 31. Д. 1727. Л. 35-35 об.*
6. Ответ начальника Санкт-Петербургского охранного отделения в Московское охранное отделение от 07 января 1912 г. *ГА РФ. Ф. 63. Оп. 31. Д. 1727. Л. 42 об.-43.*
7. Записка начальника Симбирского губернского жандармского управления в Департамент полиции от 13 ноября 1912 г. *ГА РФ. Ф. 102. Оп. 241. Особый отдел. 1911 г. Д. 94 л. А. Л. 40-40 об.*

Sources

1. The testimony of N. N. Stepanenko in the Moscow security department on May 12, 1911, *GA RF. F. 63. Op. 31. D. 1727. L. 11-11 ob.*
2. The testimony of N. N. Stepanenko in the Moscow security department on July 8, 1911, *GA RF. F. 63. Op. 31. D. 1727. L. 20-21.*
3. The testimony of I. P. Brihnichev in the Moscow security Department on July 8, 1911, *GA RF. F. 63. Op. 31. D. 1727. L. 18-19 ob.*
4. Reply of the head of the Simbirsk provincial gendarmerie department to the Moscow security Department on October 7, 1911, *GA RF. F. 63. Op. 31. D. 1727. L. 33-34.*
5. Reply of the head of the Ryazan provincial gendarme department to the Moscow Security Department dated October 20, 1911, *GA RF. F. 63. Op. 31. D. 1727. L. 35-35 ob.*
6. Reply of the head of the St. Petersburg security department to the Moscow Security Department dated January 07, 1912, *GA RF. F. 63. Op. 31. d. 1727. L. 42 ob.-43.*
7. Note from the head of the Simbirsk provincial Gendarmerie Department to the Police Department dated November 13, 1912, *GA RF. F. 102. Op. 241. Special Department. 1911, 94 L. A. L. 40-40 ob.*

Литература

1. Боченков 2016 — Боченков, В. (2016). По голгофским русским пригоркам, *Север*, (7-8).
2. Брихничев 1912 — Брихничев, Иона (1912). *Что такое голгофское христианство?* М.
3. Брихничев 1916 — Брихничев, Иона (1916). Новый Предтеча, *Старообрядческая мысль*, (11-12).
4. Волчков 2019 — Волчков, А., священ. (2019). *Раннехристианская община в античном полисе*. М.
5. Воронцова 2013 — Воронцова, И. В. (2013). "Свободное христианство" епископа Михаила (Семенова) и "социальные" программы 1905–1915 гг. *Гуманитарные науки в Сибири*, (2).
6. Воронцова 2019 — Воронцова, И. В. (2019). "Заколдованный круг русского сознания...". *Проблемы социально-религиозного поиска в православной России второй половины XIX — начала XX века*. М.-СПб.
7. Карабинович 1914 — Карабинович, Г., священ. (1914). *Собрание статей по делу епископа Михаила Канадского*. М.
8. Михаил 1907 — Михаил, архим. (1907). Исповедь, *Наш понедельник*, (5), от 17 декабря, 1.
9. Михаил, Из креста — огонь — Епископ Михаил [Семенов] (1910). Из креста — огонь: К 14 сентября, *Новая земля*, (1).
10. Михаил, Из области I — Епископ Михаил [Семенов] (1910). Из области новых религиозных движений, *Новая земля*, (5).
11. Михаил, Из области II — Епископ Михаил [Семенов] (1910). Из области новых религиозных движений, *Новая земля*, (6).
12. Михаил, Открытое письмо — Епископ Михаил [Семенов] (1910). Открытое письмо студенческому христианскому союзу, *Новая земля*, (13).
13. Панкратов 1911 — Панкратов, А. С. (1911). *Ищущие Бога: очерки современных религиозных исканий и настроений*, Т. 1. М.
14. Протоколы РФО-III 2009 — *Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде): История в материалах и документах: 1907–1917* (2009). Т. 3: 1914–1917. М.
15. Свенцицкий, Будет ли — Свенцицкий, В. П. (1911). Будет ли когда-нибудь на земле "рай"? *Новая земля*, (21).
16. Свенцицкий, Когда же придет — Далекий друг [Свенцицкий, В. П.] (1910). Когда же придет настоящий день, *Новая земля*, (1).
17. Свенцицкий, Наши ближайшие задачи — Свенцицкий, В. П. (1911). Наши ближайшие задачи, *Новая земля*, (2).
18. Свенцицкий, Голгофа — Далекий друг [Свенцицкий, В. П.] (1910). Голгофа, *Новая земля*, (7).
19. Старый Друг 1912 — Старый Друг [Михаил (Семенов), еп.] (1912). ¹Архиепископ Николай, *Современное слово*, (1467), от 5 февраля.
20. Уайт 2016 — Уайт, Дж. (2016). Единоверие и концепция конфессионализации: дискурсивные заметки, *Quaestio Rossica*, 4., (4).
21. Флоровский 2005 — Флоровский, Г., прот. (2005). *Христианство и цивилизация*. СПб.
22. Хондзинский 2015 — Хондзинский, П. В. (2015). "Поле" конфессионализации: опыт приложения теории к русской духовной традиции, *Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви*, (2 (63)).
23. Шагинян 1980 — Шагинян, М. С. (1980). *Человек и Время. История человеческого становления*. М.
24. Голос Самары 1910 — В мире старообрядцев (1910). *Голос Самары*, (45), от 25 февраля.
25. КалужЦОВ 1908 — Из хроники (1908). *Калужский церковно-общественный вестник*, (19).
26. Новое Время 1911 — Секта "голгофских христиан" (1911). *Новое время*, (12625), от 7 мая.
27. СимБЕВ 1912 — Секта голгофских христиан, как новый вид пропаганды социализма в России (1912). *Симбирские епархиальные ведомости*, (16), Отдел неофициальный.

Referenses

1. Bochenkov 2016 — Bochenkov, V. (2016). Along the Russian hills of Golgotha, *North*, (7-8).
2. Brichnichev 1912 — Brichnichev, Jonah (1912). *What is Calvary Christianity?* M.
3. Brichnichev 1916 — Brichnichev, Jonah (1916). The new Forerunner, *Old Believer Thought*, (11-12).
4. Volchkov 2019 — Volchkov, A., sacred. (2019). *The early Christian community in the ancient polis*. M.
5. Vorontsova 2013 — Vorontsova, I. V. (2013). "Free Christianity" by Bishop Mikhail (Semenov) and the "social" programs of 1905–1915. *Humanities in Siberia*, (2).
6. Vorontsova 2019 — Vorontsova, I. V. (2019). "The enchanted circle of Russian consciousness...". *Problems of socio-religious search in Orthodox Russia in the second half of the 19th — early 20th century*. Moscow, SPb.
7. Karabinovich 1914 — Karabinovich, G., sacred. (1914). *Collection of articles on the case of Bishop Michael of Canada*.
8. Mikhail 1907 — Mikhail, Archim. (1907). The confession, *Our Monday*, (5), December 17, 1.
9. Mikhail, From the cross — fire — Bishop Mikhail [Semenov] (1910). From the cross — fire: By September 14, *Novaya Zemlya*, (1).
10. Mikhail, From the region I — Bishop Mikhail [Semenov] (1910). From the area of new religious movements, *Novaya Zemlya*, (5).
11. Mikhail, From the region II — Bishop Mikhail [Semenov] (1910). From the field of new Religious movements, *Novaya Zemlya*, (6).
12. Mikhail, An Open Letter... — Bishop Mikhail [Semenov] (1910). Open Letter to the Student Christian Union, *Novaya Zemlya*, (13).
13. Pankratov 1911 — Pankratov, A. S. (1911). *Those who Seek God: Essays on Modern Religious Pursuits and Moods*, vol. 1. M.
14. Protocols of the Russian Federal District-III 2009 — *Religious and Philosophical Society in St. Petersburg (Petrograd): History in materials and documents: 1907–1917* (2009). Vol. 3: 1914–1917. M.
15. Svetsitsky Will ... — Svetsitsky, V. P. (1911). Will there ever be a "paradise" on earth? *Novaya Zemlya*, (21).
16. Svetsitsky, When will it come... — A distant friend [Svetsitsky, V. P.] (1910). When the real day comes, *Novaya Zemlya*, (1).
17. Svetsitsky, Our immediate tasks — Svetsitsky, V. P. (1911). Our immediate tasks, *Novaya Zemlya*, (2).
18. Svetsitsky, Golgotha — A distant friend [Svetsitsky, V. P.] (1910). Golgotha, *Novaya Zemlya*, (7).
19. Old Friend, 1912 — Old Friend [Mikhail (Semenov), ep.] (1912). 'Archbishop Nicholas, *The Modern Word*, (1467), dated February 5.
20. White 2016 — White, J. (2016). Orthodoxy and the concept of confessionalization: Discursive notes, *Quaestio Rossica*, 4, (4).
21. Florovsky 2005 — Florovsky, G., prot. (2005). *Christianity and Civilization*. St. Petersburg.
22. Khondzinsky 2015 — Khondzinsky, P. V. (2015). "Field" of confessionalization: experience of applying theory to the Russian spiritual tradition, *Bulletin of the Moscow State Pedagogical University. Series II: History. The History of the Russian Orthodox Church*, (2 (63)).
23. Shahinyan 1980 — Shahinyan, M. S. (1980). *Man and Time. The history of human formation*. M.
24. The Voice of Samara 1910 — In the world of the Old Believers (1910). *The Voice of Samara*, (45), dated February 25.
25. Kaluzhtsov 1908 — From the chronicle (1908). *Kaluga Church and Public Bulletin*, (19).
26. Novoe Vremya 1911 — Sect of "Golgotha Christians" (1911). *Novoe Vremya*, (12625), dated May 7.
27. SimbEV 1912 — The sect of Golgotha Christians, as a new type of propaganda of socialism in Russia (1912). *Simbirsk Diocesan Gazette*, (16), Unofficial department.



The Doctrine of Original Sin in the Ethiopian Orthodox Tewahedo Church: A Study Based on *Haimanot Abew* 52:16-18

Fikremariam Bazezew

This study investigates the Ethiopian Orthodox Tewahedo Church's distinctive interpretation of original sin, with particular reference to *Haimanot Abew* 52:16-18. Contrary to Western Christian doctrines, which often regard original sin as inherited guilt from Adam, the Ethiopian Orthodox tradition emphasises personal moral responsibility and the cultivation of virtue. According to *Haimanot Abew*, sin is not an inherited defect but arises from the neglect of virtue by the mind. Baptism, therefore, is understood not as the removal of original sin but as a sacrament of spiritual rebirth, divine adoption, and initiation into communion with the Holy Trinity. This theological stance is reflected in the Church's practice of infant baptism, which welcomes infants into the Church community and prepares them for future spiritual development rather than cleansing inherited guilt.

The study draws on biblical texts such as Ezekiel 18:20, Romans 5:12-14, and Sirach 15:16, underscoring the Church's emphasis on free will, moral agency, and divine justice. The Ethiopian Orthodox Tewahedo Church's Christology and soteriology affirm that Christ's incarnation, death, and resurrection restore humanity's original potential for communion with God, focusing on transformation through grace rather than inherited corruption. Patristic sources — including St John Chrysostom and Ethiopian theologians such as Abä Giyorgis — are also examined to contextualise the Church's understanding of original and actual sin. By tracing the historical development of these doctrines, the study highlights the Ethiopian Orthodox Tewahedo Church's unique theological contribution to Christian thought on sin, salvation, and sacramental theology.

Keywords: Original sin, Ethiopian Orthodox Tewahedo Church, *Haimanot Abew*, hamartiology, Fall of Man, sin and redemption, Church Fathers, Christology, soteriology.

Relationships and Activities: none.

Fikremariam Bazezew — Assistance professor at Holy Trinity University, Addis Ababa, Ethiopia. ORCID: 0009-0009-8360-1445.

Corresponding author:

kebede.ethiopia@yahoo.com

Received: 23.04.2025

Revision Received: 22.05.2025

Accepted: 13.06.2025



For citation: Fikremariam Bazezew. The Doctrine of Original Sin in the Ethiopian Orthodox Tewahedo Church: A Study Based on *Haimanot Abew* 52:16-18. *Russian Journal of Church History*. 2025;6(3):89-100. doi:10.15829/2686-973X-2025-189. EDN: EVTBOG



Учение о первородном грехе в Эфиопской православной церкви Тевахедо: исследование, основанное на *Хайманот Абев* 52:16-18

Fikremariam Bazezew

В этом исследовании рассматривается особая интерпретация первородного греха Эфиопской православной церковью Тевахедо, в частности, с акцентом на *Хайманот Абев*, глава 52:16-18. В отличие от западных христианских воззрений, которые рассматривают первородный грех как унаследованную от Адама вину, Эфиопская православная церковь Тевахедо подчеркивает личную моральную ответственность и культивирование добродетели. Согласно *Хайманот Абев*, грех — это не врожденный порок, передаваемый из поколения в поколение, а скорее результат пренебрежения разумом к добродетели. В этих рамках крещение понимается не как средство устранения первородного греха, а как таинство духовного возрождения, божественного усыновления и посвящения в общение со Святой Троицей. Взгляд Церкви на крещение младенцев отражает эту теологическую позицию: младенцев крестят не для того, чтобы очистить от унаследованной вины, а для того, чтобы принять их в Церковь и подготовить к будущему духовному росту.

Эта статья также опирается на библейские тексты, такие как Иезекиль 18:20, Римлянам 5:12-14 и Сирах 15:16, которые подчеркивают акцент Эфиопской православной церкви Тевахедо на свободе воли, нравственном свободомыслии и божественной справедливости. Христология и сотериология Церкви утверждают, что воплощение, смерть и воскресение Христа восстанавливают изначальный потенциал человечества к общению с Богом, делая упор на преобразование благодатью, а не на унаследованную испорченность. Кроме того, в исследовании использованы святоотеческие источники, в том числе св. Иоанна Златоуста и эфиопских богословов, таких как Аба Гиоргис, чтобы контекстуализировать понимание Эфиопской православной церковью Тевахедо первородного и действительного греха. Исследуя историческое развитие этих доктрин, исследование подчеркивает уникальный богословский вклад Церкви в христианскую мысль о грехе, спасении и сакраментальном богословии.

Ключевые слова: первородный грех, Эфиопская православная церковь Тевахедо, *Хайманот Абев*, Хамартиология, грехопадение человека, грех и искупление, Отцы Церкви, Христология, сотериология.

Отношения и деятельность: не оказывают влияния на представленный материал.

Fikremariam Bazezew — Ассистент-профессор Университета Святой Троицы, Аддис-Абеба, Эфиопия.
ORCID: 0009-0009-8360-1445.

Автор, ответственный за переписку (Corresponding author):
kebede.ethiopia@yahoo.com

Рукопись получена 23.04.2025

Рецензия получена 22.05.2025

Принята к публикации 13.06.2025

Для цитирования: Fikremariam Bazezew. Учение о первородном грехе в Эфиопской православной церкви Тевахедо: исследование, основанное на *Хайманот Абев* 52:16-18. *Российский журнал истории Церкви*. 2025;6(3):89-100. doi:10.15829/2686-973X-2025-189. EDN: EVTBOG

Introduction

The doctrine of original sin has been a cornerstone of Christian theology, shaping understandings of human nature, salvation, baptism, and divine justice throughout the centuries. In most Western Christian traditions particularly in Roman Catholic and Protestant thought original sin is viewed as a condition inherited from the first humans, Adam and Eve, following their disobedience in the Garden of Eden¹. According to this view, every person is born bearing the guilt of Adam's sin and, therefore, requires baptism as a sacrament for the remission of this inherited guilt. This framework significantly influences the practice of infant baptism and the theological constructs surrounding grace, salvation, and human will.

However, such a view is not universally held across all Christian traditions. The Ethiopian Orthodox Tewahedo Church (EOTC), one of the earliest and most unique expressions of Christianity with apostolic roots tracing back to a distinctive theological stance on the doctrine of original sin. Rooted in early patristic teachings, Biblical exegesis, and centuries of independent theological development, the EOTC presents an interpretation of original sin that emphasizes personal moral responsibility, the cultivation of virtue, and the transformative power of Christ's incarnation rather than the inheritance of guilt. This divergence offers a rich and nuanced lens through which to view Christian anthropology and soteriology.

One of the most compelling sources reflecting this theological vision is *Haimanot Abew*, a foundational theological text in Ethiopian tradition. Specifically, Chapter 52:16-18 provides a critical interpretation that challenges the notion of sin as a condition rooted in human nature. Instead, it posits that sin arises from the neglect of virtue and the misuse of human freedom. This view resonates with the teachings of the prophet Ezekiel, who in Ezekiel 18:20 proclaims that "the soul that sinneth, it shall die" a profound declaration of personal accountability that stands in contrast to the idea of inherited guilt. This Old Testament witness, combined with the New Testament emphasis on moral agency and free will, forms the biblical foundation of the EOTC's approach to sin and righteousness.

The EOTC's theology of baptism also reflects this distinctive framework. Rather than functioning primarily as a sacrament for the removal of original sin, baptism is regarded as a rite of spiritual rebirth, divine adoption, and entrance into the mystical Body of Christ the Church. It is a means through which the baptized are filled with the Holy Spirit and united with the Holy Trinity. Baptism in this context is not so much a remedy for inherited guilt but an initiation into a new mode of existence, one marked by grace, righteousness, and the potential for divine communion. This understanding aligns closely with the Ethiopian Church's Christological and soteriological teachings, which place strong emphasis on Christ's redemptive incarnation and the restoration of humanity through participation in the divine life.

Moreover, the EOTC does not view infants as bearers of guilt from Adam's fall. Rather, infants are seen as pure and innocent, born into a fallen world but

¹ Catechism of the Catholic Church. (1994). *Catechism of the Catholic Church* (2nd ed.). Libreria Editrice Vaticana. https://www.vatican.va/archive/ENG0015/_INDEX.HTM.

not accountable for the sins of their ancestors. The baptism of infants is therefore not an act of cleansing original guilt but a sacramental entry into the life of the Church and a preparation for spiritual formation. The remission of sins through baptism becomes especially relevant for those who have reached an age of moral responsibility and, in particular, for Gentile converts whose previous lives were not shaped by covenantal life with God. This ecclesiological and pastoral approach stands in marked contrast to the Western emphasis on infant baptism as necessary for the salvation of the soul due to inherited sin.

The divergence between the EOTC's teaching and Western theological frameworks can be partially traced to differing historical developments. While Western Christianity was deeply shaped by the writings of Augustine of Hippo whose articulation of original sin had a profound impact on both Roman Catholic and Protestant traditions the EOTC was largely insulated from these theological currents. Instead, its doctrinal development was influenced by early Alexandrian theology, the writings of the Eastern Church Fathers, and indigenous Ethiopian theologians and monastic leaders. This historical context allowed the EOTC to develop a unique theological language and set of priorities, including a greater emphasis on spiritual discipline (*ṣawma*), ascetic practice, and the imitation of Christ.

Patristic sources such as St. John Chrysostom also provide valuable insights into the EOTC's interpretation of sin. In *The Homily of St. John Chrysostom*, in Geez Chapter 17:50, a clear distinction is made between "original sin" and "actual sin", with an emphasis placed on the role of individual transgression. Likewise, the writings of Abä Giyorgis of Gassecha reinforce this view, clarifying that Adam's punishment was the result of a conscious act of disobedience, not a transmission of guilt that inevitably afflicts his descendants. He maintains that even though Adam lost the clarity of spiritual vision, the human intellect and will remain intact, allowing individuals to choose between good and evil. This position is further supported by scriptural affirmations of free will such as Sirach 15:16: "He has set before you fire and water: stretch forth your hand unto whichever you will".

Biblical exegesis plays a central role in reinforcing the Ethiopian Orthodox perspective. Ezekiel 18, as noted earlier, rejects the notion of intergenerational punishment and asserts that each person will be judged according to their own righteousness or wickedness. This is consistent with Paul's nuanced treatment of sin in Romans 5:12-14, where he explains that sin entered the world through one man, but death spread to all because all sinned not merely because of Adam's transgression. Paul does not suggest that guilt is transmitted biologically or metaphysically; rather, he presents a theological vision that emphasizes human participation in sin and redemption. Similarly, the story of Enoch in Genesis 5:24 who "walked with God" and was taken by Him demonstrates that a life of righteousness is possible even within a fallen world.

These scriptural and theological principles converge in the EOTC's broader ethical framework, which stresses personal responsibility and the cultivation of holiness. Sin, according to this tradition, is not an inescapable stain on the human condition but a deviation from virtue and divine likeness. The goal of the Christian life is therefore not merely the remission of inherited guilt but the actual

transformation of the self through repentance, grace, and active cooperation with the Holy Spirit. This transformation is made possible by the redemptive work of Christ, whose incarnation reorients humanity toward its original purpose: communion with God.

By rejecting the doctrine of original sin as inherited guilt and instead emphasizing free will and virtue, the EOTC provides a compelling theological vision that honors the integrity of human moral agency. This view fosters a spirituality centered not on guilt but on the hopeful journey of sanctification. It encourages believers to live lives of repentance, prayer, and sacramental participation, not out of fear of ancestral condemnation, but out of love for God and a desire to fulfill their calling as images of the divine.

The aim of this study is to explore in depth the EOTC's unique approach to original sin, baptism, and salvation. Drawing on biblical exegesis, patristic sources, and Ethiopian theological writings, the discussion will highlight how this tradition diverges from and enriches global Christian discourse. In doing so, it offers an alternative framework for understanding human nature, the problem of sin, and the hope of redemption a framework that is grounded in ancient Christian wisdom yet remains profoundly relevant to contemporary theological inquiry.

This paper proceeds in several stages. First, it will examine the biblical foundations of the EOTC's teaching on sin and moral responsibility, with special attention to passages such as Ezekiel 18:20, Romans 5:12-14, and Genesis 5:24. Second, it will explore the theological reflections of Ethiopian and early Church Fathers on the nature of sin, free will, and divine justice. Third, the sacrament of baptism will be discussed not as a means of erasing inherited guilt but as a rite of divine adoption and entrance into the Church. Finally, the paper will assess the historical and doctrinal developments that have shaped the EOTC's position and consider the broader implications for Christian theology and ecumenical dialogue.

In a global Christian landscape often marked by theological divergence, the EOTC stands as a witness to the enduring diversity and richness of the Christian Tradition. Its perspective on original sin challenges commonly held assumptions and invites renewed reflection on what it means to be human, to sin, and ultimately to be saved. Through a careful and respectful exploration of this tradition, we gain not only theological insight but also a deeper appreciation for the manifold ways in which the Church throughout history and across cultures has sought to articulate the mystery of salvation.

Review of Literature

The doctrine of original sin is among the most debated theological constructs within Christianity. Rooted in the fall of humanity as recounted in Genesis 3, interpretations of original sin vary significantly between Western and Eastern Christian traditions. The EOTC, with its ancient apostolic rooted and unique theological identity, offers a perspective that departs significantly from the Augustinian-Western interpretation. This review examines relevant literature from Western theology, Eastern Orthodoxy, biblical exegesis, and Ethiopian theological sources to contextualize and contrast the EOTC's approach.

Western Perspectives on Original Sin

Western Christianity, particularly following the theological contributions of Augustine of Hippo, has generally understood original sin as both the inherited guilt and corruption of human nature due to Adam's transgression. Augustine's doctrine, developed most clearly in *On the Merits and Forgiveness of Sins* and *Confessions*, holds that human beings are born guilty and in need of redemption, even before committing any personal sin [Augustine 1998]. This understanding deeply influenced Roman Catholic dogma and later Protestant theology.

The Council of Carthage (418) and the Council of Trent (1546) codified Augustine's views, making inherited guilt central to Christian soteriology in the West. Protestant Reformers such as Luther and Calvin upheld this doctrine, emphasizing the total depravity of humanity and the necessity of grace alone for salvation [McGrath 2013]. Scholars such as Niebuhr (1941) defended Augustine's insights into the inherent tension within human freedom and moral failure, arguing that original sin is a realistic reflection of the human condition.

However, critiques of Augustine's interpretation both ancient and modern have emerged. Pelagius, a contemporary of Augustine, denied inherited sin, asserting that humans are born morally neutral and capable of choosing good without divine assistance [Ferguson 2013]. Though condemned as heretical, Pelagius's views underscore an alternative anthropology that resonates with some Eastern traditions, including the EOTC.

Eastern Orthodox and Patristic Interpretations

Eastern Orthodoxy maintains that while humanity inherits the consequences of Adam's sin namely, death and a proclivity toward sin it does not inherit guilt. This distinction is crucial in Orthodox theology. Church Fathers such as St. John Chrysostom and St. Gregory of Nyssa emphasize that each person bears responsibility for their own sins, and not for Adam's guilt [Meyendorff 1983].

St. Athanasius of Alexandria, in *On the Incarnation*, teaches that the consequence of sin is corruption and mortality, not inherited blame. He argues that the incarnation of Christ restores human nature by overcoming death, thereby nullifying the power of sin [Athanasius 1996]. The Orthodox view focuses more on healing and restoration rather than juridical condemnation.

Vladimir Lossky (1974) contrasts the Western doctrine of original sin with the Orthodox approach, highlighting that the former is legalistic while the latter is therapeutic. For Lossky, sin is a condition to be healed through theosis (deification), not merely a guilt to be pardoned. This framework aligns more closely with the Ethiopian Orthodox emphasis on sin as spiritual sickness rather than transgression requiring legal retribution.

Biblical Foundations and Interpretive Divergences

The key scriptural texts underpinning the doctrine of original sin include Genesis 3, Romans 5:12-21, and Psalm 51:5. In Western theology, Romans 5:12 has often been translated from the Latin *in quo omnes peccaverunt* ("in whom all sinned"), supporting the idea that all humanity sinned in Adam but not saying inherited his guilt. According to this, Eastern and Ethiopian traditions typically interpret this verse as "because all have sinned", emphasizing personal responsibility [Wright 2013].

Furthermore, texts such as Ezekiel 18:20 ("The soul that sins shall die") and Sirach 15:11-20 underscore divine justice and the capacity for moral choice. These passages are frequently cited in Ethiopian theological discourse to refute the notion that guilt can be transmitted from one person to another.

Contemporary scholars like Dunn (1998) and Wright (2013) advocate for reading Romans 5 within its Jewish apocalyptic context. Dunn argues that Paul's emphasis was on the universality of sin and death, not the imputation of guilt. Wright contends that sin and death are cosmic powers that affect all humans, but individuals are still responsible for their personal sins.

Methodology

This study employs a qualitative theological research method, rooted in historical, doctrinal, and interpretive analysis of both primary and secondary sources. The purpose of the methodology is to uncover, analyze, and synthesize the EOTC's perspective on original sin by engaging with scripture, patristic writings, liturgical texts, theological commentaries, and contemporary academic scholarship. The approach is systematic, descriptive, and analytical, aiming to construct an authentic doctrinal representation from within the EOTC's own theological framework.

Research Design

The research is structured as a descriptive doctrinal analysis. It does not seek to test a hypothesis, but rather to interpret and communicate the EOTC's theological understanding of original sin. This includes exploring how the doctrine is reflected in liturgical texts, catechetical writings, scriptural interpretations, and patristic teachings unique to the Church. Comparative analysis is also used to contrast the EOTC's interpretation with Western (Catholic and Protestant) and Eastern (Byzantine Orthodox) doctrines, in order to clarify the Church's distinctive theological voice.

Data Sources

This study draws from both primary and secondary sources.

Primary Sources

Biblical passages used in the EOTC's doctrinal formation (Genesis 1-3, Romans 5, Psalm 51, Ezekiel 18, etc.).

Ethiopic Ge'ez books, especially *Haimanot Abew*, which provides a theological framework for understanding sin, grace, and human nature.

The writings of Ethiopian Church Fathers, such as Abä Giyorgis of Gassecha, and others, preserved in manuscripts and theological treatises.

Secondary Sources

Academic commentaries, historical theological studies, and contemporary research that engage with or interpret EOTC theology.

Scholarly works on original sin by authors such as Augustine, Athanasius, John Chrysostom, and modern theologians (e.g., Vladimir Lossky).

Comparative theological works that place Ethiopian Orthodox doctrine in dialogue with Western and Eastern Christian traditions.

Discussion

The doctrine of original sin has been a critical point of theological reflection across Christian traditions, influencing views on human nature, salvation, and

baptism. In the context of the EOTC, however, the understanding of original sin diverges significantly from Western theological constructs, particularly those shaped by Augustine of Hippo. This divergence is not merely linguistic or liturgical, but fundamentally doctrinal, as the EOTC articulates a theology rooted in patristic sources, indigenous interpretations, and a distinct understanding of divine justice, human freedom, and moral responsibility.

Reassessing the Nature of Original Sin: Not Inherited Guilt, but the Loss of Virtue

One of the most critical themes in the EOTC's understanding of original sin is the rejection of inherited guilt. While Western theology, especially after Augustine, emphasized the transmission of guilt from Adam to all humanity, the Ethiopian Orthodox perspective aligns more with the Eastern Orthodox idea of "ancestral sin", though with even more emphasis on personal responsibility. *Haimanot Abew* (Chapter 52:16-18) directly challenges the view of sin as a matter of human nature. Instead, it defines sin as the neglect of virtue, emphasizing moral and spiritual negligence over ontological corruption.

This interpretation harmonizes with Ezekiel 18:20, which insists that "the soul that sins, it shall die" and that "the son shall not bear the iniquity of the father". The verse forms a theological backbone for the EOTC's emphasis on individual moral accountability, contrasting sharply with the idea of inherited moral culpability. Sin, in this tradition, is not an intrinsic property of humanity but a deviation from righteousness that requires conscious moral failure. The Church does not deny the consequences of Adam's fall namely death and corruption but it reframes the focus from inherited guilt to inherited mortality and the human tendency toward sin.

Theological Anthropology and Free Will

A vital element of EOTC theology is its high regard for human free will. Passages such as Sirach 15:16 ("He has set before you life and death... choose life") reinforce the belief that human beings are moral agents capable of choosing good over evil. The story of Enoch (Genesis 5:24), who "walked with God", further supports the idea that righteousness remains attainable, even in a fallen world.

The EOTC's anthropology is thus neither pessimistic nor fatalistic. It affirms that human beings, though affected by sin, are created in the image of God and possess the capacity to choose virtue with the assistance of divine grace. This nuanced view allows the Church to maintain the seriousness of sin without succumbing to determinism or total depravity, as some Protestant doctrines tend to imply.

Baptism as Rebirth, Not Merely Remission

The Church's understanding of baptism provides another crucial lens into its doctrine of original sin. Unlike Western traditions that emphasize baptism as a remedy for original guilt, the EOTC views it primarily as a sacrament of spiritual rebirth, divine adoption, and entrance into the community of believers. It is less about the cleansing of inherited sin and more about being born anew in Holy Trinity and receiving the Holy Spirit (cf. John 3:5).

This understanding is particularly evident in the Church's practice of infant baptism, which is not grounded in fear of inherited condemnation but in the

desire to initiate the child into the life of grace. Infants are seen as spiritually innocent; baptism for them is not a rescue from guilt but a bestowal of blessing. For adults, especially converts from Gentile backgrounds, the sacrament assumes a greater function in the remission of actual sins and in the same time be the son of Holy Trinity.

We can see also some patristic writings about the important of baptism

Irenaeus explains that humanity inherited death from Adam, not as guilt but as a consequence — just as we inherit life through Christ. The essence is a loss of the divine gift of life, which leads to the spread of death across humanity by descent, not by personal fault [*Irenaeus* 1885].

Ἐνοσήλευσε δὲ τὴν φύσιν ἢ ἁμαρτία, καὶ διεφθάρη δι' αὐτὴν ὁ πρῶτος ἄνθρωπος· καὶ οὕτως εἰς ἡμᾶς διήλθεν ὁ θάνατος ὡσπερ παράσιτος (PG 73, 161A).

"Sin made our nature sick, and the first man was corrupted by it; and thus death, like a parasite, passed into us" (PG 73, 161A).

This powerful imagery of death as a "parasite" reflects Cyril's conviction that we inherit a corrupted condition, not guilt, from Adam. It is consistent with the Orthodox understanding of ancestral sin rather than original guilt [*Cyril of Alexandria* 1857–1866a].

In his book, Meyendorff discusses how infant baptism in the early Church was viewed more as an incorporation into life (Ζωὴ) in Christ — not primarily as the forgiveness of personal sins, since infants have none. Adult baptism, on the other hand, had the dimension of remission of sins due to a person's past moral choices [*Meyendorff* 1983].

Gregory of Nazianzus — Oration on Holy Baptism. Gregory discusses the value of baptizing infants for sanctification and spiritual life, even though they have not committed personal sins [*Gregory of Nazianzus* 1858].

John Chrysostom — Homilies on the Acts of the Apostles. Chrysostom affirms that infants receive baptism not for the remission of sins, but for righteousness and inheritance in the Kingdom [*John Chrysostom* 1862].

Cyril of Jerusalem — Catechetical Lectures. Cyril emphasizes baptism as rebirth, spiritual illumination, and incorporation into Christ, with different expressions for infants and adults [*Cyril of Jerusalem* 1857].

Basil the Great — On the Holy Spirit. Basil describes baptism as adoption, regeneration, and participation in divine grace universal gifts not limited to the remission of sins [*Basil the Great* 1857].

Patristic Support and Ethiopian Tradition

The writings of the Ethiopian Fathers, including Abä Giyorgis of Gassecha, lend substantial support to this framework. Abä Giyorgis emphasizes that while Adam's transgression brought mortality and separation from divine light, it did not erase the human capacity for understanding or moral reasoning. As he states, "when Adam broke God's command, the light of discernment departed from him, but not the breath of life in the soul". This suggests that sin is not a total corruption of nature but a distortion of spiritual orientation, which can be corrected through repentance, grace, and sacramental life.

Additionally, St. John Chrysostom's homily in Geez (Chapter 17:50), cited in Ethiopian tradition, distinguishes between original sin (as consequence) and

actual sin. He affirms that death came through Adam, but condemnation comes through actual sin, reinforcing the EOTC's position that judgment is based on personal guilt rather than inherited fault.

The Role of Jesus Christ in Restoring Humanity in the original state

The EOTC's soteriology, closely tied to its Christology, further clarifies the role of Christ in addressing sin. The Church teaches that Christ's incarnation, death, and resurrection were **restorative acts** meant to heal and renew human being to its original state. Salvation is a gift of God in response to the human faith and action. Salvation involves a re-attaining of the lost state of communion with God. Therefore, in EOTC's teaching the theology of salvation deals with the ultimate mission of the incarnated God which involves the redemption of mankind from the bondage of sin and the curse of the law through the blood of Christ.

This spiritual approach expounds the patristic meaning of some theological terminologies such as redemption, regeneration, reunification, inheriting the Kingdom of God, and eternal judgment, for these words are interconnected or interdependent one another.

Ethical Implications: Cultivation of Virtue

One of the most profound implications of the EOTC's understanding of original sin is its ethical orientation. If sin is the neglect of virtue rather than a state of being, then the moral life is about cultivating virtues such as humility, love, repentance, and obedience. The emphasis is on spiritual formation and personal holiness, not on escaping condemnation.

This theological orientation also shapes the Church's pastoral and liturgical life. The spiritual disciplines of fasting, confession, almsgiving, and liturgical participation are not mere ritual obligations but tools for moral renewal and virtue formation. This echoes the Pauline message that although sin entered through one man (Romans 5:12), each person is accountable "because all sinned".

Conclusion

The doctrine of original sin is one of the most complex and contested topics in Christian theology, shaping fundamental views of human nature, salvation, and divine justice. Within this theological landscape, the EOTC presents a distinct and theologically nuanced interpretation that diverges from Western models while offering profound insight into the human condition and God's redemptive plan.

At the heart of the EOTC's teaching is the assertion that sin is not an inherited guilt but the neglect of virtue and the loss of original righteousness. Rooted in both Scripture and patristic tradition, particularly Ethiopian sources like the Anaphora of *Haimanot Abew*, the Church emphasizes that Adam's fall resulted not in the corruption of human nature, but in the loss of the spiritual light and a weakening of the will toward virtue. Sin is seen not as a transmitted stain but as a personal failure that each individual must confront and overcome through divine grace and moral responsibility.

This perspective is grounded in a strong theological anthropology that upholds the value of free will, personal accountability, and the capacity for righteousness. Through the lens of EOTC's teaching, human beings are not born condemned but are born into a world affected by death and moral vulnerability.

Yet they retain the divine image and the ability to choose between good and evil. The Church's emphasis on Scriptures such as Ezekiel 18:20 and Sirach 15:16 further underscores this commitment to personal responsibility and divine justice.

The sacrament of baptism, particularly in its role as spiritual rebirth rather than merely a cleansing from inherited guilt, illustrates the Church's holistic and transformative approach to salvation. Baptism is a means of entering into the life of Christ and the community of believers, rather than an emergency measure to erase a legalistic burden passed down from Adam.

In light of the teachings of Ethiopian Fathers such as Abä Giyorgis of Gassecha and the liturgical reflections embedded in the Anaphoras, the EOTC's view of original sin is deeply interwoven with its understanding of Christ's redemptive work. The incarnation, crucifixion, and resurrection of Christ are seen not just as acts of substitution but as the healing and restoration of fallen humanity. The Church's theology centers on transformation and participation in the divine life, rather than juridical absolution alone.

Finally, the ethical implications of this doctrine are profound. Since sin is understood as a personal and moral failure rather than a biological inheritance, the focus of Christian life becomes the active pursuit of virtue. The faithful are called to repentance, humility, spiritual discipline, and union with God through the sacramental and ascetic life of the Church.

In conclusion, the EOTC offers a vibrant and spiritually enriching interpretation of original sin that highlights the interplay of divine grace, human freedom, and moral responsibility. Its theological framework preserves both the gravity of the Fall and the hope of restoration, emphasizing that while all have sinned, each person is capable through God's grace of walking the path of righteousness. In doing so, the EOTC not only contributes to the broader Christian understanding of sin but also provides a deeply pastoral and spiritually formative vision for the life of believers today.

Acknowledgment. I would like to express my deepest gratitude to Holy Trinity University for its invaluable academic and spiritual support throughout the preparation of this article. The University's rich theological resources and the guidance of its esteemed faculty have been instrumental in shaping my research and critical engagement with the topic.

My heartfelt appreciation also goes to the revered scholars and theologians of the EOTC, whose profound insights and unwavering commitment to preserving and interpreting the ancient

Literature

1. Athanasius of Alexandria (1996). *On the incarnation* (J. Behr, Trans.). St. Vladimir's Seminary Press.
2. Augustine of Hippo (1998). *Confessions* (H. Chadwick, Trans.). Oxford University Press. (Original work written c. 397 A.D.).
3. Augustine of Hippo (2002). *On the Free Choice of the Will, On Grace and Free Will, and On Rebuke and Grace* (P. King, Trans.). Oxford University Press. (Original work written c. 395-427 A.D.).
4. Basil the Great (1857). De Spiritu Sancto [On the Holy Spirit]. In J.-P. Migne (Ed.), *Patrologia Graeca*, 32, 61-223. Paris: Imprimerie Catholique.
5. Bazezew, F. (2008). *Haimanot Abew: Commentary* [Amharic-Geez]. Falken Press.
6. Binns, J. (2016). *The Orthodox Church of Ethiopia: A History*. I. B. Tauris.
7. Calvin, J. (2008). *Institutes of the Christian Religion* (H. Beveridge, Trans.). Hendrickson Publishers. (Original work published 1536).
8. Cyril of Alexandria (1857–1866a). Commentarii in Joannem [Commentary on John], Book 1, PG 73, 161A. In J.-P. Migne (Ed.), *Patrologia Graeca*, 73. Paris: Imprimerie Catholique.
9. Cyril of Jerusalem (1857). Catecheses illuminandorum [Catechetical Lectures]. In J.-P. Migne (Ed.), *Patrologia Graeca*, 33, 325-1216. Paris: Imprimerie Catholique.
10. Dunn, J. D. G. (1998). *The theology of Paul the Apostle*. Eerdmans.
11. Ethiopian Orthodox Tewahedo Church (2003). *The Faith of the Church: A Theological Commentary on the Creed*. Addis Ababa: EOTC Press.
12. Ferguson, E. (2013). *Church history: Volume one: From Christ to the pre-Reformation* (2nd ed.). Zondervan Academic.
13. Gebreselase, T. (1987). *Homilies of St. John Chrysostom* (in Geez). Addis Ababa: Ethiopian Orthodox Church Press.
14. Getatchew Haile (2009). The Ethiopian Orthodox Church and Its Christology. In S. Brock & C. Cutler (Eds.), *Eastern Christianity: Studies in Modern History, Religion and Politics* (pp. 163-177). Melisende.
15. Gregory of Nazianzus (1858). Oratio XL: In sanctum Baptismum [Oration 40: On Holy Baptism]. In J.-P. Migne (Ed.), *Patrologia Graeca*, 36, 361-429. Paris: Imprimerie Catholique.
16. Irenaeus (1885). Against Heresies (Book V, Chapter 16, Section 3). In A. Roberts & J. Donaldson (Eds.), *The Ante-Nicene Fathers: Vol. 1. The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus* (pp. 531-532). Christian Literature Publishing Co. (Reprinted by Hendrickson Publishers, 1994).
17. John Chrysostom (1862). Homiliae in Acta Apostolorum [Homilies on the Acts of the Apostles]. In J.-P. Migne (Ed.), *Patrologia Graeca*, 60, 13-338. Paris: Imprimerie Catholique.
18. Lossky, V. (1974). *The Mystical Theology of the Eastern Church*. St. Vladimir's Seminary Press.
19. McGrath, A. E. (2013). *Reformation thought: An introduction* (4th ed.). Wiley-Blackwell.
20. Meyendorff, J. (1983). *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes* (2nd ed.). Fordham University Press.
21. Niebuhr, R. (1941). *The nature and destiny of man: A Christian interpretation* (Vol. 1). Charles Scribner's Sons.
22. Ware, K. (1993). *The Orthodox Way* (Rev. ed.). St. Vladimir's Seminary Press.
23. Wright, N. T. (2013). *Paul and the faithfulness of God* (Vol. 1-2). Fortress Press.



Оригинальная статья

Взаимное страхование церковной недвижимости в 1910–1917 гг.: по материалам Кадниковского уезда Вологодской епархии

Рожина А. В.

Статья посвящена изучению исторического опыта страхования от огня недвижимого имущества, организованного Русской Православной Церковью на принципах взаимности в дореволюционный период. В отечественной историографии данная тема мало изучена и обойдена вниманием. Статья призвана пролить свет на региональные особенности развития страхового дела духовного ведомства в Кадниковском уезде Вологодской епархии в 1910–1917 гг. Источниковой основой исследования стали страховые документы, отложившиеся в архивах и материалы дореволюционных изданий "Вологодских епархиальных ведомостей". Цель статьи — рассмотреть взаимное страхование церковного недвижимого имущества в контексте его практической реализации в Кадниковском уезде Вологодской епархии. Также рассматриваются вопросы организации практик взаимного страхования на уровне уезда, оценка церковного имущества и расчет страховых премий, случаи пожаров, соотношение размера взносов и компенсаций за ущерб от огня. На примере документов по страховым случаям анализируются возможности на компенсационные средства возвести новое строение. Полученные данные позволяют провести сравнительный анализ результатов страхования недвижимости для приходов и монастырей Кадниковского уезда с данными по другим уездам Вологодской епархии. В заключении сделан вывод о том, что для приходов и монастырей в Кадниковском уезде взаимное страхование недвижимости в 1911–1917 гг. оказалось менее выгодно, чем в целом по Российской империи в связи с тем, что страховые взносы значительно превышали размер компенсаций за ущерб от пожаров.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, взаимное страхование, страхование от огня, недвижимое имущество, Вологодская епархия, Кадниковский уезд.

Отношения и деятельность: не оказывают влияния на представленный материал.

Рожина Анастасия Владимировна — к.и.н., доцент кафедры общественных наук Северо-Западного института управления Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, Санкт-Петербург, Россия. ORCID: 0009-0006-8971-860X.

Сфера научных интересов: Отечественная история, история Русской Православной Церкви, история монастырей Вологодской епархии, история страхования церковного имущества.

Автор, ответственный за переписку (Corresponding author):
arojina@bk.ru, rozhina-av@ranepa.ru

Рукопись получена 04.07.2025

Рецензия получена 30.07.2025

Принята к публикации 11.08.2025



Для цитирования: Рожина А. В. Взаимное страхование церковной недвижимости в 1910–1917 гг.: по материалам Кадниковского уезда Вологодской епархии. *Российский журнал истории Церкви*. 2025;6(3):101-114. doi:10.15829/2686-973X-2025-200. EDN: VHQIBW



Mutual Insurance of Church Real Estate, 1910–1917: Evidence from Kadnikov District, Vologda Diocese

Anastasia V. Rozhina

This article investigates the historical practice of fire insurance for immovable property organised by the Russian Orthodox Church on principles of reciprocity during the pre-revolutionary period. This subject remains underexplored in Russian historiography and merits closer examination. Focusing on the Kadnikov district of the Vologda diocese between 1910 and 1917, the study draws on archival insurance documents and materials from the *Vologda Diocesan Gazette*. It considers the organisation of mutual insurance at the district level, methods for valuing church property, the calculation of insurance premiums, recorded fire incidents, and the relationship between contributions and compensation for losses. The author also analyses cases where compensatory funds were used to finance rebuilding efforts. The data enables a comparative assessment of insurance outcomes for parishes and monasteries in Kadnikov relative to other districts within the Vologda diocese and the wider Russian Empire. The study concludes that mutual insurance was less advantageous for Kadnikov's ecclesiastical institutions, as premiums significantly exceeded fire damage compensations during the period under review.

Keywords: Russian Orthodox Church, mutual insurance, fire insurance, church property, Vologda Diocese, Kadnikov District.

Relationships and Activities: none.

Anastasia V. Rozhina — PhD in History, Associate Professor of the Department of Social Sciences at the Northwestern Institute of Management of the Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, St. Petersburg, Russia. ORCID: 0009-0006-8971-860X.

Research interests: National history, history of the Russian Orthodox Church, history of monasteries of the Vologda diocese, history of church property insurance.

Corresponding author: arozhina@bk.ru, rozhina-av@ranepa.ru

Received: 04.07.2025

Revision Received: 30.07.2025

Accepted: 11.08.2025

For citation: Anastasia V. Rozhina. Mutual Insurance of Church Real Estate, 1910–1917: Evidence from Kadnikov District, Vologda Diocese. *Russian Journal of Church History*. 2025;6(3):101-114. doi:10.15829/2686-973X-2025-200. EDN: VHQBW

Огненная стихия на Руси нередко уничтожала храмы, монастырские постройки, которые не всегда представлялось возможным восстановить. Изучая прошлое иноческих обителей и приходов, исследователи неоднократно описывали случаи пожаров, приводивших к утрате уникальных объектов. В материалах для историко-топографического исследования о православных монастырях в Российской империи, составленных В. В. Зверинским, среди иноческих обителей описывается Николаевский Катромский монастырь, основанный преподобным Онуфрием на юго-западном берегу озера Катромского в 70 верстах к северу от г. Кадникова (совр. Вологодская область). Огонь уничтожил все монастырские строения во время пожара 1803 г. и привел к закрытию этой древней иноческой обители¹.

С 1860 г. Центральный статистический комитет Министерства внутренних дел разрабатывал и публиковал сведения о пожарах, произошедших в Российской империи; в период с 1860 г. по 1914 г. количество пожаров увеличилось в десять раз². В рамках сохраняющей актуальность проблемы восстановления разрушений построек от пожаров в России в 60-х гг. XIX — начале XX вв. отмечался значительный интерес к страховому делу³.

К изучению практик взаимного страхования⁴ обращались М. С. Кокарев, Т. Л. Николаева и другие авторы, но отдельной монографии, посвященной дореволюционному опыту страхования церковного имущества Русской Православной Церкви, нет до сих пор, и по-прежнему остается много нераскрытых аспектов⁵. В статье сделана попытка на основе архив-

¹ Зверинский, В. В. (1892). *Материал для историко-топографического исследования о православных монастырях в Российской империи: с библиографическим указателем. Т. II. Монастыри по штатам 1764, 1786 и 1795 годов.* СПб., 227 с.

² Георгиевский, П. (1912). *Пожары в России.* СПб., Статистика пожаров в Российской империи за 1895–1910 годы. Ч. 1. 63 губернии Европейской России. Центральный статистический комитет МВД, I-XXIX; Choi, J. (2015). *Fire, arson and fire insurance in late imperial Russia (Slavonic and East European Review)*, 93(3), 451-492.

³ Гофштеттер, И. А. (1902). *Пожарно-страховое дело в земских губерниях (Новгородской, Казанской, Вятской, Пермской и Нижегородской), история его развития и современная постановка.* СПб.: тип. Уч-ща глухонемых, 300 с.; Луневский, С. П. (1912). *Страхование от огня.* СПб: типо-лит. К. Фельдман, 206 с.; Преженцов, А. О. (1867). *Взаимное страхование от пожаров и его реформа.* СПб.: тип. т-ва "Общественная польза", 36 с.; Рыбников, С. А. (1912). *Очерк современного положения в России страхования от огня.* СПб.: тип. М-ва вн. дел, 252 с.; Шахт, А. А. (1892). *Пожары и страхование от огня в России в наблюдениях и заметках.* М.: типо-лит. Лашкевич, Знаменский и К", 70 с.; Шахт, А. А. (1915). *Практика огневого страхования: Сборник очерков и статей, содержащих справочные материалы для агентурной деятельности и для лиц, начинающих инспекторскую службу в страховых учреждениях. 2-е изд., просм. и доп.* Петроград: А. Э. Винке, 308 с.; Шахт, А. А. (1908). *Система ликвидации пожарных убытков: Первое теоретическое и практическое руководство, посвящаемое деятелям акционерных страховых обществ.* Чернигов: тип. Г. М. Веселой, 652 с.

⁴ Взаимное страхование основано на договоренности внутри группы физических, юридических лиц о возмещении убытков, возникших в результате случайных событий, за счет средств страхового фонда, который сформирован из взносов участников взаимного страхования.

⁵ Кокарев, М. С. (2021). Система страхования недвижимого имущества в русской Церкви начала XX в. и попытка её реформирования на Поместном соборе 1917–1918 гг. Самара: Общество с ограниченной ответственностью "Слово", *Научные труды Самарской духовной семинарии: Сборник статей.* Выпуск IX. Выпуск X, 4-13. EDN: TZZOSZ; Кокарев, М. С. (2023). Страхование церковной недвижимости в Российской империи в начале XX в. *Материалы IX Международной научно-практической конференции, Самара, 25–26 мая 2023 года.* Самара: Самарский государственный институт культуры, Модернизация культуры: диалоги о прошлом и настоящем в науке, искусстве, образовании, 44-47. EDN: JCDFSO; Николаева, Т. Л.

ных документов и материалов дореволюционных изданий епархиальной периодической печати проанализировать исторический опыт взаимного страхования церковной недвижимости в Кадниковском уезде Вологодской епархии.

К началу XX в. ущерб от огня в Вологодской епархии, где большинство строений были деревянными, был очень ощутим. Статистические сведения по количеству пожаров позволяют оценить огромные масштабы потерь от огня. В 1895–1909 гг. на территории Вологодской губернии произошло 4177 пожаров, в том числе 365 в городах, 3812 — в уездах. Сумма убытков от пожаров в год в среднем за 15 лет составляла более 7 млн руб. В г. Кадникове произошло 14 пожаров, что было средним показателем среди уездных городов Вологодской губернии. Среди причин пожаров большинство случаев связано с неосторожным обращением с огнем⁶.

Помимо организации пожарной службы, станции которой имелись только в городах, экономической мерой решения последствий пожаров для церковных построек стало взаимное страхование. Законодательная основа страхования была подготовлена Святейшим Правительствующим Синодом и утверждена на высочайшем уровне в 1904 г.⁷. Революционные события 1905–1907 гг. отодвинули начало реализации процесса на несколько лет, и подготовка к повсеместному внедрению началась с 1910 г. когда был открыт Страховой отдел при Хозяйственном управлении Святейшего Правительствующего Синода и началась оценка недвижимого имущества духовного ведомства на уровне уездов⁸.

В 1910 г. Духовные консистории назначили благочинных по страховому делу, которые осуществляли подготовку документов: описание и оценку недвижимого имущества, расчет ежегодных страховых взносов. Должность благочинных в кон. XVIII в. была введена в структуру епархиального управления и связывалась осуществлением "ближайшего" контроля над монастырями и церквями⁹. Благочинные по страховому назначались по благочинническим округам из штатных священников и настоятелей монастырей. В Вологодской епархии было назначено шесть благочинных для организации страхования церковных построек в приходах Кадниковского уезда и благочинный для монастырей по Вологодскому и Кадниковскому уездам (табл. 1).

Отметим, что в первом округе Кадниковского уезда исполняющим обязанности благочинного с 1910 г. выполнял 71-летний Николай Феодосиевич Беляев, заштатный священник Троицкой Кубенской церкви Воло-

К вопросу о практическом осуществлении церковного страхования в начале XX века. Электронный ресурс: Богослов.Ru. <http://bogoslov.ru/text/3243812.html>.

⁶ *Пожары в России* (1912). 14, 131, 168.

⁷ Положение о взаимном страховании от огня строений духовного ведомства. Высочайше утвержденное 6 июня 1904 г. (1907). СПб., *Полное Собрание Законов Российской Империи*. Собрание третье. Т. XXIV. Ч. 1, № 24712, 614-809.

⁸ *Российский государственный исторический архив* (далее — РГИА). Ф. 799. Оп. 29. Д. 752. Л. 309, 309 об.

⁹ Рожина, А. В. (2024). Благочинные монастырей в системе церковного управления Российской империи в конце XVIII — начале XX века. *Известия Коми научного центра Уральского отделения Российской академии наук. Сер. История и филология*, (1), 51-57.

Таблица 1

Благочинные Кадниковского уезда Вологодской епархии в 1910 г.*

Благочиннический округ	Должность благочинного или заменяющего благочинного по страховому делу	Имя, фамилия благочинного или заменяющего благочинного по страховому делу
Первый округ	заменяющий благочинного, заштатный священник	Николай Беляев
Второй округ	благочинный, священник	Александр Садоков
Третий округ	благочинный, священник Михайло-Архангельской Петраевской церкви	Анатолий Петропавловский
Четвертый округ	благочинный, священник Николаевской Устьрецкой церкви	Василий Хрусталев
Пятый округ	благочинный, священник Ильинской Митюковской церкви	Александр Образцов
Шестой округ	исполняющий должность благочинного, священник Успенской Ухтомской церкви	Александр Кириков
Второй монастырский округ	благочинный монастырей по Вологодскому и Кадниковскому уездам, игумен Успенской Семигородней пустыни и приписного Николаевского Катромского монастыря	Антонин (Алексей Яблонский)

*Таблица составлена по следующим источникам: РГИА. Ф. 799. Оп. 33. Д. 116. Л. 1; Д. 117. Л. 1; Д. 118. Л. 1; Д. 119. Л. 1; Д. 120. Л. 1; Д. 121. Л. 1; Д. 122. Л. 34-62, 69-73, 84-98; Памятная книжка Вологодской губернии на 1912 год (1912). Вологда: Типография Губернского правления, 21.

годского уезда, выпускник Вологодской духовной семинарии¹⁰. Несмотря на свой почтенный возраст, в июле 1910 г. о. Николай собственноручно заполнял документы на страхование церковного имущества. На его округ пожаров не приходилось. Тем не менее, осуществлять свои обязанности благочинного он продолжал до своей кончины в 1914 г. В 1912 г. он проводил оценку вновь построенной церковно-приходской школы при Дмитриевской Наремской церкви (в Наремском погосте)¹¹. С 1915 г. страховые документы на вновь возведенные постройки в первом округе заполнял заменяющий благочинного священник Наремской церкви Кадниковского уезда Стефан Шамахов¹².

Страховое дело по монастырской недвижимости вел благочинный монастырей игумен Антонин (Алексей Николаевич Яблонский). В Кадниковском уезде располагались три самостоятельных мужские иноческих обители (Григорьево-Пельшемский Лопотов монастырь, Дионисиево-Глушицкий монастырь, Успенская Семигородская пустынь) и четыре приписные (Богоявленская Белавинская и Успенская Александровская пустыни, приписанные к Спасо-Каменному монастырю, Покровский

¹⁰ Любомиров, К. (1914). Памяти о. Николая Беляева. *Вологодские епархиальные ведомости*, (12), Прибавления, 298-299.

¹¹ РГИА. Ф. 799. Оп. 33. Д. 116. Л. 1-8, 12-47.

¹² Там же. Л. 48-50.

Глушицкий монастырь, приписанный к Дионисиево-Глушицкому монастырю, и Николаевский Катромский монастырь, приписанный к Успенской Семигородней пустыни). Благочинный монастырей являлся настоятелем Успенской Семигородней пустыни и приписного Николаевского Катромского монастыря, на территории которого над могилой преподобного Онуфрия на месте сгоревшей Николаевской церкви в XIX в. монахи построили деревянную часовню во имя преподобных Онуфрия и Варлаама и каменную пятиглавую двухэтажную двухпрестольную церковь¹³. На территории второго благочиннического округа располагалось так называемое Глушицкое подворье, принадлежавшее Дионисиево-Глушицкому монастырю, на территории которого был деревянный дом и каретник¹⁴.

Благочинные при оценке имущества и расчете сумм страховых взносов руководствовались Положением, принятым в 1904 г., инструкциями и тарифами, утвержденными Святейшим Правительствующим Синодом¹⁵. В 1910 г. на территории Кадниковского уезда было описано 721 церковное строение, включая культовые, образовательные, жилые здания и строения хозяйственного предназначения, на общую страховую сумму свыше 2,1 млн руб. Наибольшее количество построек находилось на территории второго монастырского округа, на который были возложены также максимальные ежегодные премии (то есть взносы за страхование). Благочинными сделан расчет страховых взносов по каждому объекту, которые утверждались в Страховом отделе. Общая сумма ежегодных страховых премий в целом по уезду составила 3422,83 руб. (табл. 2).

Взносы за страхование отнюдь не были пропорциональны количеству строений и зависели от типа, материала, сохранности, покрытия строения, а также его расположения (в городской черте тариф был ниже). Большинство каменных строений располагалось в монастырях, страховой тариф для них был ниже, чем для деревянных строений. Григорьево-Пельшемскому Лопотову монастырю принадлежало шесть каменных зданий, в том числе холодная церковь во имя Григория Пельшемского постройки 1883 г., теплая соборная церковь Пресвятой Богородицы постройки XVIII в., часовня на Архангельской дороге и часовня постройки 1879 г. в г. Кадникове (с 2001 г. передана Вологодской епархии, стала объектом культурного наследия регионального значения, с 2016 г. действует как церковь). В Дионисиево-Глушицком монастыре располагалось шесть каменных строений, утраченных в настоящее время, среди них — соборная Дионисиевская церковь постройки 1754 г., церковь Входа Господня в Иерусалим, церковь Трех Святителей постройки 1852 г., храм Покрова Пресвятой Богородицы и колокольня постройки 1883 г. В Успенской Семигородней пустыни находилось два каменных храма — Успенский и Трапезный. На территории приписных монастырей также находились каменные храмы: в Белавинской пустыни — каменная Богоявленская цер-

¹³ Там же. Ф. 799. Оп. 33. Д. 122. Л. 34-62, 69-73, 84-98.

¹⁴ Там же. Ф. 799. Оп. 33. Д. 117. Л. 1-2.

¹⁵ Положение о взаимном страховании от огня строений духовнаго ведомства (1907). 614-809; РГИА. Ф. 799. Оп. 31. Д. 574. Л. 80, 80 об., 81.

Таблица 2

**Страхование построек духовного ведомства
в Кадниковском уезде Вологодской епархии в 1911 г.[†]**

Благочиннический округ	Количество построек застрахованных к 1 января 1911 г.	Страховые суммы к 1 января 1911 г. (в руб.)	Ежегодные страховые взносы к 1 января 1911 г. (в руб.)
Первый округ	87	410050,00	591,96
Второй округ	103	393000,00	607,09
Третий округ	123	384800,00	531,89
Четвертый округ	87	330965,00	433,53
Пятый округ	73	137115,00	202,30
Шестой округ	95	243589,00	379,40
Второй монастырский округ (по Кадниковскому уезду)	153	213685,00	676,66
Итого	721	2113204,00	3422,83

[†]Таблица составлена по следующим источникам: РГИА. Ф. 799. Оп. 33. Д. 116. Л. 1; Д. 117. Л. 1; Д. 118. Л. 1; Д. 119. Л. 1; Д. 120. Л. 1; Д. 121. Л. 1; Д. 122. Л. 34-62, 69-73, 84-98.

ковь (1890), в Успенской Александровской пустыни — Николаевская церковь (1835), Катромском монастыре — Николаевский храм (1868–1869), в Покровском Глушицком монастыре — Покровская церковь¹⁶.

С 1 января 1911 г. церковные строения были приняты "на страх". В дальнейшем в течение страхового периода роль консистории была связана с контролем над деятельностью благочинных, подготовкой общей отчетности, отсылкой документов и страховых премий в Страховой отдел. Благочинные обеспечивали документооборот и финансовые потоки по страховому делу между страхователями и Страховым отделом. В страховом случае их прямые обязанности были связаны с прибытием на место пожара и оформлением пожарного акта, который они предоставляли в духовную консисторию для дальнейшей пересылки в Страховой отдел Хозяйственного управления Святейшего Правительствующего Синода. На основе представленных документов и решения, вынесенного в Общем страховом присутствии, Страховой отдел, высылал суммы за ущерб от огня в Духовную консисторию, где под отчет получал их благочинный для соответственной выдачи пострадавшим¹⁷.

В течение 1911–1917 гг. в церковных постройках Кадниковского уезда произошло 10 страховых случаев: в 1911 г. — 2, в 1912 г. — 1, в 1913 г. — 2, в 1914 г. — 4, в 1915 г. — 1. В четырех случаях причина пожара не была установлена, в двух была связана с неосторожным обращением с огнем, в трех по другим причинам (огонь перешел с других построек, из-за неисправности печи и искры от трубы) (табл. 3).

¹⁶ РГИА. Ф. 799. Оп. 33. Д. 122. Л. 35, 35 об., 39, 40, 43, 44, 47, 50-56, 69, 71, 72, 74, 85, 85 об., 90, 92.

¹⁷ Рожина, А. В. (2024). К вопросу о взаимном страховании строений духовного ведомства в России в период думской монархии. *Вестник Удмуртского университета. Сер. История и филология*, 34 (5), 1057.

Таблица 3

**Пожары в епархиальных строениях
Кадниковского уезда Вологодской епархии в 1911–1917 гг.[§]**

Благочиннический округ/ страхователь	Дата пожара	Причина пожара	Тип постройки, пострадавшей во время пожара	Материал наружных стен	Страховая оценка строения (в руб.)	Годичный взнос за строения (в руб.)	Размер страховых выплат (в руб.)
1-й округ							
–	–	–	–	–	–	–	–
2-й округ							
Корневская Николаевская церковь	16.11.1914	неосторожное обращение с огнем	церковный дом	деревян.	1500,00	10,50	175,00
Филисовская Николаевская церковь	03.07.1914	неосторожное обращение с огнем	скотный двор	деревян.	200,00	1,40	190,0
Устьянская Воскресенская церковь	15.07.1915	огонь перешел с других строений	часовня	камен.	1500,00	1,50	28,00
3-й округ							
Верхоситская Спасо-Преображенская церковь	14.01.1911	не установлена	церковно-приходская школа	деревян.	750,0	5,25	3,50
Межурская Василиевская церковь	14.06.1914	не установлена	флигель лавка	деревян. деревян.	10,0 5,0	0,07 0,04	15,0
4-й округ							
Воскресенская Лещевская церковь	08.10.1911	удар молнии	церковь	камен.	15000,0	15,00	422,8
5-й округ							
–	–	–	–	–	–	–	–
6-й округ							
Вотчинская Спасо-Преображенская церковь	29.08.1913	неосторожное обращение с огнем	церковь	деревян.	2900,0	7,54	2762,0
Второй монастырский округ							
Дионисиево-Глушицкий мужской монастырь	15.08.1912	неисправность печи	домовая церковь	камен.	8100,0	13,77	614,60
Успенская Семигородская мужская пустынь	25.04.1913	искра от трубы	скотный двор	деревян.	3000,0	16,20	256,00
Всего в Кадниковском уезде	1911–1917				32965,00	71,27	4466,90

[§] В первом и пятом округах страховых случаев в документах не зафиксировано. Таблица составлена по следующим источникам: РГИА Д. 117. Л. 19, 19 об., 51, 51 об., 66, 66 об.; Д. 118. Л. 206, 206 об., 46, 46 об.; Д. 119. Л. 22, 22 об.; Д. 121. Л. 39, 39 об.; Д. 122. Л. 53, 53 об., Л. 90, 90 об.

Список сокращений: деревян. — деревянный, камен. — каменный.

Первое происшествие в период взаимного страхования (1911–1917) в Кадниковском уезде зафиксировано в третьем благочинническом округе в январе 1911 г. Произошло возгорание в деревянной церковно-приходской школе при Верхоситской Спасо-Преображенской церкви, в результате была выплачена компенсация по страховому случаю в размере 3,50 руб.¹⁸.

Большая часть пожаров в Кадниковском уезде в период взаимного страхования приходилась на деревянные постройки. В "Вологодских епархиальных ведомостях" в разделе "Разные известия по епархии" сообщались сведения о происшествиях, но о возгорании в церковно-приходской школе упоминаний там нет. В декабрьском выпуске "Вологодских епархиальных ведомостей" в 1911 г. напечатана заметка о пожаре в Воскресенской церкви в с. Лещевом. Сообщалось, что от удара молнии загорелся обитый железом деревянный шпиль колокольни, которая находилась "в одной связи с каменным холодным храмом" и была застрахована с ним на общую сумму 15000 руб. Пожар тушили с помощью трех пожарных труб два часа, в результате огонь не проник внутрь здания, а обгоревший шпиль упал на землю. В епархиальном издании ущерб от этого случая значился в размере приблизительно 614 руб., но по заключению из Страхового отдела выплаты составили 422,80 руб.¹⁹, страховая сумма здания церкви была сокращена на сумму выплат²⁰.

О большом пожаре, случившемся летом 1912 г. в Кадниковском уезде, сообщалось в "Вологодских епархиальных ведомостях". В результате засухи с 22 по 30 июля прекратить пожар не представлялось возможным, выгорело семь кварталов и лес, только дождь смог остановить огонь. Пострадали лесные угодья Успенской Семигородней пустыни, но ущерб церковным постройкам нанесен не был²¹.

В 1912 г. произошел страховой случай в Дионисиево-Глушицком монастыре от неисправности печи. В документах, отложившихся в архивном фонде Хозяйственного управления при Синоде, содержатся сведения, что 15 августа 1912 г. произошел пожар в домовый церкви Дионисиево-Глушицкого монастыря, страховая оценка которой составляла 8100 руб. За ущерб выплачено 614,60 руб., за незначительностью разрушений церковь была оставлена на страховании в той же сумме²². Более подробная картина произошедшего описана в 17 выпуске "Вологодских епархиальных ведомостей", опубликованном спустя две недели. В разделе "Разные известия по епархии" пояснялось, что в ночь с 14 на 15 августа огонь повредил монастырский трапезный храм, братские кельи и кухню. Происшествие случилось во время топки кухонной печи, огонь из трубы проник в алтарь храма, который располагался над кухней, и в братские кельи. Для тушения пожара был поломан деревянный пол алтаря и сдвинут с места Св. Престол, которого огонь не коснулся. В результате пожара копотью

¹⁸ РГИА. Ф. 799. Оп. 33. Д. 118. Л. 206, 206 об.

¹⁹ Там же. Ф. 799. Оп. 33. Д. 119. Л. 22, 22 об.

²⁰ О пожаре от молнии. (1911). *Вологодские епархиальные ведомости*, (21), 429-430.

²¹ О пожаре в лесной даче Семигородней Успенской пустыни Кадниковского у. (1912). *Вологодские епархиальные ведомости*, (17), 370-371.

²² РГИА. Ф. 799. Оп. 33. Д. 122. Л. 53, 53 об.

был сильно испорчен иконостас, сгорел и был поломан деревянный пол в алтаре и в четырех братских кельях. Как и в предыдущих случаях первоначальная оценка убытка от огня исчислялась в 1000 руб. и была выше выплат полученных из страховых сумм²³.

В каменных церковных постройках в Кадниковском уезде в период взаимного страхования в течение 1911–1915 гг. произошло 3 пожара, все возгорания были в культовых строениях. Третий случай произошел во втором благочинническом округе. По страховым документам известно, что 15 июля 1915 г. огонь перешел с других строений на здание колокольни Устьянской Воскресенской церкви, которая была застрахована на 15000 руб. Спустя два дня для оценки ущерба приехал благочинный для составления пожарного акта на основании которого была выплачена компенсация в размере 28 руб.²⁴.

Из отложившихся в архивном фонде Вологодской духовной консистории переписки со Страховым отделом по делу о пожаре в Успенской Семигородской пустыни стало возможным реконструировать документооборот по страховым случаям. 25 апреля 1913 г. в 4-м часу дня на полукаменном двухэтажном скотном доме загорелась крыша. Пожар начался наверху крыши близ конька от искры, вынесенной порывом ветра от дымовой трубы при топке печи. Огонь удалось потушить силами братии и монастырских рабочих, в результате во время пожара и во время его тушения пострадала лишь часть крыши²⁵.

29 апреля на место пожара прибыл благочинный монастырского округа игумен Антонин для составления акта осмотра с расчетом убытков, который 3 мая был предоставлен с рапортом в Вологодскую духовную консисторию. В Страховой отдел акт направлялся с докладным реестром заместителя столоначальника, в котором было зафиксировано, что "акт составлен правильно и сумма пожарного вознаграждения исчислена верно"²⁶.

Вследствие отношения от 7 мая 1913 г. за № 433, на основании утвержденного обер-прокурором Святейшего Правительствующего Синода журнала Общего страхового Присутствия от 16 мая 1913 г. за № 34 на возмещение убытка по пожару в Успенской пустыни в сумме 256 руб. 11 июня был отправлен переводной билет Московского купеческого банка за № 42486 в Вологодскую духовную консисторию. 14 июня казначей консистории получил деньги и после записи в приходно-расходной книге выдал их благочинному²⁷.

За период взаимного страхования (1911–1917) самый значительный урон огнем в Кадниковском уезде постройкам духовного ведомства был нанесен в 1913 г., когда в ночь с 29 на 30 августа в шестом округе в с. Вотчинском сгорел деревянный храм во имя Пресвятой Богородицы всех скорбя-

²³ О пожаре в Дионисиево-Глушицком монастыре Кадниковского у. (1912). *Вологодские епархиальные ведомости*, (17), 370.

²⁴ РГИА. Ф. 799. Оп. 33. Д. 117. 51, 51 об.

²⁵ ГАВО. Ф. 496. Оп. 1 Д. 19406. Л. 13, 13 об.

²⁶ Там же. Л. 12, 12 об.

²⁷ Там же. Л. 26; РГИА. Ф. 799. Оп. 33. Д. 122. Л. 90, 90 об.

щих радости, принадлежащий Спасо-Преображенской церкви²⁸. По описанию, сохранившемуся в страховой оценке, известно, что Скорбященская деревянная церковь построена в 1790 г. на булыжном фундаменте с одной большой и четырьмя малыми главами, высотой 3 сажени 1 аршин 2 вершка (примерно 7,2 м), длиной 12 сажени 1 аршин (примерно 26,3 м), шириной 6 сажени 12 вершков (примерно 13,3 м). Внутри храм был бревенчатый, за год до пожара снаружи обшит тесом, окрашен масляной краской, покрыт железом. В церкви было два иконостаса, один в передней части храма высотой 5 сажени 2 аршина (12 м), шириной 3 сажени 14 вершков (7 м), другой — в середине храма высотой и шириной 2 сажени (около 2,3 м)²⁹.

В архивных документах фонда Св. Синода причина пожара была зафиксирована как неосторожное обращение с огнем³⁰. В известии о пожаре в Скорбященской церкви в с. Вотчинском, напечатанном в "Вологодских епархиальных ведомостях", уточнялось, что причиной пожара "стало оставление церковным сторожем на ночь в церкви углей, приготовленных для богослужения следующего дня и недостаточно потухших"³¹. Указывалось, что в 9 часов вечера первым увидел возгорание приходской священник, но в связи с сильным огнем не было возможности как тушить пожар, так и проникнуть в храм и вынести из него ценности. Сообщалось, что в церкви сгорела вся церковная утварь, иконы и иконостасы и до 25 руб., а также церковная ограда. Весь ущерб от пожара, причиненный церкви, оценивался в 4203 руб.³², но было застраховано только здание церкви в размере 2900 руб., в связи с тем, что сохранился фундамент, размер компенсации был определен в сумме 2762 руб., эту сумму и выплатили из страховых сумм³³.

Полученные денежные средства были направлены на строительство сторожки при Спасо-Преображенской церкви, на которую благочинный А. Кириков оформил страховые документы 19 июня 1915 г. Сторожка была деревянной одноэтажной с мезонином, покрыта железом, высотой 1 сажень и 2 аршина (примерно 3,3 м), длиной 6 сажени и 2 ½ аршина (примерно 14,5 м), шириной 10 аршинов (около 7 м) оценивалась в 2000 руб.³⁴. Рассмотренная ситуация, с одной стороны демонстрирует, что страховых компенсаций было недостаточно для строительства новой церкви, с другой стороны представляет финансовую ситуацию в первые годы Первой мировой войны, для которых была характерна инфляция³⁵.

²⁸ О сгоревшей деревянной Скорбященской церкви в селе Вотчинском Кадниковского у. (1912). *Вологодские епархиальные ведомости*, (18), 324.

²⁹ РГИА. Ф. 799. Оп. 33. Д. 121. Л. 38.

³⁰ Там же. Л. 39, 39 об.

³¹ О сгоревшей деревянной Скорбященской церкви в селе Вотчинском Кадниковского у. (1912). *Вологодские епархиальные ведомости*, (18), 325.

³² О сгоревшей деревянной Скорбященской церкви в селе Вотчинском Кадниковского у. (1912). *Вологодские епархиальные ведомости*, (18), 325.

³³ РГИА. Ф. 799. Оп. 33. Д. 121. Л. 38, 39, 39 об.

³⁴ Там же. Л. 40, 41.

³⁵ Баранов, А. Г. (2008). Денежное обращение России в годы Первой мировой войны 1914-1918 гг. *Российский научный журнал*, 1 (2), 122-132; Раздорский, Е. А. (2017). Бюджет России в годы Первой мировой войны: сравнительный анализ и характеристика. Сборник статей студентов, магистрантов, аспирантов, молодых ученых и преподавателей. *Развитие современной науки: теоретические и прикладные аспекты*, (12), 87-89.

В 1914 г. три из четырех поврежденных огнем деревянных строений духовного ведомства в Кадниковском уезде также сгорели полностью и были исключены из страхования. Среди уничтоженных в ходе пожара были постройки хозяйственного и торгового назначения — скотный двор при Филисовской Николаевской церкви во втором округе (компенсация за здание — 190 руб.), торговая лавка и флигель-дом одноэтажный при Межурской Василиевской церкви в третьем округе (компенсация за здания — 15 руб.)³⁶. Выплаченная компенсация за здание сгоревшего скотного двора (длина около 23,5 м, ширина около 7 м) позволила в том же году построить при Филисовской Николаевской церкви два строения, но меньшего размера (одно: длина 8,5 м, ширина около 7 м; другое: длина около 7 м, ширина около 6,5 м). Новые постройки для скотного двора были застрахованы по 100 руб. уже с 1915 г.³⁷. Вместо сгоревших зданий при Межурской Василиевской церкви в 1915 г. был построен деревянный одноэтажный дом, оцененный при страховании в 100 руб., то есть в 10 раз дороже ранее застрахованного там дома-флигеля³⁸.

Заключение

В результате проведенного исследования исторического опыта взаимного страхования недвижимого церковного имущества по материалам Кадниковского уезда Вологодской епархии 1910–1917 гг. можно сделать следующие выводы. Во-первых, взаимное страхование, организованное в духовном ведомстве в дореволюционный период, позволяло лишь частично компенсировать убытки от огня только за недвижимое имущество. Ущерб за пострадавшее в пожаре движимое имущество и церковную утварь не выплачивался из страховых сумм. Денежные средства, полученные в качестве возмещения убытков от пожаров из страховых сумм, страхователи расходовали как на ремонт пострадавших зданий, так и на возведение новых по своему усмотрению.

Во-вторых, обращаясь к вопросу о целесообразности взаимного страхования в Кадниковском уезде подведем итог за 7 лет. С одной стороны, для страхователей, в постройках которых произошли пожары, страховые выплаты стали подспорьем для ремонта или строительства новых зданий, в большинстве случаев размер компенсаций превышал суммы ежегодных взносов. С другой стороны, в целом за взаимное страхование церковных построек по Кадниковскому уезду было внесено в Страховой отдел около 24 тыс., за ущерб от пожаров выплачено из страховых сумм немногим менее 4,5 тыс. руб. (более чем в 5 раз меньше внесенных средств, то есть на покрытие пожарных убытков затрачено около 19% от страховых взносов). Это соотношение расходов и компенсаций в Кадниковском уезде близко с данными по Усть-Сысольскому уезду Вологодской губернии, в котором на страховые выплаты расходовалось 15% от страховых премий по уезду³⁹,

³⁶ РГИА. Ф. 799. Оп. 33. Д. 117. Л. 66, 66 об.; Д. 118. Л. 46, 46 об., 47.

³⁷ Там же. Ф. 799. Оп. 33. Д. 117. Л. 69, 70.

³⁸ Там же. Д. 118. Л. 48, 49, 49 об., 50.

³⁹ Рожина, А. В. (2024). Реализация взаимного страхования "от огня" строений духовного ведомства в России в 1910–1917 гг. (по материалам Усть-Сысольского уезда Вологодской губернии). *Известия Коми научного центра Уральского отделения Российской академии наук. Сер. История и филология*, (6), 33.

что демонстрирует гораздо меньшую степень целесообразности страхования для приходов и монастырей в этих уездах, чем в целом по России⁴⁰ и по Тотемскому уезду Вологодской губернии⁴¹.

В-третьих, в Кадниковском уезде бо́льшая часть пожаров (70%) в церковных постройках в период взаимного страхования (1911–1917) произошла в деревянных строениях, четыре здания сгорели полностью, но не все страхователи получили выплаты в полном объеме от страховой оценки. В случае, если после пожара деревянной постройки оставался каменный фундамент, то компенсация рассчитывалась в размере 95% от страховой оценки. В каменных строениях в Кадниковском уезде было зафиксировано 30% пожаров. Этим постройкам огонь не нанес серьезного урона, и страховые выплаты составляли от 1,8% до 7,6% от страховой оценки. При этом, размер компенсаций не всегда позволял возвести новое здание в связи с тем, что страховая оценка зданий производилась с учетом их ветхости, а также ростом инфляции в годы Первой мировой войны.

При всей неоднозначности выводов о целесообразности взаимного страхования церковного имущества в 1911–1917 гг. по материалам Кадниковского уезда Вологодской епархии — это была попытка церковных властей устранить экономические проблемы в результате последствий пожаров путем совместного их решения, что стало существенной помощью для региональных приходов, не имевших больших доходов. Изучение этой темы на основе страховых документов, отложившихся в архивных фондах, представляется важным и в дальнейшем для более глубокого осмысления экономических процессов дореволюционной истории Русской Православной Церкви.

⁴⁰ Кокарев, М. С. (2023). с. 47.

⁴¹ Рожина, А. В. (2025). Пожары и взаимное страхование "от огня" церковных построек в Тотемском уезде Вологодской губернии в 1910–1917 годах, *Известия Коми научного центра Уральского отделения Российской академии наук. Сер. История и филология*, (2), 72.

Литература

1. Choi, J. (2015). Fire, arson and fire insurance in late imperial Russia, *Slavonic and East European Review*, 93(3), 451-492.
2. Зверинский, В. В. (1892). *Материал для историко-топографического исследования о православных монастырях в Российской империи: с библиографическим указателем. Т. II. Монастыри по штатам 1764, 1786 и 1795 годов.* СПб., 462 с.
3. Кокарев, М. С. (2023). Страхование церковной недвижимости в Российской империи в начале XX в. *Материалы IX Международной научно-практической конференции, Самара, 25–26 мая 2023 года.* Самара: Самарский государственный институт культуры, Модернизация культуры: диалоги о прошлом и настоящем в науке, искусстве, образовании, 44-47. EDN: JCDFSO.
4. Георгиевский, П. (1912). *Пожары в России.* СПб., Статистика пожаров в Российской империи за 1895–1910 годы. Ч. 1. 63 губернии Европейской России. Центральный статистический комитет МВД, 276 с.
5. Положение о взаимном страховании от огня строений духовного ведомства. Высочайше утвержденное 6 июня 1904 г. (1907). СПб., *Полное Собрание Законов Российской Империи.* Собрание третье. Т. XXIV. Ч. 1, № 24712, 614-809.
6. Рожина, А. В. (2024). К вопросу о взаимном страховании строений духовного ведомства в России в период думской монархии. *Вестник Удмуртского университета. Сер. История и филология*, 34(5), 1055-1063. doi:10.35634/2412-9534-2024-34-5-1055-1063.
7. Рожина, А. В. (2024). Реализация взаимного страхования "от огня" строений духовного ведомства в России в 1910–1917 гг. (по материалам Усть-Сысольского уезда Вологодской губернии). *Известия Коми научного центра Уральского отделения Российской академии наук. Сер. История и филология*, (6), 29-36. doi:10.19110/1994-5655-2024-6-29-36.
8. Рожина, А. В. (2025). Пожары и взаимное страхование "от огня" церковных построек в Тотемском уезде Вологодской губернии в 1910–1917 годах. *Известия Коми научного центра Уральского отделения Российской академии наук. Сер. История и филология*, (2), 67-75. doi:10.19110/1994-5655-2025-2-67-75.

References

1. Choi, J. (2015). Fire, arson and fire insurance in late imperial Russia, *Slavonic and East European Review*, 93(3), 451-492.
2. Zverinsky, V. V. (1892). *Material for historical and topographic research on Orthodox monasteries in the Russian Empire: with a bibliographic index. Vol. II. Monasteries in the states of 1764, 1786 and 1795.* St. Petersburg, 462 p. (In Russ.)
3. Kokarev, M. S. (2023). Insurance of church real estate in the Russian Empire in the early twentieth century. *Proceedings of the IX International Scientific and Practical Conference, Samara, May 25–26, 2023.* Samara: Samara State Institute of Culture, Modernization of Culture: Dialogues about the Past and Present in Science, Art, Education, 44-47. (In Russ.) EDN: JCDFSO.
4. Georgievsky, P. (1912). *Fires in Russia.* St. Petersburg, Statistics of fires in the Russian Empire for 1895–1910. Part 1. 63 provinces of European Russia. Central Statistical Committee of the Ministry of Internal Affairs, 276 p. (In Russ.)
5. Regulations on mutual fire insurance of buildings of the spiritual department. Most highly approved on June 6, 1904 (1907). St. Petersburg, *The Complete Collection of Laws of the Russian Empire.* The third collection. Vol. XXIV. Part 1, No. 24712, 614-809. (In Russ.)
6. Rozhina, A. V. (2024). On the issue of mutual insurance of buildings of the ecclesiastical department in Russia during the period of the Duma monarchy. *Bulletin of the Udmurt University. Ser. History and Philology*, 34(5), 1055-1063. (In Russ.) doi:10.35634/2412-9534-2024-34-5-1055-1063.
7. Rozhina, A. V. (2024). Implementation of mutual insurance "against fire" of buildings of the ecclesiastical department in Russia in 1910–1917 (based on the materials of Ust-Sysolsky district of Vologda province). *Proceedings of the Komi Scientific Center of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences. Ser. History and Philology*, (6), 29-36. (In Russ.) doi:10.19110/1994-5655-2024-6-29-36.
8. Rozhina, A. V. (2025). Fires and mutual insurance "against fire" of church buildings in Totemsky district of Vologda province in 1910–1917. *Proceedings of the Komi Scientific Center of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences. Ser. History and Philology*, (2), 67-75. (In Russ.) doi:10.19110/1994-5655-2025-2-67-75.



Оригинальная статья

Деятельность духовенства Курской епархии по духовно-нравственному окормлению паствы в 1914–1916 годах

Алексий, иеромонах (Черняев С. Ю.)

Предлагаемый в статье анализ построен главным образом, на материалах "Курских епархиальных ведомостей", в которых рассматриваются основные направления деятельности курских священно- и церковнослужителей в 1914–1916 гг. Первой мировой войны. Особое внимание уделено духовно-нравственной поддержке населения губернии и военнослужащих. Подробно описаны действия курского духовенства в первые дни после объявления войны. Изучена кадровая ситуация в епархии, возникшая в результате призыва священников и церковных работников на фронт. В условиях военного времени духовенству часто приходилось решать задачи по обстоятельствам, в соответствии с новыми вызовами. Рассмотрены способы борьбы курских пастырей с внешней дезинформацией, провоцирующей панические настроения в народе, а также методы поддержки мобилизованных и членов их семей. На основании фронтовых писем военных священников обозначены особенности службы пастырей на передовых военных позициях.

Ключевые слова: православие, Курская епархия, Первая мировая война, военное духовенство, пастырская забота, моральная поддержка, духовенство в военное время.

Отношения и деятельность: не оказывают влияния на представленный материал.

Алексий, иером. (Черняев Сергей Юрьевич) — аспирант Санкт-Петербургской Православной Духовной академии, настоятель Николо-Иоасафовского собора г. Белгорода, Белгородской и Старооскольской епархии РПЦ МП, Белгород, Россия. ORCID: нет.

Сфера научных интересов: православие, история Церкви, Церковно-практическое богословие.

Автор, ответственный за переписку (Corresponding author):

cherniaev.sergiy@yandex.ru

Рукопись получена 12.06.2025

Рецензия получена 19.06.2025

Принята к публикации 30.07.2025



Для цитирования: Алексий, иером. (Черняев С. Ю.). Деятельность духовенства Курской епархии по духовно-нравственному окормлению паствы в 1914–1916 годах. *Российский журнал истории Церкви*. 2025;6(3):115-128. doi:10.15829/2686-973X-2025-197. EDN: QKTLFH



Original article

The Clergy of the Kursk Diocese and Spiritual-Moral Care of the Flock, 1914–1916

Alexy, Hierom. (Sergey Yu. Chernyaev)

This article examines the activities of the clergy of the Kursk Diocese during the First World War, drawing primarily on materials from the *Kursk Diocesan Gazette*. It focuses on the spiritual and moral support offered to the provincial population and military personnel between 1914 and 1916. The study details the initial responses of the Kursk clergy following the outbreak of war and explores the impact of conscription on diocesan staffing. Confronted with wartime challenges, the clergy adapted to evolving circumstances, including efforts to counter misinformation that incited public panic. The article also investigates the methods employed by priests to support those mobilised to defend the homeland and their families. Drawing on wartime correspondence from military chaplains, it highlights the distinctive characteristics of pastoral service on the front lines.

Keywords: Orthodoxy, Kursk Diocese, First World War, military chaplaincy, pastoral care, moral support, wartime clergy.

Relationships and Activities: none.

Alexy, Hierom. (Sergey Yu. Chernyaev) — postgraduate student at the St. Petersburg Orthodox Theological Academy, Rector of St. Nicholas and St. John's Cathedral in Belgorod, Belgorod and Starooskolsky Diocese of the Russian Orthodox Church, Belgorod, Russia. ORCID: none.

Research interests: Orthodoxy, Church history, Church-practical theology.

Corresponding author: cherniaev.sergiy@yandex.ru

Received: 12.06.2025

Revision Received: 19.06.2025

Accepted: 30.07.2025

For citation: Alexy, Hierom. (Sergey Yu. Chernyaev). The Clergy of the Kursk Diocese and Spiritual-Moral Care of the Flock, 1914–1916. *Russian Journal of Church History*. 2025;6(3):115-128. doi:10.15829/2686-973X-2025-197. EDN: QKTLFH

После вступления Российской империи в мировой вооруженный конфликт в августе 1914 г., жизнь страны изменилась. Трансформации коснулись не только государственных институтов, но и духовно-нравственных устоев. Епархии Русской Православной Церкви не остались в стороне от общественно-политических процессов, которые происходили как в государстве в целом, так и во вверенной ей канонической территории.

К началу Первой мировой войны Курская и Обоянская епархия насчитывала более тысячи ста храмов и часовен, около полутора десятков монастырей и общин, порядка восьмисот церковных школ. На ее территории действовала Курская духовная семинария, успевшая зарекомендовать себя как сильное церковное учебное учреждение, а также духовные училища, которые находились в Курске, Белгороде, Обояни, Старом Осколе, Рьльске¹.

Курское духовенство с самого начала войны придерживалось основных регламентов, которые были определены Святейшим Синодом в сложившейся обстановке. В выпуске от 1-8 августа "Курских епархиальных ведомостей" были опубликованы официальные документы, извещавшие жителей губернии о вступлении Российской империи в военные действия. В "Манифесте императора Николая II" от 20 июля 1914 г. объявлялось о войне с Германией, указывались причины конфликта и содержался призыв к армии на самоотверженное исполнение воинского долга, также в "Ведомостях" было размещено "Послание Святейшего Синода", в котором содержалось благословение на битву "...Воины русские! Грядите с Богом на поле брани. Да увенчает Господь оружие ваше победой. Явите врагам нашим воинскую доблесть, искони присущую русскому воину... святая Церковь Христова непрестанно будет молиться ко Господу, да сохранит Он вас невредимыми под кровом Своим..."², а также наставления священнослужителям на пастырство в условиях военного положения.

Императорский "Манифест" зачитывался прихожанам в день его получения, после санкции местных представителей власти, по окончании Божественной Литургии. Священнослужители совершали молебны о даровании победы русскому воинству, которые сопровождалась пастырскими поучениями, возносили каждодневные молитвы о победе над врагом.

Все епархиальные церковные структуры (монастыри, приходы, духовные образовательные учреждения) и православные жители Курской губернии были призваны оказать помощь в виде пожертвований в пользу военнослужащих и членов их семей или помочь практически, например, по хозяйству родным призывников, уходом за ранеными и др., а также поспособствовать процессу оборудования военных госпиталей.

В курских храмах и монастырях были установлены сборы средств для Красного Креста и мирных жителей, пострадавших от военных действий. При богослужениях дополнительно совершался обход, чтобы каждый прихожанин смог внести свой посильный вклад. На время войны курские монастыри переоборудовали часть своих помещений под военные госпитали, где проходили лечение военнослужащие. В женских обителях был

¹ Курская и Рьльская епархия. *Православная энциклопедия*. URL: <https://www.pravenc.ru/text/2462311.html>.

² *Курские епархиальные ведомости*, 1914. № 29-30 (1-8 августа), с. 386.

проведен отбор и подготовка персонала для ухода за ранеными и больными воинами.

Согласно Постановлению № 6503 Святейшего Синода от 20 июля 1914 г. "Об организации во всех православных приходах помощи семьям лиц, находящихся в войсках"³ в курских православных приходах были созданы специальные попечительные советы о семьях лиц, находящихся в войсках. Члены совета и его председатель определялись на собрании приходского клира и прихожан на установленный срок. Деятельность Совета заключалась в выявлении семей, имеющих родственников, участвующих в военных действиях, оценки их финансового положения и ущерба, нанесенного призывом на службу членов семьи, по результатам которой назначалось материальное пособие. Составлялись специальные списки, в соответствии с которыми оказывалась та или иная помощь. В случае гибели главы семьи Совет брал на себя обязательства всесторонней поддержки родных воина. Материальные средства брались из приходских пожертвований, церковных пособий. О своей деятельности приходские попечительные советы отчитывались своему благочинному (раз в полгода) и приходскому собранию (раз в год).

26 июля император Николай II официально объявил в "Высочайшем манифесте" о вступлении Российской империи в войну с Австро-Венгрией "...силы неприятеля умножаются: против России и всего славянства ополчились обе могущественные немецкие державы ... с несокрушимой твердостью встает пред врагом вызванная на брань Россия, верная славным преданиям своего прошлого"⁴.

В этот же день, епископ Рыльский, викарий Курской епархии Феофан (Гаврилов) распорядился совершить в Курске крестный ход с чудотворной иконой Знамение Пресвятой Богородицы и молитвами о победе над врагами Отечества. В 10 утра от Знаменского монастыря выдвинулась процессия из духовенства городских храмов, представителей муниципальной власти, прихожан. Священнослужители поочередно несли чудотворный образ, иногда передавая его крупным городским чиновникам. Епископ Феофан возглавлял процессию на протяжении всего крестного хода, конечная точка которого находилась в месте дислокации в Курске лагеря пехотных полков (173-го Каменецкого, 174-го Роменского). Прибыв туда, епископ произнес назидательную речь для военнослужащих, после чего был совершен молебен о победе русского воинства. По окончании молебного пения городские чиновники торжественно вручили полковым командирам иконы, которые несли на протяжении всего крестного хода. По всем рядам построения войск пронесли чудотворный Образ. Через несколько дней (30 июля) епископ Феофан (Гаврилов) благословил и напутствовал воинов вновь сформированных армейских подразделений (Новооскольского, Балашовского).

С начала войны курские священнослужители вели активную пастырскую деятельность по направлению духовной и моральной поддержки населения. Публиковались и произносились проповеди, содержащие в себе слова утешения.

³ Там же. сс. 389-390.

⁴ Булгаковский Д. Г., священник. *Великая война в 1914, 1915, 1916 годах*. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/Dmitrij-Bulgakovskij/velikaja-vojna-v-1914-1915-1916-godah/#source>.

шения, воодушевления, просвещения о причинах и значении происходящих событий. Это во многом способствовало сплоченности людей, мотивировало вносить посильный вклад в поддержку русского воинства, помогать ближним, пострадавшим от военных действий, укрепляло патриотические чувства.

Курское духовенство в условиях военного положения мобилизовало все силы для помощи Отечеству. Некоторые священники вступили в ряды военно-церковного ведомства, отправившись в армейские части и подразделения, оставшиеся — неустанно трудились в тылу, всеми силами заботясь о людях, испытывающих тяготы войны.

Рассмотрим особенности поддержки Русской Православной Церковью населения в первые годы войны на примере деятельности притча Курского кафедрального собора в 1914–1915 гг.

С 22 февраля 1915 г., по благословению Тихона (Василевского), архиепископа Курского и Обоянского, в соборе ежедневно в 16:30 совершался молебен преподобному Серафиму Саровскому с акафистом. Перед молебном били в колокол, оповещая народ о начале службы. Посещение храма существенно возросло, на молебное пение собирались порядка 30–50 человек, а в выходные дни и православные праздники собиралось около ста прихожан. Для сравнения: до введения каждодневного молебна на вечернюю службу в летний период приходили 2–3 человека⁵. Каждую неделю в субботу служили панихиду по погибшим на полях Первой мировой войны воинам.

Духовенство Курского кафедрального собора постоянно навещало больных и раненых в госпитале Курского губернского земства, а также в эвакуационном госпитале № 80, оказывая им пастырскую помощь. Священнослужители Константин Попов и Николай Семенов регулярно посещали Курскую Знаменскую общину сестер милосердия, где совершали богослужения и исполняли требы для находящихся в больнице при общине. Кроме того, они приносили больным и раненым духовно-нравственную литературу и проводили пастырские беседы.

Протоирей Григорий Ампелонский составил для военнослужащих брошюру "Друг и утешитель Христолюбивого воина", которую распространяли по военным частям, госпиталям и больницам.

На Знаменской монастырской даче работал епархиальный госпиталь. В 1914 г. из церковной казны и помесячного сбора средств от клира Собора (составил половину общей суммы) на него было выделено 96 руб.⁶

Оказывалась материальная помощь семьям мобилизованных воинов, а также деньги отправлялись на лечение больных и раненых. Например, в августе 1914 г. для Красного Креста был собран (обнесение кружки пожертвований) 301 руб. 63 коп. В сентябре 1914 г. прихожане и церковнослужители собрали 502 руб. 50 коп., средства были переданы 17-ти семьям (через приходское Попечительство)⁷.

С началом военных действий в Курской епархии возникла нестабильность кадрового состава. Среди мобилизованных на защиту Родины было

⁵ *Курские епархиальные ведомости*, 1915. № 17 (1 мая). с. 316.

⁶ Там же. с. 318.

⁷ Там же.

значительное число церковнослужителей. Проблема частично решалась восполнением штатного дефицита из числа прихожан, а также усиленной нагрузкой на епархиальный клир. Так, например, летом 1915 г. духовенству Курской епархии поступила рекомендация священноначалия воздержаться от каких-либо поездок и тем более отпусков. Прошения на разрешения таких удовлетворялись только в случаях крайней необходимости⁸.

Неясной оставалась перспектива послевоенного служения священников, отбывших к местам дислокации вверенных им под пастырское попечение воинских частей. Государственное правовое урегулирование этот вопрос получил в 1916 г., с выходом Указа императора Николая II "О сохранении за священнослужителями, назначаемыми в действующую армию, должностей по епархиальной службе"⁹ от 4 июня 1916 г. за № 23 Правительствующему Синоду. Командированные в армию священнослужители сохраняли за собой ранее занимаемые должности, что касается финансового обеспечения из епархиальных средств оно осуществлялась по согласованию с Институтом военного духовенства, например, в случае если священник не получал вознаграждения или получал недостаточно от военно-церковного ведомства.

Кадровая неукомплектованность, возникала по причине отъезда в армейские подразделения не только священников, но и епархиальных служащих. Так, в 1916 г. на фронт отправился архитектор Курской епархии А. Розанов¹⁰. В "Курских епархиальных ведомостях" регулярно размещались освободившиеся вакансии. Динамика кадровой ситуации в Курской епархии хорошо прослеживается на примере должности псаломщика (табл. 1).

В начале войны в результате мобилизации на всей территории Курской губернии количество вакантных мест было не столь значительным и восполнялось за счет кадровых ресурсов епархии, но к 1916 г. показатель значительно возрос. Ситуация осложнялась тем, что назначение на должность предлагалось временное (на неопределенный срок — до возвращения с войны мобилизованных), кроме того, жалование и доходы замещающего урезались вдвое.

Помимо богослужений и исполнения собственных обязанностей от священников требовалось оказывать незамедлительное содействие в задачах, поставленных светскими властями, при этом за уклонение они несли ответственность перед городским управлением и епархиальным священноначалием. В подобных случаях выносились "Определения епархиального начальства" с указанием причин и мерой наказания за тот или иной проступок. Например, в 1916 г. такое "Определение" было вынесено священникам Н. Грунскому и Г. Ключареву (с. Истобное) за несвоевременное предоставление начальнику Старооскольского уезда метрических справок членов семей лиц, мобилизованных на фронт. Священникам было выражено официальное замечание, информацию о котором опубликовали в епархиальной прессе в назидание остальным¹¹.

⁸ *Курская губерния в годы Первой мировой войны: сборник документов и материалов*. с. 356.

⁹ *Курские епархиальные ведомости*, 1916. № 23-24 (15-22 июня). с. 271.

¹⁰ *Курские епархиальные ведомости*, 1916. № 5-6 (1-8 февраля). с. 34.

¹¹ Там же. с. 40.

Таблица 1

**Вакансии псаломщиков, освободившиеся в результате мобилизации
(выборочная динамика 1914–1916 гг.)**

Год, месяц	Число вакантных мест	Территориальное расположение
1914, август	12 вакансий	Новооскольский уезд, Щигровский уезд, Путивльский уезд, Дмитриевский уезд (2 вакансии), Обоянский уезд (3 вакансии), Старооскольский уезд, Корочанский уезд, Белгородский уезд, Тимский уезд ¹² .
1914, сентябрь	25 вакансий	Дмитриевский уезд (2 вакансии), Грайворонский уезд (2 вакансии), Корочанский уезд (2 вакансии), Новооскольский уезд (2 вакансии), Обоянский уезд (2 вакансии), Белгородский уезд (4 вакансии), Тимский уезд (2 вакансии), г. Рыльск, Рыльский уезд (4 вакансии), Суджанский уезд (3 вакансии), Старооскольский уезд ¹³ .
1914, декабрь	12 вакансий	Путивльский уезд (2 вакансии), Новооскольский уезд (3 вакансии), Обоянский уезд (2 вакансии), Корочанский уезд (2 вакансии), Дмитриевский уезд (2 вакансии), Тимский уезд ¹⁴ .
1915, январь	4 вакансии	Новооскольский уезд, Тимский уезд (2 вакансии), Белгородский уезд ¹⁵ .
1915, май	25 вакансий	Белгородский уезд (2 вакансии), Грайворонский уезд (4 вакансии), Фатежский уезд (2 вакансии), Курский уезд (2 вакансии), Старооскольский уезд (3 вакансии), Новооскольский уезд, Путивльский уезд (2 вакансии), Тимский уезд (5 вакансий), Корочанский уезд (2 вакансии), Суджанский уезд, Щигровский уезд ¹⁶ .
1915, октябрь	22 вакансии	Новооскольский уезд (2 вакансии), Суджанский уезд (2 вакансии), Корочанский уезд (2 вакансии), Грайворонский уезд, Обоянский уезд (5 вакансий), Путивльский уезд (2 вакансии), Львовский уезд (3 вакансии), Старооскольский уезд (2 вакансии), Тимский уезд, Дмитриевский уезд (2 вакансии) ¹⁷ .
1915, ноябрь	26 вакансий	Суджанский уезд (3 вакансии), Новооскольский уезд (2 вакансии), Корочанский уезд, Грайворонский уезд (2 вакансии), Обоянский уезд (7 вакансий), Старооскольский уезд (2 вакансии), Тимский уезд (2 вакансии), Дмитриевский уезд, Путивльский уезд, Корочанский уезд, Белгородский уезд, Рыльский уезд, Львовский уезд, Курский уезд ¹⁸ .
1915, декабрь	20 вакансий	Грайворонский уезд, Новооскольский уезд (4 вакансии), Суджанский уезд, Путивльский уезд, Дмитриевский уезд (2 вакансии), Обоянский уезд (3 вакансии), Щигровский уезд, Рыльский уезд (2 вакансии), г. Рыльск, Тимский уезд, г. Тим, Старооскольский уезд, Львовский уезд ¹⁹ .
1916, февраль	20 вакансий	Грайворонский уезд (3 вакансии), Обоянский уезд (5 вакансий), Новооскольский уезд, Белгородский уезд, Фатежский уезд, Суджанский уезд, Курский уезд, Львовский уезд (4 вакансии), Рыльский уезд, Щигровский уезд, Дмитриевский уезд ²⁰ .

¹² Курские епархиальные ведомости, 1916. № 33-34 (1-8 сентября). сс. 455-457.

¹³ Курские епархиальные ведомости, 1914. № 35 (15 сентября). сс. 483-487.

¹⁴ Курские епархиальные ведомости, 1914. № 48 (22 декабря). сс. 714-716.

¹⁵ Курские епархиальные ведомости, 1915. № 2 (8 января). с. 17.

¹⁶ Курские епархиальные ведомости, 1915. № 17 (1 мая). сс. 278-281.

¹⁷ Курские епархиальные ведомости, 1915. № 39 (15 октября). сс. 710-712.

¹⁸ Курские епархиальные ведомости, 1915. № 41 (15 октября). сс. 724-726.

¹⁹ Курские епархиальные ведомости, 1915. № 46 (8 декабря). сс. 884-885.

²⁰ Курские епархиальные ведомости, 1916. № 5-6 (1-8 февраля). сс. 39-40.

1916, октябрь	59 вакансий	Грайворонский уезд (10 вакансий), Суджанский уезд (3 вакансии), Рьльский уезд (6 вакансий), Фатежский уезд (5 вакансий), Путивльский уезд (2 вакансии), Львовский уезд (3 вакансии), Старооскольский уезд (4 вакансии), Курский уезд (5 вакансий), Дмитриевский уезд (9 вакансий), Тимский уезд (3 вакансии), Обоянский уезд (3 вакансии), Белгородский уезд (2 вакансии), г. Рьльск, Львовский уезд (1 вакансия), Новооскольский уезд (2 вакансии) ²¹ .
1916, декабрь	82 вакансии	Грайворонский уезд (12 вакансии), Суджанский уезд (4 вакансии), Рьльский уезд (10 вакансий), Фатежский уезд (5 вакансий), Путивльский уезд (4 вакансии), Львовский уезд (6 вакансий), Старооскольский уезд (6 вакансий), Курский уезд (6 вакансий), Дмитриевский уезд (9 вакансий), Обоянский уезд (5 вакансий), Белгородский уезд, Новооскольский уезд (6 вакансий), Щигровский уезд (6 вакансий), г. Грайворон, Тимский уезд ²² .

В условиях военного времени часто приходилось решать задачи по обстоятельствам, в соответствии с новыми вызовами. Возникали ситуации, для решения которых не было ранее разработанных правил и схем, а действовать нужно было быстро. Важной целью духовенства было объединить русских людей на основании важнейших для них ценностей православной веры и любви к Отечеству. Это во многом помогало в борьбе с паническими настроениями и ожесточением, сопутствующим военному времени. Помимо естественных причин, этому способствовали вражеские идеологи. С самого вступления Российской империи в Первую мировую войну в некоторых приходах Курской губернии начали множиться ложные сведения о чрезвычайных успехах вражеских армий на фронте, бесилии государственной власти и повсеместных бунтах, непобедимости и миролюбивости немцев, огромных потерях в рядах русской армии, разбойничьих группировках, орудующих в окрестностях и пр. Все это усугублялось тем, что жители губернии подхватывали эти слухи и распространяли их, искажая собственным видением ситуации. В этот период наблюдалась вспышка эзотерических настроений, а также отчаянного поведения людей — "все равно, бабы, конец; режьте кур, гусей; одевайтесь в лучшие одежды; все равно конец"²³.

Именно церковнослужители и священство были призваны первыми выявлять подобную духовную опасность, которая в перспективе, в случае массового распространения, грозила перейти в физическую, за счет безрассудной растраты материальных средств. Они разъясняли в духовно-назидательных публичных проповедях и личных беседах причины войны и положение русской армии, опровергали дезинформацию, ориентировали прихожан на критическую оценку происходящего.

Священнослужитель Грайворонского уезда (слобода Драгунская) Симеон Егоров рассказывал, о способах борьбы с вышеназванными проблемами, используемыми их приходом (были выработаны Приходским советом и духовенством)²⁴. После Божественной Литургии, обя-

²¹ *Курские епархиальные ведомости*, 1916. № 37-38 (1-8 октября). сс. 493-496.

²² *Курские епархиальные ведомости*, 1916. № 47-48 (15-22 декабря). сс. 627-632.

²³ *Курские епархиальные ведомости*, 1916. № 41 (1 ноября). с. 740.

²⁴ Там же. сс. 741-742.

зательно следовали просветительские чтения из доступных печатных источников, освещающих реальную картину и описывающих события, происходящие на фронте. Также, произносились проповеди, в которых достаточно большое внимание уделялось теме патриотизма. Регулярно совершались молебны "О Победе русского воинства", "О мире", "О здравии воинов (поименно)", "Об исцелении болящих и раненых воинов и панихиды по погибшим". Читались Акафисты Иисусу Христу, Богородице, Иоасафу Белгородскому, Николаю Чудотворцу, Серафиму Саровскому и др., "О скорейшем даровании победы и установлении мирного жития".

Все это благотворно влияло на прихожан, побуждало к смелости, объединению против общей беды, умирало агрессивные и панические порывы. Подобные меры, получившие общее название напутственных молебнов или напутственных богослужений, применяли и в других приходах, порой они проходили на площадях для достижения массового посещения. В городах их предписывалось проводить ежедневно, в поселках и селах по воскресениям и православным праздникам. Нередко службы совершались сельскими пастырями дополнительно в будни для поддержки своих прихожан.

Благодаря своевременной реакции и плодотворной деятельности курского духовенства угрозу удалось подавить. Однако в последние годы Первой мировой войны она вернулась уже в государственном масштабе.

Еще одной проблемой, требующей внимания епархиальных пастырей, была мобилизация, которая вызывала духовное смущение у людей, уходивших и провожавших родных на войну, и в некоторых местах губернии побуждала волнения в народе. Для исключения подобных ситуаций, требовалось восстановление и сохранение душевного спокойствия каждого человека, вынужденного идти на войну или расстаться с близкими. Пастыри Курской епархии обращались с ободряющими и назидательными речами к отбывающим на защиту Отечества.

Священник Обоянского уезда (с. Горайново) Иоасаф Сергиев, провожая мобилизованных напутствовал их:

"Окажите себя достойными сынами своих непобедимых предков славян. Не слушайте вредных речей тех, которые, во вред нашему Отечеству, внушают гнусные мысли о том, что вам, как безземельным, нет смысла проливать свою кровь. Вы будете проливать свою кровь... за свою мать — Родину, на которой и без земли можно коротать свою жизнь легко и свободно. А в неволе и при наличии земли жизнь будет весьма тяжелою"²⁵.

Курские пастыри при обращении к народу оповещали людей о церковнослужителях и священстве, которые отправились на линии боестолкновений для поддержки воинов и наравне с ними делят тяготы военного быта. Таким образом, подчеркивалось равенство духовенства, не оставшегося в стороне от беды, постигшей страну, со своей паствой.

²⁵ Курские епархиальные ведомости, 1915. № 46 (8 декабря). с. 844.

Как правило, каждому воину при проводах священники вручали нательные кресты, иконы, Евангелие (нередко священнослужители приобретали их за собственные средства) с пастырским благословением. В Львовском уезде (с. Захарово) вошло в обычай раздавать отбывающим "Воскресный листок" — приложение православного журнала "Воскресный день", эта практика распространилась и по другим приходам Курской губернии.

По словам протоиерея Павла Пузанова, в Тимском уезде, подобным образом провожали не только воинов, которые являлись прихожанами определенного храма, но всех, независимо от принадлежности к той или иной православной общине.

В отчетах о своей деятельности священники описывали происходящие у них в приходах события, в том числе как осуществлялись проводы на войну при храмах. Например, из доклада Алексея Бердикова, священника Тимского уезда (с. Бунино) следует, что изначально церковный староста оповещал всех мобилизованных о том, что перед тем, как отправиться на защиту Отечества, призванным к тому, надлежало собраться в храме для совершения молебна. В день отбытия воины приходили в церковь вместе со своими родственниками и друзьями. После совершения молебна священник произносил напутственную речь, во время которой "у многих призванных в ряды войск глаза были полны слез, но были и такие, у которых ясно были выражены мужество и твердое намерение постоять верою и правдою за правое дело, были и такие, у которых на лицах была видна лишь немая покорность судьбе и грядущим обстоятельствам"²⁶. Далее, следовало целование креста под молитвенные песнопения, после чего призванных все вместе провожали до поводы.

Священник Иоасаф Сергиев, провожая прихожан на войну, акцентировал их внимание на том, что, несмотря на трудности выпавшего им испытания, нужно противостоять соблазнам и порокам "не упивайтесь вином, ибо вино — плохой пособник вообще и, в частности, во время войны... что это за воин, который возбуждает в себе храбрость водкой и спиртом? Такой воин покрывает себя и Отечество свое позором"²⁷. Таким образом, пастырское попечение заключалось не только в том, чтобы ободрить и воодушевить воинов, но и предостеречь от духовных опасностей, сопутствующих тяжелым испытаниям.

Многие курские священники продолжали общаться со своими прихожанами и после их отбытия на фронт, они вели с ними переписку, оказывая огромную духовно-нравственную поддержку и наставляя жить согласно православному вероучению даже в столь тяжелых и опасных условиях. Предостерегали от соблазнов, так как в армейской среде существовали определенные укрепившиеся в ней пороки, такие как пьянство, сквернословие, рукоприкладство и др.

Нередко в конверты с письмами пастыри вкладывали иконки и/или нательные кресты. Разумеется, продолжались поименные молитвы о здравии.

²⁶ Там же. с. 848.

²⁷ Там же. с. 844.

Плодотворность пастырского попечения подтверждалась ответными письмами, в которых воины благодарили за духовную и моральную поддержку и просили пастырских молитв. Например, в письме львовскому (с. Захарково) священнику Василию Косминскому прихожанин-воин писал: "Дорогой батюшка, потрудитесь отслужить молебен Пресвятой Богородице, так как я был в опасном положении, и под натиском нашего врага я остался невредим: Пресвятая Богородица спасла меня"²⁸; в письме благочинному Грайворонского уезда (3 округа) Капитону Ершову от воина Алексея Хозова содержатся такие строки "с сердечною радостью принимаю в свои руки для ношения на своей многогрешной шее Ваше благословение, честный освященный чрез Ваши молитвы Духом Святым Крест, лобызаю его с радостью, как Святыню"²⁹.

Некоторые воины в свою очередь присылали иконки, которые приобрели в местах воинской дислокации. Из докладов суджанских священников Митрофана Огулькова (с. Петровы Буды) и Георгия Лазарева; тимского священнослужителя И. Никитина и др. известно, что воины высылали иконы св. великомученика Георгия и святителя Николая из Киева³⁰. Высылались и средства для приобретения икон, которые бойцы просили выносить при богослужении с молитвами о их жизни и здоровье.

Курские священнослужители, которые отправились окормлять военнослужащих в действующую армию, оставили воспоминания и размышления о военном пастырстве, некоторые из которых были опубликованы.

Из писем военного священника Николая Мальцева прослеживаются основные направления деятельности духовенства в военно-полевых условиях. Прежде всего, пастыри совершали богослужения, исполняли требы, вели духовно-нравственные беседы, отпевали и помогали хоронить погибших. Погребение павших часто приходилось совершать под вражеским огнем.

Отец Николай отмечал, что священники на войне очень ответственно подходят к своему служению, стараясь максимально содействовать сохранению в воинах бодрости духа. В походных церквях старались создать торжественную атмосферу, для этого их украшали "ёлками, множеством икон-складней"³¹, свечи на передовой достать было непросто, но, тем не менее, для этого изыскивались способы, как и для организации слаженного хора.

В период нахождения полка на передовой, пастыри приходили к солдатам в окопы, где ободряли и благословляли их. Часто окопы находились далеко от места дислокации полка, их обстреливал неприятель, но священники, зная как важна для воинов пастырская поддержка, преодолевали все трудности, включая погодные, исполняли свой долг.

В другом своем письме отец Николай размышляет о разнице между немецкими и русскими солдатами. Он признается, что до войны часто

²⁸ *Курские епархиальные ведомости*, 1916. № 37-38 (1-8 октября). с. 443.

²⁹ Там же.

³⁰ Там же. с. 442.

³¹ *Курские епархиальные ведомости*, 1916. № 15-16 (15-22 апреля). с. 218.

идеализировал немецкую культуру и немецкий народ, в сравнении с которым, на его взгляд, "русский мужик" смотрелся необразованным и грубым. Он приводит в своем письме из армии слова своего прихожанина: "вот, батюшка, хвалили вы немцев, а посмотрите, что они делают, как издеваются над храмами Божиими и мирными жителями. Нет, наш мужик хотя и темный, а всегда поступает богобоязненно и милосердно"³².

События Первой мировой войны заставили отца Николая изменить свое мнение. Военные условия, где часто люди испытывают определенную вседозволенностью, открывают истинную суть человека. Сравнивая поведение русских воинов и немецких, в том числе по отношению к святыням он пришел к выводу, что русский человек чище душой и имеет природную способность к милосердию.

Феномен войны осмысливается в православном вероучении как вынужденная крайняя мера, Церковь не поддерживает вооруженные конфликты, но относясь к ним как к неизбежным, в силу несовершенства земного мира, остается на стороне тех, чьи мотивы не противоречат христианским истинам. С началом Первой мировой войны духовенство Курской и Обоянской епархии поддержало политическую линию государя, добросовестно исполняло все постановления Святейшего Синода, включившись в процесс помощи и поддержки военнослужащих, членов их семей, лиц пострадавших от войны.

Большое значение для жителей губернии имела духовно-нравственная пастырская помощь, оказывая которую курские священнослужители: информировали население о причинах вступления России в Первую мировую войну; формировали разумное осмысленное восприятие, происходящих событий; разъясняли суть понятия "православный воин"; способствовали развитию в людях патриотических чувств; оказывали и мотивировали к материальной или практической (как физической, так и моральной) помощи пострадавшим в результате военных действий; ободряли и поддерживали призванных на войну и членов их семей; опровергали массово распространяемую дезинформацию; доносили до прихожан информацию о событиях на фронте; участвовали в сохранении мемориальной памяти о погибших на войне (во многих храмах устанавливали памятные доски с именами павших) и др.

Заключение

В три первых года войны помощь Русской Православной Церкви государству имела множество направлений, сферы взаимодействия с властями и народом расширялись и множились. Духовенство, всецело поддерживало политическую линию государя, сохраняя верность монархической концепции управления страной. Священники укрепляли в людях мужество и патриотизм. Их деятельность не ограничивалась богослужебной, пастыри вели просветительскую работу по патриотическому, образовательному, воспитательному направлениям. В этот период, во многом благодаря священству, удавалось подавить панические настроения и народ-

³² Курские епархиальные ведомости, 1916. № 41 (1 ноября). с. 752.

ные волнения, вызванные внешним вмешательством. Российские пастыри изыскивали многосторонние способы поддержать армию и народ, нередко путем самопожертвования и проявления личного мужества.

Источники

1. *Курские епархиальные ведомости* (1914); ред.: Н.А. Дивногорцев, Н.П. Сенаторский. Курск, № 29-30 (1-8 августа). Раздел 1: Часть официальная. 30 с.: [нумерация сплошная; с. 384-414]; Раздел 2: Часть неофициальная. 31 с.: [нумерация сплошная; с. 603-634].
2. *Курские епархиальные ведомости* (1914); ред.: Н.А. Дивногорцев, Н.П. Сенаторский. Курск, № 33-34 (1-8 сентября). Раздел 1: Часть официальная. 27 с.: [нумерация сплошная; с. 449-476]; Раздел 2: Часть неофициальная. 23 с.: [нумерация сплошная; с. 677-700].
3. *Курские епархиальные ведомости* (1914); ред.: Н.А. Дивногорцев, Н.П. Сенаторский. Курск, 1914. № 35 (15 сентября). Раздел 1: Часть официальная. 23 с.: [нумерация сплошная; с. 477-500]; Раздел 2: Часть неофициальная. 19 с.: [нумерация сплошная; с. 701-720].
4. *Курские епархиальные ведомости* (1914); ред.: Н.А. Дивногорцев, Н.П. Сенаторский. Курск, № 42 (8 ноября). Раздел 1: Часть официальная. 21 с.: [нумерация сплошная; с. 609-630]; Раздел 2: Часть неофициальная. 21 с.: [нумерация сплошная; с. 845-866].
5. *Курские епархиальные ведомости* (1914); ред.: Н.А. Дивногорцев, Н.П. Сенаторский. Курск, № 48 (22 декабря). Раздел 1: Часть официальная. 17 с.: [нумерация сплошная; с. 709-726]; Раздел 2: Часть неофициальная. 25 с.: [нумерация сплошная; с. 963-988].
6. *Курские епархиальные ведомости* (1915); ред.: Н.А. Дивногорцев, Н.П. Сенаторский. Курск, № 2 (8 января). Раздел 1: Часть официальная. 17 с.: [нумерация сплошная; с. 13-30]; Раздел 2: Часть неофициальная. 11 с.: [нумерация сплошная; с. 19-30].
7. *Курские епархиальные ведомости* (1915); ред.: Н.А. Дивногорцев, Н.П. Сенаторский. Курск, № 17 (1 мая). Раздел 1: Часть официальная. 27 с.: [нумерация сплошная; с. 271-298]; Раздел 2: Часть неофициальная. 21 с.: [нумерация сплошная; с. 307-328].
8. *Курские епархиальные ведомости* (1915); ред.: Н.А. Дивногорцев, Н.П. Сенаторский. Курск, № 21 (1 июня). Раздел 1: Часть официальная. 20 с.: [нумерация сплошная; с. 380-400]; Раздел 2: Часть неофициальная. 19 с.: [нумерация сплошная; с. 357-376].
9. *Курские епархиальные ведомости* (1915); ред.: Н.А. Дивногорцев, Н.П. Сенаторский. Курск, № 39 (15 октября). Раздел 1: Часть официальная. 5 с.: [нумерация сплошная; с. 707-712]; Раздел 2: Часть неофициальная. 23 с.: [нумерация сплошная; с. 693-716].
10. *Курские епархиальные ведомости* (1915); ред.: Н.А. Дивногорцев, Н.П. Сенаторский. Курск, № 41 (1 ноября). Раздел 1: Часть официальная. 9 с.: [нумерация сплошная; с. 721-730]; Раздел 2: Часть неофициальная. 21 с.: [нумерация сплошная; с. 739-760].
11. *Курские епархиальные ведомости* (1915); ред.: Н.А. Дивногорцев, Н.П. Сенаторский. Курск, № 46 (8 декабря). Раздел 1: Часть официальная. 19 с.: [нумерация сплошная; с. 881-900]; Раздел 2: Часть неофициальная. 27 с.: [нумерация сплошная; с. 841-868].
12. *Курские епархиальные ведомости* (1916); ред.: Н.А. Дивногорцев, Н.П. Сенаторский. Курск, № 5-6 (1-8 февраля). Раздел 1: Часть официальная. 25 с.: [нумерация сплошная; с. 33-58]; Раздел 2: Часть неофициальная. 29 с.: [нумерация сплошная; с. 73-102].
13. *Курские епархиальные ведомости* (1916); ред.: Н.А. Дивногорцев, Н.П. Сенаторский. Курск, № 15-16 (15-22 апреля). Раздел 1: Часть официальная. 23 с.: [нумерация сплошная; с. 163-186]; Раздел 2: Часть неофициальная. 19 с.: [нумерация сплошная; с. 203-222].
14. *Курские епархиальные ведомости* (1916); ред.: Н.А. Дивногорцев, Н.П. Сенаторский. Курск, № 23-24 (15-22 июня). Раздел 1: Часть официальная. 27 с.: [нумерация сплошная; с. 271-298]; Раздел 2: Часть неофициальная. 17 с.: [нумерация сплошная; с. 305-322].
15. *Курские епархиальные ведомости* (1916); ред.: Н.А. Дивногорцев, Н.П. Сенаторский. Курск, № 37-38 (1-8 октября). Раздел 1: Часть официальная. 21 с.: [нумерация сплошная; с. 489-510]; Раздел 2: Часть неофициальная. 25 с.: [нумерация сплошная; с. 433-458].
16. *Курские епархиальные ведомости* (1916); ред.: Н.А. Дивногорцев, Н.П. Сенаторский. Курск, № 47-48 (15-22 декабря). Раздел 1: Часть официальная. — 9 с.: [нумерация сплошная; с. 623-632]; Раздел 2: Часть неофициальная. 29 с.: [нумерация сплошная; с. 555-584].

Sources

1. *Kursk Diocesan Gazette* (1914); edited by N. A. Divnogortsev, N. P. Senatorsky. Kursk, No. 29-30 (August 1-8). Section 1: The official part. 30 p.: [numbering is continuous; pp. 384-414]; Section 2: The unofficial part. 31 p.: [numbering is continuous; pp. 603-634]. (In Russ.)
2. *Kursk Diocesan Gazette* (1914); edited by N. A. Divnogortsev, N. P. Senatorsky. Kursk, No. 33-34 (September 1-8). Section 1: The official part. 27 p.: [numbering is continuous; pp. 449-476]; Section 2: The unofficial part. 23 p.: [numbering is continuous; pp. 677-700]. (In Russ.)
3. *Kursk Diocesan Gazette* (1914); edited by N. A. Divnogortsev, N. P. Senatorsky. Kursk, 1914. No. 35 (September 15). Section 1: The official part. 23 p.: [numbering is continuous; pp. 477-500]; Section 2: The unofficial part. 19 p.: [numbering is continuous; pp. 701-720]. (In Russ.)
4. *Kursk Diocesan Gazette* (1914); edited by N. A. Divnogortsev, N. P. Senatorsky. Kursk, No. 42 (November 8). Section 1: The official part. 21 p.: [numbering is continuous; pp. 609-630]; Section 2: The unofficial part. 21 p.: [numbering is continuous; pp. 845-866]. (In Russ.)
5. *Kursk Diocesan Gazette* (1914); edited by N. A. Divnogortsev, N. P. Senatorsky. Kursk, No. 48 (December 22). Section 1: The official part. 17 p.: [numbering is continuous; pp. 709-726]; Section 2: The unofficial part. 25 p.: [numbering is continuous; pp. 963-988]. (In Russ.)
6. *Kursk Diocesan Gazette* (1915); edited by N. A. Divnogortsev, N. P. Senatorsky. Kursk, No. 2 (January 8). Section 1: Official part. 17 p.: [solid numbering; pp. 13-30]; Section 2: Unofficial part. 11 p.: [numbering is continuous; pp. 19-30]. (In Russ.)
7. *Kursk Diocesan Gazette* (1915); edited by N. A. Divnogortsev, N. P. Senatorsky. Kursk, No. 17 (May 1). Section 1: The official part. 27 p.: [numbering is continuous; pp. 271-298]; Section 2: The unofficial part. 21 p.: [numbering is continuous; pp. 307-328]. (In Russ.)
8. *Kursk Diocesan Gazette* (1915); edited by N. A. Divnogortsev, N. P. Senatorsky. Kursk, No. 21 (June 1). Section 1: The official part. 20 p.: [numbering is continuous; pp. 380-400]; Section 2: The unofficial part. 19 p.: [numbering is continuous; pp. 357-376]. (In Russ.)
9. *Kursk Diocesan Gazette* (1915); edited by N. A. Divnogortsev, N. P. Senatorsky. Kursk, No. 39 (October 15). Section 1: Official part. 5 p.: [solid numbering; pp. 707-712]; Section 2: Unofficial part. 23 p.: [numbering is continuous; pp. 693-716]. (In Russ.)
10. *Kursk Diocesan Gazette* (1915); edited by N. A. Divnogortsev, N. P. Senatorsky. Kursk, No. 41 (November 1). Section 1: The official part. 9 p.: [numbering is solid; pp. 721-730]; Section 2: The unofficial part. 21 p.: [numbering is continuous; pp. 739-760]. (In Russ.)
11. *Kursk Diocesan Gazette* (1915); edited by N. A. Divnogortsev, N. P. Senatorsky. Kursk, No. 46 (December 8). Section 1: The official part. 19 p.: [numbering is continuous; pp. 881-900]; Section 2: The unofficial part. 27 p.: [numbering is continuous; pp. 841-868]. (In Russ.)
12. *Kursk Diocesan Gazette* (1916); edited by N. A. Divnogortsev, N. P. Senatorsky. Kursk, No. 5-6 (February 1-8). Section 1: The official part. 25 p.: [numbering is continuous; pp. 33-58]; Section 2: The unofficial part. 29 p.: [numbering is continuous; pp. 73-102]. (In Russ.)
13. *Kursk Diocesan Gazette* (1916); edited by N. A. Divnogortsev, N. P. Senatorsky. Kursk, No. 15-16 (April 15-22). Section 1: The official part. 23 p.: [numbering is continuous; pp. 163-186]; Section 2: The unofficial part. 19 p.: [numbering is continuous; pp. 203-222]. (In Russ.)
14. *Kursk Diocesan Gazette* (1916); edited by N. A. Divnogortsev, N. P. Senatorsky. Kursk, No. 23-24 (June 15-22). Section 1: The official part. 27 p.: [numbering is continuous; pp. 271-298]; Section 2: The unofficial part. 17 p.: [numbering is continuous; pp. 305-322]. (In Russ.)
15. *Kursk Diocesan Gazette* (1916); edited by N. A. Divnogortsev, N. P. Senatorsky. Kursk, No. 37-38 (October 1-8). Section 1: The official part. 21 p.: [numbering is continuous; pp. 489-510]; Section 2: The unofficial part. 25 p.: [numbering is continuous; pp. 433-458]. (In Russ.)
16. *Kursk Diocesan Gazette* (1916); edited by N. A. Divnogortsev, N. P. Senatorsky. Kursk, No. 47-48 (December 15-22). Section 1: The official part. — 9 p.: [numbering is continuous; pp. 623-632]; Section 2: The unofficial part. 29 p.: [numbering is continuous; pp. 555-584]. (In Russ.)

Литература

1. *Курская губерния в годы Первой мировой войны: сборник документов и материалов* (2018); гл. ред. В. Л. Богданов. Курск: ИП Афанасьева Е. А., 520 с.

References

1. *Kursk province during the First World War: a collection of documents and materials* (2018); chief editor V. L. Bogdanov. Kursk: IP Afanasyeva E. A., 520 p. (In Russ.)



Оригинальная статья

Баварская политика конкордатов: от Наполеоновских войн до Веймарской республики

Шелегин М. В.

В статье рассмотрены отношения Баварии и Святого Престола в период 1802–1925 гг. (от начала секуляризации в Баварии до вступления в силу второго Баварского конкордата) в контексте заключения между ними конкордатов. В истории конкордатов XIX–XX вв. между Святым Престолом и немецкими государствами Бавария играла ведущую роль. Это относится как к заключению конкордата 5 июня 1817 г. между папой Пием VII и королём Баварии Максимилианом I Иосифом, так и к конкордату 29 марта 1924 г. между Пием XI и землёй Бавария. Показаны причины и обстоятельства заключения конкордатов. Целью статьи является отражение значения подписанных договоров для Баварии, Германии и Римской католической церкви. Из-за притязаний баварского правительства на верховенство в делах религии Конкордат 1817 г. был ограничен Эдиктом о религии в 1818 г., подчинившим церковь государству. В результате церковно-государственные отношения в Баварии вплоть до 1918 г. стали зависеть от политической и церковной позиции короля и правительства. В свою очередь Конкордат 1924 г., основанный на Веймарской конституции 1919 г., был выгоден для обеих сторон: служил для Баварии символом независимости от центрального правительства в Берлине и гарантировал Римской католической церкви влияние в области образования и контроль над выбором духовенства. Действующий сегодня, этот конкордат внёс значительный вклад в развитие немецкого государственно-церковного права, став моделью регулирования отношений между Римской католической церковью и немецкими землями в XX в.

Ключевые слова: Римская католическая церковь, Святой Престол, Веймарская республика, Германия, Бавария, конкордат.

Отношения и деятельность: не оказывают влияния на представленный материал.

Шелегин Михаил Валерьевич — аспирант, кафедра всеобщей истории, ФГАОУВО Северный (Арктический) федеральный университет им. М. В. Ломоносова, Архангельск, Россия. ORCID: 0009-0006-8959-3341.

Сфера научных интересов: история католической церкви.

Автор, ответственный за переписку (Corresponding author):
m.shelegin@yandex.ru

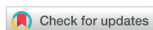
Рукопись получена 27.03.2025

Рецензия получена 17.05.2025

Принята к публикации 07.08.2025



Для цитирования: Шелегин М. В. Баварская политика конкордатов: от Наполеоновских войн до Веймарской республики. *Российский журнал истории Церкви*. 2025;6(3):129-147. doi:10.15829/2686-973X-2025-183. EDN: UABKVD



Original article

Concordat policy of Bavaria from the Napoleonic Wars to the Weimar Republic

Mikhail V. Shelegin

This article analyses the relationship between Bavaria and the Holy See from 1802 to 1925, tracing developments from the secularisation of Bavaria to the entry into force of the Second Bavarian Concordat. In the nineteenth and twentieth centuries, Bavaria played a leading role in the history of concordats between the Holy See and the German states. Particular attention is given to the Concordat of 5 June 1817, concluded between Pope Pius VII and King Maximilian I Joseph of Bavaria, and the Concordat of 29 March 1924, signed by Pius XI and the Bavarian state. The study examines the political and ecclesiastical circumstances that shaped these agreements and assesses their significance for Bavaria, Germany, and the Catholic Church. Owing to the Bavarian government's assertion of supremacy in religious affairs, the 1817 Concordat was constrained by the Religious Edict of 1818, which subordinated the Church to the state; consequently, church–state relations until 1918 depended heavily on the position of the monarch and his ministers. The 1924 Concordat, grounded in the Weimar Constitution of 1919, proved advantageous to both parties: it affirmed Bavaria's autonomy vis-à-vis the central government in Berlin and secured for the Catholic Church a substantial role in education and in episcopal appointments. Remaining in force to the present day, it has made a lasting contribution to the development of German church–state law and served as a model for regulating relations between the Catholic Church and German states in the twentieth century.

Keywords: Catholic Church, Holy See, Weimar Republic, Germany, Bavaria, concordat.

Relationships and Activities: none.

Mikhail V. Shelegin — Postgraduate student, Department of General History, M. V. Lomonosov Northern (Arctic) Federal University, Arkhangelsk, Russia. ORCID: 0009-0006-8959-3341.

Research interests: the history of the Catholic Church.

Corresponding author: m.shelegin@yandex.ru

Received: 27.03.2025

Revision Received: 17.05.2025

Accepted: 07.08.2025

For citation: Mikhail V. Shelegin. Concordat policy of Bavaria from the Napoleonic Wars to the Weimar Republic. *Russian Journal of Church History*. 2025;6(3):129-147. doi:10.15829/2686-973X-2025-183. EDN: UABKBD

Баварский конкордат 1817 г.

В истории церковно-государственных отношений в Германии XIX–XX вв. Бавария неизменно принадлежала инициатива в выстраивании политики конкордатов¹. Это относится как к заключению Конкордата 1817 г. между папой Пием VII и королём Баварии Максимилианом I Иосифом, так и к Конкордату 1924 г. между Пием XI и землёй Бавария. В XIX в. Баварский конкордат оставался единственным конкордатом между Святым Престолом и членом Германской Конфедерации вплоть до заключения такого же соглашения с Австрией 18 августа 1855 г. [Listl 1996a:544]. Целью конкордатов являлось юридическое оформление отношений Римской католической церкви и государства, разграничение сферы компетенции каждой власти. Апостольский Престол хотел обеспечить свободу религиозной жизни и Церкви в целом, наложив юридические обязательства на государство, которое бы признавало позицию Церкви и её устройство. Церковно-государственные отношения с другими немецкими государствами определялись разграничивающими буллами (Zirkumscriptionsbulle). Содержание этих булл согласовывалось между государствами и Святым Престолом путём переговоров, но они не имели формы двухстороннего акта, а издавались участниками переговоров отдельно — как булла со стороны Святого Престола и как закон со стороны государства [Темниковский 1911:807]. В отличие от конкордатов разграничивающие буллы охватывали меньший спектр вопросов [Listl 1996a:545].

Заключению соглашений с германскими государствами предшествовал ряд кардинальных преобразований на территории Центральной Европы. 6 августа 1806 г. Франц II Габсбург отрёкся от титула императора Священной Римской империи и освободил все имперские сословия от обязательств перед империей. Созданный в том же году Рейнский союз — конфедерация 16 германских государств под французским протекторатом — распался вскоре после поражения Франции в битве под Лейпцигом (16–19 октября 1813 г.). 8 июня 1815 г. по решению Венского конгресса, был создан Германский союз — конфедерация из 39 государств, призванная консолидировать Германию, сохранив при этом независимость и целостность отдельных государств [Kraus 2007:70–71; Бонвеч 2008:416–419]. Как и остальные германские государства, Бавария претерпела значительные изменения в ходе этих событий. Бывшее курфюршество стало королевством, его население в период 1799–1816 гг. удвоилось, территория выросла с 61,270 км² до 75,858 км² и оставалась практически неизменной вплоть до 1920 г. [Kotulla 2007:3, 7].

Распад Священной Римской империи, увеличение территории Баварии, подписание Баварского конкордата 1817 г. и разграничивающих булл с германскими государствами — все эти события связаны с медиатизацией и секуляризацией начала XIX в. в Германии. Церковные государственные образования упразднились, а их территории и имущество

¹ Конкордат — основополагающий торжественный договор между Святым Престолом и определённым государством, регулирующий положение и юридический статус Римской католической церкви и её административных структур в данном государстве [Грыса 2005:1223].

передавались светским князьям; взамен последние обязывались обеспечить Церковь финансированием [Listl 1996d:239; Hohl 2024:3]. Вместо неуправляемого множества мелких территорий, которым для поддержания своего существования требовалась поддержка Империи, была создана система укрупнённых немецких государств с претензией на полный суверенитет. Господство Габсбургов над Германией было сломлено [Kraus 2007:38].

Правительство Баварии активно участвовало в секуляризации: согласно указу курфюрста 25 января 1802 г. монастыри в Баварии упразднились, а их имущество предписывалось использовать для воспитания молодёжи [Huber 1990:60-62]. Проведённая жёстко и поспешно, секуляризация положила конец привилегированному статусу Римской католической церкви в Баварии как землевладельца и носителя светской власти [Kotulla 2007:32-34]. В дальнейшем Баварское правительство следовало политике *Staatskirchenhoheit*, т.е. политике верховенства государства над церковью. Её пиком стал Эдикт 24 марта 1809 г. [Kotulla 2007:958-973], согласно которому государство получало право *placet*² в отношении папских декретов, судебный суверенитет над духовенством, управление церковным имуществом и надзор за личным и почтовым сообщением епископов с Римом [Zedler 2024:16].

Несмотря на это, Бавария стала первым немецким государством, официально реорганизовавшим свои отношения с Римской католической церковью после распада её старой организации в Империи. Конкордат, переговоры по которому с перерывами велись ещё с июля 1802 г., был парафирован 5 июля 1817 г. и ратифицирован сторонами 24 октября (королём Баварии) и 9 ноября (папой) 1817 г.

Согласно положениям договора [Huber 1990:170-177] Бавария частично достигла цели, которую преследовала после расширения своей территории в результате медиатизации: папа обязывался организовать Римскую католическую церковь в Баварии таким образом, что границы диоцезов и государственные границы совпадали (ст. 2). Это исключало возможность влияния иностранных епископов на баварских подданных. Подобная организация Римской католической церкви вскоре распространилась на остальные государства Германской конфедерации [Listl 1996b:866]. Но главное желание правительства — создание единой церковной провинции с митрополичьей резиденцией в Мюнхене — осталось нереализованным. Курия отказалась формировать в Баварии моноиерархическую структуру и образовала не одну, а две церковные провинции в границах государства. Первая, с центром в Мюнхене, отражала границы старейших территорий Баварии и присоединённый в ходе Наполеоновских войн восток Швабии; вторая, церковная провинция Бамберга, включала в себя остальные новые территории. Это предотвратило создание Баварской национальной церкви с баварским предстоятелем во главе [Hohl 2024:6-7]. Границы диоцезов в Баварии основываются на делении 1817 г. вплоть до сегодняшнего дня [Brechtel 2024:12].

² Разрешение, даваемое монархом на публикацию и проведение в жизнь постановления церкви (папского указа, буллы и т.п.) ["*Placet*" 1993:702].

Также укреплялась и расширялась королевская власть над Церковью, особенно за счёт ст. 9 (право назначения (архи-)епископов) и ст. 10 (право назначения всех кафедральных деканов, а также тех каноников, чьё назначение происходило в нечётные месяцы (январь, март и т.д.)). (Архи-)епископы обязывались приносить клятву на верность королю (ст. 15). По словам немецкого историка Эберхарда Вайса, "ни одно другое немецкое государство в XIX в. не имело столь решающего влияния на назначение на почти все высшие и многие низшие церковные должности" [Zedler 2024:18]. С помощью назначения верных королю людей, государство надеялось обеспечить себе верность духовенства.

Римская католическая церковь, в свою очередь, добилась отказа государства от различных прежних прав контроля над её внутренней жизнью. Она "сохраняла права и прерогативы, которыми пользуется в соответствии с Божественным установлением и каноническим правом" (ст. 1), что ставило её в привилегированное положение среди остальных конфессий в Баварии [Hohl 2024:5-6]; как противоречащие конкордату отменялись ограничения, предусмотренные указом 1809 г. (ст. 8, 12, 16); (архи-)епископам гарантировалась свобода осуществлять руководство в своих (архи-)диоцезах в соответствии с положениями канонического права (ст. 12); отсутствовало королевское право *placet*; Церковь имела право школьного надзора в области веры и морали (ст. 5), а те церковные вопросы, которые прямо не регулировались конкордатов, решались в соответствии с учением Церкви.

В качестве компенсации за секуляризованное имущество Церковь должна была получить от государства в самостоятельное управление денежные фонды и недвижимость, получая с них доход (ст. 4). Согласно королевской декларации от 2 февраля 1821 г. духовенство должно было получить эту компенсацию к 1 октября того же года; до этого, соответствующий доход должен выплачиваться духовенству напрямую из государственной казны³. Однако запланированной компенсации так и не произошло из-за финансовых проблем государства [Brechtel 2024:8], нежелания государства отменять, хоть и частично, результаты секуляризации [Schmiedl 2003:111] и намерения светской власти держать духовенство в экономической зависимости [Kotulla 2007:242]. Переговоры о получении Церковью компенсации согласно условиям ст. 4 конкордата были прекращены к 1837 г. [Kapfelsperger 2016:45]. Временное решение стало постоянным. Сегодня, согласно действующему Баварскому конкордату 1924 г., Римская католическая церковь в Баварии продолжает получать ежегодное финансирование от земли; при этом светские власти сохраняют своё обязательство о компенсации с помощью денежных фондов и земель. Со временем продолжающиеся выплаты всё больше воспринимались населением не как компенсация, а как форма добровольной поддержки Церкви государством. В современном секулярном обществе эти выплаты некоторыми считаются неоправданными и подвергаются критике [Brechtel 2024:9]. Это

³ Erklärung Maximilian I. Joseph vom 2. Februar 1821. Kritische Online-Edition der Nuntiaturberichte Eugenio Pacellis (1917–1929), Schlagwort Nr. 17075, www.pacelli-edition.de/Schlagwort/17075.

касается не только Баварии — ежегодные выплаты Римской католической и Евангелической церкви производят все федеральные земли за исключением Гамбурга и Бремена (государства Германии взяли на себя финансирование церквей в 1803 г. согласно §35 Заключительного постановления имперской депутации). В соответствии со ст. 138 Веймарской конституции федеральное правительство должно было принять закон, согласно которому земли прекращали бы ежегодное финансирование церквей, вместо этого выплатив им единоразовую компенсацию. Эта статья действительна и сегодня (согласно ст. 140 Основного закона Федеративной Республики Германия (ФРГ)), однако, поскольку за 106 лет закон так и не был принят, земли продолжают ежегодные выплаты церквям. Критики обращают внимание на то, что выплаты формируются за счёт налогов всех немцев, независимо от их религиозной принадлежности, а размер финансирования не меняется в условиях уменьшения числа прихожан церквей. Высказывается мнение, что суммы, выплаченные государством церквям, давно покрыли духовенству весь ущерб, понесённый им в ходе секуляризации⁴. Тем не менее, необходимость компенсации признаётся всеми крупными партиями Германии (например, в соответствующем законопроекте СвДП, Лево́й партии и Зелёных от 15 мая 2020 г.)⁵. Попытка поднять вопрос о принятии подобного закона была принята и "светофорной" коалицией в 2024 г., что было негативно воспринято самими землями, сославшимися на тяжёлую финансовую ситуацию; распад коалиции положил этой попытке конец⁶. Следует, впрочем, учитывать, что государственные выплаты составляют лишь часть доходов Римской католической церкви в Германии [*Mager* 2020: 2772]. Например, согласно финансовому отчёту архидиоцеза Мюнхена и Фрайзинга за 2023 г., субсидии, вместе с государственными (в отличие от вышеописанных выплат, не обеспечены Общим законом ФРГ и церковными соглашениями, предоставляются на усмотрение земли, доступны нерелигиозным организациям и выплачиваются для компенсации расходов, понесённых получателем субсидий при выполнении социальных и благотворительных программ: в данном случае сюда входит работа церковных школ, детских садов и т.п. [*Kämper* 2020: 2832; *Heun* 2020: 3019-3020, 3038-3039]), составили всего 15,6%, при этом основной статьёй дохода являлся церковный налог, взимаемый исключительно с верующих (72,1%)⁷. Если в XIX в. церковный налог был второстепенным источником дохода Церкви в сравнении с государственными выплатами,

⁴ Haupt, Johann-Albrecht (2023). Humanistische Union kritisiert Staatsleistungen an die Kirchen scharf, <https://www.humanistische-union.de/pressemeldungen/humanistische-union-kritisiert-staatsleistungen-an-die-kirchen-scharf>.

⁵ Gesetzentwurf der Fraktionen FDP, Die Linke und Bündnis 90/Die Grünen. Entwurf eines Grundsatzgesetzes zur Ablösung der Staatsleistungen (2020), <https://dserver.bundestag.de/btd/19/192/1919273.pdf>.

⁶ Jahreskonferenz der Regierungschefinnen und Regierungschefs der Länder vom 23. bis 25. Oktober 2024 in Leipzig (2024), <https://www.ministerpraesident.sachsen.de/ministerpraesident/MPK-TOP-12.pdf>; "SPD-Religionssprecher: Ablösung der Staatsleistungen vom Tisch" (2025), <https://www.katholisch.de/artikel/60853-spd-religionssprecher-abloesung-der-staatsleistungen-vom-tisch>; Benjamin Lassiwe (2025). Die Ablösung muss kommen, <https://www.herder.de/hk/einwurf/einwurf-2025/staatsleistungen-die-abloesung-muss-kommen>.

⁷ Bericht zum Haushalt 2024 sowie Jahresabschluss und Lagebericht 2023 der Erzdiözese München und Freising (2024), <https://www.erzbistum-muenchen.de/cms-media/media-68219220.pdf>, 101 p.

то сегодня ситуация обратная. В целом в Германии государственные выплаты (без учёта государственных субсидий) составляют 3-4% от общего дохода церквей [Heun 2020: 3020]. Таким образом, современное финансирование Римской католической церкви государством в Баварии частично основывается на Конкордате 1817 г. и королевской декларации от 2 февраля 1821 г.

Резонен вопрос о причинах заключения конкордата. В случае с Римом ответ понятен: конкордат пересматривал Эдикт 1809 г. и znovu выстраивал разрушенную секуляризацией и медиатизацией церковную организацию, в том числе в сфере назначения духовенства (к 1817 г. шесть епископских кафедр в Баварии оставались вакантными, поскольку после роспуска Империи старые правила выборов епископства утратили силу, а новых принято не было). Сложнее понять мотивы Мюнхена, поскольку новый договор ставил государство в менее выгодное положение, чем Эдикт 1809 г. Но без Святого Престола была невозможна организация региональной церкви, в которой, после расширения территории, нуждалась Бавария. Также, без соглашения с Церковью королевство лишалось возможности влиять на назначение католического духовенства [Kotulla 2007:117-118]. При этом, ведя переговоры о конкордате, баварское правительство никогда не отказывалось от идеи сохранения *Staatskirchenhoheit* [Hohl 2024:3]. В Баварии хотели подписать конкордат, уладив разногласия с Церковью и получив от неё необходимые уступки, а затем принять законы, которые, противореча конкордату, ставили бы Церковь в подчинённое положение [Zedler 2024:18].

В 1818 г. баварское правительство опубликовало конкордат в качестве дополнения к новому Эдикту о религии (за основу был взят Эдикт 1809 г.) который, в свою очередь, являлся дополнением к Баварской конституции 1818 г. [Huber 1990:126-139]. Конкордат имел юридическую силу только в соответствии с положениями Эдикта. Последний сохранял государственное *placet, recursus ab abusu* (возможность обжаловать в правительстве декреты, изданные церковными властями) и подробно регламентировал надзорную власть государства над церковью. Так, Римская католическая церковь вновь попадала под контроль государства, что, казалось, было предотвращено ратификацией конкордата [Listl 1996a:557].

В ответ, 13 января 1819 г. папа Пий VII в своём письме королю Максимилиану I пригрозил запретить католическим подданным Баварии приносить конституционную присягу, что неизбежно привело бы к общественно-политическим потрясениям [Huber 1990:188-190]. Также была приостановлена публикация разграничивающей буллы *Dei ac Domini Nostri Jesu Christi*, которая на основе ст. 2 конкордата должна была приравнять границы диоцезов к государственным границам [Zedler 2024:19].

В ходе переговоров сторонам удалось прийти к компромиссу. В сентябре 1821 г. была опубликована "Тегернзейская декларация", в которой король Максимилиан I заверял, что присяга, которую приносят католические подданные, относится только к гражданским отношениям, и не обязывает их делать что-либо противоречащее принципам Церкви; конкордат имеет силу государственного закона и будет соблюдаться как таковой [Huber 1990:196-197]. Папа, в свою очередь, опубликовал разграничивающую буллу *Dei ac Domini Nostri Jesu Christ* [Listl 1996a:561].

Декларация не устраняла противоречия между эдиктом и конкордатом и не исключала конфликты между государством и Церковью. Значение декларации заключалось в том, что она была заявлением короля, который лично гарантировал указанные в ней принципы, демонстрируя своё уважение к Церкви. На основании этого Римская курия питала надежду, что баварское правительство будет лояльно интерпретировать и применять положения конкордата [Listl 1996a:560-561; Zedler 2024:19]. Это привело к началу практической реализации конкордата. Поэтому, несмотря на ратификацию в 1817 г. де-факто его действие началось только в 1821 г.

На деле исполнение декларации зависело исключительно от доброй воли короля, поэтому противоречия и юридический конфликт между Конкордатом 1817 г. и Эдиктом 1818 г. оказывали решающее влияние на церковно-государственные отношения вплоть до 1918 г. Сами отношения стали определяться общей политической ситуацией и политической и церковной позиций короля и баварского правительства [Listl 1996a:562]. К примеру, правительства при Людвиге I (1825–1848 гг.), который отличался консервативными убеждениями, обеспечили Церкви большую свободу [Tremml 2006:53-54], стремясь толковать эдикт в соответствии с положениями конкордата. Но после Австро-Прусской войны 1866 г. к власти в Баварии пришли национал-либералы, отличавшиеся пропрусской и малогерманской ориентацией и, в конечном счёте, поддержавшие политику Культуркампфа. Проводимая менее сурово чем в Пруссии, она была направлена в первую очередь не на борьбу с Церковью, а на установление режима *Staatskirchenhoheit* в том виде, в котором это было предусмотрено Эдиктом 1818 г. [Tremml 2006:84-85, 109-110]. Так, указом министра культуры Иоганна фон Лутца от 20 ноября 1873 г. исполнение условий конкордата было обратно пересмотрено в пользу Эдикта 1818 г. [Listl 1996a:568]. Доминирование в баварском ландтаге прокатолической Баварской патриотической партии не смогло изменить положение в силу скромных полномочий земельного парламента.

Несмотря на то, что в результате конкордат стал ограничиваться эдиктом, его заключение сыграло на руку Церкви. Взятый отдельно, он утверждал взаимозависимость и сотрудничество Церкви и государства. Требования их строгого разделения, выдвигаемые различными сторонами, не смогли победить этот принцип. Поэтому идеи радикального секуляризма, подобные реализованным во Франции в 1905 г., не получили в Баварии и Германии отправной точки. Частично был решён вопрос церковного имущества. С одной стороны, Церковь соглашалась на ежегодные выплаты духовенству со стороны государства в качестве временной замены единовременной компенсации на неопределённый срок. По утверждению немецкого историка Генриха Холя, Церковь тем самым признала итоги секуляризации. Это снимало вопрос реституции и гарантировало, что новые владельцы и наследники секуляризованной церковной собственности будут мирно владеть ей на законных основаниях [Hohl 2024:24]. С другой стороны, Церковь не отказывалась от причитавшейся ей согласно ст. 4 конкордата единовременной компенсации, и юридически Бавария по-прежнему была обязана возместить Римской католической церкви потери последней в ходе секуляризации, что позднее было отражено в Конкордате 1924 г.

Изменения в праве договаривающихся сторон и переговоры о заключении нового конкордата

После окончания Первой мировой войны и падения большинства европейских монархий Святой Престол поставил перед собой задачу реорганизовать и пересмотреть церковно-государственные отношения со странами Европы. В своей речи на консистории 21 ноября 1921 г. папа Бенедикт XV заявил, что послевоенные изменения в некоторых европейских государствах настолько серьёзны, что конкордаты с этими государствами считаются более недействительными и призвал светские государства всего мира заключить новые договоры с Церковью [*Acta Apostolicae Sedis* 1921:521-522]. Начавшаяся, по выражению немецкого историка Георга Мая, "эра конкордатов" [May 2017a:515-520] не могла обойти и Германию, где, в результате Ноябрьской революции 1918 г., была установлена республика. Годом спустя там вступила в силу Веймарская конституция [*Die Verfassung* 1919:1383-1418], устанавливающая, с точки зрения историка Ульриха Штутца, "хромающее разделение" Церкви и государства [Listl 1996d:285].

Отмена "государственной церкви" (ст. 137), ознаменовавшая окончательное уничтожение системы *Staatskirchenhoheit*, не означала при этом радикального отделения церкви от государства. Конституция гарантировала религиозным обществам самостоятельное управление своими делами в рамках немецких законов, исключая вмешательство государства во внутрицерковные дела. Но при этом религиозные общества не низводились до уровня частного права, а оставались публично-правовыми корпорациями (либо получали возможность таковыми стать), а их члены продолжали считаться госслужащими. Преподавание религии оставалось регулярным предметом в школах (за исключением светских), сохранялись конфессиональные школы и финансовые выплаты религиозным обществам. Государство оставляло за собой право "в законодательном порядке устанавливать основные положения относительно... прав и обязанностей религиозных обществ" (ст. 10) [*Deutsch* 1963:461-463]. Земли сохраняли контроль над церковно-государственными отношениями в той степени, в которой он не противоречил Конституции, поэтому главная роль в развитии церковно-государственно права находилась в их руках [Listl 1996d:288].

В Римской католической церкви также произошли изменения: она упорядочила своё каноническое право в Кодексе 1917 г., который определил то, что Церковь считала своей областью законодательной компетенции, её права и прерогативы. Задачей Святого Престола являлось распространение и обеспечение соблюдения положений Кодекса внутри Церкви, для чего требовалось одобрение со стороны светских властей и совместимость церковного права с гражданским [Stehlin 1983:369; May 2017a:517].

Трансформация правового поля сделала необходимым заключение конкордата, который должен был привести новое церковное право в соответствие с новым гражданским правом [Löhnig 2011:226]. Правительство Веймарской республики, желавшее с помощью заключения конкордата укрепить единство страны и получить поддержку Святого Престола в международных делах, дало согласие на переговоры в меморандуме 9 января 1920 г. [Stehlin 1983:374, 386-387].

Падение монархии в Баварии также поставило вопрос о продолжении действия Конкордата 1817 г., в котором фигуре короля уделялось решающее значение. Внутри Римской курии существовало две точки зрения на этот счёт. Консистерская конгрегация, занимавшаяся юридическим статусом отдельных церквей латинского обряда и кадровыми вопросами епископата, считала церковные договоры XIX в. с немецкими государствами недействительными. Государственный секретариат (центральное ведомство Курии) склонялся к более прагматичной позиции, обходя вопрос о действии конкордата стороной [Volk 1972:16]. Упомянутая речь папы от 21 ноября 1921 г. не привнесла в вопрос ясности, поскольку в ней не было сказано непосредственно о Германии, а секретариат не давал немецким официальным лицам никаких твёрдых гарантий продолжения работы договоров [Dambacher 2020:248-250]. Что касается ситуации непосредственно в Баварии, то Апостольский нунций в Германии, Эудженио Пачелли, считал, что положения Конкордата 1817 г. "остаются в силе де-факто, но больше не действуют де-юре" [Listl 1996a:571]. В 1919 г., при встрече с баварским премьер-министром и по совместительству министром по делам культов И.Хоффманом, Пачелли, не имея чётких указаний из Рима, избежал прямого ответа на вопрос о продолжении действия конкордата. Вместе с этим он, по личной инициативе, посоветовал министру заключить с Римом новый конкордат⁸.

После того как многие атрибуты баварской государственности — собственная армия, свободная от надзора железнодорожная система и доходы от неё и др. — были ликвидированы Веймарской конституцией 1919 г., связи с Римом (собственный конкордат, посольство в Риме) стали особенно ценны для баварцев, служа символом уникального статуса их земли, отражая аспект давнего конфликта между федерализмом земель и унитаризмом центрального правительства [Stehlin 1983:376]. Посредством международного договора Бавария надеялась укрепить своё неопределённое положение как субъекта международного права — равно как и Святой Престол, международно-правовой статус которого после объединения Италии оставался неопределённым [Löhnig 2011:226]. Желая подписать отдельный договор, положения которого не будут отменены или изменены Рейхskonкордатом (охватывающим всю Германию соглашением Рима с центральным правительством), Бавария начала переговоры о заключении собственного конкордата [Stehlin 1983:376; Volk 1972:9].

Официально переговоры начались с ноты Пачелли правительству Баварии от 27 декабря 1919 г., в которой он констатировал нарушение некоторых пунктов Конкордата 1817 г., но сообщал о готовности Святого Престола вступить в переговоры о новом соглашении. 20 января 1920 г. Бавария дала согласие на переговоры. 13 ноября 1920 г. правительство Рейха сообщило Пачелли, что оно не возражает против переговоров о конкордате между Святым Престолом и Баварией. Это не означало,

⁸ Pacelli, Eugenio an Gasparri, Pietro vom 30. Oktober 1919. Kritische Online-Edition der Nuntiaturberichte Eugenio Pacellis (1917–1929), Dokument Nr. 4127, www.pacelli-edition.de/Dokument/4127.

что Германия отказывается от заключения Рейхskonкордата, поскольку продолжались переговоры между всеми заинтересованными сторонами: центральным правительством, курией и землями. Однако, к 1922 г. консультации о Рейхskonкордате зашли в тупик, в частности из-за нерешённости в Германии школьного вопроса — в Рейхстаге не удалось принять закон, который должен был определить, как будет выглядеть система государственных школ [Deutsch 1963:458-459]. Образование всегда было важной заботой Римской католической церкви, настаивавшей на праве родителей обеспечивать христианское образование своим детям [Stehlin 1983:48], и Пачелли ясно давал понять, что Рейхskonкордат не может быть заключён без включения в него школьного вопроса в пользу Церкви [Volk 1972:12-13]. Требования нунция включали в себя: создание католических народных школ по требованию родителей или опекунов; статус обязательного предмета для религиозного обучения в гимназиях, народных и средних школах; предоставление государством достаточного количества католических учебных заведений для обязательной подготовки учителей, желающих работать в католических школах; расписание и программа религиозного образования должны определяться по согласованию с высшим церковным органом; надзор и руководство религиозным обучением в учебных заведениях [Huber 1988:282-287]. Это вызвало не только сопротивление официальных властей, но и встревожило общественность, поскольку в декабре 1921 г. предложения Пачелли были опубликованы либерально-демократической газетой *Frankfurter Zeitung* [Dambacher 2020:256-258]. Протестанты, либералы и социалисты были склонны сопротивляться любым действиям Рима, которые они интерпретировали как шаги к приобретению большего влияния. Так, архиепископ Кёльна кардинал Шульте 9 января 1922 г. писал Пачелли, что для социал-демократов отказ от приоритета государства в сфере образования совершенно неприемлем. Поэтому Пруссия, где эта партия формировала правительство, никогда не поддержит Рейхskonкордат, включающий в себя положения по школьному вопросу [Dambacher 2020:254-256; Volk 1972:19-20]. Это письмо подтвердило слова прусского министра по делам культов Отто Бёлица, который ранее заявил нунцию, что такой Рейхskonкордат будет невозможно одобрить в прусском ландтаге [Stehlin 1983:396]. А учитывая позиции партий, соглашение с подобными условиями не имело никаких шансов пройти голосование и в Рейхстаге.

Также пришлось учитывать общую осторожную позицию немецких земель, опасавшихся, что Рейхskonкордат исключит религиозные и образовательные вопросы из их компетенции [Stehlin 1983:379, 396]. Их обеспокоенность была вызвана тем, что Веймарская конституция сильно ограничила компетенцию земель в сравнении с законодательством кайзеровского Рейха [Васильев 2000:111], верховенство в вопросах культуры и духовной жизни составляло немногие оставшиеся у них полномочия.

В этих условиях стороны взяли перерыв в переговорах по Рейхskonкордату, при этом Рим продолжал диалог с Баварией. Пачелли при этом продолжал придерживаться своей стратегии — сначала заключить конкордат с Баварией, который затем послужит образцом для договоров с осталь-

ной Германией⁹. Не менее важным был тот факт, что на выборах в ландтаг в июле 1920 г. победу одержала прокатолическая Баварская народная партия, которая и сформировала правительство. Курия надеялась заключить конкордат до следующих выборов в ландтаг, назначенных на 1924 г., на выгодных для неё условиях. Пачелли рассчитывал, что новый конкордат может послужить образцом как для Рейхskonкордата, так и для договоров с другими землями [Heinritz 2010:212-213].

Несмотря на ожидания сторон, переговоры затянулись. Одной из причин послужил школьный вопрос, который стоял в Баварии не менее остро, чем в остальной Германии. В первую очередь вопрос касался будущего народных школ (Volksschule), в которых подавляющее большинство баварских граждан получало начальное образование в течение восьми лет. Указом баварского правительства от 26 августа 1883 г. конфессиональным народным школам придавался характер "регулярных" школ, т.е. они становились традиционными, обычными школами для всех детей, сохраняя при этом свой религиозный характер. Каждая новая школа являлась конфессиональной школой. После принятия Веймарской конституции 1919 г., где указывалось, что религиозное исповедание родителей ребёнка не имеет значения для структурного построения школ, конфессиональные школы могли быть открыты по запросу родителей или опекунов учащихся (ст. 146). Но для реализации этой статьи на практике требовался так и не принятый школьный закон, поэтому в Баварии продолжал действовать указ 1883 г. Однако, если бы закон был принят, указ был бы отменён как противоречащий праву Рейха (ст. 13) [Böck 1989:12-14].

На протяжении этого времени в баварском обществе шла бурная дискуссия. За конфессиональный характер народных школ выступали Римская католическая и Евангелическо-лютеранская церкви, близкие к ним политические партии (самой крупной из которых была Баварская народная партия), большинство родителей-христиан и христианские ассоциации учителей. Против выступали либеральные и социалистические партии, а также крупная Баварская ассоциация учителей и учительниц, недовольных подчинением сферы образования церкви [Böck 1989:12].

Переговоры завершились 29 марта 1924 г. подписанием Баварского конкордата. Перед этим Рейхсканцлер В. Маркс сообщил Мюнхену, что у центрального правительства нет возражений против его содержания. Согласно немецкому праву, международный договор не имеет прямого воздействия на государство, но требует его трансформации [Löhnig 2011:234], т.е. придания ему силы национального права посредством издания внутригосударственного правового акта [Рыбаков 2010:35]. Законодательным органом Баварии является парламент — ландтаг, где законопроект должны одобрить большинством голосов. Для принятия конкордата правительству Баварии пришлось заключить соглашения с лютеранскими церквями Баварии и Пфальца, гарантируя им те же права, что и Римской католической церкви. 15 ноября 1924 г. все три договора были представ-

⁹ Pacelli, Eugenio an Gasparri, Pietro vom 19. Juli 1920. Kritische Online-Edition der Nuntiaturberichte Eugenio Pacellis (1917–1929), Dokument Nr. 4130, www.pacelli-edition.de/Dokument/4130.

лены в ландтаг в виде единого законопроекта, что позволило добиться его принятия большинством голосов, объединив католические и протестантские политические силы. Законопроект был одобрен баварским ландтагом в январе 1925 г. 73 голосами "за"; "против" выступили 52 депутата [Listl 1996a:576].

Баварский конкордат 1924 г.

Конкордат [Huber 1988:299-305] базировался на основе Веймарской конституции 1919 г., которая признавала отделённую от государства Церковь, имеющую самоуправление в рамках обязательного для всех закона с юридическим статусом публично-правовой корпорации. Настойчивость Пачелли в переговорах позволила Церкви добиться в Баварии значительных уступок со стороны государства, в первую очередь в сфере образования — в конкордате были удовлетворены вышеуказанные требования Пачелли, касающиеся школ (ст. 4, 5, 6, 7, 8).

Согласно ст. 6 земле предписывалось открыть католические народные школы во всех общинах по заявлению родителей или других законных представителей. Подобная формулировка была вынужденной, поскольку признание католических народных школ "регулярными" противоречило бы ст. 146 п. 2 Веймарской конституции. После Второй мировой войны Бавария вышла за рамки шестой статьи и вновь объявила конфессиональную школу "регулярной" [May 2017b:19].

Конкордат гарантировал Римской католической церкви свободное и публичное исповедание религии, а также право на свободу принятия решений внутри Церкви (ст. 1). Регламентировались имущественные и финансовые обязанности государства, которое обязывалось ежегодно выплачивать Церкви сумму на основе обязательств 1817 г.; подтверждалось право Церкви взимать налоги (ст. 10). Конкордат 1817 г. утрачивал силу; в той мере, в какой законы, указы и декреты земли противоречили положениям настоящего договора, они отменялись (ст. 15).

Статья 10 подтверждала намерение земли наделить Церковь имуществом и денежными фондами в качестве компенсации за секуляризацию; до этого она обязывалась ежегодно выплачивать Церкви денежную сумму, основанную на Конкордате 1817 г. Это положение сохраняется вплоть до сегодняшнего дня, при этом необходимость будущей компенсации была подтверждена как в Веймарской конституции 1919 г. (ст. 138), так и в Основном законе ФРГ (ст. 140).

Система выборов (архи-)епископов была приведена в соответствие с новым каноническим правом: их назначал папа на основании трёхгодичных списков (перечня кандидатов, которые баварские кафедральные и митрополичьи капитулы представляли Святому Престолу каждые три года либо при возникновении вакансии). Папа оставлял за собой право свободного выбора между этими кандидатами. Баварскому правительству давалось право на возражение "политического характера" против выбранного кандидата (ст. 14).

В свою очередь Церковь гарантировала неизменность границ и статуса церковных провинций и диоцезов (ст. 12). Это помогло Баварии не допу-

стить отделения Саара от немецких диоцезов, ограничив французское влияние. Духовенство там по-прежнему находилось под контролем немецких епископов [Stehlin 1983:411]. Также Церковь соглашалась на обязательное наличие у католического духовенства в Баварии немецкого гражданства и законченного образования в немецкой государственной (либо епископальной) высшей школе, либо в папском университете в Риме (ст. 13). Это положение было важным для Германии и уже звучало в переговорах о Рейхskonкордате [Huber 1988:281], поскольку в Берлине опасались, что иностранные священнослужители могут распространять антигерманскую пропаганду среди верующих, особенно на спорных территориях [Stehlin 1983:374–375].

Следует упомянуть о правительственной декларации от 14 января 1925 г. [Huber 1988:311–312], которая была издана по настоянию оппозиционных партий и стала четвёртой частью принятого законопроекта, наравне с конкордатом и договорами с лютеранскими церквями. Декларация разъясняла некоторые пункты конкордата в пользу государства: например, указывалось, что за школами сохранялся государственный надзор, восстановление прежнего духовного школьного надзора (т.е. того, что вводился конкордатом 1817 г.) исключалось, а положения конкордата действовали в рамках германских законов. Всего в декларации было 4 пункта, все из которых были заранее обсуждены с Пачелли и смягчены после переговоров с ним¹⁰.

Несмотря на то, что некоторые баварские священнослужители были недовольны конкордатом [Löhnig 2011:222], иностранные дипломаты расценили его заключение как победу Святого Престола и личный триумф Пачелли [Stehlin 1983:410]. Конкордат предоставил Римской католической церкви в Баварии правовой статус, гарантированный международным правом, удовлетворял её требования в области образования и контроля над выбором духовенства, а также обеспечивал её финансовое положение; ему была предоставлена определяющая роль в толковании и конкретном применении церковных статей Веймарской конституции в Баварии. Несмотря на то, что широкие уступки баварского правительства встревожили германскую общественность [May 2017a:529], договор послужил образцом для последующих конкордатов с землями Германии: Пруссией (1929) и Баденом (1932). По его образцу были составлены договоры с лютеранскими церквями Баварии [Listl 1996a:581–582]. Согласно мнению исследователя церковно-государственного права Йозефа Листла, Баварский конкордат приобрел характер модели для всей последующей политики конкордатов при папах Пии XI (1922–1939) и Пии XII (1939–1958), а также для немецкого церковно-государственного права XX в. вообще [Listl 1996a:570].

Бавария с помощью конкордата не только сохранила влияние в Сааре, но и вернула важный атрибут своей государственности — международное соглашение со Святым Престолом. Это подчёркивало её положение как *Freistaat* — вольного государства. Была успешно реализована основная цель договора — урегулирование отношений между государством и Рим-

¹⁰ Pacelli, Eugenio an Gasparri, Pietro vom 29. Dezember 1924. Kritische Online-Edition der Nuntiaturreporte Eugenio Pacellis (1917–1929), Dokument Nr. 4180, www.pacelli-edition.de/Dokument/4180.

ской католической церковью в духе доверительного и дружеского сотрудничества. Это подтверждается тем фактом, что в период 1924–1966 гг. в Баварский конкордат было внесено лишь одно незначительное изменение мировым соглашением 1931 г., хотя в период Третьего Рейха он и был серьёзно нарушен государством [Listl 1996a:584]. Сохранение конкордата оставалось важнейшим политическим требованием Баварии даже во время разработки Основного закона ФРГ [Попов 2023:754]. Изменения 1966 г. и далее коснулись почти исключительно сферы образования. Баварский конкордат остаётся в силе и на сегодняшний день, обеспечивая основу для плодотворных отношений между Церковью и землёй Бавария.

Конкордат 1924 г. также внёс значительный вклад в развитие немецкого церковно-государственного права. На основе статей Веймарской конституции Баварским конкордатом была создана договорно-правовая система сотрудничества, которая является отличительной чертой церковно-правового устройства ФРГ. Баланс интересов между двумя институтами осуществляется не в одностороннем порядке, в форме государственных законов, которые могут быть пересмотрены в любое время, а посредством ряда взаимно согласованных церковно-земельных договоров и Рейхskonкордата 1933 г., обеспечиваемых Основным законом [Listl 1996c:471-472]. Эта система стала возможной из-за федеративного устройства Германии и следующего из этого культурного суверенитета земель на основе религиозного нейтралитета. Она сочетает институциональное разделение государства и Церкви, религиозный нейтралитет земель, обеспечение широкой индивидуальной религиозной свободы и свободной корпоративной деятельности церквей и других религиозных и мировоззренческих сообществ, а также признание их положения в общественной сфере. Особый правовой статус церквей выражается в предоставлении публично-правового статуса Основным законом, а также в различных формах церковно-государственного сотрудничества и поддержке церквей и других религиозных сообществ со стороны государства [Listl 1996a:578]. Баварский конкордат 1924 г. положил начало этой системе сотрудничества в светском государстве, заменившей остатки монархической и этактистской *Staatskirchenhoheit* [Mückl 2020:437-438].

Заключение

Баварские конкордаты XIX–XX вв., регулирующие отношения между государством и Римской католической церковью, имели определяющее значение для развития церковно-государственных отношений как в Баварии, так и в Германии. Несмотря на то, что Конкордат 1817 г. был в одностороннем порядке ограничен государством, и лишь от последнего зависело, в какой степени он будет соблюдаться, конкордат обеспечил Церкви юридическую защиту, к которой, благодаря Тегернзейской декларации, она могла апеллировать. Также, гарантируя сотрудничество Церкви и государства, эти два документа предотвратили секуляризацию немецкого законодательства по французскому типу. Несмотря на это, в Баварии на протяжении XIX в. сохранялась система *Staatskirchenhoheit*.

Можно выделить три основные сферы, которые были урегулированы баварскими конкордатами.

1. Финансирование. Выполняя положение §35 Заключительного постановления имперской депутации 1803 г., Конкордат 1817 г. и королевская декларация 2 февраля 1821 г. положили начало государственным выплатам Римской католической церкви в Баварии. Они были подтверждены Конкордатом 1924 г. и сохраняются до сегодняшнего дня. Являясь основным источником дохода баварских диоцезов в XIX в., сейчас они составляют лишь небольшую его часть.

2. Назначение духовенства. В период 1821–1918 гг. высшее духовенство, фактически, назначалось королём Баварии, что помогало сохранять лояльность Церкви государству. Падение монархии сделало сохранение этой системы невозможным, и в 1924 г. земля пошла на уступки: архи(-епископы) стали назначаться непосредственно Святым Престолом, что соответствовало Кодексу канонического права 1917 г. и подтверждало отмену системы верховенства государства над церковью. Установленные в 1924 г. правила назначения духовенства остаются неизменными.

3. Образование. Право школьного надзора в области веры и морали, установленное соглашением 1817 г., было отменено вскоре после установления в Германии Республики. Конкордат 1924 г. предусматривал множественность уступок Церкви в области образования, однако, в отличие от других статей конкордата, они были пересмотрены в период 1960–1970 гг. Так, при согласии договаривающихся сторон, в 1968 г. в качестве "регулярных" народных школ, конфессиональные школы были заменены школами совместного обучения, где учащиеся вне зависимости от конфессии обучаются и воспитываются в соответствии с принципами христианской веры (сами по себе конфессиональные школы продолжают существовать). Это положение сохраняется и сегодня согласно ст. 135 Конституции Баварии. Соответственно, подготовка учителей государственных народных школ была полностью перенесена в государственные университеты.

Договор 1924 г. стал образцом для остальных немецких конкордатов XX в. На основе тесного сотрудничества государства и Церкви, стороны установили между собой доверительные отношения, существующие и по сей день. Земля получала так необходимый ей атрибут государственности и независимости от республики, а Церковь адаптировала церковно-государственные отношения к новому каноническому праву и добилась уступок в области образования. Более поздние изменения условий конкордата, касающиеся сферы образования, демонстрируют, что при наличии доброй воли сторон договоры между церковью и государством способны адаптироваться к изменениям в социуме для продолжения сотрудничества.

Литература

1. Acta Apostolicae Sedis 1921 — *Acta Apostolicae Sedis 13* (1921). Typis polyglottis Vaticanis, Romae, 521-524.
2. Böck 1989 — Böck, K. (1989). *Die Änderung des Bayerischen Konkordats von 1968. Das Ende der Auseinandersetzungen über die Bekenntnisschule und die rechtliche Sicherung katholischer Erziehung in Bayern*, Augsburg, p. 28.
3. Brechtel 2024 — Brechtel, L. M. (2024). Die Wiedererrichtung des Domkapitels zu Speyer als Ergebnis des Bayerischen Konkordats von 1817. *NomoK@non*. doi:10.5282/nomokanon/283.
4. Dambacher 2020 — Dambacher, J. (2020). *Die Verhandlungen zum Preußenkonkordat von 1929. Unter besonderer Berücksichtigung der römischen Akten*, Würzburg, p. 1153.
5. Deutsch 1963 — Deutsch, J. (1963). Some Problems of Church and State in the Weimar Constitution. *The Yale Law Journal*, 72(3), 457-474. doi:10.2307/794565.
6. Die Verfassung 1919 — Die Verfassung des Deutschen Reichs (11. August 1919). *Reichsgesetzblatt*, Nr. 152, 1383-1418.
7. Edikt über die äusseren Rechtsverhältnisse 1809 — Edikt über die äusseren Rechtsverhältnisse der Einwohner des Königreiches Baiern, in Beziehung auf Religion und kirchliche Gesellschaften, zur näheren Bestimmung der §§ VI des ersten Titels der Konstitution (14. Juni 1809). *Königlich-Baierisches Regierungsblatt*, XL. Stück, 897-920.
8. Heun 2020 — Heun, W. (2020). Staatsleistungen an die Kirchen und andere Religionsgemeinschaften, in Pirson, D., Rüfner, W., Germann, M. and Muckel, S. (eds.), 3, *Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland*, Duncker und Humblot, Berlin, 3017-3071.
9. Heinritz 2010 — Heinritz, F. (2010). Die Neuordnung des Verhältnisses von Staat und Kirche in Bayern nach dem Ersten Weltkrieg. Genese und Bedeutung des Bayerischen Konkordates von 1924/25, in Zedler, J. (ed.), *Der Heilige Stuhl in den internationalen Beziehungen 1870–1939*, Herbert Utz Verlag, München, 203-226.
10. Hohl 2024 — Hohl, H. (2024). Das Bayerische Konkordat von 1817. *NomoK@non*. doi:10.5282/nomokanon/272.
11. Huber 1988 — Huber, E. R., and Huber, W. (1988). *Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert Dokumente zur Geschichte des deutschen Staatskirchenrechts. Bd. IV: Staat und Kirche in der Zeit der Weimarer Republik*, Duncker und Humblot, Berlin, p. 884.
12. Huber 1990 — Huber, E. R., and Huber, W. (1990). *Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert. Dokumente zur Geschichte des deutschen Staatskirchenrechts. Bd. I: Staat und Kirche vom Ausgang des alten Reichs bis zum Vorabend der bürgerlichen Revolution, 2*, Duncker und Humblot, Berlin, p. 705.
13. Kämper 2020 — Kämper, B. and Schulten, M. (2020). Die Selbstbestimmung der Kirchen und anderen Religionsgemeinschaften über ihr Vermögen, in Pirson, D., Rüfner, W., Germann, M. and Muckel, S. (eds.), 3, *Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland*, Duncker und Humblot, Berlin, 2819-2887.
14. Kapfelerperger 2016 — Kapfelerperger, T. (2016). *Staatsleistungen an die Katholische Kirche in Bayern: Grundlagen, Entwicklung seit 1919 und mögliche Ablösung*, EOS-Verlag, p. 328.
15. Kotulla 2007 — Kotulla, M. A. (2007). *Deutsches Verfassungsrecht 1806–1918 Eine Dokumentensammlung nebst Einführungen. Bd. 2: Bayern*, Springer, Berlin, p. 2038.
16. Kraus 2007 — Kraus, Hans-Christof (2007). *Das Ende des alten Deutschland. Krise und Auflösung des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation 1806*, Duncker & Humblot GmbH, Berlin, p. 124.
17. Listl 1996a — Listl, J. (1996). Die konkordatarie Entwicklung in Bayern von 1817 bis 1988, in Isensee, J. and Rüdner, W. (eds.), *Kirche im freiheitlichen Staat: Schriften zum Staatskirchenrecht und Kirchenrecht*, Duncker und Humblot, Berlin, 544-590.
18. Listl 1996b — Listl, J. (1996). Die Neufestlegung der Diözesanzirkumskription im wiedervereinten Deutschland, in Isensee, J. and Rüdner, W. (eds.), *Kirche im freiheitlichen Staat: Schriften zum Staatskirchenrecht und Kirchenrecht*, Duncker und Humblot, Berlin, 863-885.
19. Listl 1996c — Listl, J. (1996). Konkordate und Kirchenverträge, in Isensee, J. and Rüdner, W. (eds.), *Kirche im freiheitlichen Staat: Schriften zum Staatskirchenrecht und Kirchenrecht*, Duncker und Humblot, Berlin, 469-493.
20. Listl 1996d — Listl, J. (1996). Staat und Kirche in Deutschland. Vom Preußischen Allgemeinen Landrecht bis zum Bonner Grundgesetz, in Isensee, J. and Rüdner, W. (eds.), *Kirche im freiheitlichen Staat: Schriften zum Staatskirchenrecht und Kirchenrecht*, Duncker und Humblot, Berlin, 237-294.
21. Löhnig 2011 — Löhnig, M. and Preisner, M. (2011). Möglichst viele vollendete Tatsachen schaffen: Zur Geltung und Fortgeltung des Bayerischen Konkordats von 1924. *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Kanonistische Abteilung*, 97(1), 219-273. doi:10.7767/zrgka.2011.97.1.219.
22. Mager 2020 — Mager, U. (2020). Förderung von Kirchen und anderen Religionsgemeinschaften durch den Staat, in Pirson, D., Rüdner, W., Germann, M. and Muckel, S. (eds.), 3, *Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland*, Duncker und Humblot, Berlin, 2767-2798.
23. May 2017a — May, G. (2017). Die Konkordatspolitik des Heiligen Stuhls von 1918 bis 1974, in Egler, A. and Rees, W. (eds.), *Schriften zu Staat und Kirche. Ausgewählte Aufsätze*, Duncker und Humblot, Berlin, 515-564.
24. May 2017b — May, G. (2017). Die kirchlichen Belange im geltenden bayerischen Schulrecht der allgemeinbildenden Schulen, in Egler, A. and Rees, W. (eds.), *Schriften zu Staat und Kirche. Ausgewählte Aufsätze*, Duncker und Humblot, Berlin, 9-32.
25. Mückl 2020 — Mückl, S. (2020). Verträge zwischen Staat und Kirchen sowie anderen Religionsgemeinschaften, in Pirson, D., Rüdner, W., Germann, M. and Muckel, S. (eds.), 3, *Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland*, Duncker und Humblot, Berlin, 433-481.
26. "Placet" 1993 — Placet. (1993) *Новый большой англо-русский словарь. Т. 2. М., "Русский язык"*, 702.
27. Stehlin 1983 — Stehlin, S. A. (1983). *Weimar and the Vatican, 1919–1933: German-Vatican Diplomatic Relations in the Interwar Years*, Princeton University Press, Princeton, NJ, p. 490.

28. Tremml 2006 — Tremml, M. (2006). *Geschichte des modernen Bayern: Königreich und Freistaat*, 3, Bayerische Landeszentrale für politische Bildungsarbeit, München. p. 560.
29. Volk 1972 — Volk, L. (1972). *Das Reichskonkordat vom 20. Juli 1933: von den Ansätzen in der Weimarer Republik bis zur Ratifizierung am 10. September 1933*, Matthias-Grunewald-Verlag, Mainz. p. 265.
30. Zedler 2024 — Zedler, J. (2024). Ein ungeliebtes Kind? Bayern, der Heilige Stuhl und das Konkordat von 1817. *zur Debatte*, 54(3), 14-19.
31. Бонвеч 2008 — Бонвеч, Б. (2008). *История Германии: учебное пособие. Т. 1: С древнейших времен до создания Германской империи*, Белковец Л. П., Васютин С. А., Глушанин Е. П. и др.; под общ. ред. Бонвеча Б., Галактионова Ю. В.; сост. науч.-справ. аппарата Мить А. А., КДУ, Москва. с. 544.
32. Васильев 2000 — Васильев, В. И. (2000). *Германский федерализм: проблемы развития*, Компания Спутник, Москва. с. 407.
33. Грыса 2005 — Грыса, Т. (2005). *Конкордат. Католическая энциклопедия. Том 2. М., Издательство францисканцев, 1223-1224.*
34. Попов 2023 — Попов, И. Д. (2023). Бавария и принятие Основного закона Федеративной Республики Германия. *Вестник Санкт-Петербургского университета. История*, 68(3), 743-758.
35. Рыбаков 2010 — Рыбаков, В. А. (2010). Трансформация и имплементация способы развития национального права. *Вестник Омского университета. Серия "Право"*, (3), 34-41.
36. Темниковский 1911 — Темниковский, Е. (1911). *Конкордат. Православная богословская энциклопедия или Богословский энциклопедический словарь. Т. 12. Товарищество А. П. Лопухина, СПб. 807-816.*

References

1. Acta Apostolicae Sedis 1921 — *Acta Apostolicae Sedis 13* (1921). Typis polyglottis Vaticanis, Romae, 521-524.
2. Böck 1989 — Böck, K. (1989). *The amendment of the Bavarian Concordat of 1968. The end of the disputes about the confessional school and the legal protection of Catholic education in Bavaria*, Augsburg. p. 28. (In German)
3. Brechtel 2024 — Brechtel, L. M. (2024). The re-establishment of the Cathedral chapter in Speyer as a result of the Bavarian Concordat of 1817. *Nomokanon*. (In German) doi:10.5282/nomokanon/283.
4. Dambacher 2020 — Dambacher, J. (2020). *The negotiations on the Prussian Concordat of 1929. With special consideration of the Roman acts*, Würzburg. p. 1153. (In German)
5. Deutsch 1963 — Deutsch, J. (1963). Some Problems of Church and State in the Weimar Constitution. *The Yale Law Journal*, 72(3), 457-474. doi:10.2307/794565.
6. Die Verfassung 1919 — The Constitution of the German Empire (11. August 1919). *Reichsgesetzblatt*, Nr. 152, 1383-1418. (In German)
7. Edikt über die äusseren Rechtsverhältnisse 1809 — Edict on the external legal relations of the inhabitants of the Kingdom of Bavaria, in relation to religion and ecclesiastical societies, for the more detailed determination of §§ VI of the first title of the Constitution (June 14, 1809). *Königlich-Baierisches Regierungsblatt*. XL. Stück, 897-920. (In German)
8. Heun 2020 — Heun, W. (2020). State services to churches and other religious communities, in Pirson, D., Rüfner, W., Germann, M. and Muckel, S. (eds.), 3, *Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland*, Duncker und Humblot, Berlin, 3017-3071. (In German)
9. Heinritzi 2010 — Heinritzi, F. (2010). The reorganization of the relationship between the state and the Church in Bavaria after the First World War. Genesis and significance of the Bavarian Concordat of 1924/25, in Zedler, J. (ed.), *Der Heilige Stuhl in den internationalen Beziehungen 1870–1939*, Herbert Utz Verlag, München, 203-226. (In German)
10. Hohl 2024 — Hohl, H. (2024). The Bavarian Concordat of 1817. *Nomokanon*. (In German) doi:10.5282/nomokanon/272.
11. Huber 1988 — Huber, E. R., and Huber, W. (1988). *State and Church in the 19th and 20th centuries Documents on the history of German state church law. Bd. IV: State and Church in the time of the Weimar Republic*, Duncker und Humblot, Berlin. p. 884. (In German)
12. Huber 1990 — Huber, E. R., and Huber, W. (1990). *State and Church in the 19th and 20th centuries. Documents on the history of German state church law. Bd. I: State and Church from the end of the Old Reich to the eve of the bourgeois revolution*, 2, Duncker und Humblot, Berlin. p. 705. (In German)
13. Kämper 2020 — Kämper, B. and Schulten, M. (2020). The self-determination of churches and other religious communities over their assets, in Pirson, D., Rüfner, W., Germann, M. and Muckel, S. (eds.), 3, *Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland*, Duncker und Humblot, Berlin, 2819-2887. (In German)
14. Kapfelerperger 2016 — Kapfelerperger, T. (2016). *State services to the Catholic Church in Bavaria: basics, development since 1919 and possible replacement*, EOS-Verlag. p. 328. (In German)
15. Kotulla 2007 — Kotulla, M. A. (2007). *German Constitutional Law 1806-1918 A collection of documents and introductions. Bd. 2: Bavaria*, Springer, Berlin. p. 2038. (In German)
16. Kraus 2007 — Kraus, Hans-Christof (2007). *The end of old Germany. Crisis and dissolution of the Holy Roman Empire of the German Nation 1806*, Duncker & Humblot GmbH, Berlin. p. 124. (In German)
17. Listl 1996a — Listl, J. (1996). The concordatary development in Bavaria from 1817 to 1988, in Isensee, J. and Rüfner, W. (eds.), *Kirche im freiheitlichen Staat: Schriften zum Staatskirchenrecht und Kirchenrecht*, Duncker und Humblot, Berlin, 544-590. (In German)

18. Listl 1996b — Listl, J. (1996). The redefinition of diocesan registration in the reunified Germany, in Isensee, J. and Rübner, W. (eds.), *Kirche im freiheitlichen Staat: Schriften zum Staatskirchenrecht und Kirchenrecht*, Duncker und Humblot, Berlin, 863-885. (In German)
19. Listl 1996c — Listl, J. (1996). Concordats and Church Treaties, in Isensee, J. and Rübner, W. (eds.), *Kirche im freiheitlichen Staat: Schriften zum Staatskirchenrecht und Kirchenrecht*, Duncker und Humblot, Berlin, 469-493. (In German)
20. Listl 1996d — Listl, J. (1996). State and Church in Germany. From Prussian General Land Law to the Bonn Basic Law, in Isensee, J. and Rübner, W. (eds.), *Kirche im freiheitlichen Staat: Schriften zum Staatskirchenrecht und Kirchenrecht*, Duncker und Humblot, Berlin, 237-294. (In German)
21. Löhnig 2011 — Löhnig, M. and Preisner, M. (2011). Creating as many fait accompli as possible: For the validity and continuation of the Bavarian Concordat of 1924. *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Kanonistische Abteilung*, 97(1), 219-273. (In German) doi:10.7767/zrgka.2011.97.1.219.
22. Mager 2020 — Mager, U. (2020). Promotion of churches and other religious communities by the state, in Pirson, D., Rübner, W., Germann, M. and Muckel, S. (eds.), 3, *Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland*, Duncker und Humblot, Berlin, 2767-2798. (In German)
23. May 2017a — May, G. (2017). The Concordat policy of the Holy See from 1918 to 1974, in Egler, A. and Rees, W. (eds.), *Schriften zu Staat und Kirche. Ausgewählte Aufsätze*, Duncker und Humblot, Berlin, 515-564. (In German)
24. May 2017b — May, G. (2017). The church's concerns in the current Bavarian school law of general education schools, in Egler, A. and Rees, W. (eds.), *Schriften zu Staat und Kirche. Ausgewählte Aufsätze*, Duncker und Humblot, Berlin, 9-32. (In German)
25. Mückl 2020 — Mückl, S. (2020). Contracts between the state and churches and other religious communities, in Pirson, D., Rübner, W., Germann, M. and Muckel, S. (eds.), 3, *Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland*, Duncker und Humblot, Berlin, 433-481. (In German)
26. "Placet" 1993 — Placet. (1993) *New English-Russian dictionary*. Volume 2. Moscow, "Russkij jazyk", 702.
27. Stehlin 1983 — Stehlin, S. A. (1983). *Weimar and the Vatican, 1919–1933: German-Vatican Diplomatic Relations in the Interwar Years*, Princeton University Press, Princeton, NJ. p. 490.
28. Tremml 2006 — Tremml, M. (2006). *History of modern Bavaria: kingdom and Free State*, 3, Bayerische Landeszentrale für politische Bildungsarbeit, München. p. 560. (In German)
29. Volk 1972 — Volk, L. (1972). *The Reichskonkordat of July 20, 1933: from the beginnings in the Weimar Republic to the ratification on September 10, 1933*, Matthias-Grunewald-Verlag, Mainz. p. 265. (In German)
30. Zedler 2024 — Zedler, J. (2024). An unloved child? Bavaria, the Holy See and the Concordat of 1817. *zur Debatte*, 54(3), 14-19. (In German)
31. Bonvech 2008 — Bonvech, B. (2008). *History of Germany. Vol. 1. From the earliest times to the creation of the German Empire*, Belkovec L. P., Vasjutin S. A., Glushanin E. P. et al.; Bonvech B., Galaktionov Yu. V. (ed.); Moscow, KDU Publ. 544 p. (In Russ.)
32. Vasilyev 2000 — Vasilyev, V. I. (2000). *German Federalism: Problems of Development*. Moscow, Kompaniya Sputnik Publ. p. 407. (In Russ.)
33. Grysa 2005 — Grysa, T. (2005). Concordat. *Catholic Encyclopedia*. Volume 2. Moscow, Izdatelstvo franciskancev Publ., 1223-1224. (In Russ.)
34. Popov 2023 — Popov, I. D. (2023). Bavaria and the Adoption of the Basic Law for the Federal Republic of Germany. *Vestnik of Saint Petersburg University, History*, 68(3), 743-758. (In Russ.)
35. Ribakov 2010 — Ribakov, V. A. (2010). Transform and implementation way of development national law. *Herald of Omsk University. Series "LAW"*, (3), 34-41. (In Russ.)
36. Temnikovskiy 1911 — Temnikovskiy E. (1911). Concordat. *The Orthodox Theological Encyclopedia or theological encyclopedic dictionary*. Volume 12. Tovarishchestvo A. P. Lopuhina Publ., Saint Petersburg. 807-816. (In Russ.)



Оригинальная статья

Полковая церковь Штаба Квантунских войск в Старом городе Порт-Артура

Гувакова Е. В.

Статья посвящена истории здания первой каменной православной церкви, построенной в Порт-Артуре в 1898 г. в Старом городе при штабе войск по указу того же года об утверждении трех причтов Квантунского полуострова. Известны имена четырех служащих священников, их перемещения, сохранился ряд уникальных документов, в т.ч. "Книга учета церковных средств церкви Штаба", где зафиксировано последнее богослужение.

Ключевые слова: Северно-Восточный Китай, Порт-Артур, Квантунские войска, православная церковь, полковые священники, Андрей Быков, Евфимий Алфеев, Иван Никольский, Николай Глаголев, имперский фронтир.

Отношения и деятельность: не оказывают влияния на представленный материал.

Гувакова Елена Витальевна — историк искусства, член ICOM и Ассоциации искусствоведов, старший экскурсовод Музея русской иконы имени Михаила Абрамова, Москва, Россия. ORCID: 0000-0001-9752-115X.

Автор, ответственный за переписку (Corresponding author):

guvakova@mail.ru

Рукопись получена 14.07.2025

Рецензия получена 30.07.2025

Принята к публикации 17.08.2025



Для цитирования: Гувакова Е. В. Полковая церковь Штаба Квантунских войск в Старом городе Порт-Артура. *Российский журнал истории Церкви*. 2025;6(3):148-170. doi:10.15829/2686-973X-2025-205. EDN: AXPLPG



Original article

The Regimental Church of the Kwantung Troops Headquarters in the Old Town of Port Arthur

Elena V. Guvakova

This article examines the history of the first stone Orthodox church in Port Arthur, constructed in 1898 at the headquarters of the Kwantung Troops in the Old Town. Drawing on a range of archival documents, including the unique Book of Accounting of Church Funds of the Headquarters Church, the study reconstructs the establishment, administration, and clergy of the church. The author analyses the names and movements of the four serving priests — Andrei Bykov, Evgeny Alfeyev, Ivan Nikolsky, and Nikolai Glagolev — to illuminate the organisational and spiritual life of the military parish. The article situates the church within the broader context of Orthodox religious practice on the imperial frontier in North-East China, highlighting its role in shaping the social and religious landscape of Port Arthur at the turn of the twentieth century.

Keywords: North-East China, Port Arthur, Kwantung Troops, Orthodox church, regimental clergy, Andrei Bykov, Evgeny Alfeyev, Ivan Nikolsky, Nikolai Glagolev, imperial frontier.

Relationships and Activities: none.

Elena V. Guvakova — Art historian, member of ICOM and the Association of Art Historians, senior guide at the Mikhail Abramov Museum of the Russian Icon, Moscow, Russia. ORCID: 0000-0001-9752-115X.

Corresponding author: guvakova@mail.ru

Received: 14.07.2025

Revision Received: 30.07.2025

Accepted: 17.08.2025

For citation: Elena V. Guvakova. The Regimental Church of the Kwantung Troops Headquarters in the Old Town of Port Arthur. *Russian Journal of Church History*. 2025;6(3):148-170. doi:10.15829/2686-973X-2025-205. EDN: AXPLPG

*Крепкая вера в Божественный промысел
является надежным источником,
из которого нижние чины черпают силы
для мужественного перенесения
различных невзгод службы и быта.*

Командующий войсками генерал Е. И. Алексеев¹

2025 г. является юбилейным для Порт-Артура: отмечается 120 лет его сдачи и 80 лет освобождения от оккупации Японией. Истории Порт-Артура посвящены сотни исследований, книг, фильмов, и, начиная с момента появления русских в порту Ляوشунь, они активно продолжают в настоящее время. Но хотя истории Православия в Китае посвящено немало работ², далеко не все церковные постройки нач. XX в. изучены. Пять церквей Порт-Артура указаны в издании 1903 г.³, столько же отметил китайский исследователь Шисинь⁴. Однако накануне сдачи Порт-Артура их было много больше: деревянная Никольская называемая "отрядной" церковь, строящийся каменный собор, а также храмы Квантунской крепостной артиллерии: освященный в 1901 г.⁵ и Квантунского флотского экипажа для моряков с 1903 г. о получении антиминса и служащих священников во временной церкви для нижних чинов морских команд лично хлопотал вице-адмирал Ф. К. Авелан⁶. Кроме того, священники служили в полковых и госпитальных храмах, в т.ч. в морском лазарете и береговых госпиталях, которым будет посвящено отдельное исследование. Так, в 1904 г. во время осады Порт-Артура действовали 15 госпиталей, "при госпиталях были священники и храмы, в которых регулярно совершались богослужения".

¹ Всеподданнейший отчет Командующего войсками Квантунской области за 1900–1902 гг., с. 8.

² Например, Доценко, В. Д. и Клавинг, В. В. (1995). *Морские храмы России*. СПб.: Logos, с. 34; Жукова, Л. В. (2001). Военное духовенство в период русско-японской войны 1904–1905 гг. *Мое Отечество*, (1); Исакова, Е. В. (1998). *Русское военное духовенство в войне с Японией 1904–1905 гг. Из истории религиозных, культурных и политических взаимоотношений России и Японии в XIX–нач. XX вв.* Сб. науч. ст. Фонд по изучению истории Русской Православной Церкви; Ред.-сост. Белоненко В. С. СПб., 131-148; Сахаров, А. Н. (2007). Русско-японская война 1904–1905 гг. Реальность и вымыслы. *Вестник Российской Академии Наук*, 77(4), 301-308.

³ В этом году благочинным военных церквей Квантунской области являлся о. Иосиф Петрович Никольский, он же настоятель и протоиерей церкви при Штабе войск Квантунской области; указаны свящ. о. Евфимий Петрович Арофеев, настоятель церкви при 9-м Восточно-Сибирском полку; протоиерей о. Виктор Елеазорович Тимошенко при 11-м Восточно-Сибирском; настоятель церковь при Порт-Артурском крепостном пехотном полку — наст. о. Димитрий Тресвятский, а также настоятель о. Петр Михайлович Дагаев и псаломщик Владимир Дружинин церкви при Порт-Артурском сводном госпитале. *Памятная книжка Квантунской области* (1903). с. 37.

⁴ Шисинь, К. (2024). Православные храмы в Ляوشуне (Порт-Артуре) в конце XIX — начале XX века. *Клио*, 9(213), 58-63.

⁵ РГИА. Ф. 806. Оп. 4 д. 3493. Духовное правление при протопресвитере военного и морского духовенства. О снабжении церковным имуществом церковь Порт-Артурского крепостного пехотного полка. Апрель — октябрь 1901 г.

⁶ РГА ВМФ. Ф. 806. Оп. 4 Д. 4060. Л. 1-1 об. Письмо 07.01.1903 вице-адмирала Авелана к протопресвитеру А. Желобовскому, в котором он просит передать антиминс для Квантунского флотского экипажа, временной церкви для нижних чинов морских команд, также испрошено учреждение должностей священника и псаломщика.

Данная работа посвящена церкви при Штабе Квантунских войск, которая отмечена на английской и русской картах уже в 1898 и 1899 гг. Ее история до настоящего времени совершенно неизвестна, что восполняет настоящая статья. Во избежание недоразумений отметим, что в Порт-Артуре существовало два штаба: в 1898 г. был построен Штаб Квантунских войск, а в октябре 1901 г.⁷ завершили строительство штаба крепостной артиллерии, где располагалось гражданское отделение (аналог канцелярии губернатора), осуществлявшее окружное гражданское управление⁸. Актуальность исследования подтверждается тем, что в 2024 г. китайскими властями на здании установлен памятный знак "Русское здание культового назначения" на китайском языке, определяющий мемориальный статус постройки, где сейчас ведутся ремонтные работы.

Первая церковь Квантунской области была учреждена указом 19 октября 1898 г. о создании трех духовных причтов для войск, расположенных на Квантунском полуострове, в т.ч. при Штабе войск о чем сообщалось в Своде законов 1899 г.⁹ Средства, выделенные на постройку, подробно расписаны:

"Об утверждении трех духовных причтов для войск, расположенных на Квантунском полуострове. Высочайше утвержденное положение Военного совета. 2156. Военный Совет, мнением Высочайше утвержденным 19 октября 1898 года, положил:

1. Учредить для войск, расположенных на Квантунском полуострове, три духовных причта, в составе каждый: одного священника и одного церковника с производством содержания в год: священнику по полному оклад 1.701 руб. 12 коп., а за узаконенными вычетами 829 руб. 8 коп. Столовых полностью — 161 руб. 20 коп., за вычетами 589 руб. 50 коп.), а церковнику — полностью 6 руб. 21 коп., за вычетами 6 руб. 15 коп., с подчинением сих причтов Протопресвитеру военного и морского духовенства.
2. Назначить означенные причты: один в городе Порт-Артур в 9 Восточно-Сибирский полк; другой — в город Талиеван в 11 Восточно-Сибирский стрелковый полк и третий — при Штабе войск Квантунского полуострова; сей последний причт может быть командиром в прочие пункты полуострова, занятые нашими войсками.
3. Расход, потребный на содержание сих причтов в текущем году, сколько по расчету потребуется со дня назначения таковых, отнести на кредит, ассигнованный в 1898 году на расходы, вызываемые командированием русских войск на Канкунский полуостров, а начиная с 1899 года означенный расход, всего в размере 5.121 руб. 99 коп., вносить последний параграф сметы Главного Интендантского Управления, на издержки по охране Квантунского полуострова"¹⁰

⁷ РГИА. 3493. О снабжении церковным имуществом церкви Порт-Артурской крепости. 9.10.1901.

⁸ *Порт Артур и Дальний. 1894-1904: последний колониальный проект Российской империи* (2018). Сборник документов. Институт российской истории Российской академии наук. М; СПб. ЦГИ-Принт, 22-26.

⁹ Собрание узаконений и распоряжений правительства, издаваемое при Правительствующем Сенате. № 64. 29 декабря 1898. с. 957; Полное собрание законов Российской империи, по воле государя Николая Первого издаваемое. Собрание третье. (1901). Т. XVIII. СПб., 8061-8062.

¹⁰ РГА ВМФ. Ф. 907. Оп. 1. Управление строителя Порт-Артура. оп. 1. д. 1, 2. Переписка о составлении технических смет и отпуске средств на строительство объектов морского ведомства. Май 1899—январь 1901.

Назначение священников отражено в документах военного протопресвитера 1900 г., где указано, что в церкви при Штабе войск Квантунской области по штату положен 1 нештатный протоиерей¹¹.

В правительственном вестнике 17 марта 1898 г. было опубликовано Пекинское соглашение между Россией и Китаем о передаче на 25 лет в аренду портов Артур и Талейван¹². В августе 1898 г. было принято "Временное положение об управлении Квантунской областью", генерал-майор Д. И. Субботич¹³ был ее командующим до сентября 1899 г. Согласно законодательству начальником штаба должен быть полковник или генерал-майор, при нем по два старших адъютанта (один из них Генерального Штаба) и штаб-офицеров: подполковников — 2, и по одному обер-офицеру и обер-аудитору¹⁴. Таким образом, в штабе должны были служить 7 офицеров и, как будет показано дальше, штатный священник, благочинный Квантунской области. Уже в апреле 1898 г. в новую область были назначены священники¹⁵.

В документах Св. Синода 1898 г. отразилось, что при полевом штабе Наместника были учреждены походные канцелярии по морской, дипломатической и гражданским частям, на первоначальное обзаведение их канцелярией было отпущено по 500 руб.¹⁶. Вскоре они получили места уже в новом каменном здании. При штабе была устроена типография, и "Всепоподданнейшие отчеты" начальника Квантунского полуострова генерал-майора Д. И. Субботича были напечатаны в 1899 г. в типографии при Штабе Квантунских войск¹⁷. Сотрудники штаба участвовали в их составлении, например, П. Росов, переводчик Гражданского отделения Штаба войск Квантунского полуострова по приказу Д. И. Субботича писал очерки быта туземного населения для составления Всепоподданнейшего отчета¹⁸.

Напомним, что русские ученые активно изучали эти земли с к. 1880-х гг., а в 1897 г. уже были изданы описания и топографические карты Порт-Артура

¹¹ РГИА. Ф. 806. Оп. 4 Д. 3130. 4 апреля 1901 г. Управление сводных частей войск и отдельных причтов при них, священнослужители коих состоят в ведении Протопресвитера военного и морского духовенства 8 апреля 1900 — 15 ноября 1901 гг. Л. 151.

¹² Отметим, что в документах того времени он мог также называться "Тамливан" (Прим. — Е. Г.).

¹³ РГА ВМФ. Оп. 1. Д. 47. Отчет начальника Квантунского полуострова генерал-майора Субботича. 1898–1899 гг. Порт-Артур, 1899. Л. 1-8.

¹⁴ Сборник узаконений и распоряжений правительства. 1899. 20 августа. № 104. Ст. 1524, сс. 6562-6589.

¹⁵ РГИА. Ф. 806. Оп. 4 Д. 1902. Духовное правление при протопресвитере военного и морского духовенства. О назначении на вакансию священника церкви 9-го Восточно-Сибирского стрелкового полка в городе Порт-Артуре, священника церкви Шемахинского пехотного резервного полка Евфимия Алфеева, к церкви 11-го Восточно-Сибирского полка в городе Тамливане священника Таврической епархии Николая Пивоварова, к церкви при Штабе войск Квантунского полуострова священника Харьковской епархии Антония Быкова и к церкви Шимахинского пехотного резервного полка диакона Тифлисского кадетского корпуса Константина Сухиева. 28 апреля 1898 г. — 1 декабря 1899 г.

¹⁶ РГИА. Ф. 1622, Оп. 1 Д. 262. Справка Министерства финансов о кредитах на расходы, связанные с занятием Квантунской области. 1898–1905 гг. с. 2853.

¹⁷ Всепоподданнейший отчет начальника Квантунского полуострова генерал-майора Субботича. 1898 и 1899 годы. Порт-Артур: Тип. штаба войск Квантун. обл. 1899.

¹⁸ Россов, П. (1901). *Русский Китай: очерки занятия Квантуна и быта туземного населения. С приложением карты Квантуна*. Порт-Артур: издание книжного склада "Новый край". С. III.

и его окрестностей¹⁹. Несмотря на сильные дожди, вызвавшие наводнения во всей Восточной Маньчжурии и в Южно-Уссурийском крае, третья экспедиция 1896 г. исследовала 4446 кв. версты²⁰. Однако на картах 1897 г. никакие постройки Порт-Артура ещё не отражены, в то время как в 1898 г. здание, отмеченное крестом, зафиксировано и русскими и английскими картографами. Так, на "Плане бассейнов Порт-Артура", изданном Главным гидрографическим управлением Морского ведомства 1899 г. здание, помеченное как "храм" отмечено выше надписи "стрелы крана" в северной части восточного порта и западнее сухого дока.

Проект этого здания — гражданского отделения Штаба войск Квантунской области с квартирой начальника отделения был осуществлен временно исполняющим обязанности заведующего инженерной части полковником Н. В. Коноваловым, он отложился в РГА ВМФ²¹ и был опубликован в 2023 г.²²

Проект выдержан в стиле неоклассицизма с его ордерной системой, выложен характерной "полосатой" кладкой, напоминающей византийскую. Штаб был поставлен на ленточном фундаменте, с деревянными стропилами крыши. Не исключено, что кирпич был привезен русской эскадрой, ведь кирпичный морской завод начали строить только в 1902 г., на что было выделено 200 тыс. руб.²³. Штаб возвели строители из Владивостока, вместе с архитектором прибывшие в Порт-Артур в августе 1898 г. Приведем цитату из мемуаров участника тех событий Н. Н. Гуллера:

"В те поры я служил десятником, а распоряжения получал от военного инженера полковника Николая Васильевича Коновалова. Как Владивостокскую крепость мы отстроили, то и погрузились на пароходы "Кострома" и "Москва" и в сопровождении крейсера "Память Азова" летом 1898 г. отплыли. Добралась до Люй Шунь-коу — так китайцы называли тогда Порт-Артур. На Золотую гору высадились ночью. Вслед за нами прибыла эскадра адмирала Дубасова. Особых инженерных укреплений мы не нашли. На Золотой горе был земляной вал, стояли лафеты, для снарядов были понаделаны ниши. На Волчьих горах мы, как сейчас помню, насчитали пять или шесть негодных орудий. Правда, на Тигровом хвосте и на Электрическом утесе (он тогда еще так не назывался) мы увидели бетонные площадки для пушек и ниши для снарядов... Порт-Артур ничем не отличался от других китайских городков. Те же фанзы из серого китайского кирпича, ресторан, театр. Губернатор жил в семи километрах в домике средней руки. Рядом бассейн. Русские любили в нем купаться, а губернатор — смотреть на купальщиков... Я приступил к постройке военной церкви...²⁴".

¹⁹ Описание Порто-Артур. (Лушунь-коу). (1888). *Сборник географических, топографических и статических материалов по Азии*. Вып. 32. СПб. Воен. Тип в здании Генштаба, сс. 1-2.

²⁰ Записки Военно-топографического отдела Главного штаба. Ч. LV. СПб.: Изд. Глав. штаба, 1898.

²¹ РГА ВМФ. Ф. 3. Оп. 37 л. Д. 11344. По Порт-Артуру Чертеж здания для помещения Гражданского отделения Штаба войск Квантунской области и квартиры начальника отделения. 1899.

²² Базилевич, М. Е. (2023). Творческая деятельность военного инженера Николая Коновалова на Дальнем Востоке. *Проект Байкал*, 20(78):106-11.

²³ Строитель (1902). *Вестник архитектуры, домовладения и санитарного зодчества*. СПб., 4, 154.

²⁴ Мельников, П. И. (1979). *В Маньчжурском походе. На земле, в небесах и на море*. Сборник первый. М.: Воениздат, с. 317.

Нет сомнений, что речь идет о Штабе войск. В Управлении Квантунской областью гражданское отделение Штаба было упразднено в августе 1899 г., и судя по сохранившимся документам, священникам рядом с высшим генералитетом работать было очень непросто. Порой ситуации настолько обострялись, что приводили к невозможности совместного служения²⁵.

С 1900 г. священники Штаба войск служили одновременно благочинными военных церквей Квантунской области. Согласно документам первым священником при Штабе войск Квантунского полуострова стал о. Антоний Быков, прибывший из Харьковской епархии²⁶. Однако из-за конфликта с полковником В. Е. Флугом, заключавшегося в "недоразумении"²⁷, Антоний был отстранен от должности. "Недоразумение" заключалось в том, что госпитальный священник Антоний, переведенный в Штаб, был обвинен в неисполнении приказаний Флуга, ибо "уклонился от распоряжений начальства", о чем написаны рапорты военному и духовному начальству. В результате Антонию был объявлен выговор²⁸, и 7 марта 1900 г. он был переведен "на другую службу" в Никольский храм с предупреждением "что если и на новом месте служения он уклонится от "исполнения требований начальства, на началах собственного усмотрения", или в случае отсутствия должного уважения, будет "подвержен более строгому взысканию" и уволен от службы²⁹. Вероятно, Василий Егорович Флуг, начальник военного отдела штаба (1900–1902), начальник Штаба Квантунской области (1902–1904), с января 1904 г. — генерал-квартирмейстер полевого штаба Наместника на Дальнем Востоке, обрусевший немец, опытный военный, ни в чем не терпевший небрежения³⁰, не мог допустить никаких вольностей.

²⁵ РГИА. Ф. 806. Оп. 4. Д. 3656. Об увольнении Пивоварова и назначении Тресвятского. Протопресвитер военного и морского духовенства Желобовский разрешил отъезд 1 мая 1903 г. священнику Пивоварову, выпускнику Казанской семинарии, отцу двух дочерей, по его прошению направленного в Порт-Артур, после получения рапорта 27 марта того же года, в котором говорится: "Нравственно измученный и нервно разбитый последними днями службы в военном ведомстве в Порт-Артуре, потеряв силы выдерживать на себе тяжелый и непонятный для меня гнет коменданта крепости в продолжении года, как милости прошу распоряжения Вашего немедленного увольнения меня в отставку".

²⁶ Ф. 806. Оп. 4. Д. 1902. Духовное правление.

²⁷ РГИА. Ф. 806. Оп. 4. Д. 2679. Духовное правление при протопресвитере военного и морского духовенства. О недоразумениях между священником ц. штаба войск Квантунской области Антонием Быковым и начальником военного отдела того же штаба подполковником Флугом. 23 мая — 2 августа 1900 г.

²⁸ Ф. 806. Оп. 4. Д. 1902. Духовное правление.

²⁹ Там же. Л. 3, 3-об., 5.

³⁰ Приведем выдержку из его воспоминаний, где он, разбирая недостатки командного состава, считал, что причинами поражения в Русско-японской войне стали: "1. Пассивность и умственная апатия, наше пресловутое "ни-чаво". 2. Неспособность к продолжительному напряжению воли, физическая и умственная лень. 3. Беспечность и небрежность, русское "авось". 4. Отсутствие солидарности и взаимное недоверие. 5. Отсутствие гражданской дисциплины. 6. Нервность, которая на войне выражалась в частых паниках, "отскоках", крайней чувствительности флангов и т.д. Флуг, В. Е. (1937). Высший командный состав. *Вестник Общества Русских Ветеранов Великой войны в Сан-Франциско*, 128-129, 11.

Священник просил разъяснений в своем обращении к протопресвитеру, в чем он обвиняется, получив ответ Флуга, что "военный священник обязан подчиняться распоряжениям непосредственно военного начальства и Устава". Из переписки выясняется, что "свщ. Быков допускает в разговоре с начальствующими резкий неуважительный тон", "неспособен подчиняться указаниям начальства", прося объяснений. Одним из пунктов обвинения стало нареkanie, что о. Антоний "служит долгие литургии". Можно предположить, что храм находился на 2 этаже, и именно это мешало В. Е. Флугу, чьи квартира и служебные кабинеты располагались ниже. Какое именно поручение не было выполнено, в тексте не указано, зато многочисленные ссылки на статьи законов и постановлений, требующих безотлагательно и безукоризненно исполнять волю начальства угрожают, что виновный "подлежит суду и административному взысканию".

В 1900 г. уволенный священник писал жалобы в связи с "неблагоповедением"³¹ на назначенного нового благочинного Евфимия Алфеева³², который до этого преподавал в городском двухклассном Пушкинском училище Порт-Артура Неизвестно, по чьей рекомендации он попал в Порт-Артур, но после недолгого пребывания благочинным был перемещен на священническую должность 9-ого Восточно-Сибирского полка³³, а в 1903 г. был уволен в отставку и подал прошение о снятии священного сана³⁴. До перевода в Порт-Артур о. Евфимий служил на Кавказе в Первом Ейском полку Кубанского казачьего войска, однако был уличен в незаконной связи³⁵. Следствие началось в начале января 1901 г., а 8 мая 1903 г. о. Евфимий был уволен с сохранением жалования 829 руб., столовых 148 руб. 50 коп., квартирных 484 руб., и за выслугу 10 лет в военном ведомстве и в отдаленных краях империи — 137 руб. 25 коп., всего — 1 598 руб. 75 коп.". В 1907 г. он уже служил коллежским регистратором в одном из магазинов Ярославля и хлопотал о пенсии за время бытность его священнослужителем³⁶.

³¹ РГИА, Д. 2348. Духовное правление при протопресвитере военного и морского духовенства. О назначении священника Евфимия Алфеева благочинным Квантунского полуострова.

³² РГИА. 2639. Духовное правление при протопресвитере военного и морского духовенства. По донесению священника Антония Быкова о неблаговидной жизни и поступках священника Евфимия Алфеева. 1900–1902 г.

³³ РГИА. 3939. Духовное правление при протопресвитере военного и морского духовенства. Об увольнении от службы в отставку священника 9-го Восточно-Сибирского стрелкового полка Евфимия Алфеева и о назначении на его место священника Павла Кропотова. 1902–1903.

³⁴ РГИА. Там же. Ф. 4195. Духовное правление при протопресвитере военного и морского духовенства. По ходатайству уволенного от службы в отставку священника 9-го Восточно-Сибирского стрелкового полка Евфимия Алфеева о сложении с него священного сана. 22 апреля — 8 июля 1903 г.

³⁵ Ф. 806. Оп. 4. Д. 1844. Духовное правление при протопресвитере военного и морского духовенства. По донесению благочинного 2-ой Кавказской казачьей дивизии о незаконном сожительстве священника 1-го Ейского полка Евфимия Алфеева с Мариєю Пузиковою и о переводе Алфеева и священника Шемахинского резервного пехотного полка Петра Тяжелова одного на место другого. 1898.

³⁶ РГИА. Там же. Ф. 6073. Духовное правление при протопресвитере военного и морского духовенства. По прошению бывшего священника 5-го Восточно-Сибирского стрелкового полка, ныне смотрителя Ярославского продовольственного магазина, коллежского регистратора, Евфимия Алфеева, о производстве его в соответствующий сану священника гражданский чин и о зачете в общую выслугу на пенсию службы в означенном сане. 19 июля 1907 г., 18 ноября 1913 г.

Вместо него благочинным Квантунской области в 1901–1903 гг. в штабе стал благочинный Иосиф Никольский³⁷, до этого служивший полковым священником 9-го Восточно-Сибирского полка, солдаты которого первыми ступили на китайскую землю. Уроженец Калужской области, вдовый бездетный священник, служивший на Камчатке и в Корее, награжденный знаком Красного Креста за 10 лет пребывания в Приморской области, заступив на новую должность, уточнял размер своего жалования³⁸, на что получил такой ответ 18.03.1902:

"Протоиерею церкви при Штабе Квантунской области Иосифу Никольскому Вследствие рапорта от 19 апреля текущего года за № 65 Духовного Пресвитера поставляем Вас в известность, что на оклад жалования по должности нештатного протоиерея Вы право не имеете, так как оклад этот положен нештатным протоиереям строевых воинских частей, содержащихся по общим штатах; при Штабе же Квантунской области, содержимого по особому штату, объявленному по Военному ведомству № 132 положена должность священника, и занимающие священническую должность... как состоящие при нестроевой части, могут получать только определенный в гражданском штате оклад содержания.

Член правления Столоначальник".

2 мая 1903 г. протоиерей И. Никольский подал прошение на увольнение по болезни от службы, указав, что нуждается в немедленной перемене климата и лечении минеральными водами, что было подписано полковником Флугом. Сохранилась телеграмма "я болен выходить не могу о выздоровлении донесу" 1903.07. третьего дня³⁹ и рапорт, где он сообщает: "Не могу явиться Вашему Высокопревосходительству. В настоящее время хожу на костылях от болезни воспаления седалищного нерва. Покорнейше прошу о снабжении меня видом на жительство близи станции Саблино Николаевской железной дороги...". Вскоре он был уволен в отставку с уведомлением, что поступает в ведение Владивостокского епархиального начальства, а чтобы получить разрешение проживать в Петербургской епархии ему необходимо самому об этом ходатайствовать⁴⁰. Дальнейшую его судьбу проследить не удалось.

В церкви Штаба войск Квантунской области на его вакансию в мае 1903 г. был переведен свщ. Порт-Артурского полевого сводного госпиталя Петр Дагаев, которого в декабре 1903 г. заменили на свщ. Подоль-

³⁷ РГИА. 3763. Духовное правление при протопресвитере военного и морского духовенства. Об увольнении от должности благочинного Квантунской области священника 9-го Восточно-Сибирского стрелкового полка Евфимия Алфеева и о назначении на эту должность протоиерея Иосифа Никольского. 1902–1903.

³⁸ РГИА. Ф. 806 Оп. 4 Д. 3201. Духовное правление при протопресвитере военного и морского духовенства. По вопросу, имеет ли право протоиерей церкви при штабе Квантунской области, Иосиф Никольский на получение содержания по должности протоиерея. 5 июня — 12 июля 1901 г. Л. 4.

³⁹ Там же. Л. 29. Л. 17.

⁴⁰ Там же. Оп. 4 Д. 4207. Духовное правление при протопресвитере военного и морского духовенства. Об увольнении в отставку благочинного военной церкви Квантунской области протоиерея церкви штаба войск той же области Иосифа Никольского, о переводе на его место свщ. Петра Дагаева и о назначении на место последнего Николая Глаголева. 1 мая — 3 декабря 1903 г.

ской епархии Николая Глаголева⁴¹. Новому благочинному военных церквей Квантунской области было поручено заведывание местными свечными складами для церквей его благочиния. П. Дагаев, в сане с 1899 г., по мнению командующего, оказался недостаточно опытен по своей молодости⁴², ведь ему было всего 25 лет... Подобные перемещения священников не были единичными, можно привести и ряд других примеров⁴³.

Последним настоятелем Штаба и благочинным военных церквей Квантунской области стал Николай Иоаннович Глаголев (1849—после 1917), он же иерей Штаба войск Квантунской области. Уроженец Тульской губернии, многодетный отец, много сделавший для просвещения сельских детей, приехал в Порт-Артур в ноябре 1903 г.⁴⁴, несмотря на болезнь жены и на двух малолетних сыновей. Получив приказ из Управления Могилевского уездного губернского воинского начальника штаба местных войск Виленского военного округа 26 июня 1903 г., он был отправлен на место службы в Порт-Артур 30 ноября 1902 г.⁴⁵.

Сын многодетного диакона с. Богучарова Алексинского уезда Тульской губернии, Николай Иоаннович окончил Тульскую духовную семинарию, затем академию и служил в местных селах. Был женат на Александре Васильевне, отправившейся за ним вместе с сыновьями Сергием и Николаем в Порт-Артур. Их старшие дочери Надежда и Варвара уже были "в замужестве". Его брат С. И. Глаголев, названный "маститым пастырем", которому посвящено издание⁴⁶ в честь 50-летнего служения, также много сделал для церковных школ. В 1894 г. о. Николай был награжден набедренником, скуфьей, камилавкой, в 1896 г. получил медаль за Всероссийскую перепись и в память царствования Александра III. С 1870 г. учительствовал в народной школе с. Яковлевского Тульского уезда, с 1882 г. стал законоучителем в земской школе с. Красное Крапивенского уезда. С 1883 г. был избран председателем Красненского церковно-приходского попечительства, с 1891 г. — окружным наблюдателем церковно-приходских школ в двух округах Крапивенского уезда и заведующим в устроенной им школе грамоты, с 1896 г. был членом Крапивенского уездного отделения совета епархиальных училищ, получив бронзовую медаль на ленте в 1897 г.⁴⁷. В 1898 г. согласно про-

⁴¹ Ф. 806. Оп. 4 Д. 4207. Л. 7. Духовное правление.

Там же. Оп. 4 Д. 4207. Духовное правление.

⁴² Там же. Ф. 4326. Духовное правление при протопресвитере военного и морского духовенства. По письму командующего войсками Квантунской области о назначении благочинного при штабе войск, вместо священника Дагаева другого священника, более отвечающего требованиям этой должности, о назначении священника церкви Порт-Артурского свободного полевого госпиталя Николая Глаголева, а на его место священника Дагаева. 20 августа — 24 декабря 1903 г.

⁴³ Там же. Ф. 3536. Об увольнении в отставку священника Порт-Артурского крепостного полка Николая Пивоварова и о назначении на его место священника Дмитрия Тресвятского. 29 марта — 27 ноября 1902 г.

⁴⁴ Там же. Ф. 806. Оп. 4 Д. 4207. Духовное правление.

⁴⁵ РГИА, Л. 25.

⁴⁶ Полстолетие пастырского служения. (26 октября 1860 г. — 26 октября 1910 г. Протоиерей С. И. Глаголев. Сергиев-Посад: Типография Св.-Тр. Сергиевой лавры, 1910.

⁴⁷ Ф. 806. Оп. 4 Д. 4207. Л. 31 об.

шению, был переведён в с. Бронницы Могилевского уезда заведующим церковно-приходскими школами, был членом ревизионного комитета 1 округа Могилевского уезда. Согласно прошению, был назначен на вакансию священника Порт-Артурского сводного госпиталя.

О нем оставил воспоминания один из участников осады Порт-Артура в связи с еще одним самоуправством командования периода войны:

"Крайне неблагоприятное произвело на всех распоряжение генерала Стесселя закрыть отрядную церковь. С самого начала тесного обложения в отрядную церковь начали попадать снаряды. Благодаря заботливости настоятеля, протоиерея Николая Глаголева, и содействием инженеров, изьяны, производимые выстрелами, быстро заделывались и в то же время службы продолжались. Вообще же, попадания в церковь были случайные, т.к. японцы специально в нее не направляли своих выстрелов. Помимо меня, и не спрашивая мнения протоиерея Глаголева, генерал Стессель приказал св. сосуды из церкви вынести и церковь закрыть. Гражданские лица и портовые рабочие лишены были возможности молиться и поддерживать его в религиозном духе. Сознывая все это, протоиерей Глаголев отправился к генералу Стесселю с просьбой оставить храм для богослужения, но генерал Стессель грубо ему отказал, назвав его просьбу иезуитскою. Действительной же причиной закрытия церкви была боязнь генерала Стесселя отбывать парады, к которым он был большой охотник, в таком опасном месте как отрядная церковь, почему он и перенёс место парадов на совершенно закрытую и необстреливаемую площадь казарм 10-го полка. Вообще же, личное его поведение деморализовало гарнизон и жителей. Будучи крайне малодушен, он никогда не показывался на боевых позициях, сам же ругал жителей блиндажниками и трусами"⁴⁸.

За участие в сражениях Н. И. Глаголев был награжден золотым наперсным крестом на Георгиевской ленте, орденом Св. Владимира 4-й степени, орденом Св. Анны 2-й степени с мечами, орденом Св. Анны 3-й степени с мечами. Полковые священники достойно несли все тяготы войны, духовно окормляя воюющих солдат и моряков, и 11 протопресвитеров Порт-Артура были отмечены высокими наградами после войны⁴⁹. По воспоминаниям солдаты называли их "батями", во время военных действий три корабельных священника и один из 15 дивизии были убиты... Приведем пример воспоминаний:

"В самый разгар схватки наш судовой священник, иеромонах Гавриил, несмотря на боевую тревогу закончивший служение молебна и обходивший крейсер с крестом и святой водой, вышел на верхнюю палубу... Какое глубокое, неизгладимое впечатление производила эта мерно и неторопливо движущаяся фигура в зеленой с золотом ризе, стройное пение "Спаси, Господи, люди

⁴⁸ Бархатов, М. Е. (1907). *История русско-японской войны*. СПб. Т-во Р. Голике и А. Вильборг, с. 1014.

⁴⁹ <https://www.orthedu.ru/kraeved/nekropol/13668-pamyati-geroev-svyaschennikov-russko-yaponskoj-voyny.html>.

Твоя..." — под аккомпанемент выстрелов... взмахи кропила над судорожно вздрагивающими, откатывающимися и накатывающимися пушками, извергающими огонь и смерть... сотни обнаженных голов, склоняющихся, чтобы принять благословение, может быть, последнее... комендоры, на мгновение отрывающиеся от прицела, чтобы приложиться к кресту...

— Молодец, батя! — неволью вырвалось у командира..."⁵⁰.

История церкви Штаба во время войны отражена в книге учета поступлений денежных средств⁵¹. Это уникальный источник, достойный отдельного исследования, зафиксировавший самые разные события. Например, свадьбы, который играли на Красную горку и Троицу, причем в один день могло быть несколько венчаний, за которые брачующиеся пожертвовали от 10 до 25 руб. Или продажа свечей, просфор, образков и пр., так, в месяц продажу 340 просфор было получено 34 руб., что косвенно свидетельствует об активном посещении храма прихожанами. При просмотре записей ясно, что церковнослужитель скрупулёзно учитывал все поступления, зафиксировав, например, что 1 января 1903 г. церковная сумма составила 3090 руб. 71 коп., ренты 114 руб., кружечный сбор на украшение храма 74 руб., 10 руб. принес кошелевый сбор (когда во время службы верующие могли оставлять пожертвования в "кошель", чтобы не было видно сумму). Итого в январе 1903 г. было получено 943 руб. 21 коп.

Во время войны в церкви Штаба начался сбор на икону Свт. Николая, продолжившийся и после ее окончания уже "в память обороны Порт-Артура", где можно увидеть записи "от штабс-капитана Ефимова, от капитана канонерской лодки "Гремучий" 84 руб., от Марии и Евдокии", но чаще можно прочитать пометки "от неизвестных" с пожертвованиями от 2 до 500 руб., всего было собрано 3460 руб. 80 коп. Кроме того, прихожане откликнулись на призыв помощи пленным, собрав и внося в фонд помощи 815 руб.

Каждый месяц "Книга" проверялась ктиторм храма полковником Тыртовым и еще тремя штабистами. К 1 января 1905 г. на балансе храма Штаба оставалось наличными 12146 руб. 64 коп. и билетами 12 тыс. руб. Горьким завершением истории церкви является фраза на последней заполненной странице "Согласно приказу Начальника Квантунского укрепленного района церковь закрыта. Полковник Тыртов"⁵², хотя еще и после этого продолжались поступления из разных источников, например, от закрывающейся конторы газеты "Новый край". Последняя запись — "получено на приход процентов из Шанхайского отделения Русско-Китайского банка при ликвидации текущего счета в Порт-Артурском отделении в счет церкви 153 руб. 90 коп.". Судьба святынь и церковного имущества неизвестна.

⁵⁰ Семенов, В. Расплата. Трилогия. Любое издание.

⁵¹ РГИА. Ф. 806. Оп. 15. Д. 104. Книга на записку прихода денежных сумм и капиталов по церкви Штаба войск Квантунской области 1903–1905 гг.

⁵² Там же. Л. 30.

Погибший священник 15-ого полка Восточно-Сибирского стрелкового полка А. П. Холмогоров⁵³ описал 8-месячную осаду Порт-Артура во время Русско-японской войны, в т.ч. богослужения во время войны. Он сообщил, что отрядная Никольская церковь была разбомблена и с сентября 1904 г. службы в ней не велись.

"Кроме неё было в городе ещё церковей 5 полковых, устроенных в казармах, некоторые были богато обставлены иконами и утварью. Было ещё несколько церковей госпитальных. Службы во всех храмах Божиих совершались неопустительно во всё время осады. Всегда находились и богомольцы. Ими были преимущественно солдаты, как из резервных частей, так и с позиций. Для последних не служила препятствием отдалённость храма от позиций. Не пугались богомольцы и бомбардировок города, часто случавшихся во время службы, когда снаряды могли попасть и в храм. Вообще, нужно сказать, солдаты артурского гарнизона были весьма религиозны. Они любили храмы Божии и службу, с радостью молились на позициях, жертвовали свои гроши в храм. Часто и охотно они исповедовались и приобщались св[ятым] Таин. Каждую службу у меня в церкви было человек от 5 до 20 и более исповедников и причастников. Нередко, умирая, солдатики завещали оставшиеся свои скудные сбережения на помин своей души в храмы"⁵⁴.

Пронзительным свидетельством стали воспоминания священника 5-го Восточно-Сибирского стрелкового полка Василия Слюнева:

"...священники устраивали церковь или на позиции — у лафета, или в ущелье среди гор, в редком случае в бараче или в домике. Прост был наш храм по своему устройству — походный престол, а перед ним установленная на камнях полковая икона, — вот, и весь храм; куполом было голубое небо, а лучезарное солнце заменяло нам свечи. В летнее время, когда наш враг был ещё сравнительно далеко, бывали минуты затишья. К богослужению воины собирались большими частями; все с любовью принимали участие в общем хоровом пении. Звуки церковных песнопений далеко разливались по холмам, а оттуда отвечало нам эхо десятками голосов. ...Когда в бой шли, православные воины всегда старались получить благословение священника; не имеющие крестика просили благословить их крестиком, просили молитв..."⁵⁵.

Завершая исследование, напомним, что до войны в Порт-Артуре были построены пригосударственная военная школа, реальное и женское училище, благотворительное общество с детским приютом, скаковое и велосипедное общества, отдельные небольшие дома для офицерских квартир, здания различных благотворительных, ученых обществ, Красного Креста,

⁵³ Семенов, В. Г. (2014). Гибель отца А. Холмогорова. *Православный Духовный вестник Саркатошского благочиния*, (1).

⁵⁴ Холмогоров, А. П., свщ. (1905). *Воспоминания Порт-Артурца. В осаде*. СПб. Типо-лит. В. В. Комарова.

⁵⁵ Слюнев, В., свщ. (1905). Воспоминания священника, прожившего все время осады в Порт-Артуре. Беседа о физических и нравственных страданиях, которые русские воины великодушно переносили во время девятимесячной осады Порт-Артура. *Вестник военного духовенства*, (16), 485.

постройки военного и морского ведомств⁵⁶. В конце 1903 г. Е. И. Алексеев планировал дальнейшее строительство церквей, больниц, театров, гостиниц, бань, рынков, набережных и многое другое⁵⁷, однако уже через несколько месяцев началась Русско-японская война. И если в 1898 г. жители города сообщали, что лучшими зданиями Порт-Артура являлись два буддийских храма, приспособленные русскими под лазарет и военное собрание⁵⁸, то к 1 января 1904 г. в городе насчитывалось больше 51 тыс. жителей и работали до 1 812 торговых заведений с оборотом до 6 млн руб.⁵⁹.

Согласно оценкам современников и отчётам того времени на устройство порта в Дальнем, укрепления Порт-Артура, организацию пароходства, расходы по обороне, усмирения боксёрского восстания доходили до 700 млн руб.⁶⁰. Ученые отмечали, что за считанные годы убогое разоренное японцами китайское поселение превратилось в "европеизированный город с застройкой и благоустройством высокого качества"⁶¹. И если русские заняли бедный поселок китайской провинции⁶², то уходя, оставили настоящий европейский город. Уже в 1904 г. это была процветающая колония с великолепным зданием флотского экипажа и отдельными небольшими домиками офицерских квартир, благотворительными и учебными обществами, реальным училищем, зданием военной администрации и Русско-Китайским банком, госпиталем Красного Креста и постройками военного и морского ведомств, чайной, театром для солдат, городской больницей, торговыми и ремесленными заведениями, театром, дачами⁶³. Жители города основали Общество любителей древонасаждения, теннис-клуб, дачные места, Пушкинскую школу, книжный магазин, — всё то, что им было привычно в России.

Заклучим цитатой из письма епископа Переславского Иннокентия (Фигуровского) о церковном имуществе в Порт-Артуре, написанном в июне 1906 г.: "поскольку согласно синодальным законам церковные здания и земли принадлежат духовному ведомству, что Церковь у нас юридическое лицо и имеет право владеть недвижимой собственностью, которая и находится в заведывании духовной власти"⁶⁴. Следуя законам церковного права, заинтересованность и надежда на возвращение памятника архитектуры и истории у всех русских православных людей, живущих в Китае, очевидна.

⁵⁶ Порт-Артур. Инж.-мех. флота Б. М. Лобача-Жученко. (1904). СПб.: Изд. С. А. Чиколини. с. 30.

⁵⁷ РГА ВМФ. Ф. 907. Оп. 1. Д. 145. Л. 118. Положение о временном комитете по устройству Порт-Артура, где п. 5 предписывал "рассматривать проекты общественных сооружений, как-то: церквей, больниц, театров, гостиниц, гостиных дворов, бань, рынков, мостов, городских набережных, гаваней, пристаней и т.п. 31 октября 1903 г. Алексеев.

⁵⁸ Когвич, В. Л. и Бордочский, Л. (1898). *Ляо-Дун и его порты*. СПб., 30.

⁵⁹ *Военная энциклопедия* (1915). Под ред. Ген. штаба полк. В. Ф. Новицкого, воен. инж. подполк. А. В. фон Шварца и др. Т. 18. СПб. Т-во И. Д. Сытина, с. 622.

⁶⁰ Мигулдин, П. П. (1905). *Война и наши финансы*. Харьков. Печатное дело, с. 28.

⁶¹ Порт Артур и Дальний, с. 140.

⁶² Ильинский, ген. шт. капитан (1899). Извлечение из предварительного отчета о поездке на Ляодунский полуостров. *Сборник географических, топографических и статистических материалов по Азии*. Доп. вып. 2.

⁶³ Порт-Артур. Инж.-мех. флота Б. М. Лобача-Жученко. (1904). СПб.: Изд. С. А. Чиколини.

⁶⁴ Свт. Николай Японский (2019). *Письма*. Т. 3. М., с. 514.

Заключение

Освоение Китая русскими в начале XX в. остается яркой страницей нашей истории — градостроительной, военной и духовной. На строительство и защиту Порт-Артура были потрачены не только значительные государственные средства, но и невосполнимые человеческие ресурсы. Невозможно повернуть историю вспять, но все же первое здание, построенное русскими в Порт-Артуре в 1898 г., являясь самым ранним православным храмом Северо-Восточного Китая, остается памятником российского исторического присутствия, связанным с трагическими событиями прошлого. В знак сохранения памяти о наших героических предках за пределами России оно по праву могло быть передано русской общине в Даляне и стать музеем славной истории этого города, выстроенного нашими предшественниками.

Благодарности. Выражаю признательность настоятелю прихода во имя Архистратига Божия Михаила в Даляне священнику Андрею (Бухтееву) за предоставленные фотографии и скан китайской карты из Интернета.



Порт-Артур. Здание Штаба. Табличка на китайском языке "здание культовой постройки". Фотография предоставлена о. Андреем (Бухтеевым). 2021 г.



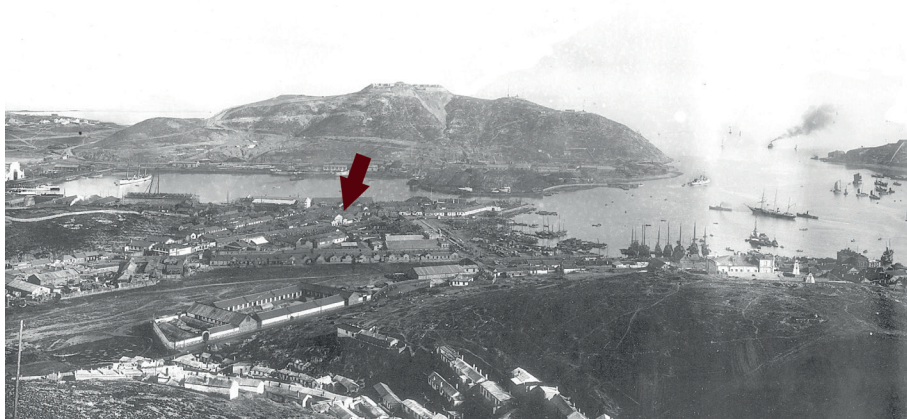
Здание штаба, вид изнутри. Фото свщ. Андрея Бухтеева. 2021 г.



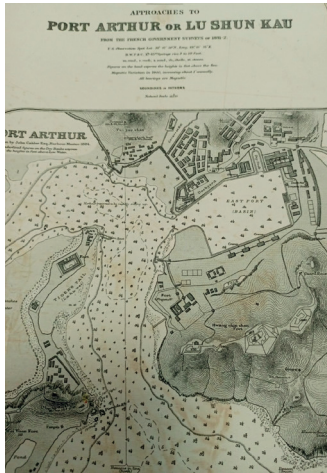
Вид улицы со зданием Штаба войск. 1900 г. Неизвестный автор.



Год постройки "1898" на фронте здания Штаба.



Панорама Порт-Артура. 1901–1903 гг. А. П. Динесс, фотограф Квантунской этнографической экспедиции СПб Академии наук. Здание Штаба отмечено стрелкой.



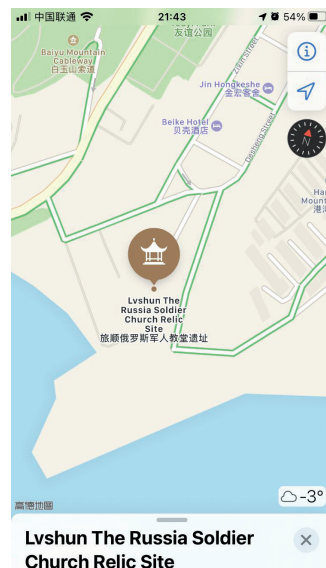
Port Arthur or Lu Shun Kau French. Covert surveys. № 2. 1888. London. Pub. At the Admiralty Nov. 1889 г.



Фрагмент карты "План входа в Порт-Артур с французских правительственных съемок 1881–1882 гг., пополнен промером судов Тихоокеанской эскадры 1898". Изд. Гл. Морского министерства. 1899 г.



План города и порта Порт-Артур. Вклеена в альбом о занятии Порт-Артура, подаренный вице-адмиралу Ф.В. Дубасову. РГАВМФ. Ф. 9. Оп. 1. Д. 1187. Л. 2. Источник — сайт РГА МФ.



Карта на китайском языке с указанием "Русская военная церковь". Интернет.

Скан из Интернета предоставлен о. Андреем (Бухтеевым).

Источники

- Всеподданнейший отчет начальника Квантунского полуострова генерал-майора Субботича. 1898 и 1899 годы. Порт-Артур: Тип. штаба войск Квантунской обл. 1899.
- Всеподданнейший отчет Командующего войсками Квантунской области за 1900–1902 гг.
- РГА ВМФ. Ф. 3. Оп. 37 л. Д. 11344. По Порт-Артуру Чертеж здания для помещения Гражданского отделения Штаба войск Квантунской области и квартиры начальника отделения. 1899.
- РГА МФ. Ф. 806. Оп. 4 Д. 4060. д. 1 — 1 об. Письмо вице-адмирала Авелана к протопресвитеру А. Желобовскому, в котором он просит передать антиминс для Квантунского флотского экипажа, временной церкви для нижних чинов морских команд, будет испрошено учреждение должностей священника и псаломщика. 07.01.1903.
- РГА ВМФ. Ф. 907. Оп. 1. Д. 1, 2 Управление строителя Порт-Артура. Переписка о составлении технических смет и отпуске средств на строительство объектов морского ведомства. Май 1899 — январь 1901 гг.
- РГА ВМФ. Оп. 1 Д. 145. Л. 118. Положение о временном комитете по устройству Порт-Артур.
- РГИА. Ф. 806. Оп. 4. Д. 1844. Духовное правление при протопресвитере военного и морского духовенства. По донесению благочинного 2-ой Кавказской казачьей дивизии о незаконном сожительстве священника 1-го Ейского полка Евфимия Алфеева с Мариєю Пузиковою и о переводе Алфеева и священника Шемахинского резервного пехотного полка Петра Тяжелова одного на место другого. 1898 г.
- РГИА. Ф. 806 Оп. 4 Д. 1902. Духовное правление при протопресвитере военного и морского духовенства. О назначении на вакансию священника церкви 9-го Восточно-Сибирского стрелкового полка в городе Порт-Артуре, священника церкви Шемахинского пехотного резервного полка Евфимия Алфеева, к церкви 11-го Восточно-Сибирского полка в городе Тамливане священника Таврической епархии Николая Пивоварова, к церкви при штабе войск Квантунского полуострова священника Харьковской епархии Антония Быкова и к церкви Шимахинского пехотного резервного полка диакона Тифлисского кадетского корпуса Константина Сухиева. 28 апреля 1898 г. — 1 декабря 1899 г.
- Там же. Д. 2348. О назначении священника Евфимия Алфеева благочинным Квантунского полуострова.
- Там же. Д. 2639. По донесению священника Антония Быкова о неблаговидной жизни и поступках священника Евфимия Алфеева. 1900–1902 гг.
- Там же. Д. 2679. О недоразумениях между священником церкви штаба войск Квантунской области Антонием Быковым и начальником военного отдела того же штаба подполковником Флугом. 23 мая — 2 августа 1900 г.
- РГИА. Ф. 806 оп. 4 Д. 3130. Управление сводных частей войск и отдельных причетов при них, священнослужители коих состоят в ведении Протопресвитера военного и морского духовенства 8 апреля 1900 — 15 ноября 1901 гг. 4 апреля 1901 г.
- Там же. Д. 3201. По вопросу, имеет ли право протоиерей церкви при штабе Квантунской области, Иосиф Никольский на получение содержания по должности протоиерея. 5 июня — 12 июля 1901 г.
- Там же. Д. 3763. Об увольнении от должности благочинного Квантунской области священника 9-го Восточно-Сибирского стрелкового полка Евфимия Алфеева и о назначении на эту должность протоиерея Иосифа Никольского. 1902–1903 гг.
- Там же. Д. 3939. Об увольнении от службы в отставку священника 9-го Восточно-Сибирского стрелкового полка Евфимия Алфеева и о назначении на его место священника Павла Кропотова. 1902–1903 гг.
- Там же. Д. 3493. О снабжении церковным имуществом церковь Порт-Артурского крепостного пехотного полка. Апрель — октябрь 1901 г.
- Там же. Д. 3536. Об увольнении в отставку священника Порт-Артурского крепостного полка Николая Пивоварова и о назначении на его место священника Дмитрия Тресвятского. 29 марта — 27 ноября 1902 г.
- Там же. Д. 4195. По ходатайству уволенного от службы в отставку священника 9-го Восточно-Сибирского стрелкового полка Евфимия Алфеева о сложении с него священного сана. 22 апреля — 8 июля 1903 г.
- Там же. Д. 4207. Об увольнении в отставку благочинного военной церкви Квантунской области протоиерея церкви штаба войск той же области Иосифа Никольского, о переводе на его место священника Петра Дагаева и о назначении на место последнего Николая Лаголева. 1 мая — 3 декабря 1903 г.
- Там же. Ф. 4326. Духовное правление при протопресвитере военного и морского духовенства. По письму командующего войсками Квантунской области о назначении благочинного при штабе войск, вместо священника Дагаева другого священника, более отвечающего требованиям этой должности, о назначении священника церкви Порт-Артурского свободного полевого госпиталя Николая Лаголева, а на его место священника Дагаева. 20 августа — 24 декабря 1903 г.
- Там же. Д. 6073. По прошению бывшего священника 5-го Восточно-Сибирского стрелкового полка, ныне смотрителя Ярославского продовольственного магазина, коллежского регистратора, Евфимия Алфеева, о производстве его в соответствующий сану священника гражданский чин и о зачете в общую выслугу на пенсию службы в означенном сане. 19 июля 1907 г. — 18 ноября 1913 г.
- РГИА. Ф. 1622. Оп. 1 Д. 262. Справка Министерства финансов о кредитах на расходы, связанные с занятием Квантунской области. 1898–1905 гг. с. 2853.
- Сборник узаконений и распоряжений правительства. 1899. 20 августа. № 104. Ст. 1524. сс. 6562-6589.
- Собрание узаконений и распоряжений правительства, издаваемое при Правительствующем Сенате. № 64. 29 декабря 1898 г.
- Полное собрание законов Российской империи, по воле государя Николая Первого издаваемое. Собрание третье. Т. XVIII. СПб. 1901 г.

Sources

The most comprehensive report of the chief of the Kwantung Peninsula, Major General Subotic. The years 1898 and 1899. Port Arthur: Type. headquarters of the troops of the Kwantung region. 1899.

The most comprehensive report of the Commander of the troops of the Kwantung region for 1900–1902. RGA of the Navy. F.

Op. 37. l. d. 11344. According to Port Arthur, a drawing of the building for the premises of the Civilian Department of the Headquarters of the troops of the Kwantung region and the apartment of the head of the department. 1899.

RGA MF. F. 806. Op. 4. 4060. d. 1 — 1 vol. A letter from Vice Admiral Avelan to Protopresbyter A. Zhelobovsky, in which he asks to transfer the antimins for the Kwantung Naval crew, a temporary church for the lower ranks of naval commands, and the establishment of the positions of priest and psalmist. 07.01.1903.

RGA of the Navy. F. 907. Op. 1. D. 1, 2 Management of the builder of Port Arthur. Correspondence on the preparation of technical estimates and the release of funds for the construction of facilities of the maritime Department. May 1899 — January 1901.

RGA OF THE Navy. Op. 1, 145. L. 118. Regulations on the temporary Committee for the establishment of Port Arthur.

RGIA. F. 806. Op. 4. D. 1844. The spiritual board under the protopresbyter of the military and naval clergy. According to the report of the dean of the 2nd Caucasian Cossack Division about the illegal cohabitation of the priest of the 1st Yeisk regiment, Evfimiy Alfeyev, with Maria Puzikova, and about the transfer of Alfeyev and the priest of the Shemakha Reserve Infantry regiment, Pyotr Tyazhov, one to the other's place. 1898.

RGIA. F. 806 Op. 4, 1902. The spiritual board under the protopresbyter of the military and naval clergy. On the appointment to the vacancy of the priest of the church of the 9th East Siberian Rifle Regiment in the city of Port Arthur, the priest of the church of the Shamakhi Infantry Reserve regiment, Euthymius Alfeyev, to the church of the 11th East Siberian Regiment in the city of Tamliyan, the priest of the Taurida Diocese Nikolai Pivovarov, to the church at the headquarters of the troops of the Kwantung Peninsula, the priest of the Kharkov Diocese Anthony Bykov and to the church of the Shimakha infantry reserve regiment of the deacon of the Tiflis Cadet Corps Konstantin Sukhiev. April 28, 1898 — December 1, 1899.

Ibid., 2348. On the appointment of Priest Euthymius Alfeyev as dean of the Kwantung Peninsula.

Ibid., 2639. According to the report of Priest Anthony Bykov about the unseemly life and deeds of Priest Euthymius Alfeyev. 1900–1902.

Ibid., 2679. About misunderstandings between the priest of the church of the headquarters of the troops of the Kwantung region, Anthony Bykov, and the head of the military department of the same headquarters, Lieutenant Colonel Flug. May 23 — August 2, 1900.

RGIA. F. 806 op. 4 D. 3130. Administration of consolidated units of troops and individual clergy attached to them, the clergy of which are under the jurisdiction of the Protopresbyter of the military and Naval clergy April 8, 1900 — November 15, 1901 April 4, 1901.

Ibid., 3201. On the question of whether the archpriest of the church at the headquarters of the Kwantung region, Joseph Nikolsky, has the right to receive maintenance as an archpriest. June 5 — July 12, 1901.

Ibid., 3763. On the dismissal from the post of dean of the Kwantung region of the priest of the 9th East Siberian Rifle Regiment Evfimiy Alfeyev and on the appointment of Archpriest Joseph Nikolsky to this post. 1902–1903.

Ibid., 3939. On the dismissal from service of the priest of the 9th East Siberian Rifle Regiment, Evfimiy Alfeyev, and the appointment of Priest Pavel Kropotov in his place. 1902–1903.

Ibid., 3493. About the supply of church property to the church of the Port Arthur fortress Infantry Regiment. April — October 1901.

Ibid. D. 3536. On the dismissal of the priest of the Port Arthur fortress regiment Nikolai Pivovarov and the appointment of Priest Dmitry Tresvyatsky in his place. March 29 — November 27, 1902.

Ibid., 4195. At the request of the retired priest of the 9th East Siberian Rifle Regiment, Euthymius Alfeyev, to resign his holy orders. April 22 — July 8, 1903.

Ibid., 4207. On the dismissal of the dean of the military church of the Kwantung region, Archpriest of the church of the headquarters of the troops of the same region, Joseph Nikolsky, on the transfer of priest Peter Dagaev to his place and on the appointment of Nikolai Glagolev to the latter's place. May 1 — December 3, 1903.

Ibid., F. 4326. The spiritual board under the protopresbyter of the military and naval clergy. According to a letter from the commander of the troops of the Kwantung region on the appointment of a dean at the headquarters of the troops, instead of Priest Dagaev, another priest who better meets the requirements of this position was appointed a priest of the church of the Port Arthur Free Field Hospital Nikolai Glagolev, and Priest Dagaev was appointed in his place. August 20 — December 24, 1903.

Ibid., 6073. At the request of the former priest of the 5th East Siberian Rifle Regiment, now the caretaker of the Yaroslavl grocery store, the collegiate registrar, Evfimiy Alfeyev, to be promoted to the civil rank corresponding to the rank of priest and to be included in the general retirement service in the said rank. July 19, 1907 — November 18, 1913.

RGIA. F. 1622. Op. 1 d. 262. Certificate of the Ministry of Finance on loans for expenses related to the occupation of the Kwantung region. 1898–1905. p. 2853.

Collection of laws and government orders. 1899. August 20th. No. 104. Art. 1524. ss. 6562–6589.

Collection of laws and orders of the Government, issued under the Governing Senate. December 29, No. 64, 1898.

The Complete Collection of Laws of the Russian Empire, published by the will of Tsar Nicholas I. The third collection. Vol. XVIII. St. Petersburg. 1901.

Литература

1. Описание порта Артур. (Лушунь-коу). (1888). *Сборник географических, топографических и статических материалов по Азии*. Вып. 32. СПб. Воен. Тип в здании Генштаба, сс. 1-2.
2. *Порт Артур и Дальний. 1894–1904: последний колониальный проект Российской империи* (2018). Сборник документов. Институт российской истории Российской академии наук. М; СПб. ЦГИ-Принт.
3. Базилевич, М. Е. (2023). Творческая деятельность военного инженера Николая Коновалова на Дальнем Востоке. *Проект Байкал*, 20(78):106-11.
4. Бархатов, М. Е. (1907). *История русско-японской войны*. СПб. Т-во Р.Голике и А. Вильборг.
5. Жукова, Л. В. (2001). Военное духовенство в период русско-японской войны 1904–1905 гг. *Мое Отечество*, (1).
6. Ильинский, ген. шт. капитан (1899). Извлечение из предварительного отчета о поездке на Ляодунский полуостров. *Сборник географических, топографических и статических материалов по Азии*. Доп. вып. 2.
7. Исакова, Е. В. (1998). *Русское военное духовенство в войне с Японией 1904–1905 гг. Из истории религиозных, культурных и политических взаимоотношений России и Японии в XIX–нач. XX вв.* Сб. науч. ст. Фонд по изучению истории Русской Православной Церкви; Ред.-сост. Белоненко В. С. СПб.
8. Когвич, В. Л. и Бордочский, Л. (1898). *Ляо-Дун и его порты*. СПб.
9. Мельников, П. И. (1979). *В Маньчжурском походе. На земле, в небесах и на море*. Сборник первый. М.: Воениздат, с. 317.
10. Мигулдин, П. П. (1905). *Война и наши финансы*. Харьков. Печатное дело.
11. Россов, П. (1901). *Русский Китай: очерки занятия Квантуна и быта туземного населения. С приложением карты Квантуна*. Порт-Артур: издание книжного склада "Новый край". С. III.
12. Сахаров, А. Н. (2007). Русско-японская война 1904–1905 гг. Реальность и вымыслы. *Вестник Российской Академии Наук*, 77(4), 301-308.
13. Свт. Николай Японский (2019). *Письма*. Т. 3. М., с. 514.
14. Семенов, В. Г. (2014). Гибель отца А. Холмогорова. *Православный Духовный вестник Саракташского благочиния*, (1).
15. Слюнев, В., свщ. (1905). Воспоминания священника, прожившего все время осады в Порт-Артуре. Беседа о физических и нравственных страданиях, которые русские воины великодушно переносили во время девятимесячной осады Порт-Артура. *Вестник военного духовенства*, (16), 485.
16. Строитель (1902). *Вестник архитектуры, домовладения и санитарного зодчества*. СПб., 4, 154.
17. Флуг, В. Е. (1937). Высший командный состав. *Вестник Общества Русских Ветеранов Великой войны в Сан-Франциско*, 128-129, 11.
18. Холмогоров, А. П., свящ. (1905). *Воспоминания Порт-Артурца. В осаде*. СПб. Типо-лит. В. В. Комарова.
19. Шисинь, К. (2024). Православные храмы в Люйшуне (Порт-Артуре) в конце XIX — начале XX века. *Клио*. 9 (213), 58-63.

References

1. Description of Port Arthur. (Lushun-kou). (1888). *Collection of geographical, topographic and static materials on Asia*. Issue 32. SPB. Military. Type in the General Staff building, ss. 1-2. (In Russ.)
2. *Port Arthur and Dalny. 1894–1904: the last colonial project of the Russian Empire* (2018). Collection of documents. Institute of Russian History of the Russian Academy of Sciences. Moscow; St. Petersburg. CGI-Print. (In Russ.)
3. Bazilevich, M. E. (2023). Creative activity of military engineer Nikolai Konovalov in the Far East. *The Baikal Project*, 20(78):106-11. (In Russ.)
4. Barkhatov, M. E. (1907). *The history of the Russian-Japanese War*. St. Petersburg. T-in R. Golike and A. Vilborg. (In Russ.)
5. Zhukova, L. V. (2001). Military clergy during the Russian-Japanese War of 1904–1905. *My Fatherland*, (1). (In Russ.)
6. Ilyinsky, general staff Captain (1899). Extract from the preliminary report on the trip to the Liaodong Peninsula. *Collection of geographical, topographic and statistical materials on Asia*. Additional issue 2. (In Russ.)
7. Isakova, E. V. (1998). *The Russian military clergy in the war with Japan 1904–1905. From the history of religious, cultural and political relations between Russia and Japan in the XIX–early XX century*. XX century: Collection of scientific articles Foundation for the Study of the History of the Russian Orthodox Church; Ed.-comp. Belonenko V.S. St. Petersburg. (In Russ.)
8. Kogvich, V. L. and Bordochofsky, L. (1898). *Liao Tung and its ports*. St. Petersburg. (In Russ.)
9. Melnikov, P. I. (1979). *In the Manchurian campaign. On earth, in heaven, and at sea*. The first collection. Moscow: Voenizdat, p. 317. (In Russ.)
10. Miguldin, P. P. (1905). *The war and our finances*. Kharkov. Printing business. (In Russ.)
11. Rossov, P. (1901). *Russian China: essays on the occupation of Kwantung and the way of life of the native population. With the application of the Kwantung map*. Port Arthur: publication of the Novy Kray book warehouse. p. III. (In Russ.)
12. Sakharov, A. N. (2007). The Russian-Japanese War of 1904–1905 Reality and fiction. *Bulletin of the Russian Academy of Sciences*, 77(4), 301-308. (In Russ.)
13. St. John the Baptist Nikolai of Japan (2019). *Letters*. Vol. 3. Moscow, p. 514. (In Russ.)
14. Semenov, V. G. (2014). The death of A. Kholmogorov's father. *Orthodox Spiritual Bulletin of the Sarakdash Deanery*, (1). (In Russ.)
15. Slyuney, V., svsh. (1905). Memoirs of a priest who lived during the entire siege in Port Arthur. A conversation about the physical and moral suffering that Russian soldiers generously endured during the nine-month siege of Port Arthur. *Bulletin of the Military Clergy*, (16), 485. (In Russ.)
16. The Builder (1902). *Bulletin of Architecture, Home Ownership and Sanitary Architecture*. SPb., 4, 154. (In Russ.)
17. Flug, V. E. (1937). Senior command staff. *Bulletin of the Society of Russian Veterans of the Great War in San Francisco*, 128-129, 11. (In Russ.)
18. Kholmogorov, A. P., sacred. (1905). *Memoirs of a Port Arthurian. Under siege*. St. Petersburg. Tipo-lit. V.V. Komarova. (In Russ.)
19. Shixin, K. (2024). Orthodox churches in Lushun (Port Arthur) in the late 19th and early 20th centuries. *Clio*. 9 (213), 58-63. (In Russ.)

