
СБОРНИК МАТЕРИАЛОВ

Вторая
международная
научно-богословская
конференция

**НАСЛЕДИЕ ХРИСТИАНСКОЙ
ЦЕРКВИ:
БОГОСЛОВИЕ, ИСТОРИЯ,
КУЛЬТУРА**

Владимир



II МЕЖДУНАРОДНАЯ
НАУЧНО-БОГОСЛОВСКАЯ
КОНФЕРЕНЦИЯ

**НАСЛЕДИЕ
ХРИСТИАНСКОЙ ЦЕРКВИ:
БОГОСЛОВИЕ,
ИСТОРИЯ, КУЛЬТУРА**



СБОРНИК
МАТЕРИАЛОВ

27–28 ФЕВРАЛЯ 2020 года

ВЛАДИМИР

Издается по благословению
Высокопреосвященнейшего
ТИХОНА,
митрополита Владимирского
и Суздальского,
ректора Владимирской Свято-Феофановской
духовной семинарии

Журнал включен в систему Российского
индекса научного цитирования (РИНЦ)

Статьи, принятые к публикации,
размещаются в полнотекстовом формате
на сайте

Научной электронной библиотеки
eLIBRARY.RU



II МЕЖДУНАРОДНАЯ
НАУЧНО-БОГОСЛОВСКАЯ
КОНФЕРЕНЦИЯ

НАСЛЕДИЕ ХРИСТИАНСКОЙ ЦЕРКВИ: БОГОСЛОВИЕ, ИСТОРИЯ, КУЛЬТУРА



**ВЫПУСК
2 (2) 2020**

Владимир 2021

УДК 27-1(051)
ББК 86.37
Н 31

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Главный редактор
иерей Андрей Сидоров,
первый проректор Владимирской
Свято-Феофановской духовной семинарии

Ответственный редактор
М.Я. Федотова,
проректор по научно-богословской работе
Владимирской Свято-Феофановской духовной семинарии

Члены редколлегии:
кандидат философских наук А.В. Абрамов,
кандидат исторических наук Д.Ю. Макарова.

Рецензенты:
доктор философских наук, профессор Е.И. Аринин,
кандидат исторических наук, доцент В.А. Черничкина,
кандидат педагогических наук, доцент Л.Г. Гужова

- Н 31 Наследие христианской церкви: богословие, история, культура. Материалы II Международной научно-богословской конференции. – Владимир: «Транзит-ИКС», 2021. – Вып. 2 (2) 2021. – 316 с.

II Международная научно-богословская конференция «Наследие христианской церкви: богословие, история, культура» состоялась 27-28 февраля 2020 года в городе Владимире. Организатором конференции выступила Владимирская Свято-Феофановская духовная семинария. В ходе конференции ученые, священнослужители, преподаватели и студенты обсудили актуальные вопросы современной церковной науки. Издание предназначено для преподавателей и студентов духовных и светских высших учебных заведений, а также для всех интересующихся жизнью Церкви.

ISBN 978-5-8311-1349-5

СОДЕРЖАНИЕ

ПЛЕНАРНОЕ ЗАСЕДАНИЕ:

Митрополит Владимирский и Суздальский Тихон (Россия, Владимир)
кандидат богословия, ректор Владимирской Свято-Феофановской
духовной семинарии

**«Русская Православная Церковь
в годы Великой Отечественной войны» 10**

Макаров Д.В. (Россия, Москва)
доктор культурологии, доцент, специалист Учебного комитета Русской
Православной Церкви, доцент кафедры филологии Московской духовной
академии

«Христианское наследие русской литературы» 18

Перевезенцев С.В. (Россия, Москва)
доктор исторических наук, профессор факультета политологии МГУ
им. М.В. Ломоносова

«Историческое сознание как фактор духовного воспитания» ... 28

Раздел 1.

ХРИСТИАНСКОЕ БОГОСЛОВИЕ, БИБЛЕИСТИКА,
ЛИТУРГИКА

Георгий Горбачук, протоиерей (Россия, Владимир)
кандидат философских наук, магистр теологии, преподаватель кафедры
богословия и библеистики Владимирской Свято-Феофановской духовной
семинарии

«Тема грехопадения в экзегезе отцов Древней Церкви» 50

Зосима (Шевчук), архимандрит (Россия, Владимир)
кандидат педагогических наук, доцент, преподаватель кафедры
богословия и библеистики Владимирской Свято-Феофановской духовной
семинарии

**«“Якоже дневную звезду уведев тя...” –
Опыт молитвенного прочтения канонов святителю
Николаю Чудотворцу в Октаихе» 66**

Щепёткин А.В., диакон (Россия, Екатеринбург)
старший преподаватель Екатеринбургской духовной семинарии,
Миссионерский институт

**«Структура чина полунощницы
в славянских Часословах студийской эпохи» 80**

Абрамов А.В. (Россия, Владимир)
кандидат философских наук, заведующий кафедрой богословия и
библеистики Владимирской Свято-Феофановской духовной семинарии
**«Обзор первого тома “Летописи жизни и творений
святителя Феофана Затворника Вышенского”» 95**

Ювеналий (Лепешкин), игумен (Россия, Иваново)
первый проректор Свято-Алексеевской православной духовной семинарии

Усманов С.М. (Россия, Иваново)
доктор исторических наук, доцент, заведующий кафедрой Церковной и
общей истории Свято-Алексеевской православной духовной семинарии
**«Экуменизм против “столкновения цивилизаций”:
протоиерей Георгий Флоровский как критик
концепции Арнольда Джозефа Тойнби» 105**

Катунина Н.С. (Россия, Владимир)
доктор философских наук, профессор кафедры «Философия и
религиоведение» ФГБОУ ВО «Владимирский государственный
университет имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича
Столетовых», преподаватель кафедры богословия и библеистики
Владимирской Свято-Феофановской духовной семинарии
«Философия в контексте богословия» 111

Шاپовалов Е.С., чтец (Россия, Владимир)
магистр богословия, преподаватель кафедры богословия и библеистики
Владимирской Свято-Феофановской духовной семинарии
«Византийские исихасты вне монастырских стен» 127

Раздел 2.

ХРИСТИАНСКАЯ КУЛЬТУРНАЯ ТРАДИЦИЯ КАК ПРЕДМЕТ НАУЧНОГО ОСМЫСЛЕНИЯ

Колесников С.А. (Россия, Белгород)
доктор филологических наук, проректор по научной работе Белгородской
православной духовной семинарии, профессор Белгородского юридического
института МВД России
**«Метафизические смыслы света и цвета
в философии иконы священника
Павла Флоренского» 142**

Жигалова Мария Петровна (Беларусь, Брест)
доктор педагогических наук, профессор кафедры белорусского и русского
языков Брестского государственного технического университета,
заслуженный учитель Беларуси
**«Отражение православных традиций в жизни
и творчестве А.С. Пушкина» 155**

Воронцова И.В. (Россия, Москва)
кандидат богословия, кандидат исторических наук, старший научный
сотрудник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного
университета
**«“...Хочется служить и пророчествовать”.
Особенности интеллектуальной биографии
Антоня Владимировича Карташева в начале XX века» 163**

Дорошенко С.И. (Россия, Владимир)
доктор педагогических наук, доцент, профессор кафедры педагогики
ФГБОУ ВО «Владимирский государственный университет имени
Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых»,
преподаватель кафедры церковно-исторических и церковно-практических
дисциплин Владимирской Свято-Феофановской духовной семинарии
«Культурная жизнь российской провинции XIX века» 175

Воробьева Н.В. (Россия, Омск)
доктор исторических наук, доцент, проректор по научной работе,
Омская духовная семинария
«Повседневная жизнь Омской епархии в 1895-1896 гг.» 186

Огурек Ярослав, протоиерей (Россия, Владимир)
преподаватель кафедры богословия и библеистики Владимирской Свято-
Феофановской духовной семинарии
**«Обзор избранных объектов деревянного церковного
зодчества на территории Люблинского воеводства
(Республика Польша)» 198**

Раздел 3.

ИСТОРИЯ ХРИСТИАНСКИХ ЦЕРКВЕЙ

Прозоров Артемий Александрович, иерей (Россия, Рязань)
преподаватель Рязанской православной духовной семинарии
**«Роль женщины в Церкви
в восточном и западном христианстве» 212**

Ефименко М.Н. (Россия, Оренбург)
доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой библеистики
и богословия Оренбургской духовной семинарии, профессор кафедры
истории России Оренбургского государственного педагогического
университета
**«Русская Православная Церковь и политика
аккультурации мусульман в Российской империи
во второй половине XIX – начале XX веков» 226**

Виталий (Уткин), игумен (Россия, Иваново)
секретарь Архиерейского совета ивановской митрополии, секретарь
ученого совета Свято-Алексеевской Иваново-Вознесенской Православной
духовной семинарии

**«Социально-политические аспекты противосектантской
миссии во второй половине XIX – начале XX веков» 238**

Баконина С.Н. (Россия, Москва)
кандидат исторических наук, старший научный сотрудник
Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета

**«Московское либеральное духовенство об «оживлении»
Церкви: начало XX века и современность» 250**

Пеньков Михаил, протоиерей (Россия, Омск)
магистрант Омской духовной семинарии

**«Точки церковно-государственного единства
в исторической ретроспективе развития
многоконфессионального полиэтнического пространства
северо-восточного Причерноморья (Кубани): христианская
миссия миротворчества и просветительства» 263**

Раздел 4.

ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ ВЛАДИМИРСКОГО КРАЯ

Макарова Д.Ю. (Россия, Владимир)
кандидат исторических наук, заведующая кафедрой Церковно-
исторических и церковно-практических дисциплин, Владимирской
Свято-Феофановской духовной семинарии

**«Церковно-приходские школы и школы грамоты
Владимирской епархии в контексте развития начального
образования духовного ведомства Российской Империи
в конце XIX века» 272**

Сергия (Каламкарлова), монахиня (Россия, Александров)
насельница Успенского женского монастыря г. Александров

**«Обновленчество в Александровском уезде:
события и лица» 288**

Илюшина И.Г. (Россия, Владимир)
преподаватель кафедры церковно-исторических и церковно-практических
дисциплин Владимирской Свято-Феофановской духовной семинарии

**«Тенденции развития массовой физической культуры
и спорта во Владимире и Владимирской области» 309**

ПЛЕНАРНОЕ ЗАСЕДАНИЕ

РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ В ГОДЫ ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЫ

© 2021 г. митрополит Владимирский
и Суздальский Тихон (Емельянов),

кандидат богословия,

ректор Владимирской Свято-Феофановской духовной семинарии

Статья посвящена рассмотрению темы вклада Русской Православной Церкви в Победу в войне 1941-1945 годов. На основании приведённых в исследовании фактор автор подтверждает выдвинутое в начале статьи утверждение, что «Русская Православная Церковь на протяжении своей тысячелетней истории неоднократно переживала со своим народом беды и тяготы военного времени. Страницы отечественной истории наполнены примерами живого и действенного патриотизма духовенства и мирян. Его преемственность прослеживается от славных деяний древности до наших дней».

Ключевые слова: Церковь, вклад, победа, война, героизм, мужество

The article is devoted to the consideration of the theme of the contribution of the Russian Orthodox Church to the Victory in the war of 1941-1945. On the basis of the factors cited in the study, the author confirms the assertion put forward at the beginning of the article that "the Russian Orthodox Church has repeatedly experienced wartime troubles and hardships with its people throughout its thousand-year history. The pages of Russian history are filled with examples of live and effective patriotism of the clergy and laity. Its continuity can be traced from the glorious deeds of antiquity to the present day».

Keywords: Church, contribution, victory, war, heroism, courage

История Великой Отечественной войны показывает нам, что победа над врагом была достигнута только благодаря единству и согласию в народе.

Исходя из религиозного сознания, что Бог – Отец всех, присущего подавляющему числу людей и лежащего, по сути, в основе общественного сознания, можно утверждать, что все человеческое сообщество – это мир Божий, единая человеческая семья. Но, к сожалению, и в единой человеческой семье есть разделения, разногласия, а порой и распри, и серьезные вооруженные конфликты, войны.

Земные войны, порожденные гордыней и противлением воли Божией, суть отражение брани небесной. Война является физическим проявлением скрытого духовного недуга человечества – греха, порождающего братоубийственную ненависть. И Святая Христова Церковь во все времена с глубочайшим почтением относилась к воинам, которые ценой собственной жизни сохраняли жизнь и безопасность ближних, оберегали свою страну, относя к ним слова Христа: «Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» (Ин. 15,13).

Русская Православная Церковь на протяжении своей тысячелетней истории неоднократно переживала со своим народом беды и тяготы военного времени. Страницы отечественной истории наполнены примерами живого и действенного патриотизма духовенства и мирян. Его преемственность прослеживается от славных деяний древности до наших дней.

Великая Отечественная война 1941-1945 годов стала серьезным испытанием для Русской Православной Церкви. Ее история в этот военный период неотделима от гражданской истории общества.

22 июня 1941 года совпало с праздником Всех святых, в земле Российской просиявших. В первый же день войны Русская Православная Церковь в лице Местоблюстителя патриаршего престола митрополита Сергия (Страгородского), переживающая невиданные по масштабу гонения от безбожных властей, нашла силы занять патристическую позицию и поддержать свой народ в тяжелое

военное время. «Покров Пресвятой Девы Богородицы, всегдашней Заступницы Русской земли, поможет нашему народу пережить годину тяжких испытаний и победоносно завершить войну нашей победой», – с этими словами митрополит Сергей обратился к прихожанам, собравшимся 22 июня, в воскресный день, в Богоявленском соборе в Москве.

Свою проповедь, в которой он говорил о духовных корнях русского патриотизма, владыка закончил словами, прозвучавшими с пророческой уверенностью: «Господь нам дарует победу!».

В тот же день митрополит Сергей составил свое Послание «Пастырям и пасомым Христовой Православной Церкви». Это Послание послужило началом широкой патриотической деятельности Церкви: «Но не в первый раз приходится русскому народу выдерживать испытания. С Божией помощью и на сей раз он развеет в прах фашистскую вражескую силу. Наши предки не падали духом и при худшем положении потому, что помнили не о личных опасностях и выгодах, а о священном долге перед Родиной и верой, и выходили победителями. Не посрамят же их славного имени и мы, православные, родные им по плоти, и по вере».

Послания Предстоятеля Церкви (а их за период войны было свыше 20) носили не только консолидирующий характер, но имели и разъяснительные цели. В них определялась твердая позиция Московского Патриархата по отношению к захватчикам и войне.

Особое внимание в своих посланиях митрополит Сергей уделял верующим, оказавшимся на временно оккупированных территориях. В январе 1942 года в специальном обращении Патриарший Местоблюститель напомнил православным, чтобы они, находясь в тылу врага, не забывали, что они – русские, и сознательно или по недомыслию не оказались предателями своей Родны.

Митрополит Сергей не был одинок в своем призыве к православному народу. Ленинградский митрополит Алексей (Симанский), будущий Патриарх, призывал верующих «жизнь свою положить за целость, за честь, за счастье любимой Родины». В своих посланиях он прежде всего писал о патриотизме и религиозности русского народа.

С патриотическими посланиями к пастве обращался и другой ближайший сподвижник Местоблюстителя митрополит Николай (Ярушевич), который часто выезжал на передовую, совершая богослужения в местных храмах, произнося проповеди, которыми утешал страдавший народ, вселяя надежду на всемогущую помощь Божию, призывая паству к верности Отечеству.

Война потребовала мобилизации всех ресурсов нашей страны: материальных, физических, моральных и духовных. Миллионы верующих сражались на фронте и трудились в тылу. Иерархи, священники и миряне не ограничивались только молебнами о даровании победы Красной армии, а с первых дней войны участвовали в оказании материальной помощи фронту и тылу.

5 января 1943 года митрополит Сергей сообщал в телеграмме верховному главнокомандующему И. Сталину о начале сбора средств на строительство танковой колонны имени Димитрия Донского. На строительство танков Т-34 было собрано свыше 8 миллионов рублей.

Верующие Советского Союза горячо отнеслись к призыву о сборе средств на нужды фронта, на поддержку раненых бойцов. Они несли не только деньги и облигации, но и драгоценные металлы, обувь, полотенца, полотно, заготавливалось и сдавалось немало валяной и кожаной обуви, носков, перчаток, белья. «Так внешне материально выразилось отношение верующих к переживаемым событиям, ибо нет православной семьи, члены которой прямо или косвенно не приняли бы участие в защите Ро-

дины», – сообщал один из московских священнослужителей в письме к митрополиту Сергию.

Всего же за годы войны в фонд обороны страны верующими было направлено 300 миллионов рублей. На эти деньги были построены и переданы в действующую армию 40 Т-34 танковой колонны «Димитрий Донской», а также истребительная эскадрилья «Александр Невский». Если учесть, что к началу Великой Отечественной Православная Церковь в СССР была почти полностью разгромлена, это можно назвать поистине чудом.

Сбор средств в Фонд обороны, на подарки красноармейцам, помощь сиротам, воинам-инвалидам, семьям погибших составляли основную часть внешней деятельности Русской Православной Церкви в годы Великой Отечественной войны. Но была и еще одна, важнейшая форма деятельности – молебны о победе русского воинства. Такой молебен впервые отслужил Патриарший Местоблюститель митрополит Сергей 26 июня 1941 года в Богоявленском соборе в Москве.

Одним из величайших молитвенников в годы войны был иеросхимонах преподобный Серафим Вырицкий, подвизавшийся в поселке Вырица под Ленинградом. В 1941 году ему было 76 лет. Болезнь практически не позволяла ему передвигаться без посторонней помощи. Очевидцы передают, что старец любил молиться перед образом своего святого покровителя преподобного Серафима Саровского. Икона преподобного была укреплена на яблоне в саду пожилого схимника. Сама яблоня росла у большого гранитного камня, на котором старец, по примеру своего небесного покровителя, совершал на больших ногах многочасовые моления.

Нельзя подсчитать, сколько представителей православного духовенства погибло на этой войне. Особой памяти и уважения последующих поколений заслуживают верующие блокадного Ленинграда, все отдавшие

на алтарь Победы. В нечеловеческих условиях блокады люди не только не теряли свой человеческий облик, но и делали все возможное для помощи ближнему. Все восемь храмов города не закрывались ни днем, ни ночью. Митрополит Алексий ежедневно совершал литургию. По личному распоряжению Сталина ему выдавали вино и муку. Просфоры пекли с двухкопеечную монету. Будущий Патриарх жил в храме на хорах.

Подлинный героизм в годы войны проявило и столичное духовенство. Ни на час не покидал Москву настоятель храма сошествия Святого Духа на Даниловском кладбище, протоиерей Павел Успенский. При своем храме он организовал настоящий социальный центр. В церкви было установлено круглосуточное дежурство, а в подклети организовано бомбоубежище. Для оказания первой помощи при несчастных случаях отец Павел создал санитарный пункт, где были носилки, перевязочный материал и все необходимые лекарства. За три первых года войны храмы одной только Московской епархии сдали на нужды обороны более 12 миллионов рублей.

Сотни священнослужителей, включая тех, кому удалось вернуться к 1941 г. на свободу, отбыв срок в лагерях, тюрьмах и ссылках, были призваны в ряды действующей армии. Так, уже побывав в семилетнем заключении в Фергане, заместителем командира роты начал свой боевой путь по фронтам войны лейтенант С.М. Извеков, будущий Патриарх Московский и всея Руси Пимен.

Наместник Псково-Печерского монастыря в 1950–1960 гг. архимандрит Алипий (Воронов) воевал все четыре года, оборонял Москву, был несколько раз ранен и награжден орденами.

Вспомним и героя Советского Союза, защитника Сталинграда Ивана Павлова, будущего духовника Троице-Сергиевой Лавры архимандрита Кирилла, недавно почившего.

Будущий митрополит Калининский и Кашинский Алексей (Коноплев) на фронте был пулеметчиком. Когда в 1943 г. он вернулся к священнослужению, на груди его блестела медаль «За боевые заслуги».

Протоиерей Борис Васильев, до войны диакон Костромского кафедрального собора, в Сталинграде командовал взводом разведки, а затем сражался в должности заместителя начальника полковой разведки.

В докладе председателя Совета по делам РПЦ Г. Карпова секретарю ЦК ВКП (б) А.А. Кузнецову о состоянии Русской Церкви от 27 августа 1946 г. указывалось, что многие представители духовенства награждены орденами и медалями Великой Отечественной войны.

Война подвергла переоценке все стороны жизни советского государства, вернула людей к реальностям жизни и смерти. Переоценка происходила не только на уровне рядовых граждан, но и на уровне правительства. Новый вектор церковно-государственных отношений в



Крестный ход по случаю Дня Победы в станице Ново-Александровской. Ставропольский край, 1945

итоге позволил укрепить материальное, политическое и правовое положение Русской Православной Церкви, защитить духовенство от преследований и дальнейших репрессий, повысить авторитет Церкви в народе. Великая Отечественная война, став тяжелым испытанием для всего народа, сохранила Русскую Церковь от полного уничтожения. В этом, несомненно, проявился Промысл Божий и Его благое произволение о России.

Сегодня, как и всегда, миротворчество является важнейшей задачей Церкви Христовой: «Если возможно с вашей стороны, будьте в мире со всеми людьми» (Рим. 12,18). Новозаветный призыв к миротворчеству опирается на личный пример Спасителя и Его учение: «Блаженны миротворцы, ибо они будут наречены сынами Божиими» (Мф. 5,9).

Наше миротворчество зиждется на патриотизме, воспитанию которого необходимо уделять самое пристальное внимание.

Русская Православная Церковь сегодня стремится осуществлять свое миротворческое и патриотическое служение, противостоит пропаганде войны и насилия, терроризма, экстремизма и других различных проявлений ненависти, способной спровоцировать братоубийственные конфликты. Сегодня, спустя 75 лет после Великой Победы, стала вновь востребована правда о той войне, о которой необходимо напомнить миру. Не надо бояться клеветы, которая широким фронтом развернулась против великого подвига нашего народа. Для того, чтобы ей противостоять, необходимо единство народа, а для него – вера в Бога, Божий промысл, и великое значение Русской православной цивилизации.

ХРИСТИАНСКОЕ НАСЛЕДИЕ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

© 2021 г. **Макаров Д.В.**,

доктор культурологии, доцент,

специалист Учебного комитета Русской Православной Церкви,

доцент кафедры филологии Московской духовной академии

denis.makarov@mail.ru

Основная цель – изучение христианской составляющей в русской литературе со времен её создания в XI веке до современности. В работе применяется сравнительно-исторический метод и метод филологического анализа. Для достижения указанной цели рассматривается воплощение основных христианских понятий и ценностей в отечественной словесности с эпохи Киевской Руси до наших дней. Наиболее важные результаты исследования: русская литература изначально создается как явление христианской, а именно православной культуры, имеет глубокие тысячелетние христианские корни. На протяжении всего времени своего существования русская словесность развивается в недрах христианской православной культуры.

Ключевые слова: Христианство, Православие, русская культура, русская литература, древнерусская литература, русская литература XVII века, русская литература XVIII века, русская литература XIX века, русская литература XX века.

The main goal is to study the Christian component in Russian literature from the time of its creation in the 11th century to the present. The work uses the comparative historical method and the method of philological analysis. To achieve this goal, the author considers the embodiment of basic Christian concepts and values in Russian literature from the era of Kievan Rus to the present day. The most important results of the research: Russian literature was originally created as a phenomenon of Christian, namely Orthodox culture, has deep Christian roots for thousands of years. Throughout its entire existence, Russian literature

has been developing in the depths of Christian Orthodox culture.

Keywords: Christianity, Orthodoxy, Russian culture, Russian literature, Old Russian literature, Russian literature of the 17-th century, Russian literature of the 18-th century, Russian literature of the 19-th century, Russian literature of the 20-th century.

В «Повести временных лет» говорится, что русский народ – потомки Иафета, о которых в Священном Писании сказано: «Да распространит Бог Иафета, и да вселился он в шатрах Симовых» [2]. Преподобный Нестор, начиная русскую летопись от Великого потопа, хотел тем самым показать, что пророчество Ноя в том числе сбылось, когда русский народ (вместе с другими славянскими народами) принял Православие.

Говоря об истоках и многочисленных факторах, оказавших влияние на формирование русской культуры и литературы, необходимо отметить самые главные.

Во-первых, это была народная культура (языческого периода истории Руси), которая исподволь готовила сознание русского и других славянских народов к принятию Православия.

Во-вторых, собственно византийское (греческое) Православие (с IX века, то есть с начала формирования русской государственности, особенно с Крещения Руси).

В-третьих, восточный деспотизм (распространившийся во время Татаро-монгольского ига и господства Золотой орды).

И, в-четвёртых, западно-европейская культура (начиная с XVII века, особенно – со времени начала реформ Петра Великого).

Но именно Православие дало русской культуре больше всего: территориальное единство обеспечила новая государственность, духовное единство народа – новая ре-

лигия, собственно – культурное единство – новая славянская письменность.

Можно с уверенностью утверждать, что именно Православие – главный исток русской культуры и литературы.

Первым русским писателем является митрополит Иларион Киевский. Первым литературным произведением – его пасхальная проповедь «Слово о Законе и Благодати». Это одновременно богословское, историософское и художественное произведение.

По словам В.Н. Захарова: «Крещение дало идеал и предопределило содержание русской литературы, которое в своих существенных чертах оставалось неизменным в длительном процессе секуляризации и беллетризации того изначального духовного «зерна», из которого выросла русская литература» [6].

Как справедливо отметил А.Н. Ужанков, не только «Слово о Законе и Благодати», но и «вся древнерусская литература до 40-х годов XVII века – православна по своему духу, по своей направленности...» [13, с.22].

Например, прочтение шедевра древнерусской литературы «Слова о полку Игореве» в контексте православной культурной традиции показывает, что главный смысл произведения заключается не только в призыве к единству для защиты родной земли, но и в утверждении идеи покаяния князя Игоря, отправившегося в неоправданный, с военной точки зрения, поход, и в результате попавшего в плен, погубившего войско в погоне за славой.

Кризис духовных ценностей, во многом спровоцированный драматическими событиями времени, начался в литературе XVII века. Появляются новые герои и идеалы, которые стремятся разрушить традиционные ценности Древней Руси (Страх Божий, совесть и стремление к Царству Небесному):

– не имеющий Страх Божия бражник («Слово о бражнике, како вниде в рай»), которому удаётся исклю-

чительно своими софистическими способностями заработать себе лучшее место в раю – без всякого покаяния;

– бессовестный обедневший дворянин («Повесть о Фроле Скобееве»), который поставил цель разбогатеть, и добился цели путём обмана, подкупа и даже кощунства;

– роскошное земное житие и веселие в чудесной стране («Сказание о роскошном житии и веселии»), где не надо ни работать, ни учиться, дорога куда идет через Украинские и Польские города.

Однако русская литература – тогда ещё анонимная – отвечает на эти (как бы сказали сейчас) вызовы времени произведениями, которые восстанавливают традиционную систему христианских приоритетов. Это две московские повести «Повесть о Горе-Злочастии» и «Повесть о Савве Грудцыне». Герои этих повестей после всех искушений, грехопадений и покаяния обретают спасение души в монастыре.

В XVIII столетии, когда в эпоху классицизма и веры в безграничные возможности человека, утверждается новый идеал, основными ценностями которого являются разум и хорошее образование, самый образованный человек России и первый русский профессор, Михаил Васильевич Ломоносов в одном из своих стихотворений («Вечернее размышление о Божием Величестве при случае великого северного сияния», 1743) ставит под сомнение человеческое знание и все достижения современной науки по сравнению с Величием Творца:

Сомнений полон ваш ответ

О том, что окрест ближних мест.

Скажите ж, коль пространен свет?

И что малейших дале звезд?

Несведом тварей вам конец?

Скажите ж, коль велик Творец? [9, с. 49].

А в другом стихотворении («Утреннее размышление о Божием Величестве», 1743) Ломоносов признаёт все свои личные познания совершенно ничтожными по сравне-

нию с Премудростью Божией, смиренно изображает своего лирического героя «покрытым тьмою» и просящим у Творца Его Премудрости:

*Творец! Покрытому мне тьмою
Прости премудрости лучи
И что угодно пред Тобою
Всегда творити научи
И на Твою взирая тварь,
Хвалить Тебя, бессмертный Царь [9, с. 47].*

Таким образом – в лице М.В. Ломоносова – русская литература, даже в условиях торжества в высшем обществе рационализма, продолжает отстаивать традиционные христианские понятия: веру, смирение и восхищение пред Творцом. А сопоставляя в «Переложении псалма 143» (1743) два мира: мир России и Европы XVIII века, поэт изображая материальные успехи европейской цивилизации, подчеркивает главное отличие России – истинную веру во Всевышнего, которая, не смотря ни на что, делает жизнь русского человека гораздо светлее, радостнее и даже веселее, чем жизнь любого даже самого обеспеченного европейского католика или протестанта:

*Подобно масличным древам
Сынов их лета процветают,
Одеждой дщери их блистают,
Как златом испещренный храм.*

*Пшеницы полны гумна их,
Несчетно овцы их плодятся,
На тучных нажитях хранятся
Стада в траве волов толстых.*

*Цела обширность крепких стен,
Везде столпами укрепленных;
Там вопля в стогнах нет стесненных,
Не знают скорбных там времен.*

*Счастлива жизнь моих врагов!
Но те светлее веселятся,
Ни бурь, ни громов не боятся,
Которым Вышний сам покров [9, с. 44-45].*

Духовная поэзия с тех пор «стала призванием многих, почти всех поэтов XVIII века – и прежде всего гениального Державина, создавшего не только оду «Бог», но и оду «Христос»» [6].

«Вся наша литература XIX века, – пишет Николай Бердяев: ранена христианской темой, вся она ищет спасения, вся она ищет избавления от зла, страдания, ужаса жизни для человеческой личности, народа, человечества, мира. В самых значительных своих творениях она проникнута религиозной мыслью... Страстное обличение неправды жизни и искание правды, лучшей, совершенной жизни, Царства Божьего не только на небе, но и на земле есть основной мотив русской литературы XIX века» [1, с.7].

У Н.В. Гоголя и Л.Н. Толстого это искание правды доходило до того, что они даже готовы были отказаться ради этого от своего художественного творчества. И даже у писателей радикально-народнического направления, как отмечает Н.А. Бердяев, например, у Н.А. Некрасова, М.Е. Салтыкова-Щедрина, Г.И. Успенского, искание высшей правды имело не только социальный, но и религиозный смысл, и в героях создаваемых ими произведений они видели отблеск Евангельского идеала.

Русская поэзия XIX века вся пронизана религиозными мотивами, особенно у М.Ю. Лермонтова и Ф.И. Тютчева.

Сопричастность творчества А.С. Пушкина пасхальному архетипу русской литературы подчеркнул в своё время И.С. Шмелёв: «Пушкиным можем воскрешать» утраченное «родное» [12, с. 516-517] и «читаем его и воскресаем» [5, с. 411].

Вершиной христианской мысли в русской литературе XIX века был, несомненно, Ф.М. Достоевский: «До-

стоевского справедливо можно назвать апологетом православия и духовным продолжателем отцов и учителей церкви, церковных писателей и многих других выдающихся имен в истории соборной православной церкви» [12, с. 34], – пишет болгарский исследователь Николай Нейчев.

В своих романах он ставит самые острые духовные вопросы современности. Проблеме существования зла в мире посвящен роман «Бесы», проблеме веры и неверия – роман «Братья Карамазовы», проблеме духовного возрождения грешника, совершившего смертный грех – роман «Преступление и наказание».

О последнем романе эпистолярное наследие писателя сохранило такие слова: «...если Бог поможет, то роман этот («Преступление и наказание» – Д.М.) может быть великолепнейшею вещью» [3, т. 28, кн. 2, с. 151].

Надо также отметить, что творческий замысел романа Ф. М. Достоевского «Преступление и наказание» был неотделим от желания автора показать, в чём, по его убеждению, заключается смысл Православия. В черновой записи, сделанной к третьей (окончательной) редакции романа от 2 января 1866 года есть запись: «Православное воззрение, в чем есть Православие: нет счастья в комфорте, покупается счастье страданием. Таков закон нашей планеты, но это непосредственное сознание, чувствуемое житейским процессом, есть такая великая радость, за которую можно заплатить годами страдания» [3, т. 7, с. 154-155].

И «в чем есть Православие» для Ф.М. Достоевского? Как он выразил это в романе «Преступление и наказание»? Главное – никогда не надо приходить в отчаяние, как бы не были велики грехи. В любой, даже самой «безвыходной» ситуации всегда есть выход – обратиться ко Христу, который с нами есть «во все дни до скончания века» [4], а именно: исповедоваться, причаститься и получить от Бога прощение, очищение и воскресение умер-

шей души. И – Благодатью Святого Духа – снова ощутить радость жизни, веру, надежду и любовь.

В своей знаменитой «Пушкинской речи» Ф.М. Достоевский, опираясь на творчество Пушкина, «связывал прошлое и будущее русской культуры» [7, с. 124]. Указав одновременно и на глубокую народность А.С. Пушкина и на его «всечеловечность» (в мировом масштабе) Фёдор Михайлович писал: «И я верю, что грядущие русские люди поймут: стать настоящим русским и будет именно значить... – указать исход европейской тоске в своей русской душе, всечеловечной и воссоединяющей, вместить в нее с братскою любовью всех наших братьев, а в конце концов, может быть, и изречь окончательное слово великой, общей гармонии, братского окончательного согласия всех племен по Христову евангельскому закону!» [3, т. 26, с. 148]. Способствовать этому великий писатель стремился в своём художественном творчестве.

В XX веке, особенно в среде русской эмиграции, христианские идеалы и образы воплощаются в русской литературе с новой силой: «Именно в XX веке происходит интереснейший процесс: активно сближаются после долгого разрыва светское искусство и православное мировоззрение, восстанавливается ценностный порядок, который лежал в основе средневековой христианской культуры» [11, с. 3].

Особенно ярко это выражено в творчестве Б.К. Зайцева и И.С. Шмелёва. Зайцев создаёт повесть «Преподобный Сергей Радонежский», в которой художественно пересказывает и комментирует житие преподобного Сергея, Шмелёв в повести «Богомолье» создаёт образ преподобного Варнавы Гефсиманского – народного духовника пещер Гефсиманского скита Троице-Сергиевой Лавры, а в романе «Лето Господне» составляет настоящую «энциклопедию русских православных праздников» [10].

Известный философ русского зарубежья Иван Александрович Ильин, рассуждая о последнем романе Ива-

на Сергеевича Шмелева «Пути Небесные» (1935-50), писал: «Это первый, так сказать, сознательно-православный роман в русской литературе. Бессознательно – было православно всё лучшее, что создала русская литература» [8, с. 387].

Но не только в русском зарубежье, но и в советской литературе XX века сохранялись христианские ценности, их несли самых знаменитые писатели: Борис Леонидович Пастернак, Анна Андреевна Ахматова, Александр Исаевич Солженицын.

В наше время христианское наследие русской литературы восприняли многие современные писатели. Например, такие, как митрополит Тихон (Шевкунов), В.Н. Крупин, Е.Г. Водолазкин, О.А. Николаева, Ю.Н. Вознесенская и другие.

Такое христианское наследие, во-первых, сообщает русской литературе неоценимый образовательный и воспитательный потенциал, который, несомненно, должен быть использован и в учебном процессе духовных образовательных организаций, и в миссионерской практике.

Во-вторых, православное наследие русской литературы открывает широкие возможности для богословско-филологических научных исследований, что подтверждается, в частности, наличием в магистратуре Московской духовной академии профиля «Русская духовная словесность».

А также это духовное наследие открывает своим наследникам уникальные возможности для дальнейшего развития литературы и культуры в целом.

В подтверждение следует привести утверждение В.Н. Захарова: «За последнее столетие много сказано о национальном своеобразии русской литературы, но не сказано убедительно главное: русская литература была христианской... русская литература была не только христианской, но и православной... у русской словесности

глубокие тысячелетние корни и лежат они в христианской православной культуре, а это значит, что у нее всегда есть возможность воскреснуть и преобразиться» [6].

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Бердяев Н.А. Собрание сочинений: Т.3. Типы религиозной мысли в России. YMCA-Press, 1989.
2. Бытие. Книга 9. Стих 27.
3. Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: в 30 т. Л., 1972-1990.
4. Евангелие от Матфея. Глава 28. Стих 20.
5. Есаулов И.А. Пушкинская речь Ивана Шмелева: новый контекст понимания // Проблемы исторической поэтики. 2013. №11. С. 411.
6. Захаров В. Н. Русская литература и христианство // Проблемы исторической поэтики. 1994. №3. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/russkaya-literatura-i-hristianstvo>
7. Иванова. Е.В. Пушкинская речь Блока: к Пушкину через Достоевского // Достоевский: материалы и исследования. 2000. Т. 15. С. 124.
8. Ильин И. А. Собрание сочинений: Переписка двух Иванов (1935-1946). М., 2000.
9. Ломоносов М.В. Сочинения. М., 1987.
10. Лысенко Л.А. Поэма в прозе «Лето Господне» И. Шмелева как энциклопедия русских православных праздников // Вестник НВГУ. 2014. №4. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/poema-v-proze-letu-gospodne-i-shmeleva-kak-entsiklopediya-russkih-pravoslavnyh-prazdnikov>
11. Любомудров А.М. Духовный реализм в литературе русского зарубежья: Б. К. Зайцев, И. С. Шмелев : диссертация ... доктора филологических наук : 10.01.01. – Санкт-Петербург, 2001.
12. Нейчев Н. Таинственная поэтика Ф. М. Достоевского: [монография] [пер. с болг. Т. Нейчевой ; предисл. И. Есаулова]. Екатеринбург: Изд-во Урал, ун-та, 2010.
13. Ужанков А. Н. О принципах построения истории русской литературы XI – первой трети XVIII в. М., 1996. С. 22.
14. Шмелев И.С. Собрание сочинений в 5 т. Т.7 (доп.), М., 1997.

ИСТОРИЧЕСКОЕ СОЗНАНИЕ КАК ФАКТОР ДУХОВНОГО ВОСПИТАНИЯ

© 2021 г. **Перевезенцев С.В.**,

*доктор исторических наук, профессор кафедры истории
социально-политических учений факультета политологии
МГУ им. М.В. Ломоносова
serp1380@yandex.ru*

Статья посвящена рассмотрению такого разнопланового феномена, как историческое сознание народа, прежде всего, русского народа. Рассмотрена специфика русского национального исторического сознания, последовательно проанализированы четыре официальных государственных интерпретации отечественной истории. В заключение предложены критерии и принципы формирования официальной интерпретации истории на современном этапе, основываясь на традиционалистско-консервативной точке зрения.

Ключевые слова: историческое сознание, «родство по истории», историческая память народа, официальная интерпретация истории, историческая мифология.

The article is devoted to the consideration of such a diverse phenomenon as the historical consciousness of the people, primarily the Russian people. The report considers the specifics of the Russian national historical consciousness and analyzes four official state interpretations of Russian history. In conclusion, the criteria and principles of forming the official interpretation of history at the present stage, based on the traditionalist-conservative point of view, are proposed.

Keywords: historical consciousness, «kinship in history», historical memory of the people, official interpretation of history, historical mythology.

Историческое сознание – сложный социально-психологический феномен, включающий в себя множество различных элементов: память о прошлом,

политические, социальные, общенациональные и региональные оценки прошлых событий, образы исторических героев, традиции, исторические знания, символы, предметы, и другое. Историческое сознание присуще различным социальным группам: нациям, классам, условиям, религиозным объединениям, корпорациям, кланам, профессиональным и даже антиобщественным объединениям (например, уголовным и т.п.). Зачастую именно историческое сознание играет важнейшую роль в определении отдельным человеком или социальной группой собственной идентичности и, как следствие, заметно влияет на выбор политических, социальных, религиозных и даже бытовых предпочтений. Источники формирования исторического сознания разнообразны: историческая память, фольклор, религиозные учения, историческая мифология, официальные государственные концепции, научные интерпретации, произведения литературы, искусства и архитектуры и другое.

Историческое сознание – вполне устоявшееся явление, опирающееся на традиционные исторические ценности, но, одновременно, явление очень гибкое, податливое влиянию как извне, так и изнутри, меняющееся, в зависимости от изменчивости различных внешних обстоятельств. Огромную роль в формировании исторического сознания играет государственная политика в области истории, реализуемая через систему образования, культуру, средства массовой коммуникации, поддержку тех или иных религиозных учений. Однако всегда существовала, а в современном мире намного увеличилась возможность негосударственного и антигосударственного влияния на историческое сознание. К примеру, любая универсалистская идеология, претендующая на всемирную гегемонию, предполагает целенаправленные действия по размышлению и даже уничтожению традиционного национального, государственного или религиозного исторического

сознания, с целью замещения в сознании людей традиционных представлений о прошлом собственным видением истории («история – это борьба классов»; «история – это борьба за права человека»). Подвержено историческое сознание и влиянию отдельных социальных групп, которые представляют собственные групповые или корпоративные исторические приоритеты как общезначимые. Поэтому историческое сознание во все времена было и продолжает оставаться ареной борьбы различных социально-политических сил с целью утверждения определенных целей исторического развития, ведь борьба за историю – это всегда борьба за настоящее и будущее.

Понимание сущности исторического сознания, его форм и процессов развития зависит от религиозно-философских предпочтений и методологических принципов тех или иных мыслителей, политических, религиозных, общественных деятелей. В данной работе невозможно охарактеризовать все аспекты исторического сознания и продемонстрировать все подходы к анализу его сущности. Поэтому историческое сознание будет рассматриваться в определенных рамках: во-первых, с позиций традиционалистско-консервативной методологии [5]; во-вторых, как явление, прежде всего, национальное, то есть как историческое сознание народа; и, в-третьих, на примере развития исторического сознания русского народа, то есть с учетом русской национальной специфики.

Давно замечен один интересный феномен: в России все дискуссии, будь то споры о проблемах экономики, актуальной политики, культуры, да о чём угодно, довольно быстро превращаются в споры об истории. Видимо, это неизбежно, ибо без обретения определенного единства в решении исторических вопросов трудно обрести единство в решении вопросов современности и самое главное – в вопросах о будущем. Следовательно, для существования русского народа и Российского го-

сударства большое, если не решающее, значение имеет единое историческое сознание.

Причины подобной значимости единого исторического сознания для России, думается, можно найти в далекой древности. Дело в том, что у славянских народов ещё в очень древние времена, основой социума стала территориальная или соседская община, члены которой были связаны не столько кровным родством, сколько общей хозяйственной жизнью, общей территорией, духовными и культурными предпочтениями. Более того, в такой общине вполне по-соседски уживались выходцы не только из разных племён, но даже выходцы из разных народов, то есть этнически отдалённые друг от друга. Но подобные исторические феномены обернулись тем, что практически у всех славянских народов отсутствует память о дальнем кровном родстве.

В самом деле, большинство русских обычно помнят своих родственников максимум до 4-5 колена, а дальше... или тишина, или надо проводить специальные изыскания. В то же время, представители какого-либо кавказского народа или какого-либо из тюркских народов всегда готовы рассказать о далёких предках, включая прародителей, потому что память о них трепетно хранят семейные и родовые предания. А, к примеру, в скандинавских сагах перечислены имена предков из 30-40 предшествующих поколений. У русской же элиты, бояр и дворян, первые родословные появились только во второй половине XVI века, да и то чаще всего были выдуманными, особенно в тех частях, которые касались происхождения родов. Тогда было «модным» придумывать себе иноземных прародителей: с одной стороны, вроде бы почётно вести свой род от какого-нибудь знатного иностранца, а, с другой стороны, пойдя, докажи, что это не так, ведь в Московской Руси практически ничего не знали о генеалогических связях Западной Евро-

пы. Самый яркий пример такой придуманной генеалогии – родословная сначала бояр, а потом царей из рода Романовых, начало которой возводили к мифическим предкам, выехавшим на Русь «из Пруссии» в начале XIV века. Подобные истории случались и позднее, причём на вполне официальном уровне. Так, в начале XVIII века, по заданию Петра I была придумана мифическая родословная его любимца Александра Даниловича Меншикова, который, благодаря этой выдумке, получил титул светлейшего князя Священной Римской империи. Основное же русское население, крестьяне, даже фамилии получили только в XVIII–XIX веках в ходе ревизских переписей, а так каждое новое поколение прозывалось или по имени деда, или по профессии какого-то недавнего предка, или по его прозвищу. Отсюда среди русских столь много Ивановых, Кузнецовых да Зайцевых.

Таким образом, одним из кардинальных качеств русского национального сознания является не «родство по крови», а «родство по истории». А от ответов на исторические вопросы зависит не только современное положение, но и будущее русского народа, более того, само существование русского народа. Поэтому можно признать, что, в отличие от многих иных народов, у русских, как, впрочем, и у большинства других славян, вместо «крови», одним из объединяющих начал наряду с образом единой Земли, единым языком, единой верой, общей культурой и единым государством является и единое историческое сознание (то самое «родство по истории»).

Единое историческое сознание – это целый комплекс важнейших исторических событий, единая оценка которых отточена веками общей исторической судьбы, а признание этой оценки и обозначает, собственно говоря, принадлежность к народу; это и вполне реальное ощущение человеком причастности собственной, отдельной, частной судьбы к чему-то большому, значимому, великому, при-

частности современных поколений к исторической судьбе своего народа, понимание ими собственной исторической и нравственной ответственности за свою землю и свой народ перед прошлыми и будущими поколениями.

Само по себе единое историческое сознание состоит из нескольких условных «уровней». В основе «родства по истории» лежит общая историческая память народа. Общая историческая память народа – это чувство (осознанное или неосознанное) единства исторической судьбы народа и потому самая распространенная форма исторического сознания, чаще всего существующая в виде чувственных образов, представленных в различных устных и письменных источниках (преданиях, сказаниях, былинах, поговорках, песнях, литературных и художественных произведениях и т.д.). Историческая память возникает в далекой древности, но существует на протяжении всего времени исторического бытия народа, в том числе и в современном его состоянии. Именно в силу своей чувственной природы, историческая память часто противоречит научному историческому знанию, ведь для нее далеко не всегда важны точные даты и места тех или иных исторических событий, реальные имена участников этих событий и даже реальность самих исторических личностей. Более того, историческая память народа существует преимущественно в мифологизированном виде и иной быть не может, ибо миф – это обыденное и совершенно нормальное состояние исторической памяти народа. К примеру, в исторической памяти русского народа очень популярен исторический персонаж по имени Владимир Красное Солнышко. Но ведь это персонаж русских былин, а значит, собирательный образ древнерусского князя (X–XIII вв.), имеющий мало общего с реальными историческими личностями. Однако даже в научной литературе можно иногда найти отождествление былинного Владимира Красного Солнышко с историческим киевским князем

Владимиром Святославичем, Крестителем Руси (ум. 1015 г.), а в обыденной исторической памяти народа князь Владимир Святославич чаще всего и присутствует под прозвищем «Красное Солнышко».

Помимо того, что историческая память может противоречить научному историческому знанию, она еще и внутренне противоречива. Подобная внутренняя противоречивость исторической памяти особенно характерна для больших народов, проживающих на обширных территориях и контактирующих в различных регионах своего проживания с иными народами. По этой причине возникали и параллельно существовали, во-первых, многообразные варианты общих исторических преданий, и, во-вторых, локальные предания, не имеющие аналогов. В русской исторической памяти, наверное, самым ярким локальным преданием можно считать «Слово о полку Игореве» (XII в.). В этом памятнике, с одной стороны, отразилась древнейшая южнорусская историческая и религиозная мифология, восходящая к IV в. н.э. и не имеющая аналогов ни в русских, ни в других славянских преданиях, а, с другой стороны, никак не отражена уже существовавшая к тому времени летописная версия русской истории, представленная в «Повести временных лет» [1, с.142-150].

На определенном этапе существования народа, чаще всего, в период создания государства, возникает необходимость в структурировании народной исторической памяти и создании определенной концепции истории, отвечающей государственным интересам (в первую очередь, интересам правящего рода). Постепенно из разных вариантов исторических преданий в ходе их целенаправленной редакции складывается официальная государственная интерпретация истории, которая по мере утверждения в сознании народа начинает оказывать решающее влияние на формирование его исторического сознания.



Князя
Владимир
Всеволодович
Мономах
и его сын
Мстислав
Владимирович
Великий

В истории России было несколько официальных интерпретаций отечественной истории, которые последовательно сменяли друг друга. В первые века существования Древнерусского государства (кон. IX–XI вв.), в историческом сознании населения различных регионов сосуществовали разные представления о том «откуда пошла Русская земля, и кто на Руси стал первым княжить?». На северо-востоке, в Новгороде, придерживались версии о призвании варягов Рюрика с братией, а на юге, в Киеве, считали «отцом-основателем» некоего Кия со своим семейством. Этот спор очень ярко отражён в «Повести временных лет» – первой русской летописи, где присутствуют обе версии. Но были несогласные и с этими двумя легендарными преданиями. Так, одни «несогласные» (среди которых был, например, первый русский митрополит Иларион (XI в.), автор знаменитого «Слова о Законе и Благодати»), первым русским князем считали князя Игоря Старого. Другие «несогласные», в том числе неизвестный нам автор «Слова о полку Игореве», родоначальником русов называли некого Трояна, то ли языческого бога, то ли мифического предка, а саму Русскую землю именовали «землёй Трояна».

Судя по всему, рождению первой официальной интерпретации русской истории мы обязаны, прежде все-

го, князьям Владимиру Всеволодовичу Мономаху (1053-1125) и его сыну Мстиславу Владимировичу Великому (1076-1132). Это были два последних князя, боровшихся за общерусское единство, и последние правители единого Древнерусского государства. Именно в годы их правления, и, возможно, по их заданию, в первой четверти XII века русские книжники-летописцы в Киеве свели различные исторические представления, легенды и предания славянских и неславянских народов в единый текст «Повести временных лет», и тем самым создали первую единую интерпретацию отечественной истории. Тогда, во-первых, впервые были определены специфические черты Русской земли, во-вторых, отечественная история была впервые «вписана» во всемирную и, прежде всего, христианскую историю, было определено место Русской земли в христианском мире.

Наконец, именно тогда были сведены в единую последовательную цепь событий разные версии возникновения Древнерусского государства («Русской земли») и разные версии происхождения русского княжеского рода. Какие-то боковые варианты генеалогии киевских князей были отброшены (например, фигуры Аскольда, Дира и Олега, которых стали именовать не князьями, а «боярами» и «воеводами». Следствие этому – отсутствие названных фигур на памятнике «Тысячелетия России», поставленному в Великом Новгороде в 1862 г.). Зато выделялась главная фигура – общим предком всех русских князей объявлялся Рюрик. И это притом, что, судя по всему, до конца XI века в Киеве мало кто что-то знал о Рюрике, а летописцам пришлось искусственно связывать между собой узами родства Рюрика и Игоря, отстоящего от своего, якобы, «отца», минимум на два поколения!

Со временем, предложенная авторами «Повести временных лет» интерпретация отечественной истории стала общепризнанной, и затем включалась во все последу-

ющие летописи как повествование о начальных этапах существования русского народа (самый ранний вариант «Повести временных лет» сохранился в Лаврентьевской летописи, известной в рукописи XIV в.). Немного позже именно эта интерпретация русской истории наряду с единой православной верой помогла русскому народу выстоять в трагическую годину ордынского владычества и сохранить сначала призрачную, а в дальнейшем всё более реалистичную надежду на возрождение русского единства, в том числе и единства государственного.

Впрочем, нужно иметь в виду, что на Руси во все времена существовало несколько летописных центров. В XI-XIII веках при изложении и оценке современных им и некоторых исторических событий между собой спорили Киев, Новгород, Ростов, Галич и др., да и в Киеве по-разному смотрели на историю, например, отлично друг от друга интерпретировали события прошлого и настоящего книжники Десятинной церкви и Киево-Печерского монастыря. В XIV-XV вв. в северо-восточной Руси соперничали московские и тверские летописцы, кроме того, специфические взгляды на современность и историю сохраняли новгородские и псковские летописи. Эти разные летописные традиции повлияли на формирование последующих официальных и научных интерпретаций отечественной истории.

Еще более значимой для благодатного развития русского народа и Российского государства оказалась вторая официальная интерпретация истории, возникавшая в XVI веке. Причиной её возникновения стали изменившиеся исторические обстоятельства: в конце XV столетия Русская держава обрела независимость и, одновременно, после падения в 1453 году Византийской империи, осталась единственным в мире независимым православным государством. Именно поэтому в начале XVI века в России происходит какой-то неимоверный по силе и по-

следствиям духовный и интеллектуальный взрыв – церковные и светские мыслители начали напряжённейшую работу по поиску нового места Русского государства и русского народа в мировой истории.

Результатом этого поиска стало появление ряда важнейших для русской истории духовно-политических комплексов и образов («Третий Рим», «Новый Израиль», «Новый Иерусалим», «Святая Русь»), в которых нашли своё выражение все смысловые и целевые установки исторического бытия России и русского народа на земле. А в русской книжной традиции появились важнейшие, основополагающие исторические сочинения: «Сказание о князьях Владимирских», «Лицевой летописный свод», «Никоновская летопись», «Степенная книга царского родословия» и множество других значительных произведений, на идейной основе которых потом выросло Русское царство, а затем росла Российская империя [2].

Официальная интерпретация, созданная в XVI веке, оказала наибольшее влияние на формирование русского исторического сознания, предложив современникам и потомкам основную периодизацию, основные оценки и основных героев отечественной истории, которые, во многом, сохранились до нашего времени.

Причём Романовы, став царствующей фамилией в XVII веке, и не имея прямого кровного родства с Рюриковичами, тем не менее, всячески подчёркивали и обосновывали своё родство с предшествующей династией, что позволило им перенести на себя все сакральные, символические и легендарные представления, которые в русском сознании были связаны с царствующим от века родом Рюриковичей.

В то же время, в этот период продолжали существовать неофициальные интерпретации истории: во-первых, до начала XVII века в отдельных центрах сохранялось собственное летописание с оригинальными трактовка-

ми исторических событий, во-вторых, с середины XVI века стали появляться историко-политические сочинения различных авторов, представляющих собственные интерпретации истории и современности (например, сочинения А.М. Курбского). Эти неофициальные интерпретации сыграли свою роль в формировании последующих концепций отечественной истории.

В XVIII столетии в ответ на многообразные преобразования русской жизни в ходе реформ Петра I и Екатерины II, возникает не просто третья интерпретация, а, скорее, целый комплекс новых интерпретаций отечественной истории. При этом различные интерпретации существуют параллельно и оказывают примерно одинаковое влияние на историческое сознание народа.

Прежде всего, создаётся научная интерпретация отечественной истории. Появление научной интерпретации было неизбежным: смысловые и целевые установки бытия России необходимо было понять с точки зрения нового рационалистического мировоззрения. Поэтому существовавшие до той поры религиозные духовно-политические концепты отечественной истории были отброшены, а в понимании истории постепенно утверждается так называемый «научный подход», то есть рациональный, критический взгляд на прошлое.

Начало этому положил первый русский историк В.Н. Татищев (1686-1750), а продолжилось дело в трудах М. М. Щербатова (1733-1790), Н. М. Карамзина (1766-1826), М. П. Погодина (1800-1875), Н. Г. Устрялова (1805-1870), Н. И. Костомарова (1817-1875), С. М. Соловьёва (1820-1879), В. О. Ключевского (1841-1911), С. Ф. Платонова (1860-1933) и других, теперь уже профессиональных историков. Важная особенность научной интерпретации состояла в том, что в ней не было никакого единства, ибо всякий историк или выстраивал собственную концепцию истории России, или же примыкал к уже существу-



В.Н. Татищев,

М. М. Щербатов,

Н. М. Карамзин

ющей, развивал и дополнял её. Таким образом, в этот период появляется сразу несколько научных интерпретаций отечественной истории, объединённых только общим методологическим подходом – все они строились на рационалистических, научно-критических началах.

Кроме того, в XVIII – начале XX веков существовало несколько официальных интерпретаций истории, последовательно сменявших друг друга. Причем, они создавались на основе той или иной научной интерпретации, но редактировались в определенном духовно-политическом ключе при непосредственном участии российских императоров (особую заинтересованность в этом проявили в XVIII в. Пётр I и Екатерина II, в XIX в. – Николай I). Наиболее влиятельными можно признать официальные интерпретации, предложенные авторами гимназических учебников: в XIX веке – курсы русской истории Н.Г. Устрялова и Д.И. Иловайского, а в начале XX века – курс русской истории С.Ф. Платонова.

После революционных событий 1917 года и установления советской власти создаётся новая, четвёртая, официальная интерпретация отечественной истории – «марксистская». При этом в СССР изначально были запрещены иные трактовки истории, а их последователи



М. П. Погодин,

Н. Г. Устрялов,

Н. И. Костомаров

подвергались репрессиям (можно вспомнить печально знаменитое «Академическое дело» 1929-1931 гг., по которому пострадали академики С.Ф. Платонов, Е.В. Тарле и многие другие историки).

Эта интерпретация основывалась всё на тех же рационалистических началах, но поначалу довела их до абсурда: в первые годы советской власти в интересах подготовки населения к мировой революции предшествующая история России вообще отрицалась или же приобретала причудливые формы, как, например, в сочинениях «главы марксистской исторической школы в СССР» академика М.Н. Покровского. Только в середине 1930-х годов, когда большевистское руководство отказалось от идеи мировой революции и сосредоточило силы на собственной стране, появляется госзаказ на разработку концепции отечественной истории. Как результат, в 1940–1950-е гг. массовому общественному сознанию была предложена вполне внятная конструкция под названием «История СССР». Иначе говоря, вновь «сверху» была установлена гегемония одной из возможных интерпретаций истории. Однако нужно иметь в виду, что даже в рамках марксистской идеологии в советской исторической науке продолжались многочисленные дискуссии

по различным историческим проблемам, и в целом, советские историки внесли весомый вклад в развитие мировой исторической науки, особенно в области экономических и социально-политических исследований.

После распада СССР в России установилась ситуация «исторического плюрализма»: при отсутствии официальной интерпретации сосуществовали и дискутировали между собой различные научные, религиозные, идеологические и даже ненаучно-фантастические интерпретации отечественной и мировой истории. По мнению различных политических сил и общественных движений, «исторический плюрализм» обернулся настоящей «исторической вакханалией», и возникла опасность разрушения единого исторического сознания народа, а, значит, опасность существованию народа и государства. Ответом на эти опасения стала так называемая «Концепция нового учебно-методического комплекса по отечественной истории», которая должна послужить основой создания комплектов учебников для общеобразовательных школ. Впрочем, в научном сообществе (в том числе и авторским коллективом «Концепции») идея разработки новой официальной интерпретации истории была воспринята скептически, а в некоторых случаях – критически. Думается, поэтому и сама «Концепция» получилась очень рыхлой по структуре и противоречивой по содержанию. Таким образом, на сегодняшний день вопрос о разработке новой официальной интерпретации истории России, которая послужила бы дальнейшему существованию и развитию единого исторического сознания народа, остается открытым.

Как можно видеть, споры об истории велись на Руси всегда, с самых стародавних времён. Но периодически удавалось вырабатывать некое единое представление о прошлом, некую признаваемую всеми (или большинством) интерпретацию истории. И затем на основании

такой интерпретации прошлого выстраивалось будущее России, а сама эта интерпретация становилась частью общего исторического сознания народа. Со временем появлялась новая интерпретация, которая дополняла, развивала или же заменяла собой предыдущую. Но в любом случае, эта интерпретация становилась важнейшим фактором дальнейшего движения России и русского народа по историческим дорогам.

На каких принципах может строиться новая интерпретация истории России? Сегодня общепринято считать, что единственно верным является научное знание истории, то есть научная интерпретация, ибо именно научное историческое знание, основанное на критическом осмыслении источников, представляет некое объективное видение исторических событий. Следовательно, научное знание – это вершина исторического сознания народа. Иначе говоря, на первый план выдвигается именно знание, обоснованное рационалистическими, научными методами.

В подобном убеждении есть большая доля истины, однако не следует думать, что историческое сознание народа можно свести лишь к научному знанию. Все-таки историческое сознание народа намного более сложное явление, нежели какая-либо из научных интерпретаций истории. Больше того, научное знание и не может претендовать на то, что сумеет вытеснить из исторического сознания народа всякую историческую память. Прежде всего потому, что наука не является обладательницей абсолютной истины, ибо наука – это собрание относительных истин (концепций, теорий, гипотез), каждая из которых основывается на определенной системе рациональных доказательств. Научное понимание любого предмета познания, в том числе и истории, предполагает равноправное существование различных трактовок, различных интерпретаций одних и тех же сюжетов. Вот

почему не существует и, скорее всего, даже не может существовать «единственно правильной» и на все века принятой научной интерпретации истории вообще, и отечественной истории, в частности. Обязательно параллельно или вслед существующей появится другая научная интерпретация, создатели которой будут считать её столь же «единственной» и «правильной». А там и до третьей недалеко, до четвёртой, и так до бесконечности.

Собственно, именно так обстоит дело в науке вообще, и в исторической науке, в частности: одновременно сосуществуют различные интерпретации как всей истории России, так и отдельных исторических периодов, сюжетов, событий, а сама историческая наука – это поле постоянной, непрекращающейся дискуссии. При этом различные интерпретации истории разнятся не только по степени приближения к исторической правде, но и по своим задачам, целям, по уровню общественного влияния. И по-другому в науке быть не может, да и не должно быть. Наука ведь только предлагает власти и обществу разные решения, разные пути, разные интерпретации прошлого, однако любой более или менее окончательный выбор – за самим обществом и властью. Впрочем, так было всегда, во все времена и у всех народов.

Следовательно, только рациональное историческое знание нельзя считать единственной формой единого исторического сознания. Но тогда какую именно интерпретацию истории можно рассматривать как основу для сохранения и развития единого исторического сознания народа? В данном случае главным критерием является необходимость сохранения и дальнейшего существования народа в истории, а, значит, на первый план выходят такие понятия, как субъектность народа в истории, национальный и духовный суверенитет, традиционные ценности, национальная, религиозная, социальная, политическая самобытность и др. В таком случае меняется и понимание

самой науки истории. С традиционалистско-консервативной точки зрения, история – это наука, раскрывающая смысл исторического развития, а, значит, наука о том, как с помощью знания и понимания прошлого устроить жизнь настоящую и будущую во имя жизни вечной.

С этой точки зрения оказывается, что далеко не все интерпретации истории «одинаково полезны». К примеру, одни интерпретации могут служить укреплению и становлению народа, формированию его единого исторического сознания, выработке и утверждению идейных, духовных, социально-политических основ народного бытия. Другие же, наоборот, своим гиперкритицизмом или же ориентацией на иные, не традиционные для России ценности, могут способствовать дальнейшей атомизации и российского населения, и Российского государства.

Есть и ещё один сложный момент. Как уже говорилось, разные интерпретации истории, как важнейшие составляющие исторического сознания, по-разному влияют на дальнейшее историческое развитие страны и народа. В частности, первые две официальные интерпретации отечественной истории (возникшие, соответственно, в XII в. и в XVI в.), сыграли выдающуюся роль в истории России, обеспечили идейное и духовно-политическое становление и развитие русского народа и Российского государства. Но обе эти интерпретации не были научными. И первая, и вторая интерпретации истории были построены не столько на фактическом материале (хотя и с использованием определённых фактов), сколько на религиозной истине и исторических мифах, иногда даже созданных русскими любомудрами и затем введённых ими в историко-политический обиход. Например, в начале XVI века усилиями ряда русских мыслителей (по имени мы знаем только одного из них – некоего Спиридона-Савву) была создана мифологизированная версия происхождения династии Рюриковичей от римского

императора Августа, которая считалась абсолютной истиной в XVI-XVII веках и даже была перенесена на новую царскую династию Романовых, не имевших к Рюриковичам никакого отношения. Казалось бы, наши предки сильно погрели против «исторической правды». Но вот парадокс! Именно эти духовно-политические концепты и историко-мифологические сюжеты стали идейной основой всей будущей Российской империи и идейным обоснованием прорыва России в мировое пространство. Иначе говоря, подобный подход к осмыслению истории и утверждение подобного понимания российской истории в общественном сознании сыграл немалую, а иногда и решающую роль в мощном поступательном движении России по историческим дорогам.

И, наоборот, возникшее в XVIII-XIX вв. научное, т.е. «правильное», критическое (иногда – гиперкритическое) отношение к собственной истории, отказавшееся, казалось бы, от исторических мифов, сыграло свою значительную роль в подготовке крушения и Российской империи, и комплекса традиционных русских ценностей в начале XX века. Та же история повторилась и в конце XX столетия: «марксистская» интерпретация истории, при всей своей претензии на научность, оказалась насквозь, сплошь мифологичной. Но снова парадокс: именно этот советско-марксистский исторический миф в своё время значительно помог социалистическому строительству в России, однако со временем он утерял свои творческие силы и единое историческое сознание советского народа, сформированное марксистской схемой, разрушилось под напором иных научных интерпретаций истории. А вслед тому рухнул и Советский Союз.

Казалось бы, эти примеры доказывают обратное тому, что утверждает автор: научное историческое знание демонстрирует свое громадное преимущество перед мифологичностью традиционного исторического

сознания, а, значит, в современную эпоху только наука и может служить основой общенародного восприятия прошлого. Но следует иметь в виду, что утверждение истинности только рационального подхода к изучению истории – это или искренне заблуждение, или же намеренный обман. Заблуждение или обман заключаются в том, что всякая научная интерпретация также не лишена мифологии, тем более, если эта интерпретация является частью некой исторической концепции, построенной на определенных религиозно-философских методологических основаниях. А всякая абсолютизация какой-то одной научной интерпретации истории – это уже целенаправленное создание очередного мифа, может быть, нового, а, может, возрождение какого-то старого.

Иначе говоря, противоречие между традиционным и научным представлением об истории не разрешается в результате победы одной из интерпретаций над другой, потому что в этом случае, всего лишь торжествует какой-то очередной миф, причем с претензией на абсолютное преобладание.

Все эти рассуждения вовсе не означают, что научное понимание истории – это плохо, а мифологическое представление – хорошо (или наоборот). Это всего лишь напоминание о том, что упование на всемогущество науки и человеческого рационального знания вообще – это тоже миф [6, 7]. И ограниченность научного понимания окружающего мира и, в частности, ограниченность научного понимания истории нужно принимать как таковую. Поэтому строго научное представление об истории – это всё-таки дело относительно узкого круга профессиональных историков, которые понимают всю сложность и неоднозначность исторического познания, владеют специальными методами и методологиями, и готовы к обоснованной защите своей точки зрения в дискуссиях со своими столь же подготовленными коллегами.

Но если говорить об историческом сознании народа, о том, как себе представляет историю бо́льшая часть общества, то здесь невозможно обойтись без признания того, что в этих представлениях значимую роль продолжает играть историческая мифология, как важнейшая часть общей исторической памяти, а, значит, и единого исторического сознания. И в этом нет ничего плохого и страшного. Пытаться превратить историческую память в исключительно «научную» – это не только очередной миф, но и разрушение исторической памяти, а, значит, уничтожение народа, намеренное разрушение его национальной и духовно-политической идентичности.

Думается, что нынешнее поколение отечественных историков стоит перед необходимостью разработки и создания новой интерпретации русской истории, такой интерпретации, которая смогла бы стать идейной основой возрождения народа, помогла бы народу осознать свое место в новом мировом пространстве и которая была бы основана не только на научном знании, но и на традиционных ценностях русского народа и всех народов России [3, 4].

ХРИСТИАНСКОЕ БОГОСЛОВИЕ, БИБЛЕИСТИКА, ЛИТУРГИКА

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Перевезенцев С.В.* Истоки русской души: Обретение веры. X-XVII вв. М., 2015. С. 142–150.
2. *Перевезенцев С.В.* Родство по истории: Статьи. Очерки. Беседы. М., 2015.
3. *Перевезенцев С.В.* Россия. Великая судьба. М., 2003.
4. *Перевезенцев С.В.* Русская история: С древнейших времен до начала XXI века. М., 2018.
5. *Перевезенцев С.В.* Русский выбор: Очерки национального самосознания. М., 2007.
6. *Ширинянц А.А.* Миф и утопия демократии // Арзамасская сторона: Альманах. Выпуск 5. Арзамас, 2012. С. 386–392.
7. *Ширинянц А.А., Васич В.Н.* Политика. Культура. Время. Мифы. М., 1999.

ТЕМА ГРЕХОПАДЕНИЯ В ЭКЗЕГЕЗЕ ОТЦОВ ДРЕВНЕЙ ЦЕРКВИ

© 2021 г. **Георгий Горбачук, протоиерей**

*кандидат философских наук, магистр теологии,
преподаватель кафедры богословия и библеистики Влади-
мирской*

*Свято-Феофановской духовной семинарии
gorbachuk45@inbox.ru*

Представленная автором статья раскрывает тему грехопадения. Первоначально в исследовании указано, что третья глава книги Бытие повествует об искушении Адама и Евы змеем, которого библейская и святоотеческая традиция отождествляет с сатаной (Прем. 2, 24) или дьяволом. Далее же автор, опираясь на труды отцов Древней Церкви, представляет полную картину этого события.

Ключевые слова: грехопадение, Бытие, искушение, отцы Древней Церкви, Адам и Ева, рай

The article presented by the author reveals the theme of the Fall. Initially, the study indicates that the third chapter of the book of Genesis tells about the temptation of Adam and Eve by the serpent, which the biblical and patristic tradition identifies with Satan (Wis. 2:24) or the devil. Further, the author, relying on the works of the Fathers of the Ancient Church, presents a complete picture of this event.

Keywords: the Fall, Genesis, temptation, the Fathers of the Ancient Church, Adam and Eve, paradise

Третья глава книги Бытие повествует об искушении Адама и Евы змеем, которого библейская и святоотеческая традиция отождествляет с сатаной (Прем. 2, 24) или дьяволом. М. Г. Селезнев пишет: «Змий на древнем Ближнем Востоке нередко был олицетворением мудрости (ср. евангельское «будьте мудры, как змии» – Мф.

10,16), могущества (золотая змея на головном уборе египетских фараонов), но также и воплощением зла (сравнение нечестивцев с ядовитыми змеями в Пс. 57, 5). Филон Александрийский (I в. н. э.) в комментарии к книге Бытия пишет, что змей в Быт. 3, 1 есть символ “чувственного удовольствия”» [34, с. 91].

Согласно Ефрема Сирина змей хотя и был по своему интеллекту выше других животных, но не возвышался до уровня человека. Хитрость не равна разуму. Разума же у змея не было, а следовательно и человеческой мудрости. Адам во всем превосходил змея [17, с. 236].

Не все отцы однако были единодушны в таком мнении. Например, Августин Иппонский считал, что «змей означает дьявола, который вовсе не был глуп» [3, с. 95]. Севериан Габальский также думал, что змей обладал рассудком. Более того, прежде «змей был радушным и наиболее близким к человеку из пресмыкающихся. Но некто превратил его во врага». Севериан не дает обоснования своему предположению об этом таинственном «некто», кто некогда якобы искусил самого искушителя. Подобное предположение, конечно, не могло быть усвоено Церковью [33, с. 93]. О первоначальной близости змея к человеку говорит и Иоанн Дамаскин [31, с. 66].

О том, как мог змей говорить человеческим голосом отцы не дают однозначного ответа. Ефрем Сирин приводит только ряд предположений: «Змей говорил, и это было или свойственное змею шипение, которое понимал Адам, или в змее говорил сатана, или змей по собственному умышлению испросил себе дар слова, или же сатана испросил у Бога сей дар слова змею на время» [17, с. 237].

Тот же Ефрем Сирин считал, что змей не имел возможности входить в рай. Зверям и птицам не позволялось даже приближаться к окрестностям рая. Адам сам вышел к змею (вероятно, по искушению Евы, которая, если рассуждать по этой логике, тоже выходила для разговора со

змеем). Задавая Еве коварные вопросы, «доведая тот, что такое рай и каков он. Узнал проклятый, каково сие святилище, узнал, что от Адама и Евы слава его сокрывается в дереве познания, узнал, что вход в двери святилища прикрыт заповедью, и догадался тогда, что в плоде дерева – ключ к правде и что у преступивших заповедь очи отверзутся, и они исполнятся раскаяния» [30, с. 7].

Августин Иппонский не без основания утверждал, что рай означает блаженную жизнь, а диавол уже не пребывал в ней, потому и не мог находиться в раю. По мнению Августина для разговора с женщиной «дьявол пребывал в нем духовно» [3, с. 95].

По утверждению Ефрема Сирина Бог предостерегал человека даже от воззрения на древо познания. Тогда «змей и тот, кто пребывал в змее... склоняет Еву обратить на него взор» [17, с. 240]. Делает все это змей по зависти к человеку: «Ибо видел диавол, что сам он, обладающий высшее природой, пал в профанное и лишенное святости состояние, тогда как человек, существо низшей природы, уповает на вечное» [30, с. 94]. Змей есть символ плотского удовольствия (Амвросий Медиоланский) [8, с. 365].

Змей приступает не к Адаму, а к Еве, потому что Адам сердцем принял заповедь Божию, а Ева была научена мужем, что быть может, показалось ей менее авторитетным (Амвросий Медиоланский) [7, с. 95]. Змей сумел пробудить в Еве гордость – «вы будете, как боги, знающие добро и зло» (Быт. 3, 5). А «начало греха – гордость» (Сирах. 10, 15). «Начало гордости – удаление человека от Господа и отступление сердца его от Творца его» (Сирах. 10, 14) [4, с. 95].

Наше нынешнее школьное богословие утратило одну важную святоотеческую мысль. Оно почти перестало понимать подлинный мотив, по которому Бог допустил искушение человека. В основе всего лежит свобода произволения человека. Это произволение еще до искуше-

ния начало склоняться в недолжную сторону. По этой причине Бог, храня свободу сотворенных Им существ, допускает встречу человека с диаволом – по сообразности внутреннего состояния.

Блаженный Августин пишет: «Итак, явным грехом, состоявшим в совершении того, что Бог запретил делать, диавол не смог бы обольстить человека, если бы не овладело уже человеком довольство собою. Потому-то и понравилось ему услышанное: «Будете, как боги» (Быт. 3, 5)» [13, с. 31]. И еще: «В раю восстание началось с души; отсюда и согласие с советом преступить заповедь... Но этот грех совершил весь человек» [5, с. 96].

Ефрем Сирин говорит, что произошло искушение желанием: «Если бы и не пришел искушитель, то само дерево красотой своей привело бы к борьбе из-за их тяги к обладанию. Хотя прародители искали себе извинения в совете змея, но более нежели совет змея, повредило им собственное пожелание» [17, с. 237].

Вождение привело к невоздержанию, невоздержанное привело к падению, изгнанию и лишению бессмертия (Амвросий Медиоланский) [9, с. 233]. Воззрение на древо со сладострастием помрачило память о заповеди Божией. Диадок Фотикийский объясняет это состояние так: «Но так как она [Ева] и сладостно посмотрела на древо, и с великим вождением затем прикоснулась к плоду его, и с каким-то деятельным удовольствием вкусила, то, с одной стороны, тотчас же устремилась к телесному совокуплению, будучи нагою, соединившись со страстью. С другой же – все свое вождение отдала наслаждению настоящим, примешав, вследствие мнимоприятности плода, и Адама к проступку своему. Потому и человеческий ум уже с трудом может вспомнить о Боге, или о заповедях Его» [15, с. 247-248].

Ныне исцеление от этой отравы, «ранее вошедшей в тело», может дать только «Тело [Христово], которое

оказалось сильнее смерти и послужило началом нашей жизни» (Григорий Нисский) [14, с. 97].

Ефрем Сирийский делает еще одно очень важное наблюдение – чем объясняется поспешность Евы в стремлении овладеть запрещенным плодом. «Она поспешила вкушать прежде мужа, чтобы стать главою того, кто был ей главою, соделаться повелительницей того, от кого должна была принимать повеления, быть по божеству старше того, перед кем была моложе по человечеству» [17, с. 241].

Пройдет пять с половиной тысяч лет прежде чем послушанием Марии, Новой Евы, будет исцелено во Христе преслушание Евы древней и будут «таким образом разорваны узы, которыми мы были привязаны к смерти» (Ириней Лионский) [32, с. 487].

Древесный плод преслушания не сам по себе лишил человека славы, облакавшей его, но преступление заповеди. Чувственная нагота и стыд, охвативший человека, были допущены Богом как горькое лекарство, чтобы человек понял, в какую бездну преступления он упал (Иоанн Златоуст) [20, с. 133-134].

Причина падения не в законе, и не в якобы ненависти Бога к человеку, а в произволе самого человека. Закон есть знак союза любви Бога и человека, как и говорит псалмопевец: «Слово Твое – светильник ног моей и свет стезе моей» (Пс. 118, 105). Ему вторит Соломон: «ибо заповедь есть светильник... путь к жизни» (Притч. 6, 23). О том же учит пророк Исаия: «Закон бо в помощь даде» (Ис. 8, 20) [11, лист 434 об.]. Все это свойственно Богу, который любит человека (Иоанн Златоуст) [19, с. 99-100].

Ориген, ссылаясь на известный текст Евангелия «На суд пришел Я в мир сей, чтобы невидящие видели, а видящие стали слепы» (Ин. 9, 39) считал, что до грехопадения прародители видели глазами души, а чувственное зрение открылось по падении [28, с. 100].

Душа потеряла власть над телом. Между ними началась борьба. Блаженный Августин пишет: «С этой борьбой мы рождаемся, имея в себе начало смерти и нося в своих членах и в испорченной природе противоборство ее» [12, с. 570]. Августин считал, что библейская «нагота» прародителей это простота их души. Только извращенное грехом их телесное зрение открыло им наготу срама [3, с. 101].

Грех породил в душе человека страх наказания. Но вместе с тем утрата одежды от Духа Святого породило в нем раскаяние. По мнению Ириния Лионского Адам избрал себе в одеяние смоковничные листья, хотя мог найти и более мягкие, чтобы они мучительно беспокоили его тело. Этим он явил некие начатки раскаяния. «И он всегда бы носил эту одежду, смиряя себя самого, если бы милосердный Господь не облек их одеждой кожаной вместо смоковничных листьев» [32, с. 310]. Но Адам не довел до конца этот начальный покаянный порыв.

А времени для этого было достаточно. Согласно Предания Ветхозаветной Церкви не в день грехопадения изгнал Господь человека из рая, но спустя 40 дней. В Книге Юбилеев (Малое Бытие) говорится, что «Адам и жена его были в саде Едем семь лет, возделывая и храня его... и по истечении семи лет, которые он там провел, ровно семи лет во второй месяц в семнадцатый день его пришел змий и приблизился к жене...». Только «в новолуние четвертого месяца Адам и его жена вышли из рая Едем, и жили в земле Елдад, в той земле, где они были созданы» [23, с. 18-20].

Именно этот сорокодневный период, данный Богом падшим прародителям для покаяния, лег в основу мистической и литургической жизни как Ветхозаветной, так и Новозаветной Церкви.

Как смоковничное (иначе фиговое) дерево влечет к себе сладостью своего плода, так и появившаяся у людей

склонность к греху «для человеческого рода исполнена сладости» (Беда Достопочтенный) [10, с. 102].

«Хождение» Бога в раю Ефрем Сирин представляет так, что Божоявление специально сопровождалось как бы звуком шагов, чтобы возбудить в людях желание раскаяния [17, с. 243]. По мнению Иеронима Стридонского Божоявление последовало после трапезы: «Бог воззвал к Адаму не в полдень, но ближе к вечеру» [18, с. 102]. Иоанн Златоуст пишет, что Бог вопросами и продолжительным разговором с падшими всячески стремится отвести от них через возбуждение покаяния праведный суд Свой [20, с. 140-142].

Но Адам и Ева утратили свет истины и погрязли во лжи (Блаженный Августин) [3, с. 103]. По Амвросию Медиоланскому смысл вопроса Бога к Адаму «Где ты?» означает «в каком ты положении?» [7, с. 103]. Развивая эту мысль блаженный Августин видел здесь желание Бога «обратить внимание на то, где он [Адам] оказался, когда в нем не стало Бога» [12, с. 371].

Общей мыслью древней библейской экзегезы, даже среди еретиков, было убеждение, что «Бог снисходительно умерил Адаму кару... И прикоснуться к дереву жизни ему было запрещено не из-за дурной зависти, но... чтобы человек достигал Вечной Жизни, только если сначала отпустит грехи Христос» (Новациан) [25, с. 105].

Сорокадневный срок данный Богом Адаму для размышления о своем падении не привел его к покаянию хотя, как было указано выше, он в начале как бы и попытался идти по этому пути (Ириней Лионский) [32, с. 309]. Адам избирает путь самооправдания, «не исповедует своей вины и обвиняет подобную себе в этом жену» (Ефрем Сирин) [17, с. 245-246]. Он обращается к самому себе, а «это и значит есть от запретного дерева, он увидел свою наготу и устыдился того, что не имел ничего своего» (Блаженный Августин) [3, с. 106].

Блаженный Августин обращает внимание на то, что «не оба они [прародители] были обольщены, но оба были уловлены грехом и запутались в дьявольских тенетах» [13, с. 29]. Здесь речь идет о том, что Адам не был непосредственно искушаем змеем, но пал через жену и вошел в состояние нераскаянности, дойдя до обвинения в преступлении не только жены, но и Самого Бога (Быт. 3, 12).

Ева уклончиво ушла от ответа на вопрос: «Что ты это сделала?» (Быт. 3, 13), указав лишь на змея и никак не обвинив себя. Господь не ставит никаких вопросов змею, «ибо где было место покаянию, там сделан вопрос; а кто чужд покаяния, тому изречен прямо приговор суда» (Ефрем Сирин) [17, с. 246].

Причину всей этой печальной истории Дорофей Газский видит в ненавистной Богу гордости: «Вот откуда и какое зло вынудило нас осуждать друг друга и следовать [в этом] друг другу, проявлять собственную волю» [16, с. 107].

Первым был осужден змей без всякого предварительного допроса, так как давно уже сделал себя неспособным к покаянию. Приговор змею – это есть осуждение сатаны. С этой поры «даже звери полевые будут выше него – не властью, но сохранностью собственной природы», так как собственную природу дьявол, совершив некогда восстание на небе, не сохранил (Блаженный Августин) [3, с. 109-110].

Амвросий Медиоланский считал, что «в образе змея предстает телесное наслаждение. Женщина есть символ нашей чувственности, мужчина – символ разума. Наслаждение приводит в движение чувственность, а он передает разуму охватившую ее страсть. Таким образом, наслаждение есть первоисток греха». Порядок осуждения следует порядку прегрешения: змей – женщина – мужчина [7, с. 109].

Ефрем Сирин видел в таком порядке вынесения суда крайнюю милость и долготерпение Божие. В сам мо-

мент осуждения змея прародители еще могли покаяться, но даже и тогда «Адам и Ева не прибегли к мольбам» [17, с. 247].

Со времени грехопадения дьявол побеждает тех, кто увлечен земными удовольствиями. «Их алчет дьявол – и, как представляется, алчет по праву, ибо они предназначены ему от начала мира, когда ему было сказано: «будешь есть прах». И потому пусть каждый обратится к своей совести; и если увидит, что больше заботится о теле, чем о душе, да убоится, как бы не стать ему пищей змея» (Цезарий Арльский) [37, с. 110].

Интересна святоотеческая экзегеза текста «и вражду положу между тобою и между женою, и между семенем твоим и между семенем ее» (Быт. 3, 15). Блаженный Августин обращает внимание на то, что Бог полагает вражду не между змеем и мужем, а между змеем и женою. Августин спрашивает: «Почему же так сказано? Не потому ли, что тем самым нам дается понять: дьявол может соблазнить нас лишь через посредство животной части, являющей в едином и цельном человеке женский образ...» [3, с. 110].

Амвросий Медиоланский замечает, «что Бог решил: зло нужно не уничтожить, а временно покарать». «Жалить в пятую» (Быт. 3, 15) змей-дьявол сможет лишь тех, кто приучил себя «припадать к земле» [6, с. 110-111].

Текст о поражении «семенем жены» змея-дьявола «в голову» трактуется святыми отцами однозначно. «Семя жены» – это долженствующий родиться от Девы по исполнении «полноты времени» (Гал. 4, 4) Христос [32, с. 489-490]. Славянский перевод точнее, чем Синодальный, утверждает эту мысль. Если в русском переводе «семя жены» обозначено как «оно», то в славянском переводе сказано прямо: «Той твою блюсти будет главу, и ты блюсти будешь Его пятую» (Быт. 3, 15). Текст пророчески указывает на грядущие скорби и страдания земной жизни Богочеловека.

Следующее осуждение Божие обращено к Еве, «потому что ее рукою дан Адаму грех» (Ефрем Сирин) [17, с. 247]. Болезни чадорождения будут ее уделом. Изначально Господь хотел, чтобы человек жил без печали и боли, «чтобы ты, будучи облечена телом, не чувствовала ничего телесного». Но праматерь человечества сама себя довела до такого бедственного состояния и Бог вынужден был для ее же блага употребить горькое лекарство, «чтобы ты не предалась еще большему своеволию» (Иоанн Златоуст) [19, с. 113].

Блаженный Августин замечает и еще одну сторону этого вопроса. Болезни чадорождения испытывают и звери, хотя они не имеют личного греха. В этом проявляется подвластность смерти всего живого. Трагедия человека заключалась в том, что от прежнего телесного бессмертия, данного ему по благодати Божией, он через грех лишился ее и оказался ввергнутым в круговорот окружающего его тленного мира поскольку телом своим он принадлежал ему [3, с. 113-114].

Текст божественного приговора на Еву заканчивается словами: «...и к мужу твоему влечение твое, и он будет господствовать над тобою» (Быт. 3, 16). Иоанн Дамаскин замечает, что реализация брачных отношений через половое влечение началась после грехопадения, «поэтому брак был изобретен ради того, чтобы человеческий род не был стерт с лица земли и уничтожен смертью, чтобы через деторождение род людской сохранялся в целостности». В раю же обитало девство (Ириней Лионский) [32, с. 154].

Блаженный Августин говорит, что «если бы они (Адам и Ева) жили верно, праведно и послушно и свято служили Богу, от семени их, по изволению Божию, могло бы родиться потомство безо всякого страстного волнения похоти и без трудностей и болезней деторождения» [2, с. 533].

Наказание Адама за грех также преследовало цель врачевания его души через телесные скорби (Быт. 3, 17-

18). Человек лишается райской пищи, и земля, которая проклята за грех Адама, только через изнурительный труд будет давать ему пропитание. «Терния и волчцы произрастит она тебе» (Быт. 3, 18) – определяет Господь.

Это результат человеческого греха. Тертуллиан проводит параллель между тернием Адамова преступления и терновым венцом Христа, который «есть символ грехов, в которые нас ввел прах плоти, но которые устранила крестная сила» [35, с. 115-116].

Иоанн Златоуст как бы от Лица Господа возглашает: «Я сделаю, что ты будешь переносить тяжкий труд и заботу, и в печали проводить всю жизнь, чтобы это было для тебя уздой, чтобы ты не мечтал о себе свыше своего достоинства, но постоянно помнил бы о своей природе, и впредь никогда не допустил себя до подобного обольщения» [20, с. 152].

Через грехопадение воцарилась смерть и «так изгладилась весь Адамов образ, что люди изменились и дошли до поклонения демонам» (Макарий Египетский) [24, с. 87]. Итак, «человек сам для себя сделался причиной смерти» (Амвросий Медиоланский) [7, с. 117].

Но Божие наказание всегда целительно человеку, потому что как говорит Феодорит Кирский, сама смерть «настигает всякое живое существо, прекращает действие болезни, избавляет от тягот, от потопа освобождает, скорби и заботы изгоняет, завершает телесные страдания. Благодаря такого рода человеколюбию, Судия уничтожил наказание» [36, с. 116-117].

Ориген останавливает свое внимание на судьбе плоти, которая претерпев смерть и тление не исчезает совершенно, а «мы же, верующие в воскресение тела, понимаем, что смерть производит только изменение тела, субстанция же его, конечно, продолжает существовать, и, по воле Творца, в свое время снова будет восстановлена для жизни и снова подвергнется изменению, так что

тело, бывшее первоначально из земли земным, потом вследствие смерти разложившееся и обратившееся снова в прах и землю, – «яко земля еси, говорит, и в землю отидеши», – опять восстанет из земли и уже после этого достигнет славы тела духовного» [27, с. 297].

Ориген, связывая грядущее всеобщее воскресение человечества с воскресением Христовым, видит в нетленном теле Христовом хитон, который он возносит на небо, куда взойдут за Ним в нетленных телах и все праведники в день Воскресения. Так будет побежден через Христа грех Адамов и его последствия [26, с. 118].

Ева, через которую в мир вошла смерть, все же прозорливо названа Адамом «жизнью» (Быт. 3, 20). Так как «сделалась матерью праведных и нечестивых». Климент Александрийский отмечает, что «при этом каждый из нас сам решает, быть ему праведным или, наоборот, непокорным» [22, с. 119].

По грехопадении человек «В качестве с этой своей промежуточной ступени вниз, то есть к той, которой довольствуются животные, и поскольку его честью является подобие Богу, а бесчестие – подобие животным, то: «человек в чести не пребудет; он уподобится животным, которые погибают» (Блаженный Августин) [1, с. 271].

Ефрем Сирин предполагал, что кожаные одежды, в которые облек Господь согрешивших прародителей, были шкурами животных, «умерщвленных, быть может, перед их же глазами, чтобы питались они мясом их, прикрывали наготу свою кожами и в самой их смерти увидели смерть собственного своего тела». Правда, предподобный Ефрем допускал, что эти ризы могли быть сотворены Господом заново. Это предположение Ефрем основывал на словах «И сотвори Господь Бог Адаму и жене его ризы кожаные» (Быт. 3, 21) [17, с. 249].

Кожаные одежды – знак смертности и символизировали они не только смертность, но и тленность тела

вплоть до разложения (Ориген) [26, с. 119-120]. Григорий Нисский перечисляет некоторые из главнейших последствий грехопадения для земной, телесной жизни человека. «А воспринято нами от кожи неразумных следующее: плотское соединение, зачатие, деторождение, нечистота, кормление грудью, питание, извержение, постепенное созревание до зрелости, расцвет, старость, болезнь, смерть». Все это он символически объединяет под образом «гносного хитона, наложенного на нас из кожи неразумных животных». Только во всеобщее воскресение человек будет совлечен этого мертвенного и гносно-го хитона [14, с. 316].

Слова Господа «вот, Адам стал как один из Нас, зная добро и зло» (Быт. 3, 22) Ефрем Сирин воспринимает как некую иронию Бога, хотя здесь «Бог открывает тайну Святой Троицы и вместе посмеивается над Адамом». До вкушения запретного плода прародители знали добро по опыту, а «о зле же только слышали». Теперь же все стало наоборот – вместо славы «овладели же ими печали, которые прежде далеки были от них» [17, с. 250].

Но Адам все же не до конца теряет ведение добра. «Адам получил, – пишет Иоанн Кассиан, – познание зла после падения, не утратив, впрочем, познание добра». Иначе человек потерял бы свободу воли и ответственности за свои поступки [21, с. 501].

После грехопадения Господь запрещает людям прикасаться к дереву жизни, «чтобы вкусив плода с сего дерева и получив вечную жизнь, не стали они вечно мучиться в жизни», которая обречена была на изнурительный труд, пот, печали и болезни (Ефрем Сирин) [17, с. 250].

Чем сегодня занимается медицина? Тем, чтобы вернуть человеку плоды дерева жизни, никак не занимаясь его духовно-нравственным состоянием. Тем, чтобы найти «таблетку» телесного бессмертия. Это никогда не состоится. И хотя в Библии сказано – «дай место врачу, ибо

и его создал Господь, и да не удаляется он от тебя, ибо он нужен» (Сирах. 38, 12), – однако некоторое продление телесной жизни человеческими усилиями никогда не решит саму проблему бессмертия. Ее решит только Бог во Всемирную Пасху, в день всеобщего воскресения мертвых (Ин. 11, 25; 6, 40).

Адам изгоняется из рая, но Бог «по благодати Своей дал ему жилище вне райских пределов, поселил в долине ниже рая. Но люди грешили и там». За это сквозь историю следует череда наказаний для вразумления людей (Ефрем Сирин) [30, с. 4]. Блаженный Августин считал, что Адам сам вытеснил себя из рая тяжестью собственных своих грехов в более подходящее ему место, а не Бог единолично «исключил» его [3, с. 123].

Интересно представляет ограждение рая Ефрем Сирин. Херувим, который по изгнании прародителей поставлен Богом не допускать их в рай к дереву жизни, видится Ефрему изначальным стражем рая. Он пишет: «Вместо ограды окрест рая – всеобеселяющий покой, вместо стен и предградия – всеумиротворяющий мир. Херувим, стерегущий рай, приветлив к блаженным, обитающим в раю, и грозен для отверженных, которые вне рая» [30, с. 19].

Со времени изгнания возвращение в рай возможно лишь через мученичество. Потому и принял крестную смерть Новый Адам – Христос, и все идущее за Ним берут на себя соучастие в Его крестоношении (Ориген) [29, с. 207]. Это не должно пугать, потому что «верен Бог, Который не попустит вам быть искушаемыми сверх сил, но при искушении даст и облегчение, так чтобы вы могли перенести» (1 Кор. 10, 13).

Рай, «откуда первый Адам, побежденный врагом, был изгнан с супругой, туда второй Адам, победитель врага, вернется с Церковью святых, как со Своей невестой» (Беда Достопочтенный) [10, с. 124].

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Августин Аврелий*. О Троице: в пятнадцати книгах против ариан / Перевод, вступительная статья и примечания А. А. Тащиана. – Краснодар: Глагол, 2004. 416 с. – (Серия «Патристика. Тексты и исследования»).
2. *Августин Блаженный*. О книге Бытия // Блаженный Августин. Творения: в 4 т. Т. 2. Теологические трактаты. – СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-Пресс, 2000. 751 с.
3. *Августин Иппонский*, О книге Бытия против манихеев // Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Ветхий Завет. Том I: Книга Бытия 1-11 / Пер. с англ., греч., лат., сир. Под ред. Эндрю Лаута в сотрудничестве с Марко Конти / Русское издание под ред. К. К. Гаврилкина. – Тверь: Герменевтика, 2004. 304 с.
4. *Августин Иппонский*, О природе и благодати // Библейские комментарии...
5. *Августин Иппонский*, Против Юлиана-пелагенина // Библейские комментарии...
6. *Амвросий Медиоланский*, О бегстве от мира // Библейские комментарии...
7. *Амвросий Медиоланский*, О рае // Библейские комментарии...
8. *Амвросий Медиоланский, свят.* Письма // Собрание творений: На латинском и русском языках. Т. IV. Ч. 1 / святитель Амвросий Медиоланский; [сост. Н. А. Кулькова]; [пер. с лат. Т. Л. Александровой, Е. В. Матеровой, Н. А. Кульковой]. Иад-во ПСТГУ – М., 2014. 480 с.
9. *Амвросий Медиоланский, свят.*, Об Иакове и блаженной жизни // Собрание творений: На латинском и русском языках. Т. III / святитель Амвросий Медиоланский; [сост. Н. А. Кулькова]; [перевод с лат. Н. А. Кульковой, Е. В. Матеровой, иером. Феодорита (Тихонова), С. А. Артюшина]. Изд-во ПСТГУ – М., 2013. 432 с.
10. *Беда Достопочтенный*, Гомилии на Евангелия // Библейские комментарии...
11. Библия (славянский перевод), Синодальная типография. – М., 1904. 642 с.
12. *Блаженный Августин*. О град Божием. Творения: в 4 т. Т. 3. – СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-Пресс, 1998. 594 с.
13. *Блаженный Августин*. О граде Божием. Творения: в 4 т. Т. 4. – СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-Пресс, 2000. 589 с.
14. *Григорий Нисский*, О душе и воскресении // Творения святого Григория Нисского, Часть IV. Типография в Готье. – М., 1862. 400 с.
15. *Диадокх Фотикийский*, Слово аскетическое // Блаженный Диадокх, епископ Фотики древнего Эпира и его творения. Т. I., Типография И. И. Горбунова, Крещатик, № 38. – Киев, 1903. 920 с.
16. *Дорофей Газский*, Поучения // Библейские комментарии...
17. *Ефрем Сирин*. Толкование на книгу Бытия // Св. Ефрем Сирин, Творения Том 6. Издательство «Отчий дом». – М., 1995. 482 с.
18. *Иероним Стридонский*, Трактат на Псалмы // Библейские комментарии...
19. *Иоанн Златоуст*, Гомилии на Книгу Бытия // Библейские комментарии...
20. *Иоанн Златоуст*. Беседы на книгу Бытия // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, Архиепископа Константинопольского в XII томах. Т. IV. Издание СПб. Духовной Академии. – СПб., 1898. 923 с.
21. *Иоанн Кассиан*, Собеседования // Иоанн Кассиан Римлянин, Сочинения. Издательство: Харвест. – М., 2011. 795 с.
22. *Климент Александрийский*, Строматы // Библейские комментарии...
23. Книга Юбилеев. ЗАТ «Україна». – Київ, 2003. 253 с.
24. *Макарий Египетский*, Духовные беседы // Преподобный Макарий Великий, Духовные беседы, послания и слова. Издательство Сретенского монастыря, – М., 2004. 400 с.
25. *Новациан*, О Троице // Библейские комментарии...
26. *Ориген*, Гомилии на Книгу Левит // Библейские комментарии...
27. *Ориген*, О началах // Творения Оригена, учителя Александрийского в русском переводе. Выпуск I. Изд.: КДА. – Казань, 1899. 386 с.
28. *Ориген*, Против Цельса // Библейские комментарии...
29. *Ориген*, Увещание к мученичеству / Творения Учителя Церкви Оригена, О молитве и увещание к мученичеству. 2-е издание. Изд.: И. Л. Тузова – СПб. 1897. 236 с.
30. *Преподобный Ефрем Сирин*, О Рае: Сибирская Благовонница. – М., 2010. 21 с.
31. *Преподобный Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры; Издательство Сретинского монастыря. – М., 2003. 162 с.
32. *Св. Ириней Лионский*, Против ересей // Сочинения святого Ириней, епископа Лионского. Изданы в русском переводе протоиереем П. Прелображенским. Издание второе. Типография И. Л. Тузова. – СПб., 1900. 637 с.
33. *Севериан Габальский*, О творении мира // Библейские комментарии...
34. *Селезнев М. Г.* Комментарий / Книга Бытия. Перевод с древнееврейского, РГГУ. – М., 2000. 128 с.
35. *Тертуллиан*, О венце // Библейские комментарии...
36. *Феодорит Кирский*, О воплощении Слова // Библейские комментарии...
37. *Цезарий Арльский*, Проповеди // Библейские комментарии...

«“ЯКОЖЕ ДНЕВНУЮ ЗВЕЗДУ УВЕДЕВ ТЯ...” – ОТЫТ МОЛИТВЕННОГО ПРОЧТЕНИЯ КАНОНОВ СВЯТИТЕЛЮ НИКОЛАЮ ЧУДОТВОРЦА В ОКТОИХЕ»

© 2021 г. Зосима (Шевчук), архимандрит

кандидат педагогических наук, доцент,

преподаватель кафедры богословия и библеистики

Владимирской Свято-Феофановской духовной семинарии

o.zosima@mail.ru

Статья посвящена разбору текстов канонов святителю Николаю Чудотворцу, предписанных к исполнению Богослужебным Уставом Русской Православной Церкви по четвергам седмичных дней.

Ключевые слова: Богослужение, Октоих, Иосиф Песнописец, святитель Николай Чудотворец.

The article is the analysis of the texts of the canons to St Nicholas the Wonderworker, prescribed by the Liturgical Rite of the Russian Orthodox Church for the singing on Thursdays.

Keywords: Divine Service, Oktoih, St Joseph of the Studium, Hymnographer, St Nicolas the Wonderworker.

Каноны святителю Николаю Чудотворцу помещены в нашем Октоихе в разделе четвергов – дней, посвященных молитвенному прославлению Святого. В Греческой Церкви последования Богослужений, не относящихся к воскресным дням, а исполняющиеся в седмичные дни, отнесены к так называемому Параклитуку. Таким образом, на каждый из восьми гласов в четверг мы имеем по канону святому Николаю.

Автором этих канонов признан, согласно надписаниям перед ирмосами первой песни каждого канона, преподобный Иосиф Песнописец, скончавшийся около 886

года [2]. Сейчас у нас нет намерения входить в обсуждение вопроса научности факта предполагаемого авторства этих произведений. Интересующиеся могут обратиться к сравнительно недавно вышедшей монографии прот. Владимира Рыбакова, посвященной преподобному Иосифу. Оценивая в целом писательскую деятельность последнего, протоиерей Владимир пишет: «Среди церковных поэтов-писателей едва ли можно указать другое лицо, которое могло бы сравниться по количеству написанных песнопений с прп. Иосифом Песнописцем. Поэтому будет вполне справедливо назвать его писателем исключительной продуктивности и поразительного разнообразия. Он с одинаковой легкостью пишет во всех родах церковных песнопений; каноны, трипеснцы, четверопеснцы, стихирь, кондаки, икосы, седалны – все это одинаково доступно ему. Но более всего он пишет каноны, почему уже с древних времен за ним установилось преимущественное (κατ' ἐξοχήν) наименование Песнописца (ὁμνογράφος), которое и стало его вторым именем... Число произведений св. Иосифа Песнописца точно неизвестно, но оно должно быть громадно. Различные исследователи богослужебных церковных книг неодинаково определяют это число в зависимости от того материала, какой мог быть ими рассмотрен и обследован, причем одни увеличивают это число, другие слишком уменьшают [3].

Как пишут авторы «Православной Энциклопедии», «некоторые гимнографы создавали не единичные каноны, а циклы, которые обычно называют «венками канонов». Как правило, в таких венках по 8 канонов – по одному на каждый глас византийской церковной музыки. Это наиболее сложная из форм, созданных византийской гимнографией: циклы тропарей (песни) объединяются в циклы песней (каноны), которые затем объединяются в осмогласный цикл венка канонов, при этом строго

соблюдены определенные правила метрики стихосложения, сохранены необходимые отсылки к библейским песням, акrostихи отдельных канонов внутри венка перекликаются между собой и т.д.» [4].

К таким «венкам канонов» относятся и восемь канонов святителю Николаю в славянском Октоихе. Их мы намерены рассмотреть в предстоящей работе, основываясь на многолетнем опыте соприкосновения с этими текстами в нашей Богослужбной практике.

Прежде следует сказать, что у преподобного Иосифа было особенное отношение к святителю Николаю, потому что, согласно житию, увезенный в заключение арабами на остров Крит, Иосиф был чудесным образом избавлен от плена именно Мирликийским святителем. «Однажды ночью в темнице Иосифу Песнописцу явился святитель Николай Чудотворец и велел ему съесть свиток, на котором было написано: «Ускори, Щедрый, и потщися, яко милостив, на помощь нашу, яко можеша хотяи». После этого он получил дар слова, так как ему было суждено утверждать в вере православных» [2].

Уметь благодарить – большое дело. Благодарение как важная отличительная черта христианской жизни, отмечена еще апостолом Павлом в его Послании к Фессалоникийцам: «За все благодарите: ибо такова о вас воля Божия во Христе Иисусе» (1 Фес. 5, 18). Благодарит святого Николая и Иосиф. Благодарением за помощь Святителя и просьбой о дальнейшем предстательстве начинается «венки» его канонов святителю Николаю. С первого тропаря первого гласа преподобный Иосиф сразу обозначает уже проделанную (или предстоящую) работу над составлением именно венка – полногласного собрания – канонов святому Николаю: Венцы украшаеми праведными, и престолу благодати предстои Николае, иже песньми ты ныне венчающыя верно, присно спасай молитвами твоими. (1, 1).

Памятуя об особой, мистической связи каждого христианского епископа со своей паствой, преподобный Иосиф как бы созывает всех исполняющих его каноны и внимающих им – в еще одно собрание таинственной паствы Мирликийского архиепископа, имеющего ныне особую честь благодатного заступничества у Престола Вседержителя:

Иже миряном быв первосвятитель истинный, благоухай наша чувства душевная отче Николае, и враждующыя на ны злосмыслныя страсти отгоняй присно. (1, 6)

Яко священнейший сосед приятел Божественного мира, милостивно изливавшегося на землю, всех нас благоухай сердца, миряном быв мудре первосвятитель, искушения зловоние отгоня молитвами твоими. (2, 9)

Украшив мирликийский престол, являясь еси красотой первосвященником: молитвами твоими от мирских напастей спасай ны невредимы, святителю. (3, 6)

Миряном первопрестольник быв, Николае, вся чувства сердца моего миром благоухай, святе, и страсти злосмыслныя от сего, молитвами твоими отгоняй всегда. (5, 4)

Ты в Мирех Ликийских погребен был еси, мирю точиши всегда, Николае, зловония страстей отгоняя присно. (6, 9)

Исцеления присно совершая гроб твой, благоухания мира преподобне, источает верою и любовью приступяющим, Николае, погребаяй недуги находы. Темже ты всю улаживаеши. (4, 9)

В Мирех мироуханное тело твоё, всесвяте Николае, лежащее, мирю притекающим источает, и уставляет недуги человеком. (7, 8)

В Мирех пожив, Николае, благоухания Божественного нас исполни, благочестно воспевающих тя. (8, 5)

Мирянов, преподобне, первопрестольник быв, по смерти источаеши Божественное миро, злосмыслныя наша отгоняя недуги, Николае всеблаженне, верно к тебе приступяющим. (8, 7)

Отметим сразу, что в данном разделе нашей работы и впредь мы не используем всех наличных тропарей канонов, а лишь выборочно, чтобы не утяжелять повествова-

ния. Последние несколько тропарей говорят о погребении святителя Николая в Мирах Ликийских и об исцелениях, происходящих от его честного тела, гроба и истекающего оттуда чудесным образом мира. Ничего удивительного; факт, соответствующий времени – во время жизни Иосифа Песнописца история еще не знала о будущем перенесении мощей Святителя из Мир в Бари.

Очень просты по построению и трогательны по содержанию тропари с молитвенными обращениями к святому Николаю. Глаголы, встречающиеся в этих тропарях, поставлены в форме императива. Данные тропари условно названы нами «прямыми молитвами»:

Крѣпкою Никóлае твоѣю моли́твою, всеразслабленную дýшу мою прегрешѣньми исцели́, и жити́я злолю́тых избáви мѧ, молю́ся. (1, 1)

Глаго́лы моя́ услы́шав спѣшно, óтче Никóлае, потщѣ́ся при́ти ми на по́мощь, обу́реваему скорбѣ́ми и нýждами житѣ́йскими. И бесóвскимъ озлоблѣ́ннѣ: ꙗко́ да спасѣ́ем пою́ предста́тельство твоѣ́. (2, 7)

Посещѣ́нием твоѣ́м Божѣ́ственным во днѣ́ и в но́щи посещáи мѧ, угладѣ́я стезю́ смире́ннѣ́ моѣ́й ду́шѣ, и сохрани́и мѧ, свѧ́те Никóлае, неучáзвлена от нахо́дящихъ лука́ваго соблю́зи. (2, 8)

Мене́ пáче всѣ́хъ чело́вѣкъ Тебѣ́ прогне́вавши умо́мъ неразýмнымъ, Преблáгѣи́и щѣ́дри, Николáа те́плыми моли́твами. (3, 5)

По́мощь твою́ спаси́тельную низпослáти нáм, умо́ленъ бýди, чудотво́рче Никóлае, в де́нь нýжды, внегда́ тѧ́ вѣ́рою прося́ще мо́лимъ. (4, 8)

Сокруши́ вра́жия ко́зми ви́димыя, и неви́димыя, Никóлае, всегда́ борю́щия ны́ нáша врагѹ́ в безконѣ́чную па́губу послáи. (5, 4)

Тебѣ́ мо́лимъ, óтче Никóлае, в чáсѣ сѣ́й посреде́ бýди всѣ́хъ призывáющихъ тѧ́, и ꙗ́же ко спасѣ́нию дару́и нáм проше́ния. (5, 5)

Ми́лостива соде́лай Влады́ку, твоѣ́ми моли́твами, все́мъ чту́щимъ тѧ́, Никóлае, ꙗко́ да нáшихъ прегрешѣ́ний разре́шение дáруетъ. (5, 6)

Всѧ́кая отверже́мая на мѧ́, Никóлае, уста́ лука́вая, твоѣ́ми моли́твами загради́: и избáви мѧ́ ви́димыхъ вра́гъ и неви́димыхъ. (5, 7)

Учáзвленныхъ нáс от неви́димыхъ стреле́цъ, врачевствóмъ твоѣ́я, Никóлае, моли́твы претвори́, ꙗко́ да здра́во ходи́ти нáмъ по путѣ́мъ Господни́мъ. (6, 1)

Дрема́ниемъ лѣ́ности одержи́ма, усѣ́рдно мѧ́ устро́и свяще́ннымъ ходата́йствѣ́мъ твоѣ́мъ, Никóлае. (6, 5)

Ще́сѧ́ Спа́са умо́ли, свѧ́ти́телю Никóлае, вѣ́чнаго мѧ́ избáвити мучѣ́ния. (6, 5)

Мирскѣ́хъ мѧ́ соблю́зи соблю́ди, и от бесóвскаго озлоблѣ́ния, моли́твами твоѣ́ми, свѧ́ти́телю Никóлае. (6, 5)

Утверди́, óтче, моли́твами твоѣ́ми тебѣ́ призывáющыя на по́мощь, Никóлае, ути́шя́я бесóвскую лука́вую бýрю. (6, 7)

Уврачу́и моя́ мно́гия стрѹ́пы богопри́ятными твоѣ́ми моли́твами, богоблаже́ние óтче Никóлае, и се́рдце моѣ́ просвети́. (7, 4)

Недóгу ду́шъ нáшихъ ути́ши: и уста́ отверза́ющаяся все́мъ на лю́бящихъ тѧ́, свяще́ннѣ́йшѣ́и па́стырю, загради́. (7, 6)

Нѣ́сть, ꙗ́же призва́выи тѧ́ в ско́рбѣхъ, и ско́ро не обрѧ́щетъ утеше́ния. Те́мже тебѣ́ мо́лимся: всѧ́ болѣ́знь нáша, Никóлае, обле́гчи. (7, 8)

Сокруше́ннымъ сме́рдцемъ вопи́емъ ти́, óтче: утеше́ние нáмъ бýди в ско́рбѣхъ, печа́ли разгоня́я всегда́ от ду́шъ нáшихъ, Никóлае. (7, 9)

Да́ тѧ́ почита́емъ, да по́емъ тѧ́ всегда́, пода́ждь нáмъ рýку по́мощи, свѧ́ти́телю Никóлае. (8, 3)

Успѹ́, Никóлае, твоѣ́ми неусыпа́ющимъ моли́твами, ꙗ́же на ны́ воста́ющыя напа́сти, мо́лимъ тѧ́. (8, 3)

Всего́ мѧ́ страстьмѹ́ напа́ствуема, и искуше́ниѹ́ лука́выхъ чело́вѣкъ, ходата́йствомъ твоѣ́мъ, свѧ́те Никóлае, избáви. (8, 3)

Себе́ само́го плáчуща погубѧ́юща, живѹ́и в лѣ́ности, моли́твами твоѣ́ми, Никóлае, к покая́нию руководи́ мѧ́. (8, 4)

Укре́пи нáс моли́твами твоѣ́ми, богоблаже́ние Никóлае, соблю́дѧти повеле́ния Христо́а, еди́наго Бо́га нáшего. (8, 5)

Щѣ́дри нáс моли́твами твоѣ́ми, свѧ́ти́телю, Бо́га всеще́драго умо́ляя, Никóлае, да избáвимся бѣ́дъ и скорбѣ́й. (8, 5)

Вспоминает преподобный Иосиф и сцены из жития святого Николая, когда его предстательством были спасены люди от неминуемой гибели. Эти сюжеты также становятся частью молитвенного призывания Святого:

ꙗ́коже дре́вле предста́в, Свѧ́те, избавля́я ю́ношы́ три́: сѹ́ще и мене́ от всѧ́каго грѣ́ха́ избáви твоѣ́ми к Бо́гу моли́твами, богомýдре Никóлае. (2, 5)

Ўже дрэўле яўляся во снѣ царю, неповінныя умѣщя уmrѣти избавляя, напѣстѣи мѧ избави находящихъ всегда, и недѣгъ телѣсныхъ, и душѣвныхъ болѣзней, ѡтче Николѣе. (2, 7)

Силою Божіею всеблагѣнне укрепляемъ, ревность благочестія по разуму стяжалъ еси: темже хотѣщія несправедно умрѣти избавилъ еси. Сего ради тѧ молимъ: всякаго несправеднаго озлобленія избави насъ, Николѣе. (3, 1)

Ўже избавилъ еси иногда ведомыя на смѣрть несправедно, всеблагѣнне: ныне и насъ спаси отъ челоуѣкъ тлетворныхъ стуженія, и отъ всякихъ бесовскихъ лѣстѣи. (3, 4)

Якоже избавилъ еси воеводы, ѡже несправедно умрѣти хотѣщія: тако отъ челоуѣкъ лукавыхъ озлобленія насъ избави, и отъ всякаго бесовскаго наветѧ, Николѣе, моля Спаса. (3, 8)

Несправедно ведомыя на смѣрть избавилъ еси, ревностію Божественною ѡтче, священнолѣпне распалаемъ. Темже вопиѣмъ тѣ: такожде изми насъ отъ напѣстѣи, умерщвляющихъ люте сѣрдце мое. (4, 4)

Ўже дрэўле умрѣти несправедно умѣщюи воеводы, избавишася твоими предстаѣтельствомъ: якоже тѣхъ, и насъ исхити всякаго вреда, досточудне. (4, 6)

Якоже иногда препутѧлъ еси грѣдъ твоѣи изнемогающъ глѣдомъ, яко добръ пѣстырь, преподобне: такожде и ныне препутаѣи душу мою хлѣбомъ разумнымъ, ѡтче Николѣе, тѧ заступника блага стяжавшаго. (5, 9)

Избавилъ еси дрэўле мудре, хотѣщія несправедно умрѣти: такожде и мене избави отъ бѣдъ и прегрѣшеній, Николѣе. (6, 6)

Являеся плавающимъ, и твоѣи грѣдъ препутѧлъ еси страждущъ: душѣтлѣннаго мѧ глѣда избави, молитвами твоими, ѡтче Николѣе. (6, 7)

Якоже дрэўле ѡзники избавилъ еси отъ смѣрти: тако и насъ избави искушеній житѣйскихъ, Николѣе. (6, 9)

Связанныхъ неизбежно изъ темницы якоже избавилъ еси: союзы растерзавъ зѡлъ моихъ, молитвами твоими, примирѣи Богу, святе Николѣе. (7, 3)

Разорѣи еси смѣрти несправедный сѣдъ, и спаси еси милостию твоєю, ѡтче Николѣе, хотѣщія умрѣти, яко теплыи помощникъ призывающимъ тѧ. (7, 6)

Ўже три ѡношы избавляеи, ѡтче Николѣе, умрѣти хотѣщія, всякихъ мѧ избави тесноты, и вѣчнаго осужденія. (8, 4)

Ўже воеводы три избавляеи отъ смѣрти, пришествіемъ страшнымъ твоимъ, священнотаинниче Николѣе, отъ всякаго смертоноснаго вреда и насъ избави. (8, 8)

Кумѣры сокрушилъ еси ѡдольския, святе, и совѣты бездѣльны еретичествующихъ показѧлъ еси, Николѣе, и ведомыя на смѣрть избавилъ еси. (5, 5)

Тема внезапной смерти и Страшного суда продолжается еще в одной группе тропарей, где автор просит многомощного заступничества святителя Николая в день и час престояния грешной души предъ Вечнымъ Судьею:

В лѣности скончавѧю мою жизньъ окаянный, и боюся страшнаго Твоего сѣдуща Христа: на немже не посрамѣи мене, Николѣе ходѧтѧйствы священными умоленъ бывѧя. (1, 3)

Ўже сокрывыи рабъ лукавыи талантъ, егѡже в дѣлание благовосприѣмъ азъ есмь: и боюся тѣмошняго сѣдуща, на немже, Судіе Бже всехъ, не осѣди мене, молѣнія ради святаго Николѣа. (1, 7)

Егда сѣдѣши, Бже, на престолѣ страшнемъ сѣдѣти миру, не вниди въ сѣдъ съ рабомъ твоимъ: но чѣсти сподѡбу спасаемыхъ, молитвами Николѣа. (2, 8)

Страшный Владычній день при двѣрехъ приближается, что сотвориши о душѣ, грѣховъ множество имѣущи? потщѣся ѡбо прежде конца, и возопиѣи Господу прилежно: молитвами Николѣа, святѣтеля Твоего, спаси мѧ. (2, 9)

Творца настоѣтъ пришествіе сѣдѣти всеѣи землѣ, и неготовъ сѣи окаянный, весь устрашаюся, помышляя зѡлъ моихъ множество: Господи долготерпелѣве, ушѣдри, и спаси мѧ Божественными Николѣа молитвами преподобнаго Твоего. (3, 9)

День и часъ страшный поминѧи, о душѣ моей! Егда тѧ хѡщетъ привести на сѣдъ Владыки, и сѣдѣти твоя дѣла тѣбѧняя, и возопиѣи Ему: Спасе, спаси мѧ Николѣа мольбами. (4, 9)

Приблизися, якоже пишется, день страшный пришествия Христа. Подвѣгнися, душѣ, отрѣни лѣность, и усѣрдно Христу возопиѣи: спаси мѧ, Господи, Николѣа Твоего молѣниемъ. (5, 9)

Зиждителя пришествие при двѣрехъ, не леніся, душе моя, но возопи: **Николаа** молитвами, Христѣ, спаси мя. (6, 9)

В лѣноти жизнь мою преждѣ, и безбоязненно согрѣшаю, оклянный: и тамо неотрицаемое судище помышляя, стрѣхом содержимъ есмь: ущѣдри мя, **Бѣже, Николаа** молитвами, яко благоутробен. (8, 6)

Суд при двѣрехъ, блюди душе моя, и Судии **Бѣгу** возопи: **Николаа** молитвами спаси мя, Господи. (8, 9)

Очень показательно, что грешная душа «вопиет Николаа молитвами» ко Христу «усердно» и «прилежно», хоть и в полной мере сознает себя – «неготов сый окаанный» – не готовой к нелицеприятному суду Божию. Но все же продолжает взывать: «не осуди мене, моления ради святаго Николаа». И при всѣм том в текстах присутствует один человек, не достойный милостивого к себе отношения Святителя. Это – Арий и с ним «беззаконныхъ устъ». Исторически преподобный Иосиф описывает события Первого Вселенского Собора. Но как рисует нам события человек, живший в IX веке? Прочтем соответствующие тропари канонов:

Изошрен мечъ духовный явился еси мудре: лукавыя плѣвелы еретическующихъ посѣая, и добродѣтелей стезю спасительныя вернымъ угладяя, **отче Николае**. (3, 3)

Губящаго древле Господни люди, безумнаго **Ариа** удавил еси жилами словес твоихъ, яко пастырь начальный истинен, **отче Николае**. (3, 7)

Ветивствуя Божественная **Николае**, беззаконныхъ неязворенная устъ явственно заградил еси, и от **Арие**ва губительства многия избавил еси, православно поющыя: Господя пойте, и превозносите Его во вся вѣки. (4, 8)

Уставил еси премудре твоего святаго языка струями, струи **Арие**вы хульны. Темже вопию ти: токи страстей моихъ изсуши молитвами твоими, **Николае** всеблагенне. (5, 8)

Премудростию твоею очернив **Арие**в ум ересью помраченный, и от того прельщаемыя, **Николае**, просветил еси. (7, 4)

Пажить горькую злочестия **Арие**ва потребил еси, **Николае**, растворением словес твоихъ, священнотайниче, православнымъ утверждение ты был еси. (7, 6)

Источил еси струи учений, ересей изсушая потоки, и верныхъ души напоющий богато, священнодѣйственниче **Николае**: сего ради ты почитаем. (8, 7)

Итак, мы видим, что святитель Николай здесь – «меч духовный», он «безумнаго Ария удавил жилами словес», уста нечестивых он заградил, «ветивствуя», «струи хульные» – «струями языка», «премудростью» и «растворением словес». По этому поводу приснопамятный профессор-протоиерей Ленинградской Духовной Академии Ливерий Аркадьевич Воронов в своей работе «Святитель Николай – ревнитель и защитник Православия» пишет: «Великий ревнитель и защитник Православия, святитель Николай являет собой в истории Вселенской Церкви замечательный пример неутомимого поборника за общехристианский мир и единение на почве богопреданного учения. Его борьба против возмутителей этого мира – еретиков – носила возвышенно-христианский характер и осуществлялась средствами, сообразными с духом евангельского учения, то есть мечом веры и духовным оружием слова.

Эту божественную ревность святитель Николай явил сначала в насаждении и утверждении истинной и благочестивой веры на пажитях, очищенных от терний язычества, а затем в напряженной борьбе с ересями, в особенности же с грозной стихией арианства, силившейся поколебать коренные устои христианской веры. Как бодрый и добрый пастырь врученного ему Богом словесного стада, он прежде всего направил свои заботы на то, чтобы предохранить от заблуждения верующих паствы Ликийской. Мудрыми увещаниями, кроткими вразумлениями, более же всего «пленающим в послушание Христово»

(ср. 2 Кор. 10, 5) примером собственной всецелой преданности Церкви он не только сохранил наиболее благоразумных из своих пасомых от увлечения пагубными внушениями лжеучителей, но, как свидетельствует св. Андрей Критский, спас от духовной гибели и целые сонмы уже затопляемых волнами арианской ереси.

Согласно всеобщему древнему церковному преданию, святитель Николай был деятельным участником Первого Вселенского Собора, собравшегося в Никее в 325 году. Здесь, соделавшись, по выражению Метафраста, «огнедохновенными устами противников Ария», он вступил в личное единоборство с самим ересиархом и своей безбоязненной обличительной речью (но отнюдь не каким-либо физическим действием) нанес смертельный удар арианской доктрине. Святая Церковь помнит об этой великой заслуге святителя Николая и в своих песнопениях и похвалах именует его «правилом веры» (тропарь), «великим столпом благочестия» (акафист, икос 2), «славной красотой отцев», «твердыней, оком и благозвучной трубой церкви» (Похвальное слово св. Андрея Критского).

С древнейших времен среди верующих известно сказание о том, что свт. Николай подвергся церковному суду и даже заключению в темницу за то, что допустил по отношению к Арию какой-то поступок, признанный отцами Собора за несообразный с епископским званием, но затем был оправдан благодаря чудесному знамению благоволения Божия к нему. Сказание это с течением времени видоизменялось под влиянием народного творчества, претерпело ряд искажений, разделилось на несколько версий и в XVI веке было закреплено в виде письменного рассказа греческим писателем Дамаскиным Студитом, митрополитом Навпактским и Артским (известны и две латинские версии этого рассказа) ... Отвергая, как позднейшее искажение, утверждение о заушении святителем Николаем Ария, нельзя, однако, подвергать сомнению

действительность суда и чудесного оправдания святителя Николая. Если бы Церковь признавала известие о суде и оправдании простой легендой, то она высказалась бы в отрицательном смысле по поводу этой «легенды», в особенности после появления дополнения к ней, в виде утверждения о «заушении»; Церковь просто осудила бы и «легенду», и дополнение со всей прямолинейностью. Но ничего подобного не было. На протяжении веков Церковь проявляла как бы двойное отношение к сказанию о суде над святителем Николаем...

Такая знаменательная двойственность объясняется, по-видимому, тем, что Церковь хотя и не сомневается в действительности факта соборного суда над святителем Николаем и последующей его чудесной реабилитации, но в то же время ни одну из версий сказания об этих событиях не признает за вполне достоверную и сообразную с характером личности великого угодника Божия. Подлинный же рассказ очевидца, записавшего некогда эти события (если таковой вообще существовал), или протокольная запись до нас не дошли и, возможно, были утрачены еще в давние времена...» [5].

Мы склоняемся к мысли в целом согласиться с мнением заслуженного профессора, особенно с его выводами, как непосредственно касающимися литургических текстов: «Приведенные выдержки из творений св. Иосифа снова утверждают нас в мысли, что Церкви в его время хорошо было известно предание о борьбе святителя Николая с ересиархом Арием на Никейском Соборе, и вряд ли местная борьба с малоизвестными представителями арианства в пределах небольшой Ликийской области могла дать повод к такому широкому развитию темы. Гораздо естественнее думать, что мысли св. Иосифа, облекшиеся в столь различные и яркие образы (земледелец, истребляющий плевелы; военачальник, расстраивающий ряды неприятельских полков; пастух, удушающий

хищного разъяренного волка; богомудрый проповедник, силой речей своих заграждающий уста противников), имеют в своей основе представление о великом словесном единоборстве святителя Николая непосредственно с Арием и его споспешниками...

Таким образом, присутствие святителя Николая на Никейском Соборе и его деятельное участие в общей борьбе против Ария и его приверженцев признается Православной Церковью не подлежащим сомнению и неотъемлемо входит в сокровищницу вселенского церковного предания. Выдвигаемые против этого возражения не обладают достаточной силой или научной убедительностью.

Православная Церковь с доверием относится и к издревле передававшемуся сказанию о церковном суде над святителем Николаем и его чудесном оправдании.

Сказание о якобы допущенном святителем Николаем заушении Ария, возникшее не ранее XIV-XV века, должно быть признано несостоятельным и легендарным, как несообразное с личным характером святителя и не находящее себе ни малейшей опоры в живом голосе Церкви – ее песенном творчестве». [5]

Здесь, как нам представляется, следует каждому обратиться на себя внимание, потому что Арий в данном случае – не только исторический персонаж тропарей, а и каждый из нас, имеющий – грехами Прародителей и своими – «ум ересь помраченный». Именно поэтому так важны для нас слова тропарей преподобного Иосифа, в которых он просит об изменении ума и сердца – как его вместилища – каждого, кто прибегает к заступничеству великого Угодника Божия Николая. «Утверди», «укрепи», «воздвигни», «умири» – вот какие глаголы в форме императива встречаем мы в еще одной выделенной нами группе тропарей:

Рячѣтельною моли́твою твоѣю му́дре, се́рдца моего́ утверди́ глѣзне извѣстно, на кі́мени Бо́жиих за́поведей пресвѣтлых, спаса́я непременно́ Нико́лае, от ко́варствъ ꙗ́костныхъ злона́чальнаго врагѣ. (2, 3)

Крѣпкими твои́ми моли́твами низлага́я врагѣ, и ны́не на́нь укрепі́ немощствую́щая помышле́ния на́ша стра́стными прило́ги, призы́вающимъ святы́х твои́х моли́тв, о́тче Нико́лае. (3, 3)

Во уны́иши иждѣ́вши мою́ жи́знь, молю́ся ти́, о́тче Нико́лае, воздвѣ́гни к покая́нню мы́сль мою́ оскверне́нную. (3, 5)

Утѣся́емъ бы́въ мно́гими обстоя́ниши, к простра́нству прибега́ю, всеблаже́нне, те́плыхъ моли́тв твои́х, претвори́ душо́ мою́ боле́знь, вопи́ю ти́: во́лны укроти́ отча́яния, и умири́ моего́ ума́ смущѣ́ние. (3, 9)

Может быть, кому-то в будущем удастся изъяснить: имел ли преподобный Иосиф в своих канонах замысел предначертать – не последовательно, а в виде разбросанной мозаики – лестницу духовного восхождения человека, молитвенным предстательством святителя Николая Чудотворца шествующего от состояния падения до возможного ему в этой жизни Богоуподобления? Тем более, что в данной работе мы еще не рассмотрели сравнительно объемный блок текстов, условно названных нами «панегирическими», или «хвалебными».

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Октоих, сиречь Осмогласник. Украинская Православная Церковь. Киевская Митрополия, 2001. Тт. 1, 2. ru/otechnik/Zhitija_svjatykh/svjatoj-iosif-pesnopisets-i-ego-pesnotvorcheskaja-dejatelnost/
2. «Иосиф Песнописец». Православная Энциклопедия. Т. 26. С. 58-68. Электронная версия: <http://www.pravenc.ru/text/673697.html>
3. Рыбаков В.А., прот. Святой Иосиф Песнописец и его песнотворческая деятельность. М.: «Русская книга», 2002. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Liverij_Voronov/svjatitel-nikolaj-revnitel-i-zashitnik-pravoslavija/
4. «Канон». Православная Энциклопедия. Т. 30. С. 204-212. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.pravenc.ru/text/1470225.html>
5. Воронов Л.А., прот. Святитель Николай – ревнитель и защитник Православия. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Liverij_Voronov/svjatitel-nikolaj-revnitel-i-zashitnik-pravoslavija/

СТРУКТУРА ЧИНА ПОЛУНОЩНИЦЫ В СЛАВЯНСКИХ ЧАСОСЛОВАХ СТУДИЙСКОЙ ЭПОХИ

© 2021 г. Щепёткин А.В., диакон,
старший преподаватель Екатеринбургской духовной
семинарии, Миссионерский институт,
аспирант Общецерковной аспирантуры и докторантуры
anton_chemfack@list.ru

Статья посвящена такому актуальному для современной теологии вопросу, как изучение богослужения студийского периода (западными исследователями данный вопрос освоен мало ввиду наличия ключевых источников лишь на славянском языке). Статья содержит анализ вариантов чинопоследования полунощницы по сохранившимся студийским часословам и псалтирям XIII–XIV веков, а также сопоставление его с описанием полунощницы в Студийско-Алексиевском уставе. Выделены и охарактеризованы два основных типа полунощницы в древнерусском богослужении (один – более архаичный, второй – более близкий к современному чинопоследованию). В статье также впервые производится публикация избранных молитвословий полунощницы: молитвы св. Григория Двоеслова, молитвы св. Иоанна Златоуста ко Пресвятой Богородице, ночной молитвы и молитвы за врагов.

Ключевые слова: древнерусское богослужение; древнерусские часословы; келейные последования; полунощница; Студийско-Алексиевский устав; Российская национальная библиотека; Российский Государственный архив древних актов; часослов Q.п.I.57; часослов Соф. 1052; псалтирь Тип. 29.

The article is devoted to a topical issue for the modern theology — the study of the Stoudite worship (This question is insufficiently mastered by Western researchers, because the most important sources are preserved only in the Slav-

ic language). The article contains an analysis of the variants of the midnight service according to surviving old Russian Stoudite Books of hours and Books of Psalms (in comparison with the description of the midnight service in the Typikon of Patriarch Alexios Stoudites). Two main types of midnight service in old Russian worship are identified and characterized (the first type is more archaic, the second type is closer to the modern rite of worship). The article also contains the first publication of the selected midnight prayers: the prayer of St. Gregory the Great, the prayer of St. John Chrysostom to the most Holy Mother of God, the night prayer, and the prayer for enemies.

Keywords: old Russian Church service; old Russian Books of hours; cell services; the midnight service; Typikon of Patriarch Alexios Stoudites; Russian national library; Russian state archive of ancient acts; the Book of hours Q.п.I.57; the Book of hours Soph. 1052, the Book of Psalms Typ. 29.

До того, как Русская Церковь в начале XV века перешла на Иерусалимский устав, в течение XI–XIV в. в нашей Церкви действовал Студийско-Алексиевский устав (далее – САУ. Об этом: [14, с. 155-288]) Основателем студийской традиции считается преподобный Феодор Студит (759-826), представление о сформированном в начале IX века Студийском синаксаре нам дает основанный на нем САУ (составлен в 1034-1043), сохранившийся в славянском переводе (сделанном при прп. Феодосии в кон. 1060-х – нач.1070-х гг.). С XIII-XIV веков до нас дошел ряд студийских часословов (на настоящий момент их известно 13), которые дополняют указания САУ и позволяют нам охарактеризовать строение дневного богослужебного круга [16, с. 91-106].

Согласно САУ и часословам, регулярными общественными богослужениями дневного круга являются: «молитвы курогласные», заутреня (утреня и 1 час), чин часов (3, 6, 9 часы и изобразительны), вечерня и мефимон (повечерие). САУ и часословы указывают также на два келейных

последования, которые монахи должны совершать после повечерия: ночные часы и полунощница.

Ограниченно чин студийской полунощницы в сравнении с САУ был изучен Е. П. Диаковским [13, с. 158-208] и М. Н. Скабаллановичем [15, с. 388-391].

Чин полунощницы описан в САУ полностью – что интересно, ведь подробного изложения чина не удостоены ни вечерня, ни утренья (их последовательность приходится восстанавливать по часословам). Это можно объяснить тем, что чин полунощницы отсутствовал в изначальном Студийском синаксаре и был внесен в Устав патриархом Алексием Студитом, редактором Устава [17, с. 55]. Вот структура полунощницы по САУ:

1. 17-я кафизма;
2. «Святый Боже»;
3. тропарь: «На одре лежа...»;
4. тропарь: «Ослаби ми, Господи, ослаби...»;
5. Слава: «Покой, Спасе наш...»;
6. И ныне: «От Девы воссия...»;
7. «Господи, помилуй» 50 раз;
8. Поклоны – сколько кому по силе.

Кроме текста САУ, чин полунощницы сохранился в четырех часословах. Все они в настоящее время хранятся в Российской национальной библиотеке. Это часословы: Q.п.I.57 (XIII в.), Соф. 1052 (XIV в.), О.п.I.2 (XIV в.) и Ф.п.I.73 (XIV в.). Чин полунощницы имеется также в начале одной из студийских псалтирей XIV века, хранящейся в Российском государственном архиве древних актов – Тип. 29.

Во всех четырех часословах сохранилось начало этого чина, но в О.п.I.2 и Ф.п.I.73 конец утерян (описание О.п.I.2 обрывается на 118 псалме, Ф.п.I.73 – на каноне после этой кафизмы), зато Q.п.I.57 и Соф. 1052, а также Тип. 29, представляют нам подробное и полностью сохранившееся последование. В нем удобно выделить

постоянную (до Трисвятого) и вариативную (после Трисвятого) части.

Постоянная часть последования полунощницы:

1. Возглас «Господи Иисусе Христе, Боже наш, помилуй нас. Аминь» [9, 5, 8] или «Благословен Христос Бог наш» [4];
2. «Царю Небесный», Трисвятое – «Отче наш» [5, 7, 4];
3. Молитва «Благодарю Тя, Святая Троице...» (современная утренняя молитва) [9, 4];
4. «Господи, помилуй» 12 раз [5, 4, 7];
5. «Приидите, поклонимся» и псалом 118-й [9, 7] либо сначала псалом 50-й, затем 118-й [5, 8, 4].

Q.п.I.57 и Соф. 1052 после слов «Во век не забуду оправданий Твоих, яко в них оживил мя еси» вставляют молитвы (весьма большого объема):

Q.п.I.57: молитву св. Григория, папы Римского: «Господи, услыши молитву мою, якоже знаю и аз, время мое близ суще...» (имеется также: [10, л. 73 об. – 78 об.; 1, л. 301-304]; содержит, помимо всего прочего, любопытное прошение к апостолу Петру, имеющему ключи Царства Небесного, о том, чтобы он разрешил грехи молящегося) и молитву св. Иоанна Златоуста ко св. Богородице: «Многих и великих даров насладився...» (с дополнительной частью, начинающейся: «Се исповедание приношу Ти к Тебе, Владычице Богородице...» и содержащую прошение без осуждения причаститься Св. Таин).

Соф. 1052 вставляет лишь вторую молитву.

После молитвы Q.п.I.57 указывает для второй половины 118 псалма припев «Спасе, спаси мя».

Ф.п.I.73 после 118 псалма начинает молебный канон Богородице, глас 8: «Многими одержим есмь напастьми...». В Тип. 29 после 118 псалма – Символ веры.

6. Трисвятое – «Отче наш» [5, 4]; в [9] это находится дальше, между 1-м и 2-м набором тропарей.

Вариативная часть последования полунощницы.

Вариант Q.п.I.57 отличается особенной пространностью:

1. Тропари: «Святых лик обрете...», «Покой, Боже...»;
2. «Слава, и ныне»;
3. Трисвятое – «Отче наш»;
4. Тропари: «На ложи слежа...», «Ослаби ми, Господи...», «Судии сидящую...»;
5. Слава: «Покой, Спасе наш...»;
6. И ныне: «Мати Богородице Пречистая...»;
7. Молитва: «Владыко Господи Боже, послы на мя грешного...»;
8. Молитва «еже рече Господь молити за врагы ваша»: «Господи, дажь милость всем иже присно поносят мя...»;
9. Молитва «воздевше руце»: «Помяни, Господи, всего мира...»;
10. молитва «припадше на земли»: «Помяни, Господи, ненавидящих нас и любящих нас...»;
11. «Господи, помилуй» 50 р.;
12. Молитва «за вся христианы»: «Владыко Господи Иисусе Христе Боже наш, приклони ухо Твое» (помянник);
13. «Господи, помилуй» 3 р.;
14. Молитва Петра Черноризца к Богородице: «Пресвятая Владычице Богородице, веде яко скверनावый...» (В рукописи Q.п.I.57 утерян лист, поэтому середина молитвы отсутствует. Полный текст можно восстановить по: [3, л. 217 об. – 219 об.]. Оpubл.: [11, с. 30-31]. Также имеется в псалтири: [6, л. 243 об.-245 об.]);
15. «Благословите святии...»;
16. «И отпуст».

Не ограничиваясь этим пространным чином, далее Q.п.I.57 предлагает нам еще более замысловатый чин молитв перед сном (описание его см.: [12, с. 59-60]).

Этот вариант, помимо прочего, сближается с САУ набором тропарей:

Таблица 1. Сравнение последования полунощницы по САУ и Q.п.I.57.

САУ	Q.п.I.57
—	«Господи Иисусе Христе Боже наш, помилуй нас. Аминь» молитва: «Благодарю Тя, Святая Троице...»
«Блажени непорочнии»	«Приидите поклонимся» и пс. 118
—	тропари: «Святых лик обрете...» «Покой, Боже...» «Слава, и ныне».
«Святой Боже»	Трисвятое — «Отче наш»
тропарь: «На одре лежа...»	тропарь: «На ложи слежа...»
тропарь: «Ослаби ми, Господи...»	тропарь: «Ослаби ми, Господи...»
—	тропарь: «Судии сидящую...»
«Слава: Покой, Спасе наш...»	«Слава: Покой, Спасе наш...»
«И ныне: От Девы воссия...»	«И ныне: Мати Богородице Пречистая...»
—	молитвы: «Владыко Господи Боже, послы на мя грешного...» «Господи, дажь милость всем, иже присно поносят мя...» «Помяни, Господи, всего мира...» «Помяни, Господи, ненавидящих нас и любящих нас...»
«Господи, помилуй» 50 р.	«Господи, помилуй» 50 р.
Поклоны	Заключительные молитвы и отпуст

Таблица 2. Окончание полунощницы в Тип. 29 и три варианта окончания полунощницы в Соф. 1052.

части	Тип. 29	Соф. 1052		
		будни	суббота	воскресенье
тропарь	Се Жених...		глас 6: Бодренным смыслом...	Воскресе от мертвых, животе всех...
Слава:	День он страшный...		Леностный сон отрясем...	День он страшный...
И ныне:	Тебе неразоримаго града...		Наша молитвы, Богородительнице...	Тебе неразоримаго града...
молитва	Иже на всякое время...			
молитва 2	Господи Боже наш, истинное сиянье Отче, солнце праведное...	—	Вседержителю, Боже вышний...	Господи Боже наш, истинное сиянье Отче, солнце праведное...
	Владыко Господи, Отче щедрот и Боже всякаго утешения...			

«Господи, помилуй»	12 раз, затем: «Яко милостив и Человеколюбец Бог и Тобе славу высылаем... Миром Господа Иисуса Христа истинного Бога и Спаса душ наших да сохранени будем. Яко свят еси, Боже наш, и ныне присно веки веком. Аминь».	30 раз (в субботнем варианте далее добавляется: «Слава, и ныне», возглас священника: Яко милостив... Люди: Аминь)		
«Приидите, поклонимся». Пс. 120, 133				
тропарь	глас 4: Ослаблен есмь сном унынья...	глас 8: Яко судии пришедшую...	глас 6: Гробу отверсту...	
Слава:	Помяни, Господи, яко Благ, рабы Твоя...	Глубиною мудрости...		Мудрых дев бденье...
И ныне:	Блажим Тя вси роди, Пресвятая Богородице Дево...	Тя град и станице...		Наша молитвы...
молитва	молитва за вся крестяны: Помяни, Господи, всего мира, и помилуй всех, и заступи вся...			
	молитва за вся усопшая в вере: Помяни, Господи, упование воскресения, живота вечного ...			

Вариант Соф. 1052 дает три версии окончания – будничное, субботнее и воскресное (такие же версии, как и в современном уставе). С современной полунощницей вариант Соф. 1052 сближается и наличием отдельной части с псалмами 120 и 133. Вариант Соф. 1052 имеет также сходство с чином полунощницы по Тип. 29, поэтому мы изложим обе версии в виде таблицы.

Таким образом, мы можем выделить два основных варианта чинопоследования полунощницы в студийский период:

1. Одночастная полунощница (более архаичное последование): 118-й псалом, тропари, поминальные молитвы.
2. Двухчастная полунощница (последование более близко к современному): каждая часть имеет псалмическое начало, серию тропарей и заключительные молитвы.

Приложение. Избранные молитвы полунощницы

При публикации старославянская орфография приближается к современной: исключается твердый знак на конце слов, мягкий знак в ряде слов может исключаться (например, истинною – истинною); буквы «ѣ», «ѡ», «ѣ» и «ѣ» там, где необходимо, заменяются на «о» и «е» (например, тѣчию – точию), вводится буква «й» (например, Твои – Твой). Титла раскрываются, надстрочные знаки вносятся в строку. Для ясности добавляются пробелы между словами и знаки препинания. Редакторские добавления взяты в квадратные скобки.

Молитва святому Григорию, папы Римского

(публ. по: [9, л. 201-205].

Также есть: [10, л. 73 об.-78 об.; 1, л. 301-304])

Господи, услыши молитву мою, якоже знаю и аз, время мое близ суще. Подаждь ми, Господи, премудрость и разум и просвети сердце мое, да знаю Тя вся дни живота моего, яко Ты еси Бог и несть иного разве Тебе, но точию Ты един

сопешдый с небесе и просветивый Марию Духом Святым. Тебе молю, Господи, да просветиши сердце мое, яко греси мои бецислении суть. Подаждь ми, Господи, да возмогу очистити верою истинною и именем Твоим истинным, и вонже колиждо день призову Тя, скоро услыши мя, якоже услышал еси Тавифу и Сарру, и излий во мне слезы, якоже изливал еси з[е]мли дождь, яко ожестело есть сердце мое, яко и камень. Согреших, Господи, согреших зело в житии моем, и вся безакония моя аз знаю. Тебе молю, Господи, и к Тебе вопию, и Ты прости десницу Твою и избави мя от противника моего, якоже избавил еси три отроки от печи огнены. О Господи Царю Небесный, подаждь ми терпение и воздержание и любовь, веру, смирение, истину, да возмогу пребывать в добрых делах, и с[о]твори сердце мое восхотети, да отвергу все злое, егда глаголах и с[о]творих и помыслих в уности моей, яже неудобна суть Тебе. Прошу и молюся Тебе, Господи, и к Тебе вопию воплем великим и всем сердцем моим. Тебе хвалю, Тебе величаю со святою Матерью Твоею и со всеми святыми Твоими, да ми послеши святыя Твоя ангелы и архангелы, патриархи и пророки и апостолы, четири евангелисты и мученики, исповедники и девы. Молю и прошу, Господи Иисусе Христе, вся святыя Твоя избранья, да мя услышат и да подадут ми на путь истинный преити. Согреших, Господи, согреших, зело согреших, не к человеку, но паче к Тебе, Боже мой, яко несть числа делом моим злым, яже сотворих в уности моей. И Ты, Господи Боже мой, Царю жизни вечныя, искупив ны святою Своею Кровию и пригвоздивыйся на древе за мене, недостойного раба Твоего, не за мое недостойние, но за Твою милость великую, да мя избавити восхопещи, да не вниду в место пагубное, еже есть присно бес покоя и бесвета и не имый власти и есть бес конца, яко во аде кто исповестся Тебе, Господи, ни мертвых кто восхвалят Тя. Помилуй мя, Господи, и услыши мя, недо[сто]йного раба Твоего, уповающего на Тя, и услыши мя, якоже

услы[ша]л еси Марию и Марфу, моляющихся Тебе, да бышел ко гробу и воскресил Лазаря, и воскреси и, тако молю Тя, Господи, да воскресиши мя от смерти моея, да постигну стати одесную Тебе и слышати глас Твой глаголющ Ти, Святыи: «Придете, благословеннии Отца Моего». И буди ми кроток, якоже бысть блудници в дому мужа прокаженного, и излей от очию моею слезы, якоже изливал еси той, яже нозе Твои умы и власы своими отре, и отпусти ю с миром. Тебе молю, Господи Иисусе Христе Вседержителю, да отпустиши мне вся грехы моя, прежде даже не умру, и да не порадуется враг мой о мне. И тебе молю, святыи Петре, иже держиши ключа Царствия Небеснаго, да разрешиши моя грехы на земли. И подажь ми, Господи Иисусе Христе, крепость и силу с небесе, да побегу диявола, бдяща и борюща со мною. Молю святую Марию и Матерь Господа нашего Иисуса Христа. Молю святых ангелы и архангелы. Молю святых патриархы и вся святых пророки и молю святых апостолы и мученики и исповедники и вся святых девы и вся избраны святых Твоя, да молят за мя, да молят за мя грешнаго, и тех призываю, иже пред Богом не престают день и ночь вопиюще: «Свят, Свят, Свят Господь Саваоф!» Да молятся за мя, да возмогу одолети беззаконием моим, яже есмь створил от уности моея и до нынешняго дне. Ныне молюся к Тебе, Господи Иисусе Христе, иже еси щедр и милостив всем призывающим имя Твое истинное. Тебе молю, Господи, и Тебе ся мил дею, да подаси ми грехов отдание, и да услышиши молитву мою, яко Ты еси жив, Господи, и царствуй со Отцем и со Святым Духом, ныне и присно и во веки веком. Аминь.

Молитва святителя Иоанна Златоуста
ко Пресвятой Богородице

(публ. по: [5, л. 153 об.–156]. Также есть: [9, л. 205-210 об.])

Многих и великих даров насладився от Создавшего мя Бога, непамятью же всего явихся аз ока[я]нный и не-

благодатный, приложихся скотех несмысленных и уподобихся им, нищ бывая добрыми делы, богатея страстьми, срама исполнен, дерзновенья Божия лишен, осужен от Бога, оплакан от ангел, смеху бывая демоном, обличаем своею с[о]вестью, от злых моих дел посрамлен, прежде смерти мертв бывая и прежде суда сам ся осудих, и прежде бесконечныя муки собою мучим есмь от нечаянья, егже ради прибегаю к Твоему единому заступленью, Владычице Богородице, тьмами талант должен бывая, неспасено с блудницами кончав отче имяне, блудив паче блуднице, беззаконье деяв паче Манасия, паче богатаго немилосерд бывая, много[я]денью раб, злым помыслом приималище, с[о]кровище срамнаго помысла и хранитель, и всякого дела добра чюжь. Помилуй смиренье мое и ущедри немощь мою, велико бо дерзновенье имаши к Родившемуся ис Тебе, яко никтоже ин. Все можещи, яко всея твари вышши сущи, и ничтоже Ти не невозможно, токмо аще восхощеши, не презри слез моих, не мерзко Ти буди въздыханье мое, не отрини от Себе сердечныя болезни моея, не посрами чаянья моего, еже имам к Тобѣ, но матерними молитвами Твоими добраго Сына и Бога Твоего ненудимое милосердье понудивши, сподоби мя страстнаго и недостойнаго раба Твоего первую и древнюю восприяти ми доброту, и страстную некрасоту отложить, и свободну быти грехови, и поработитися правде, и совлещися от всякоя скверны плотскыя страсти и облещися во святыню душевныя чистоты, и умертвитися всему миру, живу же быти добрыми делы. По пути ми ходящую, со мною ходи, по морю ми плавающую, со мною плавай, борюща с лютыми бесы, иже свыше присно борются со мною, помагающи ми. Бдяща мя укрепляющи, спяща мя соблюдающи, и утешающи мя в печали суща, в малодушьи мя суща присещающи, больну ми сущю, сдравье подавающи, в обиде мя суща избавляющи, невиновата мя творяща, в смертней ми

беде сущю скоро варяючи мя, грозна мя творящи всем врагом моим видимым и невидимым, да разумеют вси, иже мя не по правде мучат, чий раб есмь. Ей, Владычице Господе Богородице, услыши моя худыя молитвы и не посрами мене от чаянья моего, Надежа всех конец земля, кипенье плоти моя угаси, встающая в души моей, сверепыя и безгодныя ярости укроти, волнение укроти, буресть и гордость суетныя моя уности от ума моего потреби, нощнаго мятежа лукавных дух и дневных и нечистых помысл востанья от моего сердца погуби, накажи язык мой глаголати полезная, научи очи мои зрети на право, ногама моима ходити по блаженному пути бес потковенья на Божия заповеди, руце мои освяти, да достойно воздеется к Вышнему, очисти устне мои, да с дерзновением призову Отца святого и страшнаго, отверзи ми уши, да слышу, яже и мыслю паче меду и с[о]та святых книг Божия словеса, дажь ми помысл на обращение и слезам источник, да бых омыл душевную ми скверну, напрасныя мя смерти свободи, осужена мя суца смертию обнови, на конец предстани ми, егда разлучается душа моя от ока[я]ннаго тела моего, нетерпимую нужю легку творящи ми, неизреченную ону болезнь поднимаючи, тесноту не имущю утехы утешаючи, избавляючи мя от темнаго образа бесовскаго, горкаго словесе положенья воздушных мытарев и от князь темных изимаючи, рукописание многих моих грехов растерзаючи, к Богу приближаючи мя, присносущих и нетлеемых благ творящи мя наследника. Се исповеданье приношу к Тебе, Владычице Богородице, просвещение омрач[е]ныма моима очима, утешение души моей, с Богом суци Надежа моя и Заступн[и]ца, еже пребытью приимиши, очисти мя от всякоя скверны плотскыя и душевныя, достойна мя творящи в настоящем веце без осуженья причаститися пречистаго и святого Тела и Крови Сына и Бога Твоего, и в будущем же наслажени небесней вечери Царствия Его,

идеже веселящимся есть житье о Христе Иисусе Господе нашем, Ему же слава со Отцем и Святым Духом, и ныня и прис[но и во веки веком. Аминь.]

Молитва ночная
(публ. по: [9, л. 218 об.-219 об.])

Владыко Господи Боже, послы на мя грешнаго и неключимаго раба Своего щедроты Твоя и милости Твоя и благостыня, и да не победят иже паче человека греси мои, Преблагый, Долготерпеливе, щедрот Твоих человеколюбия и милосердия бездны, и да не обуимет, Господи, ока[я]нныя ми душа в нощь сию, еяже не чаю преити бесовская мечетания и страсти нощныя и вещи во тьме приходящая. Да не воздремлет, ни уснет храняй мене ангел, и да ничтоже скверн душевных обличит, Господи, и непреступным и всемошным светом Твоего Божества храним. И дажь ми нощный покой с миром преити, любовию Твоего неиздреченнаго Божества. И дажь очима моима легок сон, яко да не языка песнива умножю умерщвяти, но востави мя в годы подобны к полунощны[м] же и утреним песнем славити Тя, непреступнаго Света со святыми ангелы Твоими, всегда и ныня и присно и во век[и веком. Аминь].

Молитва, еже рече Господь молити за врагы ваша
(публ. по: [9, л. 219 об.-220 об.])

Господи, дажь милость всем, иже присно поносят мя и хулят мя или ненавидят мене или ино что лукавно творят ми. Ты бо, Господи, веси, яко то[т] есть бес лукавый иже на супротивныя род ч[е]ловеческий с[о]вращают присно, яже о мне присно войну творят, и прогневаю присно Божественное и Святое Имя Твое. Молю Тя убо, Отче Вседержителю, Господи Боже, милостию посети всех враждующих на мя и с[о]твори я светила светлы и велики, ублажи я, Господи мой, и укроти я, и просвети

я, и вечней славе сподоби. Яко милостив и Человеколюбец Бог еси, и Тебе славу воссылаем, Отцю и Сыну и Святому Духу, и ныне и присно и во веки веков [ом. Аминь].

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. ГИМ. Син. 235. Псалтирь. 1296 г., 338 л.
2. ГИМ. Син. 330. Список САУ. 70-е гг. XII в., 281 л.
3. ГИМ. Хлуд. 3. Псалтирь «Симоновская». Посл. четв. XIII в. 291 л.
4. РГАДА. Тип. 29. Псалтирь. Кон. XIV–нач. XV в. 237 л.
5. РНБ. Соф. 1052. Богослужебный сборник. XIV в., 229 л.
6. РНБ. Ф.п.1.2. Псалтирь «Фроловская». 1-я пол. XIV в. 335 л.
7. РНБ. Ф.п.1.73. Богослужебный сборник («Рязанский служебник»). XIV в., 438 л.
8. РНБ. О.п.1.2. Часослов с келейными последованиями. XIV в., 146 л.
9. РНБ. Q.п.1.57. Богослужебный сборник. XIII в., 230 л.
10. ЯМЗ. 15481. Богослужебный сборник. XIII в., 226 л.
11. Амфилохий (Сергиевский-Казанцев), архим. Древле-славянская Псалтирь Симоновская до 1280 г. Т. III. М.: Типография Л. Ф. Снегирева, 1881. 452 с.
12. Далмат (Юдин), иером. Источники монашеской славянской книжности XIII в. по истории чина молитв перед сном // Монашество в истории: Материалы I и II научных конференций (2017-2018). М.: Московский Иоанно-Предтеченский ставропигиальный женский монастырь, 2019. С. 55-62.
13. Дьяковский Е. П. Последование часов и изобразительных: Историческое исследование. Киев: Типография Т. Г. Мейнандера, 1913. XII+302 с.
14. Пентковский А. М. Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси. М.: Издательство Московской Патриархии, 2001. 432 с.
15. Скабалланович М. Н. Толковый Типикон / Сост., предисл. и примеч. М. Скабаллановича. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2008. 2-е изд., испр. 816 с.
16. Слива Е. Э. Часословы студийской традиции в славянских списках XIII–XV вв. // Труды Отдела древнерусской литературы. 1999. Т. 51. С. 91-106.
17. Шугаев И., свящ. Древнерусские богослужебные сборники XIV в.: Историко-литургический анализ. Дисс. ... канд. богословия. Сергиев Посад, 1999.

ОБЗОР ПЕРВОГО ТОМА «ЛЕТОПИСИ ЖИЗНИ И ТВОРЕНИЙ СВЯТИТЕЛЯ ФЕОФАНА ЗАТВОРНИКА ВЫШЕНСКОГО»

© 2021 г. Абрамов А.В.,
кандидат философский наук,
заведующий кафедрой богословия и библеистики Владимирской Свято-Феофановской духовной семинарии
sashabramov@mail.ru

Цель данной статьи проанализировать первый том «Летописи жизни и творений святителя Феофана Затворника Вышенского», в котором содержится как малоизвестный, так и почти неизвестный материал из 18 архивов, связанных с его жизнью и трудами, а также с деятельностью других лиц, которые взаимодействовали с ним по различным родам службы. Анализируемая «Летопись...» охватывает период с 1815 по 1859 годы, начиная со времени рождения, святителя Феофана (Говорова) до его ректорства в Санкт-Петербургской духовной академии, заканчивающейся его избранием на Тамбовскую епископскую кафедру. При исследовании «Летописи...» были поставлены задачи: выявить и проанализировать наиболее значимые вехи из жизни и трудов будущего Вышенского затворника, которые ранее были недостаточно хорошо изучены, или не были известны до недавнего времени, когда исследователи по изданию Полного собрания его творений не обнаружили их в ходе подготовки к изданию его трудов.

Ключевые слова: Феофан Затворник, Орловская духовная семинария, Киевская духовная академия, Санкт-Петербургская духовная академия, русская духовная миссия в Иерусалиме.

The purpose of this article is to analyze the first volume of the Chronicle of the Life and Works of St. Theophan the Recluse of Vyshensky, which contains both little-known and almost unknown material from 18 archives related to his life and work, as well as the activities of others who interacted

with him for various types of service. The analyzed «Chronicle ...» covers the period from 1815 to 1859, from the time of birth of St. Theophan (Govorov) to his rector's office at the St. Petersburg Theological Academy, ending with his election to the Tambov episcopal see. In the study of the «Chronicle ...» the following tasks were set: to identify and analyze the most significant milestones in the life and works of the future Vyshensky recluse, which were previously not well studied, or were not known until recently, when researchers who published the Complete Collection of his creations did not find them in preparation for the publication of his works.

Keywords: Theophan the Recluse, Oryol Theological Seminary, Kiev Theological Academy, St. Petersburg Theological Academy, Russian Spiritual Mission in Jerusalem.

Основной текст обозреваемой «Летописи...» состоит из 7 глав и насчитывает 841 страницу. В этих главах в хронологическом порядке описываются события, связанные с детскими и юношескими годами будущего святителя Феофана (Говорова) и его обучения в духовных школах, завершившееся его монашеским постригом, за которым последовало его священническое служение на различных поприщах: в качестве члена русской духовной миссии в Иерусалиме и наставника в Санкт-Петербургской духовной академии и Олонецкой епархии. Затем его служение в качестве настоятеля посольской Церкви в Константинополе и период ректорства в Санкт-Петербургской духовной академии, завершившийся избранием его на Тамбовскую епископскую кафедру. Основной текст «Летописи...» предваряет предисловие, написанное Патриархом Московским и всея Руси Кириллом. Вступительное слово к «Летописи...» написано митрополитом Калужским и Боровским Климентом (Капалиным), Председателем Научно-редакционного совета по подготовке Полного собрания творений святителя Феофана Затворника, в рамках которого издается «Летопись...».

В приложении содержится Послужной список святителя Феофана до его епископской хиротонии, во епископа Тамбовского и Шацкого в 1859 году. Далее следует именной указатель и указатель географических названий, после которых указываются условные сокращения, в которых содержится, названия восемнадцати используемых архивов, пятнадцати периодических изданий и восемнадцати отдельных изданий и указатель основных общепринятых сокращений.

В предисловии к «Летописи...» Патриарх Московский и всея Руси Кирилл отмечает, что издание «Летописи...» – это «плод кропотливого пятилетнего труда церковных и светских ученых... Благодаря этим материалам, собранным в архивохранилищах России, ближнего и дальнего зарубежья, удалось уточнить множество фактов, биографии святителя Феофана, обнаружить новые идеи и темы в его творчестве... одна из главных задач в «Летописи...» состоит в том, чтобы познакомить как можно больше наших современников с жизнью и творчеством Вышенского затворника» [2, с. 6].

Во вступительном слове к «Летописи...» митрополит Калужский и Боровский Климент сообщает, что «над составлением «Летописи...» работала редакционная группа Издательского совета Русской Православной Церкви. В нее вошли богословы, историки, филологи, текстологи и другие специалисты. Помимо поучительного значения и познавательного потенциала собранные в «Летописи...» факты обладают значительной научной ценностью. Первоисточники, в том числе мемуарные, архивные документы и материалы частной переписки, позволяющие уточнить малоизученные факты биографии святителя и выявить новые, дают основание рассматривать данную публикацию как источниковедческую основу для научной разработки полного жизнеописания этого светильника Церкви» [2, с. 7]. «По «Летописи...»

можно не только составить представление о событиях жизни святителя Феофана, но и соотнести их с доминировавшими в церковной среде настроениями, политической обстановкой того времени, проблемами всего общества и частных лиц, его адресатов» [2, с. 7-8].

«Все это позволяет проанализировать формирование наследия святителя в контексте окружавшей его исторической обстановки, выявить причины востребованности его писем и публикаций различного содержания» [2, с. 8]. «Этот том уже превосходит все ранее опубликованные исследования биографии святителя по количеству изложенных в нем фактов – их около тысячи». Более половины из них подтверждаются недавно выявленными архивными документами, которые впервые вводятся в научное обращение и поэтому публикуются полностью... Среди документов была обнаружена копия свидетельства о рождении и крещении Георгия Васильевича Говорова, сделанная 8 сентября 1861 г. на основании записи в метрической книге...» [2, с. 12].

Митрополит Климент (Капалин) также сообщает, что «собранный в «Летописи...» воедино фактологический материал о Вышенском затворнике дает исключительно живой, реальный и многопластовый портрет святого... В ходе проведенных генеалогических изысканий был сформулирован единый комплекс сведений о происхождении и родословных связях святителя Феофана. Все его предки по отцовской и материнской линии, а также братья, сестры и их потомки принадлежали к духовному сословию [2, с. 13].

Он отмечает, что в «Летописи...» собраны все имеющиеся документальные свидетельства о монашеском постриге в феврале 1841 г., а также диаконской и иерейской хиротониях, совершенных соответственно весной и летом того же года» [2, с. 13-14]. Краткие формулировки официальных документов дополняют воспоминания и

свидетельства непосредственных участников событий. Так рапорт о совершении монашеского пострига четырех студентов академии сопровождается воспоминаниями о встрече новопостриженных иноков с митрополитом Киевским и Галицким Филаретом (Амфитеатровым) и преподобным старцем иеросхимонахом Парфением (Краснопевцевым), духовником Киево-Печерской лавры» [2, с. 14].

В «Летописи...» приводятся сведения из различных источников об изучаемых дисциплинах и проводимых экзаменах, наименования учебников и книг из библиотечных фондов, темы сочинений учащихся, а также освещаются многие другие важные моменты учебного процесса, которые, безусловно, оказывали влияние на личность будущего святителя. Например, в Орловской семинарии одно из требований к написанию сочинений гласило: «Паче всего и во всех родах словесных упражнений должно искать простоты и ясности и избегать всякого напыщения и пустого велеречия» [3, с. 234-235]. Этим правилом святитель Феофан руководствовался всю жизнь. Отдельно следует упомянуть, что в «Летописи...» впервые публикуются программы преподавания ряда дисциплин Орловской духовной семинарии и Киевской духовной академии » [2, с. 14].

В основном тексте «Летописи...» о курсовом сочинении святителя Феофана Затворника сообщается, что, обучаясь в Орловской духовной семинарии в 1829-1837 годах, будущий святитель Феофан Затворник на среднем (философском) отделении писал курсовую работу, на тему: «Почему воплощением и смертью Сына Божия, но не другим каким образом род человеческий искуплен, восстановлен и почему для искупления рода человеческого Сын Божий, а не другое лицо Святой Троицы воплотилось?» [2, с. 62].

На высшем (богословском) отделении Орловской семинарии Георгием Говоровым представлено сочи-

нение по богословию на тему: «Почему для спасения рода человеческого необходимо воплощение Бога?». [2, с. 95-96]. Оба эти сочинения вошли в «Сборник ранних (учебных) сочинений и выписок еп. Феофана» зафиксированные в описи архива Русского Пантелеимонова монастыря на Афоне (АРПМА), но сами сочинения были утрачены [2, с. 62, 96].

Митрополит Климент (Капалин) в предисловии к «Летописи...» также сообщает, что «Разрядные списки воспитанников упоминания о тех, кто вместе с Георгием Говоровым получал духовное образование, содержат имена многих иерархов, богословов, духовных писателей и церковных деятелей второй половины XIX столетия. Таким образом, «Летопись...» не только обогащает представление о его окружении в молодые годы, но и дает ценный материал для биографических исследований широкого круга представителей русского православного духовенства этого периода» [2, с. 15]. «Интерес представляют и включенные в «Летопись...» мемуары, биографические очерки и архивные документы, по которым можно воссоздать различные аспекты повседневной жизни воспитанников духовных школ 1820-1840-х гг.» [2, с. 15, 16]. Кроме того, «Совокупность опубликованных в «Летописи...» сведений, относящихся к периоду обучению Георгия Говорова, позволяет составить представление о многообразии факторов, развивших в нем способности ритора, духовного писателя и богослова и вместе с тем в значительной степени сформировавших внутренне устремление к аскетизму» [2, с. 16].

Митрополит Климент (Капалин) отмечает, что наименее изученным этапом жизненного пути святителя Феофана до недавнего времени являлось его пребывание на Святой Земле в составе первой Русской духовной миссии 1848-1854 гг. Это компенсируется сохранившимися в архивных фондах документами, официальной

и частной перепиской и ранее опубликованными воспоминаниями. Они раскрывают как внешнюю деятельность Миссии, так и высокий духовный настрой ее членов [2, с. 16]. «По приводимым в «Летописи...» выдержкам из путевых записей начальника Миссии архимандрита Порфирия (Успенского) можно проследить и путь следования иеромонаха Феофана, который был его спутником» [2, с. 17].

«Основные события епископской хиротонии святителя воспроизводятся в «Летописи...» на основании дела «О воспроизведении архимандрита Феофана в сан епископа, с назначением на Тамбовскую епископскую кафедру», которое хранится в фонде «Архив Святейшего Синода» Российского государственного исторического архива (Санкт-Петербург). Мнения современников этих событий отражены в материалах переписки из Отдела рукописей Российской государственной библиотеки в Москве» [2, с. 19].

На страницах «Летописи...» по крупницам воссоздаются главные черты внутреннего облика святителя Феофана [2, с. 24]. «Это твердая вера, горячая любовь и устремление к Богу, глубокая укорененность в святоотеческом опыте, ревность о сохранении Святого Православия, а главное – полная самоотдача труду духовного возрождения пораженного грехом его современника и обращения его ко Христу» [1, с. 15].

Профессор, доктор филологических наук, руководитель биографической группы Научно-редакционного совета по подготовке Полного собрания творений святителя Феофана Затворника, Марина Ивановна Шербакова, в своей статье, посвященной «Летописи», отметила, что «Основанная на первоисточниках, «Летопись жизни и трудов святителя Феофана (Говорова), Затворника Вышенского» создана в традиции, хорошо известной и прекрасно разработанной светскими отечественными

учеными. Это хронологический свод уникальных материалов и документов, почерпнутых их архивов, редких книжных и периодических изданий XIX в. Таким образом, она является надежной источниковедческой базой для дальнейших исследований. Это и глубокое, познавательное чтение о жизни выдающегося иерарха Русской Православной Церкви, о его творениях, соотносенных с эпохой и ключевыми тенденциями времени. Наконец, «Летопись» – важный шаг к составлению научной биографии» [5, с. 33].

М.А. Шербакова, сообщает, что «Подлинным открытием стали рукописи и документы, хранившиеся на Афоне в Русском Свято-Пантелеимоновом монастыре. Приобретение их у наследников преосвященного, казавшееся в 1896 г. утратой, по прошествии века обернулось полной сохранностью... По количеству отмеченных фактов – немногим менее тысячи – первый том «Летописи» уже превзошел имеющиеся издания, посвященные наследию святителя Феофана. Две трети из них стали известны исключительно по архивным документам и впервые вводятся в научный оборот, что объясняет включение их в «Летопись» в полном виде» [5, с. 35].

Она отмечает, что «Биохронологический характер «Летописи» помогает выявлять истоки. Так, стало ясно, что решение студента Киевской духовной академии Егора Говорова принять постриг отчасти было связано со смертью родителей зимой 1838/1839 гг. Тогда закрепилось в его сердце убеждение, что «видимое бытие разделяется пространством, а невидимое сокращает разделение». Эта мысль стала коренной в антропологии святителя Феофана, в его учении о душе» [5, с. 36]. Спустя сорок лет в одном из своих писем святитель Феофан, вспоминая этот период жизни писал: «... я никогда не плачу и не горюю об умерших... Это со времени смерти батюшки и матушки. Они умерли через две недели друг

от друга... Когда узнал об этом, какое налегло тяжелое и мрачное облако! Но в тот же момент пришли мысли немрачные и всю тьму разогнали. Утешился, и не слезинки. Я верую, что это мне внушил Ангел-Хранитель. С тех пор я делюсь этой верою со всеми» [4].

М.А. Шербакова констатирует, что в «Летописи» «впервые в единый блок собраны документы, относящиеся к монашескому постригу Преосвященного Феофана, совершенному в Свято-Духовской церкви Киево-Братского монастыря, ректором Киевской духовной академии архимандритом Иеремией (Соловьевым) 15 февраля 1841 г.» [5, с. 36]. Она обращает внимание и на то, что «Летопись» проясняет многое, что было до времени сокрыто. Так, более тридцати писем святителя Феофана к игумену Тихону (Ципляковскому), ставшему в конце 1880-х годов духовником Вышенского затворника, традиционно публиковались как «Письма к о. Т.». Когда в «Летописи» рядом с ними легли письма святителя Феофана, адресованные афонскому иеромонаху Арсению (Минину), подлинное имя адресата раскрылось, дополнилась подробностями история его жизни [5, с. 42].

«В разделах «Летописи» 1829-1841 гг. собраны уникальные архивные материалы по истории духовного образования в России середины XIX века. Из фонда Орловской духовной семинарии – учебные курсы словесности, философских и богословских наук, темы сочинений для учащихся. Из фонда Киевской духовной академии – содержание занятий высшего и низшего отделений по классам догматического, нравственного и сравнительного богословия, Священного Писания, церковной истории, церковного красноречия, истории философии, психологии, логики, всеобщей словесности, гражданской истории, физико-математических наук, иностранных языков (еврейского, греческого, французского, немецкого, польского)» [5, с. 37]. «Летопись» также «дает

уникальную возможность проследить историю главных книг святителя Феофана едва ли не с момента зарождения замысла. Так, весной 1870 г. Вышенский затворник, по его словам случайно напал на мысль не толкование писать, а размышления о Евангельской истории». В работе над изданием прошло 15 лет [5, с. 41].

Таким образом, обозреваемая «Летопись» в хронологическом порядке содержит широкий спектр биографического и библиографического характера, связанного с жизнью и творениями святителя Феофана Затворника Вышенского и его окружения, ранее либо не достаточно хорошо изученного, либо совсем не известного. Такое изучение дает возможность не только глубже понять личность святителя, но и на конкретном материале, связанном с его жизнью, проследить деятельность нашего духовного образования того времени, а также рассмотреть более детально деятельность православной духовной Миссии в Иерусалиме.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Климент, митр. Калужский и Боровский.* Духовное наследие святителя Феофана Затворника // Покров. 2012. № 11 (503). С.15.
2. Летопись жизни и творений святителя Феофана Затворника Вышенского 1815-1894. Том I 1815-1859. М.: Изд-во Московской патриархии РПЦ, 2016.
3. *Никольский К.Т.* Орловская духовная семинария (до 1867 г.): Церковно-исторический очерк. Курсовое сочинение студента Киевской духовной академии. 1912 г. // ИР НБУ. Ф. 160. Ед. хр. 2222. С. 234-235.
4. РО ИРЛИ РАН Ф. 34 (С.О. Бурачок). Ед. хр. 470. Л. 4. Об. – 5.
5. *Шербакова М.И.* Первый том «Летописи жизни и трудов святителя Феофана Затворника» // Феофановские чтения. Вып. VIII. Рязань: Рязанский гос. Универ. Им. С.А. Есенина, 2015.

ЭКУМЕНИЗМ ПРОТИВ «СТОЛКНОВЕНИЯ ЦИВИЛИЗАЦИЙ»: ПРОТОИЕРЕЙ ГЕОРГИЙ ФЛОРОВСКИЙ КАК КРИТИК КОНЦЕПЦИИ АРНОЛЬДА ДЖОЗЕФА ТОЙНБИ

© 2021 г. **Ювеналий (Лепешкин)**, игумен
первый проректор Свято-Алексеевской православной
духовной семинарии
uventus70@mail.ru

© 2021 г. **Усманов С.М.**,
доктор исторических наук, доцент, заведующий кафедрой
Церковной и общей истории Свято-Алексеевской
православной духовной семинарии
ilapsi@yandex.ru

Тематика данного исследования представляется весьма актуальной в контексте духовных и социально-политических противоречий современного мира. Цивилизационная проблематика в контексте экуменического диалога остается пока малоизученной. На основе компаративного анализа и цивилизационного подхода авторы изучают критический анализ протоиереем Георгием Флоровским историко-культурной концепции Арнольда Джозефа Тойнби. В центре внимания авторов – выступление отца Георгия на экуменической встрече в Греции в 1959 году. А также его посмертно опубликованная статья о крупнейших мыслителях-экуменистах. Авторы подробно разбирают основные аргументы отца Георгия в его критике концепции Тойнби. Выделяются главные мотивы и концепты данного критического анализа («предрассудок Запада», христианское понимание истории, необходимость экуменической встречи). Авторы выражают свое отношение к критическим соображениям отца Георгия. В этой связи они признают основательность и значимость цивилизационных изысканий выдающегося английского историка XX века Арнольда Джозефа Тойнби.

Ключевые слова: протоиерей Георгий Флоровский, Арнольд Джозеф Тойнби, экуменизм, столкновение цивилизаций, «разрыв христиан», экуменическая встреча, Христианский мир, христианское понимание истории.

The subject of this research is very relevant in the context of spiritual and socio-political contradictions of the modern world. The problems of civilization in the context of ecumenical dialogue are still poorly studied. On the basis of comparative analysis and civilization approach the authors study the critical analysis of Arnold Joseph Toynbee's historical and cultural concept by Archpriest George Florovsky. The authors focus on Father George's speech at an ecumenical meeting in Greece in 1959, as well as his posthumously published article on major ecumenical thinkers. The authors elaborate on Father George's main arguments in his criticism of Toynbee's concept. The main motives and concepts of this critical analysis («prejudices of the West», Christian understanding of history, the need for an ecumenical meeting) are highlighted. The authors express their attitude to Father George's critical considerations. In this regard, they recognize the solidity and significance of the civilizational research of the outstanding English historian of the twentieth century, Arnold Joseph Toynbee.

Keywords: Archpriest George Florovsky, Arnold Joseph Toynbee, ecumenism, clash of civilizations, «Christian rupture», ecumenical meeting, Christian world, Christian understanding of history.

Протоиерей Георгий Флоровский был выдающимся православным богословом XX столетия. Он был человеком сильной воли, большого ума и широкого кругозора. Помимо всего прочего отец Георгий был активным и очень влиятельным деятелем экуменического движения. Что предполагало вовлеченность в интенсивные человеческие и интеллектуальные контакты.

Поэтому неудивительно, что протоиерей Георгий Флоровский не мог пройти мимо творческих поисков

такого известного мыслителя и историка, как Арнольд Джозеф Тойнби. Тем более, что в течение целого ряда лет отец Георгий был профессором элитных американских университетов – сначала Гарвардского, а затем и Принстонского.

В принципе для Флоровского такая встреча с теорией цивилизаций Тойнби была почти неизбежной: как убежденный апологет экуменизма протоиерей Георгий Флоровский едва ли мог проигнорировать обоснование маститым британским историком развития и даже столкновения различных цивилизаций. Ведь такая теория фиксировала фундаментальное расхождение латинского Запада и православного Востока. А это уже, в свою очередь, ставило под удар сами основы экуменического движения и особенно – его реальные перспективы.

И, действительно, отец Георгий Флоровский, по крайней мере, дважды выступил с довольно жесткой критикой цивилизационной теории Тойнби.

В 1959 году он сделал это в своем докладе «Этос Православной Церкви» на совещании экуменической комиссии «Вера и церковное устройство» в Кифиссии (Греции). В самом конце доклада отец Георгий в очередной раз изложил один главных тезисов экуменической мысли о том, что «Восток и Запад могут встретиться и обрести друг друга, только если они вспомнят о своем первоначальном родстве, о своем общем прошлом. Первое, что надлежит сделать, это понять, что, несмотря на все свои особенности, Восток и Запад органически связаны в единстве христианства» [2].

Тут-то отец Георгий и упоминает главный труд Тойнби «Исследование истории», в котором западное и восточное «христианские общества» представлены как «самодовлеющие» и «сосуществующие» в одном и том же историческом времени. Со своей стороны Флоровский дает весьма эмоциональный ответ соображениям

британского историка: «Основной порок в построениях Тойнби то, что он просто игнорирует трагедию разрыва христианства. В действительности Восток и Запад не самостоятельные единицы, и потому не «понимаемы сами по себе». Они – осколки единого мира, единого христианства, которые, по Божественному замыслу, не должны были быть разорванными. Попытка взглянуть на историю христианства как на единое и общее целое, уже в известном смысле является шагом к восстановлению нарушенного единства» [2].

Спустя несколько лет отец Георгий решил вернуться к критике концепции Тойнби в статье «Представители экуменической мысли XX столетия». Правда, эта статья была опубликована значительно позднее, в 1989 году – уже после смерти не только Тойнби, но и Флоровского. Можно сказать, что критика Тойнби несколько запоздала. Однако по своему содержанию эта статья дает новые аргументы против теорий столкновения Запада и Востока.

Концепции Тойнби в этой статье отца Георгия посвящена отдельная глава, что на первый взгляд может показаться неуместным. Отец-протоиерей сразу дает ответ на возможные недоумения: «Тойнби не богослов, и его историческая интерпретация может вызвать сомнения и возражения. Но его голос весьма важен – Тойнби выразил лишь общую предвзятость Запада» [1, с. 336]. Далее Флоровский в основном повторяет аргументы из своего выступления в Греции в 1959 году: по его мнению, Тойнби утверждал, что «общество Западного христианства» это «самоочевидная сфера». А «Восточное христианское общество» это отдельный мир, тоже «самоочевидный»: соответственно, у них разные истории, и нет места для общей истории Христианского мира [1, с. 336].

Но в дальнейшей полемике с концепцией Тойнби протоиерей Георгий Флоровский в данной статье старается подкрепить свою критику аналогией с интеллекту-

альными боями XIX столетия. Он обращается к критике культурно-исторической концепции Николая Яковлевича Данилевского философом Владимиром Сергеевичем Соловьевым: «Соловьев резко критиковал эту теорию как несовместимую с христианским пониманием истории» [1, с. 336].

Наконец, протоиерей Георгий Флоровский дает и собственную критику теорий «независимых христианских обществ». Здесь он опять повторяет отчасти свое выступление на экуменической встрече 1959 года, но делает это несколько в иной редакции: «Христианский мир действительно разделен. Но на части единого целого, ибо это просто «части» и «фрагменты». И, соответственно, их можно понять только в целом, в контексте и на фоне изначального христианского единства, которое было нарушено. Восстановление полного христианского видения, общей христианской перспективы – отнюдь не легкая задача. Укоренившаяся иллюзия самодостаточности должна быть разрушена. Эта абсолютная предпосылка всякой подлинной экуменической встречи» [1, с. 336].

Как видим, за несколько лет после встречи экуменистов в Греции в 1959 году отец Георгий Флоровский расширил свою критику «столкновения цивилизаций» в концепции Арнольда Джозефа Тойнби. Правда, его главные доводы носят несколько нормативный характер. Иначе говоря, если мы хотим успеха в «экуменической встрече», то пусть рушатся сложившиеся цивилизации. Ведь это только «иллюзия самодостаточности». Нам такая критика трудов Тойнби отнюдь не кажется бесспорной. И дело не только в том, что исследование знаменитого британского историка очень основательно подкреплено анализом огромного исторического и историко-культурного наследия. Хотя само по себе это – немаловажное обстоятельство. Ведь, что ни говори, Тойнби отнюдь не был рупором «предрассудков»,

оправдывающих конфронтацию Запада с православным Востоком.

Главное, на наш взгляд, состоит в понимании истоков и последствий разделения восточных и западных христиан, случившегося более тысячи лет назад. Бесспорно, не может разделиться Христос и Его Церковь. Другое дело – немощи человеческие. Опыт отпадения от Церкви еретиков и раскольников последних двух тысячелетий со всей убедительностью демонстрирует – насколько тяжкими бывают последствия отделения от Церкви и отдельных лиц, и каких-то сообществ, и целых народов. Для уврачевания таких проблем оказывается недостаточно «поцелуев мира» и «единения людей доброй воли». Поэтому, как нам представляется, столь решительный в своем экуменизме, протоиерей Георгий Флоровский смог поставить немало важных вопросов диалога между Западом и Востоком. А вот убедительных ответов на многие из них найти ему едва ли удалось.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Флоровский Г., протоиерей. Представители экуменической мысли XX столетия // Протоиерей Георгий Флоровский. Свидетельство Истины: Сб. статей. СПб.: Духовное наследие, 2017. С. 332-340.
2. Флоровский Г., протоиерей. Этос Православной Церкви // religio.rgha.ru/up.load/block/90d/35_Florovsky.pdf

ФИЛОСОФИЯ В КОНТЕКСТЕ БОГОСЛОВИЯ

© 2021 г. Катунина Н.С.,

доктор философских наук, профессор кафедры «Философия и религиоведение» ФГБОУ ВО «Владимирский государственный университет имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых»,
преподаватель кафедры богословия и библеистики
Владимирской Свято-Феофановской духовной семинарии
nskatunina@gmail.com

Статья посвящена раскрытию понятия «философия» в контексте богословской науки. Анализируя историю философии, способы её понимания, типы философии автор приходит к заключению, что философия нужна для того, чтобы понять мир, в котором мы живем. История философии раскрывает тайну господствующего мировоззрения, в котором заложены вполне определенные ценности и идеалы данного общества. Значение философии как служанки богословия – помочь человеку развиваться душевно и духовно, испытывать к этому миру любовь и жалость и нести ответственность за все, что происходит в этом мире.

Ключевые слова: философия, богословие, душа, мудрость, постмодернизм

The article is devoted to the disclosure of the concept of «philosophy» in the context of theological science. Analyzing the history of philosophy, ways of understanding it, the types of philosophy, the author comes to the conclusion that philosophy is needed in order to understand the world in which we live. The history of philosophy reveals the secret of the dominant worldview, which contains quite definite values and ideals of a given society. The meaning of philosophy as a servant of theology is to help a person develop mentally and spiritually, to feel love and pity for this world and to be responsible for everything that happens in this world.

Keywords: philosophy, theology, soul, wisdom, postmodernism

Философия в контексте богословия является служанкой, но не любая философия является служанкой богословия. Возникает вопрос: какая философия является служанкой богословия? Для того, чтобы ответить на этот вопрос, необходимо рассмотреть историю философии. Философия появляется в Древней Греции. Имя той или иной науки, как впрочем и всякое имя, возникает не случайно. Философия в переводе с означает «любовь к мудрости» (fileo – любить, sofia – мудрость). В самом имени заложен весь смысл и назначение философии. Однако уже в античности возникает три способа понимания философии (sofia, episteme, technemetechne).

1. Софийный тип.

Философия – это влечение духа к совершенному (абсолютному) знанию и любовь к мудрости.

2. Эпистемический тип.

Философия как высшая наука (наука над науками).

3. Технематический тип.

Философия как род искусства и виртуозность мысли, умение все доказать и опровергнуть.

Рассмотрим эти три типа философствования более подробно.

Первый тип философии софийный является законным. Здесь раскрывается истинное значение философии. Философия как софия – это Божий дар. Представителями этого типа философии в античности являются: Пифагор, Сократ, Платон. Платон дает образец софийной философии.

Термин «философия» ввел Пифагор. Пифагорийцы первыми назвали себя философами, к этому побудила их скромность – нежелание соперничать с Богом. Путь философа – это скромное служение Богу. Богу принадлежит вся мудрость, а человеку – любовь к мудрости. Пифагор вводит не только термин «философия», но и идею философии. Главное в философии – это филия – энер-

гия любви – как движение к свету, к истине. Философия – это бесконечный поиск истины, добра и красоты.

Философия была поставлена Пифагором между наукой и религией, то есть выше положительного знания (эпистема) и была понята как всегда открытый и свободный процесс движения мысли за пределы эпистемы, как непрерывное её трансцендирование. При таком понимании смысл философии не в обладании истиной, а её искание, пребывание в свете, в «бытии к истине». Философии присуще свойство настоящей любви, не результат, а процесс. Ей свойственно постоянное вдохновение, самопожертвование, неудовлетворенность собой. Любовь философа бескорыстна и по своему трагична, так как бесконечный поиск истины чаще не завершается успехом. Философ движется к истине путем самоотречения, смирения. В этом поиске истины и раскрывается смысл философии, которая порождает свободомыслие, вольнодумство. Поэтому философия в своем конкретном применении есть самокритика разума, а по своему методу апофетика, завершающая в идеале созерцанием Света Истины.

Главные нравственные добротетели философа: кротость и правдолюбие (филалетейя). Научить философии можно только отчасти. Научиться быть философом нельзя вовсе. Философский склад ума – это дар Божий. Философия – это исповедь духовно одаренной благодатной души. Поэтому настоящие философы встречаются редко.

Предметом философии является человек в мире и мир в человеке, т.е. внешний мир и внутренний мир человека. Поэтому главный принцип Сократа и Платона: познай самого себя и ты узнаешь мир, в котором ты живешь. А что мы должны познать? Прежде всего необходимо познать, что у человека есть не только пять внешних чувств, но есть и душевные чувства: вера, надежда,

любовь, сострадание, милосердие, совесть, чувство прекрасного и другое. Органом этих чувств является сердце.

Далее человеку необходимо познать, что в глубине его души есть Свет Христов. Человек изнутри своей души, своей меры света (образа Божьего, талантов) выражает себя в творчестве. Талант – это дар Божий, Божья весть, Свет Христов, который мы должны передать в этот мир. Везде, где раскрывается талант человека, есть луч света Божественной благодати. Следовательно, образ Божий в человеке есть нечто, что человеку в себе надо открыть, вложено в его существо, хотя и не дано в готовом виде. Человеку даны силы души, разума и свободы для осуществления Божественного замысла в нем. Человек может осуществить этот замысел или, напротив, зарыть свой талант в землю. В любом случае, как в евангельской притче, он не останется безответен. Ему придется дать ответ, как он распорядился своим талантом и своим творческим даром.

Есть тайна пребывания в нас Света Истины. Свет Истины – это Свет Христов. Духовная жизнь в нас держится и направляется этим Светом Христовым. Свет Христов, как любовь, входит в нас еще в утробе матери и творит человека. Любовь дает свет, тепло и радость.

В свете любви происходит вхождение человека в жизнь Духа и предполагает «обновление» ума и озарение сердца. Познание истины возможно при изменении себя по образу Истины. Истина дает естественный свет разума, который наполняет душу человека и тем самым делает ее просвещенной, наполненной светом. Свет Христов высвечивает образ Божий в душе каждого человека. Свет Христов – это ядро личности, из которого развиваются все способности и таланты человека. Душа человека индивидуальна и вмещает свою меру света и несет эту меру как талант, крест, долг, бремя. Мера Света индивидуальна, как и талант. Есть люди, способные выразить

себя молитвенно до конца. Есть люди, которые из молитвы черпают побуждения, вдохновение выразить себя как-то иначе. Многие из святых отцов понимали образ Божий как нечто субстанциональное, вложенное в человеке, как печать в глубине человеческой души.

Поэтому софийная философия, дарованная от Бога, открывается в душе, как любовь к Богу, даруется, а не познается. Во власти дара любви к Богу душа человеческая возрастает. В этом смысле софийная философия – это «пища» для души, путь души от себя несовершенной к себе совершенной.

Сократ разработал диалогический метод софийной философии. В беседе с другими он довольствовался ролью повивальщика, потому что сам он ничего не знает и ни чему не учит, а только задает вопросы и вопросы эти помогают собеседнику произвести на свет истину, пробудить душу человека. Филосовские речи Сократа «жалят сердце», будоражат душу, приводят в состояние потрясения, тем самым ставят под сомнение свой образ жизни и человек испытывает чувство стыда. Знания превращаются в умение жить как подобает, жить по правде, по справедливости. Философия Сократа – это умение достойно жить. Поэтому философия рождается как диалог, как устная дискуссия, в которой участвует весь человек.

Сократ первый понял ограниченность письма, философия – это переживание любви к истине.

Этику диалога разработал Платон, ученик Сократа. Устный диалог лучше письменного. Подлинный диалог связывает две души. Диалог имеет личностный характер, так как ведется с конкретным лицом и соответствует его возможностям и потребностям. Диалог не передает готовое знание. Собеседник добывает знание собственными усилиями, открывает его сам, мыслит самостоятельно. Назначение диалога не информировать, а формировать,

то есть преображать душу, переживать истину, добро и красоту. Диалектика Платона – это не чисто логические упражнения. Здесь главное – не навязывать свою точку зрения, а совместное усилие в поисках истины (согласие, созвучие, слияние душ в филии). Диалог учит ставить себя на место другого и тем самым преодолевать ограниченность своей точки зрения, дает опыт стояния перед истиной. В акте диалога учатся преодолевать самих себя, обретают опыт смирения, кротости, любви к истине.

В академии Платона учили жить, как подобает философу: отстраниться всей душой от суетного мира, возлюбить добродетель больше удовольствий, отказаться от чувственных наслаждений, соблюдать умеренность в пище, отказ от страстей ради очищения души и тела. Духовная жизнь требует упорного каждодневного труда и признана обеспечить спасение души. Философия – это подготовка к смерти.

Назначение софийной философии – преобразовать всего человека. Платоновское знание, как и сократовское, есть знание ценностей духовных, которое постигается сердцем в ходе диалога, живого общения. Философия – это переживание любви к истине и образ жизни по правде, по справедливости.

Таким образом, софийная философия являет собой род духовной жизни и сочетает в себе три стороны человеческого духа: религию, науку, искусство. Наука – это нижняя периферия философии, питает философию фактами, дает аналитическое мышление. Философия скудеет, становится некрасивой, если наука выпячивается за счет искусства. Искусство дает синтез, художественный язык – мысленный образ. Если выпячивается искусство, то философия тоже голодает, так как философия – это стихия жизни. Ближе всего философия к религии. Религия и философия совпадают по идеалу, но религия имеет огромное преимущество, то, что философия

ищет, религия имеет. Поэтому без религии невозможна философия, ибо не будет у неё идеала, импульса, заряда. Религия выше философии – это её верхняя периферия. То, что философия выдает как идею, религия имеет в качестве веры. Вера – это базис, фундаментальный элемент всей абстракции человеческого духа. Аксиомы мы принимаем на веру, их нельзя доказать. Следовательно, философия вдохновляется религиозным идеалом, искусство передает идею синтеза (мысленный образ) и духовный язык, от науки – аналитическое мышление.

Софийная философия немыслима без нравственности. Поэтому ядром философии является проблема добра и зла. Метод познания – диалектика, как метод схватывания, обнаружения добра и зла. Орган познания – единение сердца и ума. Сердце человеческое – это седалище совести. Совесть – это тонкое духовное чувство, с помощью которого человек способен различать добро и зло. Внешняя сторона философии – это образ мира, в котором есть добро и зло. В религии дана норма мира, каким он должен быть, а философия отражает мир, какой он есть. Поэтому историю философии можно рассматривать как смену исторических типов мира. Внутренняя сторона философии – это форма духовного опыта, в задачу которого входит растить, укреплять и возвышать душу. Поэтому философия непосредственно связана с жизнью души человеческой, отражает состояние души. Философия рождается из потребностей души. Человек имеет тело, душу и дух. Тело человеческое имеет свои потребности, знакомые каждому. Душа человеческая тоже имеет свои потребности: жажда Бога (этим объясняется поиск истины – Бога в философии); жажда любви (только любовь к Богу оказывается всегда постоянной и ответной); жажда знания. Именно поэтому философия оказывается «пищей» для души светского человека. Для православного человека «пищей»

для души является Слово Божие и молитва. Для светского человека даруется Богом софийная философия как путь к Богу. Поэтому, по мнению софийных философов, философия – это хранительница добродетели, наставница жизни, утешительница в горе, влекущая человека к высшим благам. По мнению Фомы Аквинского философия – это преддверие теологии. Софийная линия нашла продолжение в русской философии.

Человек – это душа мира, сердце мира по мнению русских философов. В каком состоянии находится душа человека, в таком состоянии находится мир. А в каком состоянии находится душа современного человека – вопрос. Трагедия современной академической философии и науки заключается в том, что души у человека нет, а есть сознание. Душа – это область богословия. Через сознание легче управлять человеком, воспитывать нужный тип личности для государства. Однако, с точки зрения мышления, мы все одинаково мыслим по законам логики, а душа индивидуальна, неповторима, и, поэтому назначение философии не только учить дисциплине мышления, но и развивать душу.

В истории философии накоплен большой опыт человеческого мудрствования и поэтому философия предлагает широкое поле выбора для современного человека, тем самым расширяет свободу. У человека есть потребность не только в самопознании, но и в оправдании своего образа жизни. Поэтому немецкий философ Фихте сказал, что, каков человек, такова и философия. Поэтому необходимо знать и ложные типы философии, которые искривляют путь души человеческой и теряют дар Божий и в этом смысле становятся без-дар-ными.

Второй тип – эпистемический тип философии. Философия как эпистема начинается с Аристотеля, хотя предпосылки сложились столетием раньше в учении элиатов (Парменид и Зенон). Главная роль отводится Органону

– формальной логике, как единственному методу истолкования бытия. Органон для всех един и рассудочное непротиворечивое мышление становится ведущим. Философия сливается с нижней своей периферией – наукой и утрачивает любовь и мудрость, разум и сердце. Разум – это орган философского мышления по законам диалектики, как схватывания противоречия реальной жизни, и в союзе с сердцем получает любовь как силу познания, становится Боголюбимым. Философия стала зависеть от науки и не зависеть от религии, черпает силы не из дара Бога, а из самого человеческого существа. Ограниченное, несовершенное человеческое мышление становится мерой бытия и дает мертвую схему единичных вещей, утратив целомудрие. Мир разделяется на субъективно-объективные отношения, и в этом объекте (природа, общество и др.) отсутствует человек и проблемы бытия становятся «безчеловечными». Рационализм – это измена самой идее философии ради идеи положительного исключительно научного знания. Произошел переход от диалога к монологу, от философии «формы жизни» к профессиональному исследованию. Наступило время профессоров. Позитивизм выплеснул весь человеческий дух и все свел к рассудку мелочному, суетливому, ослепленному выгодой. Рассудочное мышление (по законам формальной логики) противоречие рассматривает как ошибку, поэтому не знает добра и зла. Попытка нового времени разобраться в добре и зле математическим способом не увенчалась успехом. Однако забвение этического – это забвение сердца. Из философии выпадает духовное ядро (добро и зло вместе с человеком), остается техническая часть (логика формальная) и она распадается на множество философских дисциплин (логий): онтология, гносеология, социология, психология, методология и др. Философия утрачивает свою самостоятельность (свободу поиска истины и смыслов), живет под

страхом угроз со стороны науки, идеологии, экономики – все пытаются переделать философию под себя. Поэтому философия превратилась в сухую схоластику, работу рассудка, в скучную прозу, где истина получает техническое, практическое значение. Судьба эпистемической философии на редкость счастливая. Европейская философская мысль развивалась в этом направлении. Первый удар был нанесен английским философом Д. Юмом, а второй сокрушительный удар нанес немецкий философ И. Кант. XX век раскрывает нам кризис рационализма в полном объеме. По мнению Канта наука не способна сделать человека свободным, нравственным и счастливым. Наука не способна даже отразить наш мир, так как мир противоречив, находится в развитии и развивается во времени. А противоречие в науке – это ошибка по закону формальной логики. Поэтому мир, человек, Бог – это «вещь в себе» и с точки зрения науки не познаваема.

Третий тип философии – философия как технема (игровая). В технематическом понимании философия представляется искусством мысли, в которой нет истины (школа софистов. Протогор, Горгий и др.). Не истина, а сама умелость, техника мышления является целью. Искусство и наука одинаково могут служить как добру, так и злу. Но мудрость по своей сущности никогда не служит злу. Есть высшая добродетель. Поэтому философия не может служить злу. Отсюда вывод, что понимание философии как науки и искусства – ложно. Здесь нет дара Божьего. Искусство мыслить не должно стать самоцелью. Иначе превращается в игру ума. У софистов философия – это средство доказательства и убеждения. Софист – хитрец, проныра (назвал Эсхил) софию сделал разменной монетой и предметом торговли. Мудрость понимали как многознание, умение доказать и опровергнуть все что угодно (виртуозность мысли). Именно о них сказал Гераклит, что многознание уму не научает.

Софистика выражается в попытке выдать ложь за истину путем различных ухищрений. Софисты использовали метод несерьезности: провокация, парадокс, подрывное мышление ради оригинальности и тщеславия. Если истина субъективна и находится во мне, то можно манипулировать и использовать её в целях собственной выгоды, но для этого нужно убедить других путем ловкости, хитрости и мастерства /гимнастика лжи/. Всеядность, шутовство, актерство, отсутствие веры в то, чему учат, рядом с обширной эрудицией, интересом к языку, превосходной техникой мышления – все эти свойства софической (игровой философии) стали привлекательными для XX и XXI века. Софисты дали образец для подражания. Многочисленные софистические условия присутствуют в любой политике, любой идеологии для оболванивания масс – все уходит в демагогию, разглазгование политиканов, которые могут доказать все что угодно.

Настоящая трагедия XXI века заключается в том, что подавлена эпистема и софийность – все ушло в игру, забаву, развлечение. Философия становится игровой. Проблема языка на первом месте (из техники переходит в искусство). Изысканность, утонченность языка и свободная трактовка текстов становится привлекательным для многих философов XXI века. Под лозунгом «Бог умер и все дозволено» (Ницше) умирает и человек в философии постмодерна, так как полное освобождение от норм и традиций приводит к уничтожению личности. Вседозволенность порождает зло и сознательное служение злу. Однако шутовская философия завораживает своей игрой и оригинальностью, дает иллюзию полноты жизни. Постмодернизм – это новый тип мышления, мироощущения и восприятия, где размываются все границы: религиозные, культурные, этические. В этой философии опрокидываются все ценности, отвергаются любые

системы и теории, утверждается бессмыслица и бунт душевного подполья, создается виртуальная реальность, которая паразитирует на человеческих страстях. Жизнь перекодируется в искусство. Все теперь потребители и артисты. «Надо жить играючи» – из рекламы пылесоса. Игра как метафизика постмодернизма. Вместо единой абсолютной Истины здесь выступает некая множественность субъективных истин, частичных в рамках плюралистического пространства. Все противоречия «истин» могут быть сняты посредством их примирения. Поэтому в мире больше нет места тайне и секрету. Если с тайны должен быть сорван покров и есть возможности погрузиться над его наготой, то она таит угрозу для личности. Эклектика становится методологией, новой онтологией. Злое, плохое, бездарное получает шанс состояться в качестве интересного. Интересное с точки зрения постмодернизма – это когда известный предмет помещается в совершенно несовместимое с ним окружение, тем самым обесмысливается и придается ему новое значение.

Постмодернизм – это манипулирование осколками бытия вместо творческого служения Истине. Религия и культура представляются постмодернистскому мышлению в качестве некоего склада товаров, из которого можно стащить все, что угодно и использовать в своих утилитарных целях. Непристойность становится нормой. Сплошное грандиозное шоу. Ценностным эмоциональным модулем и критерием этого мира является удовольствие и наслаждение. Достоинство человека оценивается его способностью быть потребителем. Потребление становится кодом постмодернистского сознания. Человек теряет способность к анализу и познанию предмета, все свои усилия направляет на обладание. Человек живет в царстве тотальной пошлости и бестыдства. Целью человеческого бытия провозглашается умение свободно и иронично играть. Человек не творит, а самовыражается,

не смиряется, а пытается приспособиться, не блаженствует, а получает наслаждение, не раскрывает в себе образ Божий, а делает имидж. Он даже не играет, а ведет игру. Очевидно возникает лютое одиночество и неполноценность человека. Бесовское выворачивание мира и души человека наизнанку ведет к тотальному распаду и деградации мира.

Таким образом, постмодернизм как новый тип игровой философии – это гремучая смесь софистики, нигилизма и скептицизма, где паталогия превозносится как нечто оригинальное и нестандартное, воплощающее дух человеческой свободы. В результате мы имеем огромное количество психических расстройств и душевных эпидемий, где утрата «духовных небес» и высших ценностей бытия неизбежно провоцирует всплеск насилия и проявления самых низменных импульсов человеческой души. Воистину лучше быть со старой истиной, чем с новой глупостью.

Резюмируя, следует ещё раз подчеркнуть значимость философии. Оказывается, истоки всех проблем бытия находятся в душе человеческой. Подлинное познание себя приводит к начальной форме смирения, кротости, понимания несовершенства нашей природы после грехопадения. И чем глубже мы познаем собственную душу, тем больше обнаруживаем собственное незнание и непонимание мира, в котором мы живем. Мудрость человеческая, оказывается, совпадает с незнанием и в практической жизни это должно выражаться в бережном отношении к другому человеку, к природе и вообще ко всем формам жизни по принципу Гиппократы – «не навреди». Отсутствие мудрости привело к тому, что мы растерзали природу, и низшие силы природы, больная природа овладела человеком. Одичание, озверение человека проявляется в том, что мы теперь терзаем друг друга и собственную душу. Сейчас нам нужна филосо-

фия выживания, философия спасения. Поэтому главные плоды самопознания – это осознание того, что мир болен. Истоки этой болезни в поврежденности онтологической сущности человека. Ни сам человек, ни никакие знания не способны изменить этой поврежденности. Человеку нужен Спаситель. Отсюда ясно, почему было необходимо БОГОВОПЛОЩЕНИЕ, БОГОСТРАДАНИЕ и КРЕСТ. Только Бог исцеляет человеческую природу, только жертвой ИИСУСА можно получить исцеление, нужно самосознание как глубокое покаяние, раскрытие своей поврежденности и осознание потребности, нужды в Спасителе. Господи, помоги и спаси, я настолько духовно болен и слаб, что не могу не грешить всеми своими чувствами и мыслями, и только с твоей помощью могу устоять в этом испорченном пространстве и в падшем времени. Православная христианская истина раскрывается в покаянии /когда душа человеческая умывается слезами/ и в Таинстве Причастия Спаситель соединяется с нашей больной душой и дает силы Благодати. Здесь проявляется таинственная уникальность и глубина пророчества в человеческую природу и исцеление души человеческой. Православие является «небом» в русской софийской философии, где человек – это сердце, душа мира, где, по Достоевскому, идет невидимая брань добра и зла. Поэтому все проблемы бытия решаются через душу человеческую, человек пишется с маленькой буквы, но назначение человека стать ЧЕЛОМ века, нести ответственность за свою деятельность и с Божией помощью своей любовью и жалостью исцелять этот мир.

Философия нужна для того, чтобы понять мир в котором мы живем. История философии раскрывает тайну господствующего мировоззрения, в котором заложены вполне определенные ценности и идеалы данного общества. Мировоззрение – это жесткое сито, через которое просеивается всё богатство человеческого опыта. Есть

селектор – мировоззренческая схема, которая задает видение мира. Все богатство человеческого опыта укладывается в матрицу, где сортируется на хорошее и плохое с точки зрения данного общества. Порой в «мусорную корзину» истории отбрасывается самое святое, ценное, гениальное. Жесткая селекция через мировоззренческую схему расчленяет духовный опыт человечества и нужное разносит по рубрикам (по ценностям), далее пакуется по смыслам и создаются программы, которые несут в себе определенное мировоззрение и становятся базисной структурой человеческого сознания и воспитания вполне определенного типа личности. Нам с детства одеваются своеобразные «очки» для того, чтобы мы лучше видели и понимали мир, в котором мы живем и диктуется назначение человека в этом виртуальном мире (инакомыслие наказуемо). Тем самым человек лишается внутренней свободы (тайна свободы – это тайна любви Божественной). Человеку навязывается плебейское самосознание и потеря своего Благородства, человек теряет внутреннюю вертикаль, устремленность к Богу, становится плоским, одномерным, стереотипным. Зато этим человеком легко управлять, его легко просчитать и им легко манипулировать в своих интересах, то есть в интересах государства.

Философия нужна для того, чтобы понять душу светского человека, далекого от Бога. Если человек увлечен софийной философией, то душа этого человека ближе к Богу. Если человек признает философию только как науку, в основе которой лежит гордыня «Я все знаю», то путь к Богу у этого человека долгий и мучительный. Если же человек принял всей душой философию как искусство, игру, забаву, в худшем случае пленен постмодернизмом, который претендует сейчас на мировоззрение, то это гибельный путь души в пучину болезни и здесь часто требуется помощь психиатра. Душа современного человека часто отравлена больной философией и надо понимать

причины болезни для того, чтобы помочь человеку, а для этого необходимо знать, что философия бывает разной и может служить и силам Добра, и силам Зла. А человеку дарована от Бога свобода выбора, кого посадить на престол своей души. Пока жив человек и пока неисчерпана его свобода, история человеческая продолжается по милости и великой любви Бога. Человек сам прикончит свою историю, исчерпав свободу, захлопнет дверцы времени. В этом таинственный смысл истории, который раскрывается в русской (дарованной от Бога) софийской философии. Современный человек держит экзамен на разумность и совесть. Поэтому назначение философии как служанки богословия – помочь человеку развиваться душевно и духовно, испытывать к этому миру любовь и жалость и нести ответственность за все, что происходит в этом мире.



Рафаэль Санти. Афинская школа. 1510-1511 гг.

ВИЗАНТИЙСКИЕ ИСИХАСТЫ ВНЕ МОНАСТЫРСКИХ СТЕН

© 2021 г. Шаповалов Е.С., чтец,

*магистр богословия, преподаватель кафедры богословия и
библистики Владимирской Свято-Феофановской духовной
семинарии
evser1983@yandex.ru*

Данная статья, посвящена примерам известных нам представителей исихастской практики среди мирян. Византийцы первыми показали, что мирянину не только под силу идти путем исихазма, но и благословлено Самим Богом.

Ключевые слова: Исихастская практика среди мирян, Византийские исихасты, духовное созерцание, деятельная молитва, созерцательная молитва.

This article is devoted to examples of representatives of hesychast practice known to us among the laity. The Byzantines were the first to show that the layman is not only able to walk the path of hesychasm, but also blessed by God Himself.

Keywords: Hesychast practice among the laity, Byzantine hesychasts, spiritual contemplation, active prayer, contemplative prayer.

Исследуя краткую историю появления исихазма, можно увидеть, что классическое зарождение данной практики осуществлялось только в монашеском окружении и имело распространение среди монашествующих. Труды, которые выходили из-под пера подвижников, преследовали цель показать молодым инокам, что эта молитва является таким же важным звеном на пути к Царствию Небесному, как пост, бдение или любая другая из уже известных аскетических практик. Примером сказанного служит мнение преподобного Си-

меона Нового Богослова, для которого исихия является совершеннейшей из всех добродетелей, а все остальные добродетели служат проводниками, приводящими к ней [2, с. 199]. Впоследствии эти труды оказали большое влияние на мирян, хотя специально для них не предназначались. Например, богословский трактат преподобного Иоанна Лествичника «Лествица», первоначально предназначенный для раифских иноков, среди которых уже была распространена умная молитва [6, с. 268]. Но в дальнейшем даже святитель Игнатий Брянчанинов предлагал пользоваться советами преподобного Иоанна Лествичника в Иисусовой молитве: «Всем благочестиво живущим и ищущим спасения христианам – и мирянам, и инокам» [6, с. 264].

В данной статье мы посмотрим на специфику поздневизантийского исихазма: только ли это строго монашеская практика или все же о ней можно говорить более в широком смысле. Священник Александр Пржегорлинский в своей кандидатской работе, посвященной богословию святителя Феодосия Филадельфийского и поздневизантийскому исихазму, приводит мнение С.С. Хоружего, который придерживается точки зрения о все-



Древний Константинополь. Реконструкция

общности данной практики: «Осознание не узко монашеской, а всеобщей, всечеловеческой сути исихастского подхода к человеку» [16, с. 123-124].

На что отец Александр говорит: «Этот тезис можно понимать в двух аспектах: вероучительном и практическом, и говорить о призвании каждого человека к обожению, а также об универсальности самой практики умной молитвы. Если под этим «исихастским подходом к человеку» понимать учение об обожении, что, прежде всего и подразумевает С. С. Хоружий, то вряд ли уместно видеть в этом некую специфическую черту поздневизантийского исихазма. Ведь с первых времен христианства обожение осознавалось как онтологический тезис, то есть призвание природы человеческой как таковой. Но если бы тезис об «общечеловеческой сути исихастского подхода к человеку» понимали саму практику умной молитвы, а именно более универсальный характер этого делания, то уместность такого тезиса была бы не столь однозначна» [16, с. 124].

Отец Александр Пржегорлинский приводит различные мнения о роли исихазма в обществе. И эти мнения между собой сильно разнятся. Например, как отмечает составитель жития преподобного Григория Синаита святитель Каллист, будущий патриарх Константинопольский, для святого Григория не всегда было удобным находиться в монастыре, где постоянно много народа, что очень сильно препятствует молитвенному безмолвию [16, с. 124]. Несомненным фактом является то, что в спокойном, тихом месте лучше всего предаваться умному деланию, но в то же время опыт многих отцов показывает, что и среди внешнего шума можно пребывать в постоянном общении с Господом. Примером этого может послужить случай из жития Феодосия Киновиярха, рассказанный преподобным Никифором Уединенником: «Святой Феодосий так был уязвлен сладкою стрелой любви и так крепко связан узами ее, что высшую и бо-

жественную заповедь «возлюбиши Господа Бога твоего от всего сердца твоего, и от всея души твоея, и всю крепостью твоею, и всем помышлением твоим» (Лк. 10, 27) исполнял самыми делами. А это не могло быть иначе, как при устремлении всех естественных сил души ни к чему иному, как только к единому вожделению Создателя. Таково и у него было умное делание, в силу которого он и когда утешал, был страшен, и когда делал выговоры, был для всех любезен и сладостен. Кто так, как он, и со многими беседуя, наипольнейшим являлся? И вместе был доволен к тому, что собирать чувства и устроить их к возвращению внутрь? Кто, как он, среди смятений такую наслаждался внутри тишиной, как иные, живя в пустыне? И кто одинаковым бывал и среди толпы, и в уединении? – Вот и великий сей Феодосий, поелику собирал чувства и вводил их внутрь, соделался уязвленным любовью к Создателю» [4, с. 216]. На примере жизнеописания Феодосия Киновиярха мы можем наблюдать возможность молитвенного вхождения внутрь себя, несмотря на препятствие различных внешних факторов.

К сожалению, в данной статье мы не сможем полностью ответить на вопрос: как глубокая внутренняя жизнь, о которой учит практика исихазма, осуществлялась на практике и особенно на мирских людях. Но все же мы попытаемся рассмотреть этот вопрос на некоторых представителей Византийской империи, которые в силу своей деятельности приходилось занимать высокие посты и, будучи не только монахами, но и мирскими людьми, практиковали умную молитву.

Распространению исихазма в Византийской империи способствовало то, что в государстве был высокий уровень грамотности среди населения, многие люди были ознакомлены с творениями святых отцов. Поэтому именно здесь можно встретить первых представителей исихазма, которые жили вне монастырских стен. Назо-

вом самых ярких преемников исихастского опыта, таких как: святитель Фотий, патриарх Константинопольский, Константин Палама, Иоанн Кантакузин, преподобный Николай Кавасила.

Итак, святитель Фотий, патриарх Константинопольский. Что мы читаем в биографии святителя Фотия, патриарха Константинопольского? То, что на патриарший престол святитель Фотий был избран из мирян, и как пишет протопресвитер Иоанн Мейендорф, буквально за шесть дней им были пройдены все степени священства, от чтеца и до епископа. Для христианского мира того времени такой взлет по иерархической лестнице не был в новинку (вспомним патриарха Константинопольского Тарасия, святителя Амвросия Медиоланского) [11, с. 170].

Кроме этого, святитель Фотий известен в общецерковной истории как непримиримый борец с католическим учением *Filioque*, главные аргументы против которого представлены им в его труде «Мистагогия» в виде четырех тезисов, доказывающих несостоятельность учения латинян [9, с. 166].

Известно, что святитель Фотий проявил себя как практик умного делания задолго до восшествия на патриаршую кафедру. Вот как об этом пишет в своем «поучении о молитве Иисусовой» преподобный Серафим Саровский: «Знай же и сие, добрый рачитель сего священного умного делания, что не только в пустыне или в уединенном отшельничестве, но и в великих Лаврах и посреди градов были учителя и многие делатели сего умного священнодействия. Достоин удивления, как святейший патриарх Фотий, взятый на Патриаршество от сенаторского чина и не бывший монахом, на такой высокий степени обучался сему умному деланию и так преуспел в нем. По словам Симеона Солунского, лицо у него, как у второго Моисея, просияло от бывшей в нем благодати Духа Святаго. И свидетельствует (святой Симеон) о нем,

что написал он и книгу о таковом умном делании всепремудрым художеством философским. Говорит также, что и Иоанн Златоуст, Игнатий и Каллист, Святейшие патриархи того же Царьграда, написали свои книги о сем внутреннем делании. И что тебе нужно еще, чтобы, отложив всякое сомнение, коснуться обучению умного внимания? Если скажешь: я не отшельник, — пример тебе святейший патриарх Каллист, обучившийся умному деланию в великой Лавре Афонской, проходя поваренную службу. Если скажешь, что ты не в глубочайшей пустыне, — другой тебе пример святейший патриарх Фотий, обучившийся искусству сердечного внимания еще до степени Патриаршеской... Ни пустыня, ни житие уединенное не способствуют успеху в сем делании столько, сколько послушание в разуме, как говорит Григорий Синаит. Если ссылаешься на то, что не имеешь учителя таковому деланию, — Сам Господь повелевает учиться из Писания: испытайте Писаний, яко вы мните в них имети живот вечный (Ин. 5, 39)» [17, с. 258-260].

Также святителем Игнатием Брянчаниновым было отмечено, что Святейший патриарх Фотий продолжал заниматься Иисусовой молитве уже в сане патриарха, при многочисленных других занятиях, требуемых этим саном [5, с. 189].

Факты, открывающиеся через преподобного Серафима Саровского, помогают нам узнать, что данная практика уже в раннюю эпоху христианства была достоянием не только монахов, но и мирян, через которую искренне к ней приступившие уже здесь, на земле, сподоблялись благодатных даров. Чему святитель Фотий Константинопольский может служить живым примером.

Можно сказать, что семена созерцательной жизни будущего святителя и подвижника умного делания, каким являлся святитель Григорий Палама, были заложены в него с детства. Самым ярким примером для маленько-

го Григория был его отец, Константин Палама, который занимал серьезную должность — был сановником при императоре Адриане. Ему приходилось вести важные переговоры и участвовать в государственных делах, что требовало внимательности и сосредоточенности, однако бывало, что Константин Палама входил в углубленное молитвенное состояние и даже однажды не смог сразу ответить на вопрос самого императора. Император Андроник, несмотря на свой резкий характер, не рассердился на сенатора и сказал: «Нет, Палама сегодня забывчив, но не от легкомыслия и недостатка серьезности, а более вследствие стремления углубиться в самого себя, от умственного делания, от напряжения приковывать, так сказать, свой ум к молитве и к Богу» [18, с. 16].

Говоря о Константине Паламе как исихасте в миру мы имеем всего один источник того времени, подтверждающий это. Это ученик святителя Григория Паламы, его биограф святитель Филофей Коккин. Остальные сведения, которыми мы располагаем, являются пересказом жизнеописания, предоставленного святителем Филофеем.

Мы можем только предполагать, что о высоком значении безмолвия и созерцательной жизни преподобный Константин Палама узнал из святоотеческой сокровищницы раннехристианской письменности, из трудов преподобного Антония Великого, преподобного Иоанна Лествичника, преподобного Исаака Сирина, преподобного Симеона Нового Богослова. К сожалению, мы не находим подробного повествования о жизни отца святителя Григория Паламы и не знаем, от кого он мог приобщиться к практике исихии. Мы можем лишь снова предположить, и наше предположение основано на вышеприведенных источниках, которые сообщают нам, что в это время в Византии было создано общество мирян во главе с будущим патриархом Константинопольским Исидором, интересующихся духовными темами. И

Исидор, ученик преподобного Григория Синаита, скорее всего наученный от него практике умного делания, мог это знание передать своим ученикам — городским жителям [16, с. 127].

В это же время жил другой поборник данной практики, святой Феодит Филаретский, который, положительно относился к распространению практики исихазма среди мирян и сам прилагал усилия, чтобы данная практика понималась правильно, без искажения [16, с. 126]. По мнению протопресвитера Иоанна Мейендорфа, святитель Феодит стал виновником того, что в святителе Григории Паламе, на тот момент молодом человеке, возгорелось желание принять монашество. Не исключено, что и старший Палама был знаком с Феодитом Филаретским. Во всяком случае, не вызывает сомнения факт, представленный в жизнеописании святителя Григория Паламы святителем Филофеем Коккиным, о том, что преподобный Константин Палама был приверженцем умного делания.

Император Иоанн Кантакузин в общецерковной истории имел немалое значение. Митрополит Иерофей (Влахос) пишет: «Кантакузин был самым представительным образцом политического руководителя: он был богатым, образованным, имел чин военачальника» [7, с. 214]. Протопресвитер Иоанн Мейендорф, отмечает, что Иоанна Кантакузина связывала крепкая дружба с императором Андроником III Палеологом: он даже завещал, чтобы после его смерти императором Византийской империи стал Иоанн Кантакузин. «Связь его с покойным василевсом была чем-то вроде духовного родства, что позволяла ему заявлять на всем протяжении своего сначала оспариваемого, а затем всеми признанного царствования, что, объявив себя императором, он не нарушил законный порядок престолонаследия и, поступив таким образом, лишь занял должность, которую предложил ему сам Андроник» [12, с. 81].

Также, как нам указывает А.Л. Дворкин, Иоанн Кантакузин был хорошо знаком с Варлаамом Калабрийским, но данная дружба не помешала Иоанну на Соборе 1341 года, когда решался спор между Калабрийцем и святителем Григорием, предложить Варлааму признать свою неправоту. Далее, будучи уже не великим домостроителем, а регентом малолетнего императора, Иоанна V Палеолога, Иоанн Кантакузин зачитал послание, обращенное к народу с просьбой, чтобы все жители Константинополя принесли в Патриархию труды Варлаама и сдали их на уничтожение [3, с. 758].

Прямых указаний на то, что император Иоанн Кантакузин был исихастом-практиком, у нас нет. Но многими богословами, такими как протопресвитер Иоанн Мейендорф [13, с. 307], А.Л. Дворкин [3, с. 758, 760], Д.И. Макаров [10], отмечалось, что Кантакузин и в дальнейшем продолжал выступать как сторонник самого святителя Григория Паламы, а также поддерживал исихастское учение, будучи еще мирянином. Далее А.Л. Дворкин в своем труде «Очерки по истории Вселенской Православной Церкви» пишет, что в 1354 году он уходит в отставку и удаляется на покой в монастырь, где принимает постриг с именем Иоасаф [3, с. 760]. Византистом Г.М. Прохоровым особенно отмечается, что монашеские и аскетические черты поведения Иоанна Кантакузина для многих не остались незамеченными, еще когда он занимал императорский трон. Например, «художник-миниатюрист, современник Кантакузина, создал в числе иллюстраций хранящейся в Парижской Национальной библиотеке рукописи Paris. gr. 1242 его двойной портрет: на одном фоне, рядом, он поместил изображение Иоанна VI Кантакузина — императора и Иоасафа Кантакузина — монаха. Художник таким способом удачно передал образ Кантакузина, а не только его облик, ибо монах и политик в Кантакузине неразрывны. Этот замечатель-

ный император издавна был одержим божественным стремлением и страстным влечением к отшельничеству, православием и апостольскими и отеческими догматами он гордился больше, чем императорской короной и багряницей» [8, с. 6].

После принятия пострига он активно занялся письменной деятельностью, ему принадлежит ряд трудов, таких как «История» и работ в защиту исихазма [3, с. 761]. К сожалению, многие из них остались непереведенными, до нас дошли только «Беседа с папским легатом», предисловие к «Переписке» с папским легатом Павлом, «Диалог с евреем Ксеном Христула монаха. Против иудеев», предисловие к «Опровержениям» Прохора Кидониса, письмо епископу Иоанну на Кипр 1371 г. [8, с. 186-191].

Преподобный Николай Кавасила является одним из выдающихся богословов и литургистов своего времени. Он, как и многие его современники, будучи истинным поборником православной веры, старался в своих трудах отстоять и донести до каждого человека, что «духовная жизнь — это действительно наша во Христе» [14, с. 9].

Также, не оставаясь равнодушным к тому, что в мир стали проникать нововведения гуманистической мысли, и видя, что многие из его окружения встают перед выбором: либо Православие, либо идеи Возрождения, преподобный Николай Кавасила старался показать на примере Пресвятой Богородицы, что истинное достоинство и истинное возрождение человеческой природы возможно, если последовать примеру Царицы Небесной, которая «стяжала при помощи благодати Божией непревзойденную высоту святости» [14, с. 9]. Он доказал своей жизнью, что к главной цели человеческого бытия, то есть к обожению, должен стараться стремиться каждый христианин [14, с. 9].

Для нашего небольшого исследования прежде всего ценен тот факт, что святой Николай принадлежал к исихастскому движению святителя Григория Паламы.

И по утверждению тех немногочисленных источников, которые мы имеем на сегодняшний день, он представлял движение лаиков, то есть исихастов среди мирян. Вот как об этом пишет в предисловии к богословским трудам преподобного Николая Кавасилы протоиерей Максим Козлов: «Источники свидетельствуют, что уже в 30-х годах XIV века. Николай Кавасила находился в тесной связи с исихастским движением. Его духовным руководителем в годы юности являлся ученик преподобного Григория Синаита и будущий Константинопольский патриарх Исидор Бухир, которому святой Григорий дал следующий характерный совет: жить не в пустынях и не в горах ...но в миру, чтобы окормлять тех, кто и там живет по-монашески и киновийно. Эти слова в сопоставлении с некоторыми текстами Кавасилы указывают на традицию лаического исихазма, неразрывно связанного с исихазмом монашеским как на онтологическом уровне — единством аскетического идеала, так и на уровне практического соработничества по претворению в жизнь целей и задач этого духовного движения» [14, с. 6].

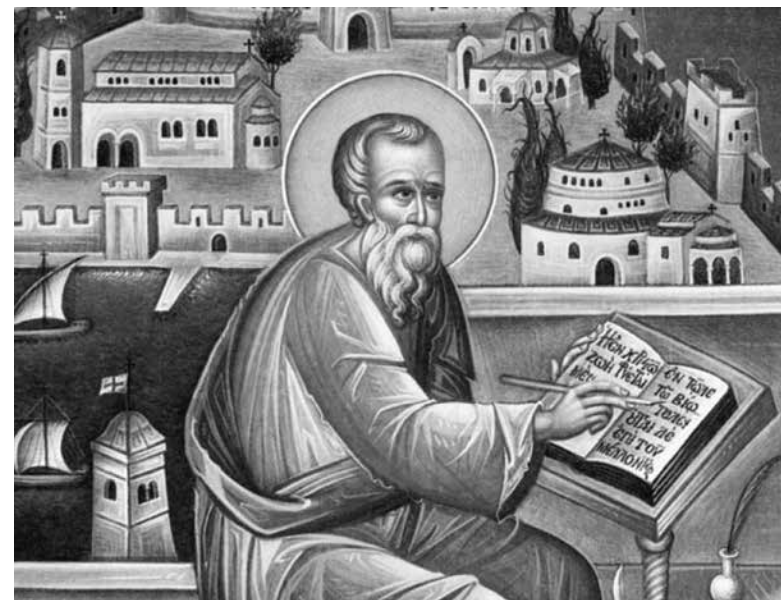
Аналогичного мнения придерживается известный патролог В.М. Лурье, который в комментариях к труду протопресвитера Иоанна Мейендорфа «Жизнь и труды святителя Григория Паламы, введение в изучение», отмечает, что источников, говорящих о принятии преподобным Николаем Кавасилой монашеского пострига и священного сана, нет, он оставался мирянином до конца своих дней. При этом вел жизнь исихаста в миру [12, с. 376]. Такого же мнения придерживался и сам отец Иоанн Мейендорф, в своем труде «Введение в святоотеческое богословие» он писал, что преподобный Николай Кавасила «в священном сане не состоял, а принадлежал к восточной традиции богословов-мирян» [11, с. 416-417].

Один из современных исследователей исихастской традиции В.М. Новиков говорит, что есть различные

мнения на счет его духовного сана. Одни дают указания, что преподобный Николай оставался исихастом-мирянином до конца, но в трудах других авторов можно встретить утверждение того, что он был архиепископом Фессалоникийским, но пробыл на этой кафедре недолго «и последние десятилетия жизни провел в монастырях, занимаясь богословскими трудами» [15, с. 185]. Резюмируя возможные предположения о жизни преподобного Николая, протоиерей Максим Козлов приводит следующую аргументацию: «Когда в 1353 году оказался вдовствующим патриарший престол Константинополя, собор в числе трех кандидатов, предложенных императору, назвал мирянина Кавасилу. Мирянином он, очевидно, оставался до конца жизни, по крайней мере, ни один из дошедших до нас источников не говорит о принятии Кавасилой монашеского пострига или священного сана. Приписывание же ему достоинства Фессалоникийского архиепископа основано на историческом недоразумении» [14, с. 7]. Дополняя отца Максима Козлова, А.Л. Дворкин говорит, что святой Николай Кавасила считал, что мистику не обязательно для уединения с Богом уходить из мира. И сами богословские труды преподобного Николая были предназначены в первую очередь для мирян [3, с. 762]. Так же А.Л. Дворкин считает, что в этих трудах присутствует такое мнение, что «отшельническая жизнь может привести человека к эгоцентризму. Истинная христоцентричная жизнь находится в мире, а не в бегстве от него... Бог находится повсюду и придет к нам, если мы откроем Ему дверь своего сердца» [3, с. 762].

Останавливаясь на примере византийских исихастов-мирян, можно вслед за Н.М. Новиковым сделать такой вывод: «Поздние исихасты и их сторонники среди церковных писателей с новой энергией обращаются к внутреннему деланию и открывают доступ к нему не только избранным подвижникам, как ранее, но и всем

христианам. Утверждается, что внутреннее духовное делание доступно не только аскетам, полностью порвавшим с миром, но и христианам, ведущим обычную жизнь в обществе в согласии с евангельским учением. К ним обращены многие слова и проповеди известных исихастов поздней Византии. По их учению, каждый человек может сам развить в себе способность к духовному созерцанию, то есть пройти путь деятельной молитвы и подготовить себя к восприятию благодати созерцания. После этого достойные избранники могут сподобиться дара созерцательной молитвы, которая дается только Богом» [15, с. 186]. Византийцы первыми показали, что мирянину идти путем исихазма не только под силу, но и благословлено самим Богом.



Преподобный Николай Кавасила

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета / в Синодальном переводе с комментариями и приложениями. М.: Российское Библейское общество, 2010.– 2047 с.
2. *Амфилохий (Рядович), митр.* Человек – носитель вечной жизни. М.: Издательство Сретенского монастыря, 2005. – 303 с.
3. *Дворкин, А. Л.* Очерки по истории Вселенской Православной Церкви. Н. Новгород: Христианская библиотека, 2006. – 928 с.
4. Добротолюбие: в 5 т. / пер. свт. Феофана, затворника Вышенского. М.: Сибирская Благовонница, 2010. – Т. V. – 486 с.
5. *Игнатий Брянчанинов, свт.* Аскетические опыты в 2 т. М.: Правило веры, 2004. – Т. I. – 748 с.
6. *Игнатий Брянчанинов, свт.* Избранные творения (в сокращении): в 2 т. М.: Сибирская Благовонница, 2010. – Т. I. – 607 с.
7. *Иерофей (Влахос), митр.* Святитель Григорий Палама как святогорец. М.: СТСЛ, 2011. – 430 с.
8. *Иоанн Кантакузин.* Беседа с папским легатом. Против иудеев и другие сочинения / Вступ. ст., коммент., пер. с греч. Г. М. Прохорова. СПб. 2013. 288 с.
9. *Козлов М., прот.* Западное христианство: взгляд с Востока. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2009. – 605 с.
10. *Макаров Д. И.* Третий этап исихастских споров: столкновение исихазма и схоластики (Феофан Никейский и Иоанн Кантакузин против кружка братьев Кидинисов). [Электронный ресурс]. – Режим доступа: // <https://cyberpedia.su/13x193cc.html> (дата обращения: 22.01 20).
11. *Мейендорф И., прот.* Введение в святоотеческое богословие. Клин: Христианская жизнь, 2001. – 447 с.
12. *Мейендорф И., прот.* Жизнь и труды свт. Григория Паламы. Введение в изучение. СПб.: Византинороссика, 1997. – 480 с.
13. *Мейендорф И., прот.* История Церкви и восточно-христианская мистика. М.: ПСТГУ, 2000. – 576 с.
14. *Николай Кавасила, прп.* Христос. Церковь. Богородица. М.: Изд-во храма святой мученицы Татианы, 2002. – 240 с.
15. *Новиков Н. М.* Подвиг в миру: Святые отцы и подвижники благочестия о молитве и трезвении. Келейные записки архиепископа Антония (Голынского-Михайловского). М.: Отчий дом, 2008. – 416 с.
16. *Пржегорлинский А. А.* Богословие святителя Феопимы Филладельфийского и поздневизантийский исихазм: дисс. кандидата богословия. М.: СТСЛ, 2001. – 213с.
17. Сокровенный старец Серафим. М.: Правило веры, 2009. – 494 с.
18. *Филофей (Коккин), патриарх Константинопольский, свт.* Житие святителя Григория Паламы. М.: СТСЛ, 2004. – 224 с.

ХРИСТИАНСКАЯ КУЛЬТУРНАЯ ТРАДИЦИЯ КАК ПРЕДМЕТ НАУЧНОГО ОСМЫСЛЕНИЯ

МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ СМЫСЛЫ СВЕТА И ЦВЕТА В ФИЛОСОФИИ ИКОНЫ СЯЩЕННИКА ПАВЛА ФЛОРЕНСКОГО

© 2021 г. Колесников С.А.,

*доктор филологических наук, проректор по научной работе
Белгородской православной духовной семинарии,
профессор Белгородского юридического института МВД
России
skolesnikov2015@yandex.ru*

В статье рассматриваются аспекты философии иконы священника Павла Флоренского. Он считал, что уникален «продукт» молитвенного труда, по его мнению, возникающий в результате взаимодействия молитвенника и иконы. Для православной антропологии характерно преобладание визуальности, но ни одному чувству, кроме зрения, в церковной искусстве не отдано такого предпочтения. Эту визуальную приоритетность иконописи отчетливо осознавал священник Павел Флоренский. Он четко говорит об особой роли света в раскрытии духовного содержания иконы. Как раз свет и становится тем явлением, которое составляет основной «продукт» созерцания иконы. В искусствоведческих рассуждениях Флоренского устанавливается четкая связь между ликом и светом, причем понятие света приобретает максимально насыщенную смысловую значимость. Но в спектре белого света таится многообразие цветов, и для того, чтобы понять глубину света, необходимо обратиться к проблеме цвета в иконе. Цветность выступает как звено, связующее свет с земным, позволяет свету проникнуть в материальное, но при этом сохранить свою духовную суть.

Ключевые слова: священник Павел Флоренский, философия иконы, церковное искусство, метафизика света, религиозная символика цвета.

The article discusses aspects of the philosophy of the icon of the priest Paul Florensky. He believed that the unique «product» of prayer work, in his opinion, arising from the interaction of the prayer book and the icon. Orthodox anthropology is characterized by the predominance of visuals, but no sense other than vision is given such preference in Church art. This visual priority of icon painting was clearly recognized by the priest Pavel Florensky. It clearly speaks of the special role of light in revealing the spiritual content of the icon. It is light that becomes the phenomenon that constitutes the main «product» of contemplation of the icon. In Florensky's art criticism, a clear connection between the face and the light is established, and the concept of light acquires the most saturated semantic significance. But in the spectrum of white light there is a variety of colors, and in order to understand the depth of light, it is necessary to address the problem of color in the icon. Color acts as a link that connects light with the earthly, allowing light to penetrate into the material, but at the same time preserve its spiritual essence.

Keywords: priest Pavel Florensky, icon philosophy, Church art, metaphysics of light, religious symbolism of color.

Для священника Павла Флоренского философия иконы являлась одним из ведущих направлений его богословствования. Уникален «продукт» молитвенного труда, по его мнению, возникающий в результате взаимодействия молитвенника и иконы: прокладывание восходящего пути к духовным сферам. «Икона, – писал отец Павел Флоренский, – имеет целью вывести сознание в мир духовный, «показать тайные и сверхъестественные зрелища» [1, с. 65]. И в качестве конкретного примера, примера, доказывающего принципиальную достижимость идеала теологического искусствоведения, он дает подробный анализ икон преподобного

Сергия, являющих собой вершину совершенства анагогики иконы.

Именно совершенством возводительства надо рассматривать появление чудотворных икон, по крайней мере, тех чудотворных икон, которые были пред молитвенным взором святых, как это случилось с преподобным Сергием Радонежским. «Чудотворная икона – писал архимандрит Рафаил (Карелин), – это проявление святого через икону, его выбор, его особое духовное присутствие» [2, с. 62]. Через чудотворную икону происходит реальное воздействие святого на конкретную реальность; через чудотворную икону, через чудеса, проявляющиеся в современную действительность, вглядывается святой в мир, исправляет мир, преображает мир.

Вообще для православной антропологии характерно преобладание зрительности, но ни одному чувству, кроме зрения, не отдано такого предпочтения. Еще Василий Великий писал: ««Из наших чувств зрение обладает наибольшей остротой восприятия чувственных вещей». Только созерцающее зрение способно открыть все величие мира Божьего, ведь в том же «Шестоднев» сказано: «Мир есть художественное произведение, подлежащее созерцанию всякого, так что через него познается премудрость его Творца...». Именно поэтому зрительный образ иконы имеет столь ведущее значение не только в рамках православного искусствоведения, но и всего христианского миропознания. Ведь неслучайно именно изображение глаз в той же византийской иконе получило особое значение, или как пишет современный искусствовед О. С. Попова: «Прием преувеличения выразительности глаз (в византийской иконе) оказался настолько сильным, что определил общий характер образов» [3, с. 222].

Эту визуальную приоритетность иконописи отчетливо осознавал отец Павел Флоренский. В сочинении «У водоразделов мысли» он говорит: «С наибольшею само-

довлеемой четкостью стоят пред духом образы зримые. То, что созерцается глазом, оценивается как данное ему, как откровение, как открываемое» [4, с. 12]. И это не просто умозрительное заключение. Показательно, что свою первую книгу «Столп и утверждение истины» он издает с особым акцентом на визуальность, настойчиво требует от типографии сохранения и исполнения мельчайших визуальных деталей – особый шрифт, заставки, инициалы, виньетки, концовки.

Конечно, в приоритетности визуальности может скрываться и духовная опасность, духовный соблазн. Видения, об опасности которых неоднократно предупреждает Священное Предание, сопровождающие соблазны, сама многозначность иконописного символизма способны привести к утрате зрением четкого фокуса, к аберрации зрения. Кстати, это можно и обнаружить в отношении способности созерцающего видеть чудесное явление, происходящее у чудотворной иконы. В исследовании О. Ю. Тарасова «Икона и благочестие» приводятся статистические данные о цикличности роста и сокращения количества чудотворений и явлений святых на протяжении нескольких столетий. Так, он говорит о восьмидесяти годах отсутствия чудес «на землях императорской России», с 1748 по 1823 год, и этот факт весьма знаменателен: люди могут утрачивать способность видеть, созерцать чудеса, а икона отказывается показывать эти чудеса людям. Единственной надеждой здесь может служить, видимо, постоянное возобновление чудес, а значит, надежда для человека вернуть или обрести способность видеть чудесное в реальности. Для этого сам созерцающий должен стремиться к той духовной «планке», которую задает икона, именно икона создает ту очищающую для зрения атмосферу, позволяющую открыть для себя сферы горнего. У Б. А. Успенского есть весьма многоговорящее выражение – «пост глазами», при этом

«поститься глазами невозможно ни перед каким другим образом, будь он беспредметным (абстрактным) или обычным, предметным. Только икона может указать, в чем заключается и чем достигается этот пост» [5, с. 128]. И здесь мы выходим к еще одной проблеме теологического искусствоведения: в созерцании иконы важно не только кто смотрит, но и что видит.

Флоренский четко говорит об особой роли света в раскрытии духовного содержания иконы. Как раз свет и становится тем явлением, которое составляет основной «продукт» иконосозерцания. В искусствоведческих рассуждениях отец Павел Флоренского устанавливается четкая связь между ликом и светом, причем понятие света приобретает максимально насыщенную смысловую значимость. «Область, наполненная этой (световой) энергией, – пишет отец Павел в «Анализе пространственности и времени...», – этот «свет» находится физически вне рисунка, за пределами контура данного лица, и, следовательно, физически лицо есть часть света» [6, с. 149]. Неразрывность иконописного лика и света переносится в православной традиции на реальное лицо, – в этом еще один практический аспект иконописи. Правомочность реального лица на освещенность в косметических целях и белила, или, как их называл священник Логгин, «составы», употребляемые для изображения просветленных ликов святых – проблема, волнующая богословие на протяжении столетий [7, с. 152]. Она вырастает из различного, подчас диаметрально противоположного понимания, что есть свет, каково духовная природа света, «люющего» с лица.

В христианском богословии принципиальным является утверждение, что Бог судит мир через слово и – главное в нашем случае – через свет: «Суд состоит в том, что свет пришел в мир» (Иоанн 3, 16). Сам Бог возвещает: «Я – свет миру» (Иоанн 8, 12). Максимально светоносная

составляющая христианства представлена именно в иконе. Движение к свету и в свете – важнейшая особенность иконы. Теологическое искусствоведение в лице отца Павла Флоренского так формулирует этот аспект иконописи: «Икона пишется на свету и этим, как я постараюсь выяснить, высказана вся онтология иконописная. Свет, если он наиболее соответствует иконной традиции, золотится, то есть является именно светом, чистым светом, не цветом. Иначе говоря, все изображения иконы возникают в море золотой благодати, омываемые потоками Божественного света» [1, с. 129]. В статье «Храмовое действо...» он конкретизирует специфику восприятия иконы и роль «струящегося» света в этом восприятии: «Икона может созерцаться как таковая только при этом струении, только при этом волнении света, дробящегося, неровного, как бы пульсирующего, богатого теплыми призматическими лучами, – света, который всеми воспринимается как живой, как греющий душу, как испускающий теплое благоухание» [8, с. 209]. Сама ситуация созерцания иконы – свет, но свет в православном искусствоведении не только оптическое ощущение, это целая онтология, основа мироздания.

«Иконопись, – считал отец Павел Флоренский, – видит в свете не внешнее нечто в отношении к вещам, но и не присущее вещественному само-бытие свойство: для иконописи свет полагает и созидает вещи, он объективная причина их, которая именно поэтому самому не может пониматься как им только внешнее; это – трансцендентное творческое начало их, ими себя проявляющее, но на них не иссякающее» [1, с. 140]. Основополагающая роль света как для иконописи, так и для бытия в целом зафиксирована в Священном Предании: «Все бо являемое свет есть» (Еф. 5, 13), и эта светоносность бытия, первосотворенность бытия светом, лежит в основании православного искусствоведения.

Свет, как утверждает современная исследовательница О. С. Попова, конструирует иконописную реальность: «Пробела создают напряженную натянутость формы... призваны не только осветить, но заменить собой реальную ткань, объем, плоть» [3, с. 113]; свет, убежден отец Павел Флоренский, лежит в основании вещественности мира: «Свет, в живописном понимании, есть только повод самообнаружения вещи. Напротив, для иконописца нет реальности, помимо реальности самого света и того, что он произведет» [1, с. 136]. Через свет происходит сотворение всей вселенной иконописи, через свет происходит соединение земного и небесного, через свет человек ощущает себя прикоснувшимся к подлинно духовному: «Мы видим свет и только свет, единый свет единого солнца. Его различная окраска – не собственное его свойство, а соотношение его с той земною и отчасти, может быть, небесной средою, которую наполняет собою этот единый свет» [9, с. 413].

Мир иконописи весь пронизан светом, или как определяет современное искусствоведение, в иконе «свет никогда не исходил из определенного источника, а источался как бы отовсюду сразу, свыше, осветляя изображение» [3, 83]. Каждый фрагмент иконы пронизан светом, который выполняет в иконописном изображении не эстетическую, а глубоко символическую функцию. Архимандрит Рафаил, анализируя роль света в иконе, отмечает: «...на ликах и одеждах святых изображены световые блики. Они не имеют отношения к объемному изображению фигур, не являются отражением внешнего источника света. Это символика вечного несозданного света, божественных несотворенных энергий, с которыми соединяются души святых. Этот свет исходит не извне и не изнутри; он внепространственен» [2, с. 26]. Свет в иконе – нематериален, скорее, над-материален, что позволяет ему выполнять самые разнообразные функции, приобретать поистине безграничный спектр онтологических

возможностей. Это отчетливо видно при сопоставлении икон ярчайших иконописцев. Так, отмечает И. К. Языкова, «у Феофана Грека свет концентрирует форму, у Рублева – свет расширяет пространство. У Феофана свет испепеляет плоть, у Рублева – преображает» [10, с. 113]. Свет становится главным инструментарием, с помощью которого икона говорит на духовно-образном языке с человеком. Изучить этот язык и научить ему – практическая задача теологического искусствоведения.

Но не только свет преображает, но и сам свет преображается: различные формы передачи света в иконописи выражают различные духовные стратегии иконописцев. «Формы передачи света, – пишет О. С. Попова, – большие световые слои, белильные лучи-штрихи – соответствуют разным духовным установкам» [3, с. 106]. Манера передачи света, иконная стилистика света выступает в форме образного богословия; уникальность функционала света в иконописи состоит и в том, что он способен стать внетекстовым изложением богословских догматов, образным воплощением тех или иных теологических концепций. Искусствоведы, например, обнаруживают, что «различие между незримым светом «Спаса оплечного» и лучами-штрихами есть различие между идеализмом православных теологов неоплатоновского круга и «мистическим реализмом» паламитов» [10, с. 111]. И таких замечаний можно приводить множество. Рассмотрение тех или иных особенностей изображения света в иконе для теолога-искусствоведа не может ограничиваться только анализом технических особенностей: за каждым техническим приемом высокодуховной иконописи стоит особая богословская позиция, уникальный духовный опыт, раскрытие которого и входит в задачу подлинного искусствоведения.

Однако для полного понимания роли света в иконописи необходимо учитывать и антагониста света – тень, тьму. Приведенная выше фраза из Священного Писания

о суде через свет имеет продолжение: «Суд состоит в том, что свет пришел в мир, но люди более возлюбили тьму, нежели свет» (Иоанн 3, 19). В искусствоведческой концепции отца Павла Флоренского эта проблема отчетливо маркирована: «Определение света есть только то, что свет есть свет, не содержащий никакой тьмы, ибо в нем – все просветлено и всякая тьма от века побеждена, преодолена и просвещена» [9, с. 415]. Богословская тема противостояния света и тьмы в иконе переведена на образный уровень противостояния света и тени, и каждая икона предлагает свое видение решения этой проблемы.

Рассмотреть эту сложнейшую и непримиримую метафизическую борьбу в рамках иконописных образов, изучить формы «сосуществование света и пластики» как преодоление тени, непросвеченности материи» [3, с. 98] и т.д. – основы теологического искусствоведения. Само отношение иконописца к тени как художественному приему весьма своеобразно. Тень, как и свет, не эстетический прием, тень в иконе не призвана передать наглядность или похожесть; тень в иконе – метафизична и символична. Но ее роль совершенно иная, нежели в живописи, скорее диаметрально противоположная. Неслучайно, напоминает отец Павел Флоренский, «один из самых важных предметов обучения в живописи – это тени; теоретики живописи едва ли не наибольшее внимание посвящают именно искусству и приемам накладывать тени; а для художников тот или другой характер теней существенно определяет их стиль» [1, с. 135]. Однако в иконе иное отношение к тени, отец Павел даже утверждает, что «иконописец этим темным делом не занимается и теней, конечно, не пишет» [1, с. 135]. Но, конечно, совершенно исчезнуть проблема тьмы в иконе как подлинном богословском документе не может: на следующей же странице о. П. Флоренский говорит, что «иконописец идет от темного к светлому, от тьмы к свету

[1, с. 136]. В этом как раз и состоит один из духовных уроков иконы: призыв к молитвенному созерцателю встать на тот путь, которым уже прошел иконописец, на путь, выводящий из тени к свету.

Уже на самых ранних этапах становления русской иконописи мы встречаем эту проблему. Так, искусствоведы относят к числу концептуальных признаков иконописи XIV века такие, как «повышенная стухленность света, сплошная, сверкающая белизной сеть, лежащая на форме, «вытекание» света за пределы формы, самоценность свечения», – и, на что особенно хотелось бы обратить внимание, – «активная противоборственность света и тени» [3, с. 141]. Именно в этот период возникает светотень в иконе как художественный прием, и в последующем противостояние света и тени в иконе будет сохранять свою значимость. Сам отец Павел Флоренский в «Водоразделе мысли» актуализирует эту проблему светотени: «Если обратиться к светотени, то и тут мы находим в иконах своеобразное распределение теней, подчеркивающее и выделяющее несоответствие иконы изображению, требуемому натуралистическою живописью. Отсутствие определенного фокуса света, противоречивость освещений в разных местах иконы, стремление выдвинуть массы, которые должны были бы быть затененными, – это опять не случайности и не промахи мастера-примитивиста, но – художественные расчеты, дающие максимум художественной изобразительности» [4, с. 18]. Светотень превращается в богословский аргумент, а не только механический прием иконописца, напоминает о непрекращающейся духовной борьбе, происходящей в мире.

Но победа в этой войне – на стороне света, «воссияющий же в ней свет создает здесь или пробуждает от смерти «чадо света». Именно свет становится мерилем бытия, луч света – эталон прямого пути, выводящего к подлинной красоте мира. Через свет становится явленной кра-

сота, ведь, как формулирует отец Павел Флоренский в «Столпе...», «красота, как некое явление или выявление того, что делается объективным, существенно связана со светом» [11, с. 81]. В откровении красоты и состоит подлинная метафизика света в иконописи, в подведении к красоте – задаче света, излучаемого подлинно духовными произведениями иконописного искусства.

Но в спектре белого света таится многообразие разноцветия, и для того, чтобы понять глубину света, необходимо обратиться к проблеме цвета в иконе. Цветность выступает как звено, связующее свет с земным, с тварным, позволяет свету проникнуть в тварное, но при этом сохранить свою духовную суть: «тварь, так сказать, в ее первоисточке служит средою, придающею свету цветность». И тут же у отца Павла Флоренского цветность получает богословские интерпретации: «Эта метафизическая пыль именуется Софией. Она не есть самый свет Божества, не есть самое Божество, но она и не то, что мы обычно называем тварью, не грубая инертность вещества, не грубая его светонепроницаемость... Свет есть деятельность Божия, София же – первое огустение этой деятельности, первое и тончайшее произведение ее, еще, однако, дышащее ею, к ней настолько близкое, что между ними, если не брать их соотносительно между собою, нельзя провести и самой тонкой границы» [9, с. 416]. Поэтому цвет не менее важная составляющая искусствоведческо-богословской системы отца Павла Флоренского, чем свет.

За цветом таится для отца Павла Флоренского глубокий символизм. В православной иконописи существует прочная традиция символического значения того или иного цвета. Например, «белый цвет изображает святую, Божественные энергии, возводящие создание к своему Создателю; золотой – вечность; зеленый – жизнь; синий – тайну; красный – жертвенность; голубой – чи-

стоту. Желтый цвет – цвет тепла и любви; сиреневый обозначает печаль или далекую перспективу; пурпур – победу; багряный цвет величие; фиолетовый цвет используется в одеяниях, когда хотят подчеркнуть особенность служения или индивидуальность святого. Бирюзовый цвет – молодость; розовый – детство; черный цвет означает иногда пустоту, отсутствие благодати, а иногда грех и преступление. Черный цвет, соединенный с синим – глубокую тайну; черный цвет, соединенный с зеленым – старость. Серый цвет – мертвенность (скалы изображены на иконе серым цветом, четкими условными линиями). Оранжевый цвет – благодать Божию, преодолевающую материальность. Стальной цвет – человеческие силы и энергии, в которых есть нечто холодное. Лиловый цвет – завершение. Янтарный цвет – гармонию, согласие, дружбу...» [2, с. 32]. Но отец Павел Флоренский идет еще глубже, заглядывает по ту сторону цветового символизма – открывает своеобразное понятие первоцвета в процессе иконописания. «Говоря технически, – отмечает он в «Иконостасе», – дело идет о заполнении внутренних контурных пространств краскою, так чтобы вместо отвлеченного белого получился уже конкретный или, точнее, начинающий быть конкретным силуэт красочный. Однако это не есть еще цвет в собственном смысле этого слова, это только не тьма, чуть что не тьма, первый проблеск света во тьме, первое явление бытия из ничтожества. Это – первое проявление качества, цвет, еле озаренный светом... реальность возникает степенями явления бытия, но не складывается из частей, не образуется прикладыванием куска к куску или качества к качеству» [1, с. 130]. По существу этапное проникновение цветности в икону приравнено к процессу сотворения мира, к последовательному возведению мироздания.

Цветность иконы отражает гармонию земного бытия, цветность «как внутреннее свойство вещества» [6, с. 90]

призвано обнаружить способность этого вещества к гармонии, а следовательно, к главной задаче религиозного искусства – славословию Богу. При этом нужно помнить, что «в иконе говорят не цвета, а созвучия цветов» (архимандрит Рафаил), а потому через сложнейшее переплетение цветовой символики иконы раскрывается величие Божьего замысла, его грандиозность и безграничность.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Флоренский П. А.* Иконостас. – М.: Искусство, 1995. – 254 с.
2. *Рафаил (Карелин), архимандрит.* Язык православной иконы. – М.: Сатисъ, 1997. – 67 с.
3. *Попова О. С.* Проблемы византийского искусства. Мозаики, фрески, иконы. – М.: Северный паломник, 2006. – 1087 с.
4. *Флоренский П. А.* У водоразделов мысли. Т. 2. – М.: Правда, 1990.
5. *Успенский Б. А.* «Правое» и «левое» в иконописном изображении // Сборник статей по вторичным моделирующим системам. – Тарту: Изд-во ТГУ, 1973. С. 122-146.
6. *Флоренский П. А.* Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях. – М.: Издат. группа Прогресс, 1993. – 321 с.
7. *Карташев А. В.* Очерки по истории русской церкви. Т. 1-2. – М.: Терра, 1997.
8. *Флоренский П. А.* Избранные труды по искусству. – М.: Мифрил, Русская книга, 1996. – 335 с.
9. *Флоренский П., священник.* Сочинения в четырех томах. Том 2. – М.: Мысль, 1996
10. *Языкова И. К.* Богословие иконы. – М.: Изд-во Общедоступного Православного университета, 1995. – 118 с.
11. *Флоренский П.* Столп и утверждение Истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. – М.: Академический Проект, 2012. – 862 с.

ОТРАЖЕНИЕ ПРАВОСЛАВНЫХ ТРАДИЦИЙ В ЖИЗНИ И ТВОРЧЕСТВЕ А.С. ПУШКИНА

© 2021 г. **Жигалова М.П.,**

доктор педагогических наук,
профессор кафедры белорусского и русского языков
Брестского государственного
технического университета,
заслуженный учитель Беларуси
zhigalova@mail.ru

В статье представлен анализ лирики Пушкина (стихотворений «Пророк», «Два чувства», «Вечерня отошла», «Видение Короля», фрагменты романа «Евгений Онегин») с позиций православных традиций и христианских ценностей.

Ключевые слова: традиции, православие, жизнь, духовный облик, лирика, поэт.

The article presents an analysis of Pushkin's lyrics (poems «Prophet», «Two senses», «Vespers departed», «Vision of the King», fragments of the novel «Eugene Onegin») from the standpoint of Orthodox traditions and Christian values.

Key words: traditions, Orthodoxy, life, spiritual appearance, lyrics, poet

Обозначенная проблема исследуется давно иерархиями Православной Церкви, церковными публицистами, отечественными литературоведами и философами.

Ещё в 1933 году известный философ С.Л. Франк задавался целью «остановиться на религиозном сознании Пушкина». Он подчёркивал, что «...из всех вопросов пушкиноведения эта тема менее всего изучена; она, можно сказать, почти ещё не ставилась. Между тем, это есть тема величайшей важности не только для почитателей Пушкина: это есть в известном смысле проблема русского национального самосознания» [13].

Уже к 100-летию со дня гибели поэта эта проблема стала всё чаще освещаться в серьёзных исследованиях в Харбине, Париже, Белграде.

Профессор К. Зайцев, впоследствии архимандрит и известный публицист, в статье «Религиозная проблема Пушкина» пришёл к выводу, что «...поэтическое творчество Пушкина дышит духовным здоровьем» [10, с. 45]. И с этим трудно не согласиться.

Сегодня можно заметить, что учёными проведена большая «текстологическая работа, которая позволила не только выявить новые тексты поэта, но и по-новому взглянуть на его наследие, бытовую среду, эпоху, в том числе, и на религиозное осознание читателем творчества Пушкина» [12], а значит, и на его изучение в средней и высшей школе [1; 3; 4; 5].

Опираясь на уже известные материалы, некоторые фрагменты биографии и творчества, мы всё же попытаемся проанализировать отдельные стихи поэта с позиций православных традиций и христианских ценностей.

Известно, что все основы нравственных ценностей закладываются в семье. Поэтому стоит отметить, что формально родители А. Пушкина не были чужды бытового Православия. Они служили молебны, приглашали на дом приходских священников, раз в год говели, но называть это искренней верой нельзя, так как, по мнению с-петербургского профессора Ивана Михайловича Андреева, «в семье господствовало ироническое отношение к религии, к Церкви и духовенству» [11, с. 13].

Заметим, что вся дальнейшая жизнь будущего поэта, к счастью, по милости Божьей, сложилась так, что ему были даны благие дары свыше. Посланы были уже с колыбели и добрые влияния на его жизненный путь, и врождённое доброе сердце, и чрезвычайно чуткая совесть, и повышенная моральная самокритика, и высочайшая и чистейшая эстетическая одарённость, и светлый

поэтический гений в особенности. И эта искренность, откровенность, прямоту, непосредственность, честность и смелость натуры Пушкина, – всё отразилось в его творчестве.

По признанию самого поэта, «самым огромным грехом всей его жизни была кощунственно-циничная поэма «Гавриилиада», написанная в 1921 году (хотя не имеется ни одной строчки, написанной рукой поэта, но имеется собственноручно написанный им её план). Как известно, поэт отрекался от неё всю жизнь. И даже написал письмо Императору Николаю Павловичу о своём искреннем и глубоком раскаянии.

По мнению митрополита Анастасия (Грибановского), первоиерарха Русской Православной Церкви за границей (1936-1964), «Пушкин – поэт и творец Божьей милостью... и что если бы можно было разложить наш внутренний мир на его составные части, то в этой сложной психологической ткани мы нашли бы много золотых нитей, вплетённых в неё мощным пушкинским гением, ставшего неотъемлемой частью нашего духовного существа. Только внемля сладким звукам небес и созерцая сияние вечной божественной красоты, он подлинно в эти минуты молился сердцем и, свободный и счастливый, радовался своему духовному полёту, возносившего его над всем миром» [11, с. 66].

Только такое трепетное отношение к данному ему свыше таланту могло внушить ему стихотворение «Пророк», которое справедливо считается одним из величайших его творений, в котором заимствовал он из книги Пророка Исаии и свой образ. Поэт, по мысли Пушкина, как и Пророк, получает своё помазание свыше, и очищается, и как бы посвящается на своё служение тем же небесным огнём. Столь же высоки поэтому и нравственные обстоятельства, возлагаемые на него его исключительным дарованием: он должен быть орудием воли Божией

(«исполнись волею Моей») и своим вдохновенным глаголом жечь сердца людей. На такую высоту религиозного созерцания вознёс Пушкина его светлый гений.

Таков, впрочем, всегда есть характер истинной поэзии: она всегда была, по выражению Жуковского, «религии небесной сестра земная» [11, с. 69]. Родившаяся из религиозных гимнов, она продолжала звучать высокими небесными мелодиями и тогда, когда перестала служить непосредственно религиозным целям.

Сфера поэзии Пушкина – это идеальный мир, полного воплощения которого нельзя найти на земле; здесь нам сияют только его отдалённые отблески. Устремлённые к горным высотам и вечному солнцу истины и красоты, они и составляют подлинную душу поэзии: это есть, по словам Белинского, «божественный пафос», в котором наше сердце бьётся в один лад со Вселенной, земное сияет небесным, а небесное сочетается с земным.

Остановимся в этой связи лишь на одном стихотворении А. Пушкина, в котором дивно соединились любовь к отечеству и её религиозное обоснование. Это стихотворение «Два чувства...»:

*Два чувства дивно близки нам,
В них обретает сердце пищу –
Любовь к родному пепелищу,
Любовь к отеческим гробам.
На них основаны от века
По воле Бога Самого
Самостоянье человека –
Залог величия его.
Животворящие святыни!
Земля была б без них мертва,
Без них наш тесный мир – пустыня,
Душа – алтарь без Божества.*

Как видим, сама история государства дорога поэту «как она есть, такая именно, как нам Бог её послал», что свиде-

тельствует о том, что каждый народ имеет своё предназначение и свою судьбу, предуказанную ему свыше.

Поэтому, читая пушкинское стихотворение, понимаешь, что национальное бытие каждого народа, основанное на живой органической связи его настоящего с его историческим прошлым, не есть только просто факт истории: это есть Закон Божий, воплощённый в общественной жизни человечества. Пушкин знал, какое значение имела Православная Церковь и в исторической судьбе других славянских народов – сербов и черногорцев, например, и потому его песни западных славян превращались в гимны Православию, которое свято блюдет народ, готовый всегда идти за свою веру на смерть, как и Православная Церковь блюдет и укрепляет народ, угнетаемый неверными, как это звучит в стихотворении «Видение Короля»:

*Громко мученик Господу взмолился:
«Прав ты, Боже, меня наказуя!
Плоть мою передай на растерзанье,
Лишь помилуй мне душу, Иисусе!»*

Православное мировоззрение Пушкина создало и его определённое практическое отношение к Церкви: он свято исполнял всё, что предписывал русскому человеку старый благочестивый домашний и общественный быт. Он посещал богослужение, исполнял долг говения, глубоко понимал значение исповеди и Святого Причастия для христианина, особенно в минуты тяжких душевных испытаний, как мы видим на примере героя стихотворения Кочубея.

С неподражаемым проникновенным настроением и теплотою поэт рисует состояние кающегося грешника и его духовного отца, принимающего на себя его греховное бремя в стихотворении «Вечерня отошла»:

*Трепещет луч лампады
И тускло озаряет он*

*И темну живопись икон,
И их богатые оклады.
И раздаётся в тишине
То тяжкий вздох, то шёпот внятный,
И мрачно дремлет в тишине
Старинный свод глухой.
Стоит за клиросом монах
И грешник, неподвижны оба.
И грешник бледен, как мертвец,
Как будто вышедший из гроба.
Несчастный, полно, перестань
Ужасна исповедь злодея...
Молись. Опомнись – время, время.
Я разрешу тебя – грехов
Сложу мучительное бремя.*

Согласитесь, что таких стихов нельзя создать только силою одного воображенья, их надо пережить и пере-чувствовать. Пушкин не только помнит своих дорогих отошедших, но и поминает их церковной молитвой в нарочитые дни, заказывая о них панихиды. Он считал излишним без нужды обнажать свои религиозные чувства перед другими, считая, что они тогда в значительной степени теряют свою внутреннюю ценность.

Брак и семья, освящённые церковным благословением, были для него святыней. Эта мысль чётко прослеживается и в его произведениях, например, в романе «Евгений Онегин» в образе Татьяны, во имя святости супружеского долга отвергшей Онегина и заглушившей ещё не угасшую любовь к нему в сердце, останется навсегда образцом истинно православного отношения к браку:

*Я вас люблю. К чему лукавить...
Но я другому отдана и буду век ему верна.*

Все герои Пушкина, как бы они ни были порочны, возбуждают в читателе не презрение, а сострадание, потому

что все они совестливы. Да и самое описание страстей человеческих в поэзии Пушкина есть торжество совести:

*Ах! чувствую: ничто не может нас
Среди мирских печалей успокоить;
Ничто... Ничто... едина разве совесть.
Так, здравая она восторжествует
Над злобою, над тёмной клеветою...
Но если в ней единое пятно,
Единое случайно завелось,
Тогда – беда! как язвой моровой
Душа сгорит, нальётся сердце ядом
Как молотком стучит в ушах упрёк,
И всё тошнит, и голова кружится,
И мальчики кровавые в глазах...*

И рад бежать, да некуда...ужасно!
Да, жалок тот, в ком совесть нечиста.

Пушкин, конечно, не был ни философом, ни богословом, но он был мудрецом, постигшим тайны жизни путём интуиции и воплощавшим свои откровения в об-разной поэтической форме. Как отметил епископ Ан-тоний (Храповицкий) в своём слове перед панихидой о Пушкине, сказанном в Казанском университете 26 мая 1899 года, «как человек Пушкин был, конечно, таким же бедным грешником, как и большинство людей его круга, но всё же он был грешник борющийся, постоянно каю-щийся в своих падениях» [11, с.134].

Нельзя не согласиться и с профессором Иваном Ильиным в том, что «Пушкин дал своим читателям воз-можность и основание, и право верить в призвание и в творческую силу..., и потому иметь такого поэта и про-рока – значит иметь Свыше великую милость и великое обетование» [11, с. 242].

Таковы некоторые страницы отражения православ-ных традиций и ценностей, духовного облика поэта и его связи с Православием.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Жигалова, М.П. Духовное здоровье творчества А.С. Пушкина (к вопросу биографии и творчества) в 2 кн. Кн.1. Пушкин и Крым: коллективная монография. – Симферополь: «Крымский Архив», 2000. – 267с. – С. 25-32.
2. Жигалова, М.П. А. С. Пушкин о Бежамене Констане и его романе «Адольф» // Вестник Брестского университета. – 1999. – № 3. – С. 21-28
3. Жигалова, М.П. Познавая духовный мир: к опыту изучения лирики А.С.Пушкина в школе // Сборник научных материалов, посвящённых 200 –летию со дня рождения А.С. Пушкина / М.П. Жигалова. – Брест: БрГУ, 2000. – 264с. – С. 231-241.
4. Жигалова, М.П. Школьный литературный музей А.С.Пушкина в белорусском этногенезе как возможный международный туристический объект постижения русской культуры: ретроспективный и перспективный план. В кн. Пушкин в Белоруссии. К 210-летию со дня рождения писателя. Сборник докладов / М.П. Жигалова. – Минск: «Литературный свет», 2009. – С. 4-10.
5. Жигалова, М.П. Школьный литературно-краеведческий музей-клуб А.С.Пушкина как одна из форм творческой деятельности школьников // Материалы и сообщения. Респ. научн. конференция «Пушкин и белорусская литература» / М.П. Жигалова. – Брест, 1994. – С.96-98.
6. Жигалова, М.П. Познавая духовный мир: к опыту изучения лирики А. С. Пушкина в школе // Материалы научн. регион. конф. «Я лиру посвятил народу своему» / М.П. Жигалова. – Брест. – 1999.
7. Жигалова, М.П. Пушкинская формула счастья в понимании Владимира Колесника (по следам неопубликованного письма) // Материалы научн. конф. «Сучасныя праблемы беларусікі». – Брест, БрГУ. – 2000. – С. 57-59.
8. Жигалова, М.П. Школьный литературный музей А.С.Пушкина в белорусском этногенезе как объект постижения русской культуры / Сб. научн. докладов конф. XXVII Пушкинские чтения. 21октября 2013: Сборник научных докладов/ Составитель В. В. Молчановский / М.П. Жигалова. – Москва, 2013. – 648с.: илл. – С. 391-401. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www1.pushkin.edu.ru/publ/nauka/konfer/xxvii_pushkinskie_chtenija/18-1-0-337
9. Зайцев К. Религиозная проблема Пушкина. В кн.: Россия и Пушкин, 1837-1937. – Харбин, издание «Русской академической группы», 1937.
10. Пушкин: путь к Православию. – Москва: Из-во «Отчий дом», 1996.
11. Пушкин в русской философской критике. – М.: Книга, 1990.
12. Франк С. Л. Путь // Париж, № 40, 1933.

«...ХОЧЕТСЯ СЛУЖИТЬ И ПРОРОЧЕСТВОВАТЬ». ОСОБЕННОСТИ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ БИОГРАФИИ АНТОНА ВЛАДИМИРОВИЧА КАРТАШЕВА В НАЧАЛЕ XX ВЕКА

© 2021 г. Воронцова И.В.,

кандидат богословия, кандидат исторических наук,
старший научный сотрудник Православного Свято-Тихо-
новского гуманитарного университета
irinavoronc@yandex.ru

В истории нашей Церкви есть деятели с непростой судьбой и необычной биографией, которым было суждено сыграть важную роль в истории православной Церкви в России. Один из них – Антон Владимирович Карташев: академический профессор и «неохристианин», церковный историк и реформатор, и – последний обер-прокурор Святейшего Правительствующего Синода, подготовивший передачу полноту церковной власти Поместному Собору Православной Российской Церкви. В перипетиях его интеллектуальной биографии как бы отразилась вся необычайная на события и разнообразие религиозного поиска эпоха начала XX века, приведшая, к значимым событиям в истории Русской Церкви.

Ключевые слова: Антон Владимирович Карташев, церковный и общественный деятель, неохристианин, лидер религиозного движения начала XX века.

In the history of our Church there are figures with a difficult fate and an unusual biography, who were destined to play an important role in the history of the Orthodox Church in Russia. One of them is Anton Vladimirovich Kartashev: an academic professor and «neo-Christian», a church historian and reformer, and the last chief prosecutor of the Holy Governing Synod, who prepared the transfer of the fullness of ecclesiastical authority to the Local Council of the Orthodox Russian Church. The twists and turns of his intellectual biography reflected, as it were, the entire epoch of the early twentieth century, extraordinary for events and

the diversity of religious search, which led to significant events in the history of the Russian Church.

Keywords: Anton Vladimirovich Kartashev, church and public figure, neo-Christian, leader of the religious movement of the early 20-th century.

Несмотря на то, что личность А.В. Карташева сегодня привлекает внимание немногих исследователей, изучается, как правило, его деятельность в годы Февральской и Октябрьской революции (1917), пребывание на посту министра вероисповеданий Временного правительства, и позднейший профессорско-преподавательский период в Парижском Свято-Сергиевском Богословском институте. Также А.В. Карташев интересен как историк [9, с. 62-65], с особым, характерным для русской религиозной интеллигенции начала века взглядом на историю как богочеловеческий процесс [6]. Как церковный интеллигент 1902-1905 годов и общественный деятель 1906-1914 годов Антон Владимирович почти не известен.

Выходец из крестьянско-рабочей среды, первый интеллигент в своем роду, Антон Владимирович Карташев в 1902 году проникся верой в перспективность для России «нового религиозного сознания», подружился с литераторами-«неохристианами», а в 1906-1913 годах, искренне любя православие и веря в ведущую роль христианской Церкви в будущем, стал жестким церковным критиком Церкви настоящей. Как случился такой перелом? Что так повлияло на него и круто изменило его судьбу, что он отказался от должности профессора СПбДА, согласился уйти из академии? Он стал одним из лидеров реформистско-реформаторского движения в России, и все-таки не порывал с Церковью все годы участия в движении религиозной интеллигенции за церковную реформу. Для ответа на эти вопросы необходимо было понять, как складывались его религиозные взгляды в среде «неохристиан», и в чем выразилась его

Антон
Владимирович
Карташев



общественная позиция в движении за реформу Церкви в России. В монографии 2008 года автор обращалась к этому периоду его биографии; в ушедшем году ряд статей в рамках проекта РФФИ [12] был посвящен его творческой, церковной и духовной эволюции, его теократической концепции и влиянию на последнюю «неохристианства» [11].

Для ответа на не разъясненные вопросы нами были рассмотрены все статьи Карташева 1903-1910-х годов, изучены его выступления в ПРФС и ПРФО и проанализирована корреспонденция начала века, в результате интеллектуальная биография нашего героя была поделена на периоды: 1900-1904, начало творческого пути и знакомство с доктриной НРС, 1905-1907 – сближение с реформистско настроенной религиозной интеллигенцией и церковными реформаторами, духовный кризис; 1908–1914 гг. – работа в Петербургском религиозно-философском обществе, конкретизация личных взглядов на историческое христианство и историческую Церковь, председательство в ПРФО и возвращение Карташевым ПРФО к проблеме церковной реформы, теме «христианство и общественность». Систематизация сведений о его интеллектуальной эволюции в эти периоды дала возможность прибли-

зиться к пониманию того, что после ухода с кафедры СПбДА А.В. Карташев стал рассматривать свою жизнь как общественное служение.

Антон Владимирович происходил из бывших крепостных крестьян, переселившихся в XVIII веке на Урал и ставших рабочими, он с детства пел на клиросе, в 8 лет был посвящен в стихарь, в 1888 г. закончил духовное училище, а в 1894 году, с отличием, – Пермскую семинарию. Даровитого юношу отправили учиться на казенный счет в СПбДА. По завершению курса в 1899 г., он был оставлен на кафедре для подготовки к профессорскому званию, и начал читать лекции по церковной истории. В 1900 году защитил кандидатскую диссертацию (кандидат богословия) и неожиданно для себя после смерти профессора Павла Федоровича Николаевского был назначен на его место заведующего кафедрой. В составе представителей СПбДА Карташев принял участие в Петербургских религиозно-философских собраниях (1901-1903), где и познакомился с кружком Д.С. Мережковского и стал бывать у писателя и журналиста «Нового времени» Василия Розанова. Что заинтересовало здесь богословски образованного молодого человека? Прежде всего, атмосфера свободомыслия: литераторы, деятели культуры и искусства и молодые священники вели беседы о творчестве, – литературном и религиозном, о Церкви, ее свободе, развитии и ее роли в будущей России, о религиозном возрождении России и о том, что христианство еще не раскрыло всех своих тайн, потому что не было соединено с общественностью. Тема диссертационной работы Карташева – «Славянские переводы творений святителя Иоанна Златоуста» – говорит нам о том, что Антон Владимирович тяготел к художественному слову. Но нет свидетельств, что молодой ученый был погружен в святоотеческие творения, а в кругу религиозной интеллигенции

принципом бесед о христианстве было – преодоление святоотеческого наследия, выход на религиозные темы нового времени.

Будучи по природе своей порывистым и эмоциональным, свои первые лекции по истории 26-летний доцент писал, старательно ограничивая себя рамками строгой академичности, – он признался в письме Розанову. «...Сковывающая меня дисциплинарность... обычно сдерживала мои порывы. Теперь же не хочу терпеть... мож[ет] б[ыть] потому, что задета глубочайшая почва моих основных, кровных и давно мной сознанных идеалистических симпатий и антипатий...». Он даже еще не был уверен, любит ли он историю, которую преподает: «Я еще не прилагал своих сил к предмету любви, да и не нащупал еще его окончательно. А хочется найти, служить и “пророчествовать”», писал Карташев. С таким настроением в 1902 году Карташев вошел в среду людей, намеренных сломить законы схоластики и строгость аскетизма, и в ПРФС предлагавших Церкви освятить культуру человечества, признать развитие догматов и христианства. Лидеры этой группы поэты Мережковский и Н.М. Минский, начав свой путь среди литераторов-народников, в конце 1890-х гг. выдвинули идею нового общественного движения, религиозного. Будущее страны виделось им в новой симфонии Церкви и государства, где общественные отношения регулировали религия и Церковь; появилось мнение, что признание Церковью мистического единства «земного» и «небесного», позволит христианизировать культуру человеческой жизни. Согласие Церкви на включение в догму – учения о святости «плоти мира», с их точки зрения, ускорило бы сращение задач христианства с проблемами текущей жизни и препятствовало бы распространению социалистических идей. До закрытия ПРФС в 1903 году интеллигенция надеялась, что Русская Церковь пойдет ей навстречу.

В 1903 году Карташев омысливал предположение НРС о том, что орос Халкидонского собора (451 г.) о соединении двух естеств во Христе (неслитно, непреложно, нераздельно и неразлучно), имеющий отношение к личности Христа, распространяется на психофизическое бытие и деятельность всего человечества. Он предложил свое видение проблемы. С точки зрения Карташева, она состояла в том, что христианское отношение к «плоти»: а) «недостаточно мотивирует творческий акт создания материи; не уясняет таинственного факта навечной (Карташев) связанности духа с плотью», и в) «не исчерпывает всей многозначительности и содержательности страшного акта боговоплощения» [4, с. 270-271]. Свои размышления академический профессор напечатал под псевдонимом в журнале Д.С. Мережковского «Новый путь».

Статья показывает, что Карташев хотел видеть смысл во всем, что было сотворено Богом. С его точки зрения, творение материи в христианском учении оставалось непонятным и неоправданным, как «творение чего-то, не имеющего в самом себе цели, он писал, что материя есть «первозданный атрибут космоса; а ее первозданность с логической необходимостью требует признать и ее финальную самоценность: ее самостоятельное участие в последних целях бытия» [4, с. 271-272]. В эти годы он также был знаком с точкой зрения «неохристиан» на развитие догматов, тот факт, что ее поддержали два священника (лидеры будущей группы «32-х», начавшей церковно-реформаторское движение в 1905 г.), очевидно, имел на него воздействие. В дальнейшем Карташев сотрудничал с ними, это были К.М. Аггеев и В.Я. Колачев, в 1903 году на одном из заседаний Христианского содружества молодежи, где бывал Карташев, они высказали мысли об устарелости института старчества (Аггеев) и о развитии догматов (Ко-

лачев). Положительно к развитию догматов относился и магистр богословия Вас. Вл. Успенский. То есть, Карташев видел, что не только в среде религиозной интеллигенции, но и в церковной возникло мыслительное движение, которое, как считали его участники, способно и должно на основе богословия «святой плоти мира» усилить роль христианства в повседневной жизни и вернуть ему силу первых веков, очистив от наслоений истории. Благодаря Мережковскому возникли даже термины – историческое христианство и историческая Церковь. Им противопоставляли вселенское христианство и вселенскую Церковь.

В академии Карташеву предложили выбрать – занятия религиозной публицистикой или преподавание, и он ушел с должности. Так, в 1905 году начался второй период его биографии, в продолжении которого происходило укрепление личных воззрений, выработка благожелательного отношения к революционному движению в России и своей гражданской позиции по вопросам свободы совести, религиозной свободы, проблемам «Церковь и государство», «Церковь и прогресс». В 1905 году он вошел в религиозную общину «неохристиан», отчасти из-за того, что испытывал сильное чувство к сестре З.Н. Гиппиус Татьяне Николаевне. Пойдя на этот шаг, Карташев переживал то радость («Мне, конечно, теперь хорошо необычайно жить в мире со своим сознанием и совестью, да еще «со своими»...» [13, с. 657]), то отчаяние из-за духовной потребности оставаться в исторической Церкви. Любивший церковные службы особой, вынесенной из детства и православной семьи любовью, он по-прежнему посещал церковные богослужения, причащался, и убеждал Мережковского, Гиппиус и Философова и других не порывать связи с Русской Церковью.

После 9 января интеллигенция в большинстве своем осудила Русскую Церковь за непредотвращение Кровавого воскресенья, и основатели «нового религиозного сознания» озвучили мысль, что для будущего нужна новая церковь. Карташев понимал иллюзорность создания новой христианской церкви вне ее метафизической преемственности с Церковью исторической, вселенской и апостольской. Он пытался убедить членов «неохристианской» общины (супругов Мережковских, Д.В. Философова, В.П. Кузнецова, С.П. Ремизову, позднее А.А. Мейера и К.А. Половцеву) и придерживавшихся схожих с ними взглядов «мистических анархистов» (В.И. Иванова, Г.И. Чулкова) – установить евхаристическую связь с исторической Русской Церковью. А в письмах 1906-1907 годов лидерам НРС, считавших себя христианами Мережковскому и Философovu, Карташев снова и снова объяснял, что Тело Христово уже «соткано» в истории, и не может быть другого. – «Оно уже есть, уже создано в мире и в частности совоплотилось с Церковью, следовательно, ее нельзя обойти... Почему, спрашиваю, вы этого не ощущаете, почему забываете и идете мимо?» [13, с. 702].

Эта разница в отношении к Таинствам Церкви, обозначившаяся между Карташевым и другими приверженцами НРС, в 1905 году стала тем Рубиконом, который во все последующие годы препятствовал полному сближению церковного интеллигента А.В. Карташева и бесцерковных лидеров «неохристианства».

С 1906 года Антон Владимирович занялся самостоятельной публицистической деятельностью. Он сотрудничал в «Церковном вестнике», который на 1,5 года негласно превратился в издание церковных реформаторов, в газете «Страна», а после ее закрытия в «Русском слове» и «Речи». Он занял позицию постоянного критика официальной Русской Церкви, в сво-

их публикациях противопоставлял ее и историческое православие – церкви свободной вселенской и вселенскому же христианству. Постоянной была у него тема неспособности церковного православия к творчеству, отсутствия у официальной Церкви сочувствия революционному движению 1905-1907 годов, и потребности проводить в обществе свою независимую политику. «Запутавшись в противоречии между божественным учением Христа о безвластии и человеческим утверждением апостола Павла, будто все наличные, конкретные власти учреждены Богом (Рим., 13), Церковь навсегда и фатально отрезала себе возможность активного содействия мировому, общечеловеческому освободительному движению». Вся его публицистика с 1906 года была направлена на пропаганду церковной реформы, и плохо то, что в этой тематике обвинения в адрес официальной Церкви переносились им и на историческое православие.

Так в 1906 году он объявил борьбу со всем, что делает Церковь мертвенно-пассивной. «Борьба неизбежна», писал он, мы обращаемся к «отдельным личностям, не отравленным ядом церковной мертвенности, и... созревшим для понимания высших проблем религиозной жизни. Их мы и призываем вести... идейную борьбу с религией смерти путем положительным, путем созидания на новой, свежей почве, той церкви, которую они носят в душе. ...Это возможно только тогда, если живая церковь им... насущно нужна», «те же, кто борется с Церковью в надежде на ее “возрождение”... умрут... не увидев земли обетованной» [3, с. 6].

В 1910-1912 годах Карташев хотел видеть Церковь не только свободной от государства, но и само христианство свободным от клерикализма. В российском обществе образ Русской Церкви стал ассоциироваться с реакцией, и он хотел бы «очистить» этот образ за

счет глубоких реформ, но при этом сохранить в Церкви культурный опыт русского православия. Интеллигенция считала, что, оживив религиозное сознание в стране, можно и церковную жизнь сделать социально-созидательной [2, с. 5]. Он также писал о «широкой религиозной свободе», де факто, открывавшей дорогу разным культам [12, с. 11-24]. Его непримиримая позиция и выступления в печати сделали его одним из лидеров движения к церковной реформе в православной России.

Читая сегодня о приоритетах его, и религиозной интеллигенции начала XX века, задаешься вопросом: неужели не было понимания того, что свобода совести как широкая и неограниченная религиозная свобода, и разрушение союза православной Церкви с самодержавием ослабят авторитет православия и государства и готовят гибель Российской империи? Русская интеллигенция верила, что вера должна быть свободной, что Церковь, введя свободу совести, только укрепит свой авторитет, и откроется путь к теократическому государству. И поэтому церковная реформа тесно связывалась ими с реформой политической.

Во 2-й половине 1913 года, когда Антон Владимирович стал официальным председателем ПРФО, он уже несколько лет как вернулся к научной работе, так как преподавал на Высших женских курсах. Благодаря его руководству, Общество понемногу стало чаще обсуждать проблему церковной реформы. Но в 1914 году грянула Первая Мировая, и Антон Владимирович невольно начал отдаляться от «неохристиан» из-за их непатриотического отношения к войне России с Германией. При этом, именно эти годы показывают его, как приверженца разработки решения в новых условиях вопроса о соединении христианства с общественностью. Образ «общественности» в его понимании уже

был мало связан с социальным контекстом, а представлял как выражение феноменального единства микрокосма и макрокосма, совершающегося в христианстве, вносимого в Церковь и освящаемого ею. Таким образом, накануне назначения на высокие государственные должности это был русский интеллигент с уже установившимися религиозными, духовными и культурными ценностями, любовью к России и верой в ее будущее. Выступавший с 1906 года в печати за независимость Церкви от государства, Карташев в 1917 году мог воочию наблюдать это событие. Как церковный либерал, он был утвержден В.Н. Львовым в должности последнего обер-прокурора нового состава Синода, занял пост министра исповеданий Временного правительства. Будучи всю сознательную жизнь сторонником созыва Поместного Собора Русской Церкви, А.В. Карташев способствовал открытию работы Собора, со всей очевидностью надеясь на воследование за «внешними» церковными реформами – реформ внутренними, религиозными.

Впоследствии, в эмиграции он не любил расспросов о своем пребывании среди «неохристиан». А ведь во Франции они жили не так далеко друг от друга. В кругу Мережковских, где любовь была провозглашена принципом межличностных отношений, 26-летнему Антону Владимировичу казалось, что он обрел вторую семью, но главное – перспективу приложения своих сил к чему-то значимому, великому и, может быть, даже вечному. Убеждение в возможности «новой симфонии» Церкви и государства в виде теократии – новой Святой Руси далее вело его, заставляя примиряться со многим, явно неприемлемым для традиционного христианства, на пути этого, выбранного им в начале века «служения».

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Источники

1. РГАЛИ. Ф. 419. Оп. 1. Ед. хр. 482. Л. 1-1 об.
2. *Карташев А.* Двигатели церковной реформы // Страна. 1906. № 10. 2 март. С. 5.
3. *Карташев А.* «Ревность» о Церкви // Страна. 1906. № 107. 24 июн. С. 6.
4. *Романский Т. [Карташев А.]*. Не все же. // Новый путь. 1903. Июль. С. 270-271.
5. *Карташев А. В.* Церковь и государство // Православие в жизни. Париж: YMCA-Press, 1953. С. 147-178.

Литература

6. *Антощенко А. В.* «Евразия» или «Святая Русь»? Российские эмигранты «первой волны» в поисках исторического самосознания. Дис. ... д-ра ист. наук: 07.00.09. СПб.: СПбГУ, 2004.
7. *Антощенко А. В.* Об эволюции теократического идеала А. В. Карташева // Вече: Альманах русской философии и культуры. СПб., 1997. Вып. 9. С. 71-86.
8. *Антощенко А. В.* «Евразия» или «Святая Русь»? (Российские эмигранты в поисках самосознания на путях истории). Петрозаводск: Карельский научный центр РАН, 2003. 391 с.
9. *Бычков С. П.* Антон Владимирович Карташев. Годы становления личности ученого (1875-1906) // Вестник Омского университета. 1998. Вып. 1. С. 62-65.
10. *Бычков С. П.* «Можно пустить действительную стрелу в сознание церкви лишь став на общую с ней почву...» Карташев как аналитик событий церковной жизни к России в 1911-1917 гг. в газете «Русское слово». Проблематика публикаций // Вестник Омского университета. 2019. № 4. С. 69-80.
11. *Воронцова И. В.* Участие А. В. Карташева в религиозном движении «неохристиан» и эволюция его взглядов на «историческую» Церковь (по письмам 1906-1907 гг.) // Вестник ПСТГУ. 2006. Вып. 20. С. 27-46.
12. *Воронцова И. В.* Тематика статей А. В. Карташева в газете «Страна» 1906-1907 гг. в свете программных аспектов движения религиозной интеллигенции за церковную реформу // Вестник ПСТГУ (II). 2019. № 5-6. С. 11-24.
13. *Pachmuss T.* Intellect and Ideas in Action: Selected Correspondence of Zinaida Hippisus. München: Fink, 1972.

КУЛЬТУРНАЯ ЖИЗНЬ РОССИЙСКОЙ ПРОВИНЦИИ XIX ВЕКА

© 2021 г. **Дорошенко С.И.,**

*доктор педагогических наук, доцент, профессор кафедры педагогики ФГБОУ ВО «Владимирский государственный университет имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых», преподаватель кафедры церковно-исторических и церковно-практических дисциплин Владимирской Свято-Феофановской духовной семинарии
cvedor@mail.ru*

В статье характеризуются особенности культурной жизни российской провинции: более высокая, нежели в столице, мера внутренней свободы, близость культурных процессов к человеку, сильное влияние образовательных учреждений на культурную жизнь. Приводятся примеры организации культурной жизни во Владимирской губернии XIX века.

Ключевые слова: провинция, XIX век, Владимирская губерния.

The article characterizes the peculiarities of the cultural life of the Russian province: a higher measure of internal freedom than in the capital, the proximity of cultural processes to a person, a strong influence of educational institutions on cultural life. Examples of the organization of cultural life in the Vladimir province of the 19-th century are given.

Keywords: province, XIX century, Vladimir province.

Культурологи, исследователи провинциальной культуры, подчеркивают остро ощутимое деление России на центр и провинцию. Это деление осложнено феноменом двустолочности России. По отношению к XIX веку Москва занимала позицию, которую можно назвать «столица провинции» в противовес западной

столице Санкт-Петербургу. Значимой культурологической характеристикой российской провинции, по мысли культуролога Н. М. Инюшкина [5], является более высокая, нежели в столицах, мера внутренней свободы.

И наиболее значимая для наших методологических позиций характеристика – это близость культурных процессов к человеку.

Культура российской провинции в XIX веке более консервативна, нежели культура столиц. Консерватизм вкусов проявляется, например, в устойчивой тенденции повторяемости репертуара, избираемого художественно-просветительскими обществами. Так, опера М.И. Глинки «Жизнь за царя» предстает произведением «хрестоматийного ряда» для музыкальных кружков и обществ российской провинции второй половины XIX века: ее постановки осуществлялись в Екатеринбурге, в Перми, во Владимире... И в целом оперный репертуар провинциальных музыкальных обществ характеризуется приверженностью к классике жанра: «Князь Игорь», «Фауст», «Русалка», «Демон», «Сельская честь», «Евгений Онегин», «Аида». Помимо приведенной уже характеристики консервативности этот выбор свидетельствует еще о высоком художественном вкусе, о развитости своего рода «духовного слуха».

XIX век – пора расцвета музыкальных обществ, музыкально-просветительской деятельности в России. Просветительство мы рассматриваем как процесс формирования культуры широких слоев населения. Это процесс вовлечения в художественную научно-популяризаторскую деятельность детей и взрослых, взаимодействия профессионалов и любителей посредством функционирования обществ, исполнительских коллективов, организации лекций, концертов, поддерживаемых средствами массовой информации.

В самом начале XIX века, в 1802 году в Петербурге было создано Филармоническое общество, которое просуществовало почти сто лет. Во второй половине XIX века выполнение музыкально-просветительских функций взяло на себя Русское музыкальное общество (1859 г., с 1869 г. – Императорское). Музыкальные общества – Филармоническое и ИРМО – ставили одной из своих целей «подавать пример» провинции. Однако создание симфонических оркестров, любительских оперных театров в провинции было затруднено из-за отсутствия образованных профессиональных музыкантов. Между тем, интеллигенты в провинциальных культурных центрах, зачастую получившие образование в столицах, испытывали потребность в формировании музыкальной среды, напоминающей петербургскую или московскую. В этот период активно развиваются музыкальные кружки, бытовое музицирование, осуществляются музыкальные постановки. Однако в полной мере говорить о массовом распространении региональных отделений ИРМО, а также других обществ музыкально-театрального типа можно лишь по отношению к 1880-м годам. Екатеринбургский музыковед Л.К. Шабалина описывает два варианта наименования этих структур: Музыкально-драматическое общество (в Туле, Вильнюсе, Астрахани, Феодосии, Херсоне, Оренбурге, Троицке, Ирбите, Челябинске и т.д.) или Общество любителей музыки, пения и драматического искусства (в Тамбове, Владимире, Уфе, Златоусте, Тюмени, Хабаровске и т.д.) [8, с. 272].

По большому счету, к просветительской деятельности нужно отнести все направления развития музыкального образования дворян и интеллигенции, осуществлявшиеся частным образом, путем приглашения учителей музыки, участия в деятельности музыкальных салонов и т.д. Все эти виды музыкального образования не были строго

регламентированы, отрефлексированы в целевом и методическом плане; они не подвергались иному контролю и проверке, кроме признания или успеха в обществе.

Вполне характерно и показательно, что эту, «западноевропейскую», линию музыкального образования и просвещения часто выполняли эмигранты, особенно в первой половине XIX века. Во Владимире таким музыкантом-просветителем в 1840-60-е годы был Рихард Иванович Делич, немец по происхождению. Рихард Иванович преподавал музыку во Владимирской гимназии и Благородном пансионе. Кроме этого, он давал уроки музыки в семьях владимирских дворян, интеллигенции. Р.И. Делич оказался первым учителем музыки Владимира Ивановича Танеева, старшего брата знаменитого нашего земляка-музыканта. В гимназии Р.И. Делич готовил музыкальные номера, которые становились украшением не только гимназических вечеров, но и концертов Дворянского собрания. Владимирские губернские ведомости постоянно сообщали о публичных гимназических актах, украшенных музыкальными номерами, подготовленными под руководством Делича. Например, гимн Гайдна, исполненный хором воспитанников Благородного Пансиона в сопровождении оркестра полковой музыки, был с восторгом принят публикой и по ее просьбе повторен через год на «взрослом» балу [6].

Когда в 1850-е годы во Владимире активизировалась концертная жизнь, популярность любительских концертных номеров стала заметно падать. Нужен был новый уровень организации музыкально-просветительской деятельности, который мог быть осуществлен с привлечением всех сил музыкального Владимира.

30 декабря 1887 года было создано Владимирское отделение Общества любителей музыкального и драматического искусства. Одним из первых вступил в это обще-

ство А.Е. Ставровский. Вместе с ним в члены общества вошел солист архиерейского хора Александр Павлович Михайлов. Разумеется, и весь архиерейский хор не смог остаться в стороне от нового направления музыкальной деятельности во Владимире. Уже 23 февраля 1888 года в зале Дворянского собрания, стены которого едва могли вместить всех желающих, состоялся первый публичный концерт, организованный Обществом. Алексей Евграфович помогал новой музыкально-просветительской инициативе, реализуя в новой для себя деятельности все свои таланты. Так, уже в первом концерте он не только дирижировал своим хором (это было дело привычное, лишь зал и аудитория были светскими), но и принял участие в исполнении третьей симфонии Ф. Мендельсона в качестве альтиста.

Культурная жизнь российской провинции XIX века во многом связана с развитием церковно-певческого искусства. Церковное пение в народных училищах вели не специальные учителя, а те же люди, которые преподавали другие предметы (священники или учителя-миряне).

Например, в докладе членов губернского училищного совета, деятелей Владимирского земства Г.В. Тюрикова и А.П. Смирнова можно прочесть такие строки: «Во многих училищах введено пение, а из мальчиков составляются певческие хоры при сельских храмах» [2, с. 9].

Отсутствие «стопроцентного охвата» в деле обучения пению объяснялось прежде всего не материальными, а кадровыми проблемами. В министерских училищах, даже достаточно крупных (например, в Боголюбовском, существовавшем с 1842 года, в котором в 1880-81 учебном году обучалось 57 мальчиков и 13 девочек), было, в лучшем случае, два учителя: учитель Закона Божьего (или законоучитель, священник или диакон) и еще один учитель, как правило, светский человек, со светским или духовным образованием (в приведенном

нами в пример Боголюбовском училище законоучителем был священник Аркадий Неаполитанский, а учителем – Николай Лебедев, выпускник учительской семинарии). Один из этих учителей мог преподавать пение. Но эта деятельность рассматривалась «в контексте» общей работы учителя и нечасто описывалось в официальных документах, свидетельствующих о работе школы. Несомненный интерес представляет такой маленький исторический факт: в очень подробной, на 169 страницах, ведомости о городских, уездных и сельских 2-классных училищах Министерства народного просвещения Владимирской губернии за 1880-81 учебный год упоминается только один учитель пения. Этот человек – Алексей Остроумов, выпускник Владимирской духовной семинарии [1, с. 18]. Он преподавал пение в Ставровском женском училище в селе Ставрово Ставровской волости.

Во Владимирской губернской гимназии (мужская гимназия, основанная в 1804 году) музыка присутствовала в качестве необязательного предмета и средства организации досуга. На протяжении всего XIX века от учителя музыки (как и от других учителей искусств) не требовалось диплома о высшем образовании: «Для занятия других должностей (учителя искусств, надзиратели гимназии, исправлявшие должность воспитателей пансиона, канцелярские чиновники) достаточно было диплома среднего учебного заведения или звания учителя уездного, даже начального училища» [7, с. 378]. Интересно, что экзамены на должности таких учителей принимала та же гимназия. Музыкальное образование учителя в первой половине XIX века и не могло быть подтверждено дипломом о высшем образовании: первые консерватории были открыты в 60-е годы, и, как мы уже указывали, диплом семинарии или гимназии был единственным документальным свидетельством об

образовании учителя. Его возможности как музыканта проверялись и подтверждались, можно сказать, «в устной традиции»: в маленьком губернском городе были известны все таланты претендентов на учительские места. Учителя музыки не входили в обязательное штатное расписание гимназии. Поэтому в документах XIX века отчеты об их жаловании идут отдельной строкой. Так, в штате пансиона при мужской гимназии 1843 года читаем: «Жалованье лицам, в штате гимназии не положенным: учителю танцевания – 200 рублей, учителю музыки – 200 рублей» [7, с. 82].

Музыка в пансионе при гимназии была средством организации активного досуга. «Порядок дня» включал в себя «от 12 до 1 часа отдых, музыку или гимнастические упражнения» [7, с. 81]. В обязанности учителя музыки входила также подготовка гимназических актов.

Поскольку пансион при гимназии находился на содержании губернского дворянства, занятия музыкой считались роскошью, которая отменялась при недостаточности финансирования. Так, в отчете инспектора гимназии Пермякова за 1866 год значится: «Обучение музыке по определению дворянства имеет быть прекращено с будущего года» [7, с. 180] (это определение относится к пансиону – С.Д.).

С января 1872 года пение во Владимирской казенной гимназии преподавал регент Архиерейского хора А.Е. Ставровский. Сохранилось его заявление об определении на эту должность. В нем указаны условия занятий, которые описывал сам учитель при поступлении на эту работу: «Заниматься с учениками Гимназии я буду два раза в неделю, в понедельник с 8 часов утра до 9 и в субботу с половины второго до трех часов пополудни. В субботу, так как урок будет продолжаться полтора часа, то я буду полчаса заниматься с теми учениками, которые будут способны петь на клиросе. Кроме того, для

большого руководства учеников в пении, по возможности буду ходить к Литургиям в Пансионскую церковь или сам, или же вместо себя кого-либо присылать. За это вознаграждения я должен получать 250 руб. серебром в год» [9].

При минимуме данных о преподавании пения в гимназии, из этого заявления можно извлечь несколько важных сведений. Как видим, пение велось не по классам, а с целым хором гимназии, причем по времени оно «обрамляло» учебную неделю: с него в понедельник начинались учебные занятия, а в субботу, в три часа пополудни, им завершалась трудовая неделя гимназистов. Несмотря на такую массовость, Алексей Евграфович, как видим, выбирал наиболее способных к пению учеников для дополнительных занятий – подготовки к пению на клиросе. Учитель пения также обязывался руководить певцами на клиросе на Литургиях в церкви при Пансионе. Очевидно, что основным направлением деятельности гимназического хора было церковное пение, хотя разучивались и светские произведения.



Владимирская земская женская гимназия

Особого внимания требует организация музыкального образования в женской гимназии. Владимирская земская женская гимназия была открыта в 1870 году по инициативе губернского земства. Предметы, преподававшиеся в гимназии, разделялись на обязательные для всех учащихся и необязательные, которые преподавались для желающих. К необязательным в рассматриваемый нами период относились педагогика, французский, немецкий и латинский языки, пение, музыка, гимнастика и танцы. Статус необязательного предмета для рассматриваемого периода является важным, но не исчерпывающим свидетельством отношения к нему в учебном заведении. В женской гимназии и пансионе пение и музыка были на высоте. В силу ли того, что для девушек «благородных» сословий музицирование и пение считалось делом очень важным, или по другим причинам, но в женской гимназии дело организации пения и музыки шло весьма стабильно и успешно на протяжении многих лет. Стабильность видна и по преподавательскому составу (А.Е. Ставровский, В.А. Шауман и К.Ф. Неве работали там постоянно), и, главное, по уверенному росту количества девочек, занимавшихся пением.

Пение (хоровые занятия) в женской гимназии вел Алексей Евграфович Ставровский, регент архиерейского хора Владимирского Свято-Успенского кафедрального собора. Несмотря на необязательность, этот предмет выбирали очень многие ученицы. Так, по отчету 1887-88 академического года, пение велось во всех классах. Из 316 учениц этот предмет выбрали 151 [3, с. 5]. В результате пение занимало первое место среди предметов по выбору по количеству занимавшихся им девочек. Благодаря усилиям и педагогическому таланту Алексея Евграфовича количество выборов в пользу хорового пения возрастало в женской гимназии год от года. Так, в

1884-85 учебном году пением занималось 29% учащихся, в следующем – 1885-86 – уже 35%, затем два года – приблизительно столько же (37% и 36%) [3, с. 16]. В пансионе пели вообще почти все. Пению обучалось около 70% учениц (72,7%, 58,6%, 70,6%, 70,5% по учебным годам с 1894-95 по 1887-88) [3, с. 32]. Кроме пения, в женской гимназии отдельно велась музыка. Под музыкой понимались индивидуальные занятия по фортепиано. Обучение игре на музыкальном инструменте поначалу было делом единичным. Так, в 1887-88 академическом году из 316 учениц музыке училось только 18 девочек. Во всех классах этот предмет вела Е.Ф. Михайлова. Процент девочек, занимающихся музыкой, в 80-е годы составляет от 4 до 6. В пансионе музыка была значительно более популярной и даже иногда опережала пение по количеству выборов. Так, в 1887-88 учебном году пением занималось 15 девушек-пансионеров, а музыкой – 18 (общее число учениц пансиона было 41, поэтому процент занимающихся музыкой был достаточно высок: 40-44 % в годы от 1885 до 1888) [3, с. 28].

Активность в освоении дополнительных предметов у пансионеров была в целом высокой. Пение по количеству выборов в 1899 году занимает только третье место, уступая французскому языку (29) и гимнастике (все 43 ученицы) [4, с. 32].

Характерной особенностью гимназического музыкального образования в провинции была его включенность в формирование музыкально-образовательного пространства, широкая востребованность его результатов (участие гимназических хоров и солистов-инструменталистов в городских актах, торжествах). Поэтому наиболее высокие в художественно-культурном отношении результаты достигались при условии единства музыкально-педагогической линии гимназии с музыкальной жизнью, культурой города в целом.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Литература

1. Ведомость о городских, уездных и сельских 2-х-классных училищах министерства народного просвещения Владимирской губернии за 1880-81 учебный год. – Владимир на Клязьме, 1881. – 169 с.
2. Доклад членов от земства губернского училищного совета Г.В. Тюрикова и А.П. Смирнова. – Владимир на Клязьме: Типография Губернской Земской Управы, 1880. – 53 с.
3. Записка о состоянии Владимирской земской женской гимназии в учебно-воспитательном отношении за 1887-88 академический год. – Владимир-на-Клязьме: Типо-Литография Губернской Земской Управы, 1888. – 35 с.
4. Записка о состоянии Владимирской земской женской гимназии в учебно-воспитательном отношении за 1898-99 учебный год. – Владимир-на-Клязьме: Типо-Литография Губернской Земской Управы, 1899. – 36 с.
5. *Инюшкин Н. М.* Провинциальная культура: взгляд изнутри. – Пенза: ПГПУ, 2004. – С. 37-50.
6. *Прошина Н. В.* Почтенный наш учитель музыки / Н.В. Прошина // Молва. – Владимир, 25.10.2011. – С. 5.
7. *Страхов П. Н.* Историческая записка о Владимирской губернской гимназии за время 1833-1904 гг. / П.Н. Страхов, А.В. Захаров. – Владимир: Типография Губернского правления, 1909. – 401 с.
8. *Шабалина Л. К.* Столичные и провинциальные музыкальные общества XIX – начала XX вв. в России / Л.К. Шабалина // Известия Уральского государственного университета. – 2008. – № 59. – С. 269-279.

Неопубликованные источники

9. Об определении А. Ставровского учителем пения во Владимирскую гимназию и капитана Иванова учителем гимнастики. – ГАВО. Ф.457. Оп. 1. Ед. хр. 6. Л. 1.

**ПОВСЕДНЕВНАЯ ЖИЗНЬ
ОМСКОЙ ЕПАРХИИ
В 1895-1896 ГГ.**

© 2021 г. **Воробьева Н.В.**,

*доктор исторических наук, доцент,
проректор по научной работе Омской духовной семинарии
nat.vorobiova@gmail.com*

© 2021 г. **Бабура Н.И.**,

*студент 4 курса Омской духовной семинарии
nikolai.babur@yandex.ru*

В 2020 году отмечается 125-летний юбилей Омской епархии и, таким образом, становится очевидной необходимость изучения различных аспектов истории епархиальной жизни. В статье рассматривается деятельность Омской духовной консистории в 1895-1896 гг., основанная на исследовании материалов Исторического архива Омской области. Пошагово реконструируется епархиальная жизнь в контексте переселенческой политики.

Ключевые слова: история Омской епархии, микроистория, история повседневности, Омская духовная консистория, открытие приходов.

In 2020, the 125-th anniversary of the Omsk diocese is celebrated, and thus, the need to study various aspects of the history of diocesan life becomes obvious. The article discusses the activities of the Omsk Consistory in 1895-1896, based on a study of materials from the Historical Archive of the Omsk Region. Diocesan life is being reconstructed step by step in the context of resettlement policy.

Keywords: history of the Omsk diocese, microhistory, the history of everyday life, Omsk consistory, opening of parishes.

Первые сведения об Омской епархии в дореволюционный период можно почерпнуть из описания церквей и приходов по благочиниям, а также чтимых

икон в книге священника Климента Скальского, а также в справочной книге Омской епархии священника Иоанна Голошубина [9; 22].

В советский период обобщающих работ по истории Омской епархии не было. В 1995 году – в год 100-летнего юбилея Омской епархии была проведена научно-практическая конференция «Русское православие: 4 века в Сибири. К 100-летию Омско-Тарской епархии», ряд выступлений были посвящены интересующей нас проблематике [15, с. 71-75; 18, с. 88-92; 21, с. 141-143].

В 2003 году вышла в свет монография Н.И. Лебедевой «Храмы и молитвенные дома Омского Прииртышья», в которой на основе репрезентативного круга источников история Православия на Омской земле показана сквозь призму храмового строительства [17]. В 2007 году свет увидел биографический справочник «Предстоятели Омской епархии», составленный доцентом Омского государственного университета А.В. Жуком [14]. Книга состоит из кратких биографий омских архиереев, сопровождаемых библиографическими ссылками.

История Омской епархии становилась и предметом исследования в рамках написания выпускных квалификационных работ на факультете теологии, философии и мировых культур Омского государственного университета, а также в Омской духовной семинарии [13; 16; 19; 20; 23].

Глубокую проработку изучения образования Омской епархии мы находим в монографиях священника Сергея Голубцова [10; 11]. В своем диссертационном сочинении отец Сергей исследует факторы, способствовавшие возникновению Омской епархии, формирование структур новой епархии, строительство храмов в период правления Преосвященного епископа Григория на Омской кафедре в 1895-1900 годы, а также его деятельность [12]. Таким образом, история Омской епархии в настоящее

время, с одной стороны, уже неплохо изучена во многих своих аспектах, но, с другой, до сих пор нет ни одного исследования, в котором исследовалась бы епархиальная жизнь сквозь методологическую призму истории повседневности и микроистории.

В исследованиях, посвященных истории Омской епархии, наблюдается тенденция к превалированию историко-описательных нарративов. В подавляющем большинстве работ раскрывается лишь тема «истории сверху» – деятельность Преосвященного Григория (Полетаева) на Омской кафедре, процесс формирования и функционирования епархиальных структур, тогда как повседневные практики (жизнестроительные, судебные) остаются вне поля зрения исследователя.

Хотелось бы рассмотреть механику отношений, конкретные ситуации, привычки и стереотипы поведения сибирских переселенцев, реконструировать «жизнь незамечательных людей» в контексте епархиальной истории 1895-1896 годов.

«Высочайшее повеление» об открытии самостоятельной Омской епархии состоялось 18 февраля 1895 г., а в конце марта того же года, со дня опубликования в церковных ведомостях, вступило в законную силу. В состав епархии вошли 57 церквей Акмолинской и Семипалатинской областей, церкви Тюкалинского, Тарского и Ишимского округов Тобольской губернии, которые лежали ближе к Омску, чем к Тобольску (42 церкви Тюкалинского округа, 31 церковь Тарского, 19 церквей Ишимского округа с Ишимским духовным училищем), а также 11 церквей Бийского округа Томской губернии. Территория Омской епархии на момент ее образования была заселена неравномерно. В основном население сосредоточивалось в Тобольской губернии и северной части Акмолинской области, где жили крестьяне-старожилы, переселенцы, а также казачество [9, с. 29]. Поселения возникали доста-

точно близко к старожильческим. На 1895-1896 годы было зарегистрировано более 200 тысяч человек переселенцев, указом Преосвященнейшего открывались переселенческие пункты. Омское Прииртышье отличалось этнической и конфессиональной неоднородностью. С одной стороны, этому способствовало пограничное со Степным краем положение, с другой – то, что в дореволюционный период регион являлся местом политической ссылки и территорией, куда происходило переселение крестьян. Территория Омской епархии на момент ее образования была заселена неравномерно. В основном население сосредоточивалось в Тобольской губернии и северной части Акмолинской области, где жили крестьяне-старожилы, переселенцы, а также казачество.

В начале XX века в процессе освоения южной части епархии количество поселений, располагавшихся на обширных территориях Степного края, стало столь велико, причем некоторые из них находились на расстоянии до ста верст от имевшихся приходов, что побудило епархиальное начальство заняться открытием новых. Рассмотрение сведений о вновь образованных поселках Омской епархии дает возможность увидеть размеры этой проблемы. В Акмолинской области было 42 поселка с населением 13 450 душ мужского пола, которые находились на расстоянии от 10 до 70 верст от ближайшего прихода, в Петропавловском уезде – 16 поселков с населением 7538 душ, на расстоянии от ближайшего прихода от 25 до 75 верст. В Атбасарском уезде находилось 14 поселков с населением 6446 душ, на расстоянии 45 верст от ближайшего прихода, а в Семипалатинской области имелось 36 поселков, с населением 20 865 душ, на расстоянии от ближайшего прихода от 10 до 70 верст.

Рассмотрим механику отношений, конкретные ситуации, привычки и стереотипы поведения сибирских переселенцев в контексте епархиальной истории 1895-1896 годов.

Согласно данным Омского областного исторического архива строительство храмов и различных приходских и епархиальных зданий занимает подавляющее большинство всех рассмотренных в Омской духовной консистории дел. По нашим подсчетам в 1895 году Омской духовной консисторией было рассмотрено 41 дело, из которых 45% представляют собой дела, связанные с открытием новых приходов. В 1896 г. рассмотрено 106 дел, из которых дел, указанной направленности 57 %.

Можно выявить несколько траекторий взаимодействия прихожан с церковным руководством по вопросу открытия новых приходов. Во-первых, инициатива, исходившая от священнослужителей. К примеру: 3 сентября 1895 года благочинный священник Виктор Калугин из деревни Лебяжье подал прошение о постройки церкви. По данному вопросу «консистория полагала разрешить постройку церкви и изготовить, предоставить от имени Его Преосвященство документ в Синод об образовании нового прихода» [2, л. 12-14].

30 ноября 1895 года был рассмотрен рапорт протоиерея Александра Догаева с приложением рапорта священника Усть-Каменогорской Свято-Троицкой церкви Александра Сосунова о том, чтобы собирать пожертвования на постройку молитвенного дома сбор с поселка Усть-Каменогорского Троицкого храма. Решение утвердил епископ Григорий (Полетаев) [2, л. 22-24]. 13 декабря 1895 года в рапорте священника Александра Ливанова по делу строительной суммы по Единоырицкой церкви в деревне Кондратьевой Бийского округа. После рассмотрения приказали благочинному священнику Правдину «принять от благочинного Ливанова все документы на постройку церкви» [2, л. 35-36]. 12 апреля 1896 года рассмотрен рапорт благочинного протоиерея Прокопия Попова представляющий деревни Бородулиха, и Камышино (Жерновский приход), с представлением двух при-

говоров о постройке церкви в виду отдаления от своего прихода. В результате рассмотрения принято решение: «Разрешить основать самостоятельный приход в деревне Бородулихи 13 апреля 1896 года епископ Григорий» [6, л. 79-81 об.].

Во-вторых, следует выделить опыт инициирования открытия прихода со стороны прихожан, поддержанные властью, в лице чиновников специально созданного для решения задач колонизации Сибири при Министерстве внутренних дел в 1896 году Переселенческого управления. 13 января 1896 года в д. Шипицина Боженовской волости Тюкалинского округа мещанином Андрианом Феодоров-Родионовым, совместно с крестьянами Никифором Иванов-Сумлениновым, Феодором Матвеев-Гуровым, Симеоном Катаевым, Ильей Власовым было подано прошение о разрешении на сбор пожертвований на строящуюся церковь. Сборщиком избран Никифор Иванов-Сумленинов и помощником ему Феодор Матвеев-Гуров. Рассмотрев прошение, приказали: «избранных членов строительного комитета крестьян Симеона Катаева и Илью Власова в должности утвердить» [2, л. 17-18 об.].

30 января 1896 года епископ Тобольский и Сибирский Агафангел рассмотрел ходатайство Филарета Петрова-Пермякова о постройке часовни в деревне Осихиной. 12 марта 1895 года Филарет Петров-Пермяков уже изъявлял желание построить в своей деревне небольшую церковь во имя Живоначальной Троицы. 2 октября 1896 года его Преосвященство утвердил новую церковь Большерецкое, к приходу которого принадлежала д. Осихина, перешедшая из Тобольской в Омскую епархию. Решение по ходатайству принято следующим образом: «постройку разрешить, с Петрова-Пермякова взыскать 15 руб. за составление плана. Утверждено Еп. Григорием» [2, л. 31-32 об.]. 28 февраля 1896 года рассмотрен рапорт на постройку на станции Атбасарской трехпрестольного

деревянного храма и передаче Симеону Кочеву на плотницкие и другие работы 4500 руб., так как на торги никто не выдвинулся. В результате принято решение: «разрешить комитету сдать означенные работы Кочеву на изложенных в контракте условиях. Контракт заверить нотариально. 29 февраля 1896 года епископ Григорий» [2, л. 39-41]. 2 марта 1896 года доверенные Яков Афиногенов, Николай Кутнер, благочинный священник Василий Караульщикиков подали прошение доверенных от крестьянских обществ Тарского округа о разрешении крестьянам деревень Кондратьевой, Тармоклинской, Бакманской и Тамочной Бергамаской волости построить церковь в д. Кондратьевой. По итогам рассмотрения указанного прошения приказали: «разрешить постройку храма в указанной деревне. 7.03.1896 г. еп. Григорий» [2, л. 50-54].

Однако, не все просьбы инициативных священнослужителей и прихожан-переселенцев оказывались удовлетворенными. В некоторых случаях просители не получали благословения на просимое. 17 сентября 1895 года протоиерей Виктор Калугин из с. Хутора, Кабырдакского района подал рапорт о контроле молитвенного дома, который не был удовлетворен [2, л. 15-16]. 6 ноября 1895 года рассматривался рапорт благочинного священника Николая Дурыгина о недобросовестной постройке в селе Комкульской церкви, которая строилась под наблюдением Андрея Мурашева [1, л. 27-32]. 8 апреля 1896 года рассмотрен рапорт благочинного протоиерея Александра Дагаева и от жителей деревни Убинская о выдаче книги для сбора пожертвований на постройку церкви Свмч. Пантелеимона. Принято решение, «так как жители не сделали никаких расходов, консистория считает преждевременным выдавать книгу 13.04.1896 г. еп. Григорий» [2, л. 82 об.].

29 апреля 1896 года рассмотрен рапорт благочинного священника Виктора Плотникова от жителей села Мак-

симовское с просьбой о постройке молитвенного дома на 300 человек и выдаче леса и сборной книги. Принято решение: «Поскольку есть молитвенный дом и средств у жителей нет, постройку считать излишней, дело сдать в архив 2.05. 1896 г. еп. Григорий» [2, л. 103-104]. 25 апреля 1896 года рассмотрен рапорт Усть-Каменского благочинного протоиерея Александра Дагаева из поселка Таврический, деревня Убинская о том, чтобы вызвать архитектора для освидетельствования грунта под постройку храма. Принято решение: «Освидетельствовать грунт благочинному в присутствии полиции и жителей, т.к. не могут оплатить архитектора. 1.05.1896 г. еп. Григорий» [2, л. 88-89]. 29 апреля 1896 года рассмотрен рапорт благочинного Иоанна Кузнецова, благочинного священника Константина Попова с. Любино, пос. Борисовка, Михайловка, станицы: Николаевская, Полтавская, Ночки, Ижорская, Степки, Городище, Украинская, Майне, Кумдукуль о том, что в новых переселенческих поселках младенцы не крещены до 5 месяцев, а взрослые умирают без покаяния просит выделить 200 рублей на путевые расходы. Принято решение: отказать в пособии, приказ звучал следующим образом: «посещать один раз в месяц, если на мирской подводе это не возможно, то при Любинском приходе 2000 человек должен быть обеспечен. 30.04.1896 г. еп. Григорий». 30 апреля 1896 года рассмотрен рапорт благочинного священника Николая Дурыгина и прихожан села Крутолучинское о выдаче книги сбора на каменный храм. Принято решение: «Поскольку стройка не начата, а средств на начало достаточно, просьбу оставить без удовлетворения 2.05.1896 г. епископ Григорий» [106 об.].

Не только рапорты с просьбами духовенства, но и инициатива прихожан не благословлялась, если на то не было подтверждений – сможет ли приход самостоятельно содержать священника. К примеру, 2 января 1896 года

в п. Богданович Сыропятской волости Тюкалинского округа крестьяне Андрей Кибаль, Кондратий Козаренко и Филипп Зенченко, чиновник Калачев подали прошение: «о разрешении собирать пожертвования на вновь строящуюся церковь в честь Казанской Божией Матери, которое оставлено без последствий» [3, л. 1 об.]. 6 марта 1896 года доверенный Адриан Родионов, сборщики Никифор Сумленинов и Феодор Гуров подали прошение от прихожан села Шипицинского Боженовской волости с просьбой выдать книгу для сбора пожертвований. По итогам рассмотрения приказали: «просьбу их оставить без удовлетворения 7.03.1896 г. епископ Григорий» [2, л. 55-56 об.]. 25 апреля 1896 года рассмотрено прошение сельского общества с. Коноваловское Кокчетавского уезда Акмолинской области с просьбой разрешить построить храм и выделить лес и деньги. Решение: «Определить причт постройку храма считают преждевременной можно к дому пристроить Святой алтарь 30.04.1896 г. еп. Григорий» [2, л. 97-98].

Постройка храма сопровождалась строительством дома для священника и церковнослужителей: 15 ноября 1895 года был подан рапорт от протоиерея Иоанна Кузнецова о взыскании с прихода Тушломносвенской церкви суммы на постройку дома для священника. По итогам рассмотрения пришли к следующему решению: «из обстоятельства настоящего дела видно, что был построен для священника из епархиального начальства и на церковно-общественные деньги, но было разрешено употребить эти деньги и возратить в течение трех лет» [1, л. 19-20]. 27 ноября 1895 года в рапорте причта села Крупянской Михайло-Архангельской церкви с донесением о том, что ими был дважды собран церковный сбор по вопросу постройки дома псаломщика Николая Крисовского. Решение данного вопроса: «предпринять меры благочинному и церковному старосте села Кулян-

ского увещания к прихожанам устроить удобное помещение для псаломщиков» [1, л. 21-22].

16 апреля 1896 года рассмотрен рапорт благочинного священника Иакова Смирнова, доверенного Макара Кожемяко, крестьянина Ивана Авдеенко, с. Владимирское Балкашинской волости Кокчетавского уезда с. Спасское Атбасарского уезда (приходы: Сандиктавский, Атбасарский) вновь составленного от жителей с просьбой основать приход ввиду отдаления от своих храмов. Причту куплен дом, выделена земля, а жалование просят назначить из казны. Принято решение: «Открыть приход, ходатайствовать перед Святейшим Синодом о выделении пособия священнику 300 руб. псаломщику 100 руб. 19.04.1896 г. еп. Григорий» [2, л. 83-85 об.]. 29 апреля 1896 года рассмотрен рапорт благочинного священника Константина Попова, старосты Белова, село Карасукское, с представлением причта Троицкой церкви разрешить употребить на строительство школы, старую сторожку. Принято решение: «Разрешить. 1.05.1896 г. еп. Григорий» [2, л. 87 об.]. 26 апреля 1896 года рассмотрен рапорт священника Знаменской церкви и бывшего старосты Георгия Белова, нового старосты Павла Петровича Паутова, казака Матвея Безъязыкова, урядника Дионисия Каркунова, Петра Паутова – отца старосты, урядника Димитрия Волосникова, станица Атбисарская – строится под наблюдением комиссии, просит утвердить членом комиссии и казначеем Павла Петровича Паутова вместо Матвея Безъязыкова, Димитрия Волосникова секретарем комиссии. Принято решение: «Павла Паутова назначить председателем комиссии, что касается Волосникова епархиальное начальство против, но не против, если он возьмет на себя письмоводство. 4.05.1896 г. еп. Григорий» [2, л. 94-95].

В 1894 году был создан благотворительный фонд имени императора Александра III. В пределах Омской епар-

хии к 1895 года состояло 194 самостоятельных прихода, действовали 86 церковноприходских школ и школ грамоты. За период 1895–1904 годов в Омской епархии на его средства было построено около 100 церквей [7, с. 28; 8, с. 137-148].

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Государственное учреждение «Исторический архив Омской области» (ИАОО). Ф. 16 «Омская духовная консистория». Оп. 1. Д. 33 «Протоколы заседаний Омской духовной консистории за 1895 г.».
2. ИАОО. Ф. 16. Оп. 1. Д. 43 «Указы Омской духовной консистории за 1896 г.».
3. ИАОО. Ф. 16. Оп. 1. Д. 45 «Указы Омской духовной консистории за 1897 г.».
4. ИАОО. Ф. 16. Оп. 1. Д. 50 «Протоколы Омской духовной консистории за 1898 г.».
5. ИАОО. Ф. 16. Оп. 1. Д. 52 «Указы Омской духовной консистории за 1899 г.».
6. ИАОО. Ф. 16. Оп. 1. Д. 53 «Протоколы Омской духовной консистории за 1899 г.».
7. Батурин С. П. Из опыта взаимодействия государственных, религиозных и общественных организаций в деле церковного строительства (на примере Сибири конца XIX – начала XX веков) // Успехи современной науки и образования. 2017. Т. 6. № 3.
8. Берковская З. Н. Создание приходов и строительство богослужебных заведений в Омской епархии в конце XIX – начале XX века // Вестник Оренбургского государственного педагогического университета. 2019. № 2(30). С. 137-148.
9. Голошубин Иоанн, свящ. Справочная книга Омской епархии. Омск, 1914.
10. Голубцов С. В. Образование Омской епархии. Предстоятельство Преосвященного Григория на Омской кафедре (1895-1900 гг.). Монография. Омск: Полиграф, 2008. – 168 с.
11. Голубцов С. В. Омская епархия. Начало: научная монография. Омск: Полиграф, 2016 – 302 с.
12. Голубцов Сергей, свящ. Образование Омской епархии. Деятельность Преосвященного епископа Григория (Полетаева) на Омской кафедре в 1895-1900 гг. Диссертация на соискание ученой степени кандидата богословия. СПб., 2013.
13. Дорофеев Я. А. История Воскресенского военного Собора по материалам архивного фонда Омской области / Омская Духов-

ная Семинария. Выпускная квалификационная работа. Омск, 2017.

14. Жук А. В. Предстоятели Омской епархии РПЦ: Биогр. справ. Омск, 2007.
15. Колесников А. Д. Первые храмы на Омской земле // Русское православие в Сибири: История и современность: Мат-лы Междунар. науч. конф. «Русское православие: 4 века в Сибири. К 100-летию Омско-Тарской епархии». Омск, 1995. С. 71-75.
16. Кузякин И. А. Делопроизводственная документация, как источник изучения практики управления Омской епархией (1895-1917 гг.) / Омская Духовная Семинария. Выпускная квалификационная работа. Омск, 2018.
17. Лебедева Н. И. Храмы и молитвенные дома Омского Прииртышья. Омск, 2003.
18. Лебедева Н. И. Церкви и школы, построенные на средства Фонда имени императора Александра III // Русское православие в Сибири: История и современность: Мат-лы Междунар. науч. конф. «Русское православие: 4 века
19. Лукин В. В., свящ. Образ приходского духовенства рубежа XIX-XX вв. / Омская Духовная Семинария. Выпускная квалификационная работа. Омск, 2017.
20. Пушков В. Ю. Начальное образование в РПЦ на рубеже XIX-XX вв. / Омская Духовная Семинария. Выпускная квалификационная работа. Омск, 2018.
21. Сабурова Т. А. Основные направления деятельности духовенства Омска на рубеже XIX-XX вв. // Русское православие в Сибири: История и современность: Мат-лы Междунар. науч. конф. «Русское православие: 4 века в Сибири. К 100-летию Омско-Тарской епархии». Омск, 1995. С. 141-143.
22. Скальский Климент, свящ. Омская Епархия. Омск, 1900.
23. Тиванов М. Г. Святой праведный Стефан Знаменский: материалы к жизнеописанию / Омская Духовная Семинария. Выпускная квалификационная работа. Омск, 2019.

в Сибири. К 100-летию Омско-Тарской епархии». Омск, 1995. С. 88-92.

ОБЗОР ИЗБРАННЫХ ОБЪЕКТОВ ДЕРЕВЯННОГО ЦЕРКОВНОГО ЗОДЧЕСТВА НА ТЕРРИТОРИИ ЛЮБЛИНСКОГО ВОЕВОДСТВА (РЕСПУБЛИКА ПОЛЬША)

© 2021 г. Огурек Ярослав, протоиерей,
преподаватель кафедры богословия и библеистики Влади-
мирской Свято-Феофановской духовной семинарии
o-jaroslaw@ya.ru

В данной статье представлен обзор сохранившихся на сегодняшний день деревянных церквей, являющих собой фактом своего существования свидетельство исторического присутствия Православия на восточных территориях Речи Посполитой.

Ключевые слова: деревянное зодчество, церковное зодчество, храмы, Речь Посполитая, Православие, Республика Польша

This article provides an overview of the wooden churches that have survived to date, which are the very fact of their existence evidence of the historical presence of Orthodoxy in the eastern territories of the Commonwealth.

Keywords: wooden architecture, church architecture, temples, Rzeczpospolita, Orthodoxy, Republic of Poland

Очаровательные и изящные церкви, великолепные особняки, шикарные виллы и простые, но живописные хижины – все из дерева. Именно такие уникальные объекты деревянного зодчества до сих пор можно увидеть, путешествуя по городкам и селам Люблинского воеводства Республики Польша. В данной статье постараемся представить вниманию читателей обзор сохранившихся на сегодняшний день деревянных церквей, являющих собой фактом своего существования свидетельство исторического присутствия Православия на восточных территориях Речи Посполитой.

Необходимо помнить, что старинная деревянная архитектура, присущая польскому ландшафту, лучше всего сохранилась в Малопольше, где она прекрасно сочетается с окружающей средой – зелеными долинами, живописными холмами и величественными горными вершинами. И хотя Люблинское воеводство по количеству объектов деревянного церковного зодчества значительно уступает как северо-восточным, так и юго-восточным территориям Польши, однако и оно вносит свою лепту в общепольский список чрезвычайно ценных объектов культурного и исторического национального наследия.

Исторически в Польше древесина, легко обрабатываемая и широко доступная, была основным строительным материалом. И если для жилых крестьянских домов и хозяйственных построек могла использоваться древесина не лучшего качества, а сельские плотники и не всегда блистали искусством в своей работе, что обрекало эти объекты на недолгий эксплуатационный срок, то совершенно иной подход практиковался при постройке Божьих храмов: для их постройки использовался отборный, качественный, тщательно высушенный, ошкуренный и окантованный материал. Строительством сакральных объектов занимались в основном профессиональные городские плотники, объединенные в цеха и мастерские, специализирующиеся именно в этой области. Во многом благодаря трудам их рук старинные деревянные храмы настолько восхитительны. Первоначальные деревянные храмы на польских землях не сохранились до нашего времени. Однако предполагается, что первые такие объекты были небольшими, однопространственными. Из них, в процессе изменений литургических потребностей, сложилась средневековая сельская церковь. Она была ориентирована на восток и состояла из квадратного нефа и более узкого, также квадратного алтаря, крытых отдельными крышами.

До конца XVIII века церкви строились преимущественно из дерева, на сруб. Для этой цели использовалась, в основном, древесина хвойных деревьев, но стоит отметить, что ни одна церковь не была полностью возведена из самого прочного и благородного дерева – лиственницы. Из него делали только те элементы, которые должны были обладать влагостойкостью. Первоначально в храм вел только один вход: с запада, а оконные проемы размещались только в южных стенах.

Конструкция типичной, наиболее характерной деревянной церкви основывалась на принципе тройственности. Храм образовывали три близких по форме к квадрату помещения: алтарь, более широкий неф и притвор. Над притвором, в котором собирались во время богослужений женщины, часто размещалась звонница. Неф и алтарь прикрывали характерные шатровые крыши, либо крыши, на плоскости которых образуются соответственно один, два или три излома. Крыши были покрыты тесом, в более поздние времена замененным, однако, более дешевой и более прочной железной кровлей. Венчали крыши обычно купола, либо башенки с луковичным куполом, и кованый стальной крест.

А теперь рассмотрим несколько объектов деревянного церковного зодчества, сохранившихся на территории Люблинского воеводства.

Церковь святого Серафима Саровского – православная приходская церковь в Костомлотах. Относится к Тереспольскому благочинию Люблинско-Холмской епархии Польской Автокефальной Православной Церкви. Храм также принадлежит местному православному монастырю.

Церковь была построена в начале 50-х годов XX века в Доброводе около Клещель. Перенесена в Костомлоты в 2003 году в связи с основанием там мужского монастыря и возрождением православного прихода. После рекон-

струкции (2003-2005 гг.) был заменен весь интерьер храма. Освящение храма состоялось 3 мая 2005 года.

Строение представляет собой деревянный сруб, трехсоставный. Над притвором находится восьмиугольная башня-колокольня, далее расположен неф и более узкий алтарь. Крышкрыта железом. Восьмиугольная крыша колокольни, двускатная крыша нефа и трехскатная крыша алтаря увенчаны башенками с луковичными куполами и восьмиконечными крестами. Внутри иконостас с копией Иверской иконы Божией Матери, подаренной монахами со Святой Афонской Горы. Рядом с церковью деревянное монастырское здание. Территория огорожена стеной из полевого камня.

Церковь святого Иоанна Крестителя в Лисках – бывшая греко-католическая церковь святого Иоанна Крестителя, построенная в 1872 году, расположена в Лисках. С 1875 года – православная, а после 1947 года перешла в пользование римско-католиков и использовалась как филиальная церковь святого Николая прихода в Пжеводове.

Исторические источники сообщают, что в Лисках еще в 1531 году существовала церковь. В 1761 году это была церковь Иоанна Крестителя и входила в состав Варенцкого благочиния. Ныне существующий деревянный храм был возведен в 1872 году на средства Яна Кржижановского как униатская церковь также во имя святого Иоанна Крестителя. Уже через три года, в результате ликвидации униатской Холмской епархии, объект перешел в пользование православной Церкви [10, с. 411]. После 1947 года церковь перешла в пользование католической Церкви. В 1981 году была разобрана северная ризница, а в 1983 году был проведен небольшой ремонт. Капитальный ремонт церкви был проведен в 2000 году [5, с. 432-434].

Эта церковь представляет собой трехкупольную, ориентированную на восток, деревянную срубную конструкцию, на кирпичном оштукатуренном фундамен-

те. Здание храма двухуровневое, покрытое восьмисторонними куполами, увенчанными башенками в виде конусов с железными крестами. Церковь трехчастная: к квадратному нефу примыкают, соединенные с ним прямоугольными соединениями, более узкие и также квадратные алтарь и притвор. На южной стороне алтаря сохранилась квадратная боковая ризница. Перед главным входом в притвор расположено крыльцо, покрытое двускатным козырьком, поддерживаемым четырьмя столбами. Стены обшиты вертикальными досками, все купола и навесы покрыты оцинкованным железом [8, с. 389-390].

С внутренней стороны куполов восьмисторонние своды, в остальных помещениях – горизонтальные перекрытия. Сохранилась полихромия, выполненная в 1875 году, изображающая сцены из жизни Иисуса Христа и Приснодевы Марии и изображения евангелистов. Из интерьера периода постройки сохранился оригинальный барочно-классицистический иконостас, главный и боковой алтари [4, с. 65-67].

Храм расположен на возвышенности, в перспективе бывшего парка усадьбы. С юго-запада стоит кирпичная трехарочная историческая колокольня 1930-х годов [6, с. 311]. Рядом с храмом находится кладбище с семейным склепом основателей церкви Кржижановских и предыдущего владельца села Игнатия Маевского, а также коллективной могилой 86 убитых жителей села [5, с. 289].

Церковь святого Николая в Мыцове – бывшая греко-католическая и православная церковь. С 2006 года используется как часовня римско-католического прихода в Жнятыне.

Бывшая греко-католическая церковь святого Николая была возведена в 1859 году. Около 1875 года перешла в пользование православной Церкви. После выселения украинскоязычного населения в 1945-1947 годах

использовалась как мастерская, а позже как складское помещение. С 1963 года заброшенный храм постепенно разрушался. Только в девяностые годы по инициативе Общественной Комиссии по охране памятников церковного искусства был проведен частичный ремонт, в том числе покрыта новая железная крыша и реконструированы разрушенные ризницы [8, с. 387-388]. С 2006 года служит часовней святого Иоанна Крестителя римско-католического прихода в Жнятыне.

Это одноглавая церковь – над нефом восьмиугольный купол с башенкой, поддерживаемый высоким восьмиугольным барабаном. Храм трехчастный: алтарь, более широкий неф и притвор, равной с алтарем ширины. Алтарь обращен на запад, его продолжением является ризница. Храм представляет собой деревянное бревенчатое сооружение, обшитое досками. Купол, двускатные крыши над алтарем, притвором и ризницей покрыты листовым железом.

Внутри в нефе восьмисторонний купольный свод, в остальных помещениях – горизонтальные перекрытия. Сохранилась полихромия 1862 года в стиле позднего барокко и неполный иконостас в стиле барокко-рококо, вероятно, конца XVIII века, основательно переделанный [2, с. 278]. В церкви уникальное расположение хоров один над другим.

Рядом с храмом стояла кирпичная колокольня с пятью колоколами. Она была разобрана в 1969 году. Церковь окружает заброшенное кладбище, где сохранилось несколько каменных надгробий.

Церковь усекновения главы святого Иоанна Предтечи в Вишневе – бывшая униатская и православная церковь, относящаяся к Тышовецкому благочинию. Ныне приходская церковь святого мученика епископа Станислава римско-католического обряда, расположенная в гмине Мирче в Хрубешовском районе.

В 1434 году упоминается в селе часовня, капелланом которой был Иоанн Николай Грабец. Он фигурирует в источниках как владелец села до 1482 года [5, с. 43]. Первое упоминание о православной церкви датируется 1472 годом, храм униатский существовал до 1669 года, а в 1760 году упоминается приходская деревянная церковь Усекновения Главы св. Иоанна Предтечи, принадлежащая к тышовецкому деканату. В 1840 году в состав прихода входили еще Верешин и Радостов, в конце XIX века в состав прихода входили филиальные церкви из Радостова и Верешина [2, с. 176].

Первое упоминание о церкви появилось в призывном реестре 1472 года. Призывной реестр 1531 года отмечает в Вишневецкой церкви пустую «*sinagoga deserta*». Во второй половине XVII века деревня была разрушена «врагами короны». Вероятно, разрушена была тогда и церковь, так как уже в 1669 году построена новая церковь на средства короля Михаила Корибута Вишневецкого [5, с. 77].

В 1732 году церковь посетил комиссар, назначенный епископом Холмским, священник Иосиф Осташевский, вместе со священником Николаем Сарабкевичем. Церковь находилась «в хорошем состоянии и хорошо снабжена всем необходимым». Настоятелем церкви был тогда священник Федор Вилькевич, ктиторм церкви – староста бельский Николай Коц [2, с. 45]. Согласно переписи 1760 года это была деревянная приходская церковь Усекновения Главы святого Иоанна Предтечи, относящаяся к тышовецкому благочинию. В 1775 году состоялось очередное посещение прихода. Владельцами Вишнева в это время были Михал Радецкий и Франциск Свежавский, а настоятелем церкви был священник Григорий Хращевский. Церковь была «в стенах добра, но крыша и окна в ремонте нуждались. Внутри алтарями, иконами украшена» [2, с. 112]. Радецкий и Свежавский стали осно-

вателями новой церкви, которую источники датируют 1780 годом. [2, с. 143].

В 1840 году приход насчитывал 724 прихожанина. В 1865-1874 годах администратором прихода был священник Юлиан Мальчинский, а с 1874 года – священник Корнель Ференцевич. В 1879 году администратором прихода был Ян Маевский [2, с. 151].

В 1850 году на средства Владислава Келчевского была построена деревянная церковь в византийско-русском стиле [2, с. 157], расположенная на небольшом возвышении, которая существует и по сей день [3]. В 1872 году греко-католический приход насчитывал 991 верующего [2, с. 168].

В 1875 году униатская Холмская епархия была упразднена, а церковь преобразована в православную, а затем перестроена [2, с. 176]. В связи с этим население административно было причислено к числу приверженцев православия. Только в 1905 году указ о свободе совести позволил бывшим униаты и их потомкам смену вероисповедания на римско-католическое.

В 1904 году администратором прихода был Марцелин Лопатинский. В 1906 году епископ Холмско-Люблинской епархии Евлогий (Георгиевский) посетил церковь в Вишневе [9, с. 71]. Православный приход просуществовал до 1915 года, когда украинскоязычное население было переселено вглубь России. Церковь с тех пор «стояла пустой» [13, с. 217-219].

16 июня 1919 года министр сельского хозяйства издал распоряжение, на основании которого установлено государственное управление церковным имуществом в бывшем Царстве Польском. На основании этого распоряжения церковь в Вишневе попала под государственное управление Управления Государственного Имущества в Радоме. В этом же году Люблинское епархиальное управление поручило администратору

прихода в Грудке освятить церковь в Вишневе. 5 июля 1922 года епископ люблинский Мариан Леон Фульман открыл в вишневской церкви новый римско-католический приход святого Станислава.

В 1922 году храм отреставрировали и перестроили, в процессе чего он потерял свои стилистические особенности. Здание храма изменило свои формы, вернувшись к своему первоначальному виду в 1954 году. Следующий ремонт проведен в 1987 году.

Храм вместе с приходским кладбищем, окруженный деревьями XIX века, располагается посередине участка, огороженного оградой. Внутри ограждения с восточной стороны храма располагается единственный уцелевший каменный памятник, оставшийся от приходского кладбища. С южной стороны храма находится старинная ясеневая аллея вдоль дороги в Радостов.

Церковь Святого Михаила Архангела – старинная римско-католическая церковь в Витулине, бывшая униатская, а затем православная церковь. С 1928 года является приходской церковью римско-католического прихода Святого Архангела Михаила.

Первая церковь в Витулине была основана в 1573 году. После подписания Брестской унии вместе со всей православной холмской епархией перешла в униатскую церковь. В 1648 году была разграблена казачьим отрядом [5, с. 89].

В 1666 году Кшиштоф Пекарский построил еще один униатский храм в Витулине. В 1741 году на ее месте была построена третья церковь, которая, во время ликвидации униатской Холмской епархии, перешла в пользование православной Церкви [2, с. 46]. После выхода указа о свободе совести в 1905 году почти все местные жители приняли католицизм, однако их старания по передаче им церкви и ее адаптации к требованиям католической литургики были отвергнуты консисторией холмской православной епархии [4, с. 198]. В собственность римско-ка-

толической церкви объект был передан в 1919 году. В 40-е гг. XX века был проведен первый ремонт, в 1970-1972 годах был отреставрирован, а с 1996 по 1998 год прошел генеральную реставрацию [11, с. 211].

Бывшая церковь в Витулине представляет собой деревянное, одноэтажное, ориентированное на запад сооружение. Во время ремонта в 40-е гг. XX века поставлена на кирпичном фундаменте. Единственный неф храма представляет на плане прямоугольник, также прямоугольную форму имеет алтарное помещение, к которому примыкают ризница и кладовая. Вход в здание проходит через прямоугольный притвор [11, с. 98]. С западной стороны крышу объекта венчает башенка с крестом. Церковь крыта двускатной железной крышей, с восточной стороны над входом в ней расположен хор.

В здании находятся униатские иконы: распятие XVIII века в стиле барокко (переписанное) и изображение святого Архангела Михаила того же периода, а также православная икона Христа Пантократора конца XIX-начала XX веков [6, с. 218]. Боковые алтари в церкви новые, они были поставлены после Второй мировой войны. В них представлены иконы святого Антония Падевского и святого Архангела Михаила. С 1919 года в храме находится орган, приобретенный у монастыря в Лесной Подляской. Гораздо старше скульптуры-головы ангелов, сделанные, вероятно, в XVIII веке. Перелом XIX-XX веков представлен монстранцией в стиле рококо. В стиле барокко представлен алтарный крест, созданный в конце XIX в. На рубеже XIX-XX веков были созданы эклектичные фонари. После 1917 года для церкви была сделана чаша, украшенная мотивом виноградной лозы [6, с. 235].

Церковная колоколя – это отдельно стоящее сооружение, с каркасной конструкцией, построенное в виде квадрата, крытое четырехскатной железной крышей.

Часовня Непорочного Зачатия Пресвятой Богородицы – римско-католическая часовня в Буковицах, возведенная в 1896 году как православная церковь.

В Буковицах с 1576 года существовала православная Троицкая церковь. В 1684 году на ее месте был возведен новый униатский храм. Еще одно сакральное униатское сооружение было построено в Буковицах в 1751 году, до 1780 года его ктиторами была семья Седльницких. В 1875 году местный приход присоединился к Русской Православной Церкви [4, с. 278]

В 1896 году для нужд православного прихода была построена новая церковь. После 1915 года была передана в пользование католической Церкви. В 1921 году здание было частично отремонтировано; комплексная реставрация была проведена только в 80-е и 90-е годы XX века [7, с. 278]. Храм опекают монахи из паулинского монастыря в Лесной Подляской [7, с. 235].

Часовня в Буковицах представляет собой деревянное строение на каменно-кирпичном фундаменте, ориентированное на восток, обшитое досками. Она трехчастная, с квадратным притвором, прямоугольным нефом и более низким, также прямоугольным алтарем. Внутри здания – облицованный досками потолок; крыша над нефом двускатная, а над алтарным помещением – трехскатная. Над вестибюлем возвышается построенная на плане квадрата колокольня, увенчанная луковичным куполом [2, с. 189].

Главный алтарь в буковицкой часовне был создан в межвоенное двадцатилетие, после передачи храма католикам. В нем помещена копия изображения Богоматери Леснянской, вероятно XVIII века, и икона Святой Троицы XIX века. Боковые алтари в храме, возможно, были построены из элементов бывшего церковного иконостаса, а вставленные в них изображения – это иконы рубежа XIX и XX веков. Они изображают поклонение пастухов и

Крещение Господне соответственно. Второй половиной XIX века датируется также изображение святого вмч. Георгия и святой вмц. Варвары. Концом XIX в. датируются фонари, гораздо старше медная кропильница, созданная в конце XVIII – начале XIX веков [8, с. 344].

В марте 1993 года часовня была внесена в реестр памятников архитектуры Люблинского воеводства [8, с. 367].

Заканчивая на этом краткий ознакомительный экскурс по деревянным сакральным постройкам Люблинского воеводства Республики Польша, мы можем составить определенное представление об исторических и культурных традициях деревянного сакрального зодчества восточных регионов Речи Посполитой, выделив стилистические особенности этой территории, которые формировались на протяжении столетий в сложных и не всегда мирных межконфессиональных отношениях, взаимное культурное влияние которых оставило свой заметный след в архитектурных особенностях Люблинского региона.



Деревянная церковь
Пресвятой Троицы
в Рокитно

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. *A. Szabaciuk*: «Rosyjski Ulster». Kwestia chełmska w polityce imperialnej Rosji w latach 1863-1915. Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 2013
2. *A. Gil*, Unickie cerkwie Brześcia w opisie wizytacyjnym z 1726 roku, «Rocznik Instytutu Europy Środkowo-Wschodniej», nr 10/2006
3. *Błażejowski D.*: Ijerarchija Kyjiwśkoji cerkwy (861–1996). Lwów: Kameniar, 1996
4. *Dmytro Błażejowskyj*, Istorycznyj szematyzm Peremyskoji Eparchiji z wkluczenjam Apostolskoji Administratury Łemkiwszczyny (1828-1939), Lwów 1995
5. *Grzegorz Rąkowski*, Polska egzotyczna, część II, Oficyna Wydawnicza «Rewasz», Pruszków 2002
6. *Grzesiak K.*: Diecezja lubelska wobec prawosławia w latach 1918–1939. Lublin: Wydawnictwo Archidiecezjalne GAUDIUM, 2010
7. *G. J. Pelica*: Kościół prawosławny w województwie lubelskim (1918–1939). Lublin: Fundacja Dialog Narodów, 2007
8. *K. Kolendo-Korczakowa, A. Oleńska, M. Zgliński*: Katalog zabytków sztuki w Polsce. Województwo lubelskie powiat Biela Podlaska. Warszawa: Instytut Sztuki Polskiej Akademii Nauk, 2006
9. *N. Gankiewicz*, Archipasterskaja pojezdka po jeparchii, «Chołmskaja Cerkownaja Żyzn'», nr 20/1906
10. *red. R. Brykowski, E. Smulikowska*: Katalog zabytków sztuki w Polsce. Województwo lubelskie powiat włodawski. Warszawa: Instytut Sztuki Polskiej Akademii Nauk, 1975
11. *Tadeusz Wasilewski, Tadeusz Krawczak*: Z nieznanej przeszłości Białej i Podlasia. 1990.
12. *W. Osadczy*: Święta Ruś. Rozwój i oddziaływanie idei prawosławia w Galicji. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 2007
13. *Wysocki J.*: Ukraińcy na Lubelszczyźnie w latach 1944–1956. Lublin: Instytut Pamięci Narodowej, 2011

ИСТОРИЯ ХРИСТИАНСКИХ ЦЕРКВЕЙ

РОЛЬ ЖЕНЩИНЫ В ЦЕРКВИ В ВОСТОЧНОМ И ЗАПАДНОМ ХРИСТИАНСТВЕ

© 2021 г. **Артемий Прозоров, иерей,**

*преподаватель Рязанской православной духовной семинарии
artemypro@gmail.com*

Женское «священство», а также обсуждение возможности восстановления института диаконовсисс заставляют изучать историю служения женщин в Церкви с возникновения христианства до настоящего времени. В статье кратко рассматриваются основные аспекты женского служения в Церкви, существующие проблемы, упоминаются некоторые труды, освещающие их.

Ключевые слова: женское «священство», институт диаконовсисс, служение, Восточное Христианство, Западное Христианство

The female «priesthood», as well as the discussion of the possibility of restoring the institution of deaconesses, force us to study the history of the ministry of women in the Church from the beginning of Christianity to the present day. The article briefly discusses the main aspects of women's ministry in the Church, the existing problems, and mentions some works that illuminate them.

Keywords: female «priesthood», the institution of deaconesses, ministry, Eastern Christianity, Western Christianity

О женском служении, о различных требованиях к той или иной группе женщин упоминается в Священном Писании, правилах Вселенских и Поместных соборов, святоотеческих творениях и других источниках. Однако, еще не существует более-менее полного исследования на данную тему. Многие труды освещают лишь небольшую часть. К примеру, иереем Андреем Постернаком замечательно было изучено служение женщин в ранней христианской Церкви, но в целом сведений о служении женщин в православной Церкви, его истории

и развитии не так много. На первый взгляд кажется, что в православной Церкви обсуждение женского служения излишне, однако события последнего времени подогревают интерес и заставляют задуматься. Возрос интерес к восстановлению чина диаконовсисс, причем взгляды различных христианских конфессий на возрождение служения диаконовсисс разительно отличаются. Если в протестантизме, в Англиканской и многих Лютеранских Церквях, женщины совершают пасторское служение, и институт диаконовсисс существует, то в Католической и Православной Церквях этот вопрос только обсуждается, хотя некоторые попытки возродить служение диаконовсисс все же совершались. Однако, в ноябре 2016 года, Священный Синод Александрийского Патриархата принял решение о восстановлении чина диаконовсисс, а 17 февраля 2017 года патриарх Александрийский Феодор II уже совершил поставление во диаконовсиссы [18], что вызвало помимо интереса и критику. Одни исследователи ратуют за восстановление служения диаконовсисс, а другие опасаются, к примеру, того, что постепенно это служение может перерасти в пасторское, как в протестантизме.

Обратив внимание на историю женского служения в Церкви, можно отметить, что оно существовало с первых веков христианства, с момента основания Церкви, а многие формы служения женщин Богу и людям, которые существовали тогда, были известны еще с Ветхого Завета. Известны некоторые группы женщин, выполнявших определенные функции: пророчицы, старицы, вдовы с девами и диаконовсиссы. И к этим женщинам предъявлялись различные требования. В целом, они занимались социальным служением, воспитанием детей и молодых женщин, но диаконовсиссы здесь несколько выделяются. Даже сейчас сложно сказать, являлись ли все эти группы особыми церковными институтами. Пророчицы – точно нет, так как пророчество являлось даром и не было свя-

зано с должностным служением. Старицы тоже, скорее всего, не являлись. А вот насчет вдов и дев, а также их связи с диакониссами до III века ведутся споры. Иерей Андрей Постернак приводит три возможных теории связи между собой деятельности вдов и диаконисс до III века: теорию идентичности (в Церкви с апостольских времен был только один род церковного служения женщин — диакониссы, а все упоминания о вдовах следует считать указанием на диаконисс), теорию параллельности двух служений (они возникли в апостольскую эпоху и существовали вплоть до III века, до тех пор, пока обязанности вдов окончательно не перешли к диаконисам или к мужскому клиру) и теорию преемственности (изначально в Церкви существовало только служение вдов, а с III века оно сменилось деятельностью диаконисс) [12].

Женское служение в Церкви существовало всегда, но никогда женщины, пусть с этим тоже спорят, по многочисленным святоотеческим свидетельствам не занимались священнослужением, за исключением еретичествующих. По мысли епископа Никодима (Милаша), вообще большинство святых отцов представляют служение диаконисс не как служение диаконское, священнослужительское, а как «службу, исполняемую ими вне алтаря» [10].

К примеру, святитель Епифаний Кипрский ещё в конце IV века свидетельствовал о том, что, хотя в Церкви и имеется чин диаконисс, он установлен не для священнодействия, не для поручения диакониссам чего-либо подобного, а только для охранения чести женского пола во время крещения, при присмотре за больными женщинами, да и во всех случаях, когда возможно обнажение женского тела, чтобы оно не было видимо мужчинами-священнослужителями [4, с. 282].

Древние молитвы на посвящение диакониссы и чины поставления также указывают на отсутствие у диаконисс самостоятельных литургических функций, о чем сви-

детельствует Матфей Властарь [7]. Во диакониссы епископы поставляли достаточно зрелых и достойных этого служения вдовиц и дев. Дольше институт диаконисс просуществовал на Востоке по причине, скорее, менталитета восточных народов. На Западе же в связи с поставлением во диакониссы знатных и влиятельных особ развились опасения того, что те превысят свои полномочия. В связи с развитием монашества и распространением практики крещения младенцев диакониссы утратили свои основные обязанности. Осталась лишь социальная деятельность, на которую необязательным считалось церковное посвящение. Это тоже повлияло на исчезновение института диаконисс. Также чин диаконисс мог перейти, к примеру, в звание аббатисы, игуменьи или настоятельницы женского монастыря.

Идея возрождения института диаконисс на Западе первоначально возникла в протестантской среде с XVIII века. В 1734 году некоторые шотландские епископы-неприсягатели предприняли такую попытку, составив свой чин поставления диаконисс, но он не получил широкого распространения. Позже, в 1836 году, немецким лютеранским пастором Теодором Флиднером в Кайзерсверте (ныне северный район Дюссельдорфа), были основаны училище диаконисс и госпиталь. Известно, что это училище диаконисс около 1850 года посещала Флоренс Найтингейл, основоположница современной системы ухода за больными, сестринского дела [5].

На практике «община диаконисс пастора Флиднера», получается, не отличалась от сестер милосердия. Вообще сам Мартин Лютер заложил основу такого понимания пастырства, из которого логически следует возможность служения женщин в этом качестве, чем в дальнейшем и воспользовались представители различных протестантских деноминаций. Само священство что в православии, что в католицизме, что даже в Ветхом Завете подразу-

мевало принципиальную отделенность священнослужителя от остальных людей. Лютер был против такого понимания пастырского служения. Он был сторонником всеобщего священства верующих («царственного священства») и отвергал любое «сакральное» различие между клириком и мирянином. Каждый христианин, по мнению Лютера, в равной степени является «священником» уже в силу своего крещения. Поэтому в протестантизме по отношению к служителю церкви вместо слова «священник» предпочитают употреблять термины «пастор», «проповедник» или просто «служитель».

Главная цель протестантского пастора не в том, чтобы сообщить человеку благодать, а в том, чтобы пробудить и укрепить в нем веру. Поэтому протестантское пастырство фактически стало одной из профессий, которой следует специально обучаться. Пастор отличается от рядового члена церкви, прежде всего, своим образованием, а сам институт протестантского пастырства, перестав быть замкнутым сакральным сообществом, постепенно интегрировался в структуру светского общества. С богословской точки зрения протестантские представления о пастырстве делали возможной уже в XVI веке постановку вопроса о допуске женщин к такому служению. Тем не менее отцы Реформации, похоже, и не помышляли о столь радикальном для того времени нововведении. Например, Кальвин прямо писал, что «женщины не могут отправлять иной публичной службы в Церкви, кроме благотворительности» [6, с. 56-57].

О возможности допустить женщин к пастырству серьезно заговорили лишь в XIX веке, а сейчас в протестантских конфессиях существуют и женщины-епископы. Скорее всего, именно из-за отрицания сакрального понимания священства для протестантов сложно принять аргументы против «женского священства», например, христологический (священник является образом Хри-

ста). Впрочем, указание на Предание Церкви, на то, что учениками Спасителя и первыми епископами были апостолы, мужчины, а Богородица и жены-мироносицы не занимались священнослужением, тоже убеждает далеко не всех сторонников «женского священства». В свою очередь, сторонники пересмотра места женщины в Церкви считают, что все же серьезных богословских оснований для запрета рукоположения женщин нет. Например, Элизабет Бер-Сижель поясняет это присутствием образа Божьего и в мужчине, и в женщине [2].

В Католической Церкви придерживаются осторожного отношения к вопросу о диакониссах и однозначно отвергают рукоположение женщин, основываясь на трудах отцов Церкви и текстах Нового Завета, говорящих о том, что женщина не может учить или иметь власть над мужчиной (1 Кор. 11: 3–16). Современная официальная позиция Ватикана выражена апостольским посланием папы Римского Иоанна Павла II (1994 г.): «Итак, для того, чтобы удалить все сомнения в отношении сего весьма важного вопроса, который относится к самому божественному устройству Церкви, в силу моего служения ради утверждения братьев (Лк. 22:32), я объявляю, что Церковь не имеет никакого права возлагать священный сан на женщин, и что этого суждения должны безоговорочно придерживаться все верные христиане» [16]. И эта позиция за прошедшее время не изменилась. Но, несмотря на это, внутри Католической Церкви также есть и сторонники рукоположения женщин, пытающиеся повлиять на изменение решения по этому вопросу. Призывало к этому, например, Американское общество канонического права в 1995 году.

2 августа 2016 года, папа Римский Франциск учредил богословскую комиссию по изучению женского диакона, призванную исследовать институт диаконисс Ранней Церкви. Это намерение он выразил после беседы с

Объединением главных настоятельниц монашеских конгрегаций 12 мая 2016 года, на которой были подняты вопросы женского служения в Церкви. Впервые эта комиссия собралась 25 ноября 2016 года [3].

В Православной Церкви попытки восстановления института диаконисс предпринимались в XIX – XX веках преимущественно в России и Греции. Впервые восстановить чин диаконисс было предложено в Русской Православной Церкви архимандритом Макарием (Глухаревым) для помощи в миссионерской деятельности на Алтае. Долгое время он состоял в переписке с митрополитом Московским и Коломенским Филаретом (Дроздовым) по поводу восстановления института диаконисс, которая оказала большое влияние на митрополита. Так, в 1840 году митрополит Филарет посвятил настоятельницу Спасо-Бородинского монастыря Марию (Тучкову) в сан игуменьи по чину постановления диаконисс [14, с. 277-294].

В русской церковной мысли идея восстановления служения диаконисс была широко распространена во второй половине XIX века, в частности, из-за западного влияния, популярности общин сестер милосердия. Великой княгиней Еленой Павловной в октябре 1854 года была учреждена Крестовоздвиженская община сестер милосердия. Узнав о существовании в древней Церкви чина диаконисс, Елена Павловна пришла к мысли из Крестовоздвиженской общины сестер милосердия создать не монастырь, а общину диаконисс. По ее просьбе в 1860 году священник Александр Гумилевский, который, хотя и отказался от служения в этой общине, проникся идеей возрождения института диаконисс, составил для сестер устав. Но проект устава не получил утверждения. Сторонником восстановления чина диаконисс являлся Могилевский епископ Стефан, предлагавший предоставить диакониссам право участия в приходском совете. IV отдел Предсоборного Присутствия в 1906 году принял постановление,

в котором было сказано о необходимости восстановления института диаконисс, особенно в тех приходах, где существовали женские благотворительные кружки. Протоиерей Алексей Мальцев, выступавший с докладом «О внутренней миссии» на заседании IV и VII соединенных отделов Предсоборного Присутствия 20 апреля 1906 года, также считал необходимым восстановление института диаконисс. Великая княгиня Елизавета Феодоровна в 1911 году подала в Святейший Синод ходатайство о присвоении старшим сестрам Марфо-Мариинской обители звания диаконисс. Ее поддержал митрополит Московский Владимир (Богоявленский), который лично ходатайствовал в Синоде за присвоение сестрам обители звания диаконисс. Святейший Синод постановил 9 ноября 1911 года присвоить это звание старшим сестрам Марфо-Мариинской обители и принимать в число диаконисс сестер только по благословению Московского митрополита. Вопрос же восстановления служения диаконисс в Православной Церкви был отложен до Поместного Собора.

На Поместном Соборе 1917-1918 годов тема «Вопрос о диакониссах как о живой силе Церкви» была поставлена для обсуждения в самом начале работы Отдела о церковной дисциплине. Этот отдел подготовил множество решений по поводу изменения положения женщин в Церкви. За восстановление института диаконисс выступали С.В. Троицкий и протоиерей Терентий Феодорович, в приложении доклада которого было приведено чинопоследование поставления в диакониссы, составленное на основе чинов IX века. Однако, важнейшее решение, готовившееся при участии митрополита Владимира (Богоявленского), не было ни рассмотрено, ни опубликовано во время работы Собора. Митрополит Владимир был убит в Киеве 25 января 1918 года, а сам Собор из-за тяжелой ситуации в стране вынужден был прекратить работу. Таким образом, институт диаконисс восстановлен не был [9].

В других поместных Православных Церквях, в особенности Элладской, также рассматривался вопрос о восстановлении служения диаконисс. В 1911 году святитель Нектарий Эгинский поставил во диакониссу одну из монахинь управляемого им монастыря по византийскому чину, но с облачением ее в короткий стихарь, орарь и поручи – облачение диакона-мужчины. Это событие вызвало немалое смущение. Святителю Нектарию пришлось объясняться перед архиепископом Афинским Феоκληтом, оправдывая свое деяние потребностью в церковнослужителях и поясняя, что поставленная им диаконисса будет исполнять обязанности иподиакона.

На Родосском Межправославном совещании 1988 года на тему «Место женщины в Православной Церкви и вопрос о рукоположении женщин» была однозначно отвергнута идея рукоположения женщин в священный сан, но благожелательно отнеслись к восстановлению в Православной Церкви института диаконисс, которые могут быть поставлены в соответствии с чином, известным по древним византийским рукописям [8].

Этот вопрос обсуждался и на других межправославных встречах в девяностые годы XX века, но повсеместного восстановления женского диаконата в Православной Церкви не произошло, так как осталось ещё множество сомнений. До настоящего времени этот вопрос остро не поднимался. Интересно, что на Критском «Святом и Великом Соборе» в июне 2016 года тема восстановления института диаконисс и женское служение не обсуждались. Но в ноябре 2016 года Священный Синод Александрийского Патриархата принял решение о восстановлении чина диаконисс, а 17 февраля 2017 года патриархом Александрийским Феодором II была рукоположена во диакониссы старица Теано (Феано), одна из первых катехизаторов митрополии Катанга в Колвези (Конго), а также была прочитана особая молитва на вступление в чин

еще над пятью женщинами, тремя монахинями и двумя катехизаторами [18]. Это вызвало новый виток интереса к восстановлению института диаконисс в Православной Церкви. Священник Андрей Постернак по этому поводу высказал мнение, что раз посвящение состоялось в конце Литургии, то это уже свидетельствует о том, что оно не было посвящением на священнослужение. Поэтому можно называть это поставление хиротесией [13].

Вообще основным возражением против восстановления чина диаконисс является то, что само женское служение и конкретные обязанности диаконисс остаются недостаточно ясными. В современных условиях, не зная истории и древних канонических оснований института диаконисс, не понимая его природу, есть огромная опасность уподобить диаконисс священнослужителям-мужчинам. Богословских препятствий к возрождению института диаконисс нет. Основные споры ведутся по поводу практической его необходимости и самого чина поставления диаконисс. Действительно следует руководствоваться древними канонами, но и не забывать о современном состоянии общества. Учитывать влияние Запада и феминистического движения, понимать то, что после трагических событий и войн XX века не только в России, но и во всем мире возникла нехватка мужчин. Пусть на Западе число монашествующих женщин уменьшается, но численное превосходство их над мужчинами велико. По этой причине, насущной, и были расширены полномочия женщин в Церкви ради компенсации нехватки мужчин. Учитывать стоит и особенности народов. Восстановить институт диаконисс, к примеру, в Русской Православной Церкви возможно, но именно необходимы они будут лишь в деле миссионерском, а для наших женщин сейчас не требуется особого церковного поставления. По благословению архиерея сейчас пожилые женщины могут быть алтарницами, нести иные церковные послуша-

ния и т.п., но присвоение им звания диакониссы, либо поставление может вызвать смущение и путаницу.

Женщинам доступно и монашество, которое по сути своей — образ жизни. И этот образ жизни значительно повлиял на женское служение. Женское монашество появилось и развивалось наравне с мужским и было преимущественно общежительным. Более заметным с XI века становится отличие западного монашества, ориентированного первоочередно на различную деятельность (образование, воспитание, медицина, благотворительность) от восточного, главными для которого являлись созерцательная молитвенная жизнь и аскетизм, уход от мира. Проявляется эта разница в распространении католических монашеских орденов, во влиянии аббатис на государственные дела и, порой, даже на Римских пап [15].

Рост почитания Девы Марии и чувственный мистицизм на Западе повлияли на искусство и даже на само католическое учение и некоторые обряды. Некоторые женщины писали богословские труды и были признаны Учителями Церкви, чего не знали Восток и православие [19].

Православное же монашество примечательно тем, что в какой-то мере освобождается от влияния исторических условий, в том числе и на отношение к женщинам в Церкви и обществе, удалено от споров о равноправии, так как особенности женского монашества связаны с особенностями женской природы и уже канонически определенным местом в Церкви. Признается особая роль игуменьи-настоятельницы как духовной матери, но требуется и наличие духовника, священника для исповедования сестер и совершения Евхаристии, так как женщинам недоступно священнослужение. Расцвет женского монашества пришелся на XVIII–XIX века, и связан он был с развитием старчества. Духовное руководство над многими женскими общинами и монастырями, их покровительство осуществляли преподобный Серафим

Саровский, оптинские старцы и другие отцы, ныне прославленные в лике преподобных. Достаточно здесь упомянуть Дивеевский монастырь, Белевский монастырь, Казанскую Шамординскую общину. Женские монастыри с XIX века особенно активно стали заниматься благотворительностью и миссионерской деятельностью. В этом можно увидеть влияние Запада, популярности женских орденов. На 1887 год монастыри содержали 93 больницы и 66 приютов для престарелых, две трети из которых приходились на женские монастыри. Мужских монастырей было на тот момент 469, а женских — 202. Кроме того, в эти годы практически все женские монастыри на свои средства содержали церковно-приходские школы. Многие монастыри, занимавшиеся миссионерской деятельностью, пользовались государственной поддержкой и покровительством императорской семьи [1].

Что же касается служения иного рода, то сейчас женщинам доступно очень многое. Существуют ныне и женские общественные организации, а также женские духовные училища. Катехизаторские курсы также доступны и женщинам. Тут стоит сказать об определении Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917-1918 годов «О привлечении женщин к деятельному участию на разных поприщах церковного служения», в котором говорится о предоставлении женщинам кроме прав участия в Приходских Собраниях и Приходских Советах, еще и права участия в благотворительных и епархиальных Собраниях, возможности занимать должности во всех епархиальных благотворительных, церковно-хозяйственных, просветительских и миссионерских учреждениях, за исключением Благотворительного и Епархиального Советов и учреждений судебных и административных. В исключительных случаях женщин допускать к исполнению должности псаломщика со всеми правами и обязанностями штатных псаломщиков, но без включения в клир [11].

Но здесь следует строго следить за тем, не превышают ли полномочия. К сожалению, бывает так, что в храмах фактически руководителем является не столько сам настоятель, сколько другие люди, в том числе и женщины. Не стоит при этом забывать основную суть служения женщины в христианстве, сводящуюся, как и у мужчин, в соработничестве Богу в деле спасения. В супружестве роль женщины заключается в том, чтобы быть помощницей своему мужу в том же деле спасения, поддерживать в трудностях, быть хорошей матерью своих детей, исполнять обязанности, к которым как раз, так называемый слабый пол, наиболее хорошо приспособлен.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

- Русскоязычные источники и литература*
1. *Афанасия (Силкина), игум.* Женское монашество на Руси [Электронный ресурс]. – Режим доступа: // http://monasterium.ru/doklady/xxiii-mezhdunarodnye-rozhdestvenskie-obrazovatelnye-cheniya-regionalnyu-etap/1638-zhenskoe-monashestvo-na-rusi/?sphrase_id=25617
 2. *Бер-Сижель Э.* Рукоположение женщин обсуждается и в Православной Церкви / пер.: Алексеева Л., 1999, с. 37.
 3. В Ватикане впервые собралась комиссия по изучению служения диаконисс [Электронный ресурс]. – Режим доступа: // <http://www.blagovest-info.ru/index.php?ss=2&s=3&id=70729>
 4. *Епифаний Кипрский, свт.* Творения. В 6 ч. Ч. 5. М.: Типография М.Н. Лаврова и Ко, 1882. 405 с.
 5. *Желтов М., диак.* Диаконисса [Электронный ресурс]. – Режим доступа: // <http://www.pravenc.ru/text/171915.html>
 6. *Кальвин Ж.* Наставления в христианской вере. Кн. IV. М.: Издательство Российского Государственного Гуманитарного Университета, 1999. 496 с.
 7. *Матфей Властарь.* Алфавитная Синтагма [Электронный ресурс]. – Режим доступа: // <http://www.agioskanon.ru/sintagma/003.htm#g21>
 8. Межправославная богословская консультация. Место женщины в Православной Церкви и

вопрос о хиротонии женщин – Родос, Греция, 30 октября – 7 ноября 1988 года. // Православие и экуменизм. Документы и материалы 1902–1998. М.: Издательство МФТИ, 1999. 496 с.

9. *Мячин С.* Попытки восстановления чина диаконисс в Православной церкви [Электронный ресурс]. – Режим доступа: // <http://spbda.ru/publications/sergiy-myachin-popytki-vosstanovleniya-china-diakoniss-v-pravoslavnoy-cerkvi>
10. *Никодим (Милаш), еп.* Правила Святых Апостолов и Вселенских Соборов с толкованиями [Электронный ресурс]. – Режим доступа: // http://azbyka.ru/otechnik/Nikodim_Milash/pravila-svjatyh-apostolov-i-vselenskih-soborov-s-tolkovanijami
11. О привлечении женщин к деятельному участию на разных поприщах церковного служения [Электронный ресурс]. – Режим доступа: // <https://www.sedmitza.ru/lib/text/887270>
12. *Постернак А.В.* Женское служение в ранней христианской Церкви (I–VI вв.) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: // <http://www.pravmir.ru/zhenskoe-služhenie-v-rannej-xristianskoj-cerkvi-i-vi-v>
13. *Постернак Андрей, свящ.* О посвящении в диакониссы патриархом Александрийским Феодором II [Электронный ресурс]. – Режим доступа: // <http://pstgu.ru/news/smi/2017/03/08/70356>
14. *Троицкий С. В., проф.* Диакониссы в Православной Церкви. СПб.: Синодальная типография, 1912. 352 с.
15. *Abbess* [Электронный ресурс]. – Режим доступа: // <http://www.newadvent.org/cathen/01007e.htm>
16. Apostolic letter Ordinatio Sacerdotalis of John Paul II To the bishops of the catholic church on reserving priestly ordination to men alone [Электронный ресурс]. – Режим доступа: // http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_letters/1994/documents/hf_jp-ii_apl_19940522_ordinatio-sacerdotalis.html
17. *Fitzgerald K.K.* Women deacons in the Orthodox Church Called to holiness and ministry. Brookline, 1998. 227 p.
18. Patriarch Theodoros of Alexandria performs first consecration of deaconesses [Электронный ресурс]. – Режим доступа: // <http://basilica.ro/en/patriarch-theodoros-of-alexandria-performs-first-consecration-of-deaconesses>
19. St. Catherine of Siena [Электронный ресурс]. – Режим доступа: // <http://www.newadvent.org/cathen/03447a.htm>

**РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ
И ПОЛИТИКА АККУЛЬТУРАЦИИ МУСУЛЬМАН
В РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ
ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX – НАЧАЛЕ XX ВЕКОВ**

© 2021 г. Ефименко М.Н.,

*доктор философских наук, профессор,
заведующая кафедрой библеистики и богословия Оренбург-
ской духовной семинарии, профессор кафедры истории
России Оренбургского государственного педагогического
университета
efimenkom@mail.ru*

В статье анализируются основные направления политики аккультурации мусульманского населения Российской империи во второй половине XIX – начале XX веков, раскрываются особенности ее проведения на территории Оренбургской епархии (Оренбургская губерния), определяется роль Русской Православной Церкви в процессе введения неправославных народов в русскую культуру, делается вывод о том, что наиболее продуктивным способом аккультурации становятся учебные заведения, создаваемые как силами епархии, так и губернскими структурами.

Ключевые слова: аккультурация, Российская империя, Русская Православная Церковь, Оренбургская епархия, миссионерство, мусульмане, «иностранцы», иноверческие школы.

The article analyzes the main directions of the acculturation policy of the Muslim population of the Russian Empire in the second half of the 19th and early 20th centuries. The features of its implementation in the territory of the Orenburg diocese (Orenburg province) are revealed. The role of the Russian Orthodox Church in the process of introducing non-Orthodox peoples into Russian culture is defined. It is concluded that the most productive way of acculturation is educational institutions created by both the diocese and provincial structures.

Keywords: acculturation, Russian Empire, Russian Orthodox Church, Orenburg diocese, missionaries, Muslims, «foreigners», non-religious schools.

В течение практически всей своей истории русское государство переживало процесс расширения и укрепления границ. Однако, если в период Древнерусского государства и средневековой Руси речь шла в основном об объединении русских земель, на которых проживали различные племена, но одной славянской ветви, то в последующие века, особенно, начиная с XVI века, расширение территорий Московского государства происходило за счет присоединения соседних восточных и южных государств, которые населяли неславянские этносы, исповедовавшие ислам или родовые языческие культы. В состав Московского государства вошли территории Казанского ханства (1447-1552 гг.), Астраханского ханства (1460-1556 гг.), Сибирского ханства (конец XV в. – 1598 г.). Русское государство постепенно приобретало характер полиэтнического и поликонфессионального. На присоединенных территориях разворачивается процесс христианизации местных народов. Церковь подходила к вопросу крещения достаточно мягко, опираясь только на добровольное согласие мусульман решивших принять христианство, так как на присоединенных территориях, особенно на территории бывшего Казанского ханства достаточно часто вспыхивали восстания. Результатом миссионерской деятельности Русской Православной Церкви стало появление значительного числа татар, так называемых «новокрещенных», количество которых постоянно увеличивалось. Крещению народов Поволжья и их русификации способствовала деятельность сначала Комиссии новокрещенских дел (с 1731 г.), а затем – Новокрещенская контора (1740-1764 гг.), которая,

выполняя функции христианской миссии для «инородческих» народов Поволжья чувашей, мордвы, черемис, татар и прочих, способствовала и зарождающемуся процессу аккультурации.

Во второй половине XVIII века этот процесс начинает приобретать характер целенаправленной государственной политики через юридическое закрепление полиэтнического и поликонфессионального пространства России. В 1741 году императрица Елизавета Петровна подписывает указ о признании существования в России буддизма. В 1773 году после своего вояжа по Волге Екатерина II подписывает указ «О терпимости всех вероисповеданий и а запрещении архиереям вступать в дела, касающиеся до иноверных исповеданий и до построения по их закону молитвенных домов, предоставляя все сие светским правительствам», который расширяет, прежде всего, права мусульман. Этому способствует и создание собственной исламской конфессиональной организации в 1788 году учреждением Оренбургского Магометанского Духовного Собрания (ОМДС), которому должны были быть подчинены все мусульманские общины России кроме Крыма. Кандидатура председателя Собрания – муфтия – утверждалась Министерством внутренних дел и, по сути, была чиновничьей должностью, так был еще и положен годовой оклад – 1200 рублей в год. С созданием ОМДС российское государство начинает развивать новую религиозную политику по отношению к мусульманам: «Первым шагом, после учреждения муфтията стало создание собственной местной официальной структуры образования, которая постепенно под влиянием идеологии религиозного реформаторства, просвещения и модернизации общества вовлекает мусульман в политическую жизнь государства»[1, с. 35].

Однако окончательное превращение ислама в религию, которая стала занимать по численности своих после-

дователей второе место после православия, состоялось только во второй половине XIX века с присоединением к территории России таких регионов, как Степной край (Казахско-Тургайские степи), Туркменистан и Кавказ.

Усилились процессы политизации ислама, что в свою очередь утвердило имперские власти в мысли о создании гибкой модели управления национальными окраинами государства, с целью обеспечения его стабильности и территориальной целостности. Был учтен опыт выстраивания отношений с мусульманами прошлых лет, поэтому направлениями политики модернизации и аккультурации населения присоединенных регионов стали: лояльность к этническим элитам, сотрудничество с ними путем привлечения их в систему органов местного управления, сохранение бытовых, культурных и религиозных традиций, отрицание параллелей между национальными и социальными характеристиками представителей местных этносов, наделение автохтонных народов некоторыми правовыми преимуществами перед русскими переселенцами (например, в оформлении прав на земельные участки).

Все эти действия становятся основанием новой имперской политики по отношению к «иногородцам», в которых государство желало видеть своих преданных подданных. Основным механизмом осуществления этой политики становится аккультурация, которая позволяла контролировать экономические, политические, социальные, религиозные процессы окраинных регионов через включение мусульманского населения в русскую культуру и православие.

В тоже время, следует учесть, что аккультурация не предполагает полное растворение нерусских народов в «инокультурной» для них среде, в частности – русско-православной. Она представляет собой «организуемое властью культурное влияние в рамках единого

государственного организма, ставящее целью создать из новоприсоединенных народов лояльных имперских подданных без утраты ими этнической и религиозной идентичности, с возможностью обратного влияния о стороны этих народов на культурный код империи» [3, с. 5].

Таким образом, аккультурацию следует рассматривать как механизм, который позволяет включить в пространство единого государства различные инокультурные сообщества, при сохранении внешней и внутренней целостности и стабильности империи-гиганта, которой и являлась Россия в рассматриваемый период. В тоже время, аккультурационные модели взаимодействия центра и окраин позволяли определить характер взаимовлияния как центра на окраины, так и регионов на политику центра, русской культуры на культуру «инородцев», православия на религию «иноверцев», так и формы влияния культуры нерусских народов и их вероисповедание на ментальность русских переселенцев. Процесс воздействия культур друг на друга носит с определенной долей вероятности характер взаимовлияния [4, с. 6].

Аккультурация способна раскрыть особенности взаимовлияния культур. Ее направления могут отличаться в зависимости от форм контактов, от условий проживания лиц с разной культурой на одной территории, от характера обмена идеями или даже предметами быта и прочее [5, Т.1, с. 65].

Итак, с присоединением к Оренбургской губернии в последней четверти XIX века Уральской и Тургайской областей на ее территории увеличилось население мусульманского вероисповедания за счет казахов и киргизов, которое определенные исламские круги пытались интегрировать в общероссийское движение мусульман. В связи с этим перед Оренбургской епархией, которая выступала главным орудием аккультурации имперской власти в этом регионе, ставилась сложная задача противостоя-

ния укреплению мусульманских позиций в ментальности кочевников через проведение антиисламских действий.

Эта задача была возложена на Оренбургский епархиальный комитет Православного миссионерского общества, который был сформирован в 1875 году. Он представлял собой общественно-религиозную организацию, в состав которой мог вступить любой православный, как духовного звания, так и лицо светское, количество членов ограничено не было. Например, состав комитета в 1892 году включал в себя 160 человек, из которых – 30 человек светских, 130 духовных лиц, а в 1915 году насчитывалось уже 302 человека [2, с. 126].

Подобного рода структуры были созданы во многих епархиях страны, но Оренбургский комитет отличал от них тот факт, что при наличии в епархии старообрядцев, сектантов, комитет сосредоточил свое внимание на организации противомусульманской миссии для утверждения в православной вере местных инородцев, поэтому основной территорией для миссионерства и были выбраны районы Уральской и Тургайской областей. В 1892-1893 годах для изучения особенностей работы миссионеров в условиях казахской степи, а так же для определения степени необходимости и перспективности открытия миссии сюда был направлен Ф.Д. Соколов, священник Оренбургской епархии. Свои наблюдения он изложил в письменном отчете, который лег в основу отчета Оренбургского епархиального комитета в совет Православного миссионерского общества. Впоследствии иерей Федор Соколов опубликовал в Оренбургских Епархиальных ведомостях в 1894 году свои дневниковые записи, которые он вел во время поездки, в то время как на его официальный отчет, после обсуждения на заседании Епархиального комитета был наложен гриф «секретно» [6].

Следует обратить внимание на то, что священник неоднократно констатирует факты активного влияния казах-

ско-киргизского быта и религиозных исламских традиций на сознание и жизнь русских переселенцев, которые оседали в казахских и тургайских степях, тем самым подтверждая процессы культурной и религиозной аккумуляции русского этноса со стороны казахского. Священник указывал на многочисленные факты браков между русскими православными женщинами и казахами-мусульманами. Хотя примеров перехода женщин в ислам он встретил не много, но они имели место быть. Дети, рожденные в таких браках, не знают не только православной веры, но и русского языка и совсем «окиргизиваются» [9].

Автор называет две основных причины культурной и религиозной аккумуляции русских переселенцев: во-первых, причина экономическая, которая заключалась в том, что крестьяне-переселенцы или арендовали землю у местного населения или нанимались к казахам на работу, а те, пользуясь своим экономическим превосходством, запрещали переселенцам-батракам креститься, ставить иконы, смеялись над православными традициями. Во-вторых, – слабая организация приходской жизни и недостаточное количество священников в регионе, что осложнило впоследствии работу миссионеров, которые вынуждены были совмещать в своем лице и функции приходского священника и функции миссионера.

Нравственно-религиозное состояние русских переселенцев у епархиальных властей вызвало большой резонанс. Епархиальный миссионерский комитет подготовил прошение об открытии ряда миссионерских станций, уже в 1893 году эти прошения были удовлетворены, и в казахских степях была создана Киргизская миссия (центр – г. Кустанай, руководители: с 1893 года – иерей Одигитриевский, с 1895 г. – иерей Ф. Соколов).

Проповедь христианства со стороны Церкви получила в 80-90-е годы XIX века выражение продуманной государственной политики, так как государство показало

свою заинтересованность в укреплении православия на окраинах империи. Это означало серьезную поддержку государством деятельности Церкви по расширению миссионерской работы. Однако вмешательство государства повлекло за собой бюрократизацию миссионерства. Вводились ежегодные отчеты миссионеров и отчеты после каждой поездки, должностные инструкции для сотрудников миссии, епархиальные и всероссийские миссионерские съезды и прочее.

С помощью государства Киргизская миссия относительно успешно решала задачи по религиозно-культурной аккумуляции. Новокрещенные казахи получали земельные наделы, начинали вести оседлый образ жизни, постепенно вовлекаясь в развитую культуру ведения обработки земли и растениеводства и выращивания зерновых, которую привнесли с собой на эти земли русские крестьяне-переселенцы.

При поддержке губернских властей Миссия субсидировала строительство для казахов, принявших православие, дома, покупку продуктов питания, сельскохозяйственных орудий.

В своих отчетах Киргизская миссия указывала на все эти мероприятия и их результаты. Например, в отчете за 1917 год содержится доклад миссионера Макарьевского поселка о том, что на его территории проживает 250 крещеных казахов, большинство которых получили землю и занялись земледелием. В домах висят иконы с лампадкой, перед едой читают молитвы, посещают храм, принимают причастие. В бытовом плане перенимают стиль жизни русских, говорят на русском языке, пользуются стульями, иногда готовят русские блюда. Успешной русификация является еще и за счет межнациональных браков: казахские и русские юноши и девушки женятся и создают православные семьи. В целом компактное проживание казахов с русскими в поселке, тесное меж-

ду ними общение и обуславливает достаточно быстрые темпы русификации и аккультурации казахского населения [2, с. 130].

Однако в документах миссии практически в единичных местах приводятся цифры принявших православие казахов, поэтому даже приблизительно представить себе итоговый результат деятельности по введению «инородцев» в христианство Киргизской миссии в частности и Оренбургского епархиального комитета Православного миссионерского общества, в целом, не представляется возможным.

В тоже время определенные выводы успешной работы по аккультурации инородцев Оренбургской епархии все же сделать можно, если проанализировать деятельность губернских и епархиальных властей по организации церковно-школьного и светского образования «инородцев».

Для решения проблемы создания образовательного пространства для представителей нерусских этносов в России создается еще в 1866 году Особый комитет по инородническому образованию при управлении Казанского учебного округа. Его работу возглавил Н.И. Ильминский, известный педагог и миссионер, который начал с того, что разработал «Правила о мерах к образованию населяющих Россию инородцев». Согласно этим «Правилам» обучение детей инородцев должно было совершаться совместно с русскими детьми на русском языке, но с пояснениями, если это было необходимо, на языке национальном. Поэтому, к учителям, работавшим в таких школах, предъявлялось требование – обязательное знание языка татарского, башкирского, казахского, в зависимости от того какие дети обучались. Следует отметить в этом отношении деятельность Оренбургской духовной семинарии, которая не только осуществляла труды по подготовке священнослужителей, но и, готовя их к потенциальной миссионерской работе, обучала татарскому и башкирскому языку [8].

Таким образом, выпускники семинарии могли работать и работали в иноверческих школах и церковно-приходских учебных заведениях, где обучались татары и башкиры.

В инороднических школах епархии активно использовалась и методика Н.И. Ильминского, которая была нацелена на создание у учащихся навыков чтения, письма и устной речи на русском языке, что, безусловно, способствовало их приобщению к русской православной культуре.

Следует отметить еще одну важную особенность работы школ в миссионерских станах. При приеме в них детей не существовало никаких ограничений по религиозному признаку. Епархиальный комитет неоднократно указывал на то, что нет немедленной задачи обращения детей «инородцев» в православие. Сначала необходимо «приучать их к школьной жизни, порядку, примирять вражду к русским, ввиду разноплеменности и разности в вероисповедании» [7, с. 312].

В пяти иноверческих школах только Киргизской Миссии в разные годы с 1898 по 1917 обучалось около 260 детей казахов-мусульман, около 20 детей крещенных казахов, а так же мордва, чуваша, татары [2, с. 131].

Создание и функционирование системы школьного образования силами Киргизской миссии в Уральской и Тургайской областях приходится на тот период, когда меняется видение сущности религиозного и культурного пространства со стороны имперских властей. Все чаще звучит мысль о том, что все религии в России должны быть нацелены на обеспечение этноконфессиональной стабильности в государстве, а это предполагает признание их равенства и свободу выбора веры, что и получило впоследствии отражение в Указе «Об укреплении начал веротерпимости» от 1905 года.

Первым пунктом этого Указа стояло признание того, что «отпадение от Православной веры в другое христи-

анское исповедание или вероучение не подлежит преследованию и не должно влечь за собою каких-либо невыгодных в отношении личных или гражданских прав последствий, причем отпавшее по достижении совершеннолетия от Православия лицо признается принадлежащим к тому вероисповеданию или вероучению, которое оно для себя избрало» [6, с. 237].

Возможно, это и стало причиной того, что в дальнейшем планировалось просвещение и обучение нерусских народов без активного участия Русской Православной Церкви.

Основные направления новой образовательной политики России в начале XX века в отношении «иностранцев» продолжали быть нацеленными на просвещение нерусских народов как средства их интеграции в социальное и политическое пространство империи. Представители нерусских народов, прошедшие успешно начальное обучение имели возможность продолжить образование в гимназиях и училищах. Казахи, получив соответствующую профессиональную подготовку, могли занимать административные должности по управлению Казахской степью, преподавать в начальных школах и т.д.

В целом можно констатировать тот факт, что организованная усилиями государства и Церкви система образования, например, казахского народа создала «фундамент для развития прослойки людей не просто грамотных, но претендующих на статус интеллигенции» [3, с. 209].

Итак, во второй половине XIX – начале XX веков основанием имперской политики по интеграции нерусских народов в культурное пространство российской империи становится механизм аккультурации, который позволял формировать из инороднического населения кагорту преданных имперским интересам подданных. Одна из ведущих ролей в реализации этой политики была возложена на Русскую Православную Церковь и ее миссионерские возможности.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Гарипов Н. К.* Ислам и Российская власть: функционирование религиозных институтов мусульман // Оренбургское магометанское духовное собрание и духовное развитие татарского народа в последней четверти XVIII – начале XX вв.: мат-лы одноименного науч. семинара, посвящ. 220-летию учреждения религиозного управления мусульман внутренней России и Сибири, Казань, 18 дек. 2009 г. Казань: Ин-т истории им. Ш.Марджани АН РТ, 2011. С. 28-44.
2. *Лысенко Ю. А.* Оренбургский епархиальный комитет православного миссионерского общества: попытка организации миссионерства в крае (1875–1917 гг.) // Известия Алтайского государственного университета. – 2009. – № 4/2. – С. 126-134.
3. *Любичанковский С. В.* Политика аккультурации средствами просвещения исламских подданных Российской империи: исторический опыт Оренбургского края (середина XIX – начало XX вв.). Оренбург: Издат. центр ОГАУ, 2018. 264 с.
4. *Миллер А. И.* Империя Романовых и национализм: эссе по методологии исторического исследования. М., 2010. 316 с.
5. Новая философская энциклопедия. В 4 т. / Ин-т философии Рос. акад. наук, Нац. обществ.-науч. фонд; науч. ред. совет. В. С. Степин [и др.]. Москва: Мысль, 2000. – Т. 1: А-Д. 721 с.
6. Об укреплении начал веротерпимости: указ // Полное собрание законов Российской империи: собр. 3-е. Т. XXV: 1905. СПб., 1908. С. 237-238.
7. Отчет о деятельности Оренбургского Епархиального Комитета Православного миссионерского общества за 1906 год. (Продолжение) // Оренбургские епархиальные ведомости. – 1907. – № 45-46. – С. 310-316.
8. *Панов Петр, иерей.* Миссионерское служение Оренбургской духовной семинарии: история и современность // Сборник трудов Якутской духовной семинарии. – 2019. – № 6. – С. 53-58.
9. *Соколов В. Д.* Православный миссионер в киргизских аулах Тургайской области // Оренбургские епархиальные ведомости. – 1894. – № 10. – С. 231-237.

СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ПРОТИВОСЕКТАНТСКОЙ МИССИИ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX – НАЧАЛЕ XX ВЕКОВ

© 2021 г. **Виталий (Уткин), игумен,**
*секретарь Архиерейского совета Ивановской митрополии,
секретарь ученого совета Свято-Алексеевской
Иваново-Вознесенской Православной духовной семинарии,
руководитель Миссионерского отдела
Иваново-Вознесенской епархии
inok_vitl@mail.ru*

В статье анализируются социально-политические аспекты внутренней церковной миссии во второй половине XIX – начале XX веков. Автор утверждает, что на протяжении почти трех столетий перед революцией 1917 года Русская Церковь являлась одной из главных сил модернизации страны, проводившей по западному образцу. С развитием духовных школ изменился дискурс русского духовенства, оно стало воспринимать себя в качестве цивилизаторской силы. Между тем, основная часть населения страны сохранила идеалы-образы допетровской России. Теперь они в значительной степени трансформировались в дискурс старообрядчества и новых религиозных образований, в том числе – внутрицерковных. Внутренняя миссия выражала идеи белого духовенства, превратившегося в самостоятельную социально-политическую силу и связанных с ним духовных школ и миссионерской печати. Ее деятельность пришла в столкновение с народной традицией.

Ключевые слова: модерн, модернизация, современность, Русская Церковь, чудотворная икона, духовенство, внутренняя миссия, старообрядчество, мистические секты, профанное, сакральное.

The article analyzes the socio-political aspects of the internal church mission in the second half of the XIX – early XX centuries. The author claims that for almost three centuries

before the 1917 revolution, the Russian Church was one of the main forces of modernization of the country, carried out according to the Western model. With the development of the theological schools, the discourse of the Russian clergy changed; it began to perceive itself as a civilizing force. Meanwhile, the bulk of the country's population has preserved the ideals-images of pre-Petrine Russia. Now they are largely transformed into the discourse of the Old Believers and new religious entities, including those within the church. The inner mission expressed the ideas of the white clergy, which turned into an independent socio-political force and related spiritual schools and the missionary press. Her activities came into conflict with folk tradition.

Keywords: modern, modernization, modernity, Russian Church, miraculous icon, clergy, internal mission, Old Believers, mystical sects, profane, sacred.

В 1883 году в селе Собчаково Рязанской губернии крестьянин Мартын Семенов копал по найму канаву. Неожиданно, на глубине полутора аршин его лопата стукнула во что-то металлическое. Семенов обрел литой образ Казанской иконы Божией Матери. Под ним оказались камни. Когда Мартын расчистил их, канава стала быстро наполняться водой. Так в Собчаково открылся источник.

Местный священник предложил Семенову забрать себе икону, но Мартын предпочел поставить ее на палке над источником. Стало собираться множество народа. Примчался благочинный, внес икону в алтарь местного храма. И началась четверть-вековая эпопея, когда собчаковские крестьяне просили вынести икону из алтаря для всеобщего почитания. Подчеркну, что речь идет не о сектантах или раскольниках, а о местной православной общине [8, л. 1-2].

На неоднократные обращения в Святейший Правительствующий Синод с просьбой отдать прихожанам икону со стороны синодальных чиновников поступали отписки с требованием снова и снова собирать засвиде-

тествованные местными сельскими властями случаи чудес, для чего выдавались специальные прошнурованные журналы. А чудеса такие за соответствующими подписями и печатями фиксировались многими десятками, включая исцеление слепого мальчика.

Тем не менее, губернские власти предприняли жесткие меры против формирующегося почитания чудотворной иконы. Полицией источник был засыпан. Но вода продолжала пробиваться из земли, а крестьяне брали образовавшуюся жидкую грязь на благословение и исцеление. Они написали большую Казанскую икону, служили перед ней молебны, наконец – построили новый каменный храм. А маленькая явленная металлическая икона так и не была возвращена прихожанам [8, л. 1-417].

Сходная история случилась в Рязани сорока годами раньше, когда в 1845 году в местном Казанском Явленском девичьем монастыре перед чтимым Казанским образом исцелилась от слепоты крестьянка села Казарь. Тогда рязанский архиерей, ныне прославленный в лике святых архиепископ Гавриил (Городков), спешно ходатайствовал перед Синодом не изымать чтимый образ, не запрещать молебны в монастыре, не разрушать, тем самым обитель. Согласно указу Синода было разрешено, так и быть, продолжать служить молебны перед Казанской иконой в Казанском монастыре, но категорические запрещалось как-либо оглашать случай исцеления, хотя последний и был подтвержден специальной комиссией и множеством свидетельских показаний [6 с. 137-138].

К моменту явления Собчаковской Казанской иконы в Рязанской епархии, как и в других епархиях Русской Церкви существовала развитая структура миссионерских учреждений. Здесь действовало специальное миссионерское братство во имя святителя Василия, епископа Рязанского. Активно развивалась внутренняя миссия и в дальнейшем, вплоть до революции и гражданской войны [4, с. 186-201].

Однако непрерывные чудеса, реально фиксировавшиеся в Собчаково, никак не использовались миссионерами в их многолетней борьбе, как тогда говорилось, «с раскольниками и сектантами». Хотя, казалось бы, речь шла о ярких подтверждениях правоты православной позиции. Точно так же в глубокой тайне остались события 1845 года в Казанском монастыре, когда специальных миссионерских учреждений еще не было, но точно также существовала проблема свидетельства православной правоты. Почему так было? Для того, чтобы попытаться найти ответ на этот вопрос, необходимо изучить социально-политические аспекты внутренней миссии Русской Церкви.

Во-первых, сама Православная Церковь находилась в состоянии жесткого прессинга со стороны рационализованного современного, секуляризованного государства.

Произошел радикальный разрыв Российской Империи с теми, говоря словами историка С.В. Перевезенцева, «идеалами-образами» – целями и смыслами, лежавшими в основе российской государственности XV-XVII веков: Россия как Новый Израиль, Россия как Третий Рим, Москва как Новый Иерусалим. В рамках этих идеалов-образов Россия на этапе становления ее государственности воспринималась в качестве избранного Богом народа и государства, русский народ – как «истинные израильтяне новообращенные», страна виделась сосредоточием и хранилищем православной веры вплоть до Второго Пришествия Господня [15, с. 19; 16, с. 15].

Однако влияние латинства и протестантизма, петровские реформы привели к тому, что в новой Империи эти идеалы-образы были отвергнуты. Россия пошла по пути секуляризации, вошла в общий мировой тренд модерна.

Религия внутри дискурса модерна может терпеться исключительно в качестве социального инструмента, средства регулирования поведения подданных. Принадлежность к господствующей религии становится прояв-

лением политической лояльности. Причащение Святых Христовых Таин в этом дискурсе есть некое «исполнение долга», а те, кто раз в год не причащается и не записывается в соответствующие церковные документы, оказываются под подозрением как «раскольник» или «сектант». Последние опять же понимаются именно в политическом ключе как потенциально нелояльные.

Чуду, живому проявлению веры как связи мира дольного и мира горнего в модерновом, рационализированном дискурсе уже нет места. Соответственно, в ключевом документе, определившем взаимоотношения Церкви и имперских властей, Духовном регламенте 1721 года, подчеркивалась обязанность епископата бороться с чудесами от икон и мощей, объявленными ложными измышлениями [6, с. 138].

Эта жесткая позиция государства сохранялась на протяжении всего имперского периода. Так, уже в конце либеральных «Великих реформ», 14 июня 1878 года был издан указ Святейшего Синода, согласно которому, «иконы, оглашаемые чудотворными», должны немедленно отбираться и передаваться в ризницы кафедральных соборов [6, с. 138-139].

То есть относительная свобода земской деятельности или, скажем, суд присяжных ни коим образом не повлияли на возможность православным христианам свободно, вне рационалистических модерновых ограничений исповедовать свою веру. Вот почему, и в 1845 году святитель Гавриил (Городков) боролся за самую возможность простого сохранения чудотворной Казанской иконы в ее монастыре, и в 1883 году явленная Казанская икона была немедленно отобраана у крестьян села Собчаково, а русские православные полицейские были вынуждены засыпать чудотворный источник.

Как известно, Святейший Правительствующий Синод еще со времен Духовного регламента являлся, по сути, частью государственного аппарата. Во первой половине XIX столетия окончательно складывается так называемое

«Ведомство православного исповедания». Сами священнослужители начинают восприниматься государством в качестве мелких чиновников, проводников государственной политики, в первую очередь, среди крестьянства, составлявшего основную массу населения страны [6, с. 143].

Миссия духовенства становится, в первую очередь, цивилизаторской. Духовенство в этом дискурсе – проводник модернити, современности в отсталой среде. Государственная власть, как в лице чисто светских структур, так и в лице духовных консисторий требует от священно- и церковнослужителей агитировать крестьян за разведение картофеля, способствовать оспопрививанию и даже преподавать «поселянам» наставления «Начальства», которое всегда и везде пишется в консисторских указах непременно с заглавной буквы, о действиях в случае отравления сырой соленой рыбой [4, с. 141-144].

Внутри дискурса современности на смену вытесняемого сакрального приходит профанное, которое само приобретает образ некой сакральности [15, с. 50].

По этим принципам, например, происходит становление и развитие гражданской религии. Работали эти принципы и во взаимоотношениях власти, общества и Церкви в синодальный период. Например, известный церковный историк будущий митрополит Киевский Евгений (Болховитинов) составил инструкцию по оспопрививанию. Она получила название «Пастырские увещания», как будто бы речь шла о сборнике проповедей. Синодом было предписано эти «увещания» читать в храмах прихожанам не менее трех раз в год [5, с. 142-143].

Восприятие чисто медицинского текста в качестве «пастырских увещаний» совсем не случайно. В период после раскола весьма существенным образом меняется дискурс русского православного духовенства и даже само содержание его мышления. В раскол оказывается вытесненным наиболее религиозно-молитивированная

часть населения, те, кто продолжали разделять идеалы-образы Третьего Рима и Нового Израиля.

Такова, например, судьба последователей иеромонаха Капитона, обычно маркируемых в отечественной миссионерской литературе в качестве неких аскетов-изуверов [1, с. 547-548]. Капитон, создатель двух царских монастырей, представитель широкого аскетического движения, развившегося после окончания Смуты, оказался вне официальных церковных структур по доносу чужого архимандрита, поселившегося в капитоновском монастыре «на покой» и по привычке требовавшего себе на праздники вина и дорогой рыбы [7, с. 270-271].

В XVIII – первой половине XIX века русское духовенство оказалось не только встроено в мир модерна, но и стало одной из главных сил модернизации (а значит, как ни парадоксально, и секуляризации) России.

В 30-е годы XVIII столетия возникает широкая сеть «епарших» семинарий. Они обустроиваются по образцу иезуитских колледжей, в первую очередь – польских [10, 145].

Вплоть до середины XIX века преподавание в русских духовных школах велось на латинском языке. Пиитика, риторика, философия, богословие – всё выстраивалось на западный манер. На пиитике изучали в подлиннике Вергилия, Овидия, Теренция, Горация, проповеди на риторике строили по образцам Циверона, Курция, Саллюстия, Корнелия Непота. На целое столетие символами русских семинарий становятся «альвар» и «кнапиуц», два польских учебных пособия – латинская трехтомная грамматика Эммануила Альвара и толстенный латинский лексикон Григория Кнапского. Господствовавшая первоначально в русских духовных школах схоластика постепенно уступает место влиянию немецкого протестантского богословия [5, с. 149-141].

Выпускники духовных школ оказываются в самом своем мышлении оторванными от большинства русского населения.

Когда-то Петр I велел поставить во главе Синода «офицера доброго». Ярким примером такого офицера был генерал-лейтенант, граф Н.А. Протасов. Он провел учебную реформу, которая ставила своей целью окончательно превратить будущих пастырей в практических сельских деятелей, проводников цивилизации. Священник, с его точки зрения, должен быть врачом и агрономом. В семинариях начинают преподавать медицину и сельское хозяйство, причем часы на них берут у курса патологии («чтения отцов греческих и латинских») [5, с. 142-143].

В эти же 1840-е годы в селениях Министерства государственных имуществ разворачивается массовая сеть начальных школ. Учителями всех предметов в них становятся священнослужители [11, с. 51-61].

Уже сам священник начинает воспринимать себя в качестве цивилизатора, носителя в деревню света просвещения. Об этом, с огромной радостью, писал, например, в 60-е годы XIX века журнал Санкт-Петербургской духовной академии «Христианское чтение». Там утверждалось, что храм «служит» «цивилизующим местом», а причетники являются «цивилизующими лицами» [5, с. 141].

Одновременно, в XVIII – первой половине XIX столетия окончательно формируется самозамкнутое духовное сословие. Во второй половине XIX века белое духовенство получает практический опыт управления. Наиболее статусные пресвитеры на постоянной основе присутствуют в административных органах управления епархиями – духовных консисториях, весьма мало зависящих от епархиального архиерея. Духовные школы становятся средством образования детей духовенства и социальным лифтом для них.

Недостаточность государственного финансирования духовных школ, при желании духовенства дать образование не только всем сыновьям, но и дочерям приводит к открытию епархиальных классов семинарий и епархиальных женских училищ. Деньги на них собираются с приходов и

расходуются органами самоуправления духовного сословия – епархиальными съездами [4, с. 180-181]. Всеобщность образования и резкое повышение самосознания белого духовенства делают его самодостаточной социальной силой, стремящейся к эмансипации от епархиальных архиереев. При этом большинство членов корпораций духовных школ, вне зависимости от сана или даже принадлежности к «ученому монашеству» оказываются выразителями взглядов и стремлений именно белого духовенства.

Одной из главных характерных черт церковной жизни второй половины XIX – начала XX веков стала деятельность миссионерских учреждений. На волне общественной активности александровских реформ в большом количестве епархий создаются с миссионерскими целями специальные братства. Несмотря на то, что они имели вид добровольческих, самоуправляемых учреждений, братства быстро превращаются в бюрократические структуры с обязательным членством для духовенства и, соответственно, обязательными взносами. В то же время ежегодные собрания братств с их скрупулезной финансовой отчетностью также становятся школой самоуправления и самосознания для белого духовенства. В благочиннических округах также возникают миссионерские структуры. Для их обеспечения начинают созываться местные съезды [4, с. 183-201].

Возникает профессиональная прослойка миссионеров, в первую очередь, связанных с органами печати, такими, например, как «Миссионерское обозрение», «Миссионерский сборник», «Братское слово». Собираются всероссийские миссионерские съезды, пытающиеся активно влиять на общецерковный дискурс.

При этом миссионерские учреждения оказываются носителями цивилизаторского сознания, сформировавшегося у русского духовенства на протяжении двух веков – с XVIII по начало XX века [7, с. 272].

Между тем, огромная масса населения в России не стала частью реальности модерна, не приняла его ценности. Речь идет не только о староверах поповских и беспоповских толков, внецерковных сектантах или таких внутрицерковных тайных мистических образованиях, как хлыстовство и выросшее из него скопчество.

В ходе холерных и особенно картофельных бунтов первой половины XIX века выявилось резко эсхатологическая настроенность значительной части крестьянства, остававшегося в господствующей Церкви [9, с. 46-47]. Продукты питания, повседневный быт воспринимались в религиозных тонах, а представители власти и священнослужители – в качестве слуг антихристовых [7, с. 145-148]. Беспоповские и бегунские идеи «духовного антихриста» как господства всеобщей апостасии, судя по всему, были распространены далеко за пределами этих религиозных новообразований [2, с. 72].

Федосеевцы исключили из тропаря кресту «Спаси, Господи, люди Твоя» упоминание об императоре и заменили их словами «православным христианам», под которыми имели в виду только себя. Православные миссионеры возмущались, заявляя, что федосеевцы не имеют армии и ни с кем не ведут земную войну [14, с. 3-10]. Впрочем, по пути такой замены пошло церковное священноначалие после февральской революции 1917 года.

Часть беспоповцев, а также хлыстовства и скопчества воспринимали себя в качестве общин, внутри которых происходит непосредственная встреча со Христом, переживание Божия явления и Второго Пришествия. Они маркировали себя в качестве истинных верных, отделяющих социально-психологически и духовно от падшего мира. При этом следует подчеркнуть, что представители так называемых «мистических сект» оставались внутри Русской Церкви, не покидали ее, были усердными и добросовестными прихожанами [12, с. 325].

Но вот часть хлыстов, руководимых крестьянином В.С. Лубковым всё же формально-организационно отделилась от Русской Церкви. Она назвала себя «Новый Израиль» [3, с. 5-25]. То есть изначальный идеал-образ, лежащий в основе русской государственности, теперь становится достоянием тех, кто противостоит империи модерна.

В связи с творчеством К.С. Аксакова А.А. Ширинянец и А.В.Мырикова отмечали его мнение о допетровской Руси, продолжавшейся в жизни и послепетровского русского крестьянства. То есть цивилизационное разделение России было «пространственным», а не «хронологическим». Русь в ее идеалах продолжала противостоять модерну [13, с. 110-111].

Можно констатировать, что в основе миссионерской деятельности Русской Церкви синодального периода лежало осознание духовенством себя как цивилизаторской силы, противостоящей основной массе русского населения, воспринимаемого в качестве объекта цивилизаторства. Такая деятельность была частью общего тренда на модернизацию страны, ставшего сознательным отказом от идеалов-образов русской государственности.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Агеева А. Е.* Капитон, зачинатель религиозного движения в Верхнем Поволжье // Православная энциклопедия. Т. XXX. Каменец-Подольская и Горецкая епархия – Каракал. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2012. – С. 547-551.
2. *Бессонов И. А.* Русская народная эсхатология: история и современность. М.: Гнозис, 2014. – 333, [1] с.
3. *Голубев С. Т.* Секта «Новый Израиль»: (По поводу ляментаций погрессив. печати о преследовании означ. секты) / Проф. С.Т. Голубев. – Санкт-Петербург: Синод. тип., 1911. – [1], 80 с.
4. *Виталий (Уткин И.Н.), игум.* Епархиальные миссионерские структуры и периодические издания в дореволюционный период, участие приходов в их финансировании (на примере Рязанской епархии) // Труды Нижегородской духовной семинарии, вып. 16. – Нижний Новгород, 2018. С. 173-201
5. *Виталий (Уткин И.Н.), игум.* К характеристике постсекулярности в свете истории российской секуляризации: православное духовенство как инструмент модерна в России XVIII – первой половины XIX веков // Тетради по консерватизму, 2019, №3. С. 137-150
6. *Виталий (Уткин И.Н.), игум.* Мифология истории, народность и православие в концепции графа С.С.Уварова (к разработке проблемы) // Тетради по консерватизму, 2018, №1. С. 124-144
7. *Виталий (Уткин И.Н.), игум.* Повседневность, пища и вера: к тезису Ю.Ф. Самарина о «формализме» допетровского периода церковной жизни // Тетради по консерватизму, 2019, №2. С. 268-279
8. Дело по рапорту благочинного села Сушек Спасского уезда священника Лосева о найденной крестьянином Семеновым иконе // Государственный архив Рязанской области (ГАРО). Ф. 627 (Рязанская духовная консистория) Оп. 147. Св. 2099. Д. 28. 417 л.
9. *Егоров А. К.* Крестьянские волнения первой половины XIX века в контексте социально-политических и религиозных представлений русского крестьянства: диссертация ... кандидата исторических наук: 07.00.02. Петрозаводск, 2006. – 177 с.
10. *Знаменский П. В.* Духовные школы в России до реформы 1808 года / Соч. П. Знаменского. – Казань: тип. Имп. ун-та, 1881. – [4], 807 с.
11. Историческое обозрение пятидесятилетней деятельности министерства государственных имуществ. 1837-1887. Ч. 2. Отдел 1. Попечительство. Земельное устройство. – СПб., в тип. Я.И.Либермана, 1888, 207, XXXIII, II; с. 50
12. Кальнев М. А. Как опознавать хлыстов и скопцов, отрицающих свою принадлежность к сектам и какие меры борьбы с ними? 2-е изд. Одесса: тип. Е.И. Фесенко, 1911. – 45 с.
13. Мырикова А. В., Ширинянец А. А. Социально-политические воззрения К.С. Аксакова (Библиографический очерк). Статья вторая // Вестник Московского Университета. Серия 12: Политические науки. 2013. №4. С. 109-124
14. Павел (Леднев-Прусский), архим. О молении за царя против федосеевцев и филиповцев. – М.: тип. Э. Лисснера и Ю. Романа, 1891. 15 с.
15. Перевезенцев С. В. Истоки русской души [Текст]: обретение веры. X-XVII вв. / С. В. Перевезенцев. – Москва: Э, 2015. – 526, [1] с.
16. Перевезенцев С. В. Историческое сознание: опыт типологизации // Тетради по консерватизму, 2017, № 3. С. 11-21
17. *Щипков Н. А.* Пространство мифа в постсекулярную эпоху // Свободная мысль. №2 (1668). – М., 2018. С. 45-52

МОСКОВСКОЕ ЛИБЕРАЛЬНОЕ ДУХОВЕНСТВО ОБ «ОЖИВЛЕНИИ» ЦЕРКВИ: НАЧАЛО XX ВЕКА И СОВРЕМЕННОСТЬ

© 2021 г. Баконина С.Н.,

кандидат исторических наук, старший научный сотрудник
Православного Свято-Тихоновского гуманитарного
университета
snb398@yandex.ru

В статье исследуется процесс зарождения реформаторского церковного движения в начале XX века и его современное состояние на примере деятельности московского либерального духовенства. Автор выявляет основные критерии программы «церковного обновления», анализирует развитие идеи церковных модернистов о ересе как положительном явлении и, опираясь на труды святых отцов, обосновывает неосновательность мифа о пользе ересей и оправдании еретиков. Впервые предлагается версия об источнике формулировки так называемой «живой церковности», давшей в 1920-е гг. название целому направлению, получившему наименование «Живая церковь». Основой данной трактовки послужила неопубликованная часть рукописи секретаря Московского Общества любителей духовного просвещения Н.П. Розанова, включающая в себя летопись деятельности московского либерального духовенства в начале XX века.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, святитель Иоанн Златоуст, святитель Феофан Затворник, архимандрит Иоанн (Крестьянкин), церковный модернизм, церковная революция, обновленчество, ереси, «живая церковь», Общество любителей духовного просвещения, протоиерей А.М. Иванцов-Платонов.

The article examines the process of the emergence of the reformist church movement in the early twentieth century and its current state on the example of the activities of the Moscow liberal clergy. The author identifies the main criteria

of the “church renewal” program, analyzes the development of the idea of church modernists about heresies as a positive phenomenon and, based on the works of the Holy Fathers, substantiates the groundlessness of the myth about the avail of heresies and the justification of heretics. For the first time, a version is proposed about the source of the formulation of the so-called «living churchiness», which gave in the 1920s. the name of the whole direction, called the «Living Church». The basis of this interpretation was the unpublished part of the manuscript of the Secretary of the Moscow Society Lovers for Spiritual Enlightenment N.P. Rozanova, which includes a chronicle of the Moscow liberal clergy activities in the early twentieth century.

Keywords: Russian Orthodox Church, Prelate John Chrysostom, Prelate Theophan the Recluse, Archimandrite John (Krestyankin), church modernism, church revolution, Renovatism, heresies, “Living church”, Society Lovers for Spiritual Enlightenment, Archpriest A.M. Ivantsov-Platonov.

В 1917 году, когда Великая Российская Империя погибала под натиском демократических сил и в стране шла борьба за новое государство, которое в недалеком будущем потребует пролития крови миллионов своих граждан, под руководством революционного обер-прокурора Святейшего Синода В.Н. Львова началось «обновление» Русской Православной Церкви – духовной опоры прежней Императорской России. Либералы из духовенства составляли тогда основную силу, стремившуюся избавиться Церковь от опеки государства, сделать ее самоуправляемой и вместе



В.Н. Львов, обер-прокурор
Святейшего Синода,
1917 год

с тем ограничить власть православной иерархии. Часть из них в 1920-е годы влилась в обновленческое движение, с помощью которого коммунистическая власть, видевшая в Церкви самую опасную контрреволюционную силу, предполагала окончательно ее ликвидировать. Задача уничтожения Церкви не ограничивалась расправой над неугодными священнослужителями и включала в себя организацию церковного раскола, выборы на поместном соборе более лояльной советской власти иерархии и последующее разложение ослабленного в результате «обновления» церковного общества [2, с. 30]. В этот период главный идеолог раскола Церкви Л.Д. Троцкий обозначил реформаторское церковное движение как «сменовеховское советское», хотя зародилось оно гораздо раньше, задолго до революции и прихода к власти большевиков.

Известный летописец обновленчества, сам являвшийся представителем когорты церковных революционеров XX века, А.Э. Левитин-Краснов писал, что «обновленческой колыбелью» был Петроград, поскольку, «именно оттуда вышли все главные лидеры обновленцев. <...> Питер – утверждал он, – единственный город, в котором обновленчество



Лев Троцкий



А.Э. Левитин-Краснов

имело глубокие корни и занимало довольно крепкие позиции» [6, с. 118-119].

Однако корни обновленчества были не менее крепки и в Москве, что наиболее зримо отразилось в истории Общества любителей духовного просвещения (ОЛДП), где с 1905 по 1908 годы проводило свои собрания либеральное московское духовенство. Общество, основанное в 1863 году митрополитом Московским Филаретом (Дроздовым), около 40 лет располагалось в одном из корпусов Высоко-Петровского монастыря. Целью его деятельности было не только духовное просвещение всех слоев московского населения, но и повышение образовательного уровня духовенства [5, с. 26-27]. По инициативе членов Общества в Москве начали выходить такие печатные издания, как «Московские епархиальные ведомости» (с 1880 г. – «Московские церковные ведомости»), журнал «Воскресные беседы», «Чтения в Обществе любителей духовного просвещения».

К началу XX века Общество являлось крупнейшей в России церковно-общественной организацией, в 1902 году получившей помещения в новом Московском Епархиальном доме и ставшей неотъемлемой частью этого духовного, просветительского, образовательного и миссионерского центра церковной жизни Москвы. С 1902 по 1905 годы председателем ОЛДП был один из самых авторитетных в Москве священников протоиерей Иоанн Мансветов. В 1905 году, на волне первых революционных потрясений, отец Иоанн, как представитель консервативных, был смещен со своего поста, и президиум Общества возглавили лидеры прогрессивной части духовенства. Из «цитадели православия» ОЛДП превратилось в очаг церковной революции, или так называемого «освободительного движения». Выражалось оно, с одной стороны, в бурном обсуждении церковных и политических реформ, с другой – в воинственном противостоянии

либералов консервативной части духовенства, прежде всего – правящему архиерею, что нередко выливалось в скандалы и, по меткому выражению Льва Тихомирова, состоявшего членом Общества с 1895 года, «хулиганство распоясавшихся либеральных батюшек» [7, л.193].

Сами же либералы называли свою деятельность «походом на самодержавие» – сначала на церковное, то есть на иерархию, затем – на светское, то есть на императорскую власть. И начался этот «поход» с того, что выбранный в 1905 году новый президиум Общества перестал считаться с мнением митрополита Московского Владимира, под опекой которого находилось Общество, и начал действовать самостоятельно. Даже протоколы заседаний Общества митрополит больше не утверждал и не подписывал, как это было раньше, хотя они и доставлялись ему «для сведения».

Многие подробности революционной истории Общества любителей духовного просвещения дошли до нас благодаря воспоминаниям секретаря Общества Н.П. Розанова, который хорошо знал настроения московских священнослужителей и особенности их взаимоотношений. Его положение, родственные и деловые связи в духовной среде – все это послужило основанием для написания им рукописи под названием «Второе сословие», в которой Розанов заявил о своем праве «выступить в некотором роде историком жизни» московского духовного сословия в последнее десятилетие перед революцией.

Относя себя к либералам, секретарь Общества не скрывал симпатий к единомышленникам и крайне резко критиковал противников, то есть тех, кого либералы называли консерваторами и реакционерами. В то же время московские либералы не имели внутри себя полного единства и не составляли единой партии, ставившей перед собой общую цель и определившей для

этого конкретные задачи. Как правило, они делились на две категории – убежденных сторонников реформ, касающихся различных сторон церковной жизни, и реформаторов-модернистов, покушавшихся на церковные догматы. И те и другие находились в оппозиции к консерваторам во главе с правящим архиереем, причем митрополит Московский Владимир (Богоявленский) был объявлен главным противником всесторонней реформаторской деятельности.

Розанов также разделял либералов на две категории, но несколько иначе: к первой он относил воспитанников Филаретовской школы, особо уважаемых священников, которыми были «по большей части старцы-протоиереи», получившие высшее богословское образование в академиях и состоявшие до поступления на приход профессорами академии или семинарии (таковых было меньшинство, в основном – члены редакции «Православного обозрения»); ко второй причислял более молодых по сравнению с первыми священнослужителей, начавших свою священническую карьеру в конце 70-х – начале 80-х годов XIX века. Большинство из представителей первой категории либерального духовенства до перемен, начавшихся в 1905 году, не дожили, зато из второй категории священников вышли лидеры, которые не только поддерживали революционные идеи преобразования государства, но и открыто выступили с программой «церковного обновления». Благодаря им в церковных кругах заговорили о «живой церковности», то есть родилась формулировка, давшая в 1920-е годы название целому направлению, получившему именование «Живая церковь».

Однако, если обратиться к записям Розанова, первым тему «живой» Церкви поднял представитель старшего поколения московских либералов, а именно протоиерей Александр Михайлович Иванцов-Платонов, который, как считал Розанов, по силе характера и эрудиции зани-

мал в Обществе первое место. Имея звание профессора, Иванцов-Платонов преподавал в Московском университете историю Церкви и, кроме того, организовал там «особый кружок людей, интересующихся предметами богословского знания».

Отрицавший славянофильство и мечтавший «о соединении православной, католической и протестантской церквей», профессор-протоиерей нередко выступал на съездах духовенства, где был одним из популярных ораторов. Духом реформаторства отличались его статьи, которые печатались в либеральном журнале «Православное обозрение». Тем же духом была проникнута и его докторская диссертация – «Ереси в Древней Церкви». По словам Розанова, тема диссертации, и ее раскрытие автором ясно показывали его интерес к «живой церковности, так как, несомненно, – передавал Розанов мысль Иванцова-Платонова, – “ереси” и были выражением живой церковной мысли древности...» [7, л. 106].

«Ереси были выражением живой церковной мысли древности» – вот так, уже в конце XIX – начале XX века церковные либералы, или прогрессивное духовенство, понимали «оживление» Церкви. Такими были корни «духа реформаторства», которым горели сторонники ее «обновления».

Следует отметить, что эта идея церковных модернистов уже тогда была не нова, она существует с первых веков христианства и оказалась настолько живучей, что стала путеводителем и для современных неомоноистов. Достаточно обратиться к учению священника Георгия Кочеткова, который считает ереси «проявлением гениальности и творчества», или послушать его учеников, которые повсюду вещают о себе, как о «церкви живых, а не мертвых», тем самым противопоставляя свое сообщество канонической Русской Православной Церкви. И это учение сегодня свободно развивается безо всяких к

тому препятствий, проникает в храмы, озвучивается на всевозможных лекциях и конференциях.

Все это происходит несмотря на то, что эклезиологические «вкусы» Кочеткова и его отклонения от православного вероучения были подробно сформулированы еще в 2000 и 2001 годах сначала Богословской комиссией под руководством протоиерея Сергия Правдолюбова [1], затем Синодальной богословской комиссией, возглавляемой митрополитом Минским Филаретом. Обе комиссии констатировали, что, отвергая «формализм» церковного Предания и постановления Вселенских Соборов, Георгий Кочетков «учит, что Вселенские Соборы приносили больше вреда, чем пользы, они рождали большие расколы и разделения». На этом основании Кочетков «отменяет некоторые из вероучительных решений Вселенских Соборов, объявляя их ошибочными и устаревшими», после чего делает вывод, что «ересь – это положительное явление». По учению Кочеткова, «ереси бывают хорошие («разномыслие») и пагубные (по ап. Петру [2 Петр. 2:1]). Хорошая ересь, – утверждает он, – это новая свежая мысль, высказанная в Церкви, к которой потом все привыкают, и она становится общецерковным учением. Чтобы быть еретиком, – считает Кочетков, – надо быть почти гениальным человеком» [8].

Ответ на подобный опус неомоноиста найти несложно, поскольку миф о пользе ересей и оправдании еретиков родился не в XX веке, а намного раньше, и святые отцы давно показали его беспочвенность. Так, например, об этом свидетельствовал святитель Иоанн Златоуст, разъясняя слова апостола Павла из его Первого послания к Коринфянам: «Подобает бо и ересем в вас быти да искуснии явлени бывають в вас» («Ибо надлежит быть и разномыслиям между вами, дабы открылись между вами искусные») (1Кор. 11:19). Именно эти слова последователи Георгия Кочеткова воспринимают

как подтверждение его учения, ведь «разномыслиями» Кочетков называет ереси, которые считает «хорошими». Но апостол Павел ересей никогда не оправдывал, а разномыслиями называл всего лишь беспорядки на трапезах, происходившие в Коринфе.

«И под именем ересей он понимает здесь не заблуждения касательно догматов, но эти самые распри, – говорит святитель Иоанн Златоуст. – Впрочем, если бы он говорил и о заблуждениях касательно догматов, то и в таком случае не подал бы повода к соблазну. Ведь и Христос сказал: нужда есть приити соблазном (Мф. 18:7), и однако не нарушил свободы воли и не поставил жизнь в какой-нибудь необходимости и неизбежности, но предсказал будущее, имевшее произойти от злой человеческой воли, не вследствие Его предсказания, но от произвола развратных людей. Не потому происходили (соблазны), что Он предсказал о них, но потому Он предсказал, что они имели произойти. Если бы соблазны происходили по необходимости, а не по воле производящих их, то Он напрасно бы сказал: горе человеку тому, имже соблазны приходят (Мф. 18:7). <...>

Что (апостол) действительно ересями называет здесь беспорядки при трапезах и бывшие при том несогласия и раздоры, это он ясно выразил последующими словами. – поясняет святитель. – А именно, сказав: “слышу в вас распри сущия” [“слышу, что между вами бывают разделения”], не остановился на этом, но, желая объяснить, какие он понимает распри, говорит далее: “кийждо свою вечерю предваряет” [“всякий поспешает прежде других есть свою пищу”] (ст.21), и еще: “еда бо домов не имате во еже ясти и пити? Или о Церкви Божией нерадите? [“разве у вас нет домов на то, чтобы есть и пить? Или пренебрегаете церковь Божию?”] (ст. 22). Очевидно, что он говорит об этих беспорядках; а что называет их расприями, не удивляйся; он хотел, как я сказал, силь-

нее подействовать на них таким выражением. Если бы он разумел догматические распри, то не говорил бы с ними так кротко. Когда он говорит о них, то послушай, с какой силою и предохраняет и обличает; предохраняет, когда говорит: “еще Ангел благовестит вам паче, еже приясте, анафема да будет” [“если бы даже Ангел стал благовествовать вам не то, что вы приняли, да будет анафема”] (Гал.1:8–9); обличает, когда говорит: “еже законом оправдастесь, от благодати отпадосте” [“вы, оправдывающие себя законом, отпали от благодати”] (5:4); а смутьянов называет то псами: “блюдитесь”, говорит, “псов” [“берегитесь”, говорит, “псов”] (Фил. 3:2), то сожженными в совести и служителями диавола (1Тим .4:2) [4, с.268–269].

В другом толковании тех же слов апостола, святитель прямо призывает верующих к тщательному соблюдению догматов. «Это, – говорит он, – предмет не маловажный. В самом деле, если в виде совета Павел говорит: “подобает бо и ересем быти” [“надлежит быть и ересям”] то вводители ересей не виновны. Но это не так, не так; это – слова не советующего, но предсказывающего будущее. Как врач, видя больным человека, преданного объедению, пьянству и другим запрещенным делам, говорит, что это расстройство должно произвести горячку, – говорит не в виде закона или совета, но в виде предсказания о будущем, судя по-настоящему; и как земледелец или кормчий, видя скопление облаков и удары грома с молниею, говорит, что эти облака должны произвести непогоду и сильный дождь, – говорит не в виде совета, но предсказания о будущем: в таком смысле и Павел употребил слово «подобает». Так часто и мы, видя людей, ссорящихся между собою и осыпающих друг друга тяжкими злословиями, говорим, что должно произойти между ними столкновение и заключение их под стражу, – говорим не в виде увеща-

ния или совета им – может ли это быть? – но заключая по-настоящему о будущем.

<...> Как же, скажешь, он присовокупил и причину, сказав: да искуснии явлени бывают [дабы открылись между вами искусные]. Слово да в Писаниях часто означает не причину, а следствие дела. Например, Христос пришел и даровал прозрение слепому; этот поклонился Ему; а иудеи, по исцелении его, делали все, чтобы затмить это чудо, и гнали Христа. Тогда Он сказал: на суд Аз в мир сей приидох, да не видящий видят, и видящий слепи будут [на суд пришел Я в мир сей, чтобы невидящие видели, а видящие стали слепы] (Ин. 9:39). Неужели Он пришел для того, чтобы они стали слепыми? Он пришел не для этого, но так случилось, и это следствие Он выразил в виде причины. Еще: закон дан был для того, чтобы воспрепятствовать совершению грехов, чтобы сделать более скромными тех, которые получили его. Но по нерадению их вышло противное, – грехи умножились; поэтому Павел и говорит: закон же привниде, да умножится прегрешение (Рим. 5:20); между тем не для того он привниде, но чтобы уменьшить прегрешения. А это случилось по развращению тех, которые приняли его. <...> Так точно и здесь слово дабы означает не причину, а следствие. О том же, что была другая причина ересей, что не для того были ереси, да искуснии явлени бывают, и что они происходили по другим поводам, послушай Христа, который объясняет нам это: уподобися царствие небесное, говорит Он, человеку сеявшу доброе семя на селе своем: спящим же человеком, прииде враг человек и вся плевелы [Царство Небесное, говорит Он, подобно человеку, посеявшему доброе семя на поле своем; когда же люди спали, пришел враг его и посеял между пшеницею плевелы] (Мф. 13:24-25). Видишь ли, что ереси от того, что люди спали, были беспечны, не тщательно внимали сказан-

ному? Итак, чтобы кто-нибудь не сказал: для чего же Христос попустил это? – Павел говорит: это попущение нисколько не вредит тебе; если ты искусен, то еще более обнаружишься таким» [3, с. 255-256].

Слова эти написаны в первые века христианства, но насколько важно и сегодня обращаться к учению Церкви, к святым отцам, не быть беспечными напоминают нам и близкие наши духоносные старцы. Достаточно назвать имя архимандрита Иоанна (Крестьянкина), который сказал о кочетковщине так: «Если мы это страшное движение не разорим, они будут разорять Церковь! Этот Карфаген лжи должен быть разрушен!» [10].

Ответом на попытки «оживления» Церкви являются и слова святителя Феофана Затворника, объясняющие «в чем Православие и как блюсти и поддерживать его» – слова, указывающие единственный верный путь жизни в Церкви и обращенные ко всем нам, православным христианам:

«Человеческие учения все стремятся к новому, растут, развиваются – и естественно; ибо они не имеют истины, а только ищут ее. И пусть ищут, если только найдут что прочное. Для нас и истина, и пути к истине определены однажды навсегда. Мы обладаем истиною, и весь труд у нас обращается на усвоение, а не на открытие ее. Там стало законом: вперед, вперед! А относительно нашего учения свыше изречено: стойте... неподвижни пребывайте. Если что остается нам, то только утверждаться и утверждать других. В этом отношении и нашему учению свойственно движение – расширение; но не в области истины, а в области обладаемых истиною и покорных ей. Наш долг всякому новому поколению среди нас сообщать и внушать истину Божию, народы, неведующие ее, просвещать проповедью о ней, паче же всего хранить неприкосновенною истину Божию в сердцах всех, находящихся в ограде Церкви Божией» [9, с. 3-11].

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Заключение комиссии по богословским изысканиям священника Георгия Кочеткова // Благодатный огонь [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.blagogon.ru/biblio/531/>.
2. Иванов С. Н. Хронология обновленческого «переворота» в Русской Церкви по новым архивным документам // Вестник ПСТГУ (II). – М.: Изд-во ПСТГУ, 2014. – Вып. 3 (58). С.30.
3. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседа на слова апостола: Подобаєть бо и ересем въ вась быти, да искуснии явлени бывають (1 Кор. XI, 19) // Полное собрание творений святого отца нашего Иоанна Златоуста. – Т.3. – Кн.1. – СПб.: Издание Санкт-Петербургской духовной академии, 1897. – С. 254-263.
4. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседа XXVII. Сие же завещавая, не хвалю, яко не на лучшее, но на худшее собирается (1 Кор. XI, 17) // Полное собрание творений святого отца нашего Иоанна Златоуста. – Т.10. – Кн.1. – СПб.: Издание Санкт-Петербургской духовной академии, 1904. – С. 266-276.
5. Козлов В. Ф. Епархиальный дом в Москве: Хроника жизни дома и Князь-Владимирского храма. 1902-1918. – М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2015. – С. 26-27.
6. Краснов-Левитин А. Э. Лихие годы, 1925-1941: Воспоминания. – Paris YMCA-Press, 1977. С. 118-119.
7. ОР РГБ. Ф.250. Оп.II. Д.1.
8. Маслов И., *диак.* Так в чем же «дезавуация»? Сравнительный анализ выводов двух богословских комиссий об учении священника Георгия Кочеткова // Русская линия [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://ruskline.ru/analitika/2013/03/28/tak_v_chem_zhe_dezavuaciya/
9. Феофан Затворник, *свт.* О Православии с предостережениями от погрешений против него: Из слов епископа Феофана к Тамбовской и Владимирской паствам, сказанных в 1859, 1861, 1867 и 1869 гг. – Переизд. 1991 г., испр. и перераб. – Житомир: НИКА, 2002. С.3-11.
10. «Этот Карфаген лжи должен быть разрушен!»: Беседа с игуменом Тихоном (Шевкуновым) // «Радонеж», 1997, №11.

ТОЧКИ ЦЕРКОВНО-ГОСУДАРСТВЕННОГО ЕДИНСТВА В ИСТОРИЧЕСКОЙ РЕТРОСПЕКТИВЕ РАЗВИТИЯ МНОГОКОНФЕССИОНАЛЬНОГО ПОЛИЭТНИЧЕСКОГО ПРОСТРАНСТВА СЕВЕРО-ВОСТОЧНОГО ПРИЧЕРНОМОРЬЯ (КУБАНИ): ХРИСТИАНСКАЯ МИССИЯ МИРОТВОРЧЕСТВА И ПРОСВЕТИТЕЛЬСТВА

© 2021 г. Михаил Пеньков, протоиерей,
магистрант Омской духовной семинарии
mikhail.penkov.77@gmail.com

В статье рассматриваются церковно-государственные отношения в северо-восточном Причерноморье в континууме церковной истории начиная с распространения христианства в I веке вплоть до современности. Автор делает ретроспективный обзор источников по проблеме исследования. Подчеркивается необходимость укрепления внутреннего межэтнического и межконфессионального спокойствия на территории Кубани.

Ключевые слова: церковно-государственные отношения, северо-восточное Причерноморье, многоконфессиональность, полиэтничность.

The article discusses church-state relations in the northeastern Black Sea coast in the continuum of church history from the spread of Christianity in the first century to the present. The author makes a retrospective review of sources on the research problem. The need to strengthen internal interethnic and interfaith calm in the Kuban is emphasized.

Keywords: church-state relations, northeastern Black Sea region, multi-faith, multi-ethnicity.

Северо-восточная часть Причерноморья издревле имеет особый геополитический статус как регион с весьма привлекательными для комфортного проживания

ния человека природными условиями и коммуникативными возможностями. Здесь сходятся морские и сухопутные торговые пути, соединяющие страны Европы и Азии. Более двух столетий данную территорию, включая Приазовье и часть Северного Кавказа, занимает Кубань (Краснодарский край с 1937 г.).

На протяжении двух последних тысячелетий в регионе наблюдается нестабильная политическая ситуация, обусловленная неоднократной сменой государственной принадлежности причерноморских земель, как следствие – нестабильный этнокультурный фон.

Геополитическую привлекательность региона можно рассматривать, как основную причину многочисленных военных конфликтов, имевших место быть здесь вплоть до установления российской государственности, а вместе с тем – с началом исполнения миротворческой миссии Русской Православной Церкви в конце XVIII века.

Первые семена христианства, отмечает митрополит Гедеон (Докукин), были занесены сюда еще в I веке, благодаря апостольской деятельности святых Андрея Первозванного и Симона Кананита в причерноморских греческих колониях Кавказа [3]. Христианское вероучение, по церковному преданию, святые апостолы проповедовали среди населения северо-восточного Причерноморья и горских народов Северного Кавказа в 40-х годах первого тысячелетия нашей эры. Авторы этого предания в разные периоды христианского летописания дают нам представление о географии и условиях ведения христианской проповеди святыми апостолами, о самих проповедниках Слова Божьего и образе их жизни, подвижничестве. В частности, автор начала V века святитель Епифаний Кипрский в числе первых проповедников христианства в этом регионе отмечает Андрея Первозванного [4]. Что подтверждает и немецкий ученый Готфрид Мерцбахер: «христианскую веру на Западном Кавказе, в Колхиде

впервые (40 г. по Р.Х.) проповедовал апостол Андрей, а ввели её немного позже Матвей и Симон Кананиты. Эти проповедники Слова Божия, во всяком случае привлечены были сюда многочисленными древнееврейскими колонистами, оставшимися в постоянном сношении со своими соплеменниками в Иудее, о чём свидетельствует Досифей, патриарх Иерусалимский» [9].

После объявления христианства государственной религией Римской империи (IV в.), оно значительно усиливает свои позиции в Черноморских греческих колониях, проникая и в среду населения Северного Кавказа. О чём свидетельствуют археологические находки. К примеру, ранее известную по письменным источникам проповедническую деятельность святителя Иоанна Златоуста подтверждают исследования греческого археолога Константина Вриссиса в 1884 году, установившего место ссылки святителя в г. Куманы (Кумани), вблизи нынешнего города Сухуми, где он в 407 году обрёл свою блаженную кончину» [5].

О расцвете и гибели древнегреческой колонии Фанагория, христианского присутствия в ней говорят находки археологов в городище (на руинах) Фанагории, расположенных в окрестностях посёлка Сенного Краснодарского края. С 2014 года здесь действует Государственный историко-археологический музей «Фанагория» [10]. В IV веке Фанагория служила второй после Пантикапеи (азиатской) столицей эллинистического Боспорского царства [6], затем входила в состав Византийской империи, затем Хазарского каганата. По мнению учёных, Фанагория играла ведущую роль в Причерноморском регионе вплоть до ослабления в нём византийского влияния. По одной из научных гипотез, в начале X века жители оставили Фанагорию вследствие природных факторов – повышение уровня моря. Исследование находок 2019 года дало основание учёным-археологам предположить версию, по которой гибель Фанагории связана с вражеским

набегом. «Среди построек, брошенных жителями 1000 лет назад, обнаружены останки погибших. Любопытно, что они относились к монголоидному типу» [2].

На примере Фанагории очевидно просматривается динамика повышения уровня внутренних и внешних политических и торговых связей, просветительства и благосостояния населения греческой колонии вследствие укрепления государственности. Где христианство занимало как просветительскую, так миротворческую позиции. Ослабление церковно-государственной позиции привело к гибели колонии, захвату её территорий иноверцами.

К концу первого тысячелетия греческие колонии, объединившиеся в союз Таматархия (Тмутаракань) с центром на Таманском полуострове, претерпевали натиск хазар, что вынудило Византию обратиться за военной помощью к русским. Памятник древнерусской литературы «Повесть временных лет» свидетельствует о том, как русское воинство под предводительством князя Святослава в 965 году «ясы победы и касоги» [11]. Однако миротворческая миссия русских носила тогда в себе исключительно геополитический характер с экономическим уклоном. Духовно-просветительская деятельность русских в северо-восточном Причерноморье пришла на



Уже в VI веке в древнем городе были христианские храмы. Раскопки на территории историко-археологического музея «Фанагория»

смену греческому христианскому влиянию практически сразу после Крещения Руси (988) [7]. Известно, что первая русская церковь во имя Пресвятой Богородицы была сооружена в Тмутаракани в честь победы тмутараканского князя Мстислава, сына святого князя Владимира, над косожским князем Редедей в 1022 году. С основанием и развитием Тмутараканского русского княжества в регионе возникает собственная инфраструктура Русской Православной Церкви. Строятся монастыри и храмы, ведётся летопись происходящих событий и просветительская деятельность. Исследователи подчёркивают особую роль в распространении христианства в этом регионе и среди народов Северного Кавказа, которую сыграл на рубеже X-XI веков преподобный Никон, игумен Киево-Печерский, угодник Тмутараканский (Таманский) [7]. Митрополит Гедеон отмечал в своих трудах: «Никон – насадитель христианства и монашества в древней Тмутаракани» [12], подчёркивая значимость святого угодника, как выдающегося деятеля Русской Православной Церкви.

Разделение в 1054 году христианской церкви на западную (католическую) и восточную (православную) вновь привело регион в состояние духовной смуты. Как следствие, разорение данной территории монголами в 1239 году, распад Тмутараканского княжества в середине XII века и размещение в регионе гэнгузцев, их вытеснение Крымским ханством и захват региона в 1783 году Османской империей.

Начало новой исторической вехи христианства в регионе положила победа Российской империи в Русско-турецкой войне (1787-1792) и введение территорий северо-восточного Причерноморья в состав российского государства. Указ императрицы Екатерины II о даровании земель запорожским казакам с последующей высадкой казачьих отрядов 25 августа 1792 года на Таманский полуостров закрепили за регионом статус южного форпоста России. Поныне

Кубань, занимающая территорию северо-восточного Причерноморья, служит надёжным оплотом южных границ Государства и востребованной духовно-просветительской площадкой Русской Православной Церкви.

Исследователи-казаковеды Бондарь Н.И., Гангур Н.А., Горожанина М.Ю., Громов В.П., Матвеев О.В. и другие в системе ценностей кубанского казачества придают православию основополагающее значение во всех видах коммуникаций казаков. В том числе и в межэтнических, межконфессиональных отношениях запорожцев с коренным населением региона и соседних территорий Северного Кавказа и Приазовья. Заселение региона сопровождалось масштабным храмовым строительством, в войсковых казачьих формированиях действовали походные церкви, с позитивной динамикой увеличивался контингент священнослужителей и миссионеров. Православие уверенно входило в региональную культуру без применения силовых методов своего установления, исключительно основываясь на миротворческих традициях христианства. О чём свидетельствует соседство православных церквей со старообрядческими церквями предзаселенческого периода региона, мусульманскими мечетями в предгорных районах



Кубанские казаки. Фотография начала XX века

Кубани. Огромную роль играли в этом процессе монастыри, являясь просветительскими и благотворительными центрами [12]. С укреплением позиций православия при государственной поддержке деятельности Русской Православной Церкви получили начало своего развития образование, наука и другие социально значимые сферы деятельности населения региона.

Церковно-государственное единство в плане укрепления внутреннего межэтнического и межконфессионального спокойствия на Кубани наблюдается вплоть до революционных событий XX века, репрессий по отношению к Церкви и казачьему населению региона со стороны советской власти. История атеизма в России и, в частности, на Кубани завершилась трагическими событиями постсоветского периода начала 1990 годов. Семь десятилетий длился процесс искоренения в народном сознании христианской традиции мира, любви и милосердия. Единственным путём к спасению, выходом из сложившейся ситуации стало возрождение духовных традиций региона, укрепление отношений Государства и Церкви.

Захватнические войны и междоусобицы раннего периода, укрепление позиций христианства и государства российского, миграционные и политические процессы конца XVIII – начала XX веков сформировали на территории северо-восточного Причерноморья (Кубани) многоконфессиональное и полиэтническое пространство. Значение христианства в процессе развития этнокультурных традиций региона, установления внутренней межэтнической и межконфессиональной терпимости очевидно. Но прерывание цепочки позитивных церковно-государственных отношений, как показывает исторический опыт, приводит к разрушительным последствиям коммуникативных связей как внутри отдельно взятого региона, так и на межрегиональном уровне, международной арене политических и этнокультурных отношений.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Алексеев Е. П.* Материалы к древнейшей и средневековой истории адыгов (черкесов) // Труды Черкесского научно-исследовательского института. Черкесск, 1954. Вып. II. С. 199-261.
2. Археологи установили причину гибели Фанагории в X веке. Официальный сайт научного центра «Фанагория». [Электронный ресурс]. – Режим доступа: // <http://phanagoria.info/>
3. *Докукин, митрополит Ставропольский и Владикавказский Гедеон.* История христианства на Северном Кавказе до и после присоединения его к России. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: // <http://www.azbyka.ru/>
4. *Епифаний, архиепископ Кипрский.* Сказание Святого Епифания. Епископа Кипрского, о двенадцати Святых Апостолах, где кийждо их проповеда, и како скончася, и Святая их телеса где положена суть. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: // <https://lib.pravmir.ru/>
5. *Кавелин, архимандрит Леонид.* Абхазия и ее христианские древности. М., 1887. С. 58-59.
6. *Кузнецов В. Д.* Фанагория: Новые исследования. // Краткие сообщения Института археологии РАН. Т. 219. С. 77.
7. *Кумыков Т. Х., Мизиев И. М.* История Кабардино-Балкарии. Нальчик: Эльбрус, 1995; *Мизиев, И. М.* История карачаево-балкарского народа с древнейших времен до присоединения к России. Ас-Алан, 1998. №1. С. 3-100 и др.
8. *Матвеев О. В.* Православие в истории и культуре кубанского казачества. Официальный сайт Кубанского казачьего войска. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: // <http://slavakubani.ru/>
9. *Мерцбахер Г. К.* этнографии обитателей Кавказских Альп // Известия Кавказского отдела императорского русского географического общества. Тифлис, 1905. Т. XVIII. № 2.
10. О создании государственного историко-археологического музея-заповедника «Фанагория». Официальный сайт правительства России. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: // <http://government.ru/>
11. Повесть временных лет. *Перевод Д. С. Лихачёва.* Сайт «Древнерусская литература». [Электронный ресурс]. – Режим доступа: // <http://old-russian.chat.ru/>
12. *Сысоев В. М.* Преподобный Никон, игумен Киево-Печерский, угодник Тмутараканский (Таманский) // Известия общества любителей изучения Кубанской области. Екатеринодар, 1899. вып. 1.

ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ ВЛАДИМИРСКОГО КРАЯ

ЦЕРКОВНО-ПРИХОДСКИЕ ШКОЛЫ И ШКОЛЫ ГРАМОТЫ ВЛАДИМИРСКОЙ ЕПАРХИИ В КОНТЕКСТЕ РАЗВИТИЯ НАЧАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ ДУХОВНОГО ВЕДОМСТВА РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ В КОНЦЕ XIX ВЕКА

© 2021 г. Макарова Д.Ю.,
кандидат исторических наук,
заведующая кафедрой Церковно-исторических
и церковно-практических дисциплин, Владимирской
Свято-Феофановской духовной семинарии
makarovadarja1987@yandex.ru

Статья посвящена анализу состояния системы начального образования Духовного ведомства на материалах Владимирской епархии. В качестве источниковой базы взяты материалы отчетов обер-прокурора Святейшего Синода К.П. Победоносцева, архивные документы Владимирской губернии и дореволюционные издания, посвященные проблемам этих видов начальных школ. Рассмотрены такие аспекты развития церковно-приходских школ и школ грамоты, как управление, финансирование, состав и подготовка учителей, образовательная и воспитательная деятельность. Выделены основные проблемы, с которыми столкнулись церковные школы в конце XIX века. Кроме того, кратко обозначена специфика положения школ Владимирской епархии по сравнению с общероссийскими.

Ключевые слова: церковно-приходские школы, школы грамоты, образцовые школы, церковно-учительские школы, система начального образования духовного ведомства, Братство святого благоверного князя Александра Невского, Владимирская епархия.

The article analyzes the state of the primary education system of the Ecclesiastical Department based on the materials of the Vladimir diocese. As a source base, the materials of the reports of the chief Prosecutor of the Holy Synod, K.P. Pobedonostsev, archival documents of the Vladimir province

and pre-revolutionary publications devoted to the problems of these types of primary schools are taken. Such aspects of the development of parochial schools and literacy schools as management, funding, composition and training of teachers, educational activities are considered. The main problems faced by Church schools at the end of the XIX century are highlighted. In addition, the specifics of the situation of schools in the Vladimir diocese in comparison with all-Russian ones are briefly outlined.

Keywords: Parochial schools, literacy schools, exemplary schools, Church teachers' schools, the system of primary education of the ecclesiastical department, the Brotherhood of the Holy Prince Alexander Nevsky, the Vladimir diocese.

Вторая половина XIX века для Российской Империи во многом связана с именем самодержца Александра II, эпохой его «Великих реформ», которые затронули все сферы жизни общества и государства. Поскольку государство после крестьянской реформы 1861 года столкнулось с необходимостью обучения многомиллионного теперь уже лично свободного населения, исключением в плане реформирования не стала и система образования, на которую, впрочем, оказывали влияние не только императорские указы и постановления. Здесь наглядно, на наш взгляд, проявились признаки духовного кризиса и мировоззренческого раскола, все сильнее охватывавшего российское общество. Чего только стоят в свете этого споры и метания по поводу подчинения начальных народных школ тому или иному ведомству – Министерству народного просвещения либо Святейшему Правительствующему Синоду – и взаимная критика с обеих сторон.

Так, в 1864 году, согласно «Положению о начальных народных училищах», церковно-приходские и воскресные школы были подчинены губернским и уездным училищным советам, куда входили представители различных министерств и земств. Таким образом, дело на-

чального народного образования оказалось поделено между двумя ведомствами. В связи с этим, как пишет профессор, доктор педагогических наук М.А. Гончаров, «самостоятельность духовенства в деле начального народного образования была уничтожена, и число церковно-приходских школ стало сокращаться» [6, с. 115-116].

По новому Положению 1874 года большая часть приходских школ и средства на их содержание перешли в ведение Министерства народного просвещения и земств.

Однако с конца 1870-х годов начинает возобладать линия по обеспечению влияния православного духовенства на народное образование. Согласно «Правилам о церковно-приходских школах» от 13 июня 1884 года эти учебные заведения были изъяты из ведения училищных советов и переданы в духовное ведомство, после чего начался их быстрый количественный рост.

Новые правила открытия церковно-приходских школ в каждой епархии подразумевали, что управление ими предоставлялось епархиальному архиерею, который назначал так называемых наблюдателей из благочинных для ближайшего надзора и руководства. Рассмотрение их отчетов и обсуждение вопросов, касавшихся школ, было возложено на специально учрежденные епархиальные училищные советы [6, с. 116-117].

Утвержденное 26 февраля 1896 года «Положение об управлении церковными школами» было посвящено непосредственно Синодальным и епархиальным училищным советам, наблюдателям и прочим вопросам руководства и контроля [3, с. 3].

Еще одним видом начального обучения были так называемые школы грамоты – по сути один из древнейших типов учебных заведений, сложившихся в России. В них в качестве учителей выступали грамотные выходцы из небогатых слоев населения, а сами школы располагались в крестьянских избах. Долгое время деятельность этих

школ не регламентировалась никакими правовыми актами и опиралась лишь на традицию [7, с. 183].

Наконец, в 1884 году вышеуказанные «Правила...» передали школы грамоты в ведение Святейшего Синода вместе с церковно-приходскими, а в 1891 году императором были утверждены специальные «Правила о школах грамоты». Ответственность за открытие этих школ благодетельными учреждениями, сельскими и городскими обществами и земствами, а также простыми прихожанами возлагалась на священника местного прихода. Несомненными плюсами школ грамот всегда являлись дешевизна и доступность, однако очевидно, что уровень преподаваемых знаний в них обычно отставал от уровня иных народных училищ.

Даже из этого краткого экскурса видно, что формирование работоспособной системы управления начальными школами, в частности, церковно-приходскими, происходило нелегко, новые правила вводились каждое десятилетие, а то и чаще, что отражало не только естественный процесс развития образования, но и борьбу ведомств в этой сфере.

Кроме того, как уже было упомянуто, имела место и критика с обеих сторон. Так, например, П.Ф. Каптерев, представитель либерального направления педагогики, считал, что церковно-приходская школа превращает ребенка в «церковную тварь»: «Защитниками церковно-приходской школы русское дитя понимается не столько как русское, сколько как церковное существо, которое следует учить не ради его человеческого достоинства, не ради его русской национальности, а для того, чтобы образовать из него церковную тварь» [8, с. 21].

В сторону народных училищ в ведомстве Министерства народного просвещения поступали противоположные упреки, а именно, что они отдают «приоритет общеобразовательным знаниям в ущерб формированию

религиозного мировоззрения и нравственному воспитанию» [8, с. 24].

Несмотря на вышеизложенное, российские педагоги как либерального, так и традиционного направлений в своем абсолютном большинстве искренне старались создать продуктивную и гармоничную систему начального образования, эффективной подготовки учительских кадров, устранить недостатки учебных курсов и программ. Рассмотрим положение церковно-приходских школ и школ грамоты в указанный период, опираясь на информацию из отчетов обер-прокурора Святейшего Синода К.П. Победоносцева, архивные документы Владимирской губернии и дореволюционные издания, посвященные проблемам этих видов начальных школ.

Для начала сделаем необходимое уточнение касательно начала развития церковного школьного дела во Владимирской епархии. Дело в том, что оно было тесно связано с деятельностью местного православного Братства св. благоверного кн. Александра Невского, учрежденного в 1879 году по инициативе епископа Владимирского Феофота. Своей главной задачей Братство поставило «распространение среди населения епархии просвещения в духе православной церкви. В числе различных просветительных средств Братство наметило и открытие церковных школ. В первый же год существования Братства при его содействии было открыто 11 начальных школ и оказано пособие 10 школам, существовавшим ранее; в 1880-1881 годах было открыто вновь 7 школ, а в 1883 году – 48 школ» [3, с. 7-8].

В начале 1884 года, то есть раньше издания «Правил о церковно-приходских школах», епископ Феофот дал «подробные и обстоятельные наставления священникам, заведующим и обучающим в церковно-приходских школах, где Владыка настойчиво рекомендовал

им обращать преимущественное внимание в школах на религиозно-нравственное воспитание и просвещение учащихся» [3, с. 9].

Существенное изменение в управлении церковными школами епархии произошло в 1892 году. До этого времени Совету Александро-Невского Братства были предоставлены права Епархиального Училищного Совета (согласно примечанию к §28 правил 1884 г.), но в 1892 году Святейший Синод нашел это не вполне удобным, так как подобный порядок не согласовался с §32 тех же правил. Поэтому при Братстве был образован особый Епархиальный Училищный Совет. В Совет были переданы из Братства и все средства, предназначенные для поддержания и развития церковно-школьного дела [3, с. 15].

Вернемся теперь к общей характеристике состояния церковных школ в рассматриваемый период и начнем с их материального положения. Как уже отмечалось, окончательная передача церковно-приходских школ в юрисдикцию духовного ведомства по «Правилам» 1884 года повлекла за собой стремительный скачок их количества. Так, если в 1884 году по стране насчитывалось 5517 церковных школ, то в 1889 году – уже 17 715, а в 1894 году – 29 746 школ с почти миллионом учеников [3, с. 2-3].

Причем следует отметить, что первоначальный успех этих начальных школ обеспечивался не за счет государственной поддержки: в 1889 году на их содержание из общегосударственных сумм поступило 238 100 р., то есть в среднем немного более 13 р. на школу, а из разнообразных местных источников за это же время израсходовано 1 517 000 р., то есть в среднем более 85 р. на школу [3, с. 5-6]. Местные же средства чаще всего изыскивались силами простых приходских священников. В этих цифрах можно проследить явную заинтересованность как пастырей, так и прихожан, в организации церковно-школьного дела.

Однако успех начального церковного образования не прошел мимо государственных властей и был ими оценен по достоинству, что выразилось в увеличении ассигнования на содержание школ денежных средств из государственного казначейства: в 1894 г. государство оказало помощь в размере 525 500 р., в 1901 г. – уже в размере 6 826 000 р., более, чем из местных средств на тот год (6 707 900 р.) [3, с. 6].

Если же говорить в целом об источниках доходов церковных школ, то их можно свести к следующим позициям (по характеристике Обер-Прокурора Святейшего Синода К.П. Победоносцева):

1. средства, оставшиеся от так называемых «кружечно-кошелевых сумм», т.е. денег, которые жертвовали простыне прихожане в висящие в храме или других постоянных местах кружки, и сумм, собираемых при хождении во время богослужений с тарелкой (или кошельком);
2. пожертвования от монастырей;
3. средства, получаемые от сельских обществ;
4. вложения со стороны городских дум и управ (в немногих городах);
5. помощь от приходских попечительств;
6. средства, получаемые от земств;
7. пожертвования со стороны попечителей и частных благотворителей. В частности, в период 1889-1891 годы по Владимирской епархии известны следующие случаи таких пожертвований: в Александровском уезде новое здание Андреевской церковно-приходской школы было отстроено на средства попечителя крестьянина Корнилова и его братьев, что стоило им 5000 р.; в Меленках на эту же сумму выстроено школьное здание для двухклассной церковно-приходской школы архангельским купцом Брантом; в Вязниковском уезде жена действительного статского советника Базанова внесла 5000 р. на содержа-

ние учителей Сакулинской церковно-приходской школы. Как видим, от частных лиц могли поступать весьма немалые суммы, что значительно поддерживало функционирование той или иной церковной школы;

8. деньги, получаемые от родителей учащихся [4, с. 9-11]. Несмотря на то, что местное население, по отзывам как Обер-Прокурора Святейшего Синода, так и Владимирского уездного наблюдателя, относилось к церковно-приходской школе сочувственно, любило и ценило ее, материальную помощь оказывало достаточно редко. Однако в отчете Владимирского уездного отделения Епархиального Училищного Совета за 1895-96 учебный год отмечено, что «некоторым приходским обществам нужно отдать полную справедливость; по мере средств своих они делают для своих школ все необходимое: строят помещения, снабжают их мебелью, доставляют отопление, содержат сторожей и дают жалованье учителю. Но таких обществ к сожалению немного» [1, л. 5об.];

9. пособия от правительства. Например, согласно данным из книги Добронравова В.Г. «Церковные школы Владимирской епархии с 1884 по 1904 год», на 1896 год для церковно-приходских школ и школ грамоты отпущено Государственным казначейством 39000 р. Эти средства предназначались на жалованье учителям, постройку и ремонт школьных зданий, покупку учебных книг и книг для внеклассного чтения, учебных и письменных принадлежностей. Вообще в течение 1895-96 учебного года из разных источников поступило 121901 р., т.е. государственное ассигнование составило около трети общих поступлений [3, с. 18-19];

10. другие источники (остатки с прошлого года, случайные поступления и др.) [4, с. 11].

Как мы видим, способов финансирования церковных школ было достаточно много, однако отчасти вследствие стремительного количественного роста последних в кон-

це XIX – начале XX веков, отчасти из-за нестабильности и нерегулярности поступления средств из большинства означенных источников, школы нуждались в деньгах практически постоянно. Это отмечает и К.П. Победоносцев, выделяя в качестве основных затруднений в развитии церковных школ недостаток денежных средств и отсутствие поддержки со стороны земств и вообще городских и сельских властей [4, с. 12-13]. Последнее замечание подтверждается сведениями все того же Добронравова В.Г., который пишет следующее: «За помощью для школ Братство в текущем году обращалось к уездным земствам, но только 3 земских собрания согласились отпущать на церковные школы с 1896 года 500 р., а некоторые земства даже и не отвечали Братству» [3, с. 11].

Вследствие озвученных затруднений учительский труд в церковно-приходских школах оплачивался достаточно скромно. По свидетельству К.П. Победоносцева, члены причта в основном трудились в школах бесплатно. Светские же лица получали от 120 до 200-240 р. в год и очень немногие свыше 300 р. [5, с. 12-13]. Во Владимирской епархии, однако, церковнослужители – священники, диаконы и псаломщики – также получали хотя и скромное, но все же вознаграждение: в 1885-86 учебном году не более 45 р. [3, с. 11], в 1895-96 учебном году, вследствие дополнительного пособия от Государственного казначейства в размере 13000 р., жалование было повышено. Зарплата особых учителей (т.е. людей, имеющих учительство своей профессией) была доведена до 180 р., там же, где по каким-либо причинам не был назначен особый учитель, были выделены средства для содержания помощников священнику, в размере от 36 р. до 70 р. на школу, в зависимости от образовательного ценза помощников [3, с. 17]. В 1896 году, когда государственное пособие было увеличено втрое, было назначено жалование за преподавание Закона Божия в

размере 15 р. в год, учителям-священникам 72 р. в год и учителям-псаломщикам 60 р. [3, с. 18].

Тем не менее, несмотря на заметное улучшение материального положения школ в середине 1890-х гг., зарплаты, как мы видим, продолжали оставаться скромными, а у церковнослужителей прямо мизерными. Поэтому они старались не задерживаться в школах более 2-3 лет, стремясь получить место при церкви [1, л. Зоб.]. Что же касается жалования особых учителей, оно могло быть значительно больше, но все же редко доходило до 200-300 р. в год [3, с. 16].

В школах грамоты вознаграждение было и того меньше и чаще всего не превышало 100 рублей.

Стремясь привлечь учителей материально, правительство продумывало некоторые льготы для них. Так, в 1897 году определением Святейшего Синода было постановлено освободить детей учителей церковно-приходских школ и школ грамоты, проработавших не менее 10 лет, от платы за обучение в духовно-учебных заведениях на одинаковых основаниях с детьми служащих по духовно-учебному ведомству. Конечно, на фоне общей низкой зарплаты эта уступка имела небольшое значение.

Возможно, более действенной можно считать следующую меру, осуществленную в некоторых епархиях, в том числе во Владимирской: учительскому персоналу было разрешено участие в эмеритальных кассах, существующих для епархиального духовенства [5, с. 13].

Для оценки количественного развития церковных школ приведем немного статистики, прежде всего, по Владимирской епархии. Так, в конце 1884 года церковно-приходских школ насчитывалось 138, а спустя год – уже 165 с 4237 учащимися [3, с. 9-10]. В 1895-96 году в епархии было 394 церковно-приходских школы, в которых обучалось 11083 мальчика и 3466 девочек, школ грамоты было несколько меньше – 239, где в числе обу-

чающихся были 3120 мальчиков и 819 девочек [3, с. 18]. Как мы видим, разница в количестве церковно-приходских школ и школ грамоты не очень значительна, однако учеников во втором типе школ намного меньше, то есть в силу своей дешевизны и отсутствия нормальных помещений для занятий школы грамоты могли принять лишь небольшое число учеников.

В этом же источнике можем найти статистику по составу учителей церковно-приходских школ в 1895-96 учебном году: из них 80 человек были священниками, 90 – диаконами, 22 – псаломщиками и 223 педагога относились к особым учителям и учительницам [3, с. 18]. Всего 415 человек, то есть очень редко более одного учителя на школу. Учитывая невысокий уровень жалованья, легко объяснить текучесть педагогических кадров в церковных школах в рассматриваемый период. В школах грамоты остро стояла проблема квалификации учителей, что подтверждается как данными Обер-Прокурора Святейшего Синода, так и сведениями по Владимирской епархии. К.П. Победоносцев в отчете о церковно-приходских школах и школах грамоты за 1889-90 и 1990-91 учебные годы отмечал, что учителями в школах грамоты являются в основном лица, не имеющие права на учительские должности в начальных народных школах, однако есть и правоспособные (около 800 человек по стране), и члены причта [4, с. 27-28]. В отчете Владимирского уездного отделения Епархиального Училищного Совета о состоянии церковно-приходских школ и школ грамоты Владимирского уезда за 1895-96 учебный год уточняется, что «учителями в школах грамоты состоят большею частию лица, специальной подготовки не получившие. Это грамотные активные унтер-офицеры, не окончившие курс воспитанники духовных заведений, окончившие курс в земских и церковно-приходских школах...» [1, л. 6].

Для улучшения положения учителей, а также повышения их квалификации, как на центральном, так и на региональном уровне неоднократно проводились специальные мероприятия. К первым можно отнести выработанные Училищным Советом при Святейшем Синоде в конце 1880-х годов правила о порядке и программе испытаний на звание учителя и учительницы в церковно-приходских школах. Эти правила, с одной стороны, оговаривали необходимый уровень знаний, обязательных для желающих занять должность учителя, с другой стороны – расширяли контингент правоспособных учителей. А именно, согласно правилам, всякий, не имеющий законченного учительского образования, имел возможность подготовиться к испытанию на звание учителя, тем более что требования к знаниям были не слишком высоки и лишь немного превышали уровень знаний выпускника обыкновенной двухклассной церковно-приходской школы [4, с. 23-24].

По мнению К.П. Победоносцева, озвученному им в отчете о церковно-приходских школах и школах грамоты за 1889-90 и 1990-91 учебные годы, «это обстоятельство особенно важно в том отношении, что открыло доступ к учительской деятельности окончившим с хорошими успехами в двухклассной церковно-приходской школе лицам из среды самого народа; они более способны примириться с бедной обстановкой деревенской школы и, не бросая своих занятий по крестьянству, трудиться для просвещения своих односельчан, под ближайшим руководством священников» [4, с. 24].

Одной из мер улучшения учительского состава во Владимирской епархии стало открытие в начале 1885-86 учебного года в городах Иваново-Вознесенске и Вязниках так называемых «образцовых» школ, названных в честь просветителей славянства «Кирилло-Мефодиевскими». Их основной задачей было, как следует из наименова-

ния, служить образцом другим церковным школам, и одновременно они были предназначены для подготовки учителей в школы грамоты [3, с. 10]. Далее, в 1898 году в первый раз во Владимирской епархии были устроены педагогические курсы для учителей и учительниц церковно-приходских школ. Правда, на них присутствовало всего 67 учителей и учительниц [3, с. 21].

В целом можно выделить следующие направления подготовки учителей в начальные церковные школы в рассматриваемый период:

- прежде всего, устройство учительских школ, готовивших учителей для одноклассных церковно-приходских школ;
- устройство второклассных школ, готовивших учителей для школ грамоты;
- устройство краткосрочных педагогических курсов.

Сеть указанных учебных заведений развивалась достаточно медленно. К 1 января 1898 года церковно-учительских школ по стране было всего 8 [5, с. 15]. Второклассные школы стали открываться с 1896 года, и к 1 января 1898 года их насчитывалось 225. Располагались они в основном в селах и деревнях и принимали в свои стены главным образом детей крестьян в возрасте 13-14 лет, окончивших курс одноклассной школы или имеющих соответствующую домашнюю подготовку [5, с. 16].

К 1898 году, по свидетельству Обер-Прокурора, образовательный уровень учителей хоть и повысился, но ненамного. К.П. Победоносцев отмечает: «Но при сем необходимо заметить, что образовательный ценз, достоверяемый дипломами, далеко не всегда служит ручательством за способность учителя церковно-приходской школы, в коей главным двигателем успеха должны служить умственная и нравственная способность учителя, одухотворяемая любовью к детям и непосредственным и непрестанным с ними общением» [5, с. 14].

Если говорить о содержании учебных программ церковно-приходских школ, то костяк обучения составляли Закон Божий, церковно-славянское чтение, русский язык, арифметика, церковное пение, а также чистописание. Помимо этого, позже в некоторых школах были введены дополнительные занятия – ремесло для мальчиков и рукоделие для девочек, например, столярная, слесарная, переплетная мастерская и т.д. [2, л. 19].

Успехи обучения в школах порой заметно отличались и зависели от ряда факторов: компетентности учителей, оснащенности и удобства классных помещений, финансирования и т.п. В целом как по России, так и по Владимирской губернии руководство стремилось предпринимать необходимые меры к повышению уровня знаний выпускников школ: совершенствовались программы, повышалась квалификация преподавателей, изыскивались дополнительные денежные средства. Одним из непосредственных результатов обучения было участие обучающихся в чтении при богослужении таких текстов, как Часы, Шестопсалмие, кафизмы, каноны, а наиболее успешными из старших учеников – Апостол. Церковное пение было одной из проблемных дисциплин и в рассматриваемый период было даже введено не во всех школах, «по недостатку опытных в пении учителей» [4, с. 21].

Однако как одному из важнейших предметов пению уделялось особое внимание. Ученики в школах с правильно организованными хорами свободно знали нотное церковное пение и могли петь по обиходу и октоиху. К.П. Победоносцев в отчете за 1889-90 и 1890-91 учебные годы отмечал, что в Вережевской церковно-приходской школе Владимирской губернии «дети изучили с псаломщиком напев даже великопостной литургии и поют в церкви всем хором» [4, с. 21-22].

В 1896 году церковные школы Владимирской епархии участвовали в масштабной Всероссийской выставке в

Нижнем Новгороде и за свои экспонаты Владимирский Епархиальный Училищный Совет был удостоен диплома II разряда [3, с. 18].

Школы грамоты в целом заметно отставали от церковно-приходских по уровню преподаваемых знаний. Основной своей задачей они ставили «обучить чтению и письму и сообщить начальные основания Закона Божия» [4, с. 26]. На качество обучения отрицательно влияло и тяжелое материальное положение большинства таких учреждений, вследствие которого школы были лишены полноценного помещения, которое нередко было неудобным, тесным, без необходимой мебели. Некоторые школы были настолько ужаты в средствах и возможностях, что вообще не имели постоянного помещения, а были передвижными. Однако, несмотря на непростые условия, многие из школ грамоты благодаря умелому руководству и старанию учителей приближались по объему преподаваемых знаний к одноклассным церковно-приходским [4, с. 26-28].

Разумеется, одной из основных целей церковных начальных школ была воспитательная, а именно привитие обучаемым норм христианской нравственности и активное вовлечение их в церковную жизнь. Обязательными были совместные вечерние и утренние молитвы, молитвы перед и после учения. В воскресные и праздничные дни ученики должны были присутствовать на богослужении, где могли поучаствовать в чтении и пении богослужебных текстов, а наиболее способные определялись прислуживать при алтаре. Школьники привлекались к церковным Таинствам – исповеди и причастию – не менее двух раз в год. Некоторые школы имели возможность возить детей к местным святыням [4, с. 14-15], что, конечно, вносило разнообразие в жизнь детей и оживляло их опыт веры.

Как мы видим, в конце XIX века со стороны высшей государственной власти и Святейшего Синода предпри-

нимались усилия по организации народного образования и в особенности для расширения и укрепления сети церковных школ. Эти мероприятия имели определенный успех, но вместе с тем в данном направлении требовалось еще много работы, которая и была продолжена в начале XX столетия.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

- | <i>Источники</i> | <i>Литература</i> |
|--|---|
| 1. Государственный архив Владимирской области (ГАВО). Ф. 450. Оп. 1. Д. 14. | 6. Гончаров М. А. Духовное ведомство и его место в системе управления духовно-учебными заведениями в середине – конце XIX в. // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. – 2012. – № 4 (27). – С. 113–124. |
| 2. ГАВО. Ф. 450. Оп. 1. Д. 95. | 7. Житенев Т. Е. Школы грамоты в Российской Империи конца XIX – начала XX века // Вестник Волжского университета им. В.Н. Татищева. – Тольятти: Волжский ун-т им. В. Н. Татищева, 2014. – №4 (17). – С. 183-191. |
| 3. Добронравов В. Г. Церковные школы Владимирской епархии с 1884 по 1904 год: (краткий историко-статистический очерк) / В. Добронравов. – Владимир, 1904. 30 с. | 8. Калачев А.В. Церковно-приходская школа в системе начального образования // Вестник Балтийского федерального университета им. И. Канта. Серия: гуманитарные и общественные науки. – Калининград: Изд-во БФУ им. И. Канта, 2004. – Вып. 1. – С. 21-23. |
| 4. Извлечение из Всеподданейшего отчета Обер-Прокурора Святейшего Синода о церковно-приходских школах и школах грамоты за 1889/90 и 90/91 учебные годы. – СПб., 1894. 36 с. | |
| 5. Церковно-приходские школы и школы грамоты Российской Империи в 1896 и 1897 годах (Извлечение из Всеподданейшего отчета Обер-Прокурора Святейшего Синода). – СПб., 1899. 57 с. | |

ОБНОВЛЕНЧЕСТВО В АЛЕКСАНДРОВСКОМ УЕЗДЕ: СОБЫТИЯ И ЛИЦА

© 2021 г. **Сергия (Каламкарова), монахиня,**
насельница Успенского женского монастыря г. Александров
sergia72@mail.ru

С привлечением ранее не публиковавшихся архивных документов в статье рассматривается история обновленческого раскола в пределах Александровского района Владимирской области. Дается обзор распространения обновленчества с содействия советской власти. Приводятся примеры восприятия обновленческого духовенства верующими, а также характеристика основных участников раскола и их последующая судьба.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, обновленческий раскол, «тихоновская» церковь, Александровская епархия, Советская власть, гонения на Церковь.

The article examines the history of the Renovationist schism within the Alexandrovsky district of the Vladimir region. The author uses previously unpublished archival documents. There is an overview of the spread of Renovationism with the assistance of the Soviet government. Examples of the perception of the Renovationist clergy by believers are given, as well as the characteristics of the main participants in the schism and their subsequent fate.

Keywords: Russian Orthodox Church, renovationist schism, «tikhonite» church, Aleksandrov diocese, Soviet power, persecutions against the Church.

История обновленческого раскола в Александровском районе ранее не изучалась. Церковные архивы, в которых отложились документы как Патриаршей, так и обновленческой церкви в пределах Владимирской области, в годы репрессий пропали. Но, тем не менее, немало документов по этой теме можно найти в различ-

ных архивных источниках и публикациях советской печати, часть из которых будет представлена ниже.

В мае 1922 года с созданием Высшего Церковного Управления (ВЦУ) обновленческий раскол «Живая Церковь» получил организационное оформление и регистрацию у государства. Сильным толчком к возникновению и распространению его в храмах Александровского района послужило появление 16 июня 1922 года Воззвания, так называемого «Меморандума», который подписали правящие архиереи Владимирской, Нижегородской и Костромской епархий, включая имевшего немалый авторитет среди духовенства митрополита Сергия (Страгородского). В этом документе обновленческое руководство ВЦУ признавалось единственной канонически законной верховной церковной властью, а потому верующим предписывалось ему подчиниться [1, с. 303]. Хотя авторы «Меморандума» пошли на этот шаг в отсутствии в это время другого административного центра, «в надежде возглавить ВЦУ и повернуть его деятельность в каноническое русло, «спасти положение Церкви, предупредить анархию в ней» [2, с. 70], эти действия имели негативный результат и способствовали распространению обновленчества. Воззвание трех архиереев было опубликовано в июльском номере Александровской газеты «Красная новь» в рубрике «Среди духовенства» [5, с. 2]. Две публикации о расколе в церкви, который оценивался как «крушение еще одного оплота контрреволюции» – Православной церкви, возглавляемой Патриархом Тихоном, были помещены уже в предыдущем выпуске газеты от 6 июля. Автор статьи, скрывшийся под инициалом Н., писал: «Отречение патриарха, создание группы «живая церковь», созыв поместного собора, реформы в обрядах и богослужении – все это рассматривается как революция в церкви. Сменившее патриарха высшее церковное управление стоит за поддержку Советской власти

и с каждым днем к этим «церковным революционерам» примыкают все большие и большие группы духовенства и верующих» [6, с. 2].

В подтверждение последнего заявления о поддержке обновленчества «Красная новь» в номере от 13 июля поместила воззвание «К пастырям и верующим Александровского уезда: фабричной церкви пос. Струнино протоиерея Алексия Рождественского и священника Василия Маркова, а также священника села Старой слободы Григория Колоколова. Призывая всех пастырей православной церкви и верующих, «в ком еще не угас светильник веры во Христа и его учение», «поддержать Временное Высшее Церковное Управление в его благих начинаниях», так как оно имеет цель «вывести церковь на правильный путь и утвердить на нем», чтобы были «восстановлены в ней заветы Христа и первых веков христианства» [7, с. 2]. В следующем номере газеты от 16 июля к этому обращению присоединили свои подписи священники села Мошнино Василий Миловский и города Александрова Феодор Преображенский.

Пропагандистом обновленчества стал в Александрове соборный священник Василий Лебедев, который 19 июля 1922 года на так называемом «съезде группы прогрессивного духовенства Александровского уезда», который прошел в одном из зданий Успенского монастыря, выступил перед 30-ю участниками с пафосным докладом. Он же потом отправил в газету «Красная новь» статью об этом собрании, в которой, утверждая, что по обсуждению его доклада «съезд признает необходимым обновленческое движение в церкви и приветствует его», был вынужден также признать, что «в общем съезд прошел вяло. Видно, что многие (если не большинство) из участников съезда, признавая необходимым обновление церковной жизни, все же боязливо относятся к новому

движении. Боязнь за догматы и даже за обряды (наиболее важные) и неосведомленность новым движением заставили участников съезда занять выжидательную позицию» [8, с. 2]. Единственным реальным решением этого собрания стало избрание делегатов на Губернский обновленческий съезд. Уполномоченным выбрали священника Старой Слободы Г. Колоколова, а кандидатом – протоиерея А. Рождественского. 20 августа 1922 года, в воскресенье, в соборе Рождества Христова священник Лебедев прочитал лекцию «О современном Обновленческом движении в церкви». В конце её, получив записку с обвинением в том, что «он проповедует организацию «красной, большевистской церкви», Лебедев «категорически заявил, что обновленческое движение в церкви никаким образом не связано с властью, т.к. сама власть еще четыре года тому назад декретировала отделение церкви от государства. А все разговоры о создании какой-то «красной» церкви есть досужия выдумки Александровских кумушек» [9, с. 2].

Агитация за обновленчество в Александровском уезде и мотивы признания духовенством «Живой Церкви» хорошо видны из письма марта 1923 года священника села Бакшеева Владимира Соколова к своей дочери и зятю-священнику Сиковым [10, л. 15 об.-16]: «Уполномоченным по уезду у нас Василий Семеновский, он на благочинническом съезде и на уездном предлагал записаться в группу «Обновление церкви». На это ему единогласно заявили: долой уполномоченного, он не может принуждать записываться. О. Феодор Делекторский соборный по этому поводу ездил в Москву в Высшее Церковное Управление и ему там сказали, что никаких насильственных принуждений к подписке к группе «обновление церкви» не должно быть, это желание каждого, хочет записаться, запишись, а не желаешь, не записывайся, только не поминай Патриарха Тихона и никто ничего не

сделает, ни к какой ответственности не привлекут. У нас в округе записались из-за личных выгод о. Василий Семеновский, как уполномоченный из-за жалованья, и за это надели наперсный крест. О. Григорий Колоколов – Старослободской за то, что дали ему протоиерейство, не имевши набедренника и сделали членом Высшего Церковного Управления, теперь живет в Москве, а в Старую Слободу нанял монаха, и третий о. Василий Мошнинский (Миловский), как председатель уездного Комитета и только, остальные записываться и не думают».

27 марта 1923 года состоялся 1-й Владимирский епархиальный обновленческий съезд духовенства и мирян, на нем присутствовали делегаты в числе 73 человек. С этого времени на несколько лет съезды обновленцев во Владимире становятся ежегодными.

В стремлении заставить духовенство признать обновленческий раскол власти используют различные меры. Епископ Переславский Дамиан в 1926 году упоминает об арестах «тихоновского» духовенства: «настоятель Собора города Александра протоиерей П. Киселев пробыл несколько дней в местном исправдоме. Священник с. Ведомши Петр Ставровский провел не менее трех месяцев во Владимирском Губисправдоме. Благочинный Александровского округа протоиерей А. Суцевский вызван был во Владимир на допрос, почему он принадлежит к обновленческой Церкви и после допроса отпущен на место служения» [4, с. 146]. В обязательных для регистрации служителей религиозного культа анкетах в 1928 году присутствует пункт о принадлежности к той или иной церковной ориентации.

Укреплению позиций раскола должно было послужить появление в Александровской обновленческой церкви своего архиерея. Предложение принять на себя этот сан епископа отвечало честолюбивым желаниям настоятеля фабричной церкви поселка Струнино Алексея

Ивановича Рождественского, который и возглавил Александровское викариатство с чином епископа Александровского, викария Владимирской епархии. 11.05.1924 г. хиротонисан обновленческими архиереями, 25.06.1924 г. переименован в епископа Александровского и Струнинского. К его чести можно сказать, что архиерейский сан он принял во вдовом состоянии, в отличие от своих последователей на кафедре, имевших вместе с чином и жён. В показаниях на следствии в 1937 году одного из струнинских прихожан, С. Одиноква, описываются сомнения и колебания протоиерея Алексея по поводу перехода в обновленчество, где ему обещали «чин большой»; и что «когда он перешел в красное духовенство, то ученые люди даже не стали ходить в храм и не стали принимать его» [11, л. 313 об.]. Как отмечал в докладе 1926 года епископ Переславский Дамиан, «главный пункт, откуда идет это нездоровое в церковной жизни движение» – «обновленческий раскол», в Александровском уезде село Струнино, «где священствует вдовый протоиерей Алексей Рождественский, друг и ученик по Академии, б[ывшего] епископа Евдокима (именуемый ныне Епископом трех уездов)» [4, с. 139-140]. Неоднократно получив отказ на разрешение совершить архиерейские богослужения в г. Александрове (на Троицу, Успение и Воздвижение), епископ Дамиан вынужден был признать, что причина этого – «действие протоиерея Алексея Рождественского (в обновленчестве Епископа Александровского)», так как «помянутый «епископ» всеми силами стремится совершить богослужение в г. Александрове, или хотя бы иметь внебогослужебное собрание в градском соборе. Но всякий раз встречает энергичное противодействие со стороны православного населения г. Александрова. Просьба Алексея Рождественского об устройстве предсоборного собрания в Соборе обсуждалась на общеприходском собрании, на

котором присутствовало свыше 500 человек, и в просьбе единогласно было отказано» [4, с. 143].

Под руководством «епископа» Алексия велась довольно активная работа, обновленцы собирались на различные пленумы и совещания с привлечением мирян. Но в годы его правления, несмотря на все старания, обновленческая церковь так и не смогла прорваться в город Александров. Кафедральным собором у них являлась Преображенская Струнинская церковь. 15 мая 1927 года александровские обновленцы праздновали пятилетие «обновленчества РПЦ и ея лойяльного отношения к Советской власти». Ради привлечения народа и создания большего торжества они просили передать им в Струнино для крестного хода чудотворную Лукиановскую икону Рождества Божией Матери из Александровского краеведческого музея. [13, л. 231]. С 1 декабря 1925 года по 9 сентября 1927 года и с 28 февраля 1928 года Алексей Рождественский был временно управляющим Владимирской обновленческой епархией. Скончался он 27 декабря 1928 года 64 лет от роду от эмфиземы легких и миокардита.

В 1929 году Александровских обновленцев возглавил Александр Петрович Введенский (1888-1937), который по 1935 год в сане архиепископа Александровского занимал должность викария Ивановской обновленческой митрополии. В первый год его правления центр обновленчества переместился в г. Александров. После закрытия к лету 1929 года Преображенской церкви в Струнино и Собора Рождества Христова в городе Александрове местная власть с подачи ОГПУ отказала в регистрации «тихоновскому» духовенству собора, и предоставила возможность служения в городских Боголюбской и Преображенской церквях обновленцам. Поселившись в г. Александрове вместе с женой, Введенский проводил довольно активную деятельность по расширению обновленчества в районе. В 1930 году ему удалось предотвратить предполагавшееся

закрытие Боголюбской церкви [18, с. 70, 79-80]. Из Александрова уехал на повышение в Новосибирск, где был обновленческим митрополитом Западно-Сибирским до ареста в 1937 году. По обвинению в «участии в церковно-монархической организации» 5.11.1937 г. расстрелян.

С апреля по 9 сентября 1935 года Александровской епархией управлял Андрей Иванович Расторгуев (14 июля 1894 – 22 декабря 1970). Он был уволен от управления ввиду «выяснившейся неспособности управлять епархиальными делами» и назначен настоятелем обновленческого Собора в г. Орехово-Зуеве Московской епархии. По воспоминаниям А.Э. Краснова-Левитина, архиепископ Андрей был человеком своеобразным и энергичным, а также интеллигентным и начитанным. «Всё обнаруживало в архиепископе Андрее властного, деловитого, крепкого хозяина, начиная от синей бархатной рясы, кончая кучерски выбритым затылком. Волжская окающая речь (он был выходцем из весьма известной на Волге старообрядческой торговой семьи), властные окрики на причётников – и, наряду с этим, елейность, степенность, уставная строгость – от него так веяло Мельниковым-Печерским. Он любил служить, служил истово, чинно. Его заветной мечтой было построить службу точно по Типикону» [3, с. 639]. В течение всей жизни отец Андрей не брал отпуска для отдыха, считая, что священнослужитель, только будучи больным, может не бывать в храме. Несомненные пастырские дарования уживались в Расторгуеве с далеко шедшими компромиссами с властями. 21 декабря 1943 года, после принесения покаяния, он был принят Патриархом Сергием в общение в сане протоиерея.

С 20.10.1935 г. по март 1936 гг. обновленческим архиепископом Александровским и настоятелем Боголюбского кафедрального собора города Александрова был Софония Трофимович Яськевич (1895-1938), бывший

женатый украинский священник. Без подробностей о причинах в архивных документах Н. Автономовым упоминается об имевшемся среди прихожан недовольстве его личностью. Свой жизненный Яськевич закончил в качестве управляющего обновленческой Свердловской митрополией, где был расстрелян 7.03.1938 г. как участник «церковно-монархической организации».

С 22 апреля 1936 года епископом, с 5 декабря 1936 года архиепископом Александровским и Юрьевским был Николай Петрович Автономов (1889-1979), наиболее одиозная личность из всех обновленческих деятелей. В обновленчестве с 1922 года, с 1930 г. «епископ». Неоднократно был увольняем с обновленческих кафедр «за целый ряд неправильных поступков, унижающих епископское достоинство», «за бестактную деятельность», «за нетрезвость и распущенность». В деле № П-8103 УФСБ по Владимирской области содержатся его подробные показания против тихоновского духовенства и прихожан города Александрова от 26 сентября 1937 года. С 30 декабря 1937 года был назначен управляющим Ивановской обновленческой митрополией. В 1938 году Автономов был арестован и находился под следствием по «делу» т. н. «Автокефальной чёрной Церкви». На следствии он давал показания против обновленческого митрополита Александра Боярского, который, по некоторым сведениям, был арестован по его доносу. В связи с арестом 3 декабря 1938 года Автономов был освобождён от управления Ивановской обновленческой митрополией и уволен за штат. Во время войны он фактически являлся двойным агентом — НКВД и гестапо, доносил на священников и тем, и другим. Выехал в Европу в 1944 году. После отказа Зарубежной Русской Православной Церкви в назначении на какую-либо церковную должность как самозванца и обновленца перешел в католичество. Переехав в США, в 1950-х годах несколько раз

безуспешно пытался перейти в состав Американской митрополии, в 1962 году подал прошение о принятии его в состав Греческого экзархата.

Противоречивой личностью был активный поборник церковных реформ Василий Петрович Лебедев (1894-1938): к 1922 году священник Христорождественского собора в г. Александрове, вступил в Союз «Церковное возрождение» (СЦВ), где в 1923 году получил епископский сан. Епископ Переславский Дамиан писал о нем в отчете 1926 года: «Существует и «возрожденческий толк»: в Переславском уезде проживает у своего отца, священника села Лаврова – о. Василий Лебедев, посвященный б[ывшим] епископом Антонином в епископы без обозначения титула; последователей этого толка почти нет, если не считать о. Петра Лебедева (отец о. Василия) да престарелого протоиерея села Багримова – о. Алексия Любимова, по какому-то странному недоумению, сослужившего с о. Василием в храмовый день... Справедливо отметить, что сам о. Василий Лебедев (возрожденческий епископ) проявил себя в эти годы выступлением на диспутах в защиту веры и, по общим отзывам, эти его выступления были довольно успешны...» [4, с. 140]. После стычки на местном съезде обновленческого духовенства и мирян был лишен сана (указ обновленческого Священного Синода на имя Владимирского Епархиального Управления от 23 декабря 1924 г. за № 4351). В 1927 году принес покаяние, в 1929 году Заместителем Патриаршего Местоблюстителя митрополитом Нижегородским Сергием (Страгородским) был принят в общение с Церковью в сане священника, в 1932 году принят епископом тихоновской ориентации. После 9 лет ссылок и лагерей епископ Василий Лебедев 5.11.1937 г. был расстрелян.

Вернувшийся из ссылки в 1925 году Епископ Переславский Дамиан (Воскресенский) старался оказывать противодействие обновленческому расколу в епархии и

выпустил два учительных послания с предупреждением об опасности этого движения: «одно в июне с характеристикой древних и современных еретиков, раскольников и сектантов и с указанием, как должны к ним относиться православные. А второе – в октябре о том, что надо остерегаться обмана не только явного, но и скрытого, по поводу октябрьского обновленческого Собора». [4, с. 144]. Он неоднократно принимал «ходатайства так или иначе причастных к обновленчеству священно-церковно-служителей». Характеризуя духовенство, Владыка Дамиан признавал, что «имеются и колеблющиеся, или правильно сказать, малодушные из приходских священников, – дающие уклончивые ответы о своей принадлежности к истинному православию – из-за боязни потерять место, из-за страха перед бумажкой, исходящей за № от В.Е.У. – и чрез это из-за опасений оставить совершенно необеспеченными свои семьи. Некоторое из священников (5) и диаконов (2) письменно проявляли свое сожаление и раскаивались, что по малодушию своему подписывали анкеты о признании Живой Церкви, но дальше этой подписи они не шли, – в молитве и богослужении общения с представителями обновленческих течений они не допускали» ». [4, с. 140]. Епископ Дамиан описал в докладе и совершенный им «чиноприем псаломщика пог[оста] Кумош, Александровского уезда Ивана Соколова», который «обновленческим Александровским епископом Алексеем Рождественским был посвящен во диакона 23 июня 1924 года, ибо он дерзнул на это рукоположение, как пишет в прошении, «не имея местного церковного управления, кроме обновленцев и не будучи осведомлен ни от кого о ходе церковного управления». Означенный Ив[ан] Соколов обратился ко мне 21 мая 1925 года и по моему распоряжению принес всенародное покаяние в храме погоста Кумошъ 25 июня с/г. По выполнении наложенной мною двухмесячной епитимии и исповеди

у о[тца] духовника рукоположен мною 10/23 августа во диакона. Одновременно и прихожане церкви погоста Кумошъ вместе со свящ[енником] Б. Яновским принесли покаяние в содеянном ими грехе допущения к служению в их храме диакона, посвященного обновленческим епископом » [4, с. 143].

В целом как образовательный, так и моральный образ обновленческого духовенства был пестрым. Находились, в том числе, идейные сторонники церковных реформ, заблуждавшиеся довольно искренне и усердно старавшиеся организовать приходскую жизнь. Кто-то, как священник Преображенской церкви города Александрова Феодор Алексеевич Преображенский, не разобравшись в ситуации, поспешно присягнул ВЦУ, но вскоре раскаялся и до конца своей жизни гнушался не только обновленчества, но и любой признанной советской властью церковной организации.

Некоторые священники становились обновленцами после многих лет сопротивления давлению властей, в сложных условиях крайней бедности и лишения всех прав, вдали от своих архипастырей, потеряв уверенность в себе. Обстоятельства вынужденного перехода в обновленчество и обратно раскрываются в жалобе осужденного в 1938 году НКВД протоиерея Владимира Алексеевича Богословского (1877-1941): «В 1928 г. вследствие больших налогов я должен был оставить службу в с. Горках и ехать в г. Александров к Епископу Введенскому, чтобы он принял меня в обновленчество, а до сего времени я был тихоновского направления. Введенский меня принял, и в 1929 году назначил священником в с. Скоморохово Киржачского района, но здесь меня как обновленца приняли очень плохо, а половина прихода и не принимала, и я в 1935 году перешел в с. Мячково Александровского района, но и здесь с первых же дней мне предложили или ехать к Епископу Юрьевскому Хрисогону, или удалиться

из прихода. В марте 1936 года я был у Епископа Хрисогона и принял от него благословение на служение... Знакомства с епископом Хрисогоном у меня не было, видел я Введенского три раза, а Хрисогона в свою жизнь видел около двух часов» [9, л. 70].

Нередко ряды обновленческой церкви пополняли личности откровенно аморальные: дискредитировавшие себя снятием сана (К. Эверман), «нечистые на руку» (Ф. Антропов), второбрачные (женившиеся второй раз уже после принятия сана М. Тархов), алкоголики (Г. Колоколов). Их поведение отталкивало от церкви прихожан и позволяло безбожникам писать в газетах обличительные, сатирические антицерковные статьи. Кроме того, многие из деятелей обновленчества с готовностью писали доносы на своих оппонентов – «тихоновское» духовенство в карательные органы ОГПУ-НКВД, свидетельствуя об их «контрреволюционности». Временами разгорались и внутренние конфликты, велась борьба за место на приходе. (А.И. Лебедев). Множество ринувшихся в обновленчество за обещанными чинами и деньгами не имели не только должного для рукоположения образования, но и с трудом могли подписаться (С. Земляков).

Были такие священники, которые совершали переход в обновленчество и обратно, иногда неоднократно, ища более выгодного положения. Уже упоминавшийся протоиерей М. Тархов назывался то тихоновцем, то обновленцем. Репрессированный впоследствии священник Петр Ефимович Александровский несколько лет был обновленцем в Кольчугинском районе. К 1937 году в Александрове он уже священник тихоновской общины. Автономов доносил в НКВД, что Александровский «собирал у себя в доме нелегальные собрания», на которых якобы говорил: «Красная сволочь силой заставила меня выехать из Александрова, несмотря на то, что им работал усердно».

Количество обновленческих приходов изменялось с годами. В 1925-26 годах епископу Переславскому Дамиану (Воскресенскому) «точно установить — сколько в обоих уездах имеется приходов обновленческого толка, — ...не удалось». Он считал, что «число таковых не более восьми из 92 приходов Александровского уезда и не более двух из общего числа 109 приходов Переславского уезда» [4, л. 140].

25 октября 1928 года на собрании Епархиального Съезда обновленческого Духовенства и мирян Владимирской епархии с докладом об Александровском уезде выступал протоиерей Сергей Миловидов из с. Аргуново. Он сообщал о том, что в уезде «Обновленчество прочно, частое информирование собрания укрепляет обновленчество». Рассказывал о нарушении, якобы, тихоновцами обрядов православной церкви и хвалился имевшим место случаем перехода монахини в обновленчество. Из протоколов того же епархиального собрания: «Владимирская обновленческая епархия включает в себя территорию Владимирской губернии и разделяется на 4 викариатства: Александровское, Суздальское, Ковровское и Вязниковское, из коих только в одном имеется викарный епископ, а именно в Александровском Преосвященный Алексей, еп. Александровский. По имеющимся в ВЕУ сведениям в Александровском викариатстве состоит 18 обновленческих приходов, 12 в Александровском уезде и 6 в Переславском; в Суздальском викариатстве обновленческих приходов 6. Ковровское и Вязниковское не представили сведений» [13, л. 20-23].

К 1930 году в Александровском районе было зарегистрировано уже более 20 обновленческих церквей. По сводке на 15.07.33 года распределение храмов в районе было следующим: всего обновленческих 23, тихоновских 42. Действующих церквей обновленческих 14, тихоновских 24. Закрыто из церковных зданий – обновленческих 7, тихоновских 8;

временно не действующих: обновленческих 3, тихоновских 9. Служителей культа общее число: священников 29, дьяконов 3, псаломщиков 4, из них обновленцев 17, тихоновцев 19. Кроме того, в районе было 2 старообрядческих церкви с одним священнослужителем. Численного превосходства, вопреки всем стараниям, обновленцам достигнуть не удалось, староцерковных действующих храмов было на 10 больше. Но вот количество духовенства обоих течений к 1933 году почти сравнялось [17, л. 101].

В 1930-е годы обновленцами ведется борьба за церкви в селах Волохово и Махра. В Волохово препятствием для них стало назначение в 1936 году образованного московского протоиерея Вениамина Воронцова (в последствии митрополит Елевферий). В Махре большое сопротивление захвату церкви оказали активные прихожане. Серьезная и продолжительная борьба завязалась в городе Александрове, где с 1929 года единственная действующая Боголюбская кладбищенская церковь оказалась во власти обновленцев, став у них «кафедральным собором».

После многочисленных требований верующих тихоновской церкви выделить им храм для служения в городе Александрове 26 сентября 1936 года было принято постановление Президиума Ивановского облисполкома о передаче кладбищенской церкви г. Александрова в совместное пользование староцерковной и обновленческой общин. Это решение было выгодно советской власти: оно позволяло не открывать одну церковь, а при этом, допустив использование одного храма двумя общинами, дать почву для дальнейших конфликтов. Несмотря на малограмотные жалобы обновленцев против «вторжения иноверцев в помещение церкви обновленческо-приходского церк./совета», в которых они провозглашали, что им «вообще не нужна белопоповщина» и объясняли мотивы своих противников личным недовольством архиепископом, стремлением добраться «до церковных ящи-

ков» и неграмотностью [19, л. 8]. Тем не менее, ВЦИК 20 марта 1937 года решение о совместном использовании храма утвердил.

С подачи ОГПУ принадлежность к обновленческому церковному течению стала показателем политической благонадежности, и не случайно большинство репрессивных мер было обращено в 1920 – начале 1930-х годов против духовенства тихоновской церкви, в чем активно участвовали обновленцы своими доносами и свидетельскими показаниями на следствии. Но с 1937 года гонениям со стороны государственной власти подверглись и сами обновленцы. В январе 1938 года в Ивановском НКВД было возбуждено дело против нелегальной контрреволюционной организации церковников, так называемой «Автокефальной черной церкви». По этому делу проходило несколько групп обновленческого духовенства, и одна из них в городе Александрове. Руководителем её объявили протоиерея Михаила Тархова. Причем к отягчающим обстоятельствам НКВД относилось то, что вся эта деятельность проводилась под прикрытием обновленчества и показаний лояльности Советскому Правительству.

Из обновленческих священников, в разное время служивших в Александровском районе, было репрессировано не менее 30 человек, но именно в пределах района в 1937-38 годах были арестованы 9 из них:

1. Михаил Александрович Тархов, г. Александров – расстрелян;
2. Виктор Петрович Дьяконов, с. Горки – расстрелян;
3. Алексей Васильевич Покровский, Никольский погост – умер в заключении;
4. Александр Алексеевич Поспехов, с. Снятино – приговорен к 10 годам лишения свободы;
5. Михаил Александрович Слабиков, с. Долматово – расстрелян;

6. Алексей Петрович Соколов, с. Вертягино – расстрелян;
7. Василий Ксенофонович Чумичкин, с. Дьяково – расстрелян;
8. Константин Артурович Эверман-Богословский, с. Полиносово – расстрелян;
9. Федор Ефимович Тюрин, с. Павловское – расстрелян.

Какого церковного течения были арестованные и расстрелянные священники г. Александрова Карп Загородный и Симон Ламский, до сих пор точно не известно,.

С арестом священников и членов приходского совета обеих общин в 1938 году богослужение в Боголюбской церкви города Александрова прекратилось, а в 1939 году было оформлено закрытие храма. Пятеро членов обновленческой двадцатки подписали заявление в Райисполком, в котором сообщалось, что «служители культа означенной церкви полностью от работы в качестве служителей культа вообще отказались и переключаются на гражданскую работу, а посему церковь фактически действие прекращает с 16-го октября с/г. Церковь и имущество хранить безцельно нет и у нас надобности. ПРОСИМ Райисполком договор на пользование зданием и имуществом расторгнуть и принять от нас в пользу Государственных нужд». В это же время после закрытия остальных храмов Александровского района обновленчество фактически прекратило здесь свое существование, хотя по данным 1936 года [20], из 67 церквей Александровского района за ними числилось 16, кроме г. Александрова, в селах Большие Вёски, Вертягино, Годуново, Григоро-Нелово, погост Дьяково, Каринское, Корелы, Никольский погост, Ново-Воскресенское, Павловское, Покров, Полиносово, Рюминское, Снятиново и Чернецкое.

Некоторые обновленческие священнослужители Александровских церквей, имевшие законное рукопо-

ложение, вернулись после заключения в послевоенные годы к церковному служению. Священника Анатолия Семеновича Паровикова рукоположил во священника в июле 1926 года в Одесской области Епископ Патриаршей церкви Парфений (Брянских). В июле 1930 года свящ. Анатолий перешел в обновленческую церковь, а в феврале 1932 года приехал в Александровскую епархию и был назначен священником в обновленческий приход с. Горки Александровского района. В сентябре 1936 г. его перевели храм г. Юрьева-Польского, где 7 октября 1937 г. он был арестован НКВД, а затем приговорен к заключению по 58 статье на 10 лет. Освободившись в 1953 году, отец Анатолий Паровиков 8 лет служил затем в церкви с. Давыдово Камешковского района Владимирской области [23]. Он славился как активный проповедник и стяжал любовь и уважение своих прихожан.

Недолго послужил в послевоенные годы диакон Михаил Алексеевич Болдырев. В 1921 году он был посвящен в сан диакона в г. Загорске при храме Рождества Христова. Через полгода был назначен Епископом Переславским Дамианом в село Струнино Владимирской епархии, где прослужил 6 лет, оставшись и после перехода храма в обновленческий раскол. До 1954 года Михаил Болдырев находился в ссылке, а потом поступил на служение диаконом в городе Суздале [24].

Вначале обновленцы клеймили «староцерковников» и «тихоновцев» как темных несознательных людей, как контрреволюционеров и даже как еретиков, хвалясь своей прогрессивностью, лояльностью к власти и правоверием. Но уже во время войны 1941-45 годов, как признавал сам глава обновленцев А.И. Введенский, об обновленчестве было «неприлично упоминать в обществе, его пытаются тщательно скрывать» [3, с. 640]. В послевоенные годы при определении в анкете духовенства обязательной была строка о принадлежности к расколу. И

многие старались, заполняя её, факт своего уклонения в обновленчество не афишировать.

После открытия в 1946 году Троицкого собора города Александрова в нем появился протоиерей Александр Константинович Ландышев. Узнав, что он второбрачный, верующие посчитали его обновленцем и недоумевали, как ему разрешают служить. Получив от протоиерея Л. Розанова эту информацию, епископ Владимирский Онисим (Фестинатов) вскоре Ландышева в служении запретил, оставив его на должности псаломщика [25]. Хотя сведения об уклонении священника Ландышева в обновленческий раскол неизвестны, сам факт второбрачия создал о нем мнение у прихожан как об обновленце.

Невзирая на активную агитацию и поддержку советской властью обновленческого раскола, большинство духовенства и верующих остались последователями Патриарха Тихона и сторонниками Русской Православной церкви, которая даже после жестоких гонений сохранила свой авторитет и духовное значение в жизни народа. Гнушаясь обновленчества, воспринимая его как «красную церковь», многие миряне отказывались посещать обновленческие храмы. Но свою отрицательную роль обновленческий раскол определенно сыграл, вызвав у значительного числа людей отторжение от церкви. Как писал один из современников, «Обновленческая церковь – это как бы добровольный подотдел антихристианской пропаганды» [21].

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Регельсон Л.* Трагедия Русской Церкви. М.: Издательство Крутицкого подворья, 2007.
2. *Поспеловский Д. В.* Русская Православная Церковь в XX веке. М.: Республика, 1995.
3. *Краснов-Левитин Анатолий Эммануилович.* Очерки по истории русской церковной смуты / Анатолий Левитин, Вадим Шавров. Москва: Крутицкое патриаршее подворье ; Künsnacht : Institut Glaube in der 2. Welt, 1996. – 670, [2] с.; 23 см. – (Материалы по истории церкви; кн. 9).
4. Из истории Владимирской епархии. Епископ Афанасий (Сахаров) и епископ Дамиан (Воскресенский) (1925-1926). Вступ. статья и примеч. О. В. Косик, публикация О. В. Косик и Н. А. Кривошеевой. // Вестник ПСТГУ II: История. История Русской Православной Церкви. – 2013. Вып. 6 (55). С. 127–150.
5. Воззвание // Красная новь. № 4. – 1922. 13 июля.
6. В церкви произошел раскол. // Красная новь. № 2. – 1922. 6 июля
7. К пастырям и верующим Александровского уезда // Красная новь. № 4. – 1922. 13 июля.
8. Съезд прогрессивного духовенства. // Красная новь. № 7. – 1922. 23 июля.
9. По городу. К обновленческому движению в церкви. // Красная новь. № 7. – 1922. 23 июля.
10. Архив УФСБ по Владимирской области. Архивно-следственное дело № П-5048 по обвинению М. А. Сикова, 1923 год.
11. Архив УФСБ по Владимирской области. Архивно-следственное дело № П-6101 по обвинению Одинокова С.К., Демина Н.Ф., Вершкова Ф.М., Крючкова Н.С и других (7 чел.) 1937 год
12. Архив УФСБ по Владимирской области. Архивно-следственное дело № П-1464 по обвинению В. А. Богословского, 1938 год.
13. ГАВО ф. Р-357 оп.2 д. 156. Протоколы совещаний при Губотделе управления: заседания комиссий по учету церковного имущества; копии протоколов Владимирского Епархиального съезда, доклады о ликвидации монастырей и об учете церк. имущества; список храмов и монастырей губернии и имеющих историко-художеств. значение, 1923 г. Л. 23-33
14. ГАВО ф. Р-322 оп. 1 д. 135. Протоколы общих церковных собраний групп верующих, сведения о количестве религиозных обществ и сект. 1926 – 1928 гг., на 566 л.
15. ГАВО ф. Р-322 оп. 1 д. 172 Протоколы общих собраний членов церковно-приходских советов, групп верующих и переписка с церковными советами о разрешении религиозных обрядов. 17 янв. – 21 окт. 1928 года, на 547 л.

16. ГАВО ф. Р-307 оп. 1, д. 157. Протокол епархиального съезда духовенства Владимирской епархии, выписки из протоколов Губисполкома о закрытии церквей и переписка с уездными исполкомами о порядке закрытия церквей, 27 авг. 1928 г. -12 июня 1929 г., на 153 л.
17. ГАВО ф. Р-2027 оп.1. д. 198. Вопросы религиозного культа (1934 год), на 107 л.
18. ГАИО ф. Р-2953 оп. 3 д. 25. Дело по ликвидации церквей в Александровском округе Ивановской области. Январь 1930 – октябрь 1935 г., на 499 л.
19. ГАИО ф. Р-2953 оп. 3 д. 485. Дело о совместном пользовании религиозными общинами церковью в г. Александрове, 21 апреля 1936 г. – 20 марта 1937 г., на 43 л.
20. ГАИО ф. Р-2953 оп.1 д. 26. Учетные карточки на каждую церковь Александровского района Ивановской области. – 16 апреля 36, на 67 л.
21. ГАИО ф. Р-2953 оп. 3 д. 997. Дело о закрытии кладбищенской церкви в г. Александрове. – 15 февраля – 10 марта 1939 г., на 4 л.
22. ГАИО ф. Р-2953 оп. 1 д. 4. Регистрация служителей культа Ивановской области. – 29.05.32 – 25.08.36 г.
23. Архив Владимирской митрополии. Личное дело священника А.С. Паровикова.
24. Архив Владимирской митрополии. Личное дело диакона М. Болдырева. Автобиография от 1952 года.
25. Архив Владимирской митрополии. Личное дело А.К. Ландышева.
26. Письмо неустановленного лица. Из истории борьбы с обновленчеством. Архивные документы. Часть 3. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: // https://pravoslavie.ru/32672.html#_ftn1

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ВЦИК – Всероссийский Центральный Исполнительный Комитет
 ГАРФ – Государственный архив Российской Федерации (Москва)
 ГАВО – Государственный архив Владимирской области (Владимир)
 ГАИО – Государственный архив Ивановской области (Иваново)

ТЕНДЕНЦИИ РАЗВИТИЯ МАССОВОЙ ФИЗИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ И СПОРТА ВО ВЛАДИМИРЕ И ВЛАДИМИРСКОЙ ОБЛАСТИ

© 2021 г. **Илюшина И.Г.**,

*преподаватель кафедры церковно-исторических и церковно-практических дисциплин Владимирской Свято-Феофановской духовной семинарии
 irina.iluushina.76@mail.ru*

Статья посвящена исследованию проблемы развития физкультурно-массового направления в физическом развитии и оздоровлении населения города Владимира и области.

Ключевые слова: спортивные направления, физкультурно-массовые мероприятия, мастер-классы, спортивный проект.

This article is about the development problems of physical culture and general tendency in physical development and improvement of the population of Vladimir city and the region.

Keywords: sports directions, sports and mass events, master classes, sports project.

Последнее время актуализируются тенденции развития спортивных направлений, а так же самой физической культуры на разных уровнях и при разных возможностях того или иного региона Российской Федерации. Это обусловлено повышением заинтересованности населения в своём здоровье и физическом развитии. Вошёл в моду культ правильного питания, красивого тела и здорового образа жизни.

Цель исследования: проследить динамику приобщения населения региона к массовой физической культуре и спорту.

Методы и организация исследования: опросы населения, мониторинг статистики.

Главной причиной редких занятий спортом респонденты назвали сильную загруженность на учёбе и работе. Многие же откровенно ссылались на свою лень или плохое состояние здоровья. В областных центрах основными причинами назывались неразвитость спортивной инфраструктуры в месте проживания и отсутствие возможности заниматься с тренером или наставником.

Стоит отметить, что некоторое улучшение благосостояния жителей региона, повлияло на тенденцию роста интереса людей к физической культуре и спорту.

Свою популярность приобретает семейные занятия спортом: велопробеги, скандинавская ходьба, спортивные игры на воздухе и т.д. Наряду с житейскими заботами, появилась тенденция укрепления здоровья, продления трудоспособного возраста и активного отдыха с семьёй.

Огромное влияние на отношение к физической культуре и спорту жителей города и области неизбежно оказывает фитнес-индустрия, развивающаяся с геометрической прогрессией.

Приятно отметить, что на фоне возможности платно позаниматься в частных залах в регионе начали открываться бесплатные секции для подрастающего поколения (функционируют 12 спортивных клубов, в которых занимаются более 1,5 тысяч воспитанников).

По результатам положительной динамики проводимой физкультурно-массовой работы в регионе Министрство спорта России включило Владимирскую область в число федеральных экспериментальных площадок. Обеспечивающих вовлечение фокус-групп (детей младшего возраста, школьников, студентов, жителей села, пенсионеров, работодателей, клиен-

тов фитнес клубов, самостоятельно занимающихся во дворах и парках граждан) в систематические занятия физической культурой и спортом [1, с.75-79]. Город Владимир активно участвует в национальном проекте «Спорт – норма жизни» (предусмотрен Указом Президента Российской Федерации от 7.05.2018 № 204 «О национальных целях и стратегических задачах развития Российской Федерации до 2024 года»)[3]. В рамках мероприятия проводится сдача норм Всероссийского физкультурно-спортивного комплекса «Готов к труду и обороне» для всех возрастных ступеней. По всей Владимирской области зарегистрировались свыше 60 тысяч человек.

Всё больше стали практиковаться и пользоваться популярностью населения мастер-классы по различным видам спорта проводимые именитыми спортсменами города и области в общественных местах, в которых все желающие могут принять своё участие («Зарядка на театральной площади»; мастер-класс по боксу на смотровой площадке у Дмитриевского собора; мастер-классы на площадках сдачи норм ГТО; мастер-класс «За здоровый образ жизни»).

Владимирская земля наполняется последнее время так же различными спортивными развлечениями, способствующими стойкому стимулу к занятиям физической культурой и спортом.

«Забег дедов Морозов и снегурочек» пожалуй, самый желанный и самый массовый праздник, на который выходят не только жители города, но и области, ежегодно здесь собирается свыше 3000 участников различных возрастов.

На День города вошло в традицию проводить велофестиваль «ПОКрути», который позволяет взглянуть жителям города на увлечение катанием на велосипеде, в более расширенном ракурсе. И это пять ключевых

направлений экстремального «кручения колес»: гонка беговелов, велопарад, триал (прыжки на заднем и переднем колесах маунтинбайков), прыжки в подушку и кросс-кантри дуал (в 2019 году приняло участие 200 велосипедистов эквилибристов, это в полтора раза больше по сравнению с предыдущим 2018 годом).

Ежегодно проводится зрелищный фестиваль народных традиций, видов спорта и боевых искусств «Богатырские игры» – это турниры по самбо, по борьбе на поясах, по гиревому спорту, по мас-рестлингу (перетягивание палки) и командные соревнования по силовому экстриму. Владимирская земля славится былинными богатырями и это позволяет приобщить молодёжь и не только к занятиям спортом, но и к изучению истории нашего славного Отечества, что является некой социальной тенденцией развития поколений (в 2019 году приняли участие свыше 15 тысяч жителей города).

Проект «Игры Сильных» Судогодского района Владимирской области стали новой формой увлекательного и активного отдыха, граничащего с экстримом. Они представляют собой забег, в котором все препятствия слож-



Забег дедов Морозов и снегурочек

ны с психологической точки зрения (страшно выглядят и кажутся непроходимыми). Основными задачами проекта являются: создание для жителей и гостей Судогодского района Владимирской области условий для увлекательного и активного отдыха и актуализация занятий спортом всей семьей (с 2017 года приняло участие свыше 65 команд и 240 участников).

Приведенные данные из физкультурно-спортивной жизни Владимира, безусловно, показывают рост интереса населения к спорту и спортивно-массовым мероприятиям [2, с.118-121].

Разработанные и проведенные исследования, и опрос позволяют сделать следующие выводы:

- В последние два года тенденция занятий физической культурой и спортом во Владимире по данным администрации города составило 44,3% всего населения или 148 тысяч человек по итогам 2018 года.
- Позитивные оценки физкультурно-массовому движению дают не только молодые Владимирцы, но и представители других поколений. С 2018 года проведено более 433 спортивно-массовых и физкультурно-оздоровитель-



Велофестиваль «ПОКрути»

- Так же стало, проявляться меньше негатива к открывающимся частным залам и платным секциям.

Свою физическую форму, так или иначе, поддерживают более половины опрошенных респондентов 54%, в том числе 13% – по возможности ежедневно, 13% – от одного до нескольких раз в неделю, 8% – находят время на неделе, 9% – ежемесячно, 11% – уделяют время несколько раз в год.

В заключении необходимо отметить, что развитие массовой физической культуры и спорта, это необходимое условие для успешного развития города Владимира и Владимирской области. Все приведённые примеры и цифры говорят о перспективах развития для всех возрастов населения региона.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Актуальные проблемы физической культуры и спорта: Сборник научно-методических трудов профессорско-преподавательского коллектива, аспирантов, соискателей и студентов / под ред. Т.К. Ким, Г.А. Кузьменко; Министерство образования и науки Российской Федерации, Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего профессионального образования «Московский педагогический государственный университет» и др. М.: Прометей, 2013. – 230 с.
2. Харисова, Л. М. Организация физкультурно-оздоровительной и спортивно-массовой деятельности / Л.М. Харисова; Министерство образования и науки Российской Федерации, Костромской государственный университет имени Н. А. Некрасова. – Кострома: КГУ им. Н. А. Некрасова, 2011. – 370 с.
3. Портал администрации Владимирской области. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: // <https://kpd.avо.ru/nacional-nye-proekty>

Вторая международная
научно-богословская
конференция
«НАСЛЕДИЕ ХРИСТИАНСКОЙ ЦЕРКВИ:
БОГОСЛОВИЕ, ИСТОРИЯ, КУЛЬТУРА»

Сборник материалов

Тираж 100 экз.

Отпечатано в типографии «Транзит-ИКС»
Россия, г. Владимир, Электrozаводская, 2.

