



ЦЕРКОВЬ БОГОСЛОВИЕ ИСТОРИЯ

МАТЕРИАЛЫ
VII Всероссийской
научно-богословской конференции
(Екатеринбург, 8–10 февраля 2019 г.)

Религиозная организация —
духовная образовательная организация высшего образования
«Екатеринбургская духовная семинария
Екатеринбургской епархии Русской Православной Церкви»

Негосударственное частное учреждение —
образовательная организация высшего образования
«Миссионерский институт»

ЦЕРКОВЬ БОГОСЛОВИЕ ИСТОРИЯ

Материалы
VII Всероссийской научно-богословской конференции
(Екатеринбург, 8—10 февраля 2019 г.)

Екатеринбург
2019

УДК 250.5
ББК 86.2/3
Ц 44

По благословию Высокопреосвященного Кирилла,
митрополита Екатеринбургского и Верхотурского

Редакционная коллегия:

канд. богословия иеромонах Корнилий (Зайцев)
канд. ист. наук, доцент протоиерей П. И. Мангилёв
канд. богословия, канд. ист. наук священник И. А. Никулин
канд. богословия С. Ю. Акишин

Ц 44 **Церковь. Богословие. История:** материалы VII Всероссийской научно-богословской конференции (Екатеринбург, 8–10 февраля 2019 г.). — Екатеринбург: Екатеринбургская духовная семинария, 2019. — 390 с.

ISBN 978-5-6041842-3-3

8–10 февраля 2019 г. в Екатеринбурге прошла VII Всероссийская научно-богословская конференция «Церковь. Богословие. История», посвященная 100-летию мученической кончины святых Царственных страстотерпцев и их верных спутников. Конференция организована Екатеринбургской митрополией, Екатеринбургской духовной семинарией, Миссионерским институтом, Уральским церковно-историческим обществом. В сборник вошли доклады на различные богословские и церковно-исторические темы.

Издание предназначено богословам, историкам, филологам и всем интересующимся.

Статьи публикуются в авторской редакции.

УДК 250.5
ББК 86.2/3

ISBN 978-5-6041842-3-3



9 785604 184233

© Екатеринбургская духовная семинария, 2019

СОДЕРЖАНИЕ

Кирилл, митрополит Екатеринбургский и Верхотурский Слово к читателям	8
--	---

РАЗДЕЛ I. СВЯТЫЕ ЦАРСТВЕННЫЕ СТРАТОТЕРПЦЫ: ЖИЗНЬ, ПОЧИТАНИЕ, ЭПОХА

Бастылев Ю. А. О маршруте конвойной перевозки царской семьи из Тобольска в Екатеринбург	10
Давыденко Н. А. Император Николай II и Новониколаевск — Новосибирск.	22
Исаченко Т. А. Последняя запись в личном альбоме-ежедневнике великой княж- ны Анастасии Николаевны (ноябрь 1917 г., Тобольск)	28
Ицкович Т. В. Композиция жития святых Царственных стратотерпцев	35
Оболенский А. А. О необходимости сравнительного анализа исторических источни- ков следственного дела Н. А. Соколова с мемуаристикой советско- го периода	42
Тихонова Е. П., Хиров К., священник. Венценосная семья: духовный подвиг и дар социального служения народу	49

РАЗДЕЛ II. РУССКАЯ ЦЕРКОВЬ В XX ВЕКЕ: ПОДВИГ МУЧЕНИЧЕСТВА И ИСПОВЕДНИЧЕСТВА

Каримова Н. С. Тема жертвы и палача в иконописи: генезис, сюжет, смысл.	57
Кияшко Н. В. Церковь и советская власть на юге в 1920-е гг.: взаимоотношения на местах в контексте государственной политики.	66
Костромин К. А., прот. Священномученик Платон, епископ Ревельский — протоиерей Павел Кульбуш как благочинный эстонских приходов Петербург- ской (Петроградской) епархии (к 100-летию мученической кончи- ны)	73

Мазырин А. В., свящ.

Вопросы разрыва евхаристического общения и безблагодатности раскольничьих священнодействий в отечественной церковной полемике 1920—1930-х гг. (в контексте современных проблем во взаимоотношениях Русской Православной и Константинопольской Церквей) 80

Мотревич В. П., Обжигалин М. В.

Христианские деноминации и религиозные движения на Урале в конце 1950-х — начале 1960-х гг. (по материалам архива УФСБ по Свердловской области). 93

Тейхриб О. В., Золотарева Н. А.

О почитании новомучеников в воскресных школах Екатеринбургской епархии 100

Харчевников А. С.

«Внутреннее духовное торжество непобедимой Церкви»: Евхаристическая практика в условиях гонений XX века 105

Щелканов А. А.

Влияние антирелигиозных высказываний высших партийных деятелей на литературу и делопроизводство в 10—30 гг. XX века. . . . 112

Элентух И. П.

Проблема глубокого духовного осмысления подвига новомучеников и исповедников Церкви Русской в истории отечественной культуры XX века. 118

РАЗДЕЛ III. БОГОСЛОВИЕ В ИСТОРИИ, ОБЩЕСТВЕ, ИСКУССТВЕ И КУЛЬТУРЕ

Аркадий (Логоinov), иером., Иванова О. В.

Смерть и умирание в религиозном самиздате на примере сборника из собрания Музея святости, исповедничества и подвижничества на Урале в XX веке 125

Афанасий (Коренкин), иером.

Роль монашества в исторической миссии Церкви (по трудам схимархимандрита Софрония (Сахарова)) 134

Костылев А. А.

Интерпретация Мессиянского титула «Сын Человеческий» в богословии протоиерея Сергия Булгакова 140

Макаров Д. И.

Из размышлений о русской, испанской и византийской духовных традициях на переломе XIX—XXI вв. 145

Морозова И. Н.

Тема православия в современном изобразительном искусстве России (к вопросу определения тенденций) 158

Павлюченков Н. Н.

Богословская проблема имяславия и учение о слове и имени Божиим святителя Филарета Московского. 165

Рогатенюк И. Ю., прот.

Понятие «народ Божий» в контексте соотношения Ветхого и Нового Заветов 171

Тимофеева Е. В.

Значение и место добродетели смирения в святоотеческом предании 178

Тренин Е. В.

Конституционное право человека на жизнь — православный взгляд 184

Хандога Н. А.

Важные дни в жизни Господа Иисуса Христа (по учению святителя Викторина Петавийского). 191

Щепёткин А. В., диак.

Часослов XIV века О. п. i. 2 в сравнении с другими древнерусскими Часословами 197

РАЗДЕЛ IV. ПРАВОСЛАВИЕ И РУССКАЯ ЛИТЕРАТУРА

Давыдов О. М.

Мао Сюпу и Ли Яньлин: современные китайские поэты о России и православии 210

Дьячкова Н. А.

Духовная беседа как жанр. 217

Житкова Л. Н.

Школьный курс русской классической литературы (программа 9-го класса) и религиозный дискурс 223

Полетаева Е. А.

Образ пустыни и топика пустынного жития в памятниках христианской письменности и агиографии 230

Пращерук Н. В., Жарова А. И., Мошкова А. И.

О «реализме в высшем смысле»: «Страстная седмица» М. В. Нестерова и «Братья Карамазовы» Ф. М. Достоевского 240

Сузрюкова Е. Л.

Поэтические тексты, посвященные В. А. Никифорову-Волгину . . . 248

Шалина И. В.

Правда как константа русского православного речевого идеала . . . 255

РАЗДЕЛ V. ЦЕРКОВЬ В ИСТОРИИ РОССИИ И УРАЛА**Глинских С. С., свящ.**

Архимандрит Леонид (Кавелин) о нравственном состоянии паломничества во время реализации «Иерусалимского проекта» 1857—1864 гг. 265

Денисов М. Е.

К вопросу об источниках по истории приходских храмов Русской Православной Церкви в 1990—2018 гг. 271

Кустова Е. В.

«Бич Божий»: пожары в монастырях Приуралья в конце XVI — начале XVIII в. 276

Марченко А. Н., прот.

Строительство Крестовоздвиженского собора Белогорского Свято-Николаевского мужского миссионерского монастыря Пермской епархии (1902—1917 гг.) 282

Никулин И. А., свящ.

Биография церковного чиновника конца XVII в. (на примере дьяка Тобольского архиерейского дома Григория Яковлева) 295

Пилипенко А. Л., свящ.

Экономическое положение Вознесенской церкви г. Михайловска (Михайловского завода) в XIX в. 301

Сухова Н. Ю.

А. В. Карташёв о синодальном периоде в истории Русской Церкви: стыд и позор или слава и гордость? 307

Черкасова М. С.

Демография духовенства Устюжской епархии по данным первой ревизии 1720—1724 гг. 314

РАЗДЕЛ VI. БОГОСЛОВСКАЯ НАУКА И ОБРАЗОВАНИЕ**Карачёв А. С., свящ.**

Роль игумении Магдалины (Неустроевой) в истории Екатеринбургского епархиального женского училища и открытие детского приюта при Екатеринбургском Ново-Тихвинском женском монастыре 322

Красиков А. Н.	
Вологодская духовная семинария в 1917—1918 гг. (по материалам журналов педагогического собрания)	332
Кузоров К. А., Бирюкова Д. А.	
Источники для изучения корпоративной культуры профессорско-преподавательского сообщества церковных историков второй половины XIX — первой четверти XX вв.	339
Новиков С. В.	
Последние годы жизни преподавателя Екатеринбургской духовной семинарии А. И. Обтеперанского	345
Печерин А. В.	
Выдающийся выпускник Екатеринбургской духовной семинарии Владимир Васильевич Знаменский († 1975)	351
Сартаков А. В.	
«Предпочитая худой мир хорошей ссоре...»: научное и личное в отношениях И. С. Бердникова и А. С. Павлова	362
Старков П. И., священник, Акишин С. Ю.	
Переписка И. С. Бердникова с русскими учеными и учениками по Казанской духовной академии (1870—1914 гг.)	369
Ферапонт (Широков), иером.	
Духовно-патриотическая деятельность воспитанников Вологодской духовной семинарии в годы Первой мировой войны	382

Митрополит Екатеринбургский и Верхотурский Кирилл

СЛОВО К ЧИТАТЕЛЯМ

Дорогие читатели!

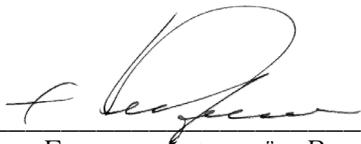
Прошедший 2018 год был наполнен церковными памятными датами, центральное место среди которых — 100-летие мученической кончины святых Царственных страстотерпцев и их верных спутников.

Празднование этого юбилея началось с VI Всероссийской научно-богословской конференции «Церковь. Богословие. История» и затем в течение года было наполнено различными мероприятиями самого разного характера, включая и эпицентр событий — ночную Божественную литургию около Храма-памятника на крови на месте Ипатьевского дома и крестный ход, которые возглавил Предстоятель нашей Церкви Святейший Патриарх Кирилл в сослужении многочисленного епископата и духовенства, бесчисленных молящихся под открытым небом.

Подводя итоги этого «царского» года, мне кажется, мы стали немного глубже понимать трогательную жизнь Царской семьи, произошедшую трагедию нашего народа в годы смуты XX в. и, возможно, самих себя, нашу настоящую жизнь. И это понимание должно помочь нам жить дальше, работать с еще большей отдачей, искать и находить новое, осмысливать уже открытое.

Очередная, уже традиционная, VII научно-богословская конференция «Церковь. Богословие. История» дает нам такую возможность: увидеть, услышать, понять друг друга, обсудить актуальные вопросы богословия и смежных дисциплин, осмыслить подвиг новых мучеников нашей Церкви.

Да поможет нам в этом Бог!



митрополит Екатеринбургский и Верхотурский

РАЗДЕЛ I

СВЯТЫЕ ЦАРСТВЕННЫЕ СТРАСТОТЕРПЦЫ: ЖИЗНЬ, ПОЧИТАНИЕ, ЭПОХА

Ю. А. Бастылев

О МАРШРУТЕ КОНВОЙНОЙ ПЕРЕВОЗКИ ЦАРСКОЙ СЕМЬИ ИЗ ТОБОЛЬСКА В ЕКАТЕРИНБУРГ

В статье на основе архивных документов, дневников Царской семьи, малоизвестных публикаций историков и краеведов рассматривается конвойный путь Царской семьи из Тобольска в Екатеринбург. Перевозка Царственных страстотерпцев была тщательно и заранее спланирована, и проведена, как и задумывалась, — с доставкой Царской семьи в Екатеринбург. Несмотря на предпринятую большевиками конспирацию перевозки Царской семьи, проезд секретного охраняемого поезда не остался незамеченным местной прессой и населением станций.

Ключевые слова: *из Тобольска в Екатеринбург, Царская семья, Августейшие узники, миссия Яковлева.*

В марте 1917 г. Царская семья была арестована и заключена под домашний арест в Александровском дворце Царского Села. С этого времени Августейшие узники 16 месяцев находились в заточении и перенесли две ссылки. В начале августа 1917 г. по решению Временного правительства Царская семья и их верные слуги были отправлены в первую ссылку в Тобольск. 263 дня продолжалась эта относительно спокойная ссылка. Вторая ссылка Царской семьи была осуществлена весной 1918 г. по указу Совнаркома и ВЦИК — в Екатеринбург, с пребыванием под арестом в доме Ипатьева.

Ключевая роль в организации перевозки Августейшего семейства на Урал и последующего злодейского убийства принадлежит председателю ВЦИК Я. Свердлову. Исполнителем этой миссии был назначен комиссар Яковлев (К. А. Мячин) — профессиональный боевик и революционер. Весной 1918 г. Яковлев был в Кремле, и Свердлов лично поручил ему «в самый короткий срок вывезти Романовых из Тобольска в Екатеринбург. Тебе даются самые широкие полномочия — остальное выполнишь все самостоятельно. Во всех твоих действиях должна соблюдаться строжайшая конспирация. По всем вопросам, касающимся перевозки, обращайся исключительно ко мне»¹.

¹ Воспоминания В. В. Яковлева (Стоянович-Мячин, «Антон») «Перевозка Николая Романова из Тобольска в Екатеринбург». URL: <http://statearchive.ru/assets/images/docs/p03/> (дата обращения: 12.12.2018).

Кроме мандата чрезвычайного комиссара ВЦИК, Яковлеву была выдана значительная сумма денег, нарком путей сообщения предоставил специальный поезд. Из Москвы Яковлев вернулся в Уфимскую губернию, где лично отобрал членов отряда боевиков и кавалеристов из числа проверенных соратников-большевиков. Для контактов с Москвой Яковлева сопровождал личный секретарь-телеграфист. Все телеграфные, телефонные переговоры проводились с использованием зашифрованных фраз, в которых Царская семья именовалась как «груз» или «багаж».

В Тобольск комиссар Яковлев прибыл 22 апреля 1918 г. Первым делом он наладил контакт с местными большевиками и командирами отрядов из Омска и Екатеринбурга, прибывших в Тобольск несколько ранее и также претендовавших на захват семьи Романовых. Пользуясь правами чрезвычайного комиссара, Яковлев действовал умело и решительно. На первом же организованном им собрании заявил, что все отряды переходят в его подчинение. Команде охраны Царской семьи была обещана выдача долга денежного довольствия, не получаемого со времен правления А. Ф. Керенского. О точном маршруте в известность он никого не ставил, но умело дезинформировал широкий круг людей намеками, что царя повезут в Москву.

За день до отъезда Яковлев поставил государя Николая Александровича перед фактом, что завтра они должны покинуть город. В связи с обострением болезни цесаревича Алексея царь Николай II отказался покидать Тобольск. Но угрозой насильственного вывоза, Яковлев вынудил царя согласиться на переезд. Из-за сложившейся ситуации, с одобрения Москвы, было решено перевозить членов семьи Романовых раздельно — в два этапа. С государем Николаем Александровичем выехали государыня Александра Феодоровна и дочь — великая княжна Мария Николаевна. Сопровождали их верные спутники: гофмаршал В. В. Долгоруков, семейный врач Романовых лейб-медик Е. С. Боткин, камердинер Т. И. Чемодуров, лакей И. И. Седнев и комнатная девушка А. С. Демидова. Оставшихся Царских детей, свиту и слуг было решено вывезти после выздоровления цесаревича Алексея.

В то время между Тобольском и Тюменью не было железной дороги, пользовались речным и гужевым транспортом. Яковлев,

четко следуя инструкции Свердлова «миссию выполнить чрезвычайно быстро»², решил не дожидаться начала ледохода. С помощью Тобольского совета был оперативно собран конный поезд из простых повозок, лишь для государыни нашли крытый тарантас. По пути следования Яковлевым заранее были разосланы небольшие отряды разведки, в селах организована быстрая перепряжка лошадей. Выезд конного поезда состоялся ранним утром 26 апреля и был отмечен местной газетой «Сибирский листок»³.

В то время дорога на Тюмень шла несколько иначе и пролегла через слободу Подчувашинскую, что на правом берегу Иртыша, у Подчувашского (Чувашского) мыса. На берегу реки находились причал и переправа, известная тоболякам как «старый перевоз». Из «подгорной» части города конный поезд до переправы мог добраться одним путем — по улице Большой Архангельской (в настоящее время — улица Ленина). За переправой начинался земский тракт на Тюмень.

Передвижение конного поезда от Тобольска до Тюмени достаточно подробно изложено в записях за 26–27 апреля дневников Царской четы: государя Николая Александровича⁴ и государыни Александры Феодоровны⁵, они являются главным свидетельством описания последовательности маршрута.

В дневниках Царской четы отмечены три села, где совершались остановки: Иевлево, Покровское, Борки. За 40 часов конный поезд преодолел путь в 257 верст [274 км]⁶. Со слов комиссара Яковлева,

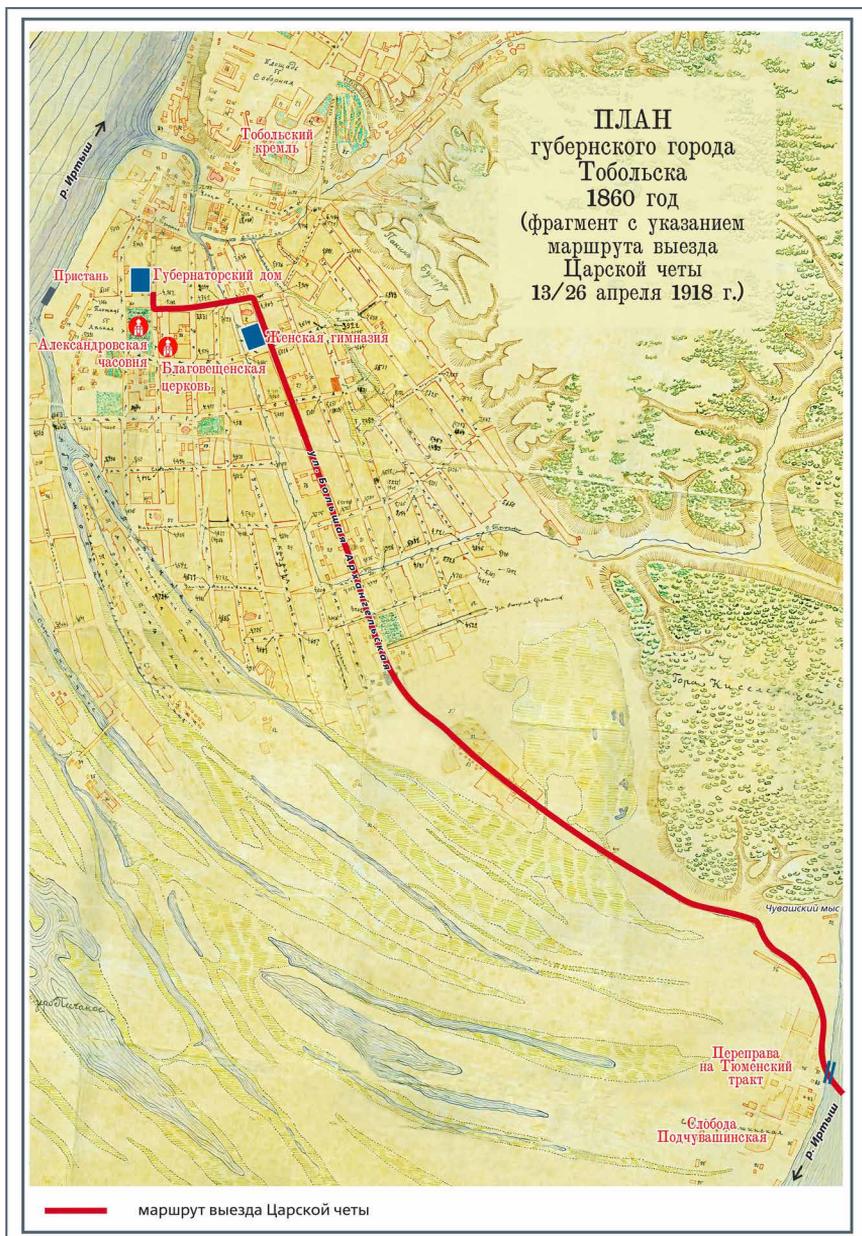
² Воспоминания В. В. Яковлева (Стоянович-Мячин, «Антон») «Перевозка Николая Романова из Тобольска в Екатеринбург» // ГАРФ. Ф. 601. Оп. 2. Д. 31. Л. 26–73, 75–81 об.).

³ Сибирский листок. 1918. № 40 (17 (30) апреля) (Государственный архив в г. Тобольске (далее — ГАТ). Ф. Г-1. Оп. 1. Д. 810. Л. 112 об.).

⁴ Из дневника Николая II от 14 (27) марта — 16 (29) апреля 1918 г. (ГАРФ. Ф. 601. Оп. 1. Д. 266. Л. 71–92).

⁵ Последние дневники императрицы Александры Федоровны Романовой: Февраль 1917 г. — 16 июля 1918 г. / *сост., ред., предисл., введ. и коммент. В. А. Козлова, В. М. Хрусталёва*. Новосибирск, 1999 // Сайт «Сахаровский центр». URL: <https://www.sakharov-center.ru/asfcd/auth/?t=page&num=12457> (дата обращения: 01.01.2019).

⁶ Список населенных мест Тобольской губернии / изд. Тобольского губернского статистического комитета. Тобольск, 1912. С. 24.



было сделано восемь остановок, ночевка в Иевлево, три речных переправы: первая — за Тобольском через Иртыш, вторая — за Иевлево через Тобол, третья — перед Тюменью через Туру.

В ночь с 27 на 28 апреля Яковлев по телеграфу согласовал со Свердловым дальнейший маршрут, и договорился с начальником станции об изменении маршрута на второй станции после Тюмени⁷. Ранним утром из Тюмени поезд отправился в сторону Екатеринбурга, но вскоре Яковлев меняет направление движения на Омск, что впоследствии вводило многих исследователей в заблуждение. Таким неожиданным маневром комиссар Яковлев, словно хитрый лис, хотел сбить с толку екатеринбургских большевиков, да и не только их! Все было разыграно как в американском фильме-вестерне: погоня, засады, сговор бандитских групп, правда, без боевых столкновений между ними. В то же время действия «конфликтующих» отрядов были под контролем большевистской Москвы. Для заранее срежиссированного спектакля Яковлев оказался неплохим актером. Дальнейшее развитие событий только подтверждает версию, что Яков Свердлов эту операцию тщательно спланировал и продумал до мелочей.

От какой же станции после Тюмени поезд поехал обратно? В своих воспоминаниях Яковлев указал, что это была вторая станция от Тюмени. Название станции дал В. Т. Коптелов⁸. Из Тюмени поезд с Августейшими узниками дошел до станции Подъем (в 21 км от г. Тюмени), где к хвосту поезда прицепили сменный паровоз, и состав сразу же отправился в обратном направлении на Омск.

В третий день пути, 28 апреля в дневниках царской четы упомянут обед на ст. Вагай и остановка на ст. Называевская.

Сохранились свидетельства остановки царского поезда на ст. Ишим, находящейся в 300 км от ст. Тюмень и в 150 км от ст. Вагай.

⁷ Воспоминания В. В. Яковлева (Стоянович-Мячин, «Антон»). Перевозка Николая Романова из Тобольска в Екатеринбург // ГАРФ. Ф. 601. Оп. 2. Д. 31. Л. 26–73, 75–81 об.

⁸ Коптелов В. Т. Великий Сибирский путь от Александра III до Николая II. Тюмень, 2003. С. 137.

В газете «Сибирский листок»⁹ была опубликована заметка анонимного автора «Проезд бывшего царя». Другой ишимский краевед, Л. В. Фролов в конце 1990-х гг. записал устное предание об остановке царского поезда на этой станции¹⁰.

Что касается дальнейшего маршрута следования, то источники также позволяют наблюдать ряд остановок. В книге В. Н. Малышева¹¹ со ссылкой на бывшего начальника станции Маслянская А. А. Лопыцько говорится, что технические остановки после Ишима были обязательны на станциях Маслянская, Мангут, Называевская и Любинская.

Конечная остановка Царского поезда перед Омском была на станции Любинская, и подтверждается омским историком А. М. Лосуновым¹². Он утверждает, что на станции Любинская Яковлеву стало известно, что впереди на станции Куломзино был выставлен заградительный отряд красновардейцев. Данная станция является узловой, и через нее поезд мог завернуть на линию Курган — Челябинск, не заезжая в Омск. Яковлев без своего отряда, поездом с одним вагоном выехал в Омск для разбирательства с местными большевиками. На перроне вокзала он встретился с председателем Омского совета В. М. Косаревым, с которым был хорошо знаком. После трехсторонних переговоров по телефону и телеграфу с Москвой и Екатеринбургом Яковлев получает приказ Свердлова отправить Царскую семью в Екатеринбург и передать Уралсовету.

Имеется подтверждение стоянки поезда на станции Любинская в воспоминаниях местного жителя — Романа Алексеевича Холынина¹³.

С учетом времени в пути и на переговоры получается, что Яковлев отсутствовал не менее 3–4 часов и на станцию Любинская вернулся только рано утром.

⁹ Сибирский листок. 1918. № 59 (20 мая / 2 июня) (ГАТ. Ф. Г-1. Оп. 1. Д. 810. Л. 128 об. — 129).

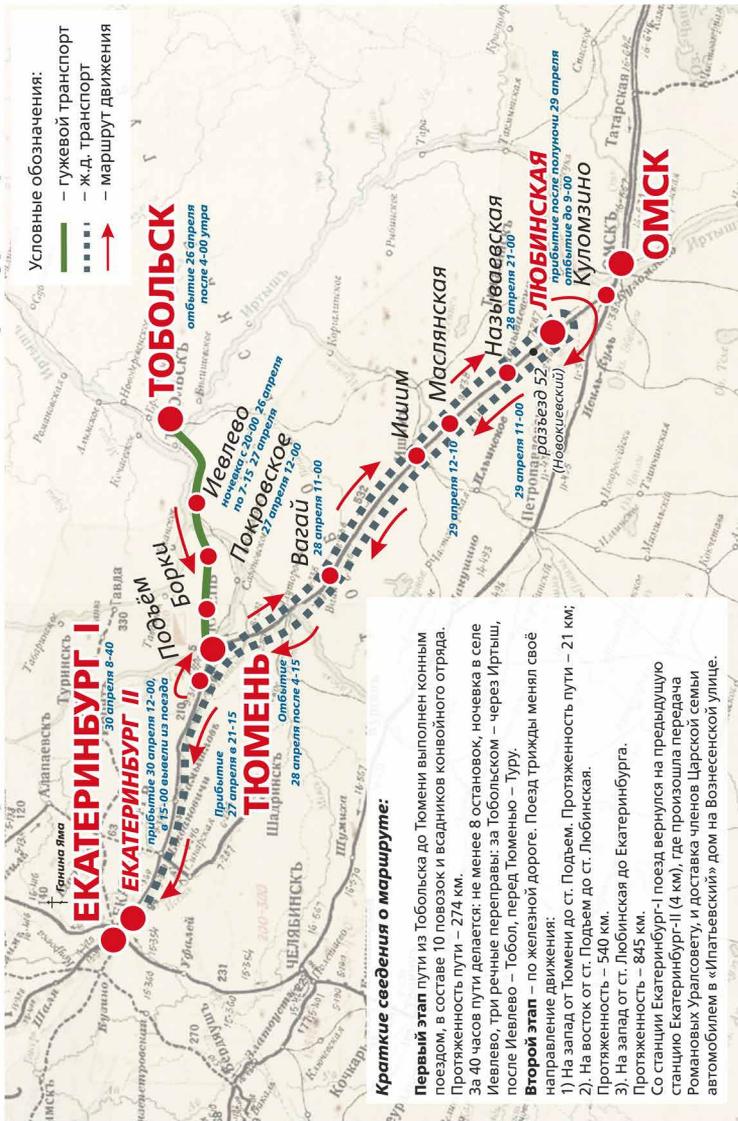
¹⁰ Фролов Л. В. Царский поезд на станции Ишим // Град-столица: Ишимский краевед: сб. Ишим, 2015. С. 65–66.

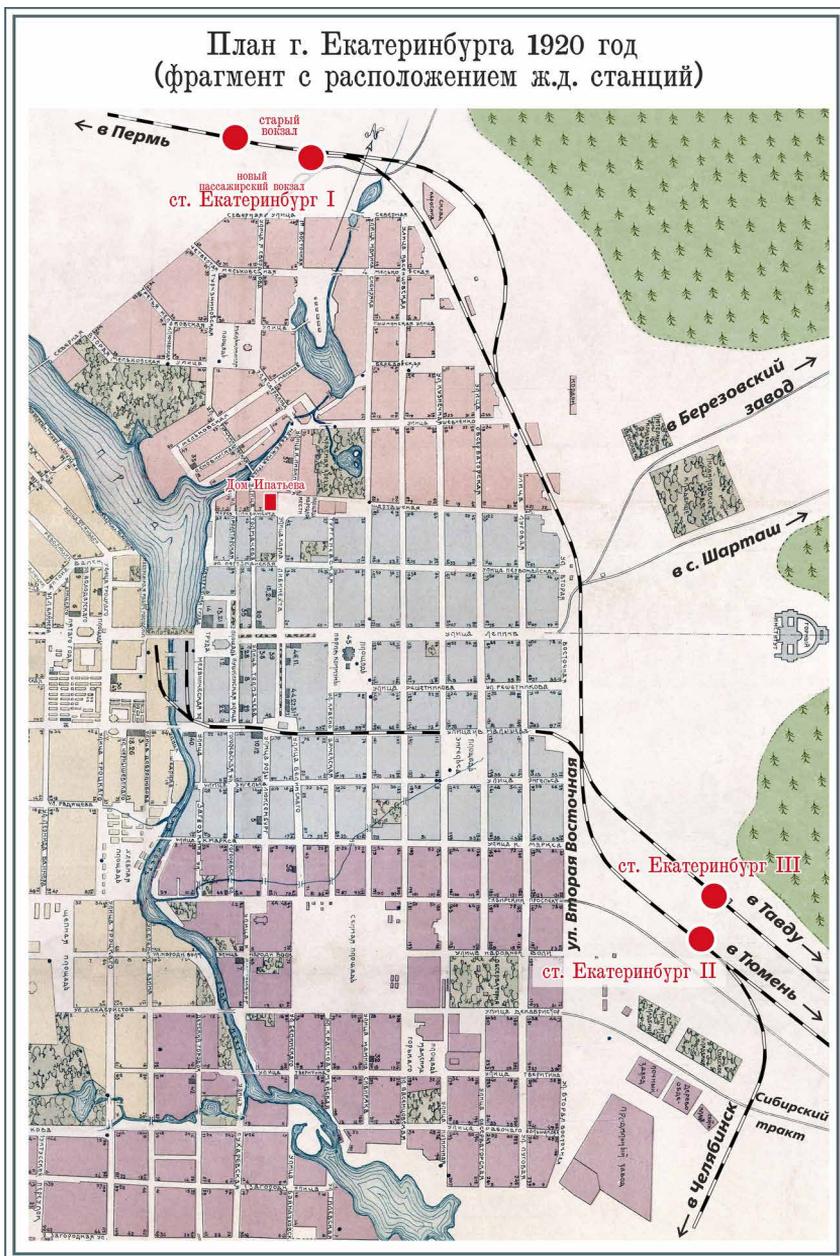
¹¹ Малышев В. Н. Земля сладковская. Тюмень, 1998. С. 214–215.

¹² Лосунов А. М. Путь на екатеринбургскую голгофу. Омск, 2017. С. 95.

¹³ Фатеев В. Здравствуй, Любинский! Омск, 1997. С. 39–40.

Карта-схема последнего пути Императорской четы в Великой княжной Марией Николаевной из Тобольска в Екатеринбург в апреле 1918 г.





В дневниковых записях Царской четы за 29 апреля¹⁴ говорится уже об обратном пути на Екатеринбург. Государыней отмечен разъезд № 52 в 9 час. 15 мин., находящийся в 22 км к западу от станции Любинская. Это расстояние поезд преодолевает примерно за полчаса. Далее государыня отметила остановки на станциях Называевская и Маслянская.

Есть свидетельство об этом очевидца событий жителя ст. Называевская, опубликованное омским историком М. В. Куроедовым¹⁵. Окончание маршрута отражено в дневниках государя Николая Александровича и государыни Александры Феодоровны следующими записями: «17/30 апреля. Вторник. В 8.40 прибыли в Екатеринбург. Часа три стояли у одной станции. Происходило сильное брожение между здешними и нашими комиссарами. В конце концов одолели первые и поезд перешел к другой — товарной станции. После полуторачасового стояния вышли из поезда»¹⁶.

В дневнике государь Николай Александрович записал, что поезд перешел к товарной станции. Такая формулировка государя не является пустой фразой: с 1893 по 1905 гг. он был председателем комитета Сибирской ж. д. и хорошо знаком с обустройством железных дорог¹⁷. Под товарной подразумевают станцию, на территории которой располагаются грузовые склады и сортировочные площадки, где осуществляются погрузка и выгрузка, формирование и отправление грузовых поездов.

В 1918 г. в городе Екатеринбурге существовали три железнодорожные станции: Екатеринбург-I, Екатеринбург-II, Екатеринбург-III, две последние станции располагались в границах современной

¹⁴ Начало Страстной седмицы Великого поста.

¹⁵ *Куроедов М. В.* История города Называевска и Называевского района. Учебное пособие по краеведению для учреждений образования Называевского района. Называевск: Администрация Называевского района; Комитет по образованию; Дом творчества детей и юношества, 1997. С. 45—46.

¹⁶ Из дневника Николая II от 14 (27) марта — 16 (29) апреля 1918 г. (ГАРФ. Ф. 601. Оп. 1. Д. 266. Л. 71—92).

¹⁷ *Ремнев А. В., Ус Л. Б.* Комитет Сибирской железной дороги (КСЖД) // Сайт «Иркипедия.ru: энциклопедия и новости Приангарья». URL: http://irkipedia.ru/content/komitet_sibirskoy_zheleznoy_dorogi_kszhd_istoricheskaya_enciklopediya_sibiri_2009 (дата обращения: 01.01.2019).

станции Шарташ¹⁸. Эти станции показаны на плане города Екатеринбург за 1920 г. Главной станцией города являлся Екатеринбург-I, где имелся большой пассажирский вокзал. От станции Екатеринбург-I в сторону станции Екатеринбург-II, вдоль окраинной улицы Вторая Восточная (сейчас — ул. Восточная) шла однокорейная железнодорожная ветка. Перед указанными станциями линия ж. д. раздваивалась на Тюменскую и Тавдинскую ветки. Вокзалы на станциях Екатеринбург-II и Екатеринбург-III проектом не предусматривались. Расстояние между главными путями этих станций было 70 сажень (150 м)¹⁹. В межстанционном разрыве располагался станционный парк, где формировались грузовые поезда. Со стороны города к станции Екатеринбург-II существовал автогужевой подъезд, являвшийся продолжением Сибирского проспекта (ныне — ул. Куйбышева). В 1919 г. произошло объединение этих станций в одну — Екатеринбург-II. В 1925 г. ее переименовали в станцию Шарташ.

Поезд на станцию Екатеринбург-I прибыл утром, но высаживать здесь Царственных узников не стали. После продолжительной стоянки в 12 часов дня поезд отправили в обратном направлении, на предыдущую станцию Екатеринбург-II. Это было сделано из соображений конспирации, чтобы не привлекать излишнего внимания местных жителей. Поезд был отправлен на малолюдную станцию на окраине города, где и был поставлен на один из станционных путей грузового парка станций Екатеринбург-II и Екатеринбург-III.

На станции Екатеринбург-II и произошла передача Яковлевым арестованных Царских узников большевикам, под расписку председателя Уралсовета Белобородова и члена областного исполнительного комитета Дидковского. При передаче присутствовали их соратники Голощёкин и Авдеев. В дом инженера Ипатьева Царскую семью доставили около 15 часов дня.

От тобольского губернаторского дома до екатеринбургского дома инженера Ипатьева (переименованных большевиками в «Дом

¹⁸ Давыдова Л. А., Ильин Ю. Л. и др. Создание Великого Сибирского пути. Т. 2 / под общ. ред. Ю. Л. Ильина. СПб., 2005. С. 125–126.

¹⁹ Дело по рассмотрению вопроса о постройке железнодорожной линии Казань — Екатеринбург. 29.09.1910 — 04.02.1916 гг. // Государственный архив Свердловской области. Ф. 62. Оп. 1. Л. 281).

свободы» и «Дом особого назначения») Царственные узники за 4,5 суток проехали 1700-километровый крестный путь. Эти полные тревог и волнений для Царской семьи дни пришлось на конец Великого поста.

С отъездом Яковлева в Москву власть над Царскими детьми перешла в руки матроса Павла Хохрякова, также имевшего полномочия от ЦИК и Уралсовета. П. Д. Хохряков на тот момент находился в Тобольске, где сыграл не последнюю роль в миссии по доставке Царской семьи в Екатеринбург. Хохряков был послан с этой целью в Тобольск еще в начале 1918 г. Здесь, при поддержке большевиков, был избран председателем местного совета. Следует отметить, что еще до встречи в Тобольске он был знаком с В. В. Яковлевым. По утверждению следователя Н. А. Соколова, своим поведением Хохряков копировал Яковлева²⁰. Но, как и комиссар, он был всего лишь промежуточным исполнителем в этой тайной и чудовищной операции по уничтожению всей Царской семьи. Это отметил Н. А. Соколов: «Председатель тобольского совдепа Павел Хохряков, доставив детей в Екатеринбург, больше не возвращался в Тобольск. Видимо, миссия никому здесь не известного “выборного” председателя этого „выборного“ учреждения была окончена»²¹.

В тобольской газете «Сибирский листок» в рубрике «Городская хроника» было сказано об отъезде 19 мая 1918 г. Царских детей цесаревича Алексея и трех его сестер великих княжон Татианы, Ольги и Анастасии²².

В среду 22 мая, в 8 часов утра пароход причалил к пристани в Тюмени, откуда Царские дети были перевезены на ж. д. вокзал и посажены в поезд.

В Екатеринбург Царских детей привезли 23 мая 1918 г. в 2 часа ночи, но точного места их высадки нет ни в одном известном нам документе. Царская семья снова воссоединилась, и теперь уже навсегда. Секретная «миссия» по их доставке в Екатеринбург большевиками была выполнена.

²⁰ Соколов Н. А. Убийство Царской семьи. М., 1991. С. 141–142.

²¹ Там же. С. 146.

²² Сибирский листок. 1918. № 50 (9/22 мая) (ГАТ. Ф. Г-1. Оп. 1. Д. 810. Л. 119 об.

Таким образом, отметим основные выводы.

1. Согласно показаниям шофера П. Т. Самохвалова на следствии Н. А. Соколову, вначале их автомобили прибыли на станцию Екатеринбург-I, где комиссар Голощёкин сбегал на станцию и, узнав, что поезда с Царем уже нет, распорядился ехать на станцию Екатеринбург-II (ст. Шарташ). Там они подъехали к месту, где стоял вагон первого класса, окруженный солдатами. Царская чета и великая княжна Мария были посажены в машину и доставлены в дом Ипатьева. Свидетельство Самохвалова не расходится со словами комиссара Яковлева и прапорщика Матвеева. Представляется, что именно станция Екатеринбург-II — наиболее вероятное место высадки Царской семьи. В силу своей профессии Самохвалов хорошо знал город, в отличие от других сопровождающих поезд большевиков, не знавших Екатеринбурга.

2. Точное место высадки Царских детей никто и нигде не указал. Версия высадки на каком-то участке ж. д. пути между станциями Екатеринбург-I и Екатеринбург-II допустима только в случае *аварии* или *крушения*. По имеющимся сведениям, *была продолжительная остановка поезда*. В таком случае поезд, находящийся на перегоне вблизи жилых домов на ул. Вторая Восточная, привлек бы внимание местного населения, к тому же он необоснованно перекрывал бы однопутный перегон для следования поездов тюменского и челябинского направлений.

3. Перевозка семьи Романовых была тщательно и заранее спланирована (скорее всего, не одним Я. Свердловым) и проведена, как и задумывалась, с доставкой Царской семьи в Екатеринбург.

4. Несмотря на предпринятую большевиками конспирацию перевозки Царской семьи, проезд секретного охраняемого поезда не остался незамеченным местной прессой и населением станций. Воспоминаниями очевидцев подтверждаются остановки Царского поезда между Тюменью и Омском, на станциях Вагай, Ишим, Маслянская, Называевская, Любинская.

Сведения об авторе. Бастылев Юрий Афанасьевич — инженер Свердловской железной дороги (Россия, г. Екатеринбург). *E-mail: bastilev@mail.ru.*

Н. А. Давыденко

ИМПЕРАТОР НИКОЛАЙ II И НОВОНИКОЛАЕВСК — НОВОСИБИРСК

В статье на основании опубликованных источников и литературы раскрывается роль святого императора Николая II в истории становлении города Новониколаевска (ныне города Новосибирска) в конце XIX — начале XX вв.

Ключевые слова: *император Николай II, Великий Сибирский рельсовый путь, Новониколаевск, Новосибирск, собор во имя святого благоверного князя Александра Невского.*

Сегодня г. Новосибирск хорошо известен не только в нашей стране, но и далеко за ее пределами. Это крупный экономический, научный и культурный центр за Уралом. Но, наверное, немногие наши современники знают историю его рождения и первых лет существования, которые пришлось на рубеж XIX—XX вв.

Сооружение Великого рельсового пути, связавшего Европейскую Россию с отдаленными районами Сибири и Дальнего Востока, неотделимо от времени царствования двух последних российских императоров. Император Александр III выступил инициатором и вдохновителем этого выдающегося проекта, при нем в 1891 г. он стал претворяться в жизнь. Император Николай II продолжил и успешно завершил строительство. «Грандиозное предприятие, коим Россия поставит себе вечный памятник», — так восторженно современники отзывались о Транссибе. Здесь уместно, наверное, добавить, что Великая Сибирская железнодорожная магистраль стала и замечательным рукотворным памятником ее строителям — тем, кто ее задумывал и строил: российским императорам Александру III и Николаю II, инженерам и рабочим. В 1893 г. в ходе строительства железнодорожного моста через Обь на Средне-Сибирском участке пути (окончательное место под строительство было утверждено лично императором Александром III) возник поселок строителей. Рабочие поселились на берегу реки, где, по свидетельству журнала

«Нива», было «расположено 26 избенок, окруженных со всех сторон непроходимым бором»¹.

Новый поселок первоначально назвали Александровским, затем по предложению управляющего Кабинетом его императорского величества генерал-лейтенанта П. К. Гудима в 1898 г. переименовали в Новониколаевский «в честь Его Императорского Величества благополучно ныне царствующего Государя императора». Вскоре император Николай II принял участие в решении важных для его населения вопросов. Дело в том, что поселок располагался на Кабинетских землях, находящихся в собственности царской фамилии. С 1901 г. жители стали хлопотать о выкупе земель Кабинета, «наделении поселка как усадебной, так и выгонной землей на правах собственности». В феврале 1903 г. уполномоченные представители, избранные на сходе жителей поселка, приехали в Петербург и передали царю ходатайство о предоставлении поселку прав города и передаче ему в собственность земель без отрезков и ограничений за выкуп в 350 тыс. руб. Просьба была удовлетворена. 28 декабря 1903 г. император утвердил положение Кабинета министров о том, чтобы поселок Новониколаевский «возвести на степень безуездного города» Томского уезда с упрощенным городским управлением, с передачей земель общего пользования в безвозмездную собственность города, а усадебных участков — за выкуп в собственность жителям². В 1908 г. по Высочайшему повелению Новониколаевск получает статус города с общественным управлением в полном объеме.

Не остался безучастным император к судьбе Новониколаевска и в 1909 г., когда город постигло большое бедствие. В мае результате большого пожара выгорело 794 двора, 6 тыс. семей остались без крова. «Томские губернские ведомости» писали, что томскому губернатору Н. Л. Гондатти, прибывшему на место, представилась «печальная картина погоревшего города... вместо 22 кварталов виднелась пустошь с безобразными остовами печей»³. Император приказал

¹ Новониколаевск — Новосибирск. Исторический фотоальбом. Новосибирск, 2011. С. 19.

² Новосибирск. 100 лет. События. Люди. Новосибирск, 1993. С. 44.

³ История города. Новониколаевск — Новосибирск. Исторические очерки. Новосибирск, 2005. С. 17.

отпустить бесплатно лесной строительный материал для наиболее бедной части населения, а городу было предоставлено 150 тыс. руб. возвратной ссуды⁴. Город довольно быстро заново отстроили, и он превратился в один из наиболее динамично развивающихся экономических и культурных центров Сибири. В 1910 г. в нем проживало около 60 тыс. жителей, работало много заводов, «по своему благоустройству и культурному виду» город не уступал «лучшим старинным городам Сибири» и в некоторых случаях даже опережал их. Накануне Первой мировой войны городской голова Новониколаевска отмечал факт необычайно бурного роста нового сибирского города: «Вряд ли найдется в Российской империи другой какой-либо город, исключительный рост которого представлял бы такой громадный интерес, как общий рост г. Ново-Николаевска, являющийся небывалым примером в истории развития городов России». И далее он убедительно утверждал: «Сама жизнь показывает, что место главного города или столицы Западной и Средней Сибири от Челябинска до Иркутска займет сказочно выросший в узле пересечения великой железной дороги и водного пути и носящий имя ныне благополучно царствующего государя императора город Ново-Николаевск»⁵.

Несколько сюжетов из ранней истории жизни будущего Ново-сибирска нашли отражение в знаменитом полотне П. Я. Пясецкого «Великий Сибирский путь». Благодаря ему сегодня имеется возможность визуально представить облик населенного пункта, который современники вскоре назовут сибирским Чикаго. Здесь уместно отметить, что созданию уникальной акварельной панорамы в 942 м длиною мы также во многом обязаны Николаю II. В 1894 г. Управление по сооружению магистрали заказало Павлу Яковлевичу запечатлеть строящуюся дорогу. В 1895 г. художник полностью изготовил картину-панораму от Самары до Каинска. Совет Управления, учитывая ее «весьма значительную стоимость», решил работу над картиной свернуть. Однако она понравилась Николаю II. Он признал панораму «настолько интересною и так верно изображающею Сибирскую рельсовую линию местности, что продолжение ее, по его

⁴ Новосибирская область 70 лет. Новосибирск, 2007. С. 42.

⁵ Жернаков В. Краткая история города Ново-Николаевска, Томской губ. // Виды города Ново-Николаевска 1895–1913 гг. Б. м., Б. г. С. 1.

мнению, было бы весьма желательно»⁶. По Высочайшему распоряжению на картину выделили деньги. В 1900 г. она с большим успехом демонстрировалась на Всемирной выставке в Париже, где получила высокие награды.

Православного императора Российской империи заботили не только практическая сторона дела сооружения железной дороги, но и духовное состояние ее строителей. В 1896 г. впервые в России по его распоряжению на Путиловском заводе изготовили специальный железнодорожный вагон, в котором была устроена православная церковь. Храм был создан в честь рождения княжны Ольги. Вагон-церковь курсировал между Челябинском и станцией Кривошеково (ныне Новосибирск-Западный) с целью духовного окормления строителей. Одновременно с укладкой рельсового пути в Сибири осуществлялось масштабное церковно-школьное строительство. В апреле 1894 г. по предложению Николая II, который являлся председателем Комитета Сибирской железной дороги, был организован сбор пожертвований на постройку церквей и школ для сибирских переселенцев. На одной из своих отметок на всеподданнейшем отчете управляющего делами комитета царь назвал церковное строительство «дорогим» Его Величеству делом⁷. Был создан фонд имени императора Александра III, который складывался из взносов благотворителей Церкви. На средства этого фонда в Омске, Каинске, Татарске, Тайге и других населенных пунктах, расположенных вдоль линии железной дороги, было построено 27 церквей. В Новониколаевске из фонда императора Александра III были построены: деревянная церковь во имя святого пророка Даниила (заложена в 1897 г., освящена 29 ноября 1899 г.), церковь Александра Невского (заложена в 1897 г., освящена 29 декабря 1899 г.). На строительство последней из средств фонда было выделено 47 тыс. руб.⁸

⁶ Бочанова Г. А. Из истории панорамы П. Я. Пясецкого «Великий Сибирский путь» // Сибирь в XVI—XX вв. Экономика, общественно-политическая жизнь и культура / отв. ред. Н. Н. Покровский. Новосибирск, 1997. С. 160.

⁷ Помощь сибирским переселенцам в устройстве церквей и приходов // Азиатская Россия. СПб., 1914. Т. 1. С. 238.

⁸ Собор во имя святого благоверного князя Александра Невского. Новосибирск, 2007. С. 14.

Церковь строилась в память императора Александра III, и поэтому императорский двор придавал особое значение этому строительству. По словам первого настоятеля храма прот. Николая Завадовского, государь император Николай Александрович стал главным жертвователем Александро-Невской церкви⁹. В апреле 1896 г. он пожаловал под строительство храма и домов причта участок — десятину земли, принадлежащей Кабинету его величества. 4 апреля 1896 г. он пожертвовал 5 тыс. руб. на строительство храма, в декабре 1899 г. — 6 500 руб. на изготовление иконостаса. 7 декабря 1899 г. государь пожертвовал священническое и диаконское облачения, сшитые из золотой парчи, которая служила покровом на гроб великого князя Георгия Александровича. Также он передал в дар храму иконы афонского письма: Иверскую Божией Матери и св. вмч. Пантелеимона Целителя¹⁰. Исполненная в византийском стиле церковь Александра Невского была самой большой и красивой из всех церквей, построенных из средств фонда Александра III. Она стала первым каменным сооружением в Новониколаевске и открывала собой Николаевский проспект — главную магистраль города, названную, скорее всего, также в честь царствующего императора. Один из современников так выразил свое восхищение проспектом: «Какая ширина, какой размах! А ведь прокладывали его еще в крошечном поселке, где весь транспорт — пролеточка»¹¹. В 1915 г. храм св. Александра Невского получает статус собора; он уцелел в годы страшных гонений на церковь и сегодня остается одним из красивейших зданий Новосибирска.

Завершая статью, хочется отметить отрадный факт из жизни современного Новосибирска — открытие двух значимых для него памятников. В ночь с 22 на 23 июня 2012 г. состоялось открытие памятника императору Александру, он установлен недалеко от места возведения моста через Обь. Скульптурная композиция с изображением императора Николая с цесаревичем Алексеем была открыта 16 июня 2017 г. Она находится рядом с собором во имя св. блгв. кн. Александра Невского, в постройке которого он принял деятельное участие. Появление этих памятников является

⁹ Собор во имя святого благоверного князя Александра Невского. С. 17.

¹⁰ Там же. С. 14.

¹¹ Новониколаевск — Новосибирск. Исторический фотоальбом. С. 54.

исторически обоснованным признанием потомками роли, которую сыграли эти люди в возникновении и развитии Новониколаевска: без их усилий Новосибирска, наверное, просто бы не существовало.

Сведения об авторе. Давыденко Наталья Алексеевна — кандидат исторических наук, доцент кафедры отечественной и всеобщей истории Новосибирского государственного педагогического университета, доцент кафедры гуманитарных дисциплин Новосибирской православной духовной семинарии. *E-mail:* davydenko.na@mail.ru.

Т. А. Исаченко

ПОСЛЕДНЯЯ ЗАПИСЬ В ЛИЧНОМ АЛЬБОМЕ- ЕЖЕДНЕВНИКЕ ВЕЛИКОЙ КНЯЖНЫ АНАСТАСИИ НИКОЛАЕВНЫ (НОЯБРЬ 1917 Г., ТОБОЛЬСК)

Статья посвящена последней записи, внесенной в личный альбом младшей дочери императора страстотерпца Николая II в ноябре 1917 г. в Тобольске. Запись сделана рукой преподавательницы великих княжон Клавдии Михайловны Битнер-Кобылинской, погибшей от рук НКВД под пытками в 1937 г. В дни черного «юбилея» редкий и малоисследованный источник — альбом великой княжны мученицы Анастасии побуждает искать ответы на вопросы, не только связанные с расстрелом императорской семьи, но и с историей России, крушением ее исторической государственности.

Ключевые слова: *последняя запись личного альбома великой княжны мученицы Анастасии, собрание Дворцовых библиотек РГБ, Клавдия Михайловна Битнер, Царская семья, Царственные страстотерпцы.*

В молчанье кроется таинственная власть:
Поруганный Христос был нем перед Пилатом
И Бога обрела земная, злая страсть
В Его безмолвии — пронзённом и распятом¹.

А. А. Голенщев-Кутузов. Середина 1890-х гг.

В связи с трагическими событиями июля 1918 г., произошедшими в Екатеринбурге 100 лет назад, прошлое, связанное с Царской семьей, запечатленное в исторических документах, вновь встает перед глазами в галерее образов и событий прошлого. В данной статье мы возвращаемся к свидетельствам очень редкого источника, долгое время находившегося вне поля зрения исследователей. Это альбом великой княжны Анастасии Николаевны с записями-автографами ее ближайшего окружения. Альбом (далее А. А. — *Т. И.*) начал активно заполняться летом 1912 г. и велся с большей или меньшей регулярностью до конца 1917 г. Последние записи альбома, относящиеся

¹ В эпиграф статьи вынесены строки стихотворения русского поэта и государственного деятеля А. А. Голенщева-Кутузова (1848–1913), присутствующие в альбоме в. к. Анастасии на день 6 мая по ст. ст. — день рождения императора Николая II. Здесь же — его автограф: «Пап!».

к 1916—1917 гг., представляют редкий фактографический источник, обращаясь к которому мы восстанавливаем события того времени.

Альбом был подарен Анастасии родителями на 11-летие в 1912 г. История появления этого нарядного издания в фонде Дворцовых библиотек до конца не выяснена, однако можно предположить, что его поступление в Библиотеку имени В. И. Ленина относится к периоду расследований 1927—1934 гг., связанных с делом о так называемых «Романовских ценностях»² либо к послевоенным (трофейным) поступлениям библиотеки. Альбом числится в ф. 492 под № 23, его внешнее убранство когда-то выглядело нарядно и празднично — золотой обрез, красный коленкоровый переплет, украшенный кожаным корешком и уголками того же цвета. Однако сегодня в цвете альбома великой княжны-мученицы просматривается другая символика.

Нам удалось установить, что автографы, заполняющие альбом, встроены в его календарную систему и приурочены к индивидуальному дню каждого из писавших — дню рождения. Это один пласт прочтения. Второй связан с приуроченностью записей к важнейшим событиям первого десятилетия XX в. — открытие памятника Александру III (май 1909 г.), закладка военного порта императора Петра Великого в Ревеле и торжества по случаю 100-летия Бородинского сражения (июль и август 1912 г.)³, всероссийское празднования 300-летия Дома Романовых (весна 1913 года), празднование чтимых Богородичных икон — Феодоровской (7 июня), Владимирской (23 июня), Смоленской (28 июля), праздник Собственного Е. И. В. Конвоя рис. (день св. Иерофея, 4 октября)⁴, другие события. Правда, позднее, в 1916—1917 гг., принцип заполнения альбома изменится, и записи, вносимые в него офицерами, будут чаще приурочены к особо чтимым торжествам — празднествам общенациональным и церковным, не связанным с личным рождением писавшего.

² Расследовалось ПП ОГПУ по Свердловской области.

³ *Зайончковский А. М.* Подготовка России к империалистической войне. Очерки военной подготовки и первоначальных планов: по архивным документам. М., 1926. 428 с.

⁴ Высочайше установленный в 1861 г., в память битвы под Лейпцигом, этот праздник всегда отмечался 4 октября (см.: *[Галушкин Н. В.] Собственный Е. И. В. Конвой. Гвардейский дивизион / ред. П. Н. Стрелянов (Калабухов).* М., 2008. С. 242).

Третий уровень прочтения лежащего перед нами мегатекста — его поэтическое наполнение⁵.

Именослов «альбома на каждый день» великой княжны Анастасии — один из важнейших мотивов исследуемого мегатекста, он вбирает имена доблестных воинов Великой войны, за которыми ухаживали в Феодоровском лазарете великие княжны, офицеров Императорского Его величества конвоя, которым семья запретила предпринимать попытки своего освобождения, — «чтобы не пролилась кровь»⁶, дорогих сестер, «мама и папа», любимой бабушки (вдовствующей императрицы Марии Феодоровны), дяди Павла⁷, крестной — тети Ольги⁸, двоюродных братьев⁹, симпатичных офицеров Императорской яхты «Штандарт», фрейлин, комнатных девушек, домашнего доктора, учителей и подруг — всех, кого она берегла в своем сердце и за кого молилась.

Многие из тех, кто заносил свои записи в альбом княжны, разделили участь Царской семьи — были расстреляны. Родители, сестры и брат, дядя (вел. кн. Павел Александрович), доктор Е. С. Боткин, свитные фрейлины императрицы Александры Феодоровны графиня Анастасия Гендрикова (Настенька) и графиня Екатерина Шнейдер (Трина), комнатная девушка при комнатах Е. И. В. государыни императрицы Александры Феодоровны Анна Демидова (Нюта) и другие погибли в вихре революции¹⁰. За именами, внесенными в альбом Анастасии, просматриваются биографии тех, чьи

⁵ Исаченко Т. А. Альбом-календарь Анастасии как мегатекст: опыт многоуровневого прочтения памятных записей // Культурное наследие России. № 4. 2018. С. 34–50.

⁶ История Собственного Его Императорского Величества конвоя в изложении офицера конвоя Н. В. Галушкина прокомментирована и издана П. Н. Стреляновым: [Галушкин Н. В.] Собственный Е. И. В. Конвой... 590 с.

⁷ Запись вел. кн. Павла Александровича присутствует на с. 327 под датой 21 сентября.

⁸ Вел. кн. Ольга Александровна (тетя Ольга), сестра государя императора Николая II.

⁹ Две записи, Дмитрия Павловича и Андрея Александровича Романовых, сделаны на с. 24 и с. 310 альбома Анастасии.

¹⁰ С царем и за царя: мученический венец царских слуг / [сост.: О. Т. Ковалевская]. М.: Русский Хронографъ, 2008. 413 с.; Чернова О. В. Верные. О тех, кто не предал Царственных мучеников. М., 2010. 572 с.

записи заполняют страницы, помеченные 1914–1917 гг. Всего этих записей 114.

И здесь нельзя не сказать еще о некоторых ассоциациях. Имена, внесенные в альбом Анастасии, напрямую сопряжены с темой, которая несколько лет спустя, в 1924 г. прозвучит в «Белой гвардии» М. А. Булгакова и станет лейтмотивом жизни Белой эмиграции на долгие годы, — темы предательства. В романе М. А. Булгакова был поднят вопрос о дворянской и офицерской чести, верности долгу, присяге и предательстве генералов (сцена в гимназии, обращение полковника Мальцева к защитникам Киева). Эпиграфом к роману писатель взял строки А. С. Пушкина, обратившись к исторической повести о русской Смуте XVIII в., где схожий образ истории как стихии («бурана») увенчан победой белых, дворянства. Не «народ», которого заведомо было больше и который мог взять числом, а дворяне одержали верх в старой гражданской войне, описанной Пушкиным. В пушкинском романе дан ясный ответ: у дворянства в целом есть понятие чести, а у «народа» в целом этого понятия нет (хотя есть представление о милосердии)¹¹. Совершенно очевидно, что Булгаков писал свой роман, адресуя его в первую очередь Белой эмиграции — тем, кто в 1924-м находился в Берлине, Париже, Белграде, Софии, и где мог оказаться сам М. А. Булгаков, доведись ему сесть на пароход в Батуме в 1921 г.

Вернемся к последним записям. Альбом начал активно заполняться летом 1912 г. и велся с большей или меньшей регулярностью до конца 1917 г. Среди имен, внесенных в альбом Анастасии, последним значится имя Клавдии Михайловны Битнер (в замужестве Кобылинской), пострадавшей в «третью волну» красного террора (1927–1937 гг.). Эта последняя запись сделана 17 ноября 1917 г. в Тобольске. Находившаяся рядом с тобольскими узниками, К. М. Битнер оказалась причастна к тайнам «Романовских ценностей» и, спустя 16 лет после расстрела Царской семьи, была арестована, допрошена и приговорена к расстрелу¹².

¹¹ Варламов А. Н. Булгаков. Роман-биография // Москва. 2008. № 4. С. 66.

¹² Приговор был приведен в исполнение 27 сентября 1937 г. на т. н. Бутовском полигоне (д. Дрожжино Ленинского района Московской области).

О К. М. Битнер известно, что с началом Первой мировой войны она окончила Курсы сестер милосердия военного времени, после чего поступила по профилю в Царскосельский Лианозовский лазарет. Работая там, К. М. Битнер познакомилась с находившимся в нем на лечении полковником Е. С. Кобылинским, получившим тяжелое ранение под Лодзью. Позднее, в период первого заточения императорской семьи, Е. С. Кобылинский оказался в составе караула Царскосельского дворца и с мая 1917 г. занимал должность начальника охраны арестованной Царской семьи¹³. В период второго, тобольского заточения он сохранил свой пост, встав во главе «Отряда особого назначения», охранявшего Царскую семью. В руках Е. С. Кобылинского была, по сути, сосредоточена вся полнота власти — местным властям он не подчинялся, а эмиссаров Временного правительства в Тобольске не было. Благородная фигура фронтовика полковника Е. С. Кобылинского (1857–1927), умершего под пытками НКВД в 1927 г.¹⁴, возвышается на фоне «дивизиона» предателей, окружавших Николая II в первый год русской революции. В критическую минуту, как известно, государь оказался лицом к лицу с «изменой, трусостью и обманом». Изменили Гучков, Алексеев, Корнилов, Саблин, Нарышкин... Е. С. Кобылинский, по словам следователя Н. А. Соколова, «в исключительно трудном положении до конца проявит исключительную преданность царю».

Евгений Степанович Кобылинский сделал для Царской семьи все, что мог, писала в своих воспоминаниях Т. Е. Боткина, и не его вина, если недальновидные монархисты-организаторы не смогли даже в этом разобраться и не обратились к единственному человеку, который имел полную возможность организовать освобождение Царской семьи и ждал только какой-нибудь помощи извне... Близкие люди Е. С. Кобылинского свидетельствовали, что он долго

¹³ Назначение начальником охраны в Царском Селе было сделано генералом Л. Г. Корниловым (URL: <http://garshin.ru/history/genealogy/kobylinisky/index.html> (дата обращения: 12.12.2018)).

¹⁴ Из Тобольска в Рыбинское ГПУ был направлен запрос, к которому приложены выписки из книги учителя Царской семьи П. Жильяра, где он пишет, что Е. С. Кобылинский был «лучшим другом» императора в Тобольске. ГПУ выдвинуло предположение о причастности Кобылинского к тайне сокрытия царских драгоценностей.

надеялся и ждал тех, кто поможет ему освободить государя и семью. Более того, есть версия, что его заместитель по охране, капитан Аксюта утверждал, что они даже разработали план освобождения и известили о нем государя, но получили ответ, что «в такое тяжелое время, переживаемое Россией, ни один русский не должен покидать Россию. И я не собираюсь куда-либо бежать и буду ожидать здесь своей участи»¹⁵.

К. М. Битнер говорила о своем муже, характеризуя его состояние после полученных им назначений: «Это человек замечательный, но у него трудная задача. Он стоит между двух огней: Их Величества его презирают¹⁶, поскольку он стал Их тюремщиком после того как принадлежал к знаменитому полку¹⁷. Из этих же соображений его подозревают солдаты и правительство». Еще одно высказывание о Е. С. Кобылинском принадлежит Е. Н. Эрсберг: «В высшей степени хорошо, душевно относился к Ним (Их Величествам. — И. Т.) Кобылинский. Он их любил. Не будь около них Кобылинского, Они много худого могли пережить при ином человеке»¹⁸.

Возвращаясь к записи, сделанной рукой Клавдии Михайловны Битнер, добавим, что, приехав в Тобольск осенью 1917 г., она преподавала наследнику цесаревичу уроки русского языка, математики и географии, а младшим великим княжнам уроки истории и русской литературы. К. М. Битнер получила пропуск в дом заключения царских узников, будучи невестой Е. С. Кобылинского и благодаря его ходатайству как коменданта губернаторского дома. Несмотря на все трудности передвижений военного времени, Клавдия Михайловна Битнер смогла приехать в Сибирь, привезла с собой письма, адресованные Царской семье. Можно предположить, что

¹⁵ Мельник-Боткина Т. Е. Воспоминания о Царской семье. [Изд. 2-е, испр.] М., 2009. 142 с.; Чернова О. В. Верные... 2010. С. 132–143.

¹⁶ Предполагаем, что слова К. М. Битнер передают личное состояние Е. С. Кобылинского, хорошо знакомое его невесте, а впоследствии жене.

¹⁷ Е. С. Кобылинский служил в Санкт-Петербургском полку.

¹⁸ Из протокола допроса судебным следователем по особо важным делам при Омском окружном суде Н. А. Соколовым в г. Екатеринбурге Елизаветы Николаевны Эрсберг (Лизы; 18.09.1882 — 1942), помощницы няни Александры Александровны Теглевой от 6 июля 1919 г. Е. Н. Эрсберг упоминается в письме вел. кн. Марии Николаевны (Письмо от 25 окт. 19... г.: «и Лиза меня причисляет...» — ГАРФ. Ф. 685. Оп. 1).

К. М. Битнер (если, конечно, не М. С. Хитрово или С. К. Буксгевден) привезла А. А. в Тобольск, поскольку, уезжая из Александровского дворца, императорская семья заменила многие вещи, приготовленные для отъезда в Ливадию, теплой одеждой.

Мы можем лишь допустить, что Клавдия Битнер, державшая альбом в руках и понимавшая всю его ценность как источника информации о ближайшем окружении семьи, хранила альбом и позже передала его доверенным лицам в Тобольске, Омске. Не исключено, что дорогая во всех отношениях книга могла следовать с К. М. Битнер по пути ее перемещения далее в Рыбинск и Орехово-Зуево, где в 1934 г. Клавдия Михайловна была арестована ОГПУ, претерпела 27 допросов, проходивших под пытками¹⁹. Не исключено также и то, что А. А. мог быть вывезен до Тобольска кем-то из офицеров колчаковской армии, офицеров конвоя (например, есаулом А. А. Грамониным, добравшимся до Сибири к зиме 1919 г., или Е. Н. Сумароковым), участвовавших в процессах дознания, проводившихся следователем Н. А. Соколовым²⁰. Оба позднее выехали в Харбин.

Возвращаясь к роману М. А. Булгакова, вспомним замечательную картину в начале повествования — взгляд автора, брошенный из космоса, звездного бездонного неба, сфокусирован на маленькой точке — киевском доме с осиротевшей семьей из трех человек. Этот дом в романе — средоточие и осознание глубины разлома, который прошел через русский народ в 1918 г.: он явственно ощущается в именах, представленных автографами в альбоме великой княжны Анастасии. В дни черного «юбилея» альбом Анастасии побуждает искать ответы на вопросы, не только связанные с расстрелом императорской семьи, но и с историей России, крушением ее исторической государственности.

Сведения об авторе. Исаченко Татьяна Александровна — доктор филологических наук, главный научный сотрудник Центра по исследованию проблем развития библиотек в информационном обществе Российской государственной библиотеки (Россия, г. Москва). *E-mail: isachenko33@yandex.ru.*

¹⁹ С царем и за царя: мученический венец царских слуг. М., 2008.

²⁰ [Галушкин Н. В.] Собственный Е. И. В. конвой. Гвардейский дивизион... С. 364; 567, прим. 341; Павлова Л. А. По велению закона. Екатеринбург, 2011. С. 113.

Т. В. Ицкович

КОМПОЗИЦИЯ ЖИТИЯ СВЯТЫХ ЦАРСТВЕННЫХ СТРАСТОТЕРПЦЕВ*

Композиция жития определяется ликом святости, к которому причислен святой. Существуют как общие для всех ликов святости композиционные фрагменты (рождение, смерть, обретение мощей, канонизация, чудеса), так и специфические, создающие субжанровое своеобразие. Обязательными композиционными элементами жития страстотерпцев являются принадлежность к царскому роду, молитва о прощении убийц, верность и мученическая смерть слуг, длительные предсмертные мучения и мученическая смерть.

Ключевые слова: *религиозный стиль, жанр, житие, категория композиции, страстотерпцы.*

В связи с изменением общественно-политической ситуации в России последних десятилетий активно восполняется лакуна, относящаяся к религиозной сфере общественного сознания, возрождаются к жизни жанры, которые считались перешедшими в ранг литературных памятников. Изменение экстралингвистической ситуации (процесс массовой канонизации) привело к необходимости создания новых текстов, цель которых — отвечать на запросы религиозной жизни. Возникает богослужебная необходимость написания текстов таких жанров, как житие, акафист, тропарь, канон, кондак и молитва, посвященных новому святому: «Службу Собору новомучеников и исповедников Российских составить особую. Благословить составление отдельных служб каждому из прославляемых святых»¹. Активно создаются тексты в жанре жития с целью «назидания в благочестии чад церковных»².

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научно-го проекта № 18-012-00382 А «Речевой быт семьи: аксиологическая реальность и методы исследования (на материале живой речи уральского города)».

¹ Деяние Юбилейного Освященного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви о соборном прославлении новомучеников и исповедников Российских XX века / Москва, Храм Христа Спасителя, 13–16 августа 2000 г. П. 14. URL: <http://www.mospat.ru/archive/s2000r09.htm> (дата обращения: 20.11.2018).

² Там же.

Житие как современный жанровый тип представляет собой целостное образование, так как существует в богослужебной сфере только в виде жанра собственно жития. Жанр жития существует в виде субжанров (житие мученика, преподобного праведного и т. п.), обусловленных объективными экстралингвистическими факторами: ликами святости, разработанными в богословской литературе. Предметом анализа является текстовая категория композиции в житии страстотерпца.

Страстотерпец — наименование христианских мучеников. Это наименование может прилагаться ко всем мученикам, претерпевшим страдание (страсть — лат. *passio*) во имя Христово, однако преимущественно это наименование относят к тем святым, которые приняли мученическую кончину не от гонителей христианства, но от своих единоверцев — в силу их злобы, коварства, заговора. Подчеркивается особый характер их подвига — беззлобие и непотворение врагам.

Обратимся к композиции жития святых царственных страстотерпцев — царя Николая, царицы Александры, царевича Алексея, царевен Ольги, Марии, Татианы, Анастасии.

Экспозиция типична для субжанра жития страстотерпцев: рассказывается о рождении и крещении царя. «Святой Царь Николай II родился 6 (19) мая 1868 года под Санкт-Петербургом, в Царском Селе. Он был старшим сыном Императора Александра III Миротворца и его супруги Императрицы Марии Феодоровны. По совершении таинства Крещения царственного младенца хор воспел благодарственную песнь, и колокольный звон всех церквей и гром пушек вторили пению. Отслужили Божественную литургию, и новокрещенный младенец был приобщен Святых Христовых Таин»³.

Развитие действия — характеристика героя, в которой отмечают его стремление к благочестию. «Еще маленьким ребенком Цесаревич проявлял особую любовь к Богу, к Его Церкви. Великий князь Николай с детства отличался благочестием и старался в добродетелях подражать праведному Иову Многострадальному, в день памяти которого родился, и святителю Николаю, в честь которого был назван»⁴.

³ Жития святых Екатеринбургской епархии. Екатеринбург, 2008. С. 146.

⁴ Там же. С. 147.

Повторяющийся элемент, характерный для житий страсотерпцев — чудесные спасения жизни. «Серьезное испытание было послано Царской Семье осенью 1888 года: под Харьковом произошло страшное крушение царского поезда. Вагоны с грохотом падали с высокой насыпи под откос. Провидением Божиим жизнь Императора Александра III и всей Августейшей семьи была чудесно спасена. Новое испытание последовало в 1891 году во время путешествия Цесаревича по Дальнему Востоку: в Японии на него было совершено покушение. Николай Александрович едва не погиб от сабельного удара религиозного фанатика, но греческий принц Георгий бамбуковой тростью сбил с ног нападавшего. И вновь совершилось чудо: только легкая рана осталась на голове Наследника Российского престола. Всевышний еще раз напомнил Свое слово: „Не прикасайтесь помазанным Моим“ (Пс 104. 15), — и явил миру, что в Его власти цари и царства земные»⁵.

Если в житии о Борисе и Глебе существуют композиционные блоки, посвященные главным героям, причем более подробно охарактеризован Борис, житие Глеба дается по принципу дополнения, то в житии святых царственных страсотерпцев главным героем является царь Николай, затем фрагментарно дается житие царицы Александры, образы же царевен и царевича носят второстепенный характер.

Так, фиксируется рождение царицы, отмечаются особенности ее воспитания. «Будущая Императрица Александра Феодоровна (принцесса Алиса Виктория Елена Луиза Беатриса) родилась 25 мая (7 июня) 1872 года в Дармштадте, столице небольшого герцогства, к тому времени уже насильственно включенного в Германскую империю. Отцом Алисы был Великий герцог Гессен-Дармштадтский Людвиг IV, а матерью — принцесса Алиса Английская, третья дочь королевы Виктории»⁶.

«Дети гессенской четы — а их было семеро — воспитывались в глубоко патриархальных традициях. Жизнь их проходила по строго установленному матерью регламенту, ни одной минуты не должно

⁵ Жития святых Екатеринбургской епархии. С. 150.

⁶ Там же.

было проходить без дела. Одежда и еда детей были очень простыми. Девочки сами зажигали камин, убирали свои комнаты. Мать старалась с детства привить им качества, основанные на глубоко христианском подходе к жизни»⁷.

Особое внимание уделяется повествованию о переживании, которое формирует характер ребенка: «Первое горе Аликс перенесла в шесть лет, когда от дифтерии в возрасте тридцати пяти лет умерла ее мать. После пережитой трагедии маленькая Аликс стала замкнутой, отчужденной, начала сторониться незнакомых людей, успокаивалась она только в семейном кругу»⁸.

Затем композиционные линии героев объединяются: первая встреча, благословение на брак, — и далее следуют параллельно, причем ведущей в композиционном отношении является линия героя. Исключением является такой важный элемент жития царицы Александры, как принятие ею православия.

Автор жития следует за всеми событиями из жизни героев, постоянно отмечая некие знаки, которые предсказывают судьбу семьи: рождение главы в день Иова Многострадального, обручение и свадьба несмотря на препятствия семьи и траур. «Несмотря на траур по отцу, было решено не откладывать бракосочетание, но оно состоялось в самой скромной обстановке в церкви Зимнего дворца в Санкт-Петербурге 14 (27) ноября 1894 года. В день свадьбы Александра Феодоровна записала в своем дневнике: „Мы соединены, скованы для совместной жизни, и когда здешней жизни придет конец, мы встретимся опять на другом свете, чтобы быть вечно вместе“»⁹.

Развитие действия сопровождается характеристикой героев, отмечаются их ориентация на вечные ценности, дела милосердия и любви: «Государь Николай II был проникнут любовью к человеку и верил, что и в политике необходимо следовать заветам Христа»¹⁰. Христианские добродетели государя — кротость и доброта сердца, скромность и простота — многими были не поняты и приняты

⁷ Жития святых Екатеринбургской епархии. С. 150–152.

⁸ Там же. С. 153.

⁹ Там же. С. 154.

¹⁰ Там же. С. 157.

за слабость характера. Однако благодаря именно этим душевным и нравственным качествам в нем воплотилась огромная духовная сила, так необходимая Помазаннику Божию для царского служения¹¹. Царская чета являла собой образец подлинно христианской семейной жизни. Отношения августейших супругов отличались искренней любовью, сердечным взаимопониманием и глубокой верностью¹².

Параллельная композиционная линия, как уже отмечалось выше, — повествование о детях царской четы, где особое внимание уделяется царевичу Алексею. Автор отмечает добродетельность героя: «Господь благословил этот брак по любви рождением четырех дочерей: Ольги, Татианы, Марии, Анастасии — и сына Алексея. Долгожданный Наследник Российского престола родился 30 июля (12 августа) 1904 года. Он стал любимцем всей Семьи. Близкие отмечали благородство характера Царевича, доброту и отзывчивость его сердца. „В душе этого ребенка не заложено ни одной порочной черты, — говорил один из его учителей, — душа его — самая благодатная почва для всех добрых семян“. Алексей любил людей и старался всеми силами помочь им, в особенности тем, кто ему казался несправедливо обижен. „Когда я буду Царем, не будет бедных и несчастных, — говорил он. — Я хочу, чтобы все были счастливы“»¹³.

Царская семья во всех несчастьях уповает на Бога, что также является общей композиционной чертой житий страстотерпцев: «Неизлечимая наследственная болезнь — гемофилия, обнаруженная у Цесаревича Алексея вскоре после рождения, постоянно угрожала его жизни. Этот недуг потребовал от Семьи огромного напряжения душевных и физических сил, безграничных веры и смирения. Во время обострения болезни в 1912 году врачи вынесли мальчику безнадежный приговор, однако Государь на вопросы о здоровье Цесаревича смиренно отвечал: „Надеемся на Бога“»¹⁴.

Оригинальным композиционным фрагментом является предсказание будущей святости членов семьи. «В декабре 1916 года

¹¹ Жития святых Екатеринбургской епархии. С. 162.

¹² Там же. С. 162.

¹³ Там же.

¹⁴ Там же. С. 164.

Государыня посетила в Новгороде Десятинный монастырь. Старица Мария, которая уже много лет лежала в тяжелых веригах, протянула к ней высохшие руки и произнесла: «Вот идет мученица — Царица Александра», обняла ее и благословила. Блаженная Паша Саровская перед своей смертью в 1915 году все клала земные поклоны перед портретом Государя. „Он выше всех царей будет“, — говорила она. На портреты Царя и Царской Семьи блаженная молилась наравне с иконами, взывая: „Святые Царственные мученики, молитесь Бога о нас“»¹⁵.

Типичным композиционным фрагментом является предательство семьи окружением: «Молчанием встретила Россия весть об аресте Временным правительством Царя и Царицы 8 (21) марта 1917 года»¹⁶.

Кульминация жития царственных страстотерпцев — ожидание смерти и расстрел: герои ведут себя в полном соответствии с идеалом, заданным в Евангелии: прощают своих убийц, молятся за них. «По Промыслу Божию, Царственные Страстотерпцы были взяты из земной жизни все вместе, в награду за безграничную взаимную любовь, которая крепко связала их в одно нераздельное целое»¹⁷.

Канонизация царской семьи в лике страстотерпцев: «В 2000 году Царственные Страстотерпцы были прославлены в лике святых Архиерейским Собором Православной Церкви под председательством его Святейшества Святейшего Патриарха Московского и Всея Руси Алексия II. Ныне их имена открывают сонм Собора новомучеников и исповедников Российских»¹⁸.

Таким образом, композиция жития святых царственных страстотерпцев полностью соответствует композиционному строению житий свв. Бориса и Глеба, св. царевича Димитрия, Угличского и Московского, и включает обязательные фрагменты:

1. Принадлежность к царскому роду;
2. Чудесное спасение жизни высшими силами;
3. Осознание приближающейся смерти, молитва о врагах;

¹⁵ Жития святых Екатеринбургской епархии. С. 177–182.

¹⁶ Там же. С. 183.

¹⁷ Там же. С. 190.

¹⁸ Там же.

4. Верность слуг;
5. Предательство и мученическая смерть;
6. Канонизация;
7. Увековечивание памяти.

Таким образом, можно сделать вывод, что обязательными композиционными элементами жития стратотерпцев, выделяющими их из ряда житий, является принадлежность к царскому роду, молитва о прощении убийц, верность и мученическая смерть слуг, длительные предсмертные мучения и мученическая смерть.

Житие как современный жанровый тип представляет собой целостное образование, так как существует в богослужебной сфере только в виде жанра собственно жития. Жанр жития существует в виде субжанров (житие мученика, преподобного, стратотерпца и т. п.), обусловленных объективными экстралингвистическими факторами: ликами святости, разработанными в богословской литературе.

Сведения об авторе. Ицкович Татьяна Викторовна — доктор филологических наук, доцент, профессор кафедры русского языка, общего языкознания и речевой коммуникации Уральского федерального университета им. первого Президента России Б. Н. Ельцина (г. Екатеринбург). *E-mail: tatiana.itckovich@urfu.ru.*

А. А. Оболенский

О НЕОБХОДИМОСТИ СРАВНИТЕЛЬНОГО АНАЛИЗА ИСТОРИЧЕСКИХ ИСТОЧНИКОВ СЛЕДСТВЕННОГО ДЕЛА Н. А. СОКОЛОВА С МЕМУАРИСТИКОЙ СОВЕТСКОГО ПЕРИОДА

В предлагаемой вниманию читателей статье на основе опубликованных источников и архивных материалов предлагается критический обзор ряда материалов следственного дела Н. Соколова 1919 г. и мемуарных источников 1960-х гг., затрагивающих тематику трагических событий в Екатеринбурге летом 1918 г.

Ключевые слова: *Екатеринбургские останки, император Николай Александрович, историко-архивная экспертиза, гибель Царской семьи, вопросы источниковедения, подлинность останков.*

Проблематика идентификации неопознанных останков, обнаруженных в 1991 г. в Поросенковом логу и позиционируемых рядом исследователей и представителей Следственного комитета РФ как принадлежащих семье Николая II и ее слуг сохраняет свою актуальность на протяжении без малого трех десятилетий.

Сегодня мы рассмотрим ряд аргументов, ставящих под сомнение так называемые «воспоминания участников цареубийства», записанные в конце 1960-х гг. Радиокomiteетом СССР и занимающие особое место в доказательной базе сторонников официальной версии, строящейся на свидетельствах Я. М. Юровского и его коллег.

Интересным примером может служить история с обнаружением летом 1919 г. следствием Н. А. Соколова в шахте близ урочища Четырех Братьев трупа комнатной собачки, идентифицированной следователем как «Джемми», принадлежавшей великой княжне Анастасии Николаевне. Благодаря ей мы получаем возможность заподозрить в ошибке не только белогвардейское следствие Н. А. Соколова, но и усомниться в подлинности записей «Воспоминаний» на Радиокomiteете в 1960-е гг.

Приближенная к императрице фрейлина баронесса Софья Буксгевден упоминает собак царской семьи в описании картины прибытия в Екатеринбург «второй партии» Романовых — великих

княжон и цесаревича: «Великим княжнам грубо приказали самим нести свои вещи, и бедным девушкам пришлось одним тащить тяжелые сумки и вести на поводке трех собак. Нагорного, пытавшегося помочь девушкам, грубо оттолкнули в сторону. Цесаревича вынес из вагона Нагорный, затем по очереди на перрон сошли члены свиты»¹.

Современный исследователь Ю. А. Жук так описывает состав домашнего царского «зверинца»: «Вместе с Царской семьей в ДОН жили 4 собаки: японский хин государыни императрицы по кличке Швыбзик, спаниель Джой наследника цесаревича, французский бульдог Ортино великой княжны Татьяны Николаевны и очень маленькая собачонка по кличке Джемми, принадлежавшая великой княжне Анастасии Николаевне»².

Доподлинно известно, что спаниель Джой был найден белыми у охранника Летемина, пожалевшего оставленную хозяевами собаку, и дожил свои годы при английском королевском дворе. Труп же комнатной собачки, принадлежавшей великой княжне Анастасии, был обнаружен колчаковским следствием в одной из шахт возле Ганиной Ямы летом 1919 г. Находка была оформлена подробным протоколом (приводится в сокращении):

«ПРОТОКОЛ

1919 года июня 25 дня. Судебный следователь по особо важным делам при Омском окружном суде Н. А. Соколов в порядке 324—335 ст. ст. уст. угол. суд., чрез врача Николая Яковлевича Бардукова, имеющего также и диплом ветеринара, производил наружный осмотр собаки, труп которой извлечен сего числа из малого колодца шахты.

По наружному осмотру найдено следующее:

Труп принадлежит собаке-самке. Собака принадлежит к одному из типов комнатных малых собачек (...) В виду отсутствия нужных инструментов и необходимости предъявления трупа собаки свидетелям вскрытия внутренних органов не производилось.

Судебный следователь Н. Соколов

Врач Н. Бардуков

Понятые:

- 1) Личный почетный гражданин Андрей Петрович Куликов
- 2) Крестьянин Березовского зав. Екатеринбургского уезда Иван Иванович Усольцев

¹ Буксгевден С. К. Венценосная мученица. М., 2006. С. 513.

² Жук Ю. А. Исповедь царевубийц. М., 2008. С. 136.

Мнение

Оставляя вопрос о причине смерти собаки открытым впредь до вскрытия ее трупа, я нахожу возможным ныне же признать, что эта собака принадлежит к породе собак «кинг-чарльз» (английская порода) или же к одной из японских комнатных пород, о чем свидетельствует как ее общий вид, так и в особенности строение ее головы, слишком типичное для этих пород. Ей около 2 лет.

Врач Н. Бардуков
С подлинным верно:

Судебный Следователь по особо-важным делам Н. Соколов»³

Далее находка была опознана свидетелями.

Гиббс (учитель): «Я сегодня видел собачку у шахты. Я утверждаю, что эта собачка, которую я видел у шахты, и есть Джемми. Я обратил внимание и на ее шерсть, и на форму глазных впадин, и на зубы ее. Это безусловно она. Показание мое мне прочитано»⁴.

Елизавета Николаевна Эрсберг (помощница няни): «Я видела собачку, которую Вы мне предъявляли. Это безусловно Джемми Анастасии Николаевны. Она ее носила на руках. Это была очень маленькая собачка, которых всегда носят на руках, так как они настолько малы, что они не могут долго двигаться сами»⁵.

И 23–27 июля 1919 г. **Мария Густавовна Тутельберг (младшая камер-юнгфера):** «Я видела труп собаки, который Вы мне показывали. Я категорически утверждаю, что это есть труп собачки Джемми, принадлежавшей Анастасии Николаевне. Это была очень маленькая собачка, которую Анастасия Николаевна носила на руках. У НИХ было 3 собачки. Одна собака была большая, породы „спаниель“, принадлежавшая Алексею Николаевичу. Другая была французский бульдог, обычной величины для этой породы, принадлежавшая Татьяне Николаевне. Джемми же была самой маленькой. Бежать за экипажем она не могла. Ее подарил Анастасии Николаевне в войну какой-то офицер, лежавший в лазарете в Царском»⁶.

³ ГА РФ. Ф. 1837. Оп. 2. Д. 6 (реально по описи значится под № 5). Л. 109–110.

⁴ Там же. Л. 123.

⁵ Протокол допроса Е. Н. Эрсберг, 6 июля 1919 г.] // *Соколов Н. А.* Предварительное следствие 1919–1922 гг.: [сб. материалов] / сост. Л. А. Лыкова. М.: Студия ТРИТЭ; Рос. архив, 1998. С. 135–148. (Российский архив: История Отечества в свидетельствах и документах XVIII—XX вв.; [Т.] VIII).

⁶ ГА РФ. Ф. 10243. Оп. 8. Катюшка 1, кадры 681–693.

Казалось бы, все понятно. Озверевшая расстрельная команда вслед за людьми убила (застрелила или повесила) и принадлежавших им 1–3 собак, пощадив лишь спаниеля Джоя. При этом труп (или трупы) собак был вывезен на Ганину Яму и брошен в шахту.

В 1960-е гг. Радиокомитет СССР записал интервью участников событий лета 1918 года. Но не будем забывать, что к этому времени в распоряжении советских органов находились не только книги следователя Н. А. Соколова и его патрона генерала М. К. Дитерихса, описывающие находку трупа «Джемми», но и подлинные тома следственного дела.

Что же поведали впоследствии участники расстрела?

Яков Юровский: «Хотя я их предупредил через Боткина, что им с собой брать ничего не надо, они, однако, набрали какую-то разную мелочь, подушки, сумочки и т. д. и, кажется, маленькую собачку»⁷.

Александр Стрекотин: «С ними вместе была расстреляна и та собачка, которую принесла с собой одна из дочерей»⁸.

М. А. Медведев-Кудрин: «Красноармеец принес на штыке комнатную собачонку Анастасии — когда мы шли мимо двери из-за створок раздался протяжный жалобный вой — последний салют Императору Всероссийскому. Труп песика бросили рядом с царским. — Собакам — собачья смерть! — презрительно сказал Голощекин»⁹.

В другом варианте своих воспоминаний фразу о «собачьей смерти», несмотря на противоречие в деталях, М. А. Кудрин произносит уже сам: «Груженная останками династии Романовых грузовая машина, громко тарыхтя, выехала за ворота и уплыла в темноту. Во дворе дома завыли великокняжеские собачонки... Прозвенел винтовочный выстрел. Вой оборвался. Собакам — собачья смерть!»¹⁰.

По воспоминаниям М. Кабанова: «Несмотря на то, что сильно шумела заведенная автомашина, хорошо были слышны выстрелы

⁷ Из стенограммы совещания старых большевиков по вопросу пребывания Романовых на Урале, 1 февраля 1934 г. // *Соколов Н. А.* Предварительное следствие 1919–1922 гг. ... С. 430.

⁸ Из воспоминаний Стрекотина Александра Андреевича, бывшего красногвардейца караульной команды быв. Царской семьи Романовых (ГА РФ. Ф. 10130. Оп. 1. Д. 10. Л. 111–119(16)).

⁹ *Жук Ю. А.* Исповедь царевбийц. М., 2008. С. 189.

¹⁰ Там же. С. 176.

и сильный лай 4-х собак (...) Я сошел с чердака к месту казни и сказал, что в городе хорошо слышны выстрелы, вой собак. После этого стрельба была прекращена, 3 собаки повешены, а четвертая собака Джек (Джой. — А. О.) молчала, поэтому ее не тронули. Оставшиеся в живых подлежащие казни были умерщвлены холодным оружием. После этого я вернулся на чердак к пулемету и через слуховое окно наблюдал, как носили на санитарных носилках трупы казненных и укладывали в грузовую машину, постланную новым белым брезентом. Всего было уложено в машину 11 трупов людей и 3 трупа собак»¹¹.

Вторит М. Кабанову и Никулин в своем радиointервью 1964 г.: «А мы остались вдвоем с Кабановым. Тут был еще такой эпизодик: когда их увезли, это было так примерно двенадцать, пол. первого, остались две собаки. Их собаки. Одна — бульдог такой, низкорослый такой, знаете, такой бульдожеский. И вторая такая, не то болоночка, не то какая-то особая собачка, с которой непосредственно сама Александра всегда с ней нянчилась, носилась. Она была ей подарена, как разговоры там шли, японским Микадо... Собачушка такая, знаете ли, на морду похожа на обезьяну, на обезьяну, только такую маленькую.

И вдруг, значит, когда с этим самым, с Кабановым решили помыться, понимаете. — Давай помоемся, может быть отступать, подготовимся. Карабины почистили. Пистолеты.

Вдруг вой. Собаки почувствовали, что нет хозяев, понимаете ли, и давай выть. Ну, какой у нас отдых тут. Ну, давай, что делать. Расстрелять ведь тоже нехорошо. После того как мы и так шуму много наделали, понимаете ли. Решили подозвать <неразб.> этих собак и просто карабином, прикладами. Ну, выманили их кое-как на улицу, во двор, выманили, понимаете, и кончили их».

Серьезных нестыковок в этих «воспоминаниях» предостаточно. Не говоря о том, что «участники событий» не пришли к единому мнению о числе собак в доме и к способу их умерщвления, в своем интервью Никулин утверждает, **что после того как тела убитых уже увезли, в доме остались две собаки. И они были обе убиты им**

¹¹ Жук Ю. А. Исповедь царевубийц. С. 138.

и Кабановым в ДОНе. А следовательно, никак не могли попасть на шахты. Этими собаками были бульдог и «не то болоночка, не то какая-то особая собачка, с которой непосредственно сама Александра». Вряд ли Никулин мог так назвать спаниеля наследника Джоя, тем более известно, что Джой выжил и был отправлен в Англию. Значит, Никулин как раз и говорит о маленькой Джемми. Но подчеркну еще раз — с его слов, собаки остались и были убиты в доме, когда тела уже увезли, и никак не могли оказаться на шахтах.

Серьезной критике историю с обнаружением год спустя в стволе шахты трупа собаки подвергли американские исследователи А. Саммерс и Т. Мангольд¹². Однако, несмотря на глубокое знакомство с первоисточниками и привлечение к работе крупнейших экспертов в области криминалистики, им не удалось обратить внимание на наиболее серьезное противоречие.

В Протоколе от 25 июня 1919 г. следователь Н. А. Соколов и врач Н. Бардуков, описывая труп Джемми, однозначно говорят о том, что «труп принадлежит **собаке-самке**».

При этом **сама великая княжна Анастасия называет собаку в дневниках и письмах — Джим, а не «Джемми» и исключительно в мужском роде.**

Из дневника Анастасии Николаевны (23 ноября 1917 г.): «Джой, Ортипо и **Джим** процветают. Двух первых приходится гонять со двора, где они наслаждаются в помойной яме и едят всякую пакость...»

Письмо великой княжны Анастасии Николаевны от 24 апреля (7 мая) 1918 г., адресованное великой княжне Марии Николаевне, о котором, очевидно, упоминается в дневнике Николая II: «**Мой „Джим“** простужен и кашляет, поэтому сидит дома, шлет поклоны [...]. **Джим здоров и счастлив**»¹³.

Представить, что Анастасия не представляла, какого пола ее собака, невозможно!

О Джиме в мужском роде вспоминает и фрейлина Вырубова, собственно, и подарившая его царским дочерям: «У Татьяны

¹² Саммерс А., Мангольд Т. Дело Романовых или Расстрел, которого не было. М., 2011. С. 158–166.

¹³ Раппанорт Х. Загубленные жизни. Дневники княжон Романовых. М., 2015. С. 64.

Николаевны был маленький буль „Ортипо“ и „Джими“ — кинг-чарлс, **которого** я ей подарила и **которого** нашли убитым в екатеринбургском доме, где были заключены Их Величества».

Иными словами, и Анастасия Николаевна, и фрейлина Вырубова однозначно определяют собаку, принадлежащую Царской семье, как кобеля породы кинг-чарльз спаниель по кличке Джим, или Джимми.

А следовательно, находка трупа собаки на шахтах в районе Ганиной Ямы летом 1919 г. **не имеет никакого отношения** к событиям в доме Ипатьева в июле 1918 г. И все приведенные выше нестыковки дают весьма серьезные основания в целом усомниться в истинности воспоминаний Никулина и его коллег, заподозрив их в приведении «доказательства» версии Юровского-Покровского, известного ему (или заказчикам «Воспоминаний»), **исключительно** по материалам белогвардейского следствия, доступным к этому времени на территории Советского Союза.

Сведения об авторе. Оболенский Алексей Анатольевич — историк, Русский культурно-просветительский фонд имени святого Василия Великого (Россия, г. Москва). *E-mail: a.a.obolenskiy@gmail.com.*

Е. П. Тихонова, священник К. Хиров

ВЕНЦЕНОСНАЯ СЕМЬЯ: ДУХОВНЫЙ ПОДВИГ И ДАР СОЦИАЛЬНОГО СЛУЖЕНИЯ НАРОДУ

Статья посвящена исследованию опыта социального служения России, представленного личной и общественной жизнью Царской семьи. Междисциплинарная методология позволила определить поле взаимодействия духовно-нравственной и социальной жизни, основанной на самопожертвовании и духовном подвиге венценосной семьи. Любовь к Родине и милосердие Царской семьи стали ярким духовным идеалом социального служения Отечеству и личным примером верности русскому народу.

Ключевые слова: *Царская семья, благотворительность, милосердие, социальное служение, духовный подвиг.*

На рубеже веков Россия переживает острый духовный кризис, являющийся итогом трагических перемен XX века, определивших трансформацию сознания и изменение идеологии государства. Богоборчество большевиков, силовые методы и радикализм советской власти в отношении последнего императора и Русской Православной Церкви привели к разрушительным последствиям и к мученической гибели Царской семьи, символически отразившей утрату российским обществом веры, христианских ценностей и нравственных идеалов жизни, представленных духовным подвигом и социальным служением императора Николая II и императрицы Александры Феодоровны.

Анархия, безбожие и произвол в революционное время породили массовые репрессии и террор, утвердивший в качестве нормы жизни тоталитарную политику насилия. Формула «красного террора» — «уничтожить как класс» оправдывала зверства советской власти, жестокою расправу со священнослужителями, расстрел представителей русского дворянства, купечества и казаков. В России 20–30-х гг. XX в. большевики активно строили тюрьмы и открывали лагеря для инакомыслящих, образ жизни и вера которых не соответствовала большевистской пропаганде жизни «без Бога». После революции 1917 г. в разных городах России «начинается повсеместное закрытие монастырей с проведением сопутствующей кампании по вскрытию святых мощей подвижников веры. Великий

русский писатель Ф. М. Достоевский прекрасно описал это трагическое время в романе «Бесы», в котором демоны русской революции были им пророчески изображены за несколько десятков лет до захвата власти в стране»¹ и утверждения сатанинского режима.

Либерально-революционная интеллигенция осознавала несовместимость своих богоборческих стремлений с политикой правления Николая II, охраняющего Русскую Церковь и православный дух народа. Логика революционного беззакония отражала путь свержения монархии, представляющей собой серьезное препятствие на пути к обещанному большевиками «всеобщему благоденствию». По этой причине было совершено одно из самых ужасающих преступлений — убийство Царской семьи. Большевиками «был оправдан красный террор — избиение аристократии и духовенства, геноцид благочестивого крестьянства под названием „раскулачивание“, уничтожение верхов казачества, изгнание религиозно-философской интеллигенции. И, конечно, первостепенной задачей было полное уничтожение Православной Церкви, чему помешала Вторая мировая война»². Осознание трагических уроков XX столетия дает понимание необходимости сохранения нравственного ядра русской культуры, основание которой было бережно создано духовными усилиями святых, беззаветным самопожертвованием и подвигом Венценосной семьи, показавшей пример социального служения России: верность Отечеству и долгу через принятие мученической смерти, любовь к Родине и милосердие к православному народу.

Истоки социального служения Отчизне и русскому народу связаны с процессом христианизации Руси, история которой показывает стремление к милосердию и благотворительности как неотъемлемую черту характера русских людей. Киевский князь Ярослав Мудрый на личные средства открыл сиротское училище, в котором 300 детей жили на полном обеспечении князя. В XII в. Владимир

¹ Доклад председателя ОБЦС митрополита Волоколамского Илариона на V Пленуме Христианского межконфессионального консультативного комитета // Сайт Отдела внешних церковных связей РПЦ. URL: <https://mospat.ru/ru/2017/04/26/news145370> (дата обращения: 10.12.2018).

² *Валентин (Гуревич), иеросхим.* Царская семья // Сайт «Православие.RU». URL: <http://www.pravoslavie.ru/94993.html> (дата обращения: 19.12.2018).

Мономах писал в «Поучении» свое завещание детям — русским князьям: «Прежде всего, Бога ради и души своей, страх имейте Божий в сердце своем и милостыню подавайте нескудную, это ведь начало всякого добра. Всякий день милостыню творит праведник и займы дает, и племя его благословенно будет. Уклонись от зла, сотвори добро, найди мир и отгони зло, и живи во веки веков»³. Святой благоверный князь Александр Невский тратил собственные денежные средства на выкуп пленных русских воинов, а святой князь Димитрий Донской помогал погорельцам строить новые дома и раздавал милостыню.

Ярким примером духовного подвига жертвенной любви и милосердия стала благотворительность Царской семьи. В трагическое для страны время — в годы I Мировой войны, когда людские потери России достигли 10 000 000 человек, благотворительная помощь пострадавшим несла важный духовный смысл и идею единения народа. Неоценимый вклад в дело развития благотворительности внесли лично император Николай II и члены императорской семьи. Последний русский император «очень серьезно относился к возложенному на него Богом послушанию, которое было описано в грамотах, составленных при воцарении Дома Романовых и в своде законов Российской империи. На него была возложена миссия охранителя православия Русской Церкви и забота о душевном спасении подданных ... он, преодолевая сопротивление Священного Синода, добился канонизации почитаемых церковным народом святых, как преподобный Серафим Саровский, святая благоверная великая княгиня Анна Кашинская, святители Иоасаф Белгородский и Иоанн Тобольский»⁴.

В августе 1914 г., после объявления всеобщей мобилизации, императрица Александра Феодоровна, проявляя любовь и заботу об Отечестве, активно начала заниматься устройством госпиталей и лазаретов. Под покровительством августейшей особы отделению Красного Креста удалось месяц открыть 2 лазарета, и впоследствии их число достигло 85. Даже в здании царской резиденции, Зимнего

³ Слово Древней Руси / *сост., вступ. ст. О. В. Гладковой*. М.: Панорама, 2000. С. 188–189.

⁴ Валентин (Гуревич), иеросхим. Царская семья.

дворца в октябре 1915 г. был открыт лазарет на 1 000 раненых, именованный в честь наследника престола цесаревича Алексея. В бело-мраморном Колонном зале Зимнего оборудовали огромную операционную комнату с современными хирургическими инструментами, а знаменитый Петровский зал отдали для ухода за послеоперационными больными. В Екатерининском царском дворце были открыты склады Ее императорского величества, обеспечивающие армию бельем и перевязочным материалом для раненых. Семья Николая II отдала под создание военных лазаретов не только свой главный дом на Дворцовой площади, но практически все загородные дворцы и резиденции по всей Российской империи.

Одновременно с созданием лазаретов в городах Центральной России под патронажем Царской семьи были оборудованы специальные санитарные «поезда жизни» имени императрицы и детей, предназначенные для перевозки раненых солдат. Императрица помогла укомплектовать 10 поездов для снабжения русской армии медицинским снаряжением. «Поезда предназначались для доставки раненых с фронта. Они были оборудованы по последнему слову науки и техники и содержались в безукоризненной чистоте и образцовом порядке. У каждого поезда был свой маршрут. Например, Полевой Царскосельский военно-санитарный поезда № 143 Ея Императорского величества Государыни императрицы Александры Федоровны двигался по маршруту: Царское Село — Москва — Курск — Симферополь — Евпатория, доставив раненых из Петрограда и Царского села в Крымские лазареты — этом поезде ездил санитаром Сергей Есенин в 1916 году»⁵.

В 1914 г. в разгар войны беспрецедентным поступком в истории русской династии стало решение императрицы Александры Федоровны работать вместе со старшими дочерьми Ольгой и Татьяной сестрами милосердия в лазарете Дворцового госпиталя: для оказания медицинской помощи царица с двумя старшими дочерьми прошли курс сестринского обучения у выдающегося хирурга Царскосельского Дворцового госпиталя — княгини Веры Игнатьевны

⁵ Котенко Ю. Деятельность последней императрицы // Сайт «Проза.ру». URL: <https://www.proza.ru/2011/12/14/816> (дата обращения: 11.12.2018).

Гедройц, после сдачи экзаменов они получили красные кресты и аттестаты хирургических сестер милосердия. Фрейлина А. Вырубова вспоминала: «Государыня и Великие Княжны присутствовали при всех операциях. Стоя за хирургом, Государыня, как каждая операционная сестра, подавала стерилизованные инструменты, вату и бинты, уносила ампутированные ноги и руки, перевязывала гангренозные раны»⁶. Перед началом каждого рабочего дня августейшие сестры милосердия заходили в церковь для получения благословения от старинного образа Божией Матери «Знамение». Для раненых воинов, которые не могли самостоятельно передвигаться, императрица на собственные средства создала походную церковь, перевозимую по госпиталям. Сам император, являясь главнокомандующим русской армии, наряду с ежедневным руководством военными действиями всегда посещал перевязочные пункты, военные госпитали и тыловые заводы. Николай II без колебаний пожертвовал во время войны личные средства (200 000 000 рублей, хранившиеся в Лондонском банке) на нужды раненых.

Уникальными проектами социального служения Царской семье были благотворительные базары и «дни цветков», когда общества осуществляли сборы денежных средств: любой человек мог за небольшую плату купить цветок или опустить монету в кружку сборщика, при этом каждого жертвователя награждали почетным значком. Идея проведения «дней цветков» принадлежит Европейской Лиге борьбы с чахоткой при Международном обществе «Красный Крест». Эту инициативу первоначально поддержал Датский королевский дом и впоследствии Царская семья Романовых. На благотворительных базарах в Ялте — «Праздниках цветов», — императрица Александра Феодоровна сама занималась продажей вещей. Ее величеству помогали великие княжны — Ольга, Татиана, Мария, Анастасия, иногда цесаревич Алексей. Все изделия, выполненные руками императрицы и ее помощниц, продавались по низкой цене. С 1911 по 1914 г. Александра Феодоровна самостоятельно организовала и провела 4 больших благотворительных базара в пользу туберкулезных больных Ялты (в этом городе императрица открыла

⁶ Котенко Ю. Деятельность последней императрицы.

санаторий), во время первого благотворительного базара на нужды больных страдающих людей собрали свыше 40 000 рублей и сразу передали все пожертвования в благотворительные комитеты Ялты. Ближайшая фрейлина императрицы А. Вырубова подробно свидетельствовала: «Описывая жизнь в Крыму, я должна сказать, какое горячее участие принимала государыня в судьбе туберкулезных, приезжавших лечиться в Крым. Санатории в Крыму были старого типа. После осмотров их в Ялте Государыня решила построить на свои личные средства в их имениях санатории со всеми усовершенствованиями, что и было сделано. Сколько я возила денег от Ее Величества на уплату лечения неимущих!»⁷. Представители семьи Романовых на собственные денежные средства создавали благотворительные учреждения, открывали приюты, строили богадельни, выступали организаторами и попечителями различных благотворительных организаций. Милосердие, благочестие, верность Отечеству и долгу, самопожертвование всегда были нравственными идеалами Царской семьи, однако традиция российской благотворительности была прервана революцией 1917 г.: большевики в кратчайшие сроки национализировали все средства общественных и частных благотворительных организаций, а сами организации были упразднены декретами советской власти.

17 ноября 2015 г. в кафедральном Храме Христа Спасителя Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл открыл «второе заседание Церковно-общественного совета, посвященное увековечению памяти новомучеников и исповедников Русской Церкви»⁸. Обращаясь к представителям совета, Патриарх Кирилл сказал, что «без героев не может существовать народ, не может существовать нация. Подлинный герой всегда несет в себе высокий нравственный заряд и нравственную силу. Несомненно, именно такова роль героев, которые полагают жизнь свою за Родину, за Церковь, — и новомученики являются такими героями. В наше время,

⁷ Котенко Ю. Деятельность последней императрицы.

⁸ Состоялось второе заседание Церковно-общественного совета по увековечиванию памяти новомучеников и исповедников Церкви Русской // Русская Православная Церковь. Официальный сайт Московского Патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4274476> (дата обращения: 15.12.2018).

когда людям трудно оторваться от своей повседневности и поставить под сомнение привычный комфорт, особенно важно во весь голос говорить о наших отцах, братьях, сестрах, которые погибли, но остались верны Господу. Об этом подвиге должны знать все — это наш венок на их могилу»⁹.

Сведения об авторах. Тихонова Евгения Петровна — доцент кафедры культурологии, теории и истории культуры Томского государственного университета. *E-mail: f-travel@sibmail.com.*

Хиров Константин, священник — преподаватель Томской духовной семинарии. *E-mail: k.hirov@mail.ru.*

⁹ Патриарх Кирилл: новомученики — это герои // Сайт «Православие.RU». URL: <https://pravoslavie.ru/87849.html> (дата обращения: 19.12.2018).

РАЗДЕЛ II

РУССКАЯ ЦЕРКОВЬ В XX ВЕКЕ: ПОДВИГ МУЧЕНИЧЕСТВА И ИСПОВЕДНИЧЕСТВА

Н. С. Каримова

ТЕМА ЖЕРТВЫ И ПАЛАЧА В ИКОНОПИСИ: ГЕНЕЗИС, СЮЖЕТ, СМЫСЛ

В статье на основе избранного иконографического материала рассматривается вопрос изображений святой жертвы и ее палача, представленных в древних иконах и современных образах Собора новомучеников. Проведен анализ сюжета, его богословских основ, смысла и иконографических форм.

Ключевые слова: *иконография, новомученики, современная иконопись. духовное просвещение.*

Тема жертвы и ее палача в иконе, преследуя цель свидетельства факта земной жизни святого и раскрытия его духовного значения, представлена в единстве дух аспектов. Кульминация темы достигается в образах страданий Господа Иисуса Христа и мучеников, принявших смерть за веру. Первый описан в Священном Писании, второй — в житиях, где в эпизод мученичества включено изображение палача, влекущее за собой противоречие. Догмат иконопочитания учит: «...чтобы святые и честные иконы предлагались для поклонения <...> будут ли это иконы Господа и Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа <...> и всех святых и праведных мужей»¹, что исключает изображение несвятых и неправедных палачей. Однако литургическое творчество, создав житийную икону, открывающую путь к разным формам богообщения, преодолевает это противоречие через два типа изображения. Первый — образ святого в среднике, предназначен для молитвы и являет итог подвижнического подвига. Второй — пространный, детальный рассказ о земной жизни, мученичестве, чудесах — показывает путь, который привел святого к цели: для возрастания благочестия в любви к святому и следованию его подвигу. Сцены мучений праведника палачом размещены в окружающих средник иконы клеймах.

Но праведность в миру казнится, а не награждается. Мучительную казнь на Кресте, обернувшуюся искупительным подвигом, принимает Господь Иисус Христос. Так, 82 правило V–VI Вселенского

¹ Деяние Вселенских Соборов. Т. 4. СПб., 1996. С. 294.

Собора, определяя канон изображения Спасителя, указывает: «...образ Агнца, поднимающего грех мира, Христа Бога нашего в человеческом облике, усматривая <...> высоту смирения Бога Слова и приводя себе на память Его житие во плоти, страдание, спасительную смерть и происшедшее отсюда искупление мира»².

Канонический язык иконы выражает эту мысль, повествуя о Его физических и нравственных страданиях в «Страстном цикле» икон, куда вводится изображение палачей Господа: «И плевали на Него, <...> били Его по голове <...> и повели Его на распятие» (Мф 27. 27–31). Итак, образ страданий убиенного праведника, подобно образу Господа, должен являть смирение, созидавая Церковь Христову.

По утверждению Л. Успенского, катакомбная живопись не имела изображений сцен мученичества: «Так, например, при частых гонениях и многочисленных мученических подвигах христиан, мы совершенно не видим изображения мучений»³. Причина — в приоритете эсхатологических мотивов первых образов в связи с ожиданием скорого Второго Пришествия Господа.

Иконы святых мучеников, не изображая мучений, появляются с окончанием гонений на Раннюю Церковь и обретением религией статуса государственной в начале IV в. Но сцены мучений, в силу преобладания в иконе аскетизма над реализмом, не изображались, хотя описание мученичества в житийной литературе известно с I—IV в., например одно из самых ранних — «Мученичество сщмч. Поликарпа, еп. Смирнского» (156 г.).

Первые иконы мучеников имели цель не отобразить повседневность, а осмыслить ее в духе евангельского учения. Праздничные или белоснежные одежды мученика символизировали его чистоту, славу и святость — «сии облеченные в белые одежды кто, и откуда пришли? <...> это те, которые пришли от великой скорби, они омыли одежды свои и убелили одежды свои Кровию Агнца» (Откр 7. 13–14). Пример: ранняя энкаустическая икона VI–VII в.

² Деяние Вселенских Соборов. Т. 4. С. 294.

³ Успенский Л. А. Богословие иконы Православной Церкви // Сайт «Азбука веры». URL: https://azbyka.ru/otechnik/Leonid_Uspenskij/bogoslovie-ikony-pravoslavnoj-tserkvi (дата обращения: 30.12.2018).

«Святые Сергий и Вах»⁴. Тема мученичества представлена предельно лаконично. Полуфигуры святых облачены в белые одежды, они с крестом в руке, строг их аскетический лик, обрамленный нимбом, изображены орудия мучений, железные ошейники с гвоздями на их шеях. Палачи не изображены.

При отсутствии раннехристианских икон со сценами мученичества известно описание (VIII в.) изображения сцены мученичества св. Евфимии. Оно приведено блаж. Астерием, епископом Амасийским, в 4-м Деянии VII Вселенского Собора⁵: «Некоторый благочестивый живописец с великим искусством представил на картине историю всех ее страданий <...> на возвышенном месте <...> подобно трону сидит судия и грозно смотрит на девицу, <...> стоят многие воины и оруженосцы». Внимание акцентируется на глубине подвига, невольно определяя смысл изображенных страданий на последующие времена. «В положении ее видна вместе и стыдливость девицы, и неустрашимость мученицы. Девица простирает руки свои к небу и призывает на помощь Бога. Во время молитвы является над головой ее знамение...». Описаны палачи: «...на картине представлены палачи, в легких одеждах, почти нагие. Они уже начали мучить девицу, <...> один выбивал у нее зубы, изображены и орудия мучений — молот и бурав». Прозрачен смысл подвига: христианская неустрашимость, молитва мучимой жертвы. Отмечена непотребность палачей. Описание этого изображения говорит о зарождении образа сцен мучений.

По утверждению Е. М. Саенковой, точное время появления житийной иконы со сценами жития неизвестно: «Возможно, ей предшествовало изображение житийных сцен на книжных миниатюрах и в храмовой живописи»⁶.

Книжные миниатюры со сценами мучений содержатся в древнейшем из дошедших до нас иллюстрированном греческом сборнике Минология Василия II (979–989 гг.). Жития святых содержат 430 миниатюр. Большая часть посвящена реалистическим деталям мучений — усекновение головы, утопление в водах, сожжение,

⁴ Находится в монастыре св. Екатерины на Синае.

⁵ Деяние Вселенских Соборов. Т. 4. С. 422–423.

⁶ Саенкова Е. М. Житийная икона // Православная энциклопедия. М., 2009. Т. 19. С. 273.

терзание львами, с изображениями палачей с орудиями пыток (мечи, копья, камни). Но главное — выявлен христианский смысл подвига: смирение до смерти, обращенность к Богу. Фигуры жертв спокойны, многие с молитвенным жестом, полностью окутаны одеждами — образ утеснения плоти, в них внутренняя стойкость и решимость, лик с нимбом аскетичен.

Напротив, в фигурах палачей смятение, движения хаотичны, режущая взгляд дробность обтягивающих одежд в мелкий узор подчеркивает отсутствие внутренней гармонии. В руке — занесенный меч. Лицо, искаженное гримасой злобы, указывает на утрату образа Божия и предания себя демоническим силам (Рис. 1).



*Рис. 1. Св. Кириак Иерусалимский. Миниатюра из Минология
Василия II. Мастер Симеон Влахернит (Fol. 144)*

Напомним, язык жеста в иконе акцентирует внимание на главном. Сугубая молитва передается обычно жестом Оранты; чистота сердца святого в созерцании Бога — ладонь лежит на области сердца; крайняя скорбь Божией Матери в предстоянии Распятому на Кресте Сыну — жест, направленный в область очей. Жест палачей — нарочито высоко поднятая рука с занесенным мечом, в явном

намерении нанести смертельный удар. Но Книга Чисел учит: «Если кто ударит кого железным орудием, так, что, тот умрет, то он убийца» (Числ 35. 16–21). Поэтому жест обличает убийцу — палача, причинившего смерть по злему умыслу.

Таким образом, рассмотренные сюжетные и смысловые аспекты укореняются в византийской иконографии и воспринимаются на Руси.

Древнерусские образы со сценами мучений жертвы палачом нам не известны, кроме «Распятия Господа» в росписях храма св. Софии Киевской (XII в.). Раннее их отсутствие, очевидно, связано с ярким восприятием новой веры и оценкой насилия как греха.

Тема жертвы и палачей подробно представлена на четырехчастной иконе «Страсти Христовы» кон. XV в. из Софийского собора в Новгороде⁷. Икона посвящена эпизодам: «Бичевание Христа» (Мф 27. 30), «Поругание Христа» (Мф 27. 29–31), «Несение Креста» (Лк 23. 26) и «Восхождение на Крест» (Ин 19. 18). Образы раскрывают духовный смысл страданий, при их историчности. В сцене «Бичевание» привязанного к колонне Господа, являющего смиренное достоинство, бичуют два слуги, широкими движениями замахиваясь хлыстами.

Особенно показателен образ «Поругание Христа» (Рис. 2). Композиция строится на принципе симметрии. Строго по центру фронтально размещена фигура Господа, облаченного в багряницу. Справа и слева размещены группы воинов и насмехающихся музыкантов — «когда насмеялись над Ним, ... становясь на колени» (Мк 15. 19–20). Учитывая строгую организацию римских войск, на иконах изображены римские легионеры в боевом строю. В доспехах, остроконечных шлемах, с копьями в руках, они выходят, чтобы взять Иисуса Христа: «Тогда воины правителя, взяв Иисуса в преторию, собрали на Него весь полк» (Мф 27. 27). Строй воинов, являющихся по существу гонителями, невольно представляет свиту Господа. Принцип симметрии придает композиции строгую торжественность, и поругание оборачивается прославлением Господа, приносящего Себя в Жертву за грехи человечества.

⁷ По заказу архиепископа Серапиона (1505–1509).



Рис. 2. Страсти Христовы. Новгородская икона — табличка кон. XV в.

В сцене «Восхождения на Крест» фигура Господа обнажена, с белоснежной повязкой на чреслах — символ полноты смирения и страдания плоти Господа. Лик в обрамлении нимба аскетичен.

Движения плавные. Палачи — слуги фарисеев, суетливыми движениями, угождая начальникам, подтягивают Господа на Крест.

Образы написаны на золотом фоне — символ славы Божией и победы Господа над смертью в принесенной Жертве. В видимом сюжете раскрыт невидимый христианский смысл жертвенных страданий.

В 2000 г. к Юбилейному Архиерейскому Собору Русской Православной Церкви в мастерской ПСТГУ был написан образ «Собор Новомучеников Российских, за Христа пострадавших, явленных и неявленных» с изображениями мученической кончины святых на боковых клеймах. Смысл образов жертв — святителей, Царственных страстотерпцев — в соединении с духом совершенного смирения и христианской подчиненности воле Божией (Рис. 3). Недвижная сдержанность,

молитва новомучеников перед дулами оружий в момент расстрела, утопления, сбрасывания в шахту выражает значение подвига — свидетельство о вере, об обретении ими вечной славы в Царствии Небесном. Просветленные лики окружают нимбы. Облачения праздничные или белоснежные, скрывающие телесность, словно плоть уже познала прикосновение Святого Духа. Жесты — молитвенные или благословляющие палачей, по слову Господа на Кресте: «Отче! прости им, ибо не знают, что делают» (Лк 23. 34), в которых открывается еще одна истина: творящие зло праведнику и всегда не понимающие этого прославляют его подвиг, себя же убивают, погружаясь в пучину злобы, теряя образ Божий, превращая свою личность в личину человекоубийцы.

Причину же всякого человекоубийства раскрывает Господь: «Ваш отец диавол; и вы хотите исполнять похоти отца вашего. Он был человекоубийца от начала и не устоял в истине; ибо нет в нем истины». (Ин 8. 44). Следуя этой истине, изображение фигур

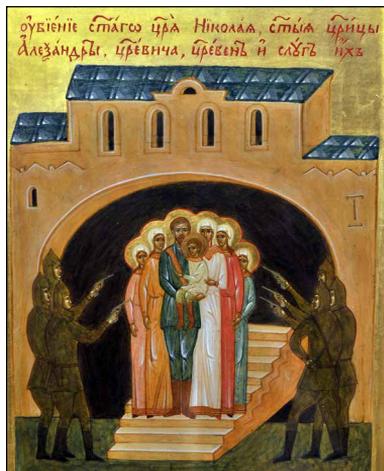


Рис. 3. Убийство Царской семьи в Екатеринбурге в подвале дома Ипатьева 4 (17) июля 1918 г.



Рис. 4. Собор новомучеников и исповедников в земле Пермской просиявших палачей графично и монохромно: форма болотного цвета умбры — в отличие от цветных одежд мучеников. Палачи — солдаты с оружием в руках и буденовках на головах, напоминающих шлемы римских воинов с иконы «Страсти Господни». Лица в профиль, что принято в отношении тех, кому не воздается поклонение — изображение Иуды-предателя в образе «Тайная вечеря», и напоминают гримасу личину, свойственную лукавому. Жест уже знакомый — вскинутая рука с винтовкой, которая изображена тем же цветом умбры, зрительно удлиняя ее, придавая нечеловеческие пропорции, вкупе с те-

лами, обтянутыми военной формой, и черными высокими сапогами, невольно напоминает об изображении бесов в иконе «Сошествие во ад» XVI в. кисти Дионисия-иконника.

Множество икон «Собор святых новомучеников и исповедников» российских епархий последних лет находятся под влиянием рассмотренного образа, вторя его смыслу. Отметим особенности, его усиливающие. Так, на иконе «Собор святых новомучеников и исповедников, в земле Пермской просиявших» тема усилена композиционным решением рисунка и цвета. Фигуры мучеников тяготеют к визуальному центру клейма, масштабом превышают масштаб палачей, а интенсивность цветового пятна группы мучеников преобладает перед невыразительной группой палачей; они размещены в подчиненных центру зонах, их количество всегда меньше мучеников: один против двух, три против множества страдающих безвинно.

В иконе «Собор Казахстанских новомучеников» применен принцип контраста. Праздничные одежды новомучеников на фоне золотистых гор, являясь цветовым центром, усиливают значение смыслового центра. Палачи — солдаты в темных формах — часто изображены на фоне темных цветовых пятен второго плана, сливаясь с ним, словно отсутствуют, тем самым их значение в жертвенном подвиге сведено к нулю. Сияет славой победа над смертью.

Итак, образы жертвы и палачей, отдавая дань историчности, раскрывают значение мученического подвига и прославляют его. Приведем слова из проповеди Святейшего Патриарха Кирилла 18 июля 2018 г. в монастыре на Ганиной Яме: «И да пребывает благословение Божие над народом нашим, над Отечеством нашим и над нашей мученицей Русской Православной Церковью. Молитвами новомучеников и исповедников Церкви Русской да будет преобразаться жизнь народа — без всяких потрясений и крови, но на твердом основании веры и надежды на то, что Бог с нами»⁸.

Сведения об авторе. Каримова Надежда Сергеевна — старший преподаватель кафедры церковно-практических дисциплин Екатеринбургской духовной семинарии (Россия, г. Екатеринбург). *E-mail: nsk2004@list.ru.*

⁸ Патриаршая проповедь за Литургией в сотую годовщину расстрела Царской семьи 17 июля 2018 г. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5239579.html> (дата обращения: 30.12.2018).

Н. В. Кияшко

ЦЕРКОВЬ И СОВЕТСКАЯ ВЛАСТЬ НА ЮГЕ В 1920-Е ГГ.: ВЗАИМООТНОШЕНИЯ НА МЕСТАХ В КОНТЕКСТЕ ГОСУДАРСТВЕННОЙ ПОЛИТИКИ

В статье рассматривается динамика реализации религиозной политики советской власти сквозь призму социально-политических особенностей Кубано-Черноморской области. Анализируются стратегии власти по идеологическому и организационному разложению Церкви, репрессивные кампании. На основе регионального материала продемонстрированы роль и место репрессий в системе антирелигиозной борьбы и охарактеризованы причины невозможности полномасштабного их применения в первые годы советской власти.

Ключевые слова: *продразверстка, обновленческий раскол, антирелигиозная политика, репрессии, Кубанская епархия.*

История Русской Православной Церкви XX в. по праву считается одним из сложных и трудных периодов, трагизм которого заключается в репрессиях, гонениях и преследованиях государственной властью православного духовенства и верующих, варварском уничтожении храмов — бесценных памятников культурного наследия народа. Насильственный разрыв трансляции культурных и семейных традиций привел к утрате многовековых народных обычаев, как локальных, так и всероссийского масштаба. Кульминацией преследования идеологических противников советской власти, к которым в первую очередь руководство страны относило священнослужителей, стали волны репрессивных кампаний 1930-х гг., когда в ссылки, тюремные заключения и на расстрелы отправлялись тысячи невинных. Однако даже под тяжестью репрессий, страхом физического уничтожения и лишения всех гражданских прав духовенство и миряне не отрекались от Церкви и публично, а когда это было невозможно — тайно, собирались на богослужения, отстаивали перед властью храмы и монастыри.

В настоящее время исследованию государственной религиозной политики в 1920—1930-е гг. на Кубани посвящены единичные работы; многие из них носят общий характер, дублируя не раз

опубликованные источники и не затрагивая местной специфики¹. По-прежнему сегодня остается актуальным выявление источников в архивах, научная критика опубликованных документов. Некоторые аспекты темы, вынесенной в заглавие данной работы, рассматривались в ранних публикациях автора². Настоящее рассмотрение религиозной политики на Юге представлено на основании ранее неизвестных источников, которые впервые вводятся в научный оборот.

Установление советской власти в марте 1920 г. на Кубани стало началом новой эпохи государственно-церковных отношений, изменивших сложившийся порядок церковной жизни. Основой советской политики стал ленинский декрет СНК (далее — Декрет) от 20 января (2 февраля) 1918 г. «О свободе совести, церковных и религиозных обществах», которым были регламентированы юридические границы существования Церкви и ее отношений с государством.

¹ *Беликова Н. Ю.* Деятельность Русской Православной Церкви в начале 20-х гг. XX века (на материалах Юга России) // Научные труды Кубанского государственного технологического университета. 2016. № 6. С. 282–289; *Православная Церковь на Юге России в первые годы советской власти* // Социальное учение Церкви и современность: мат-лы Междунар. научн.-практ. конф. 2011. С. 87–91; *Рыбко С. Н.* Развитие православной церковной жизни на Кубани в советский период // Научное наследие Федора Андреевича Щербины и современность: сб. мат-лов XIII научн.-практ. конф. «Научное наследие Федора Андреевича Щербины и современность» (Краснодар, 22 февраля 2013 г.). Краснодар, 2013. С. 238–247.

² *Кияшко Н. В.* Религиозная политика на Кубани в первые годы советской власти: проблемы и противоречия правоприменительной практики // Северный Кавказ: проблемы и перспективы развития этноконфессиональных отношений: мат-лы III Всеросс. научн. конф. (г. Славянск-на-Кубани, 20–23 октября 2017 г.) / под ред. Т. Г. Письменной, А. Н. Рябикова. Славянск-на-Кубани, 2017. С. 55–63; *Он же.* Репрессии как инструмент борьбы против православного духовенства и мирян в 1920-е гг. // Церковь. Богословие. История: мат-лы V Междунар. научн.-богосл. конф. (Екатеринбург, 2–4 февраля 2017 г.). Екатеринбург, 2017. С. 73–79; *Он же.* Положение канонических общин и развитие обновленческого раскола на Кубани в 1924–1933 гг. // Патриарх Сергей и церковно-государственные отношения в XX веке: трудный путь к сотрудничеству. Мат-лы Всеросс. научн.-практ. конф. с междунар. участ. «Патриарх Сергей и церковно-государственные отношения в XX веке: трудный путь к сотрудничеству» (Арзамас, 25–26 мая 2017 г.). Арзамас, 2017. С. 162–175; *Он же.* Обновленческий раскол в ракурсе исторической памяти: к постановке вопроса // Государство, общество, Церковь в истории России XX–XXI веков: мат-лы XVII Междунар. научн. конф. (Иваново, 28–29 марта 2018 г.). Иваново, 2018. С. 77–83.

8 мая 1918 г. в соответствии с постановлением СНК при Наркомате юстиции был образован особый VIII (впоследствии V) ликвидационный отдел, которому поручалось проведение в жизнь закона об отделении Церкви от государства³.

Главным двигателем установления советской власти на Кубани явились части IX Кубанской красной армии, контролировавшей регион вплоть до своего расформирования по приказу Северо-Кавказского военного округа от 15 июня 1921 г. За борьбу с контрреволюцией и саботажем в т. ч. и на захваченных территориях отвечал Особый отдел армии, подчинявшийся Всероссийской чрезвычайной комиссии.

Административным органом, реализующим в пределах Кубано-Черноморской области государственную политику, стал ликвидационный подотдел при отделе юстиции Кубано-Черноморского областного ревкома (КубЧероблревкома). К компетенциям новой структуры было отнесено исполнение и немедленное проведение в жизнь Декрета в пределах региона. Уже в апреле 1920 г. специальными постановлениями КубЧероблревкома были отобраны церковные и монастырские земельные участки и переданы в ведение местных ревкомов; запрещено преподавание религии, законоучители отстранены от своих должностей; этим же документом, в соответствии с постановлением Наркомата просвещения от 22 августа 1918 г., руководству учебных заведений приказано приступить к ликвидации домовых храмов и передаче имущества местным общинам верующих⁴.

Проблема реализации Декрета на местах вызывала значительные опасения со стороны региональной власти, и они не были напрасны. Ситуация в области осложнялась и экономическими проблемами, источником которых стало проведение продразверстки. Из протокола № 90 заседания КубЧероблревкома от 9 августа 1920 г. видны опасения возможных вооруженных конфликтов, которые провоцировались неосторожными действиями местной власти при исполнении антирелигиозных постановлений. В связи с состоявшимся восстанием в г. Сочи облревком настоятельно предлагал

³ Русская Православная Церковь и коммунистическое государство. 1917–1941. Документы и фотоматериалы / сост. О. Ю. Васильева. М., 1996. С. 29–30.

⁴ Государственный архив Краснодарского края (далее — ГАКК). Ф. Р-158. Оп. 1. Д. 6. Л. 53, 92; Д. 7. Л. 66.

отделу юстиции «обратить внимание на практическое проведение в жизнь декрета» и «действовать, не вызывая эксцессов»⁵.

Однако стоит заметить, что параллельно с проведением Декрета в жизнь на местах органы государственной безопасности, пользуясь нестабильностью политической обстановки в Кубано-Черноморской области и происходившими восстаниями казаков, инициировали организацию репрессивной кампании против православного духовенства. Обвиняя священнослужителей в пособничестве сопротивлявшимся казакам и причисляя их к контрреволюционерам, чекисты разворачивали маховик репрессий. Любые проявления религиозности населения воспринимались как попытка священников завладеть вниманием масс, привлекая их на сторону противостояния советской власти.

Такую трактовку получило, например, произошедшее в ноябре 1920 г. обновление шести икон в станице Пашковской. Как следует из информационного бюллетеня № 41 Особого отдела IX Кубанской армии, «народ, полный ожидания сверхъестественного, идет толпами на поклонение этим иконам», которое якобы искусственно создано «происками» духовенства, являющегося «прекрасным термометром, указывающим точку политического развития масс»⁶. Интересно, что свидетелем этого удивительного чуда и главным врагом власти стал будущий страдалец священномученик Григорий Троицкий, расстрелянный 28 сентября 1921 г.

Необходимость централизации и последовательности репрессивной политики в регионе привела к тому, что 15 июля 1920 г., с санкции Президиума ВЧК, аппараты Кубано-Черноморской чрезвычайной комиссии (КубЧК) и Особый отдел IX Кубанской армии были объединены под единое руководство председателя комиссии, председателя Революционного военного трибунала армии Д. П. Котляренко⁷. Общей деятельностью всех чекистских органов в качестве особоуполномоченного ВЧК на Кубани руководил Г. А. Атарбеков. К сожалению, имя беспощадного карателя сегодня носит одна из улиц г. Краснодара.

⁵ ГАКК. Ф. Р-102. Оп. 1. Д. 133. Л. 11.

⁶ Российский государственный военный архив (далее — РГВА). Ф. 192. Оп. 1. Д. 140. Л. 266.

⁷ РГВА. Ф. 192. Оп. 1. Д. 94. Л. 3; Д. 123. Л. 56.

Идеологическая ангажированность, попытки принадлежностью к Церкви обосновать ярлык контрреволюционности стали стандартными методами в деятельности ЧК. По воспоминаниям сотрудницы КубЧК В. В. Павловой, однажды чекистами был задержан монах Трифон (Дышлевой), заподозренный в контрреволюционной деятельности. Изъятое у него послание Святейшего Патриарха Тихона оказалось достаточным свидетельством для обвинения в контрреволюции, а «тщательным исследованием было установлено, что Дышлевой никогда монахом не был, ни в одном из монастырей не проживал, а принадлежал к партии монархистов и выполнял ее задания»⁸. Не спасало духовенство и распространенное уже повсеместно послание Святейшего Патриарха Тихона от 25 сентября 1919 г. «О прекращении духовенством борьбы с большевиками», проведение в жизнь которого, по замечанию О. Ю. Васильевой, приняло односторонний характер: священники на местах, исполняя пастырский долг, отвергали все противоречившее посланию, а в ответ «советская власть травила их, как бешеных собак»⁹.

Множественные аресты православных священников свидетельствуют о планомерном системном наступлении КубЧК на Церковь. Так, 15 сентября 1920 г. в станице Новомышастовской был арестован Особым отделом, а затем и выслан в концентрационный лагерь священник Петр Алексеевич Адамов за несение службы в качестве военного священника в составе Корниловского полка Добровольческой армии в годы Гражданской войны¹⁰. Священник Успенского храма г. Краснодара Иоанн Семенович Миловидов был арестован 10 июля 1920 г., однако за недоказанностью обвинений получил амнистию 23 ноября, проведя к этому времени несколько месяцев в тюрьме¹¹. В июле 1920 г. сотрудники Особого отдела IX армии на основании лживых обвинений в травле большевиков арестовали священномученика Григория Конокотина, служившего в с. Молдаванском. Пробыв

⁸ Найти и обезвредить: Очерки и воспоминания о чекистах Кубани / *сост. А. И. Дергачев, В. А. Кулаков, Н. С. Новоставский*. Краснодар, 1985. С. 146.

⁹ *Васильева О. Ю.* Русская Православная Церковь и советская власть в 1917–1927 годах // Вопросы истории. 1993. № 8. С. 43.

¹⁰ Архив Управления ФСБ РФ по Краснодарскому краю. Д. П-18333. Л. 4.

¹¹ ГАКК. Ф. Р-406. Оп. 1. Д. 841. Л. 15.

более двух месяцев под арестом, отец Григорий постановлением Кубано-Черноморского революционного трибунала 8 сентября был оправдан в связи с отсутствием доказательств вины¹². В сентябре 1920 г. в станице Дондуковской были арестованы священник Павел Петрович Сперанский, диакон Сергей Иванович Пронин и псаломщик Владимир Игнатьевич Надеждин вместе с многочисленными прихожанами (всего 58 человек). При отступлении революционного отряда в ночь на 17 сентября, без суда и следствия, священнослужители вместе с народом были расстреляны¹³. В том же месяце был арестован священник станицы Ивановской Василий Иоакимович Бигдаев, впоследствии освобожденный «за отсутствием указаний на активное проявление контрреволюционных взглядов»¹⁴.

На волне проведения кампании продрозверстки в декабре 1920 г. был арестован и заключен в тюрьму при штабе IX армии служивший в станице Новотитаровской священномученик Михаил Лекторский. Спустя два месяца, не найдя доказательств его контрреволюционных преступлений, чекисты освободили священника¹⁵. 23 октября по обвинению в сокрытии зерна от государства был арестован священник станицы Новодонецкой Федор Ключанский. Однако 18 ноября приговором Выездной сессии Кубано-Черноморского областного революционного трибунала он был оправдан и освобожден по амнистии в честь 3-летней годовщины Октябрьской революции¹⁶.

Сталкиваясь с позицией населения, активно выражавшего свое несогласие с незаконными арестами, чекисты воздерживались от дальнейшей эскалации процессов. Так, после ареста священномученика Григория Троицкого жители с. Молдаванского выступили в поддержку своего пастыря, указывая на его человеколюбие, что он «во время белых... многих деятелей большевизма выручал и даже спасал от смерти»¹⁷. В защиту священника Федора Ключанского

¹² ГАКК. Ф. Р-406. Оп. 1. Д. 643. Л. 46–46 об.

¹³ Архив Екатеринодарской епархии. Д. С 71/8. Л. 3–5.

¹⁴ Архив Управления ФСБ РФ по Краснодарскому краю. Д. П-65387. Л. 112.

¹⁵ Там же.

¹⁶ ГАКК. Ф. Р-406. Оп. 1. Д. 605. Л. 46.

¹⁷ Там же. Д. 643. Л. 34, 35–35 об., 47–47 об.

поднялись школьные сотрудники станицы (более 30 человек) и простые граждане, свидетельствовавшие о его невиновности¹⁸.

Повсеместно, в качестве пропагандистского метода, практиковалось проведение публичных судебных слушаний по обвинениям духовенства в контрреволюционной деятельности. Самым масштабным по идеологической ангажированности и публичности стал судебный процесс над епископом Ейским, временно управляющим Кубано-Черноморской епархией Евсевием (Рождественским) и 19 священниками и мирянами, длившийся с 27 марта по 23 апреля 1923 г.¹⁹ Не менее громким стал прошедший чуть ранее суд над священником станицы Челбасской Тихоном Ивко, обвиняемом в сокрытии церковных ценностей и агитации против их изъятия²⁰. Получая широкое освещение в региональной прессе, эти события стремительно становились главной новостью населения.

Таким образом, реорганизация карательных органов советской власти в единый аппарат Кубано-Черноморской чрезвычайной комиссии с особым отделом при ней привела к централизации репрессивной политики власти и увеличению роли этой структуры в контроле за установлением советской власти на Кубани и проведением в жизнь антирелигиозного законодательства. Маскируя под борьбу с «бело-зелеными» контрреволюционерами антирелигиозную кампанию, власть с 1920 г. приступила к планомерному системному наступлению на Церковь и в первую очередь на приходских священников. Аресты и заключения, расстрелы имели своей целью устрашение населения с последующим снижением религиозности и доверия к Церкви. Однако власть не только не добилась желаемого, но и создала условия для страданий многих священников, прославленных ныне в сонме Собора новомучеников и исповедников Церкви Русской.

Сведения об авторе. Кияшко Никита Витальевич — секретарь Комиссии по канонизации святых Екатеринодарской епархии (Россия, г. Краснодар). *E-mail: kiyashkonv@gmail.com.*

¹⁸ ГАКК. Ф. Р-406. Оп. 1. Д. 605. Л. 10–12.

¹⁹ Красное знамя. 1923. 25 апреля. № 89. С. 2.

²⁰ Там же. 1922. 21 октября. № 238. С. 2.

Протоиерей К. А. Костромин

СВЯЩЕННОМУЧЕНИК ПЛАТОН, ЕПИСКОП РЕВЕЛЬСКИЙ — ПРОТОИЕРЕЙ ПАВЕЛ КУЛЬБУШ КАК БЛАГОЧИННЫЙ ЭСТОНСКИХ ПРИХОДОВ ПЕТЕРБУРГСКОЙ (ПЕТРОГРАДСКОЙ) ЕПАРХИИ (К 100-ЛЕТИЮ МУЧЕНИЧЕСКОЙ КОНЧИНЫ)

Эстонские приходы в Петербургской епархии начали появляться в последней четверти XIX в. После появления эстонского прихода в Петербурге и назначения на этот приход священника Павла Кульбуша, будущего священномученика Платона, епископа Ревельского, было создано благочиние эстонских приходов Петербургской епархии. Отчеты благочинного, сохранившиеся в ЦГИА СПб, дают возможность воссоздать историю формирования и развития благочиния, постройки и ремонта храмов, степень вовлеченности в этот процесс отца Павла.

Ключевые слова: *протоиерей Павел Кульбуш, епископ Платон Ревельский, Санкт-Петербургская епархия, история Русской Православной Церкви, новомученики, благочиние.*

Эстонские приходы в Петербургской епархии начали появляться в последней четверти XIX в. Причины их появления еще предстоит выяснить, однако с учетом того, что история эстонского прихода в Петербурге содержит прямые отсылки на деятельность эстонцев-лютеран, можно утверждать, что повод к появлению иных эстонских приходов нужно искать в той же активности лютеранских пасторов, выходцев из Эстляндии. При оформлении эстонских общин последние не выделялись из состава «материнских» русских приходов. Иногда их окормляли священники прибалтийского происхождения — например священники Федор Кульдсар и Адам Симо. Оба перебрались в Петербургскую епархию в 1880-х гг. из Рижской и устроились: первый — в храм деревни Заянье¹, где окормлял местных эстонцев на русском приходе, второй — в Андреевский собор Кронштадта, проживая в основном в Петербурге и занимаясь совершением треб и богослужений для православных эстонцев и латышей².

¹ Бовкало А. А. Заянье. Церковь святителя и чудотворца Николая. URL: <http://slanist.ru/publ/pljussa/zajane/182-1-0-1274> (дата обращения: 03.11.2018).

² ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 86. Д. 33. Л. 25.

В 1894 г. по инициативе православных эстонцев Петербурга эстонский православный приход был выделен из прихода, созданного отцом Адамом. Священником туда был приглашен выпускник Санкт-Петербургской духовной академии, кандидат богословия эстонец Павел Кульбуш³. Приход быстро встал на ноги и в начале XX в. приступил к поиску места для строительства храма⁴. В 1898 г. по инициативе отца Павла и при содействии обер-прокурора Святейшего Синода К. П. Победоносцева и митрополита Санкт-Петербургского Палладия было создано Православное русско-эстонское братство во имя священномученика Исидора Юрьевского, цель которого заключалась в организационно-финансовой помощи приходу для содержания церкви и выполнения социального служения⁵.

Видя активность молодого настоятеля новооткрытого эстонского прихода, в 1900 г. церковные власти решили открыть благочиние эстонских приходов епархии⁶, чтобы сделать более плодотворной их деятельность и придать им административный ресурс для поощрения их роста и активности. Благочинным был поставлен все тот же священник Павел Кульбуш, который успел зарекомендовать себя как человек, способный практически с нуля организовать дело, имеющее далеко идущие полезные результаты.

В Центральном государственном историческом архиве Санкт-Петербурга сохранилось несколько отчетов священника, затем протоиерея Павла Кульбуша, из которых можно почерпнуть довольно много полезных сведений, позволяющих дать характеристику ему

³ *Костромин К. А.* Свято-Исидоровская церковь сегодня и сто лет назад // Коломенские чтения — 2008. Альманах № 3 / под ред. В. В. Антонова. СПб., 2009. С. 51–66; *Карпук Д. А.* Кандидатские диссертации выпускников Санкт-Петербургской духовной академии, причисленных Русской Православной Церковью к лику новомучеников и исповедников // Вестник исторического общества Санкт-Петербургской духовной академии. 2018. № 1. С. 88.

⁴ *Берташ А. В.* Церковь во имя священномученика Исидора Юрьевского // Памятники истории и культуры Петербурга. Вып. 6. СПб., 2002. С. 195–205.

⁵ *Костромин К., прот.* Братство при приходе или приход при братстве? К истории русско-эстонского Православного братства во имя священномученика Исидора Юрьевского в Петербурге // Свет Христов просвещает всех. Альманах Свято-Филаретовского института. Вып. 27. М., 2018. С. 65–79.

⁶ ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 113. Д. 3927.

как благочинному эстонских приходов. Даже поверхностный просмотр дел, в которых собраны акты благочиннических обзоров подопечных храмов и приходов, показывает, что отец Павел был весьма необычным благочинным. Когда благочиние создавалось и преобразовывалось, отец Павел к каждому рапорту (в отличие от подавляющего большинства благочинных) прилагал подробный отчет, что творится в эстонских приходах епархии. Эти его обзоры демонстрируют как состояние дел в эстонском благочинии, так и отношение к делу самого благочинного, его организационный талант и сложность поставленной задачи.

На первом месте у отца Павла Кульбуша всегда стояли храмы. В начале его благочиннической деятельности в его ведении числилось 7 храмов, причем ни один из них не принадлежал эстонским приходам напрямую. Где-то эстонские приходы сосуществовали с русскими, где-то сами эстонские приходы были номинальными — причт был русским, а эстонская община могла быть представлена лишь одним псаломщиком.

В августовском отчете за первую половину 1903 г. отец Павел писал управляющему Санкт-Петербургской епархией Гдовскому епископу Константину (Булычеву): «В числе храмов прибавился один, именно прекрасная каменная церковь для эстонского прихода в Кронштадте. Ныне, по получении Высочайшего на то соизволения, здание храма и место закреплены за епархиальным начальством нотариальным порядком по дарственной г. Туркина. Прочие церкви, кроме, впрочем, кладбищенской в г. Луге, зданием прочны и исправны. На средства местного Эстонского попечительства отремонтирована теперь и запущенная ранее предоставленная эстонскому приходу Никольская церковь в г. Нарве, приписная к Знаменской»⁷.

В следующем, мартовском отчете 1904 г. за предшествующее полугодие отец Павел добавил к проблемным ситуацию с храмом в Гатчине: «Не имеет своего, весьма необходимого храма по сие время Гатчинский эстонский приход. Правда, обещана из Учил[ищного] совета при Св. Синоде сумма в 5 тыс. рублей на приобретение дома для школы при церкви — школы, но теперь встретилось

⁷ ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 95. Д. 31. Л. 313.

препятствие на месте. Среди семьи Леоновых, согласных продать намеченный дом, весьма подходящий по местоположению, оказался малолетний совладелец, мальчик, над коим учреждена опека. По закону, его доля может быть продана с разрешения Сената. Дело пошло по инстанциям, сейчас оно в Губернском присутствии, и будет ли разрешение получено к лету — неизвестно. Без особого ходатайства со стороны — едва ли»⁸. Ситуация в Гатчине только накалялась, как, по крайней мере, ее воспринимал благочинный. В отчете за вторую половину 1905 г. положение здесь он назвал «вопиющим», так как «наряду с лютеранским приходом, благоустроенным и покровительствуемым сильными людьми в Гатчине, отсутствие храма и центра для православных эстонцев прямо губительно. Был даже случай уклонения с глумлением над православием вследствие его беспомощности»⁹. Храм в Гатчине все-таки был построен, завершение строительства пришлось на 1907 г.¹⁰, как и столичного Исидоровского русско-эстонского храма, который, кстати, к эстонскому благочинию не принадлежал¹¹. Он подчинялся благочинному IV столичного округа.

Во втором полугодии 1904 г. благочиние было перестроено. Отец Павел Кульбуш отчитывался об этом митрополиту так: «В составе благочиния во II половину 1904 г. произошла существенная перемена. Все русские приходы и церкви отчислены к прежним благочиниям и оставлены только приходы эстонские. За 4½ года существования русско-эстонского благочиния последние успели настолько вырасти и окрепнуть, что в силах как самостоятельно существовать, так и составить из себя отдельную административную единицу. Кроме того, выделение их давало надежду на исключительное внимание к их нуждам, не отвлекаемое более в сторону сложными делами разносоставного благочиния. Всего в благочинии ныне 6 эстонских приходов и 1 латышский в Пб. Из них только один, в Кронштадте, — имеет свою вполне самостоятельную церковь; два — в Нарве и Клопицах — имеют церкви приписные, но ведут

⁸ ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 95. Д. 32. Л. 412.

⁹ Там же. Оп. 97. Д. 37. Л. 319.

¹⁰ Там же. Оп. 100. Д. 51. Л. 340–340 об.

¹¹ Там же. Оп. 106. Д. 72. Л. 114–115 об.

в них отдельное хозяйство и содержат самые храмы; причт в Луге, Гатчине и Заянье служат в местных храмах на правах приписных к оным, также и латышский в Пб, в Лаврской надворотной церкви»¹².

Кроме храмов отца Павла Кульбуша волновало обеспечение клира жильем. В августовском отчете за первую половину 1903 г. отец Павел писал управляющему Санкт-Петербургской епархией Гдовскому епископу Константину (Булычеву): «Из причтов не удовлетворен до последнего времени помещением был Лужский соборный, где низшие члены причта, вынужденные жить в подвале, заболели и недавно был даже смертный случай. Теперь, с надлежащего разрешения, строится новый причтовый дом. Разрешена также постройка общего большого причтового дома при Кронштадтском Андреевском соборе, но к работам ныне не приступлено. Неудовлетворителен, по ветхости, дом русского причта в с. Клопицах Петергофск. у.; на перестройку же дома или постройку нового средств нет; недостает помещений, за отсутствием средств, для диакона Заянской церкви и псаломщика Шавковской церкви Гдовского у. Первый получает, впрочем, квартирные, а второй живет с учителем в местной церковно-приходской школе. Эстонские причты нигде, кроме Клопиц, не имеют готовых причтовых помещений, но получают квартирное пособие, кроме священника в Нарве, которому сверх 500 руб. жалования и 300 руб. разъездных не положено ничего. Квартирное пособие скудно для причта в Луге и вообще везде для псаломщиков. Если бы последние, занимаясь в школах, не имели возможности пользоваться при них отчасти и помещением, положение их было бы критическим»¹³.

Одну из упомянутых выше проблем отец Павел Кульбуш попытался решить в следующем году. Речь идет о причтовом доме в Заянье. В рапорте за следующую половину года отец Павел описал, как он хотел это сделать: «На очередь стал теперь, после ухода от Заянской Гдовского уезда церкви — диакона А. Богданова — вопрос о приобретении оставленного им собственного дома для нужд причта. Дом хороший, оценен недорого. Купить его нужно бы. Но денег

¹² ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 96. Д. 41. Л. 417.

¹³ Там же. Оп. 95. Д. 31. Л. 313–313 об.

церковных, в виду назревших крупных ремонтов по храму, недостаточно. Необходима помощь Попечительства, в среде коего имеется много людей на хороших заработках в С. Петербурге. Дело о сем поступает на разрешение Епархиального начальства особо»¹⁴. К концу 1904 г. отец Павел мог констатировать, что «все причты, кроме Клопицкого, получая квартирное довольствие, живут в наемных квартирах»¹⁵, т. е. вопрос в целом был решен. Однако сам отец Павел этим формальным решением вопроса не удовлетворился, желая найти возможность везде построить или доделать именно причтовые дома или, по крайней мере, добиться повышения квартирного пособия. По этому поводу он докладывал: «Размер пособий на жилище в общем достаточен, кроме разве Луги, где священнику положено 200 руб. в год, псаломщику 100. При все более возрастающей дороговизне квартир и в Луге ассигнование это уже недостаточно. Когда поможет Господь дожить до мирного времени, справедливо будет возбудить ходатайство о внимании к нуждам причта. Клопицкий причт живет в казенном доме, выстроенном на выданные Св. Синодом единовременно, за 10 лет вперед, квартирные деньги причта, в сумме 3 тысяч рублей. Согласно смете, на эти деньги поставлен дом вчерне, т. е. снаружи не обшитый и внутри не оштукатуренный. С 1902 года — дом стоит уже 3-й год. Если его не доделать, он легко может загнить и сделаться негодным для своего назначения. Теперь он осел, обсох, и самое время его штукатурить и обживать. Местных средств на сие не найдется ни в церкви, ни в попечительстве. Забота об изыскании потребной суммы где-либо на стороне становится на очередь сама собою»¹⁶. Решив в целом вопрос этими обращениями, он больше вопрос о жилье причтов в рапортах не поднимал¹⁷.

В целом можно констатировать, что будущий священномученик Платон, епископ Ревельский, пострадавший в значительной

¹⁴ ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 95. Д. 32. Л. 412 об.

¹⁵ Там же. Оп. 96. Д. 41. Л. 418.

¹⁶ Там же. Л. 418—418 об.

¹⁷ В отчетах поднимаются также вопросы о эстонских приходских школах, попечительствах, положении клира в приходах, отношениях клира и прихода к служению и противодействию лютеранской проповеди, однако они должны стать предметом отдельного исследования.

степени именно вследствие ревностного отношения к своему служению уже в 1919 г.¹⁸ (100-летие гибели которого отмечается в 2019 г.), а тогда благочинный священник эстонских храмов Петербургской епархии, лучше многих иных благочинных относился к своему делу, фактически своими трудами не только собрал благочиние из разрозненных приходов, как он собрал и эстонский столичный приход, но и предпринял максимальные усилия для обеспечения его эффективного функционирования и успешного служения Богу и людям.

Сведения об авторе. Костромин Константин Александрович, протоиерей — кандидат исторических наук, кандидат богословия, проректор по научно-богословской работе, доцент кафедры церковной истории Санкт-Петербургской духовной академии (Россия, г. Санкт-Петербург). *E-mail: k.a.kostromin@mail.ru.*

¹⁸ *Костромин К., прот.* Священномученик Платон, епископ Ревельский: проблема сохранения православия на постимперской территории // Богословский вестник. 2017. № 26—27. С. 179—195.

Священник А. В. Мазырин

**ВОПРОСЫ РАЗРЫВА ЕВХАРИСТИЧЕСКОГО
ОБЩЕНИЯ И БЕЗБЛАГОДАТНОСТИ РАСКОЛЬНИЧЬИХ
СВЯЩЕННОДЕЙСТВИЙ В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ЦЕРКОВНОЙ
ПОЛЕМИКЕ 1920–1930-Х ГГ.
(В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННЫХ ПРОБЛЕМ
ВО ВЗАИМООТНОШЕНИЯХ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ
И КОНСТАНТИНОПОЛЬСКОЙ ЦЕРКВЕЙ)**

В статье рассматривается полемика, имевшая место в Русской Православной Церкви в 1920–1930-е гг. в связи с возникновением поддержанного Константинопольским патриархатом обновленческого раскола, а также разделений, вызванных различным отношением к политике Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митр. Сергия (Страгородского). Рассматриваются позиции ряда выдающихся иерархов, в том числе и включенных ныне в Собор новомучеников и исповедников Церкви Русской митр. Кирилла (Смирнова) и его единомышленников. Выявляется, что ряд предложенных ими решений эклисиологических проблем того времени оказывается весьма актуальным в ситуации современного церковного нестроения, спровоцированного антиканоническими действиями Константинополя.

Ключевые слова: *Русская Православная Церковь, новомученики и исповедники, митрополит (Патриарх) Сергей (Страгородский), митрополит Кирилл (Смирнов), евхаристическое общение, Константинопольский патриархат, церковные расколы, обновленчество, безблагодатность.*

Разрыв евхаристического общения Русской Православной Церкви с Константинопольским патриархатом в ответ на антиканонические действия последнего порождает целый ряд вопросов эклисиологического характера. Можно ли после принятия Константинопольским патриархатом в общение анафематствованных лиц (таких, как М. И. Денисенко) считать совершаемые его клириками священнодействия благодатными или следует признать безблагодатным весь этот патриархат? Может быть, следует говорить о безблагодатности конкретных иерархов (патр. Варфоломея и его Синода), повинных в канонически преступлениях, не перенося эту оценку на всю возглавляемую ими Церковь? Если о безблагодатности патр. Варфоломея и его Синода, а тем более — всей Константинопольской Церкви,

речи нет, то как можно оправдать отказ от евхаристического общения с ними? Как можно отказываться от участия в Евхаристии, благодатность которой не отвергается?

Докладчик не претендует на всеобъемлющие ответы на поставленные вопросы, тем более в рамках ограниченного времени. Можно, конечно, рассмотреть различные прецеденты церковных конфликтов древности и их оценку святыми отцами и Соборами. Можно, наоборот, проанализировать сложившуюся ситуацию в свете новомодной «евхаристической эkkлесиологии». Надо полагать, такие труды вскоре появятся. В предлагаемом докладе будет показано, как решались подобные вопросы в отечественной церковной полемике 1920—1930-х гг. — во время подвига новомучеников и исповедников Церкви Русской, время, ознаменованное не только жесточайшим гонением на нее извне, но и возникновением множества внутренних разделений. Вопросы сохранения или разрыва евхаристического общения, благодатности или безблагодатности тех или иных церковных сообществ стояли тогда весьма остро, и ответы, которые предлагались в том числе и прославленными ныне подвижниками Русской Церкви, заслуживают в наши дни самого пристального внимания.

Крупнейшим разделением, потрясшим тогда Русскую Церковь, стал инспирированный богоборческой властью в 1922 г. обновленческий раскол. Свое бесчинство обновленцы поначалу прикрывали ложью о том, что арестованный Патриарх Тихон якобы сам передал им высшую церковную власть, и находились те, кто этому верил (или делал вид). Однако наиболее достойные представители Русской Православной Церкви сразу увидели антицерковную сущность нового движения. Первым это сделал митр. Петроградский Вениамин (Казанский), заявивший в мае 1922 г. об обновленческих вождях, что «они ставят себя в положение отпавших от общения со святой церковью, доколе не принесут покаяния перед своим епископом». Далее сщмч. Вениамин призывал петроградскую паству, чтобы «никто из них не присоединился к ним и через это не отпал от общения со святой Церковью и не лишил себя ее благодатных даров»¹. Таким

¹ Цит. по: *Левитин А., Шавров В.* Очерки по истории русской церковной смуты. М., 1996. С. 81—82.

образом митр. Петроградский констатировал *внецерковность* и *безблагодатность* обновленческих раскольников.

Через год с небольшим вышедший на свободу Патриарх Тихон подтвердил именно такую оценку: «[обновленцы] отделили себя от единства тела Вселенской Церкви и лишились благодати Божией, пребывающей только в Церкви Христовой. А в силу этого все распоряжения не имеющей канонического преемства незаконной власти, правившей Церковью в Наше отсутствие, недействительны и ничтожны! А все действия и таинства, совершенные отпавшими от Церкви епископами и священниками безблагодатны, а верующие, участвующие с ними в молитве и таинствах, не только не получают освящения, но подвергаются осуждению за участие в их грехе»².

Аналогичным образом высказался об обновленцах в июле 1925 г. и преемник Патриарха Тихона Патриарший Местоблюститель митр. Крутицкий Петр (Полянский)³. При нем был разработан «Чиноприем обновленческой иерархии», начинавшийся с постулирования следующих положений: «Благодать Всесвятого Духа пребывает в церкви Христовой. Благодатная жизнь не может быть вне Тела Христова. Самое существо дела показывает, что обновленчество, разорвав единение с Православной Русской Церковью, вывело себя из благодатного Вселенского организма Церкви Христовой и тем, по 1-му правилу Василия Великого, лишило себя духовных дарований священства, т. е. стало безблагодатной общиной»⁴.

В то же время, при довольно жестком подходе к обновленческим хиротониям «Чиноприем» к другим раскольничьим священнодействиям проявлял определенное уважение. С одной стороны, храм, клир которого отпадал от Церкви, требовалось заново освятить (малым чином), чем подчеркивалось, что обновленчество

² Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти, 1917–1943 / *Сост. М. Е. Губонин*. М.: Изд-во ПСТБИ, 1994. С. 291.

³ См.: Там же. С. 420.

⁴ Чины приема в Православную Церковь из обновленческого раскола. Документы Патриарха Тихона и Патриаршего Местоблюстителя митрополита Петра 1923–1925 гг. / *Публ. свящ. А. В. Мазырина и диак. С. К. Николаева, вступ. ст. и прим. свящ. А. В. Мазырина* // Вестник ПСТГУ. II: История. История Русской Православной Церкви. 2018. Вып. 85. С. 140–141.

не просто раскол, но и духовная скверна. Но с другой, — крещения, миропомазания, венчания и отпевания, совершенные обновленческими священниками, признавались. Предписывалось лишь совершить дополнительное молебствие для обратившихся у раскольников, а по усопшим, скончавшимся по время обновленчества, отслужить великую панихиду на кладбище. Прихожане, побывавшие в расколе, должны были совершить «общее открытое исповедание... их греха участия в обновленчестве» с чтением над ними разрешительной молитвы. Дети, крещенные раскольниками, сразу допускались к причастию, а заготовленные обновленческими священниками запасные Дары подлежали потреблению по окончании одной из литургий при потреблении Святых Даров, освященных на самой этой Литургии⁵.

В 1929 г. Заместитель Патриаршего Местоблюстителя митр. Нижегородский Сергей (Страгородский) и Временный при нем Патриарший Священный Синод ужесточили отношение к обновленческим священнодействиям, оставив лишь признание их крещений и предписав: «...крещенных в обновленчестве, при присоединении или приеме в лоно Св. Православной Церкви, принимать через миропомазание; браки, заключенные в обновленчестве, наворачать церковным благословением... Умерших в обновленчестве... не следует хотя бы и по усиленной просьбе родственников отпевать, как и не следует совершать по ним и заупокойную литургию»⁶.

Вопрос об отношении к обновленцам и их священнодействиям осложнялся тем, что в 1924 г. российских раскольников открыто поддержала Константинопольская патриархия, а затем к ней присоединилась еще и Иерусалимская. Дело доходило до того, что официальный представитель Фанара в Москве архим. Василий (Димопуло) состоял почетным членом обновленческого «Священного Синода» и регулярно сослужил с раскольниками, что привносило немалый соблазн в церковную среду. Митр. Сергей эту скандальную ситуацию в 1926 г. прокомментировал так: «...если Патриархи Константинопольский и Иерусалимский вошли в общение с обновленцами, тем хуже для Патриархов <...> общение Константинополь-

⁵ См.: Чины приема в Православную Церковь... С. 146–147.

⁶ Акты Святейшего Тихона... С. 644.

ского Патриарха с обновленцами может только Патриарха сделать обновленцем, а не обновленцев православными»⁷.

Однако, рассуждая логически, из этого заключения митрополита Сергия следовало бы сделать вывод, что вслед за обновленцами безблагодатной стала и Константинопольская патриархия. Сами раскольники такой вывод (абсурдный, с их точки зрения) с удовольствием и подсказывали. Так, их апологет («архиепископ Томский» Сергей Дмитриевский) писал в конце 1926 г.: «...Вселенский Патриарх через своего представителя в Москве имеет общение только с обновленческим Священным Синодом. Это общение проявляется не только в поддержке официальных сношений, — нет, гораздо больше. Архимандрит Василий Димопуло имеет с обновленцами и Евхаристическое общение, что может быть расценено только как разрыв с тихоновщиной. Последняя отрицает благодатность обновленческой иерархии, не признает совершаемые ею таинства, даже переосвящает наши церкви. При таких условиях Евхаристическое общение представителя Константинопольского Патриарха с обновленцами в глазах тихоновцев должно низвесть на степень безблагодатности и Святейшего Вселенского Патриарха»⁸.

Действительно, вопрос, оставался ли в создавшейся ситуации Вселенский патриарх благодатным, с неизбежностью возникал. Некоторые пытались отвести его заявлениями, что константинопольский представитель в Москве действовал без ведома и одобрения своего священноначалия. Так, еп. Мариупольский Антоний (Панкеев) писал в том же 1926 г.: «Грамоты патриарха Василия III московского происхождения, сочиняются Димопуло <...> по принципу: „вера без денег <...> мертва“»⁹. В действительности это было не так. Происхождение грамот было константинопольским. Димопуло их разве что переводил на русский язык и пускал в ход со своим заверением. Однако невозможность из-за противодействия советских

⁷ Официальный ответ Заместителя Российского Патриаршего Местоблюстителя Высокопреосвященного митрополита Сергия на письмо одного из обновленческих архиереев // Церковные ведомости. 1927. № 9–10. С. 1–2.

⁸ *Дмитриевский С.* Раскол «староцерковничества» // Вестник Священного Синода Православной Российской Церкви. 1927. № 1 (14). С. 10.

⁹ ЦА ФСБ РФ. Ф. 2. Оп. 5. Д. 307. Л. 557.

и турецких властей взаимных визитов константинопольских и обновленческих деятелей предохраняла от сослужений на более высоком уровне, нежели уровень архимандрита Василия. Это подкрепляло позицию митр. Сергия, который подчеркивал: «Важны не послания, а важно то, кого [Константинопольский] патриарх поминает на литургии и с кем он решится вместе принять Св. Тайны»¹⁰. Остается, конечно, вопрос: как прореагировал бы митр. Сергей, если бы кто-то из видных обновленцев смог-таки добраться до Стамбула и там послужить с главой Фанара? Стало бы это достаточным свидетельством безблагодатности Константинопольского патриархата?

Экклесиологическая концепция митр. Сергия стала менее убедительной, когда он попытался приравнять к обновленцам другие оппозиционные Московской Патриархии церковные течения 1920–1930-х гг., включая даже Русскую Зарубежную Церковь («карловчан»). В опубликованной им в 1931 г. статье «Отношение Церкви Христовой к отделившимся от нее обществам» он писал: «Обновленческая и григорьевская и им подобные современные иерархии, несомненно, берут свое начало от православных архиереев; самое производство хиротонии не вызывает в большинстве случаев особых возражений. Однако, после запрещения, наложенного на вождей нового раскола, мы признаем эти иерархии безблагодатными и таинства их недействительными (кроме крещения)... В таком же положении находятся и заграничные расколы, напр. Карловацкий»¹¹.

Здесь, однако, у Заместителя Местоблюстителя возникала серьезная проблема. Если обновленцы, вопреки их громким заявлениям, реального евхаристического общения с Константинополем (кроме прикормленного Димопуло) не имели, то «карловчане» пребывали в теснейшем общении с Сербской Православной Церковью (и не только с ней). Митр. Сергей выражал по этому поводу патр. Сербскому Варнаве протесты, даже угрожал разрывом молитвенного и евхаристического общения¹². Однако, порвав с Сербской

¹⁰ Официальный ответ Заместителя... // Церковные ведомости. 1927. № 9–10. С. 2.

¹¹ Сергей (Страгородский), митр. Отношение Церкви Христовой к отделившимся от нее обществам // Журнал Московской Патриархии. 1931. № 3. С. 5.

¹² См.: Кострюков А. А. Русская Зарубежная Церковь в 1925–1938 гг.: Юрисдикционные конфликты и отношения с московской церковной властью. М., 2011. С. 575.

Церковью евхаристическое общение, Заместитель с неизбежностью должен был бы объявить ее (и не только ее) безблагодатной, поскольку по его учению, выраженному в статье «Отношение Церкви Христовой к отделившимся от нее обществам», «двух, не сообщающихся между собою евхаристий, одинаково Христовых и одинаково истинных, быть не может, как не может быть двух Христов и двух Церквей»¹³. На такой радикальный шаг митр. Сергей уже не шел, несмотря на то, что демонстративное общение сербов с нашедшими у них приют «карловчанами» продолжалось. Таким образом, довольно логичная, как могло показаться, эклесиологическая концепция митр. Сергия проверки практикой не выдерживала. Вопреки его пониманию, на деле оказывалось возможным существование «двух, не сообщающихся между собою евхаристий, одинаково Христовых и одинаково истинных».

По этой причине представляется необходимым рассмотреть и эклесиологическую позицию церковных оппонентов митр. Сергия. Имеются в виду не обновленцы (это, скорее, *внецерковные* оппоненты), а так называемая правая церковная оппозиция, многие представители которой ныне причислены к лику святых. Наиболее видным из них был сщмч. митр. Казанский Кирилл (Смирнов). Он обвинял митр. Сергия (справедливо или нет — отдельный вопрос) в узурпации церковной власти и самочинном изменении формы церковного правления, прервав в знак протеста евхаристическое общение с Заместителем Местоблюстителя. В 1929 г. митр. Кирилл писал: «Заместитель, преемственно принявший на себя единоличное руководство и ответственность за ход церковной жизни, учреждением т. наз. Синода подменил законно-преемственную власть Православной Церкви непреемственной и потому незаконной властью, новоучрежденной коллегией... Совершённую им подмену церковной власти, конечно, нельзя назвать отпадением от Церкви, но это есть, несомненно, тягчайший грех падения. Совершителей греха я не назову безблагодатными, но участвовать с ними в причастии

¹³ *Сергий (Страгородский), митр.* Отношение Церкви Христовой к отделившимся от нее обществам // Журнал Московской Патриархии. 1931. № 4. С. 7.

не стану и других не благословлю, т. к. у меня нет другого способа к обличению согрешающего брата»¹⁴.

Митр. Кирилл писал: «Ни от чего святого и подлинно церковного я не отделяюсь; страшусь только приступить и прилепиться к тому, что признаю греховным по самому происхождению». Воздержание от общения с митр. Сергием и единомышленными ему архиереями митр. Казанский признавал исполнением своего архипастырского долга, но тут же особо отмечал: «Этим воздержанием с моей стороны ничуть не утверждается и не заподозривается якобы безблагодатность совершаемых сергианами священнодействий и таинств (да сохранит всех нас Господь от такого помышления), но только подчеркивается нежелание и отказ участвовать в чужих грехах. Посему литургисать с митрополитом Сергием и единомышленными ему архипастырями я не стану, но в случае смертельной опасности со спокойной совестью приму елеосвящение и последнее напутствие от священника сергиева поставления или подчиняющегося учрежденному им Синоду, если не окажется в наличии священника, разделяющего мое отношение к митрополиту Сергию и так называемому Временному Патриаршему Синоду»¹⁵.

В ответ Заместитель указывал митр. Кириллу: «Если мы с Вами одинаково полноправные члены Св. Православной Церкви, то это необходимо должно выразиться в евхаристическом общении между нами. Если же последнего между нами нет, то или Вы učinяете раскол, или мы находимся вне Церкви». Позицию своего оппонента митр. Сергей сравнивал с «попыткой сохранить лед на горячей плите». «Читая Ваше объявление, что Вы впредь до нашего покаяния отказываетесь с нами причащаться, — писал Заместитель, — верующий народ поймет это так, что Вы уже признаете нас внецерковными и нашу евхаристию подложной... и будет следовать Вашим не словам, а делам; будет отвращаться от нашей евхаристии, боясь вместо „трапезы Господней“ попасть на „трапезу бесовскую“»¹⁶.

Митр. Кирилл отвечал, что, если с его стороны и была какая-то попытка, «то не к сохранению льда на горячей плите, а к тому, чтобы

¹⁴ ЦА ФСБ РФ. Д. Р-44340. Л. 40.

¹⁵ Акты Святейшего Тихона... С. 638–640.

¹⁶ Там же. С. 648–649.

растопить лед диалектически-книжнического пользования канонами и сохранить святыню их духа». «Я, — разъяснял он митр. Сергию, — воздерживаюсь литургисать с Вами не потому, что тайна Тела и Крови Христовых будто бы не совершится при нашем совместном служении, но потому, что приобщение от чаши Господней обоим нам будет в суд и осуждение, так как наше внутреннее настроение, смущаемое неодинаковым пониманием своих церковных взаимоотношений, отнимет у нас возможность в полном спокойствии духа приносить милость мира, жертву хваления. Поэтому во всей полноте свое воздержание я отношу только к Вам и единомысленным с Вами архиереям, но не к рядовому духовенству и тем менее к мирянам»¹⁷.

Впоследствии единомышленник митр. Кирилла еп. Афанасий (Сахаров) нашел среди канонов Православной Церкви правило, позволявшее им обосновать свой отход от Заместителя без отрицания благодатности возглавляемой последней части Русской Церкви. В 1954 г. свт. Афанасий писал на этот счет: «Среди правил поместного Карфагенского Собора есть одно...»¹⁸, содержание которого приблизительно такое: если православный епископ не ревнует о возвращении православным захваченного донатистами церковного имущества, то все епископы поместной церкви прерывают с ним общение, и он должен довольствоваться общением только с своей паствой. Таким образом устанавливается возможность такого положения, когда православному, благодатному, не отлученному и не запрещенному епископу, недостаточно энергично действующему в защиту интересов церкви, применяется как бы своеобразный

¹⁷ Акты Святейшего Тихона... С. 655.

¹⁸ Судя по содержанию, речь идет про 123-е по Славянской кормчей и Афинской синтагме или 137-е по Книге правил правило Карфагенского Собора: «Аще епископъ нерадѣти будетъ о возвращеніи отъ еретиковъ принадлежащаго церкви по спискамъ, или самыхъ каедръ: то да увѣщають его сосѣдніе тщательные епископы, и да покажутъ ему его небреженіе, дабы не имѣти ему извиненія. Аще же въ теченіе шести мѣсяцевъ, отъ дня увѣщанія, пребывая въ той же епархіи не возимѣтъ попеченія о долженствующихъ возвратитися къ каеволическому единенію: съ такимъ да не сообщаются, доколѣ не исполнить того. Аще же не придетъ въ оныя мѣста содѣйствователь: то епископу да не поставится въ вину недѣйствованіе» (Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского: В 2 т. М., 1994. Т. 2. С. 267).

церковный бойкот со стороны других епископов и их паств. На этом правиле в начале 30-х годов я и м[итрополит] Кирилл основывали нашу тогдашнюю позицию»¹⁹. Прегрешение митр. Сергия, как видно из процитированного письма, еп. Афанасию виделось в том, что тот «недостаточно энергично действовал в защиту интересов Церкви». Иными словами, осуждался недопустимый, как считали оппоненты Заместителя, компромисс с богоборческой властью.

Более радикально к митр. Сергию и его единомышленникам относился другой последователь митр. Кирилла, еп. Дамаскин (Цедрик). В 1934 г. он писал архиеп. Серафиму (Самойловичу): «Путь митрополита Сергия — путь несомненной апостасии. Отсюда и отщечение благодати у него несомненно. Несомненен отход от благодати и всякого сознательно внедряющего в жизнь план „мудрейшего“». Такое заявление, однако, не означало, что сщмч. Дамаскин считал безблагодатной всю ту часть Русской Церкви, которая возглавлялась митр. Сергием. «Здесь встает вопрос о том, — продолжал он, — насколько повинны в этом грехе те массы верующих и рядового духовенства (епископам оправдания никакого быть не может), кои не в состоянии разобраться в тонком лукавстве сергиевского „курса“. <...> Встает и другой вопрос — имеет ли право кто-либо называть безблагодатными таинства, совершаемые в сергианских храмах, раньше, чем Церковь соборным решением отсечет согрешивших, предварительно призвав их к покаянию и исправлению?

Отсечены благодати митрополит Сергей, X, Y, Z, но пока они не отсечены — не действует ли в Церкви то положение, исповедуемое Церковью, что „вместо недостойных служителей алтаря Господь ангелов своих невидимо для совершения божественного таинства посылает“. Если такое положение существует (я верую, что такое есть), то не благоразумнее ли потерпеть, не обвинять в беззакониях сознательного сергианства массы тех, кои страдают в душе от творимой беззаконниками неправды, кои несколько не разделяют их мнений, но, не будучи в состоянии уяснить себе сущность наших расхождений, боятся ошибиться при самостоятельном выборе

¹⁹ Молитва всех вас спасет: Материалы к жизнеописанию святителя Афанасия, епископа Ковровского / *Сост., предисл. и прим. О. В. Косик.* М., 2000. С. 384–385.

пути, находя же единственную отраду и утешение среди окружающего мрака и скорби в церковных службах, и посещают сергианские храмы?»²⁰.

Конечно, суждение еп. Дамаскина о том, что митр. Сергий «отщетился благодати» (от слова «тщета», «тщетность»), выглядит чрезмерно утрированным. Однако в контексте рассматриваемой проблемы важно другое: как сщмч. Дамаскин объяснял совместимость разрыва с Заместителем с признанием благодатности священнодействий, совершаемых в «сергианских» храмах. Объяснение он давал мистическое: «Вместо недостойных служителей алтаря Господь ангелов своих невидимо для совершения божественного таинства посылает»²¹. Людей глубоко религиозных такое объяснение вполне устраивало.

В чем-то приведенные рассуждения группы святых иерархов из круга сщмч. Кирилла (Смирнова) созвучны мыслям их современника свящ. Георгия Флоровского, писавшего в 1933 г.: «Церковь, как мистический организм, как таинственное „Тело Христово“, не может быть описана адекватно в одних только канонических терминах или категориях. И подлинные границы Церкви нельзя установить или распознать по одним только каноническим признакам или вехам. Очень часто каноническая грань указывает и харизматическую, — и связуемое на земле затягивается неразрешимым узлом и в небесах. Но не всегда. Еще чаще: не сразу»²².

Подводя итог и возвращаясь к современной коллизии Русской и Константинопольской Церквей, можно отметить:

Экклесиологическая концепция митрополита (впоследствии Патриарха) Сергия (Страгородского), в соответствии с которой «двух, не сообщающихся между собою евхаристий, одинаково Христовых и одинаково истинных, быть не может», была, хотя

²⁰ «Совершается суд Божий над Церковью и народом русским...»: Архивные материалы к житию священномученика Дамаскина, епископа Стародубского (1877–1937) / Публ., предисл. и прим. О. В. Косик // Богословский сборник ПСТБИ. 2002. Вып. 10. С. 454–456.

²¹ Немного измененная фраза из Акафиста ко Причащению Святых Таин, написанного святителем Иннокентием Херсонским.

²² Флоровский Г., свящ. О границах Церкви // Путь. 1934. № 44. С. 17.

и с определенными оговорками, применима к безблагодатным обновленцам, но в более широком контексте, когда вопрос заходил уже о взаимоотношениях Поместных Церквей, показывала свою явную ограниченность. Равным образом и сейчас она пригодна при определении отношения к современным украинским раскольникам, чья «евхаристия» никак не может быть признана истинной и Христовой, но при попытке использовать концепцию митр. Сергия в оценке современных межправославных проблем возникают серьезные трудности (во всяком случае, до того момента, пока фанариоты явным образом не смесили свою Евхаристию с безблагодатной раскольничьей²³).

Более пригодными для оправдания последних актов Русской Православной Церкви в отношении Константинопольского Патриархата представляются объяснения воздержания от общения с самим митр. Сергием его оппонентов из числа ныне прославленных новомучеников и исповедников Церкви Русской — сщмч. митр. Кирилла (Смирнова) и его единомышленников. Митр. Кирилл подчеркивал, что ни от чего святого и подлинно церковного он не отделялся, но заявлял о своем отказе «участвовать в чужих грехах». Также и сейчас Русская Православная Церковь не отделяется ни от чего святого и подлинно церковного, что исторически связано с Константинополем, но участвовать в вопиющих антиканонических преступлениях современных фанариотов не может.

Вопрос о том, насколько благодатными после совершенного преступления остались патр. Варфоломей и его поделельники, требует, конечно, соборного суждения. Но пока, перефразирую сщмч. еп. Дамаскина (Цедрика), можно сказать, что, если и «отщетились» благодати Варфоломей, Эммануил, Елпидофор и др., но пока они не отсечены, не действует ли то положение, что «вместо недостойных служителей алтаря Господь ангелов своих невидимо для совершения божественного таинства посылает»?

Выходя за рамки рассмотренной церковной полемики 1920–1930-х гг., следует заметить, что проблемы, с которыми сегодня столкнулась Православная Церковь, острее, чем тогда. Митр. Сергию его

²³ На момент отправки доклада в редакцию (20.12.2018) этого еще не произошло.

оппонентами вменялись в вину превышение им своих заместительских полномочий и одновременный отказ отстаивать перед лицом богоборческой власти внутреннюю свободу и достоинство Церкви. Однако, если он и был здесь повинен, что дискуссионно, то это были его *личные грехи*, не повреждавшие чистоты вероучения, исповедуемого Русской Православной Церковью. Творимое ныне Константинопольским патриархом — уже не просто проявление греховного властолюбия. Развиваемое им и его апологетами учение о том, что среди епископов он является *первым без равных*, имея, подобно Богу Отцу в Пресвятой Троице, источник своего первенства в самом себе²⁴, представляется уже ексlesiологической ересью, вдобавок ко всему, еще и с искажением православной Триадологии (исторически обусловленные изменчивые взаимоотношения Поместных Церквей соотносятся с уникальными вневременными ипостасными отношениями Лиц Троицы, привнося в них элемент субординационизма, что является уже шагом к арианству). Если эта ересь окончательно утвердится в Константинопольском Патриархате, вопрос о разрыве евхаристического общения с ним перейдет совсем в другую плоскость, равно как и вопрос об отношении к подобию таинств, которые там тогда будут совершаться.

Сведения об авторе. Мазырин Александр Владимирович, священник — профессор, доктор церковной истории, кандидат исторических наук, профессор Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (Москва). E-mail: am@pstbi.ru.

²⁴ См.: *Ἐλλιδοφόρου, μητρ. Προύσης*. Primus sine paribus: Ἀπάντησις εἰς τὸ περὶ πρωτείου κείμενον τοῦ Πατριαρχείου Μόσχας. URL: <https://www.ec-patr.org/arxio/elp2014-01-gr.pdf> (дата обращения: 01.12.2018).

В. П. Мотревич, М. В. Обжигалин

ХРИСТИАНСКИЕ ДЕНОМИНАЦИИ И РЕЛИГИОЗНЫЕ ДВИЖЕНИЯ НА УРАЛЕ В КОНЦЕ 1950-Х — НАЧАЛЕ 1960-Х ГГ. (ПО МАТЕРИАЛАМ АРХИВА УФСБ ПО СВЕРДЛОВСКОЙ ОБЛАСТИ)

На основе материалов Архива УФСБ РФ по Свердловской области осуществлен краткий обзор действовавших на территории Свердловской области на рубеже 1950–1960-х гг. как официальных религиозных христианских течений, так и различных деструктивных групп. Характеризуется деятельность существовавших в те годы религиозных течений и групп, выявлены особенности функционирования общин, показана их дислокация на территории области, исследованы численность и состав религиозных групп в городах и районах Свердловской области.

Ключевые слова: *Урал, христианские деноминации, секты, инакомыслие, пятидесятники, евангельские христиане-баптисты, меннониты, иеговисты, адвентисты седьмого дня, адвентисты-реформисты, лютеране, истинно-православные христиане, истинно-православные христиане-странствующие, старообрядцы.*

Протестантизм, как одна из мировых конфессий, является традиционным для современной России и бывшего СССР¹. Придя на территорию дореволюционной России, разные протестантские течения, секты и движения стали частью истории государственной политики и обыденной жизни². Отколовшись в XVI в. от части западного христианства — католицизма, протестное движение стало распространяться за пределы европейских государств, постепенно просачиваясь на сопредельные территории, в том числе и в Россию³. Со второй половины XVI в. протестантизм в России первоначально был представлен различными вероисповеданиями и деноминациями, которые за долгий период времени смогли закрепиться в повседневной жизни нашего государства. Важным этапом развития религиозных деноми-

¹ *Никольская Т. К.* Русский протестантизм и государственная власть в 1905–1991 годах. СПб., 2009. 356 с.

² *Соколов И. И.* Отношение протестантизма к России в XVI и XVII веках. М., 1880. 613 с.

³ *Цветаев Д. В.* Протестанты и протестантство в России до эпохи преобразований. М.: Университетская типография, 1890. 794 с.

наций был период послевоенного времени в Советском Союзе, когда официальная власть вновь отошла от принципа веротерпимости⁴.

В конце 1950-х — начале 1960-х гг. на территории Свердловской области Управлением КГБ при Совете Министров СССР по Свердловской области был зафиксирован ряд христианских вероисповеданий. Среди них — пятидесятники, евангельские христиане-баптисты, меннониты, иеговисты, адвентисты седьмого дня («субботники»), адвентисты-реформисты, лютеране, истинно-православные христиане, истинно-православные христиане-странствующие и старообрядцы. По данным на 1963 г., в Свердловской области УКГБ была зафиксирована деятельность 70 таких групп, с общим количеством свыше 4 000 человек, представлявших 9 религиозных течений⁵.

Движение пятидесятников (или христиан веры евангельской) пришло в СССР из США в начале 1920-х гг. В отечественной историографии выделяется несколько особенно значимых работ⁶. Для пятидесятников характерен набор положений, традиционных для протестантских течений: отрицание икон, крестного знамения и проч. Особенностью вероучения являлась вера в сошествие Святого Духа на человека, что сошествие Святого Духа способно научить его говорить на разных языках. Отсюда следует их неординарное поведение, а именно состояние экстаза, в ходе которого они способны нанести вред своим собратьям. Антиобщественный характер секты в СССР характеризовался отказом от службы в армии и посещения культурно-общественных учреждений. Документально зафиксировано, что в Свердловской области имелось 10 групп этой секты (420 человек), которые по воскресеньям собирались по 7—15 человек в своих домах. Члены секты были представлены в основном «женщинами-домохозяйками». Примерно треть верующих составляла молодежь. Для секты была характерна осмотрительность при вступлении

⁴ Государство и Церковь в XX веке: эволюция взаимоотношений, политический и социокультурный аспекты. Опыт России и Европы / А. И. Филимонова. М., 2011. 464 с.

⁵ Архив УФСБ РФ по Свердловской области. Ф. 1. Оп. 2. Д. 331. Л. 133.

⁶ Граждан В. Д. Вероучение и мораль пятидесятников. М., 1989. 63 с.; Мельник В. И. Молодежь в пятидесятничестве: поиски идеала. Львов: Свит, 1992. 198 с.; Чернышева О. В. Пятидесятники — свободная церковь Швеции: (к проблеме прав религиозных меньшинств) // Северная Европа: проблемы истории. М., 1995. С. 143—152.

в нее новых участников. По данным архива, в г. Свердловске имела группа, численностью приблизительно 100 человек. Во главе стояли столяр областного краеведческого музея и рабочий горного цеха Верх-Исетского завода. Актив группы составом до 15 человек проводил собрания. В начале 1960-х гг. активность общины снизилась, что было следствием переезда 10 членов секты в Краснодарский край. Актив периодически выезжал на моления в города Тавду и Алапаевск. Одна из групп, численностью в 20 человек, возглавляемая плотником Ирбитского строительного управления, состояла из немцев. После проведенных совместно с партийными органами мероприятий часть участников разъехалась в другие районы области. Группы пятидесятников существовали и в других городах Свердловской области, в том числе в Карпинске (20 человек), Краснотурьинске (50 человек), Красноуральске (40 человек), Ревде (10 человек), Тавде (50 человек) и Туринске (20 человек)⁷.

Возникшая в Англии и получившая распространение в США секта баптистов проникла в Россию во второй половине XX в.⁸ Характерной чертой движения являлся упор на крещении в водоемах, приверженность к принципу «Вселенской невидимой Церкви», беспрекословном авторитете Священного Писания, «всеобщем священстве», отрицании господствующей религии в государстве. Руководителями общин в СССР являлись пасторы. В СССР функционирование организации проводилось под руководством Всесоюзного Совета Евангельских христиан-баптистов. В 1961 г. известны случаи раскола в движении, когда часть освободившихся из мест заключения представителей создала инициативную группу для захвата власти в органе. Во главе группы стояли граждане П. (был арестован в 1963 г.) и К., находившийся на нелегальном положении. В связи с отсутствием в области официально зарегистрированных общин, баптисты проводили сборы до двух раз в неделю, группами по 5–12 человек. Большинство их участников составляли женщины, в составе группы были и молодые люди. Большая часть баптистов были немцами по национальности. Небольшие группы баптистов

⁷ Архив УФСБ РФ по Свердловской области. Ф. 1. Оп. 2. Д. 331. Л. 133, 134, 140, 142.

⁸ Митрохин Л. Н. Баптизм: история и современность (философско-социологические очерки). СПб.: РХГИ, 1997. 480 с.

проживали в городах Алапаевске, Асбесте, Березовском, Верхнем Тагиле, Верхней Пышме, Верхней Салде, Каменске-Уральском, Камышлове, Красноуфимске, Нижнем Тагиле, Первоуральске, Серове и Сухом Логге. Были они и в Артемовском, Кушвинском и Североуральском районах Свердловской области. Проживавшие на Урале баптисты поддерживали связи с единоверцами, находившимися в Тюменской, Курской, Гомельской областях⁹.

Протестантская организация меннонитов ведет свое существование с XVI в. Возникнув в Нидерландах, движение постепенно пришло и в Россию¹⁰. Одним из основных постулатов вероучения меннонитов был отказ от активной гражданской деятельности. Ими всячески отрицалось участие в заседаниях судов, принятии присяги и иных документов, в военных конфликтах или военной службе. Этим объясняются особенности их характера, носящие черты конфиденциальности и скрытности. На территории СССР существовали «церковные» меннониты (в учении которых было предусмотрено некоторое послабление, например разрешалось курение) и «братские» меннониты, догматически близкие к баптистам. Известно, что единого руководящего центра на территории СССР у них не существовало. Официальной регистрации из-за отрицания общественной жизни они не имели. В начале 1960-х гг. на территории Свердловской области существовало 7 групп, численностью 200 человек, в основном немцев по национальности. Меннониты активно действовали в городах Карпинске, Краснотурьинске, Нижнем Тагиле, Тавде. Часть из них поддерживала связь с единоверцами из Дании, Канады и ФРГ¹¹.

Иеговисты в СССР были представлены «Свидетелями Иеговы», течением, возникшим в США в 1879 г. на базе движения адвентистов 7-го дня. Движение «Свидетелей Иеговы» рекомендовало своим

⁹ Архив УФСБ РФ по Свердловской области. Ф. 1. Оп. 2. Д. 331. Л. 141–163.

¹⁰ Мотревич В. П. Меннониты на Среднем Урале в послевоенные годы: самоорганизация в борьбе за сохранение этноконфессиональной идентичности (по материалам Архива УФСБ по Свердловской области) // Немцы России: исторический опыт и современные проблемы самоорганизации. М., 2008. С. 24–27; Мотревич В. П., Радостева Ю. А. Меннониты в Свердловской области в 1940–1950-е гг. // Документ. Архив. История. Современность. Екатеринбург, 2003. Вып. 3. С. 168–175; и др.

¹¹ Молостцова Е. В. Иеговисты. Жизнь и сочинения капитана Ильина. СПб., 1914. 312 с.; Москаленко А. Т. Современный иеговизм. Новосибирск, 1971. 32 с.

последователям не идти на компромиссы с советской властью. Функционирование движения в СССР было тайным и зашифрованным, его участникам запрещалось участвовать в выборах власти. В области также проживали последователи движения иеговистов-ильинцев¹². Данное движение возникло на Урале в 1846 г. под руководством штабс-капитана Н. С. Ильина. Некоторые ильинцы почитали Синюю гору около пос. Баранчинского Кушвинского района святым местом. По преданию, на этой горе Н. С. Ильин якобы получил священную для его последователей «Книгу с неба». Группа иеговистов ильинского толка, 25 человек, проживала в рабочем поселке Баранча Кушвинского района. В области проживала также группа иеговистов из 12 человек бруклинского направления. Последователи этого течения проживали в городах Волчанске (4 женщины преклонного возраста), Нижнем Тагиле (3 человека) и в рабочем поселке Новая Утка (5 человек)¹³. Адвентисты 7-го дня или субботники появились в Соединенных Штатах Америки в 40-х гг. XIX в. Каждый адвентист 7-го дня обязан вносить «десятину» — 10 % от своего дохода. В Свердловской области имелось две группы адвентистов. Одна из них, численностью в 15 человек, проживала в городах Асбесте и Полевском, вторая, в количестве 5 человек, в г. Ирбите¹⁴.

Старообрядчество как течение сформировалось более 300 лет назад, отколовшись от части Русской Православной Церкви после проведения церковных реформ патриарха Никона 1650—1660-х гг. В настоящее время по данной проблематике имеется обширная историография¹⁵. В СССР руководящие центры имелись в городах Куйбышеве (Самаре), где была представлена беглопоповская

¹² Архив УФСБ РФ по Свердловской области. Ф. 1. Оп. 2. Д. 331. Л. 142—163.

¹³ *Покровский Н. Н.* Антифеодальный протест урало-сибирских крестьян-старообрядцев в XVIII в. Новосибирск, 1974. 394 с.; *Покровский Н. Н., Зольникова Н. Д.* Староверы часовенные на востоке России в XVIII—XX вв.: проблемы творчества и общественного сознания. М., 2002. 471 с.; *Белобородов С. А., Боровик Ю. В.* Староверы горнозаводского Урала: страницы истории согласия беглопоповцев/часовенных XVIII — начала XX в.: монография. Екатеринбург, 2017. 408 с.; *Шайков А. Т.* Сибирские староверы второй половины 70-х — 80-х гг. XVII в. и Тарский бунт 1722 г.: связь времен // Проблемы истории России. Вып. 6. Екатеринбург, 2005. С. 126—137.

¹⁴ *Курило О. В.* Лютеране в России XVI—XX вв. М., 2002. 40 с.

¹⁵ Архив УФСБ РФ по Свердловской области. Ф. 1. Оп. 2. Д. 331. Л. 136, 144, 147.

иерархия, Риге (поморцы), Москве (белокриницкое согласие). В рассматриваемый период в Свердловской области имелись 12 старообрядческих групп численностью более 2 000 человек и 4 молитвенные дома. Группы старообрядцев в количестве 100–150 человек существовали в Висимском и Шалинском районах области, а также в г. Первоуральске. Примерно 150 человек из числа старообрядцев проживало в Ревдинском районе. Собрания носили неорганизованный характер. Две группы старообрядцев численностью до 600 человек проживали в Кировоградском районе (до 600 человек). Их деятельность до 1960 г. носила активный характер, особенно в большие праздники. На отмечавшийся старообрядцами в период с 8 по 12 июля в районе пос. Карпушиха праздник святых апостолов Петра и Павла съезжались верующие «со всех концов страны». Органы госбезопасности совместно с партийными и советскими структурами старались пресечь посещения этого места старообрядцами¹⁶.

Лютеранство возникло в Германии, в результате раскола с католицизмом¹⁷. Основами вероучения последователей являлись принципы, сформулированные Мартином Лютером в ходе религиозно-политической борьбы с Римско-Католической Церковью. Ведущими таинствами, совершаемыми лютеранами, являются крещение и евхаристия. В СССР оно не имело централизованного руководства. Значительное число лютеран поддерживало связь с представителями, живущими за пределами Советского Союза. В Свердловской области лютеране имели 20 незарегистрированных групп, куда входили советские граждане немецкой национальности. Наиболее крупная группа лютеран численностью более 80 человек проживала в г. Краснотурьинске, там их деятельность ограничивалась проведением собраний¹⁸.

«ИПЦ» (Истинно-православная церковь) — религиозная группа, отколовшаяся от Русской Православной Церкви в 1920-е гг.¹⁹ Канонического общения с православным миром эта

¹⁶ Архив УФСБ РФ по Свердловской области. Ф. 1. Оп. 2. Д. 331. Л. 138, 141.

¹⁷ Там же. Л. 144–149.

¹⁸ Там же. Л. 139, 146–147.

¹⁹ *Шумило С. В.* В катакомбах. Православное подполье в СССР. Конспект по истории Истинно-православной церкви в СССР. Луцк, 2011. 272 с.

«церковь» не имела, жизнь верующих и богослужебный круг шли по новоюлианскому календарю. Отсюда еще один вариант названия представителей этого вероучения — «старостильная церковь». Имеются данные о существовании четырех групп общим числом в 30 человек в городах Тавде и Туринске, а также Артемовском и Нижне-Сергинском районах. Группы не имели между собой организационной связи и состояли из лиц преклонного возраста. Секта «ИПХС» (Истинно-православные христиане-странствующие) возникла в России во второй половине XVIII в. в результате раскола в беспоповском согласии. Важным элементом, выделяющим «бегунов» или «странников» из всех остальных, было то, что они не вступали в брак по догматическим соображениям. Спасением души у них являлся принцип «вечного странства», критерием которого выступало полное отсутствие гражданской активности. Материалы Архива УФСБ свидетельствуют, что в области существовало две группы «ИПХС», общим числом в 40 человек, в городах Верхней и Нижней Салде. Они состояли из лиц преклонного возраста, и собрания проводились нерегулярно²⁰.

Таким образом, материалы Архива госбезопасности по Свердловской области убедительно свидетельствуют, что несмотря на проводимую в Советском Союзе антирелигиозную кампанию, различные религиозные движения на Среднем Урале продолжали существовать и в 1950-е гг. Вопрос о степени их влияния на окружающее население еще предстоит выяснить исследователям.

Сведения об авторах. Мотревич Владимир Павлович — доктор исторических наук, профессор, профессор кафедры истории государства и права Уральского федерального университета им. первого Президента России Б. Н. Ельцина. *E-mail: vladimir.motrevich@mail.ru.*

Обжигалин Михаил Вадимович — студент 3 курса бакалавриата департамента «Исторический факультет» УГИ Уральского федерального университета им. первого Президента России Б. Н. Ельцина, лаборант (сотрудник) Лаборатории археографических исследований УГИ Уральского федерального университета (Россия, г. Екатеринбург). *E-mail: obzhigalin@gmail.com.*

²⁰ Архив УФСБ РФ по Свердловской области. Ф. 1. Оп. 2. Д. 331. Л. 140–148.

О. В. Тейхриб, Н. А. Золотарева

О ПОЧИТАНИИ НОВОМУЧЕНИКОВ В ВОСКРЕСНЫХ ШКОЛАХ ЕКАТЕРИНБУРГСКОЙ ЕПАРХИИ

В статье обобщен опыт воскресных школ Екатеринбургской епархии, рассматриваются различные формы и методы работы с детьми по воспитанию почитания новомучеников. Авторами делается вывод о важности изучения темы в воскресной школе для активного включения подрастающего поколения в церковную жизнь.

Ключевые слова: *новомученики, Екатеринбургская митрополия, воскресные школы, Собор Екатеринбургских святых, просветительская деятельность, формы работы с детьми.*

Празднование Собора Екатеринбургских святых было установлено по благословению Патриарха Московского и всея Руси Кирилла в 2010 г. и впервые отмечалось 11 февраля 2011 г. — в годовщину образования Екатеринбургской епархии. По благословению правящего архиерея в воскресных школах Екатеринбургской епархии ведется активная работа по воспитанию у детей особого отношения к подвигу новомучеников и исповедников Церкви Русской. Можно условно выделить три направления работы: изучение жизни и подвига священнослужителей и мирян, пострадавших в годы гонений на Церковь в XX в.; богослужебное почитание и молитвенное обращение к святым; миссионерско-просветительская деятельность.

Изучение житий новомучеников Екатеринбургской епархии

В воскресных школах знакомство с подвигом и жизнью святых угодников уральской земли ведется в рамках курса «Собор Екатеринбургских святых. Святые Екатеринбургской митрополии»¹, рассчитанного на подростков. Программа курса включает изучение жизнеописания святых Царственных страстотерпцев, великой княгини Елисаветы Феодоровны, священномучеников Аркадия, епископа Екатеринбургского, Константина Богоявленского, Аркадия Горяева и других подвижников Церкви, жизнь, служение и окончание

¹ Собор Екатеринбургских святых. Святые Екатеринбургской митрополии. Программа для церковно-приходской школы II степени. Методические рекомендации. Екатеринбург, 2015. 32 с.

жизненного пути которых связано с Екатеринбургской епархией. На занятиях дети изучают историю православия на Урале, своего города (села) и храма, знакомятся с трагическими событиями первых десятилетий XX в., узнают о возрождении духовной жизни после окончания гонений на Церковь. Хорошим дополнением к программе в помощь преподавателю и для лучшего усвоения материала детьми стала рабочая тетрадь «Новомученики Екатеринбургской митрополии»², разработанная сектором церковно-приходских школ и успешно применяемая в воскресных школах.

Работа по программе предусматривает не только теоретическое изучение предложенных тем, но и разностороннюю практическую работу, в том числе написание проектов и рефератов. В ежегодной детско-юношеской богословской конференции в честь святых равноапостольных Кирилла и Мефодия теме новомучеников и истории края посвящена отдельная секция. В 2018 г., в год 100-летия мученической кончины святой Царской семьи, тема была представлена особо широко — более 20-ти рефератов и проектов воспитанников воскресных и общеобразовательных школ было посвящено святым страстотерпцам и новомученикам Церкви Русской.

Теме года были посвящены и другие епархиальные мероприятия: в 2017 г. участниками интеллектуальной олимпиады Екатеринбургской епархии «100-летие подвига святой Царской семьи» стали 160 воспитанников воскресных школ. В 2018 г. олимпиада была посвящена теме «Милосердие — путь к святости (на примере житий преподобномученицы Елисаветы и страстотерпца Евгения врача)». Региональному туру олимпиады предшествовали школьные туры, проводимые на приходах епархии. В школьных турах принимали участие более 400 воспитанников воскресных школ.

Формы работы по изучению житий святых в воскресных школах очень разнообразны: отдельные занятия или уроки по житию новомучеников своего храма или района; квесты, викторины, знакомство детей с церковным календарем, тематические беседы, родительские собрания, просмотр фильмов. На приходах организуются книжные

² Новомученики Екатеринбургской митрополии. Рабочая тетрадь. Екатеринбург, 2018. Издание первое. 52 с.

выставки, фотогалереи, стенды и выставки. Есть интересный опыт, когда воскресная школа по благословию настоятеля прихода выбирает небесного покровителя. Так, в приходе храма «Большой Златоуст» воскресная школа выбрала своим покровителем святого страстотерпца Евгения врача, школа при храме в честь святого равноапостольного великого князя Владимира — священномученика Владимира Холодковского, а воскресная школа храма во имя святителя Николая Чудотворца (мкрн. Синие Камни) именуется в честь преподобномученика Иоанна (Кевролетина). В летние каникулы во многих приходах работа с детьми не прекращается. Организация тематических летних площадок дает возможность подробнее изучить выбранную тему, совершить паломничество к местам служения святого угодника.

Много интересной информации можно почерпнуть при посещении выставок в Музее святости, подвижничества и исповедничества на Урале в XX в. Воспитанники воскресных школ стали постоянными посетителями музея, и двухлетний опыт сотрудничества показал, что выставки никого не оставляют равнодушными.

Участие детей в богослужебном почитании новомучеников

Молитвенное обращение — неотъемлемая и важнейшая составляющая в воспитании почитания святого. Задача воскресной школы — содействие открытию детьми нового духовного опыта через молитву. Воспитанники воскресных школ перенимают этот опыт, участвуя в молебнах, литургиях в дни памяти новомучеников, в архиерейской литургии в день памяти Собора Екатеринбургских святых и крестных ходах. Каждый учебный год в воскресных школах начинается с крестного хода до мужского монастыря в честь святых Царственных страстотерпцев. Число участников молитвенного шествия приближается к двум тысячам. Дети участвуют в литии с возложением цветов на мемориале памяти жертв политических репрессий в дни празднования Дня Победы.

Паломнические поездки — одна из самых любимых и интересных форм работы с детьми в воскресных школах. В паломничестве дети не только узнают новую информацию, но и могут приобрести опыт молитвенного общения, участия в богослужении

и таинствах. География мест, связанных с почитанием новомучеников, широка: Старопышминск, Новоуткинск, Красноуфимск, Алапаевск, верхотурская земля. Сотрудниками Музея святости была создана карта мест гибели святых — жертв террора 1918 г., и некоторые школы совершили паломничества к этим местам. Преподаватели и учащиеся церковно-приходской школы храма целителя Пантелеимона съездили к месту гибели священномученика Павла Чернышева (недалеко от с. Арамилское), где набрали земли для закладки в основание Свято-Екатерининского собора в г. Екатеринбурге. Тесные дружеские отношения сложились у воскресной школы храма равноапостольного великого князя Владимира г. Екатеринбурга с жителями с. Тупицино Пышминского района. Побывав на месте служения священномученика Владимира Холодковского, педагоги воскресной школы познакомились с родственниками священномученика и начали собирать материалы о нем. Детми оформлен стенд, посвященный святому. Педагоги и учащиеся читают акафист небесному покровителю школы.

Миссионерско-просветительская деятельность детей

Изучение жизни святого, исследовательская работа должны быть направлены на служение приходу, на просветительскую деятельность для прихожан. Учащиеся воскресной школы активно вовлекаются в миссионерские проекты, связанные с созданием стендов, выставок, стенгазет в честь новомучеников, участвуют в тематических выставках рисунков, в проектной деятельности в общеобразовательной школе. В воскресных школах Екатеринбургской епархии есть и опыт проведения круглых столов, конференций, общешкольных фестивалей, брейн-рингов. Молодежной театральной студией при Александро-Невском Ново-Тихвинском женском монастыре был поставлен спектакль «Русское солнце», в основу которого легла переписка святой Царской семьи в дни заключения в Тобольске. Участники епархиального конкурса видеопроектов «Путешествие к истокам. Урал» снимали фильмы о новомучениках и подвижниках своего храма, города или района. Лучшие видеопроекты, созданные учащимися воскресных школ, транслировались на телеканале «Союз». Многие воскресные школы участвуют в благотворительных

акциях «Белый цветок». Воспитанники церковно-приходской казачьей школы во имя страстотерпца царевича Алексея пос. Арти собирают экспонаты, материалы и сведения о жителях и святынях района. Кадетами создана мини-экспозиция «Духовная история Артинского района», с которой они выезжают в общеобразовательные школы, Дом старчества, детский приют, библиотеку поселка.

Главная задача в изучении жизни и подвига новомучеников в воскресных школах — воспитание в детях любви к родному краю, его церковной истории, приобщение их к прославлению святых и, на примере их жизни, научение исполнению заповедей Божиих. Обращение к подвигу святых имеет важное значение в христианском воспитании детей, способствуя их духовному возрастанию и активному включению в церковную жизнь.

Сведения об авторах. Тейхриб Ольга Викторовна — методист сектора церковно-приходских школ Отдела религиозного образования и катехизации Екатеринбургской епархии (Россия, г. Екатеринбург). E-mail: chsc_ekb-eparhia@bk.ru.

Золотарева Надежда Анатольевна — инспектор сектора церковно-приходских школ Отдела религиозного образования и катехизации Екатеринбургской епархии (Россия, г. Екатеринбург). E-mail: chsc_ekb-eparhia@bk.ru.

А. С. Харчевников

«ВНУТРЕННЕЕ ДУХОВНОЕ ТОРЖЕСТВО НЕПОБЕДИМОЙ ЦЕРКВИ»: ЕВХАРИСТИЧЕСКАЯ ПРАКТИКА В УСЛОВИЯХ ГОНЕНИЙ XX ВЕКА

Статья представляет собой анализ особенностей совершения Евхаристии в условиях гонений советского периода. На основании ряда воспоминаний очевидцев и участников событий автор рассматривает формы совершения Божественной литургии в условиях лагерей вне храмового пространства. В исследовании приводится ряд исключительных случаев, когда лагерное начальство не только не противодействовало совершению богослужений, но и снисходительно относилось к этому. В ходе исследования автор приходит к выводу, что несмотря на тяжелые условия гонений, Евхаристия не переставала быть неотъемлемой составляющей жизни христиан XX в.

Ключевые слова: *служение литургии, евхаристология, новомученики и исповедники XX века, гонения на Церковь в XX в.*

Евхаристия всегда являлась центром жизни христиан. Исключение не составил и тяжелейший период гонений XX в.: совершение Божественной литургии оставалось главной частью жизни не только находящихся на свободе, но и ради Христа дошедших «даже до уз» (2 Тим 2. 9).

«Много чудных цветов на пажитях церковных, но всех прекраснее роза — Божественная литургия. Дивны драгоценные камни Церкви нашей — обряды, но всех их ярче блистает бриллиант — Божественная литургия. Все источники, все ручейки, таинства наши, сливаются в глубочайшем святейшем таинстве Божественной литургии», — скажет сщмч. Серафим (Звездинский), приговоренный «тройкой» при Управлении НКВД по Омской области к расстрелу в 1937 г.¹

Такие свидетельства о главном христианском богослужении по-особому осознаются, когда мы вспоминаем эпоху гонения

¹ *Серафим (Звездинский), сщмч.* Проповеди о Божественной литургии // Сайт «Азбука веры: православная энциклопедия». URL: https://azbyka.ru/otechnik/Serafim_Zvezdinskij/propovedi-o-bozhestvennoj-liturgii/ (дата обращения: 01.12.2018).

на Церковь, начавшуюся в 1918 г. В связи с этим актуальным становится анализ ряда практик совершения Евхаристии в период преследования христиан советским государством.

Совершение Евхаристии вне храма

Конечно, ведя речь о заключенных в лагерях советского периода, мы не можем говорить о наличии храма для совершения Божественной литургии. По мнению исследователей, обычай совершения литургии «без многих элементов привычной храмовой атрибутики» возникает в 1920-е гг.² Так, сщмч. Анатолий Жураковский, находясь в ссылке в Краснококшайске, практически каждый день служил на дому³. Епископы Церкви, принимая во внимание особенности жизни чад Церкви в условиях преследования за веру, одобряли тайное служение литургии в домашних условиях. Об этом свидетельствуют ответы на допросах — например, митр. Кирилл (Смирнова) и еп. Афанасия (Сахарова)⁴. Следует отметить, что и епископат совершал богослужения в домах и квартирах. В числе владык, практикующих подобное служение, — митр. Николай (Ярушевич), архиеп. Лука (Войно-Ясенецкий), архиеп. Серафим (Звездинский), еп. Василий (Преображенский), архиеп. Павлин (Крошечкин), еп. Афанасий (Сахаров), архиеп. Фаддей (Успенский), архим. Таврион (Батозский) и др. Так, свт. Лука (Войно-Ясенецкий), находясь в ссылке, писал: «В Енисейске <...> мы по воскресным и праздничным дням совершали всенощную и Литургию в своей квартире, в которую входила и гостиная»⁵.

Некоторые архиереи совершали литургию «иерейским чином». С. И. Фудель вспоминал, как еп. Афанасий (Сахаров) совершал богослужение в пригороде Усть-Сысольска — Искаре в жилом доме:

² *Зельников М.* Некоторые аспекты литургического опыта новомучеников и исповедников Российских XX века // Сайт «Преображенское братство». URL: <https://psmb.ru/a/nekotorye-aspekty-liturgicheskogo-opyta-novomuchenikov-i-ispovednikov-rossiyskih-hh-veka.html> (дата обращения: 07.12.2018).

³ *Шкаровский М. В.* Жураковский Анатолий Евгеньевич // Православная энциклопедия. М., 2008. Т. 19. С. 387–388.

⁴ *Сергия (Ежикова), ин.* Святитель Афанасий (Сахаров), исповедник и песнопсец. М., 2003. С. 134.

⁵ *Лука (Войно-Ясенецкий), свт.* Я полюбил страдание. Автобиография М., 2001. С. 45.

«...он предпочитал служить в простой, холщовой, священнической фелони, только сверх нее надевал омофор»⁶. Но при этом нужно заметить, что совершая Евхаристию на квартире, епископы проводили и хиротонии. Так, к примеру, в 1935 г. еп. Афанасий (Ковровский) рукоположил двух диаконов во пресвитеры⁷.

Гонимые, утесненные в правах архиереи могли служить, естественно, не только на квартире, но и в тюремных камерах. В числе таковых можно назвать митр. Серафима (Чичагова), еп. Афанасия (Сахарова), еп. Лаврентия (Князева), архим. Тавриона (Батозского) и др.

Совершение Евхаристии не на престоле, без антиминса

Вполне понятно, что, совершая Евхаристию в домах и особенно в тюрьмах, духовенство не имело престола и антиминса. Чаще всего престолом становился обычный стол. Но были и случаи, когда, например, «соловецкие узники, епископы и священники, совершали литургию ночью, лежа на нарах, и престолом им служила грудь одного из епископов»⁸. Стоит подчеркнуть, что такое понимание служения Евхаристии основывалось на раннехристианские свидетельства о подвиге мучеников в катакомбах и тюрьмах⁹. И действительно, многие епископы и пресвитеры, символизируя «живой престол Живому Богу», в XX в. сподобились мученического венца Христа ради, подобно первым мученикам.

Некоторым священникам удавалось сохранять антиминсы, взятые из закрытых храмов. Это видно из допросов священномучеников. Например, сщмч. Иоанна Артоболевского на допросе в 1938 г. спрашивали: «Для какой цели вы хранили антиминс? — Антиминс я хранил как память об отце-священнике, а, кроме того, возможно, и мне пришлось бы служить на нем литургию»¹⁰.

⁶ *Сергия (Ежикова), ин.* Святитель Афанасий... С. 86.

⁷ Там же. С. 134.

⁸ *Иларион (Алфеев), митр.* О святом причащении // Сайт «Православие и мир». URL: <https://www.pravmir.ru/o-svyatom-prichashhenii/> (дата обращения: 10.12.2018).

⁹ Это прослеживается на примере жития святого Лукиана († 312), который во время гонений служил литургию на себе.

¹⁰ *Дамаскин (Орловский), игум.* Мученики, исповедники и подвижники благочестия Русской Православной Церкви XX столетия. Жизнеописания и материалы к ним. Кн. 6. Тверь, 2002. С. 29.

Совершение Евхаристии без облачений, евхаристических сосудов, вина и просфор

Первые христиане могли служить литургию на хлебе и вине, однако в опыте священномучеников прошлого столетия такая практика не всегда была реализуема. В основном это было связано с очень жестким надзором над заключенными. В условиях избыточной бдительности гонителей почти невозможно было достать вино и тем более испечь просфоры. По свидетельству новомучеников, Евхаристию совершали на том, что имелось и было доступно: «...клюквенный сок, вода, лагерная пайка, хлебный мякиш»¹¹. На Соловках «служили на клюквенном соке и черном хлебе... К слову, сэкономить и эти продукты в виду опасности голодной смерти уже являлось подвигом»¹².

Архим. Таврион вспоминал: «Вместо просфоры — хлеб. Господь на Тайной вечере сказал, что хлеб пресуществляется в Его Тело. А вместо вина — вода. В Кане Галилейской Господь претворил воду в вино. И мы все причащались. Были радостны и веселы! С Богом нигде нет потерь!»¹³.

Вместо сосудов могли использовать консервные банки, чашки, блюда, иногда христиане делали сосуды своими руками, работая в каких-то мастерских при лагерях.

Облачением служили тоже предметы быта. Прп. Кукша Одесский рассказывает, что в лагере священники исповедовали заключенных «в епитрахиях, сделанных из полотенец»¹⁴. В ряде случаев

¹¹ Дашевская З. М. Опыт евхаристического служения новомучеников и исповедников Российских и его восприятие в современной литургической практике // Сайт Свято-Филаретовского православно-христианского института. URL: <https://sfi.ru/science/doklady-stat-i-vystupleniia/opyt-evkharisticheskogo-sluzheniia-novomuchenikov-i-ispovednikov-rossiiskikh-i-ego-voSPIriatie-v-sovremennoi-liturgicheskoi-praktike.html> (дата обращения: 17.12.2018).

¹² Чиженко А., иер. Соловки — славянская «гогофа». Памяти всех пострадавших от гонений посвящается // Сайт «Православие.ru». URL: <http://www.pravoslavie.ru/90410.html> (дата обращения: 09.12.2018).

¹³ Бычков С. С. Страдный путь архимандрита Тавриона. М., 2007. С. 127.

¹⁴ Преподобный Кукша Одесский: житие, чудеса, молитвы // Сайт Санкт-Петербургской духовной академии Русской Православной Церкви. URL: <https://spbda.ru/digest/prepodobnyu-kuksha-odesskiy-jitie-chudesamolitvy/> (дата обращения: 08.12.2018).

это была и просто веревка. Иногда и вовсе служили без облачения. Сохранились воспоминания, как еп. Афанасий (Сахаров) искусно делал иерейские кресты из картона и бумаги¹⁵.

Причащение запасными Дарами

Когда же Евхаристию совершить было невозможно, тогда духовенство и миряне причащаются запасными (преждеосвященными) Дарами.

Так, митр. Гурий (Егоров) вспоминал: «Исповедь происходила во время прогулок, на ходу. Разрешительную молитву читал наизусть, незаметно совершая крестное знамение над человеком. Потом давал Святые Дары, завернутые в чистую бумажку, крошечку и говорил: — Это Вы скушаете завтра натошак...»¹⁶.

Другой случай описан в житии св. Кукуши Одесского, когда владыка Антоний (Абашидзе) передал преподобному в лагере под видом сухарей 100 частиц сухих Даров. Духовенство, исповедовав тайно православных в лагере, указывало место, где спрятаны эти Святые Дары.

За неимением Даров, святители Церкви не оставляли своих молитв. Епископ Тобольский и Сибирский Гермоген (Долганёв) в 1918 г. в екатеринбургской тюрьме почти ежедневно своеобразным способом «заочно» участвовал в литургии. В одном из писем из тюрьмы он пишет: «Я почти каждый день бываю на литургии в храме угодника Божия Симеона, Верхотурского чудотворца. Каким образом? Во время звона мысленно у жертвенника поминаю всех присно и ныне поминаемых, живущих и почивших. После звона „во-вся“ произношу: „Благословенно Царство“, — и затем всю литургию до отпуста; и замечательно, что „достойно и праведно“ мне весьма часто удавалось петь или произносить, когда звонят „к Достойно“»¹⁷. Хочется верить, что Господь его сподоблял духовного причащения.

Необходимо отметить и то, что среди начальствующих в лагерях и тюрьмах были люди, которые порой с пониманием относились к верующим и даже защищали их.

¹⁵ *Сергия (Ежикова), ин.* Святитель Афанасий... С. 86.

¹⁶ *Зегжда С. А.* Александро-Невское братство. Казань, 2009. С. 150–151.

¹⁷ *Дамаскин (Орловский), иером.* Мученики, исповедники и подвижники благочестия Русской Православной Церкви XX столетия. Кн. 2. Тверь, 1996. С. 170–171.

В воспоминаниях о лагерных томлениях за Христа сщмч. Михаил Чельцов рассказывал, что были случаи, когда охранники, зная, что священник и заключенные с ним христиане совершали богослужение, предупреждали молившихся об опасности¹⁸.

Был случай, когда к одному священнику в 1930-х гг. в видеении явился св. прав. Иоанн Кронштадтский. Он попросил священника его исповедовать. Батюшка, поначалу бывший в недоумении, в конце концов накрыл голову о. Иоанна епитрахилью и прочитал разрешительную молитву. Через малое время священника арестовали, и дело стало клониться к вынесению сурового приговора. На последнем допросе, предшествовавшем вынесению обвинения, следователь, оставшись один на один с подсудимым, спросил его, верит ли он, что о. Иоанн Кронштадтский «святой». Сказать о святости о. Иоанна, ревностно обличавшего революционную смуту и духовно заблудших революционеров, значило в те годы подписать себе смертный приговор. Однако священник, глубоко почитавший Кронштадтского праведника, собравшись с духом медленно и твердо произнес: «Да, я верю, что отец Иоанн свят». На что следователь тут же ответил, что сделает все, чтобы в отношении батюшки был вынесен оправдательный приговор, уголовное дело закрыто, а сам священник, «исповедовавший» свою веру, обрел свободу. Именно таким чудесным образом св. Иоанн Кронштадтский наставил в видеении к исповедованию иерея Божия — «исповедуй меня»¹⁹.

Приведенный случай показывает, что в среде людей, начальствующих в репрессивных органах, не все были воинствующе настроены против людей, страдавших за Христа и веру. Очевидно, были среди них исключения.

В жизнеописании прп. Иоанна (Стрельцова) есть воспоминания самого подвижника, где он рассказывает, что, когда он находился в лагере, к нему на «послушание» приходил дикий медведь. На праздник Пасхи жители одной деревни попросили начальство отпустить к ним священника из лагеря. Начальство смилостивилось

¹⁸ Чельцов М., *прот.* Воспоминания «смертника» о пережитом. М., 1995. С. 45–46.

¹⁹ Из рассказа наместника Святогорской лавры митр. Арсения (Яковенко) в личной беседе с автором исследования.

и отправило игум. Иоанна. О. Иоанн пошел в деревню через лес. Не успев дойти до начала леса, батюшка увидел: его поджидал медведь. «Мишенька, отвези меня в село. Нужно Пасху отслужить», — обратился о. Иоанн к медведю. Зверь повез о. Иоанна к указанному месту. На краю опушки медведь остановился. Впереди виднелись дома. «Я пойду послужу, — сказал медведю о. Иоанн, — а ты завтра жди меня на этом месте. Я приду». Все в точности повторилось на следующий день²⁰.

Так Господь показывал не только свою любовь к чтущим Его, но и оказывал поддержку Его служителям.

Выводы

В данном исследовании мы рассмотрели лишь малую часть литургического подвига новомучеников и исповедников Церкви Русской.

Как удалось увидеть, литургия становится уже не столько внешним проявлением церковного благолепия и торжества, сколько внутренним духовным торжеством непобедимости Церкви Христовой при скромности внешних форм.

Безусловно, сегодня важно не просто упомянуть о литургическом наследии новомучеников, но и понять, как опыт евхаристического общения отразился на обществе во время церковного расцвета начала 90-х годов XX столетия. Следует заметить, что малоизученность вопроса дает все основания для углубленного изучения данной проблемы, а также открывает не только интересные практики совершения Евхаристии, но и помогает осознать те глубокие смыслы, которые вкладывали в понимание и восприятие Церкви Христовой страдальцы за Господа.

Сведения об авторе. Харчевников Алексей Сергеевич — студент 3 курса бакалавриата Санкт-Петербургской духовной академии (Россия, г. Санкт-Петербург).
E-mail: has2298@yandex.ru.

²⁰ Святогорский патерик. Свято-Успенская Святогорская лавра, 2008. Т. 3. Житие преподобного игумена Иоанна (Стрельцова), исповедника Святогорского. С. 199–200.

А. А. Щелканов

ВЛИЯНИЕ АНТИРЕЛИГИОЗНЫХ ВЫСКАЗЫВАНИЙ ВЫСШИХ ПАРТИЙНЫХ ДЕЯТЕЛЕЙ НА ЛИТЕРАТУРУ И ДЕЛОПРОИЗВОДСТВО В 10–30 ГГ. XX ВЕКА

Цель настоящего доклада состоит в том, чтобы определить, какие изменения произошли в лексическом составе языка, а также выявить влияние антирелигиозной политики и в частности высказываний Емельяна Ярославского, на литературу и делопроизводство в стране. Особое внимание уделяется методике работы с архивными делами, в которых самой трудной задачей является разграничение подлинных фактов и фальсификаций. Более подробный анализ проведен в тексте статьи.

Ключевые слова: *антирелигиозная агитация, репрессивная политика, архивно-следственные дела, вербальные штампы, фальсификации.*

В истории каждой страны можно обнаружить события, особенно повлиявшие на последующее ее развитие. Наиболее трагичны государственные перевороты с изменением системы правления. В России к ряду таких событий относятся февральская и октябрьская революции 1917 г.¹, последствия которых сказались не только в быту, на материальном положении людей, но и в формировании и изменении национального языка, литературы и делопроизводства.

Русский литературный язык в XX в. претерпел значительные изменения, отразившиеся и в его лексическом составе. Лексика — самая подвижная часть любого языка, поскольку в ней наиболее ощутимо влияние перемен, которые происходят в жизни носителей языка, т. к. мир слов тесно связан с миром идей.

Коренное изменение политической, социальной, экономической и культурной жизни страны стало причиной образования слов и словосочетаний для обозначения новых понятий, наименования новых предметов.

В 1917–1920-е гг. расширился круг общественно-политической и социальной лексики: *Красная армия, пионер, Советы, антирелигиозная пропаганда, комсомол, служители культа.* Из политических документов, декретов, газет и журналов эти слова

¹ История России: учебник / А. С. Орлов, В. А. Георгиев, Н. Г. Георгиева, Т. А. Сивохина. 4-е изд., перераб. и доп. Москва: Проспект, 2012. 528 с.

проникают в тексты художественной литературы, разговорную речь или из разговорной речи в письменные газеты различной жанрово-стилистической принадлежности.

В XX в. активно способом аббревиации создаются новые слова. Образование новых слов путем слоговой или инициальной аббревиации относится к XIX — началу XX в.: *совдеп, продмаг, эсер, кадет*. В 1920-е гг. этот способ получил широкое распространение, на что обращают внимание известные филологи Л. В. Щерба, А. М. Селищев и др.

«Сокращенные слова стали чуть ли не символами революционного языка», — писал Л. В. Щерба². «В революционные годы появилась в крайней форме страсть к образованию слов по произношению начальных слогов или начальных букв нескольких слов», — отмечал А. М. Селищев³.

После событий 1917 г. в стране образовался большой массив личных имен-неологизмов. Базой для этого послужили революционные лозунги, названия некоторых органов новой власти, имена и фамилии революционных лидеров. К такого рода именам можно отнести: Даздраперма — от «Да здравствует Первое мая!», Дамир(а) — от «Да здравствует мировая революция», Кид — от сокращения словосочетания «коммунистический идеал», Ким — от названия организации «Коммунистический интернационал молодежи», Мэлис (Мэлс) — сокращение от фамилий Маркс, Энгельс, Ленин и Сталин, Лестабер — по первым буквам фамилий Ленин, Сталин, Берия.

Антирелигиозные высказывания партийных деятелей, безусловно, оказали влияние на литературу советского периода. Советская власть видела в религиозных организациях сложный и сильный аппарат агитации, который препятствовал введению в стране нового уклада жизни. Одним из идеологов движения против религии был председатель Антирелигиозной комиссии при ЦК РКП(б) Емельян Ярославский. Он предлагал на первый план выдвинуть меры «административно-политического воздействия». Для их реализации

² Щерба Л. В. Культура языка // Журналист. 1925. С. 5.

³ Селищев А. М. Революция и язык // На путях к педагогическому самообразованию. М., 1925. С. 214.

государство принимало постановления и даже вносило направленные на борьбу с религиозными организациями поправки в Конституцию.

1929 г. открыл десятилетие, в течение которого государство занимало наиболее жесткую позицию в отношении Церкви.

Советская власть пыталась всячески опорочить Церковь, показать, что таинства — это пустые обряды, пережитки прошлого, а их исполнение — это всего лишь способ получения средств на содержание священнослужителей. Эту позицию можно обнаружить в стихотворении Владимира Маяковского «Крестить — это только попам рубли скрести»:

«Крестьяне,
бросьте всякие обряды!
Обрядам
только попы рады.
Посудите вот:
родился человек
или помер —
попу доход,
а крестьянину ничего —
неприятности кроме...»⁴

Постановление правительства об изъятии богослужебной утвари из драгоценных металлов упоминается в стихе Владимира Маяковского «Займем у бога», в котором под видом благих намерений накормить голодающих звучит призыв грабить храмы и монастыри:

«<...> Для советского правительства
жизнь крестьян поповского золота дороже.
Если попы помочь не хотят,
без попов поповским золотом поможем.
16 февраля Президиум ВЦИК постановил:
Изъять из храмов драгоценные камни, золото и серебро.

⁴ *Маяковский В. В.* Крестить — это только попам рубли скрести // Сайт «Стих. Лучшие авторы». URL: <http://stih.su/krestit-yeto-tolko-popam-rubli-skres/> (дата обращения: 13.12.2018).

Передать это ЦК Помгола и немедленно обратиться на помощь голодающим все церковное добро»⁵.

Емельян Ярославский призывал в своих выступлениях «вырвать почву из-под ног всякого церковного и религиозного проповедника»⁶. Эти высказывания были популярны среди поэтов советского времени. Поэт-песенник Казахстана Джамбул Джабаев в своих стихах воспевал партийных деятелей, которые активно участвовали в борьбе с «врагами» государства:

«<...> Я славлю героя, кто видит и слышит,
Как враг в темноте подползает к нам, дышит.
Я славлю отвагу и силу героя,
Кто бьется с врагами железной рукою.

Я славлю батыра Ежова, который,
Разрыв, уничтожил, змеиные норы,
Кто встал, недобитым врагам угрожая,
На страже страны и ее урожая...»

Знание особенностей стиля советской агитационной пропаганды имеет и практическое, прикладное значение: оно во многом помогает в работе исследователей, занимающихся темой репрессий в отношении Церкви и ее служителей. Тексты допросов часто наполнены революционной и антирелигиозной лексикой. Изучение вербальных штампов (клише) советского агитпропа позволяет исследователям истории и архивистам выявить в материалах архивно-следственных дел священников и верующих, пострадавших в период 10–30 гг. XX в., привнесения, сделанные следователями ВЧК-ОГПУ-НКВД и поставить вопрос о возможной фальсификации архивно-следственных документов.

В качестве примера можно привести фрагмент справки из дела священника Виктора Новожилова; в нем ясно прослеживается «почерк» «письмоводителей» ОГПУ. «Новожилов Виктор Михайлович является *спецосведомом* по Сергинскому духовенству. За-

⁵ Маяковский В. В. Займем у бога (Агитплакаты) // Сайт «Стих. Лучшие авторы». URL: <http://stih.su/zaymem-u-boga-agitplakaty/> (дата обращения: 13.12.2018).

⁶ Ярославский Е. Очередная задача на антирелигиозном фронте // Антирелигиозный сборник на 1929 год. М., 1929. С. 4–5.

вербован *Райуполномоченным* Сергинского района 26-го декабря 1931 г. За истекший период Новожилов неоднократно отказывался от *сотрудничания* с нашими органами, мотивируя свой отказ несовместимостью в одно и тоже время быть *служителем культа* и *освещать деятельность духовенства и мирян...*⁷. В отрывке встречаются сложносокращенные слова, которые выделены курсивом; встречаются характерные речевые ошибки, а также выражение с отчетливо негативной коннотацией — антирелигиозной окраской: «служителем культа».

Весьма выразительный с точки зрения стилистики ответ есть в протоколе допроса священника Иоанна Королева: «Да, действительно я *дискредитировал* выборы в Верховный Совет среди *масс* в церкви, я помню верующим объявлял что на выборы *надо не ходить*, больше разговоров о выборах я не вел»⁸. Читая эти строки, можно сделать вывод, что образованный человек и к тому же в сане так написать не мог, ведь помимо речевых ошибок обращают на себя внимание и определения — «клише» советского «агитпропа». А это уже на начальной стадии работы с делом дало основание предполагать, что и *признательная часть протокола, вероятно, была сфабрикована работниками НКВД*. Отметим, что именно «положительный ответ священника» послужил основанием для вынесения приговора к высшей мере наказания — расстрелу. Более детальное исследование материалов из фондов ПермГАСПИ позволило пермским исследователям⁹ получить прямые подтверждения того, что дела священников Пермской епархии 1937–1938 гг. были сфальсифицированы группой сотрудников Пермского НКВД под руководством следователя Мозжерина и по заданию следователя ГУ НКВД из Свердловска — Дмитриева, что подтверждается более поздними документами, относящимися ко времени внутренней

⁷ Дело священника Виктора Новожилова (1932 г.) // ПермГАСПИ. Ф. 643/2. Оп. 1. Д. 33069.

⁸ Дело священника Иоанна Королева и протодиакона Феодора Оленева (1937 г.) // ПермГАНИ. Ф. 643/2. Оп. 1. Д. 29565.

⁹ Дегтярева М., Дегтярева Н. «Пусть меня расстреляют...» Следственные дела 1937 года в Пермских архивах // Сайт «Православие.Ru». URL: <http://www.pravoslavie.ru/58976.html> (дата обращения: 13.12.2018).

проверки НКВД 1939 г. и дополнительного расследования 1956 г. В материалах внутриведомственных проверок есть немало признательных показаний сотрудников пермского и свердловского НКВД, как они составляли протоколы допросов. В методологическом отношении *именно характерные стилистические маркеры*, встречающиеся в проколах допросов и в обвинительных заключениях по делам священников, позволили исследователям поставить задачу деконструкции сюжетной канвы целой серии дел и поиска прямых подтверждений того, что они были сфабрикованы.

В заключение мне хотелось бы подчеркнуть полезность проведения исследований по теме репрессивной политики государства на стыке двух дисциплин — истории и литературы (анализа лексем, стилистических клише и даже структуры текстов).

Сведения об авторе. Щелканов Алексей Александрович — студент 2 курса бакалавриата Пермской духовной семинарии (Россия, г. Пермь). *E-mail: shelkanov.aleksey@bk.ru.*

И. П. Элентух

ПРОБЛЕМА ГЛУБОКОГО ДУХОВНОГО ОСМЫСЛЕНИЯ ПОДВИГА НОВОМУЧЕНИКОВ И ИСПОВЕДНИКОВ ЦЕРКВИ РУССКОЙ В ИСТОРИИ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ КУЛЬТУРЫ XX ВЕКА

В статье сформулирована аксиологическая постановка озаглавленной проблемы. Раскрывается теологическая концепция понимания власти в свете русской идеи отечественной культуры. Представлена историческая традиция христианской гражданственности, выявлены ее духовный смысл и ключевая роль в преодолении духовного кризиса современной отечественной культуры.

Ключевые слова: *категория духовного смысла, теологическое понимание власти, феномен христианской гражданственности, кризис отечественной культуры.*

1. Аксиологическая постановка проблемы

Категориальная трудность проблемы духовного осмысления явлений культуры в современной России состоит в вульгарном понимании понятия «духовный смысл»: как *содержания* феномена, или как *целевой направленности* его, или *социальной ценности* его. Аксиологическое понимание категории духовного смысла определяется его неразрывной связью с теми идеей и идеалом, к которым устремлена национальная исторически созданная культура народа. Данную проблему один из первых выдвинул игумен Дамаскин (Орловский).

Обычно значение подвига новомучеников понимают как источник укрепления нашей православной веры, молитвенной помощи, жизни и возрождения Православной Церкви¹. И с этим нельзя не согласиться, но можно ли назвать такое понимание значения жертвенного подвига новомучеников *духовным смыслом* их решимости? Убежден, что нет, ведь духовный смысл — это интегрированное выражение исторически избранной национальной идеи народа, его призвания. Духовный смысл имеет метафизическую природу, поэтому недостижим и открывается в опыте истинной духовной веры,

¹ Дамаскин (Орловский), игум. Избранные жития мучеников и исповедников Церкви Русской. Введенский ставропигиальный мужской монастырь Оптиной пустынь, 2015. С. 6.

которая мотивирует устремленность человека к святому. Духовные смыслы выражаются в языке символов. Именно так и понимает игумен Дамаскин осмысление подвига новомучеников: «Бутовский полигон является одним из неизученных, но важнейших символов истории России XX века. <...> Но сказать, что мы вполне не то что усвоили, но хотя бы приблизительно поняли символический смысл этого скорбного места, было бы весьма преждевременно»².

Игумен Дамаскин верно называет причину невнимания к осмыслению подвига новомучеников: «Виновато в незнании народом истории своей страны прежде всего государство, в коммунистическую эпоху препятствовавшее всеми мерами изучению истории, превратившее историю в басню. Тогдашнее государство, воюя со своим народом, с особенной жесточенностью воевало с верой в Бога, воевало с Богом через тех, кто верил в Него»³. Глубинным уровнем такой духовной борьбы является мировоззрение как фундамент духовного мира национальной культуры русского народа.

В российском обществе уже в XIX в. была и активно развивалась борьба самых разных мировоззрений (религиозного, либерального, революционного), породившая религиозный кризис в русском обществе⁴. Приведем горькие слова С. Н. Трубецкого из статьи «О современном положении Русской Церкви»: «...безверие и равнодушие в просвещенных слоях общества; приниженное состояние духовенства; его бессилие и деморализация; официальное лицемерие вместо живой нравственной силы... полицейское насилие вместо духовного убеждения <...> За пределами храма Церковь прекращается <...> в общественной жизни она не занимает никакого места»⁵. В современной России традиционная русская культура находится в состоянии тяжелого мировоззренческого кризиса, как борьба разных мировоззрений: коммунистического и демократического, традиционно религиозного и либерального; самоотверженного христианского и граждански пассивного. В ходе такой непримиримой борьбы

² Дамаскин (Орловский), игум. Избранные жития мучеников... С. 628.

³ Там же. С. 631.

⁴ Ореханов Г., прот. Лев Толстой. «Пророк без чести»: хроника катастрофы. М., 2016. С. 78.

⁵ Там же. С. 81–82.

разрушается духовное единство народа, утрачивается его национальный, исторически выстраданный менталитет, а с ним и духовные основы патриотизма, укорененные в тысячелетнем исповедании истинного смысла русской культуры, обретенного в крещении.

Сравнение двух эпох русской культуры — дореволюционной (последняя четверть XIX в. и начало XX в.) и послереволюционной — показывает, что между ними есть весьма существенная взаимосвязь и преемственность глубоких противоречий. Самое плодотворное развитие — золотой и серебряный век отечественной культуры и религиозный кризис. Важнейшие для русской цивилизации реформы и террор царевубийства. Манифест царя Николая II и государственный переворот.

Таким образом, произошел трагический перелом двух эпох в истории русской культуры. И самое страшное и погибельное для традиционной русской культуры — программное стремление советской власти уничтожить ее православные основы, ее духовную национальную смысловую сердцевину. На это церковный народ ответил укорененной в его мировоззрении христианской гражданственностью. Он стал защищать существование Православной Церкви, как неотделимую основу своей традиционной культуры, от уничтожения богоборческой властью. И чтобы понять гражданское сопротивление власти, рассмотрим кратко вопрос: в чем заключается истинный духовный смысл исконной русской культуры? Какова сущностная идея культуры русского народа?

Обратимся к историческому исследованию А. Н. Ужанкова «„Слово о Законе и благодати“ и другие творения митрополита Илариона Киевского», где он проводит анализ авторской идеи данного произведения. В результате проведенного изучения он обосновывает принципиально важный вывод: Древняя Русь «была избрана Богом в новый период человеческой истории»⁶. «Русский народ, а не ромев, избрал Господь как носителя и хранителя благодати в новозаветный период до Страшного Суда. В этом и заключается Божественный Промысл о русском народе и его историческая миссия»⁷. «По сути

⁶ Ужанков А. Н. «Слово о Законе и благодати» и другие творения митрополита Илариона Киевского. М., 2014. С. 77.

⁷ Ужанков А. Н. «Слово о Законе и Благодати»... С. 81.

дела, Иларион впервые в русской историографии сформулировал „русскую идею“ — хранение Русью православия до Страшного Суда»⁸. В итоге утверждается мировоззренческая основа русского менталитета — «о единой и неизменной религиозно-философской „русской идее“, определяющей Божественный Промысел о народе и исторической ретроспекции и перспективе»⁹. Именно в этой идее заключен принцип понимания природы власти и гражданственности в русской культуре.

2. Мировоззренческое понятие христианской гражданственности, ее традиции и духовный смысл в истории русской культуры

В основе христианского мировоззрения лежит теократический принцип понимания гражданственности, согласно которого светская власть, принимая решения о судьбе своего народа, должна глубоко воспринять исторически избранные духовные основы народной жизни. Они состоят в Промысле Божиим о подвластном народе, о его призвании в истории, который выражен в его духовной национальной идее, где осмысливается высокое предназначение и идеал, открытый в крещении.

В исторически сложившейся русской культуре центральное место занимает христианский патриотизм как беззаветная преданность Отечеству, православной вере отцов, истинному идеалу Святой Руси. О такой активной христианской гражданственности свидетельствует житие преподобного Сергия Радонежского, который ради спасения своего Отечества мирил князей Рязанского и Московского, благословил князя Дмитрия Донского на Куликовскую битву против войска Мамаю, утверждал Живоначальную Троицу как символ Божественного единства, согласия и любви. Преподобный Сергий призывал соотечественников: «Воззрением на Святую Троицу побеждайте ненавистную рознь мира сего», что стало истинным путем спасения Отечества и утверждения святых древней русской культуры.

⁸ Ужанков А. Н. «Слово о Законе и Благодати»... С 92.

⁹ Там же. С. 141.

Другим примером христианской гражданственности было служение святого митрополита Филиппа, который мужественно и сурово обличал царя Иоанна Грозного за пролитие невинной крови христиан, преступления опричнины, попрание закона и правды.

Выдающийся подвиг христианской гражданственности был совершен священномучеником Патриархом Московским и всея Руси Ермогеном, который противостоял изменникам и врагам Отечества.

Великим подвигом противостояния безбожной власти в России была деятельность (с 1917 по 1925 г.) исповедника Патриарха Тихона, который безбоязненно обличал власть, воздвигшую гонения на Церковь. Пророческие слова Патриарха из Послания 8 октября 1919 г. сегодня обращены к нам: « Никакое иноземное вмешательство, да и вообще никто и ничто, не спасет России от нестроения и разрухи, <...> пока сам народ не очистится в купели покаяния от многолетних язв своих, а через то не возродится духовно»¹⁰.

Осмысление традиций христианской гражданственности в истории русской культуры позволяет сделать вывод о содержании духовного смысла подвига великих подвижников Церкви Русской. Истинным духовным смыслом подвига новомучеников и исповедников Российских является стремление и решимость силой веры, силой Святого Духа свидетельствовать о существовании Церкви Христовой в России, открывающей и утверждающей в народе и культуре русскую идею о богоизбранной любви и призвании, ведущих нас в Царствие Небесное¹¹.

3. Христианская гражданственность как мировоззренческое преодоление духовного кризиса современной русской культуры

Именно верностью христианскому мировоззрению и национальной идее русской культуры истово служили и сопротивлялись богоборческой власти новомученики и исповедники Православной Церкви. Они завещали нам святое дело христианской гражданственности. Почему проблема воспитания и развития именно такой

¹⁰ Лавров В. Православное осмысление ленинского эксперимента над Россией. М., 2018. С. 91.

¹¹ Ужанков А. Н. «Слово о Законе и благодати»... С. 93.

гражданственности исключительно актуальна в современной России? Дело в том, что значительное большинство всего нашего народа, родившееся после революции, было насильно отчуждено от веры отцов, от Церкви. Эти новые поколения пришли в состояние блудного сына, как и весь наш народ, не понявший духовного смысла революции, не усвоивший урока коммунистической трагедии и еще «не пришедший в себя», как в притче евангельской.

Поэтому так дорог опыт христианской гражданственности в духовно-нравственном воспитании. Подвиг новомучеников и исповедников Российских обострил, углубил и возродил в христианском мировоззрении духовную гражданственность Церкви Русской и, в согласии с волей Божией, определяет ее как мировоззренческую основу православного воспитания.

Однако достойны ли мы их святой памяти? Остаемся ли мы наследниками их завещания? Влияет ли память новомучеников на нашу христианскую гражданскую активность? Есть ли она у нас? К великому сожалению, на все эти вопросы следует ответить отрицательно. Разве совесть наша осознает свою духовную ответственность за расстрел царя Николая II и всей его семьи? А ведь именно к этому призывают нас суровые слова владыки Иоанна, святителя русского зарубежья: «...весь народ виновен в пролитии крови своего Царя. Одни убили, другие одобряли убийство, совершили не меньший грех, третьи не помешали. Все виновны, и поистине мы должны сказать: кровь Его на нас и детях наших (Мф 27. 25)»¹².

Проведенный анализ проблемы приводит к следующему заключению. Трагический опыт христианской гражданственности сонма новомучеников и исповедников Российских в XX в. глубоко укоренен в истории традиций древнерусской святости и духовной национальной идеи русской культуры.

Сведения об авторе. Элентух Илья Павлович — доктор философских наук, профессор кафедры богословских и исторических дисциплин Томской духовной семинарии (Россия, г. Томск). *E-mail: elentuh@rambler.ru.*

¹² Владыка Иоанн — святитель русского зарубежья. М., 2014. С. 461.

РАЗДЕЛ III

БОГОСЛОВИЕ В ИСТОРИИ, ОБЩЕСТВЕ, ИСКУССТВЕ И КУЛЬТУРЕ

Иеромонах Аркадий (Логоинов), О. В. Иванова

СМЕРТЬ И УМИРАНИЕ В РЕЛИГИОЗНОМ САМИЗДАТЕ НА ПРИМЕРЕ СБОРНИКА ИЗ СОБРАНИЯ МУЗЕЯ СВЯТОСТИ, ИСПОВЕДНИЧЕСТВА И ПОДВИЖНИЧЕСТВА НА УРАЛЕ В XX ВЕКЕ

На примере рукописного сборника из собрания Музея святости, исповедничества и подвижничества на Урале в XX в. проанализированы основные паттерны, связанные со смертью и умиранием, характерные для послевоенной самиздатной литературы. На основе этого анализа сделана попытка выделить миссионерские стратегии авторов неподцензурных текстов в отношении людей, воспитанных в условиях тотального атеизма.

Ключевые слова: *Церковь в XX веке, религиозный самиздат, советское общество, представления о смерти, миссионерские стратегии.*

В XX в. отношение к жизни и смерти деформировалось, смерть перестала быть серьезным предметом личных раздумий и оказалась вытесненной из зоны общественного внимания. Например, социологический опрос, проведенный в августе 2013 г., показал, что «65 % наших сограждан не задумываются о смерти, 67 % не желают чувствовать приближение смерти и готовиться к ней»¹.

Как на это реагировать христианину? По сути, утерев в XX в. христианскую традицию, мы должны заново научить наш народ религиозному отношению к смерти. Но мы не первые, кто этим озабочен. Неподцензурная религиозная литература, созданная на Урале в XX в., говорит нам, что ее авторов и составителей тоже волновал вопрос донесения до своих современников мыслей о христианском отношении к окончанию земной жизни.

Рукописные сборники из нашего собрания содержат ряд особенностей в представлении темы смерти, позволяющих сделать некоторые выводы о состоянии советского общества 1960–70-х гг., исследовать основные паттерны отношения к смерти. Эти модели позволяют не только выделить инварианты христианского отношения к смерти, но и определить стратегии миссионерских практик

¹ Кулагина И. Ю., Сенкевич Л. В. Отношение к смерти: возрастные, региональные и гендерные различия // Культурно-историческая психология. 2013. № 4. С. 59.

в отношении людей, воспитанных в советской атеистической традиции, считающей смерть окончанием земной жизни, не имеющей продолжения, вследствие чего качество ее (смерти) и не принципиальным. Мы продолжаем жить в ситуации, которую можно охарактеризовать как «окамененное нечувствие»², поэтому наработки наших духовных предшественников могут быть небезынтересны.

Исследуемый сборник³ состоит из стихотворного цикла без указания автора⁴ и ряда молитв, составленных как в дореволюционное,

² Молитва святого Иоанна Златоуста (24 молитвы по числу часов дня и ночи). См. также: Сборник. Л. 32. Описание Сборника см. примеч. № 3.

³ Сборник. Рукопись. Сер. XX в. Тетрадь. 170×205. 47 л., л. 47 об. без текста. *Письмо*: почерк одной руки. Крупный полуустав сер. XX в., шариковая ручка. *Переплет*: коричневая, картонная обложка, прошито скрепкой. На обложке поверх репродукции натюрморта наклеена примитив. рисован. икона Божией Матери «Смоленская». *Украшения*: л. 1. Заставка в виде аппликации обведена спиралевидной красной линией. Над заставкой нарисован восьмиконечный крест. На фоне фрагмента натюрморта как на обложке наклеен фрагмент витража католического собора с изображением Иисуса Христа. Текст над заставкой красным цветом: «Господи благослови!», ниже 3 гориз. линии. Л. 1 об. В качестве заставки нарисован красным цветом крупный восьмиконечный крест. В тексте сборника все заголовки и инициалы выделены красным цветом. Заголовки частей сборника, в т. ч. частей стихотворного цикла (№ 1 сборника, л. 1 об. — 41 об.) подчеркнуты 3-мя гориз. линиями. В тексте стихотворного цикла между четверостишиями в качестве виньетки красным цветом нарисована веточка лавра (кроме л. 23 об. — 24 об., 32 об — 41 об.). *Состав*: 1) л. 1 об. Предисловие: заголовок: «Осени себя крестным знаменем православный Христианин!» Нач.: Призиви Божие Благословение на разумное прочтение...»; л. 1 об. — 41 об. [*Сакович, Хрисанф, свяц.*] [«Крестная песнь»] «В пятницу молчание. Распятие». Нач.: «В пятницу Святую все должны молчать...». На л. 1 об. — 33 об. четверостишия цикла пронумерованы; 2) л. 41 об. — 42. «Молитва грешника». Нач.: «Боже праведный, прости грех мой...»; 3) л. 42—45. «Поклонение пречистым язвам Христовым: творение святителя Дмитрия Ростовского». Нач.: «Слава Тебе, Христу Богу нашему...»; 4) л. 45—46 об. «Молитва Иисусу Сладчайшему и страстям Его»; 5) л. 46 об. «Молитва епископа Феофана». *Записи*: л. 46 об. — 47. Писцовая запись: «*Помяните о упокоении ттеца Павла Ювича*. Его желание было передавать читать Страсти Христовы по 3 дня верующим людям. Так он заповедал мне перед своей кончиной грешнейшей всех р. б. Людмиле. Благослови, Господи Труд во Спасение душ наших. *Спаси, Господи, люди Твоя и благослови достояние Твое*». Курсивом в записи выделен текст, написанный в рукописи красным цветом. Подчеркиванием выделен текст записи, подчеркнутый красной волнистой линией. Орфография и пунктуация текста записи сохранена. (Музей святости, исповедничества и подвижничества на Урале в XX в. (МСИПУ). Новое поступление. Акт № 185 / 30.11.2018).

⁴ Исследование текста позволило установить, что авторство принадлежит дореволюционному автору, волынскому народному учителю, впоследствии священнику

так и в послевоенное, советское время: «Молитва грешника», «Поклонение пречистым язвам Христовым» (творение святителя Димитрия Ростовского), «Молитва Иисусу Сладчайшему и страстям Его», короткая «Молитва епископа Феофана». В конце рукописного сборника содержится запись о поминовении об упокоении чтеца Павла Иовича, желанием которого «было передавать читать Страсти Христовы по 3 дня верующим людям»⁵. и указан переписчик «грешнейшая всех» раба Божия Людмила⁶.

Стихотворный цикл «Крестная песнь» священника Хрисанфа Саковича приобрел необычайную популярность среди православного населения уже в конце XIX в. Но самый активный период переписки этого паралитургического произведения и его фрагментов наступил в советское время, когда оно стало частью анонимной народной религиозной литературы⁷. Сюжетная линия построена на евангельском повествовании о Страстях: Тайной вечере, Гефсиманском молении, распятии и смерти Иисуса Христа и, наконец, Воскресении. Чтение поэмы — своеобразная медитация (размышление), которая погружает человека в атмосферу евангельских событий и дополняет богословские идеи распятия и смерти Христа психологически понятными переживаниями и деталями:

«Если б злые люди
Вдруг отца иль мать
Наших засудили смертью пострадать:

Хрисанфу Саковичу (в монашестве Христофору, 1833—1897). Стихотворный цикл впервые опубликован Санкт-Петербургской Синодальной типографией в 1884 г. В самом конце издания помещен колофон от лица автора, в котором указано, что «сочинил сию Крестную Песнь Священник Хрисанф Сакович 1884 года. Марта 16-го дня. Пятница. Село Брыков. Переписал ученик Брыковской школы, крестьянин Васлий Подгорецкий». Современная публ. см.: Молебные песни Хрисанфа Саковича / *предисл., сводная публ. текстов, коммент. и примеч.* Ю. А. Лабынцев, Л. Л. Щавинская. М., 2017. URL: http://www.slvnarlit.narod.ru/2017-SakovicheI_publ-site.pdf (дата обращения: 10.01.2019).

⁵ Сборник. Л. 46 об.

⁶ Там же. Л. 47.

⁷ Молебные песни Хрисанфа Саковича. С. 126.

Смерть их и страданья
Стали б мы слезой
Вспоминать в молчаньи горестной душой»⁸.

Смысловые части цикла «Распятие», «Тайная вечеря», «Смирение Христово», «Любовь Христовая» и пр. перемежаются обращениями к читателям, дающими очень четкие и конкретные шаблоны поведения:

«В пятницу всяк верный
заклучи уста
И почти молчаньем
Крест и смерть Христа
Вместо уст пусть сердце
В день сей говорит:
А душа пусть мыслью
пред Крестом стоит»⁹.

С помощью простых образов и метафор объясняется идея смерти как исключительного, из ряда вон выходящего метафизического события, требующего особого отношения¹⁰. Страх при виде смерти был хорошо понятен советскому атеисту, он и сам переживал реальную смерть как «страшный <...> час»¹¹, осознавая, что за ее пределами неизвестность, предчувствуя «страшный огонь мучений», который «пламенем горит»¹². Апеллируя к этому чувству, авторы текстов и солидарные с ними переписчики выразительно подчеркивали экзистенциальный модус смерти¹³. Поэтому в час смерти очень важно присутствие близких людей, способных оказать поддержку. Очевидно, что опытных людей, настроенных на духовную помощь умирающим, в СССР было очень немного, поэтому роль ангелов-защитников, небесных свидетелей и посмертных спутников души особенно выделяется и живописуется.

⁸ Сборник. Л. 2 об.

⁹ Там же. Л. 2–2 об.

¹⁰ Там же. Л. 28.

¹¹ Там же. Л. 31 об., 32.

¹² Там же. Л. 30 об.

¹³ Там же. Л. 9 об.

Бог же представляется не столько как Судия, сколько как Друг, Который Сам, пройдя муки смертные, поддержит в трудный и страшный час смерти. Имя Бога открывается читателям «Крестной песни» в такой последовательности: «Отец-Бог-Друг»¹⁴. В таких качествах Бог становился понятен и нужен неискушенному в христианском вероучении советскому человеку, испытывающему острое чувство экзистенциального сиротства.

Еще одну тему, которая сопровождает сюжет смерти в религиозном самиздате, можно охарактеризовать как «вдруг»¹⁵. Смерть переживается как неожиданная, внезапная и вероломная именно потому, что в СССР к ней никто не готовился. И опыт предсмертного покаяния тоже переживается и описывается как «вдруг». Что-то такое может произойти с человеком, что откроет ему глаза на тайну смерти.

Живописание экзистенциального ужаса и величия смерти сменяется темой «святой жалости»¹⁶. Если не плачешь о Христовых страданиях и смерти, «то в тебе свет веры и любви погас»¹⁷. Потрясает ли человека смерть, вызывает ли плач, содрогание, равнодушие — это является критерием живости его сердца и надежды на возможность духовного рождения:

«Плачь тогда о смерти
Сердца твоего
И слезами камень
Умягчи его»¹⁸.

Понимание, что час смерти — это «самый важный, преужасный час»¹⁹ в жизни, переворачивало все представления советского человека, который был воспитан в модусе незначительности личной судьбы и неважности качеств и характера конца своей жизни.

«Этот день осветит
Правдою твой ум,

¹⁴ Сборник. Л. 26 об.

¹⁵ Там же. Л. 29.

¹⁶ Там же. Л. 31.

¹⁷ Там же. Л. 31 об.

¹⁸ Там же. Л. 32.

¹⁹ Там же. Л. 33.

И тебе откроет
много светлых дум»²⁰.

Не вписывалась в обыденное сознание и мысль, что переживания о смерти могут быть светлыми и благодатными. Им противостояло широко распространенное отношение к смерти как к чему-то темному, убийственному и мучительному. Распространители религиозного самиздата видели в этом последствия «сатанинской лестии»²¹, когда конец жизни представляется человеку как конец «славы, власти, богатства и мирской чести»²², главного и единственного содержания жизни атеистов.

Еще одна часть, входящая в рассматриваемый рукописный сборник, — «**Молитва грешника**»²³ — также является стихотворным произведением. Этот текст в XIX — начале XX вв. был распространен в качестве надгробной эпитафии. Например, данный молитвенный стих нанесен на надгробную плиту Даниила Ивановича Черногорова († 1888), погребенного в Ярославле на Леонтиевском кладбище²⁴. В виде фрагмента, 1-го четверостишия, тот же текст обнаруживается на могиле юноши Александра Николаевича Елизарова, на кладбище села Шурминского, Уржумского р-на, Кировской области, покончившего жизнь самоубийством 1 января 1913 г., «восемнадцати лет лет отроду»²⁵. В рукописных молитвословах советского периода, распространяемых от имени схиигумена Саввы (Остапенко), духовных чад которого было много по всему СССР, в том числе и на Урале, данная эпитафия широко известна как «Молитва грешника». Примечательно, что в нашем сборнике этот стих приведен отдельно от целого набора молитв, заповеданных старцем своим духовным чадам. В совокупности с другими текстами сборника

²⁰ Сборник. Л. 38 об.

²¹ Там же. Л. 39.

²² Там же.

²³ См. описание сборника в Прим. № 3.

²⁴ Провинциальный некрополь. Черногоровъ — Чухинь // Сайт «Истокъ им. Н. Чулкова». URL: http://is-tok.ru/publ/nekropol/nekropol/provincialnyj_nekropol_chernogorov_chukhin/28-1-0-404 (дата обращения: 10.01.2019).

²⁵ Старинные надгробия на шурминских кладбищах // Сайт «Уржумская Земля». URL: http://sudba.ucoz.net/publ/kladbishha-zakhoronenija/starinnye_nadgrobija_na_shurminskikh_kladbishhakh/67-1-0-740 (дата обращения: 10.01.2019).

он приобретает роль покаянной молитвы — залога искупления для человека в последний день:

«Молю Тебя, Христа,
Ради Девы Невестной,
Труд молитвы в день суда
Помяни, Царю Небесный!»

В очень простых словах стих напоминает о необходимости «труда молитвы»²⁶ ради помощи в посмертных испытаниях. Эта мысль не требовала особых разъяснений, и была понятна даже руководителям обкомов КПСС, посылавших своих секретарей на служебных «Волгах» с поминальными записками в православные храмы²⁷.

Поклонение пречистым язвам Христовым. Творение свяителя Димитрия Ростовского²⁸. Включение в сборник молитвенного текста²⁹, сочиненного свт. Димитрием, позже, в XIX в. частично использованного и перефразированного свт. Иннокентием (Борисовым), архиеп. Херсонским и Таврическим, в составленном им последовании «Акафиста Божественным Страстем Христовым»³⁰, обусловлено необходимостью погружения читателя в состояние, когда он сможет внутренне ощутить и пережить «окаяние»³¹ и жестокость своего сердца, что даст ему «до кончины живота нашего всегда помянуть страсти Твоя»³². Этот непростой, но насущный шаг требовал определенных усилий, на что авторы сборника с помощью разных текстов и приемов и обращают внимание читателя.

²⁶ Сборник. Л. 42.

²⁷ *Кибиткина Г. Н.* Духовное сопротивление духовенства Челябинской области в XX в.: интервью / беседовала О. В. Иванова. 2011.

²⁸ Сборник. Л. 42–45.

²⁹ *Есипова В. А.* Две рукописи круга Димитрия Ростовского (По материалам Научной библиотеки Томского государственного университета) // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. LXII. СПб., 2013. С. 619.

³⁰ *Свт. Иннокентий Херсонский.* Акафист Божественным Страстем Христовым // НИ-КА. Сайт православного христианина. URL: <http://ni-ka.com.ua/index.php?Lev=akafisty#inn95> (дата доступа: 10.01.2019).

³¹ Сборник. Л. 44 об.

³² Там же.

Молитва Иисусу Сладчайшему и Страстям Его. Текст молитвы приписывается митрополиту Мануилу (Лемешевскому)³³, датируется 30 марта 1956 г. Имеющийся в нашем сборнике текст имеет отличия от опубликованного в сети Интернет. Главный лейтмотив этой молитвы — «...даждь нам память смертную и от смерти наглой сохрани нас»³⁴, — хорошо известен в православной традиции, но он требовал более понятной для советского человека (как по языку, так и по структуре) высказанности. Можно предположить, что именно по этому критерию молитвы отбирались для включения в исследуемый сборник.

Таким образом, можно сделать некоторые выводы. Послевоенный советский социум остро нуждался в доходчивых и емких текстах, которые способны в «3 дня»³⁵ познакомить неискушенного читателя с евангельскими сюжетами Страстей Христовых и христианским пониманием смерти. Для этой цели составители самиздатных рукописных сборников использовали как труды святых отцов, миссионерские произведения дореволюционных авторов, так и вновь составленные в середине XX в. молитвы. С их помощью Церковью была сделана попытка дать современникам, имеющим весьма смутные представления о смерти, более ясные и четкие христианские ориентиры.

Религиозный самиздат, несмотря на свою подспудность и нелегальность, вполне эффективно способствовал восстановлению утраченного контакта советского человека с размышлением о смерти. Он вернул запретную тему реальной смерти и связанных с ней переживаний в относительно широкие круги послевоенного советского общества.

Благодаря художественному дару авторов и мужеству переписчиков читатель самиздатных текстов погружался в череду «пробуждающих переживаний». Несмотря на то, что самиздат весьма успешно противопоставлял религиозные представления о смерти атеистическим, основной посыл его творцов был не полемический,

³³ [Мануил (Лемешевский), митр.?] Молитва Сладчайшему Иисусу // Благовест. Портал Православной газеты. URL: http://xn--80aaaabnhr4cps3ajao.xn--p1ai/-molitvoslov_page_21277 (дата обращения: 10.01.2019).

³⁴ Сборник. Л. 46.

³⁵ Там же. Л. 46 об.

а исходил из сострадания и любви. В век тотального атеизма христианское милосердие наиболее актуально не столько в благотворительности, сколько в христианском просвещении ближнего.

Сведения об авторах. Аркадий (Логинов), иеромонах — старший преподаватель кафедры церковно-практических дисциплин Екатеринбургской духовной семинарии, руководитель Музея святости и исповедничества на Урале (Россия, г. Екатеринбург). *E-mail: serge-ul@mail.ru.*

Иванова Оксана Витальевна — научный сотрудник Музея святости и исповедничества на Урале (Россия, г. Екатеринбург). *E-mail: ox0517@gmail.com.*

Иеромонах Афанасий (Коренкин)

РОЛЬ МОНАШЕСТВА В ИСТОРИЧЕСКОЙ МИССИИ ЦЕРКВИ (ПО ТРУДАМ СХИАРХИМАНДРИТА СОФРОНИЯ (САХАРОВА))

В статье на основании опубликованных источников анализируются мысли известного подвижника благочестия XX в. схиархим. Софрония (Сахарова) о сущности монашества и его значении.

Ключевые слова: *монашество, схиархимандрит Софроний (Сахаров), монастырь, монах.*

Божественное Откровение, процесс восприятия которого непосредственно начинается от древних Адама, Ноя, Авраама, Моисея и ветхозаветных пророков, продолжается и сегодня. «Церковь Бога живого, столп и утверждение истины» (1 Тим 3. 15) по устройению Божьему состоит из истинно верующих людей, соединенных Священным Преданием. Это есть непрекращающееся действие Самого Бога, ибо Он Источник, от Него дар благодати и сила, которая таинственно действует в членах Церкви, явная или сокровенная передача святой богооткровенной истины от человека к человеку во времени и при содействии Духа Святого. Священное Предание включает в себя как различные уровни, так и различные формы своего бытия. Одна из важных задач монашества как раз и есть восприятие, усвоение, сохранение и передача Священного Предания. В своих же самых высших проявлениях это могут быть как харизматические дары, так и архиерейская власть, которую, как мы знаем, в традиции Православной Церкви принимает только монах.

В связи с этим нам бы хотелось обратить внимание на то, как именно это восприятие происходит, какие условия или почва необходимы этому священному процессу не только в плане канонического права, устава или даже традиций, но более — для передачи сокровенного опыта духовной жизни и благодатного таинственного освящения. То есть не некоего «механического» или «автоматического» действия, а, как нам открывает Священное Писание, движения и роста живого организма, клетками которого мы являемся (Ин 15. 1–7;

1 Кор 12. 12–27; Еф 5. 30). Только так возможно оценить действительную роль монашества в исторической миссии Церкви. Хотя, несомненно, внешние исторические события тоже очень важны.

Схиархим. Софроний (Сахаров; 1896–1993), к наследию которого мы хотим обратиться, наиболее, по нашему мнению, подходит для рассмотрения данного вопроса. Величайший подвижник современности, духовный интеллеktуал и старец, он просто и ясно раскрывает многие смыслы монашеской жизни, снимая покрывало, которое доселе лежит на сердцах многих и многих христиан, даже носящих сей великий образ (2 Кор 3. 14–18). А его книга «Преподобный Силуан Афонский» уже является классикой православной литературы. В юности своей он увлекся восточными учениями, к тому же был замечательным художником. В эмиграции, в Париже, у него начинается процесс глубокого покаяния и возвращения в православие. В 1924 г. он поступает в Свято-Сергиевский богословский институт в Париже. Среди преподавателей — еп. Вениамин (Федченков), священник Сергей Булгаков и Георгий Флоровский, а также А. Карташов, В. Зеньковский, Е. Ковалевский, К. Безобразов, С. Франк, С. Троицкий, В. Ильин, Н. Бердяев. Но о Софронии, тогда Сергее Сахарову, Парижский Богословский институт не приносит удовлетворения. Покаянная молитва буквально душит его, и он едет на Афон, где становится послушником Свято-Пантелеимонова монастыря и входит в аскетическую традицию святых отцов: «По прибытию на Афон я поцеловал землю и сказал: „Все, чему меня будут учить отцы, я приемлю. Я оставлю свой ум в положении воспринимающего и никак не судьи“» («Духовные беседы»). Сегодня мы знаем, что он не обманулся в своих упованиях, усвоив, сохранив, передав и нам накопленные духовные сокровища, основав в Великобритании известный Иоанно-Предтеченский монастырь, который ныне занимается изданием трудов старца Софрония. Нужно добавить, что схиархим. Софроний не одинок в своих убеждениях и опыте. Аналогичными примерами этого времени в истории Церкви являются свят. Иоанн Шанхайский и Сан-Франциский и иером. Серафим (Роуз) с братством прп. Германа Аляскинского, старец Иосиф Исихаст и архим. Ефрем Филофейский, основавший более десятка монастырей в Северной Америке.

Выделим из духовного наследия схиархим. Софрония наиболее важные, на наш взгляд, высказывания о сущности монашества и его значении.

«Монашество есть культура, которая, по моему глубокому убеждению, не имеет равной в мире сем»¹: это культура питания, одежды, иконописи, каллиграфии и пения, быта как образа Царства Небесного; но самое главное — это культура ума и сердца, что и есть истинная красота. О. Софроний напоминает нам мысли святых отцов: «Образ есть неизреченные Твоя славы <...>. Преподобный Федор Студит говорит о монашеском образе как о последней высшей благодати, „третьей благодати“ (первая крещение, вторая покаяние, третья — монашество), как сведение ангельского мира на землю, как достижение и реализация в истории того, что по существу своему лежит за ее пределами»². Многие и многие в истории Церкви приняли и прославили сей образ жизни. Вселенские свтт. Василий Великий, Григорий Богослов и Иоанн Златоуст были истинными иноками и учителями монашества. Иноческий постриг, а также малая и великая схима являются внешней фиксацией развития внутреннего содержания и формирования души монаха. Монашество, по мысли о. Софрония, есть высшая школа: «Монашество является училищем благочестия, наукой побеждать страсти. Монастыри и пустыня дают свободу предаться плачу покаяния в такой мере, в какой мир едва ли когда позволяет. В этом смысле монашеству принадлежит образование высшего, по сравнению с академическим, порядка»³. Но при этом о. Софроний ничуть не презирает школьное образование, а лишь отводит ему надлежащее место.

В основе содержания жизни монаха о. Софроний выделяет покаяние, послушание и молитву в их глубочайших проявлениях. Св. Симеон Новый Богослов учился богословию не в академиях, а в монашестве через покаяние, послушание и веру своему духовному отцу. Великий ап. Павел вынес небесных тайн откровения

¹ *Софроний (Сахаров), архим.* Духовные беседы. М.; Эссекс, 2003. Т. 1. С. 228.

² *Софроний (Сахаров), архим.* Рождение в Царство Непокколебимое. М.; Эссекс, 1999. С. 121.

³ *Софроний (Сахаров), архим.* Таинство христианской жизни. М.; Эссекс, 2009. С. 42.

из слезного покаяния аравийской пустыни, и его бесценные послания увековечены Церковью. «Теперь очень часто говорят о богосыновстве, но мало говорят о пути к нему. А путь — покаяние. Нигде так ясно не познает душа наша Бога как Отца, как в покаянии», — утверждает о. Софроний⁴. Сила покаяния — в духовном плаче, и другого пути, по мысли святых отцов, нет.

Следующий важный момент — это послушание, но не как внешняя дисциплина, а как внутреннее состояние души. «Настрой преуспевшего послушника характеризуется тем, что он напрягает свое внимание и свою волю, чтобы возможно глубже воспринять мысль и волю другого лица и затем в акте духовной любви осуществить воспринятую идею или волю брата. Через подобный акт послушания расширяется сердце послушника, обогащается ум, новая жизнь приходит в его душу»⁵. Первые плоды послушания — освобождение от многих земных забот и сомнений, которые закрывают великие духовные сокровища, а уже далее — это чистота ума.

Покаяние и послушание дают человеку ясность и чистоту ума, чуткое и внимательное сердце, развивая в монахе высочайшую интуицию⁶: «И дам вам сердце новое, и дух новый дам вам; и возьму из плоти вашей сердце каменное, и дам вам сердце плотяное» (Иез 36. 26). С этими качествами монах намного глубже, шире и яснее усваивает Священное Предание, в котором важнейшую роль о. Софроний отводит личности наставника-учителя. Свой личный опыт отношений со старцем Силуаном он ставит выше всего: «Я держался с ним, сознавая, что он есть высший дар благоволения Божия обо мне»⁷. Добрый послушник внутренне соединяется со старцем. Жизнь старца, его духовные дарования как бы переливаются в душу внимательного послушника. Чувство вечности, молитва, дары рассуждения и утешения, страха Божьего и разумение Священного Писания могут стать достоянием истинного послушника. В житиях святых множество подобных примеров, яркий из которых — случай благодатного общения в Духе Святом прп. Серафима Саровского

⁴ *Софроний (Сахаров), архим.* Духовные беседы. Т. 2. С. 84.

⁵ *Софроний (Сахаров), архим.* Рождение в Царство Непоколебимое. С. 174.

⁶ *Софроний (Сахаров), архим.* Таинство христианской жизни. С. 59.

⁷ *Софроний (Сахаров), архим.* Духовные беседы. Т. 2. С. 221.

и Николая Мотовилова. И, конечно, — удивительная жизнь прор. Илии и Елисея (4 Цар 2. 9–16), оставленная нам в Священных Писаниях.

Великая привилегия монашеского образа жизни — это возможность как можно больше уделять своего внимания и времени для занятия молитвой и богомыслием. А это важная составляющая духовного роста и познания живого Бога в Духе Святом. Чистая, сердечная, созерцательная молитва — цель монашеской жизни, и она есть истинное богословие. Преуспевший же монах привлекает благодать Божию в этот мир. Прп. Силуан Афонский говорил: «Монах — молитвенник за весь мир: в этом его главное дело»⁸.

Как мы видим, монашество как образ жизни наиболее способно для восприятия и передачи Священного Предания, источником которого является Сам Господь. Этим самым оно выполняет очень важную роль в исторической миссии Церкви. «И в этом наша задача — чтобы жизнь Бога стала нашей жизнью»⁹, то есть именно то, что сохраняет качество и силу Священного Предания при содействии Духа Святого. «Уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал 2. 20) — Великий Послушник Своего Небесного Отца, Учитель апостолов и пророков, Глава нашей Церкви. Апостол Павел писал своему духовному чаду апостолу Тимофею: «И что слышал от меня при многих свидетелях, то передай верным людям, которые способны и других научить» (2 Тим 2. 1–7).

В конце своей жизни старец Софроний оставляет молодым монахам, как наследникам своим, задачу по сохранению и растолкованию основных положений его учения, главное из которых — необходимость уподобления Христу в Его восприятии человечества как единого дерева¹⁰. Монах должен стать носителем в себе всего Адама, чтобы жить всю историю человека до последних его судеб.

Мир, особенно сегодня, очень быстро меняется политически, экономически, технологически. Церковь, имея в себе апостольский дух, привлекает и присоединяет к себе новые члены, идет количе-

⁸ *Софроний (Сахаров), архим.* Преподобный Силуан Афонский. Сергиев Посад, 1999. С. 169.

⁹ *Софроний (Сахаров), архим.* Духовные беседы. Т. 2. С. 146.

¹⁰ *Софроний (Сахаров), архим.* Духовные беседы. Т. 1. С. 42–47.

ственный ее рост. Находясь на разных континентах в среде различных народов, она должна сохранять некий консерватизм, но в то же время ей нельзя становиться «мертвым музеем» или «антикварной лавкой». Люди для укрепления своей веры хотят видеть живые примеры подвига за Христа, как правду, как удостоверение. Монах-подвижник самой своей жизнью во Христе становится свидетелем веры, живым носителем Предания. Монах переживает всю историю мира как историю своего спасения, и в то же время его личный подвиг необходим самому миру. Труды, а особенно сама личность о. Софрония служит тому ярким примером. В условиях секуляризованного, научно-технического, западного мира он смог создать удивительную монашескую общину и православный духовный центр. Русский подвижник объединил вокруг себя людей 14 национальностей и разных культур, самой своей жизнью уподобившись тем, кого Церковь прославляет как преподобных.

Сведения об авторе. Афанасий (Коренкин Андрей Викторович), иеромонах — насельник Свято-Казанского Чимеевского мужского монастыря, древлехранитель Курганской епархии (с. Чимеево, Курганская область). *E-mail: afanasy.kor@yandex.ru.*

А. А. Костылев

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ МЕССИАНСКОГО ТИТУЛА «СЫН ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ» В БОГОСЛОВИИ ПРОТООИЕРЕЯ СЕРГИЯ БУЛГАКОВА

В статье рассматривается понимание протоиереем Сергием Булгаковым одного из фундаментальных терминов функциональной христологии «Сын Человеческий». Это понятие интерпретируется отечественным богословом в двух плоскостях: в контексте Халкидонского догмата и кенотического богословия.

Ключевые слова: «Сын Человеческий», «Сын Божий», протоиерей Сергей Булгаков, христология воплощения, Богосыновство.

Личность Иисуса Христа в Евангелии и во всем Новом Завете определяется разными мессианскими титулами, «некоторые из них взаимозаменяемы, но <...> определенные именованья играют специфическую роль и определяются и употребляются в особенном контексте»¹. В числе имен, которые имеют важное непреходящее значение, стоит Мессианский титул «Сын Человеческий».

Термин «Сын Человеческий» встречается в синоптических Евангелиях 69 раз, в свою очередь в Иоанновом благовестии — 13 раз. Особенностью титула является его употребление, по преимуществу последний используется самим Христом в качестве самоопределения. В связи с этим возникает вопрос, какой функциональный смысл вкладывается в термин «ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου». Как было уже сказано выше, значение термина определяется контекстом. В совокупности синоптическая традиция говорит о следующих контекстуальных смыслах. Во-первых, это власть прощать грехи: «Но чтобы вы знали, что власть имеет Сын Человеческий прощать грехи на земле» (Мк 2. 10), далее о «Сыне Человеческом» говорится в контексте страданий и Воскресения Христа: «Когда же они были вместе в Галилее, Иисус сказал им: будет предан Сын Человеческий в руки человеческие, и убьют Его, и в третий день Он восстанет»

¹ Marshall I. H. Сын Человеческий // Иисус и Евангелия: словарь / под ред. Дж. Грина, С. Макнайта, Г. Маршала. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2003. С. 652.

(Мф 17. 22). В контексте грядущего Пришествия: «...и тогда увидят Сына Человеческого, грядущего на облаке с силою и славою великою» (Лк 21. 27). Суммируя все вышесказанное, можно сказать, что синоптики показывают «Сына Человеческого» как мессиянскую Личность, которая обладает определенной властью.

Говоря о Иоанновой традиции, следует сказать, что она имеет зрелую стадию христологического развития. В ней не утрачивается связь с синоптической традицией, т. е. также используются титулы Мессия, Сын Человеческий, Пророк, Сын Божий, и т. д. Она придает христологии богословскую глубину и завершенность². Рядом исследователей, в частности Рудольфом Шнакенбургом, христология апостола Иоанна называется «христологией Воплощения». Эта идея взята из Ин 1. 14: «и Слово стало (ἐγένετο) плотью (σάρξ) и обитало среди нас».

С формулированием «христологии Воплощения» в согрус Johanneum наряду с богословием Креста и Воскресения появляется новый центр тяжести, «Иоанн находит в воплощении другую точку опоры своего богословия <...> дабы лучше понять непостижимый факт Его «унижения» и «смирения», для Иоанна имеет величайшее значение сам переход от Божественного бытия к земному существованию»³.

В связи с вышеуказанной особенностью представляет собой и интерес в употреблении имени «Сын Человеческий». По преимуществу мессиянский титул используется, когда речь идет о нисхождении и восхождении Спасителя. О нисхождении говорит следующий текст: «И никто не восходил на небо, только с неба Сошедший, Сын Человеческий» (Ин 3. 13 и д. р.), о Вознесении: «поэтому сказал Иисус: когда вы вознесете Сына Человеческого, тогда узнаете, что Я есмь, и от Себя не делаю ничего, но как научил Меня Отец» (Ин 8. 28). Путь, который проходит Христос на земле, носит спасительный характер. Следует также заметить, что «у Иоанна нет разделения между христологией и сотериологией»⁴, поэтому когда речь

² Шнакенбург Р. Новозаветная христология (том III, глава IV) / с предисл. кард. И. Виллебрандса. М.: Paoline, 2000. С. 148.

³ Там же. С. 149.

⁴ Там же.

идет о мессианском титуле, всегда подразумевается сотериологическая функция.

Несмотря на вышеуказанные отрывки, в современной библеистике стоит актуальный вопрос: «Сын Человеческий» это самоидентификация Иисуса Христа или же указание на определенную личность, не тождественную Христу?

Протоиерей Сергей (Булгаков) четко отвечает на поставленный вопрос, что это самоидентификация и, более того, этот мессианский титул является синонимом другого титула — «Сын Божий». В связи с этим возникает вполне естественный вопрос: осознавал ли себя Христос Божественной Личностью?

Поставленный вопрос естественным образом ставит ряд других, в частности — соотношение Божественного и человеческого. Данный вопрос разбирается у Булгакова в контексте кенотического богословия⁵ и в контексте Халкидонского догмата.

По мысли Булгакова, имя «Сын Человеческий» «есть наиболее употребительное обозначение Мессии как у синоптиков, так и у Иоанна, причем оно получает разные оттенки смысла: эсхатологический, мессианский и сотериологический и др.»⁶

Хотя титулы «Сын Божий» и «Сын Человеческий» синонимичны, все же они имеют разницу в употреблении. Первым термином о Нем свидетельствуют другие люди, но не сам Он. Такое деление связано с тем, что Христос называет Себя «Сыном Человеческим», и это связано, скорее всего, с Божественным кенозисом (умалением, истощанием). Но, несмотря на это, термин содержит мысль о Христе как предсуществовавшем Логосе, пришедшем в мир. Подобного рода мысль исчерпывающим образом выражают следующие отрывки из четвертого Евангелия: «истинно, истинно говорю вам: увидите небо отверстым, и ангелов Божиих восходящих и нисходящих на Сына Человеческого» (Ин 1. 51, 12. 23, 13. 31, 12. 34).

Для протоиерея Сергея Булгакова истина, что Сын Божий = Сын Человеческий, непререкаема. Он выдвигает этот тезис

⁵ Кенотическое богословие изучает Личность Христа с точки зрения самоограничения предвечного Сына Божьего, ставшего Человеком.

⁶ Булгаков С., *прот.* Богословие Евангелия Иоанна Богослова // Вестник Русского христианского движения. 1981. № 134 (II) С. 67.

в противовес взгляду, отрицающему тождество этих двух титулов Иисуса Христа, и говорит следующее: «Это отождествление мы должны не устранять из Евангелия или ослаблять разными перетолкованиями, но усвоить во всем его догматическом значении»⁷, т. е. в данном случае речь идет о том, что Иисуса нельзя рассматривать как только Сына Божия, так же как нельзя только Сына Человеческого рассматривать «безотносительно к Его Божеству»⁸. В данном случае речь идет о Богочеловечестве, а не об отдельных природах. О самосознании Христа говорится в контексте Халкидонского догмата, оно Богочеловеческое. Продолжая мысль о сознании Господа, о. Сергей ставит Богосознание Христа во время Его земного служения в контекст кенозиса, что выражается в полном послушании воле Отца. Самой Его Божественной Личности со Своей волей и действием как бы не существует, «она всецело исчерпывается волей Отца»⁹. Хотя и Сыну присуще «собственное Божество», в данном случае идет речь о Троическом бытии, «но богосыновство Иисуса, будучи кенотически отрешено от собственного Божества, является как личная самоотрешенность, в отдании Себя и Своего Отцу, как бы вольное обезличение во имя сыновнего послушания»¹⁰. Ряд текстов, по большей части писания Иоанна, свидетельствуют о богосыновстве Иисуса Христа и говорят о Нем как о сшедшем с небес Сыне и исполнителе воли Отца. Это исполнение воли Отца, общение с Ним подчеркивает и выражает существо Божественной Личности Христа.

Возникает вполне естественный рациональный вопрос: можно ли проследить динамику богосознания Христа? На него дается определенный ответ: подобного рода задача превышает границы человеческого сознания. И далее: «Богосыновство, однажды сделавшись достоянием личного самосознания, вспыхнув и разгоревшись в нем, как солнце, освещает всю жизнь, подобно личному человеческому самосознанию, но из глубины и с высоты Божественного

⁷ Булгаков С., прот. Агнец Божий. М.: Общедоступный православный университет, 2000. С. 295.

⁸ Там же.

⁹ Там же С. 290.

¹⁰ Там же.

самосознания»¹¹. В данном случае проводится параллель с человеческим сознанием; конечно, довольно сложно провести четкую границу, когда человек начинает себя четко сознавать человеком, в данном случае речь идет о переходном этапе от младенчества к более зрелому возрасту, но, несмотря на это, протоиерей Сергей видит в данной параллели наглядность.

Резюмируя все выше сказанное, следует сказать, что мессианский титул «Сын Человеческий» представляет собой синоним титула «Сын Божий». Он по преимуществу используется Самим Христом в качестве самоопределения. Подобного рода самоопределение следует рассматривать в контексте кенотического богословия, которое говорит об умалении Божества. Следует сказать, что подобного рода умаление несколько не растворяет Божественного самосознания, Богочеловек как был Богочеловеком, так Он им и остался. Отечественный богослов выражает подобного рода ситуацию следующим образом: «...богосознание Иисуса в дни Его земного служения проявляется исключительно как богосыновство, причем соответственно состоянию кенозиса оно выражается в полном послушании воле Отца, пославшего Его в мир»¹². Во Христе Божество то сокрыто и находится в уничиженном состоянии, то являет себя с неукротимой силой. Яркий пример — когда Иисуса Христа стража берет в Гефсиманском саду. Подобного рода динамика проявления Божества, по мысли Булгакова, представляет собой тайну Личности Христа.

Сведения об авторе. Костылев Антон Андреевич — магистр богословия, аспирант 1-го года обучения Санкт-Петербургской духовной академии, специалист учебного отдела Екатеринбургской духовной семинарии (Россия, г. Екатеринбург).
E-mail: kostilev.tosha@yandex.ru.

¹¹ Булгаков С., *прот.* Агнец Божий... С. 291.

¹² Там же С. 290.

Д. И. Макаров

ИЗ РАЗМЫШЛЕНИЙ О РУССКОЙ, ИСПАНСКОЙ И ВИЗАНТИЙСКОЙ ДУХОВНЫХ ТРАДИЦИЯХ НА ПЕРЕЛОМЕ XIX—XXI ВВ.

Выделяются ряд течений и эпизодов в истории русской, византийской и западноевропейской мысли, связанных с борьбой принципов секуляризма (в виде культурицизма, как в ранней философии Хосе Ортеги-и-Гассета) и теоцентризма, доходящего до отчетливо выраженного христоцентризма (Мигель де Унамуну, прот. Георгий Флоровский). Указывается на актуальное значение византийской мысли XIV в. для современных интеллектуальных поисков: Давид Дисипат дает ключ к философскому объяснению обожения, а Феодор Метохит указывает (используя как пример Сократа) на возможность обретения мирской соборности философов — логоцентристов, противников разного рода деконструкционизма и нищезанятия в истории культуры.

Ключевые слова: *Мигель де Унамуну, Хосе Ортега-и-Гассет, культурицизм, теоцентризм, христоцентризм, выражение, прот. Георгий Флоровский.*

Спор Мигеля де Унамуну и Хосе Ортеги-и-Гассета как выражение многообразия путей испанской и европейской интеллектуальной культуры

На рубеже XIX—XX вв. западноевропейская философия в лице некоторых своих наиболее самобытных представителей (Унамуну с присущим ему христоцентризмом и жадной обожения, Жак Маритен, затем чудо французской философии — Гастон Башляр) приблизилась к достаточно полному слиянию с догмами религии и едва было не вступила на «путь св. Иоанна Кронштадтского» (т. е. четко соответствия православному духовному опыту), но, к сожалению, слишком тесная родовая и генетическая связь с многовековыми мыслительными моделями и концептуальными схемами западноевропейского постсхоластического рационализма (отчетливо видная у того же Унамуну) не позволила этим росткам прорасти в полномасштабный «лес» новой философии, более приближенной не только к католическому, но и к православному духовному опыту.

Точно характеризует ту эпоху символизма, религиозно-философского Ренессанса и раннего авангарда Борис Гаспаров: «Конец

XIX — начало XX столетия ознаменовались наступлением новой эпохи в истории мысли. Пожалуй, самой яркой ее чертой было стремление осуществить прорыв к трансцендентной сущности вещей, лежащей за пределами их эмпирического, непосредственно наблюдаемого, привычного состояния»¹.

Более того, одним из наиболее заметных эпизодов испанской интеллектуальной истории накануне Первой мировой войны явилась состоявшаяся в 1909—1910 гг. полемика двух ведущих национальных интеллектуалов того времени, великих умов XX столетия — Мигеля де Унамуну (1864—1936) и Хосе Ортеги-и-Гассета (1883—1955), напрямую связанная с противостоянием принципов теоцентризма и несколько неокантиански понимаемого культуроцентризма.

Вслед за Хоакином Костой («Восстановление и европеизация Испании», ок. 1900), Ортега, насмешливо называя Унамуну «африканизатором», говорит о возможном пути к возрождению Испании после поражения в испано-американской войне 1898 г., ставшей национальной катастрофой, как о европеизации².

Точнее: «Возрождение [Испании после 1898. — Д. М.] неотделимо от европеизации... Возрождение — это желание; европеизация — средство удовлетворить это желание»³. Изначально **Испания была проблемой, а Европа — решением. Как тут русскому читателю не вспомнить печальную историю Петра Чаадаева?**

Вместе с тем, вопрос о Европе — очень тонкий и болезненный, чтобы поспешно от него отмахнуться. Отметим лишь, что идеал **кардиогносии**, целостного знания, столь блистательно набросанный Б. Паскалем, И. В. Киреевским и А. С. Хомяковым, высказывался и европейскими мыслителями (Б. Паскаль, И. В. Гёте, Новалис, романтики, С. Кьеркегор) и продолжает выдвигаться в XX в. даже в американской популярной литературе, например в повести

¹ Гаспаров Б. М. Язык. Память. Образ. Лингвистика языкового существования. М., 1996. (Новое литературное обозрение. Научное приложение. Вып. IX). С. 23, ср. с. 24.

² Ortega y Gasset J. Teología social [Из работы «La pedagogía social como programa político», 1910] // Idem. Obras completas. T. I (1902—1916). Madrid, 1966. P. 521.

³ Ibid.

«Цветы для Элджернона» Дэниела Киза (1966): «В вашем университете разум, образование, знания — всё обожествляется. Но я знаю то, чего вы все не заметили: голые знания, не пронизанные человеческими чувствами, не стоят и ломаного гроша... слишком часто погоня за знаниями подменяет поиски любви»⁴.

К сожалению, современная европейская философия (в лице, например, Наталии Гальбис Рейг, автора увлекательной статьи «Философское приближение к постижению одиночества у Мигеля де Унамуно и Хосе Ортеги-и-Гассета») не вполне корректным, на наш взгляд, образом считывает эти смыслы, превращая могучую и полноводную реку теоцентрической мысли Унамуно в некое подобие илистых заводей Фейербаха, предпочитая «имманентное» прочтение Бога и богоискательства в философии великого испанца — трансцендентному. Так, согласно Н. Гальбис Рейг, Бог для Унамуно — всего лишь вселенское Сознание⁵. Но права ли автор, ставя столь сильный акцент *на имманентности Бога* в главной книге Унамуно?

Даже и здесь видны пагубные последствия того преобладания «пути Варлаама» над «путем св. Григория Паламы и св. Максима Исповедника», которое мы видим в современной европейской мысли в целом (не исключая, как нам говорят патрологи, и мысль митр. Иоанна (Зизиуласа)).

Перефразируя Ортегу-и-Гассета (см. заключительный раздел статьи), можно сказать, что З. Фрейд раскрыл в людях их «внутреннего орангутанга», т. е. зверя, а русская школа, Ж. Маритен, Г. Башляр, М. Унамуно — образ Божий. Столь близкий мега-тренду XX столетия З. Фрейд оказывается ближе Ортеге, а благородное донкихотство отныне остается уделом Унамуно и иже с ним... То есть тех, кто, говоря языком прот. Георгия Флоровского, выступает за византизм как целостный — симфонический — принцип учения

⁴ Киз Д. Цветы для Элджернона / пер. с англ. С. Шарова. М., 2018. (Всемирная литература). С. 255–256.

⁵ Galbis R. N. Aproximación filosófica a la soledad en Miguel de Unamuno y José Ortega y Gasset. Universitat de Valencia, s.a. P. 11. URL: https://www.academia.edu/37608822/Aproximación_filosófica_a_la_soledad_en_Miguel_de_Unamuno_y_José_Ortega_y_Gaset (дата обращения: 05.11.2018).

и жизни, посвященной аскезе и подвигу (онтологическому размыканию, по С. С. Хоружему) и потому сообразной с этим учением.

Ницше и Византия: из возможных сопоставлений

Мысли Ф. Ницше о *грехо-* и *грекопадении* комментировали, наверное, все виднейшие умы XX—XXI вв. (одним из последних уже в 10-е гг. XXI в. это проделал Карен Свасьян). То, что мог бы думать (если бы был лучше знаком с эмпирическим материалом) Ф. Ницше о Византии, понятно априорно, но все же некоторые моменты этого так и не состоявшегося контакта обращают на себя особое внимание.

«Эта полная изоляция, это пребывание наедине с собой и со своими размышлениями — наиболее глубокая и трагичная черта во всей жизни Ницше», — пишет Наталия Гальбис Рейг⁶. Вся современная западная литература представляет собой сплошную *lamentatio* по распаду общества, семьи и общественных связей. Но — как говорил один герой: «*Mea culpa. Confiteor*»⁷ (Жауме Кабре. «Я исповедуюсь» (2003–2011), *passim*). Вместе с тем, представляется, что нынешней эпохе нужны выходы к соборности. А учения о ней впору искать не только в писаниях отцов-исихастов.

В свете гл. 20 трактата Феодора Метохита «Об образованности» (ок. 1305)⁸ становится понятно, что Ф. Ницше, отвергая

⁶ Galbis R. N. Aproximación filosófica... P. 5.

⁷ Моя вина. Исповедуюсь (лат.).

⁸ Приведем лишь небольшую выдержку из этой главы: «По этой же причине и знаменитый Сократ говорил, что те сокровища древних и мудрых мужей, которые они оставили в книгах, все время развиваются и совершенствуются (*διέρχασθαι*) вместе с их друзьями и что на этом основании любому вполне возможно стяжать себе материал для усовершенствования мыслительных навыков и для улучшения жизни (*καὶ τοῦν καὶ βίον συλλέξασθαι*), а заодно и столь желанное и *весьма выгодное* общение с таковыми мужами. Он же, постоянно стремясь встретить кого-то из своих современников, кто был бы лучше и мудрее его, и извлечь максимальную выгоду от общения с таким мужем, всех испытывал, всем отказывал в звании мудрейшего и прогонял с презрением — как ничтожных и не располагающих ничем пригодным для стяжания мудрости, но разве что бессмысленной фантазией (*δόκῃσιν ἄλογον*) и напыщенным вздором. А вот сокровищами иных, древних мужей он пользовался с упоением и друзьям рекомендовал приобщаться к тем благам, которые возможно оттуда извлечь. Разумеется, если бы Сократ не считал это занятие достойным рас­судка (*λόγου*) и усилий, не извлекал бы из него множество выгод для души и для мыслей (*λογισμοῦ*) (а только такого рода выгоды он и желал приобрести, и почитал

Сократа, тем самым отклонял и византийскую традицию в обеих ее частях — христианской, считавшей мудреца прообразом Христа для языков, и светской... Но именно византийская традиция породила св. Иоанна Кронштадтского (о чем доводилось писать и автору этих строк). А воззрения Ф. Ницше во многом подготавливают сегодняшний транс-гуманизм и «тренд ухода»⁹.

Открытие бытия: прот. Георгий Флоровский, Карлос Фуэнтес, современные искания... и снова Ортега-и-Гассет

В том же направлении обретения хотя бы некоего подобия собранности, теплоты и уюта движется и критика М. Хайдеггера Г. Башляр в «Поэтике пространства» (оппозиция «бездомность — дом»), и, разумеется, критика хайдеггеровского же отношения к Другому у митр. Иоанна Пергамского (Зизиуласа). Пользуясь образами из сказок Туве Янсон, можно сказать, что Ондатр, читающий книгу «О тщете всего сущего», — это... если не Хайдеггер, то, по крайней мере, длинная череда философов пессимизма от А. Шопенгауэра и Ф. Ницше через Эдуарда Гартмана и Альбера Камю до Жака Деррида и Эмиля Чорана, а Муми-папа, Муми-мама и главные герои — это Башляр, славянофилы, Унамуно... Всё же это — те, о ком также, наряду с Хайдеггером, возможно сказать: *«Именно открытие бытия позволило „вызволить мышление из обмана воображения“ и стало основанием великой европейской культуры* (курсив наш. — Д. М.)»¹⁰.

Одна из граней этого открытия бытия, повторяющая опыт Ф. Шеллинга в XIX веке, — открытие природы тем же прот. Георгием Флоровским: «Мир природы не бесформен и не хаотичен

за что-то стоящее) и, как он сам говорит, не черпал бы оттуда кое-какие сокровища, то он не ощущал бы никакого упоения (ἡδέως) от общения с древними и так не гордился бы сопребыванием с ними, отвечая на вопросы тех, кто был рядом с ним, чем это он занимается» (Θεόδωρος Μετοχίτης, Ἠθικός ἢ περὶ παιδείας / Εἰσαγωγή — Κριτικὴ ἔκδοσις — Μετάφρασις — Σημειώσεις ἀπὸ Ἰ. Δ. Πολέμη, Ἀθήνα, 22002. (Κείμενα βυζαντινῆς λογοτεχνίας; 1). Σ. 92.6–94.7).

⁹ См.: Хоружий С. С. Социум и синергия. Колонизация интерфейса. Казань, 2016; Азаренко С. А., Макаров Д. И. Синергичная антропология как междисциплинарная парадигма. Размышления об «онтологии интерфейса» // Вопросы философии. 2019. № 1 (в печати).

¹⁰ Гагинский А. М. Философия беспредпосылочных начал. М., 2018. С. 164.

и формируется не только извне, ибо в нем имеются *собственная имманентная форма и собственные формообразующие и формирующие силы* (курсив наш. — Д. М.)»¹¹. Это развитие линии Ренессанса и Шеллинга в русской мысли. «Именно поэтому, — продолжает отец Георгий, — он замкнут и инертен, может как бы удовлетворить себя сам и ни в чем другом не нуждаться»¹².

Возьмем в качестве примера описание природы Северной Мексики (на границе с США) в романе Карлоса Фуэнтеса «Старый гринго» (1985): «Он смотрел на окружавший его мир. Маленькая агава-лечугилья устремляла ввысь свои вибрирующие, как проволока, и острые, как клинки, листья. На каждой ветке цветущего окотильо (или фукьерия блестящая, Fouquieria splendens. — Д. М.) колючие шипы надежно стерегли чистую красоту ослепительно красного цветка. Степной ирис дал своему единственному бледно-лиловому цветку тошнотворно-сладкий аромат. Причудливые заросли чойи надежно охраняли свои желтые цветочки... пустынная равнина уже являла собою образ войны, оцетинившись остриями юкки, как испанскими штыками; потрясая метелочками ковыля, как плюмажем апачей, и выставив колючки больших кактусов, как тонкие ножи»¹³.

Это и есть тот поток жизни, о котором говорит Ортега-и-Гассет. *В чем состоит рациовитализм зрелого уже Ортеги?* «Жизненный разум — не просто некая идея, но *укоренённость* (el anclaje) разума в жизни...»¹⁴ Я существую не только в себе и в своем мышлении (вопреки Декарту!), но, напротив, всегда вне себя — **в обстоятельстве** (или обстоятельствах)¹⁵, в целостности конкретных ситуаций («Из глубины воззвах к Тебе, Господи...»), только из которых и имеет смысл философствовать. Имело бы смысл детально сопоставить такой подход с *идеал-реализмом* Н. О. Лосского.

¹¹ Флоровский Г., *прот.* Эволюция и эпигенез (к проблематике истории) [1931] / пер. с нем. В. П. Курапиной, под ред. А. А. Ермичева // Он же. Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. СПб., 2005. С. 424–440 (здесь — с. 436).

¹² Там же.

¹³ Фуэнтес К. Старый гринго / пер. с исп. М. Былинкиной. М., 2010. (Книга на все времена). С. 27–28.

¹⁴ Galbis R. N. Aproximación filosófica... P. 20. Курсив наш.

¹⁵ Ibid.

Ортега пишет: «Я не являюсь своей жизнью. Эта жизнь, которая и есть реальность как таковая, складывается *из меня и из вещей* (здесь и далее курсив в цитатах наш. — Д. М.). Ни вещи не являются мной, ни я не являюсь вещами: *мы трансцендентны* по отношению друг к другу, будучи в то же время *имманентны* по отношению к тому *абсолютному сосуществованию*, которое и есть *жизнь*»¹⁶. Это — конкретная, жизненная философия¹⁷, *близкая — добавим мы — русскому конкретному идеализму*.

А что главное в жизни? Пусть главным экспонентом русской философской традиции, которой, как и архим. Софроний (Сахаров), придерживался «пути св. Иоанна Кронштадтского», станет для нас при ответе на этот вопрос прот. Георгий Флоровский. По его словам, творчество возможно при наличии абсолютных ценностей. «Ценности возможны только как вечные ценности, только при условии их *трансцендентного* противопоставления миру вещей»¹⁸. Человек воспринимает себя находящимся в мире заданий за гранью эмпирического бытия — и потому ощущает себя *личностью*. В «выходе из себя», «в творческом подвиге свободы» человек осуществляет свое сверхприродное, трансцендентное Я¹⁹. И самая главная философская идея: поступая так, к своей природной энтелехии личность добавляет сверхприродную, обоживаясь — добавим мы в духе паламита Давида Дисипата (XIV в.) — уже индивидуально-личностным, а не обобщенно-природным образом²⁰. Поэтому цель человека может состоять только *в преодолении себя самого*, «чтобы стать *прозрачным для благодати*»²¹. Таковые личности — в соответствии

¹⁶ *Ortega y Gasset J.* Unas lecciones de metafísica. Madrid, 1966. P. 225–226.

¹⁷ *Galbis R. N.* Aproximación filosófica... P. 21.

¹⁸ *Флоровский Г., прот.* Эволюция и эпигенез. С. 438. Ценности исходят от Бога (Там же. С. 439).

¹⁹ Там же. С. 438.

²⁰ Там же; Дивномудрого монаха Давида Дисипата против Акиндина стихи, 460–502 / *пер. со среднегреч. З. А. Барзах и А. В. Маркова* // Монах Давид Дисипат. Polemические сочинения. История и богословие паламитских споров / под общ. ред. А. И. Солопова; научн. ред. Д. С. Бирюков. Святая Гора Афон; М., 2011. (Византийская философия; 9). С. 111–113; *Browning R.* David Dishypatos' Poem on Akindynos // Byzantion. 1955–1957. Vol. 25–27. P. 735.460–736.502.

²¹ *Флоровский Г., прот.* Эволюция и эпигенез. С. 439.

с главной заповедью христианства — могут становиться прозрачными не только для Бога, но и для ближнего. Проникая друг в друга своими антропологическими проявлениями (С. С. Хоружий) и энергиями, «...личности могут соединяться в симфоническом единстве»²².

Этот предуказанный прот. Георгием Флоровским путь *трансцендентной интелехии* — *онтологическое размыкание*, по С. С. Хоружему, — и есть актуальный путь современной русской философии; а точнее, начало того пути, который ей еще только предстоит пройти.

Напротив, ближайшую аналогию *бердяевской теории ургрунда* находим в неогностицизме Фернанду Пессоа: «Существование в мире греха доказывает «существование» чего-то вне Бога, некоего дуновения к нам из Пустоты, бывшей до Бога»²³.

Этот путь немислим без страдания. И вот здесь Н. Гальбис Рейг очень удачно суммирует соответствующие мысли Унамуно, восходящие к Библии, опыту святых, агиографии, патристики, литургики и прочих граней церковного образа мыслей: «Благодаря страданию человек постигает опытным путем то глубочайшее внутреннее противоречие, которое в нем гнездится. *Страдание говорит нам, что мы существуем; что существуют и те, кого мы любим; что существует мир, в котором мы живем, что существует и страдает Бог*»²⁴. Перефразируя в очередной раз Декарта — на сей раз в духе св. Максима Исповедника, прот. Георгия Флоровского, Унамуно и русской традиции, произнесем: *Patior, ergo sum*. Лучшего обобщения мысли таких людей, как Сигизмунд Кржижановский (1887–1950), трудно и представить.

Но важен выход из страдания... Христоцентризм Унамуно — в противоположность европейскому культуроцентризму Ортеги — представляет собой (в свете того подхода, который отстаивается на данных страницах) более глубокий, единственно верный выход из тупиков современной цивилизации.

²² Флоровский Г., прот. Эволюция и эпигенез. С. 439–440.

²³ Espólio de Fernando Pessoa? 15¹ — 16 — 3. Цит. по: Овчаренко О. Концепция Бога в творчестве Фернанду Пессоа // Она же. Португальская литература. Историко-теоретические очерки. М., 2005. С. 327–344 (здесь — с. 329).

²⁴ Galbis R. N. Aproximación... P. 11.

Спор о выразимости и трансцендентности в философии и искусстве: Хосе Ортега-и-Гассет, Камиль Сен-Санс, Поль де Ман... и другие

Итак, в споре с «медиевистом» Унамуно именно молодой и напористый Хосе Ортега-и-Гассет ратовал за скорейшую европеизацию Испании и испанского образования. Какие же методы этой чаемой европеизации представлялись сознанию философа наиболее актуальными? По словам Ортеги, преподавание *классических языков* играет решающую роль в «*будущем самого будущего, для грядущего культуры и демократии*»²⁵. В духе В. Гумбольдта молодой Ортега рассуждает: «Языки подобны руслу духовной деятельности, которая начинает течь по ним, однако руслу живым и наделенным некоей неясной силой ориентирования, которая побуждает их направлять текущую энергию в сторону тех полей, что засушливы в своей безвестности»²⁶.

Эти мысли в целом подтверждаются опытом размышлений ведущих лингвистов. Вот что, к примеру, пишет на сей счет видный языковед второй трети ушедшего столетия: «Тот, кто всегда рассматривает грамматические формы обособленно, *безотносительно к индивидуальной духовной деятельности*, тот никогда не достигнет понимания языкового развития»²⁷. Сходным образом и, согласно концепции Бориса Гаспарова, язык — не застывшая и стабильная данность, описываемая четко фиксируемым набором правил, но «длящаяся деятельность, которая развертывается на всем протяжении языкового существования говорящего»²⁸, «среда интеллектуального обитания»²⁹.

²⁵ *Ortega y Gasset J. Problemas culturales. Sobre la lengua francesa // Idem. Obras completas. T. I. P. 546.*

²⁶ *Ibid. P. 547.* Это понимание с очевидностью опирается на идеи В. Гумбольдта о языке не как *ἔργον*, но как *ἐνέργεια*. Ср.: *Гаспаров Б. М. Язык. Память. Образ. С. 20–21.* Имело бы смысл сопоставить наблюдения Ортеги с глубокими идеями Карла Фосслера о языке (ср.: Там же. С. 29, прим. 31).

²⁷ *Пауль Г. Принципы истории языка / пер. с нем. под ред. А. А. Холодовича. М., 1960 [11937]. С. 57.* Ср.: язык — «континуальная, протяженная во времени духовная среда нашего повседневного существования» (*Гаспаров Б. М. Язык. Память. Образ. С. 100–101*).

²⁸ *Гаспаров Б. М. Язык. Память. Образ. С. 56.*

²⁹ Там же. С. 111.

Но вслед за этим, отталкиваясь от абсолютного примата языка с его идеалом четко организованной и *понятной для всех* семиотической системы, Ортега наносит удар по мистическому донкихотству своего почтенного оппонента: *«Не верьте тому, кто станет вам говорить, что в человеке больше всего значит невыразимое. Это — весьма старинная ложь мистиков и прочих врагов человека, сбивающих его с толку»*³⁰.

Никто не станет спорить, добавим мы, что речь в случае языка — как и любой другой знаковой системы — подобает вести о тонком балансе выразимого и невыразимого. Утверждения же Ортеги в статье, посвященной значению французского языка, тем более примечательны, что идут вразрез с высказанными за несколько лет до него соображениями о музыке Камиля Сен-Санса (1835–1921) (чтобы привести один пример). В самом деле, в работе «Вагнеровская иллюзия» (1899) К. Сен-Санс пишет: *«...музыка начинается там, где заканчивается слово, она глаголет несказанное, она позволяет нам открыть в себе самих неизведанные доселе глубины; она передает такие впечатления и „состояния души“, которые не под силу выразить ни одному слову. И между прочим, именно по этой причине драматическая музыка так часто может себе позволить довольствоваться текстами посредственными или того хуже; ведь в некоторые моменты сама музыка и есть Слово (le Verbe, соответствует Логосу в Ин 1. 1. — Д. М.), именно она выражает всё; слово же становится вторичным и почти бесполезным»*³¹.

Интересно, что к Унамуну как мыслителю и творцу искусства оказывается ближе композитор как другой творец искусства, а религиозные обертоны мысли дона Мигеля пересекаются с логосным пониманием музыки у К. Сен-Санса. Тем самым гениально раскрытая целой плеядой философов, включая А. Шопенгауэра и А. Ф. Лосева, мысль о внутренней философии, имманентно присущей музыке и заложенной в ее творениях, находит себе еще одно дополнительное подтверждение. Тема же близости искусства и религии тоже

³⁰ *Ortega y Gasset J. Problemas culturales. Sobre la lengua francesa. P. 547.*

³¹ *Saint-Saëns C. L'illusion wagnérienne // Idem. Regards sur mes contemporains. Arles, 1990. P. 85–95 (здесь — p. 86–87).*

сближает Унамуно с русской философией (достаточно вспомнить общий пафос «Смысла творчества» Н. А. Бердяева).

А вот на позициях раннего Ортеги — и, читай, Ж. Деррида, Ж. Делёза и т. п. — стоит, к примеру, глава йельской школы литературоведческого деконструктивизма Поль де Ман (1919–1983): «Литературный текст не есть феноменальное событие, которое можно наделить любой формой положительного бытия, будь то природный факт или мыслительное действие. *Он не восходит к трансцендентальному восприятию, интуиции или знанию*, но требует исключительно понимания, которое должно оставаться имманентным, поскольку ставит проблему своей интеллигибельности в своих собственных терминах. Подобное поле имманентности является необходимой частью всякого критического дискурса»³².

Тут — на взгляд Унамуно и византийско-русской традиции — все неправильно, поскольку тексты (скажем, в церковном культе) активно и сильно влияют на нашу жизнь (ср., например, суждение св. Никодима Святогорца о святости св. Каллиста Ангеликуда), имея самое что ни на есть трансцендентальное значение. *Не одним Деррида мир держится*. Даже чисто о текстах литературы было бы точнее говорить как о чем-то, по сути, имманентно-трансцендентном (в этом выражении указываются, соответственно, отправная точка и назначение), тогда как Библия — трансцендентно-имманентная (скорее так — Слово Божие о Себе и о человеке, предназначенное для человека).

Еще простительно, что иногда так заблуждаются влюбленные³³. «То, что неповоротливо движется внутри нас, не в состоянии быть *выраженным*, принадлежит не миру человеческого, но *инстинктивной жизни того внутреннего орангутанга*, которого все мы взвалили себе на хребет»³⁴.

Упреждая З. Фрейда, автор развивает свою мысль следующим образом: «Именно ему принадлежат те плохо проговариваемые

³² Де Ман Поль. Риторика слепоты: прочтение Руссо Жаком Деррида // Он же. Слепота и прозрение / пер. с англ. Е. В. Малышкина. СПб., 2002. С. 138–189 (здесь — с. 144).

³³ *Ortega y Gasset J. Problemas culturales*. P. 547.

³⁴ *Ibid.*

беспокойства, которые поднимаются из темных глубин нашей органической жизни в часы пламенеющей страсти или же в холодные часы эгоизма»³⁵. И делает вывод: «*То, что человечно, доступно для проговаривания и выражения; невыразимое — это недочеловеческое (infrahumano)*»³⁶.

«*Истинно человеческое в человеке — это то, что ясно, отчетливо, выразимо, доступно для сообщения, или, иначе говоря, мысль, чувство и желание только и достигают той прекрасной зрелости и спелости, которую мы называем культурой благодаря выражению*»³⁷.

Отталкиваясь от вышеприведенных определений, ратуя всегда и во всем за идеал прекрасной ясности (которая на какой-то момент, можно сказать, стала его Прекрасной дамой — *La belle dame sans tégсі*, заметим мы в скобках), в другой работе Ортега-и-Гассет даже называет мистиков презрительно «сутенерами (*araches*) сущности Божией»³⁸. Это показывает всю глубину его культурного недопонимания и отчуждения с Унамуно.

Однако, на наш взгляд, К. Сен-Санс с его музыкальной проницательностью, тонкостью композитора и драматурга оказался ближе к библейскому пониманию Истины и смысла, чем молодой тогда Ортега, прошедший целое семилетие в немецких университетах периода господства в них того самого неокантианства, которому в самой же Германии вот-вот предстояло быть разрушенным М. Хайдеггером.

Заключение. Антеру де Кентал

И тогда — если мы вернемся к максиме К. Сен-Санса, которая, противостоя Ф. Ницше, пересекается с Византией, прот. Г. Флоровским и Унамуно — мы сможем найти ту точку пересечения духовной и светской культуры, в которой, по слову великого португальского поэта Антеру де Кентала (1842–1891): «В деснице Божьей, в праведной деснице, // Покой свой вечный сердце обретает»³⁹.

³⁵ *Ortega y Gasset J. Problemas culturales. P. 547.*

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid. P. 548.*

³⁸ *Ortega y Gasset J. La teología de Renan // Idem. Obras completas. T. I. P. 134.*

³⁹ В оригинале звучит следующим образом: *Na mão de Deus, na sua mão direita, // Descansou afinal meu coração.* («*Na Mão de Deus*»).

И как именно в этой связи не признать правоту крупнейшего французского историка Жюль Мишле (1798–1874): «Если в Португалии есть еще четыре или пять таких личностей, то страна по-прежнему остается великой...»⁴⁰?

Впрочем, маловероятно, чтобы историк сказал такие слова о сегодняшней Португалии, в частности о Жозе Сарамаго (1922–2010) с его скандальным «Евангелием от Иисуса»... А может быть, и в самом деле, правы древние, которые утверждали: *Ex Oriente lux?*

Сведения об авторе. Макаров Дмитрий Игоревич — доктор философских наук, доцент, профессор и заведующий кафедрой гуманитарных дисциплин Уральской государственной консерватории им. М. П. Мусоргского, профессор библейско-богословской кафедры Екатеринбургской духовной семинарии (Россия, г. Екатеринбург). *E-mail: dimitri.makarov@mail.ru.*

⁴⁰ Цит. по: Кораллов М. Эса де Кейрош // Эса де Кейрош. Преступление падре Амаро. Переписка Фрадики Мендеса / пер. с порт. М., 1970. (Библиотека всемирной литературы). С. 5–33 (здесь — с. 29).

И. Н. Морозова

ТЕМА ПРАВОСЛАВИЯ В СОВРЕМЕННОМ ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОМ ИСКУССТВЕ РОССИИ (К ВОПРОСУ ОПРЕДЕЛЕНИЯ ТЕНДЕНЦИЙ)

В статье на основе работ отечественных православных мыслителей, философов, искусствоведов, материалов всероссийских, региональных художественных выставок конца XX — начала XXI вв. рассматриваются: обращенность отечественных художников к духовно-нравственному наследию православия; духовно-мировоззренческие, художественно-стилистические проблемы; возможность, пределы интерпретации религиозных сюжетов в светском изобразительном искусстве. Автор приходит к выводам о духовной преемственности искусства России, моральных, художественно-эстетических критериях художественного творчества.

Ключевые слова: *изобразительное искусство России конца XX — начала XXI вв., кризис ценностей, православие, деформация реальности, Боговоплощение, Преображение, воля к художественности, служение.*

Отечественное изобразительное искусство рубежа XX—XXI вв., в переходный для культуры России период, представляет широкую панораму направлений, тенденций, чутко отзываясь на ситуацию времени. В эпоху переходности очевидна обращенность современных российских художников к фундаментальным метафизическим вопросам бытия человека, духовному наследию и ценностям православия, — смыслообразующим в построении отечественной культуры. В отличие от дореволюционного периода, современные художники часто представляют сюжеты Ветхого и Нового Завета в достаточно свободной от церковной традиции форме. В научно-исследовательских текстах по искусствоведению, эстетике художественно-стилистические способы, приемы изображений, имеющих непосредственное отношение к православию, оцениваются по-разному. Данный вопрос остается актуальным для искусствоведческого, философско-культурологического изучения. Целью статьи является обобщение некоторых подходов, точек зрения по данной проблеме, попытка приблизиться к пониманию определенной морально-этической меры, связанной с феноменом введения в «ткань» произведения современной светской живописи религиозного образа.

В «фокусе» наших размышлений — духовно-нравственное наследие православной культуры и современное искусство. Прежде чем перейти к подходам отечественных искусствоведов к обозначенной выше проблеме, к особенностям художественного процесса в современный период, приведем некоторые (полагаем, уместные) аналогии из истории изучения изобразительного искусства России. Определенную критичность в ней находим по отношению к искусству XVIII в. (с которым связывается формирование светской традиции).

Отечественное изобразительное искусство до XVIII в., как известно, основывалось на иконописном каноне, традиции православия. Отечественные художники XVIII в., наряду с принятием и развитием светских жанров живописи, пришедших с Запада (при том, что истоки практически всех из них — виды пейзажа, натюрморт, портрет, историческая живопись, батальный жанр и др., просматриваются и в иконописи) по-прежнему находили источник вдохновения в традиции православия. Российские художники XVIII в. обращались к библейским сюжетам (например, «Богоматерь» (И. П. Аргунов, 1753 г.); «Чудесный улов рыбы» (А. П. Лосенко, 1762 г.); «Антиминс» (так называемый средний) (И. Ф. Зубов, 1722–1724 гг.); «Вознесение» (Неизвестный художник (И. Я. Вишняков и мастера живописной команды Канцелярии от строений, 1755–1756 гг.)); «Андрей Первозванный» (А. П. Лосенко, 1764 г.).

Российскими историками, теоретиками искусства данное обстоятельство, равно как и его значение для искусства, оценивалось по-разному. Линия раздела была отмечена отношением к традиции вообще, отношением к влиянию церковного искусства на светскую художественную традицию в частности. Отечественная живопись XVIII в., в данном контексте, оказывалась западным «пленением», отступлением от национальной духовной традиции¹. Первоочередным в развитии данного направления исследования становится формирование источниковедческой базы (определение «массива» произведений живописцев XVIII в.)². В акценте на атеистическом

¹ Буслаев Ф. О русской иконе. Общие понятие о русской иконописи. М.: Благовест, 1997. 208 с.

² См. о И. С. Никитине и И. Я. Вишнякове в одной из немногих монографий, занимававшей данный период: Цветаева М. Н. Христианский взгляд на русское ис-

характере просветительской идеологии в отечественной культуре и искусстве XVIII в. проявляются преувеличение и односторонность³.

В отечественном искусствознании религиозная тематика в светской живописи в основном исследована на материале XIX в. Религиозные сюжеты в отечественной живописи XIX в. — обширная, по существу необъятная тема, закономерно привлекавшая внимание как исследователей-современников, так и искусствоведов XX в. XIX в. — с одной стороны, время сложившегося, творчески самобытного (в отношении к европейскому) отечественного искусства, с другой — известной свободы в интерпретации исходной его первоосновы, православной традиции. Художник, творческие достижения которого встречали всецело положительную, порой восторженную оценку от лица православных богословов, священства, писателей — В. М. Васнецов (определяющийся и ныне в качестве основателя национально-религиозного стиля). Влияние иконописи усматривается (далеко не всеми) и в направлении авангарда (что объясняется, в частности, устремленностью последнего к глубинной символике сознания). В советском периоде осознанием себя как художника «...в противостоянии авангардной эстетике...» отличался К. С. Петров-Водкин⁴.

Главное сокровище христианской живописи — образ воплотившегося Сына Божия, красота Богочеловека⁵. В отношении известной картины А. А. Иванова «Явление Мессии» владыка Никанор (Бровкович) писал: «Не вразумлял ли известный русский беглец-писатель, заграничный агитатор, знаменитейшего из последних русских живописцев, что христианские идеалы умерли, и знаменитейшая картина, которую он начал с чувством благоговения к священному ее содержанию, не убивает ли это чувство странными подробностями анатомической техники?»⁶. Картина, по определе-

куство: от иконы к авангарду. СПб.: Изд-во РХГИ, 2012. 303 с.

³ *Путятин И. Е.* Образ русского храма и эпоха Просвещения. Москва: Гнозис, 2009. 416 с.

⁴ *Чайковская В. И.* Три лика русского искусства XX в. Роберт Фальк. Кузьма Петров-Водкин. Александр Самохвалов. М.: Искусство — XXI век, 2006. С. 83.

⁵ *Калашников З. И., свящ.* Христианство и живопись // Странник. 1915. Т. 1. Май — июнь. С. 686.

⁶ *Никанор (Бровкович), еп.* Христианское воззрение на искусства и на изяще-

ниям православных мыслителей, не является иконой (что не снимает с художника ни эстетической, ни персональной, моральной меры ответственности в изображении религиозных сюжетов)⁷. В текстах отечественных православных философов применительно к искусству использовался термин «художество», акцентировался аспект Преображения в искусстве. Назначение искусства определялось как служение и радость (И. А. Ильин).

В современных отечественных эстетике, искусствознании, философии, теории культуры рассматривается вопрос о возможности тематико-содержательного единства духовного и светского искусства (и, следовательно, понятийного выражения особенностей первого в категориях светского искусствознания)⁸. Разработка религиозного сюжета в светской живописи определяется как трансформация религиозного сознания⁹.

В изобразительном искусстве России конца XX — начала XXI вв., в разностилье, многообразии направлений, тенденций по-разному, но устойчивым образом проявляет себя тема православия. Современное российское изобразительное искусство представляет собой, как и все наше общество и культура, мозаику художественных стилей, подходов к творчеству, в которой прочитываются и символы прошлого. Разнятся варианты и тех направлений изобразительного искусства XX—XXI вв. в России, для представителей которых важно утверждение положительных духовных ценностей культуры нашего Отечества; от исторического реализма до «постконсерватизма». К «постконсерваторам» относят И. С. Глазунова. Традиция русского реализма продолжилась в творчестве учеников И. С. Глазунова (например, выставка «Новые имена русского реализма», творчество Б. Д. Клементьева). Художников, продолжающих традиции отечественной живописи, называют реалистами (направление историче-

ство в жизни: (Поучение при освящении здания Общества изящных искусств) // Странник. 1885. Т. 3, нояб. С. 406.

⁷ Барсов Н. И. Русская религиозная живопись в 1894 г. // Церковный вестник. 1895. № 12 (24 марта). С. 182.

⁸ Исследования В. В. Байдина, И. Н. Горбуновой-Ломакс, В. О. Гусаковой, М. В. Дроник, Т. В. Левиной и др.

⁹ Шахова И. В. Отражение трансформации религиозного сознания в русской живописи XIX — начала XX века : автореф. дисс. ... канд. культурологии. Саранск, 2017. 22 с.

ского реализма), разработку религиозной темы — историко-религиозной живописью.

Известный исследователь художественной культуры Южного Урала Г. С. Трифонова различает собственно церковное искусство, религиозную живопись, авторское искусство на христианские темы¹⁰. Искусствовед Г. А. Малоушкина выделяет три тенденции¹¹. «Эмпирическая» или «натуралистическая» (отмечается ее связь с академизмом А. Иванова, Ф. Бруни), следование которой в современном искусстве может принимать абсурдные формы (чувственно-внешняя ассоциация, соответствие по видимости). В данном случае использование религиозного сюжета, детали, связанной с традицией православия (например, изображение, к месту и не к месту, православного храма, ангела и др.) остается внешним атрибутом. Вторая тенденция — «начетническая», когда привлечение религиозного сюжета рассматривается как дань моде. Заметим, что в данном случае обе тенденции оказываются схожи. Третья тенденция — «индивидуальное прочтение», к истокам которого искусствовед относит М. Врубеля. К. Петрова-Водкина. В исследовании А. И. Шаманьковой обозначается широкий спектр вариантов присутствия религиозной темы в современном светском искусстве в России (исторические картины — сюжеты Священного Писания; из истории Древней Руси; портрет; религиозные мотивы в жанровых картинах; изображения, связанные с православным культом; сюжеты, рассмотренные в сопоставлении с библейскими, — например, возвращение, материнство и др.; пейзажи, натюрморты, произведения беспредметной живописи, «духовно» наполненные)¹². В советский период жанр пейзажа (в частности, изображение храмовой архитектуры) зачастую оставался единственной возможностью обозначить религиозный аспект в картине.

¹⁰ *Трифопова Г. С.* Научная концепция художественной выставки как опыт осмысления христианской темы в произведениях художников Челябинска // Наука ЮУрГУ. Челябинск, 2014. С. 1047–1054.

¹¹ *Малоушкина Г. А.* От руин до икон: размышления по поводу религиозных тенденций в современном искусстве // Духовно-нравственная культура России: православное наследие. Челябинск, 2009. Вып. I. С. 26–32.

¹² *Шаманькова А. И.* Религиозная тема в отечественной живописи второй половины XX — начала XXI вв.: «Ленинград — Санкт-Петербург»: автореф. дисс. ... канд. искусствоведения. Санкт-Петербург, 2013. 25 с.

Обзор темы православия в отечественном изобразительном искусстве завершим размышлениями о проходившей в октябре — ноябре 2018 г. в Челябинске Межрегиональной художественной выставке «Большой Урал — XII». Религиозная тематика представлена на выставке как церковное, каноническое искусство (А. В. Пичурин, «Феодор Стратилат», икона; «Спас во гробе», «Рождество Христово», «Воскресение», иконы монахинь Деворы (Шаляпиной), Нектарии (Рогожниковой); Филицитаты (Ушаковой); Т. Ф. Водичевой, росписи Храма-памятника на Крови; работы вышивальной мастерской Александро-Невского Ново-Тихвинского женского монастыря (г. Екатеринбург); в религиозных сюжетах, получивших трактовку в светской художественной традиции (В. Г. Анциферов, Л. Г. Анциферова, «Небесное воинство», триптих; тех же авторов, «Михаил»; Ю. В. Егаков, «Изгнанные»; М. Н. Ищенко, «Нелегкий путь»), общему символическому, образному решению религиозной темы (С. Г. Медведев «Мольба»; А. А. Исаев «Молитва»; В. В. Егоров «Рождественские каникулы»; А. Т. Бердюгин «Окаменевшие паломники»). Тема православия раскрывается в «церковных» пейзажах, в которых само изображение храма становится символом духовной скрепы миробытия (В. А. Пичугин, «Душа веры», «Опора веры», «Тобольский кремль»; С. В. Брагин, «Далматово»; Д. Н. Сурин, «Вечер в Ростовском кремле»; Д. Ю. Васильев, «После грозы. Верхотурье»); интерьера храма (Д. Н. Сурин, «В алтаре церкви Иоанна Богослова в Ростове»); портретах лиц священного звания (Л. Б. Сурина, «Александр — воин Христов»). К трагедии Русской Православной Церкви обращается известный уральский художник В. В. Качалов в картине «Год 1922» (образ «Голгофы», в ином контексте — у Н. А. Кудричева, «Рыбинская голгофа»; А. Б. Лопато, «Псковский крест. Портрет Савелия Ямщикова»). Ассоциации с церковной повседневностью проникли и в название натюрморта (Р. М. Хабибуллин, «Постная трапеза»).

На наш взгляд, каждое из направлений (в том числе и традиция академической школы) в отечественном «досоветском» искусстве получает свое развитие, в новых исторических обстоятельствах, в современности. Формула «от иконы к авангарду» может быть дополнена и другим определением в изменениях современного искусства

России — «от руин к иконе». Критерием в творческих исканиях современных художников остается различие между деформацией реальности (в особенности ради изысков деформации самой по себе) и Преображения. Обращение современных художников к религиозной теме можно рассматривать как феномен актуализации глубокой метафизической, смысложизненной потребности человека, приобщение к наследию православия (со всеми издержками, — и как к явлению культуры).

Сведения об авторе. Морозова Ирина Николаевна — кандидат культурологии, доцент кафедры декоративно-прикладного искусства Челябинского государственного института культуры. *E-mail: mo-rel@mail.ru.*

Н. Н. Павлюченков

БОГОСЛОВСКАЯ ПРОБЛЕМА ИМЯСЛАВИЯ И УЧЕНИЕ О СЛОВЕ И ИМЕНИ БОЖИЕМ СВЯТИТЕЛЯ ФИЛАРЕТА МОСКОВСКОГО

В статье определяется главная, по мнению автора, богословская проблема, поставленная в процессе имяславческой полемики начала XX в. и заключающаяся в выяснении характера связи с Богом произносимого или мыслимого человеком имени Божия. В этом контексте рассматривается учение святителя Филарета Московского о благодатной творческой силе человеческого слова и имени Божия в Церкви.

Ключевые слова: *свт. Филарет Московский, имя Божие, имяславие, слово, человек, богословие.*

Имяславческая полемика, начавшаяся в 1908—1909 гг. в русской монашеской среде на Афоне и развернувшаяся впоследствии в России, как известно, испытала на себе влияние обстоятельств церковно-канонического и даже политического характера. Кроме того, как представляется, сама суть проблемы в процессе полемики оказалась скрытой за возникшими крайностями, когда на одном полюсе имя Божие действительно стало обожествляться путем *полного отождествления* с Самим Богом, а на другом воспринималось лишь как исчезающие звуки человеческого голоса и человеческие мысли, сами по себе с Богом никак не связанные. Poleмика постепенно переросла в спор между представителями двух этих крайностей, так что перестала быть очевидной сама реальность, в которой не все «имяславцы» были «имябожниками» и не все те, кто выступал против «имяславия» как возникшего движения внутри Церкви, были «имяборцами».

Сейчас, спустя более чем столетие после «Афонской смуты», при исключении из центра внимания этих крайностей, гораздо яснее открывается действительно существенная богословская проблема, однозначное решение которой пока не найдено. При ближайшем рассмотрении формулировку этой проблемы можно разделить на два вопроса:

1. Возможно ли говорить о какой-либо *онтологической* связи произносимого или мыслимого человеком имени Божия с Самим Богом и, если возможно, то:

2. Каков характер этой связи, особенно и прежде всего, если можно так сказать, в плане причины ее установления и возможной устойчивости (или неустойчивости). В случае признания допустимости какого-либо «соединения», онтологической связи имени Божия с Богом, главным вопросом должно стать обсуждение образа и *причины* такого «соединения».

В поисках ответа на эти вопросы, наряду с другими святоотеческими источниками, целесообразно обратиться прежде всего к трудам свт. Филарета, митрополита Московского, в которых наблюдается тенденция использовать преимущественно свидетельства Священного Писания и почти только на них строить все богословие. Такой метод наиболее предпочтителен в решении вопросов, которые напрямую не стояли перед древними отцами Церкви и по которым поэтому достаточно трудно выявить сколь-либо определенное и по преимуществу *единое* святоотеческое решение.

По замечанию современного исследователя прот. Павла Хондзинского, свт. Филарету изначально были свойственны особое «словопочитание», любовь к слову, личное переживание «таинственной глубины слова»¹. Свт. Филарет неоднократно подчеркивал *творческое* значение и *творческую* способность слова, исходя при этом только из фактов, зафиксированных в Священном Писании. Очевидно, хорошо зная всю многозначность греческого «Логос», он, тем не менее, останавливается именно на его славянском (и русском) переводе как «Слово» и говорит, что Слово — это то, чем Бог Себя именует и то, что Бог есть (Ин 1. 1)². Утверждать, что Бог «словом» сотворил мир, можно прежде всего в смысле святоотеческой «формулы»: Бог (Отец) творит мир Сыном (Словом) в Духе Святом; однако свт. Филарет при этом явно имеет в виду те Божественные

¹ Хондзинский П., прот. Святитель Филарет Московский: богословский синтез эпохи. М., 2012. С. 197, 199.

² Сочинения Филарета, митрополита Московского и Коломенского: Слова и речи: в 5 т. М., 1873–1885. Т. 2. С. 49.

«глаголы», о которых говорит книга Бытие³. Конечно, это — убеждение не в том, что Божия «речь» при творении мира произносилась на каком-либо человеческом языке⁴, а в том, что между творческими «словами» Божиими и словами человеческими есть определенная, онтологическая, связь. «Слово Божие бесконечно выше слова человеческого»⁵, но свт. Филарет все время как бы «сокращает» эту бесконечность напоминанием, что человек сотворен по образу Божию, одна из основных черт которого — именно дар слова⁶. Поэтому и в слове человеческом «должен быть некий образ слова Божия и силы его», если только человек сам не «обессилит» слова своим «невниманием и легкомыслием»⁷.

Из Священного Писания свт. Филарет извлекает свидетельства того, что человеческое слово не потеряло своей силы даже после искажения образа Божия в грехопадении. Эта сила значительно ослабла, но проявлялась в тех случаях, когда человек хотел и готов был действовать в союзе с Богом. Тогда «слово человеческое» «исцеляло болящих, воскрешало мертвых, низводило с неба огонь, останавливало солнце и луну...»⁸. И в другом месте, утверждая, что в слове человеческом «должен быть некий образ слова Божия и силы его», святитель также обращается к фактам и перечисляет, как слово человеческое «в союзе с истиной боговедения и правдой веры, и вследствие сего в союзе с Словом и Духом Божиим, владычествовало над природой, исцеляло больных, прогоняло темные силы, воскрешало мертвых»⁹.

Конечно, именно Бог наделяет такой силой слова Свой образ — человека, но обладает этой силой *само слово* и она (эта сила) будет проявляться, если только человек этому не воспрепятствует.

³ Сочинения Филарета, митрополита Московского... Т. 2. С. 49.

⁴ Еще свт. Григорий Нисский в полемике с Евномием, в числе прочего, требовал не приписывать Богу человеческих слов. Согласно свт. Григорию, «все, какие ни есть Божии слова, написанные Моисеем или пророками, суть указания Божественной воли» (*Григорий Нисский, свт. Творения. М., 1864. Т. VI. С. 369*).

⁵ Сочинения Филарета, митрополита Московского... Т. 5. С. 452.

⁶ Там же. Т. 2. С. 155.

⁷ Там же. Т. 4. С. 452—453.

⁸ Там же. Т. 2. С. 155.

⁹ Там же.

Была бы возможна другая интерпретация отмечаемых свт. Филаретом фактов — свидетельств из Священного Писания, когда слово должно рассматриваться лишь как, само по себе, «пустое» посредство в привлечении человеком Божественной силы. Но святитель фактически не допускает такой возможности также и в своих рассуждениях об имени как слове, в котором «некоторым образом» заключена сила именуемой вещи¹⁰. Имя не тождественно самому существу вещи, что святитель показывает на примере из Св. Писания, который касается самого главного имени — имени Божия. Когда Бог в ветхозаветный период отвечает на человеческое желание создать Ему храм, Он повелевает создать «ограниченный дом имени Своему, познаваемому, прославляемому, призываемому, поклоняемому, Богомощному, Богодейственному, а не существу невместимому...»¹¹ Построенный храм наполняет соединенная с именем слава Господня¹², что означает: «Бог бесконечный Сам применил Себя к мере человека ограниченного; снишел (не существом, а действием) от вечности во время, от вездесущия в место»¹³. Прот. Павел Хондзинский отмечает в этих свидетельствах обнаруживаемое у святителя разделение существа Божия и Его энергии (действия, славы) и определенное сближение последней с именем Божиим¹⁴. Также из этого можно вывести аналогию того, как бесконечный Бог Своим действием (энергией) «применяет» Себя к храму и в Своему имени. Как Своей «славой» Бог начинает «жить» в создании человеческих рук — здании храма, так Он может и «привязать» Себя к имени, не смотря на то, что оно также может быть «создано» (по свт. Григорию Нисскому, «примышлено») человеком.

Значение и возможное проявление силы употребляемого человеческого слова существенно увеличивается, или даже, лучше сказать, качественно меняется с созданием в мире новой реальности — Церкви. Соединение во Христе Божества с человечеством открывает «неистощимый источник Божественной, благодатной,

¹⁰ Сочинения Филарета, митрополита Московского... Т. 2. С. 403.

¹¹ Там же. Т. 5. С. 96.

¹² Там же. Т. 2. С. 36.

¹³ Там же. Т. 4. С. 14.

¹⁴ См.: Хондзинский П., прот. Святитель Филарет Московский... С. 279–284.

животворящей, спасительной силы»¹⁵, который, конечно, распространяет свое действие и на человеческое слово. Теперь этому слову не только возвращена вся благодатная сила, действовавшая в нем до грехопадения (и повреждения образа Божия в человеке), но и дарованы новые силы и качества, делающие его «соприродным» слову Божию (так же, как отныне «соприроден» во Христе Бог человеку). Теперь, «соделавшись орудием Воплощенного Слова Божия», слово человеческое делает дела более важные, чем сведение огня с неба или остановка луны или солнца; оно «претворяет растленных грехом человеков в новую тварь, чистую и святую»¹⁶. Речь идет, очевидно, о церковных таинствах, которые, согласно свт. Филарету, совершаются в Церкви таким новым, соединенным с обновляющей и освящающей Божественной благодатью, словом¹⁷. Слово истины теперь *священнодействует*¹⁸ и, следовательно, в нем, как и в таинствах, Божественная сила пребывает независимо от веры и наличного состояния человека, но только по вере и в зависимости от наличного состояния бывает человеку доступна.

Практически все то же самое (за исключением, конечно, специфики совершения таинств) можно сказать и о молитве словами, называющими Источник всякого обновления и очищения — Бога, ставшего Человеком. Это — имя «Иисус» и другие имена Божии, которые так же, как следует понимать, радикально изменили характер своего воздействия на человека после Боговоплощения. Теперь, в реальности Церкви, Божественные имена несут с собой благодать обожения: «...начало благодати, — говорит свт. Филарет после указания на обожение человечества во Христе, — есть Бог Отец, Сын и Святой Дух... Иисус Христос приносит ее в Своем имени»¹⁹. «Когда имя Господа Иисуса изливается в молитве, от него распространяется благоухание Св. Духа; и, на отягченное земными пристрастиями

¹⁵ Сочинения Филарета, митрополита Московского... Т. 5. С. 201.

¹⁶ Там же. Т. 2. С. 155.

¹⁷ Хондзинский П., прот. Святитель Филарет Московский... С. 221.

¹⁸ Сочинения Филарета, митрополита Московского... Т. 2. С. 1–2.

¹⁹ Там же. Т. 3. С. 434.

сердце, не заглушенное страстями чувство внутреннее, легко и просто приемлет ощущение благодати, услаждающее и возвышающее»²⁰.

Конечно, дело не в имени «Иисус» как таковом; дело — в Боговоплощении и в образовании той новой реальности, благодаря которой достигается «соприкосновение беспредельного с ограниченным» как «в духовной вещественности таинств», так, по свт. Филарету, и в имени Божиим²¹. Чтобы быть данным от Бога носителем *такой* благодати, имени Божию не нужно непременно иметь Божественное происхождение или даже быть самой нетварной Божественной энергией. Если это именно человек по рождающимся у него понятиям о Божественном естестве дает Богу имена²², то нетварной, по свт. Григорию Паламе, Божественной энергией они, конечно, быть не могут. Но эти, созданные человеком, понятия, как и их словесные воплощения в звуках, в Церкви *могут* соединиться с Божественной энергией так, как Божество соединилось с человечеством во Христе. Имя Божие *может* стать воплощенной в звуках Божественной энергией, или, иначе говоря, *может* стать обоженной тварной реальностью, которая сама будет далее нести обожение тем, кто в Церкви окажется способным ее принять. И, более того, само отрицание такой возможности равносильно отрицанию Богочеловеческой природы Церкви, в реальности которой и сами произведения рук человеческих — хлеб и вино — могут становиться Самим Христом.

Конечно, представленное здесь учение свт. Филарета Московского о человеческом слове и произносимом человеком имени Божиим не дает однозначного решения возникшей в XX в. имяславческой проблемы. Но, как представляется, такое «имяславие», т. е. такое понимание Божественной славы и действительности имени Божия должно, как минимум, привлечь внимание историков отечественной богословской и философской мысли.

Сведения об авторе. Павлюченков Николай Николаевич — кандидат богословия, кандидат философских наук, доцент Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (Россия, г. Москва). *E-mail: npavl905@mail.ru.*

²⁰ Сочинения Филарета, митрополита Московского... Т. 4. С. 264.

²¹ См.: Хондзинский П., прот. Святитель Филарет Московский... С. 253–254.

²² Григорий Нисский, свт. Творения. Т. VI. С. 493.

Протоиерей И. Ю. Рогатенюк

ПОНЯТИЕ «НАРОД БОЖИЙ» В КОНТЕКСТЕ СООТНОШЕНИЯ ВЕТХОГО И НОВОГО ЗАВЕТОВ

Статья посвящена богословскому рассмотрению понятий «народ Божий», «новый Израиль» со стороны православного и протестантского богословия в связи с вопросом соотношения Ветхого и Нового Заветов. Книги Священного Писания оказали и продолжают оказывать значительное влияние как на отдельные личности, так и на общности людей — религиозные общины и отдельные народы. Автор стремится продемонстрировать связь богословских положений с реальной жизнью, т. к. в современном массовом сознании существует предубеждение о ненужности и неактуальности богословия для практической и повседневной жизни. Православный взгляд представлен на основе Священного Писания, святоотеческого и богословского наследия Православной Церкви; позиция протестантизма представлена на материале богословских положений двух современных моделей интерпретации Библии — диспенсационализма и ковенантного богословия.

Ключевые слова: *народ Божий, новый Израиль, соотношение Ветхого и Нового Заветов, диспенсационализм, ковенантное богословие.*

В XX в. наша страна, Церковь, народ пережили много трагических событий. Развитие дореволюционной науки было прервано. Конечно, не все в дореволюционной России было гладко и хорошо, в том числе и в церковной науке. Многие современники событий писали об увлечении отечественных богословов, библеистов, церковных историков протестантскими авторитетами и некритической оценкой их достижений¹. Но при этом церковная наука развивалась, и ее

¹ «Вы нападаете на Запад. И я то же готов делать. На Западе ведь не все проломленные головы. Есть много смиренных писак — тружеников, не у католиков только, но и у протестантов. Общехристианские истины у них излагаются добре. В этом можно пользоваться ими, но все же не с завязанными глазами, за нами водится этот грешок... Понравится писатель, и начнут его переводить... и уж все подряд и дуют... А у тех между добрыми приводятся и их не православные воззрения. — Вообще говоря, жаль смотреть, как у наших богословов все немчура да немчура. — Вот пошлет за это на нас Господь немчуру, чтоб она пушками и штыками выбила из головы всякое немецкое (неправославное) мудрование. Где же нам утешение?! В вере, что Господь Сам блюдет Церковь Свою. А Он всемогущ» (*Феофан Затворник, свт.* Собранием писем: в 5 т. Т. 5: О церковной жизни. Об издании своих трудов. Тематический указатель. М.: Правило веры, 2012. С. 381).

уровень был весьма высоким, о чем свидетельствуют такие имена, как Н. Н. Глубоковский, М. М. Муретов и П. А. Юнгеров. При этом на Западе, в среде католичества и протестантизма, продолжали развиваться или же стали появляться новые богословские течения и взгляды, которые должны быть критически осмыслены православными богословами.

Для религиозного человека вполне очевидно, что материальная действительность, а сюда мы можем отнести и ту социально-политическую реальность, в которой мы живем, и всевозможные политические кризисы, революции и даже плохие дороги, зависит от *духовной реальности*. Дух все-таки первичен. Таково библейское мировоззрение². Случилась война, природный катаклизм, революция — все это верующий человек должен воспринимать не как цепь случайных событий, а как следствие кризиса веры и нравственности, результат отхода от Бога³. Поэтому так важно осмысливать историю и реальность, в которой мы живем, через призму Божественного Откровения.

Православное богословие использует выражение *домостроительство нашего спасения*, которое включает все дела Божественной милости по подготовке и осуществлению плана спасения человечества. В этом плане, как известно, существенную роль играл **еврейский народ**, который в христианской традиции именуется *богоизбранным народом, Израилем, народом Божиим*. Эта роль обусловлена Промыслом Божиим и заслугами праотца Авраама, которого ап. Павел именует *отцом всех верующих* (Рим 4. 11–17). Ради веры Авраама Господь Бог обещал дать его потомству во владение Обетованную Землю, Палестину, умножить его потомков и сделать так, чтобы *в семени Авраама благословились все народы* (Быт 22. 18). Это означает, что из потомства Авраама должен был воссиять Мессия⁴.

² См., напр.: Втор 28.

³ См. работу свт. Николая Сербского «Символы и знаки»: *Николай Сербский (Велимирович), свт. Творения: Библия и война / пер. С. П. Фонова; общ. ред. И. М. Числова. М., 2016. С. 5–78.*

⁴ «И семени его что пообещал? — *И благословятся в семени твоём все народы... Христос — семя его...*». Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Ветхий Завет. Т. II: Книга Бытия 12–50 / *пер. с англ., греч., лат., сир. ред. тома Марк Шеридан. ред. рус. изд. Ю. Н. Варзонин и С. С. Козин. Тверь, 2005. С. 144.*

На протяжении истории Откровение Бога о Себе Самом, о спасении постепенно раскрывалось через святых ветхозаветной церкви. Мессианские чаяния евреев накануне пришествия в мир Спасителя достигли своего апогея, ибо приходило время исполниться знаменитому пророчеству Даниила (Дан 9. 24–27). Ветхозаветные книжники, как это явствует из слов евангелиста, знали, где должен будет родиться Мессия (Мф 2. 1–6). Поэтому уместно будет задать вопрос: а почему же случился конфликт между учителями еврейского народа и пришедшим Мессией, Которого, как мы уже сказали, евреи так сильно ждали?

Исходя из текста Нового Завета, основной причиной вышеназванного конфликта было искажение учителями еврейского народа духа ветхозаветного Откровения (Мф 15. 6). Предание старцев, т. н. *Устная Тора*, заслонила собой Закон Божий⁵. Сюда же стоит отнести и искажение самого понятия *богоизбранный народ*, которое понималось не в свете ответственности и высоты этого служения, а в свете превозношения над другими народами (Ин 4. 9). Именно этот конфликт Христа с духовными лидерами еврейства стал отправной точкой для проповеди Евангелия язычникам. Здесь стоит отметить, что проповедь язычникам содержала в себе учение именно о библейском Боге. Апостолы проповедовали сперва иудеям, но так как последние противились, они обращали свое слово к язычникам (Деян 13. 46). Таким образом, понятие *Церковь, новый Израиль, народ Божий* **перешло** на новозаветную Церковь, которая **заместила** собой иудейство дохристианское, которое через отвержение Мессии лишилось этого наименования⁶.

⁵ «Высшим авторитетом в религии фарисеи считали еврейские Писания и устную традицию, которая охватывала корпус высказываний иудейских учителей на протяжении поколений». *Мецгер Б. М.* Новый Завет. Контекст, формирование, содержание / пер. с англ. 4-е изд. М., 2013. (Сер.: Современная библистика). С. 43.

⁶ «Итак, не говори мне, — говорит (апостол), — об обрезании, которое теперь не имеет уже силы; да и как, в самом деле, оно может оставаться теперь, когда все так изменилось? Ищи новых дел благодати. Только стремящиеся к этим делам насладятся миром и милостью Божией и могут быть названы в собственном смысле Израилем, — тогда как те, которые мыслят противное этому, хотя бы они родились и от Израиля и носили имя его, лишились всего этого, и сродства с ним, и самого наименования. Только исполняющие это правило, оставивши древнее и следуя

Теперь перейдем к рассмотрению этого вопроса в западном богословии. В среде протестантов мы можем найти различные мнения и подходы. Во-первых, стоит сказать несколько слов о **диспенсационализме** (от англ. dispensation — «устроение», «разрешение от отступлений») — богословской системе, интерпретирующей Священную историю через призму различных *диспенсаций*. Данная модель соотношения Ветхого и Нового Заветов возникла в кальвинистской среде. Ее основателем считается **Джон Нельсон Дарби** (1800—1882). Суть этой концепции заключается в том, что вся Священная история делится, как правило, на семь диспенсаций — особых периодов, в каждом из которых действуют свои заповеди и обычаи. Для диспенсационализма характерен *прерывистый* взгляд на Священную историю. Согласно диспенсационализму, есть **два** народа Божия: национальный Израиль и новозаветная Церковь. Ветхозаветные пророчества о возвращении Израиля из плена, восстановлении государственности и могущества воспринимаются диспенсационалистами как еще не исполненные. Поэтому среди диспенсационалистов много т. н. *христианских сионистов*, которые связывают будущее Царство Божие, воспринимаемое буквально, хилястически, с особой ролью евреев, которые должны быть восстановлены в правах на свою территорию, Землю Обетованную, и восстановить там храм⁷.

Согласно диспенсационализму, все ветхозаветные мессианские пророчества о Христе толкуются «как пророчества не об Искупителе и Основателе Церкви, а о Царе, Который был послан, чтобы восста-

учению благодати, могут назваться истинными израильянами» (*Иоанн Златоуст, свт.* Полное собрание творений. Минск, 2005. Т. 10—12. С. 388—389).

⁷ «С другой стороны, sine qua поп диспенсационализма является различие Израйля и Церкви так, что ветхозаветные обетования и пророчества Израйлю должны быть исполнены во время миллениума (Откр 20. 4—6). Различение Израйля и Церкви с будущим существованием национального, политического и этнического Израйля “является, возможно, самым основным богословским тестом является ли человек диспенсационалистом или нет”. В будущем Израйль будет восстановлен как национальное образование при правлении Христа — Царя из рода Давида и в силу этого будет выполнять свою посредническую роль в Земле Обетованной по отношению ко всем народам» (Progressive Covenantalism: Charting a Course between Dispensational and Covenant Theologies / *Stephen J. Wellum and Brent E. Parker.* B&H Academic, Nashville, Tennessee. 2016. P. 40—41).

новить Израильское царство»⁸. Сайрус Ингерсон Скофилд (1843—1921), систематизатор и популяризатор диспенсационализма через издание широко известной и противоречивой редакции Библии — *Scofield Reference Bible* (1909)⁹, считал, что «Христос не смог восстановить трон Давидов» и поэтому создал видимую Церковь, переживающую в начале XX в. глубокий упадок¹⁰. После 6-й диспенсации, при которой жил, согласно своему мнению, Скофилд, должно совершиться Второе Пришествие Христа, после чего наступит тысячелетнее царство или *миллениум*. Пришествие «Христа должно побудить евреев принять Его как Царя и создать в Палестине „царство Славы“ во главе с Ним, которое будет признано всеми народами Земли»¹¹.

На данный момент отдельные положения диспенсационализма прежде всего проникли в мировоззрение баптистов, адвентистов, пятидесятников и атеистов¹². В то же время диспенсационализм стал средством, благодаря которому наиболее экспансионистски и глобалистски настроенные политики рассматривают США как политическую силу, создавшую универсальную модель социального благополучия и призванную подготовить политическое объединение всего человечества¹³. К 2007 г. количество диспенсационалистов в США насчитывало 16 000 000 человек (41 514 общин)¹⁴.

⁸ *Исаев С. А.* Диспенсационализм // Православная энциклопедия. М., 2007. Т. XV. С. 402.

⁹ «Скофилд, разработал свой вариант диспенсационализма и в 1909 и 1917 гг. в США издал Библию с комментариями и таблицами, в которой вся человеческая история была поделена на 7 диспенсаций» (Там же).

¹⁰ Там же.

¹¹ Там же.

¹² «Повсюду в США премиллениаризм и диспенсационализм широко проникли в евангелическую протестантскую субкультуру через библейские и пророческие конференции (1870-е — начало 1900-х), “Систематическое богословие” Льюиса Сперри Чэфера (1948) и особенно *Scofield Reference Bible* (1909, репринт в 1917, исправлена в 1967)» (Three Central Issues in Contemporary Dispensationalism: A Comparison of Traditional and Progressive Views / *Herbert W. Bateman IV (Editor), Stanley D. Toussaint, J. Lanier Burns*. Grand Rapids: Kregel Academic, 1999. P. 21.

¹³ «Подобная идеология дает возможность оправдать в глазах христиан практически любые действия США» (*Исаев С. А.* Диспенсационализм... С. 402).

¹⁴ «Морально религиозное большинство Америки выросло на Библии Скоуфилда. Известно, что почти все американские телепроповедники являются диспенсационалистами, т. е. адептами учения Дарби — Скоуфилда» (*Цеханская К. В.* Аме-

Противоположной диспенсационализму и близкой православию является позиция **ковенантного богословия**. Ковенантные теологи рассматривают Священную историю через призму понятия *завет*. Для этой модели характерно утверждение о существовании трех заветов: Завета Искупления, Завета дел и Завета благодати. Заветом Искупления именуется завет, заключенный прежде создания мира в недрах Святой Троицы, об Искуплении человечества. Завет дел — это договор между Богом и Адамом, который был заключен в раю. Завет благодати — это завет, заключенный между Богом и Адамом после грехопадения¹⁵. Ковенантные богословы в согласии с православной позицией рассматривают ветхозаветный Израиль в качестве *народа Божьего*. С Пришествием в мир Христа этот титул переходит на новозаветную Церковь¹⁶. «Взаимоотношения между Израилем и Церковью обладают первостепенной важностью для всех богословских систем. Ковенантное и диспенсационалистское богословие, несмотря на то, что в конце XX в. претерпели некоторые изменения, все еще сохраняют острые разногласия по этому, горячо обсуждаемому и спорному вопросу»¹⁷.

Теперь для сравнения приведем слова известного отечественного богослова XIX в. митр. Макария (Булгакова), который говорит, что вера во Христа явилась основанием завета с только что падшими прародителями: «...исполнение этого предопределения о нас бесконечной любви Божьей началось вдруг же, как только человек пал. Изрекая праведный суд свой на наших злополучных прародителей за их измену условиям первобытного завета, небесный Судья тогда же призвал их в новый завет с Собой, давши им утешительное

риканский мессианизм — духовная сила глобализма // Проблемы национальной стратегии. 2015. № 1 (28). С. 248).

¹⁵ *Van Dorn Douglas*. Covenant Theology: a Reformed Baptist Primer. Waters of Creation Publishing, Colorado, 2014. P. 15–19.

¹⁶ «Для ковенантных богословов понимание единства завета благодати и Божьего плана Искупления приводит их к ярко выраженной непрерывности. Природа Церкви по существу одна с Израилем, их соотношение является замещением или исполнением, поэтому Церковь рассматривается в качестве „нового Израиля“» (*Progressive Covenantalism: Charting a Course between Dispensational and Covenant Theologies...* P. 39–40).

¹⁷ *Ibid.* P. 39–40.

обетование о семени жены, имевшем стереть главу змия (Быт 3. 15). С тех пор вера в Христа Спасителя никогда уже не прекращалась в человеческом роде (Евр 11. 2–32; 12. 2), как никогда и не прекратится (Мф 16. 18); и земля видела на себе семя святое — истинных христиан и до пришествия Мессии, как видела и видит их со времени Его Пришествия»¹⁸. Поэтому аргументы богословов ковенантной модели, на наш взгляд, в общем довольно приемлемы для православного богословия. С утверждением ковенантной теологии, что «ветхозаветные верующие были точно так же спасены по благодати, как и новозаветные верующие; следовательно, все они могут считаться принадлежащими завету благодати»¹⁹, вполне может согласиться и православное богословие, т. к. спасение без действия благодати Божией невозможно²⁰. К тому же богословы-ковенанталлисты видят соотношение Ветхого и Нового Заветов как соотношение между хорошим и лучшим Заветами. Причем Новый они называют более милосердным, чем Ветхий. Т. о., данная теория говорит о синтетических, а не антитетических, отношениях между Заветами, что вполне соответствует взглядам отцов Православной Церкви²¹. Естественно, диспенсационалистский подход к вопросу о «народе Божием» противоречит позиции Православной Церкви, выраженной в святоотеческих толкованиях на Священное Писание.

Сведения об авторе. Рогатенюк Игорь Юрьевич, протоиерей — соискатель степени кандидата богословия Санкт-Петербургской духовной академии (Россия, г. Симферополь). *E-mail: igorrogatenyk@yandex.ru.*

¹⁸ Макарий (Булгаков), митр. Введение в православное богословие. Тутаев, 1999. С. 86.

¹⁹ Верклер Г. А. Герменевтика: принципы и процесс толкования Библии. Рус. изд. Gospel Literature Services. Schaumburg, Illinois, U.S.A. 1995. С. 69.

²⁰ Феофан Затворник, свт. О христианской жизни и деятельности. Собрание писем. М., 2011. С. 279–283.

²¹ Иоанн Златоуст, свт. Полное собрание творений. Минск, 2005. Т. 1–3. С. 1144.

Е. В. Тимофеева

ЗНАЧЕНИЕ И МЕСТО ДОБРОДЕТЕЛИ СМИРЕНИЯ В СВЯТООТЕЧЕСКОМ ПРЕДАНИИ

В статье на основе учения святых аввы Дорофея, Ефрема Сирина и Иоанна Лествичника, представленном в трудах этих подвижников, и в текстах русского Добротолюбия, поскольку греческое трудов этих отцов не включает, рассматривается христианская добродетель смирения с точки зрения ее значимости для построения жизни любого христианина. Автор делает вывод об универсальности святоотеческого подхода к любой жизненной ситуации не только монашествующих, но каждого человека.

Ключевые слова: *смирение, смиренномудрие, авва Дорофей, Ефрем Сирин, Иоанн Лествичник, православие, добродетель.*

В истории церковной письменности важное место занимают творения святых отцов Православной Церкви. В святоотеческом предании, как и в жизни святых отцов, раскрывается учение о христианской вере, культуре и нормах построения жизни.

Согласно Толковому молитвеннику Д. И. Протопопова 1915 г.¹, смиренный — это тот, кто унижен грехами. Из этого определения делаем вывод, что дар смирения приобретается осознанием собственных грехов и пониманием насколько низок человек, когда находится под спудом своих грехов.

Святые отцы не дают точного объяснения термину «смирение», но смысл его обозначают в том, что человек искренне считает себя самым грешным и последним из всех людей, в забывании добрых своих дел и в познании своих немощи, бессилия и грехов².

Согласно святоотеческой традиции, смирение или смиренномудрие³ почитается одной из главных христианских добродетелей.

¹ Ответы на вопросы. Архив ответов священника Константина Пархоменко на вопросы. О богословии и душе. Смирение // Сайт «Православный форум Азбука веры». URL: <https://azbyka.ru/forum/threads/smirenje.13289/> (дата обращения: 10.12.2018).

² *Савва (Остапенко), схизгум*. Полное собрание проповедей и поучений (в 2 т.). М.: Изд-во Апостол веры, 2017. С. 1093.

³ Симфония по творениям преподобного Ефрема Сирина. М.: Дар. 2008. С. 353.

Главной, поскольку предполагает должное отношение ко всему миру, окружающему человека, к самому себе и к Богу⁴.

Смирение позволяет человеку видеть самого себя наиболее трезво, отчетливо и без лишних примесей, которые бы затрудняли или вовсе препятствовали трезвому видению себя. А потому это особенно важно для любого человека с тем, чтобы суметь воспитать в себе правильное отношение к Богу, ближним и самому себе.

Именно поэтому добродетель смирения противопоставляется гордыне⁵.

В Первом Соборном Послании апостол Петр о смирении приводит следующее увещание: «...облекитесь смиренномудрием, потому что Бог гордым противится, а смиренным дает благодать. Итак, смиритесь под крепкую руку Божию, да вознесет вас в свое время» (1 Пет 5. 5–6).

Здесь получаем вывод и *заповедь* о том, что следует увидеть и осознать, какой неподъемный груз грехов над нами довлеет, и с молитвой⁶, обращенной к Господу, надеяться на Его милость⁷, и тогда Господь будет милостив к надеющимся⁸ на Него.

Смирение условно можно представить в трех его проявлениях⁹ — по отношению к Богу, к другим людям и к себе.

По отношению к Богу смирение проявляется в том, что человек может видеть свои грехи и при этом надеется лишь на милосердие Божие, а не на свои собственные заслуги и отношение к Богу, претерпевая при этом жизненные трудности и невзгоды без ропота

⁴ Дронов М., *прот.* Конфликтология преподобного аввы Доротея // Отцы. Матери. Дети. Православное воспитание и современный мир. М.: Изд-во Московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 2001. С. 208.

⁵ Ответы на вопросы. Архив ответов священника Константина...

⁶ «Ныне очи Мои будут отверсты и уши Мои внимательны к молитве на месте сем» (2 Пар 7. 15).

⁷ «...по милости Господа мы не исчезли, ибо милосердие Его не истощилось» (Плч 3. 22).

⁸ «Господь часть моя, говорит душа моя, итак буду надеяться на Него. Благ Господь к надеющимся на Него, к душе, ищущей Его» (Плч 3. 24, 25).

⁹ Смирение // Сайт «Азбука веры: православная энциклопедия». URL: <https://azbyka.ru/smirenie> (дата обращения: 10.12.2018).

на Бога. Такое смирение стремится подчинить свою волю Божией, которую почитает святой, всесовершенной и всеблагой.

Кроме того, поскольку Источником добродетели является Христос, то Он Сам вселяется в душу христианина вместе со смирением. Здесь речь о том, что представляя собою образ Христа и стремясь приобрести и подобие Его, мы ожидаем отображения Христа и в своих делах, словах и мыслях. Буквально, по слову апостола Павла, смирение тогда лишь воцарится в душе, когда в ней «изобразится Христос» (Гал 4. 19).

При таком смирении бытовые проблемы и жизненные невзгоды принимаются без печали в сердце, со словами: «Да будет воля Твоя на все». И здесь смирение не оказывается бездействием, поскольку в любом случае нужно искать способы выхода из трудного положения.

Однако следует предостеречься от безответственного «плавания по течению», когда при этом речь не идет даже о молитве Богу, чтобы Бог явил Свою волю и тем более каком-либо действии¹⁰ самого человека. Хотя иногда и бездействие является наилучшим решением¹¹ проблем человека, это не становится причиной самому человеку бездействовать, когда нужно искать выход. В любых обстоятельствах не следует допускать в сердце уныние или печаль.

Подтверждение находим у преподобного Макария Оптинского в предостережении, что стремление приобрести смирение может иметь неверные ориентиры и цели: «Наше несчастье в том, что мы всегда хотим найти в себе святость вместо смирения»¹².

Но *смирение* подразумевает несколько иной взгляд: это жизнь в мире с Богом и свободное решительное согласие с Его волей; готовность взять на себя проблемы, которые возникают из этого

¹⁰ Лурье В. М. (при участии Баранова В. А.). История византийской философии. Формативный период. СПб.: Аxióта, 2006. С. 458.

¹¹ Мейендорф И., прот. Введение в святоотеческое богословие / пер. с англ. Л. Волохонской. Изд. 4-е, испр. и доп. Киев: храм прп. Агапита Печерского, 2002. С. 181.

¹² Марк (Лозинский), игум. Духовная жизнь мирянина и монаха по творениям и письмам епископа Игнатия (Брянчанинова) // Полное собрание творений святителя Игнатия Брянчанинова. Т. V. М.: Паломник, 2003. С. 73.

ученичества у Христа; несение своего креста сообразно с несением Креста Самим Господом и само ученичество¹³ у Христа.

По отношению к другим людям смирение проявляется в отсутствии раздражения и гнева даже на тех кто, как может показаться на первый взгляд, вполне их заслуживает¹⁴. Искреннее отсутствие злобы основано на том, что Сам Господь любит любого человека, с которым у нас произошло разногласие, так же, как и тебя¹⁵, поскольку каждый человек, вне зависимости от его вероисповедания, является образом Божиим¹⁶.

Но на этом пути тоже существует опасность: ведь смирение совсем не предполагает потворства злу¹⁷ или молчаливого наблюдения за тем, как ближний испытывает страдание от недоброго умысла другого человека. Не следует думать, что недопущение проявления насилия по отношению к ближнему противоречит понятию смирения: смирение заключается в мире с Богом даже в самых сложных обстоятельствах. Смиранным становится тот, кто побеждает зло в любой ситуации только добром¹⁸.

Поэтому и когда мы можем защитить ближнего, мы творим добро и побеждаем зло добром. Так, в Книге Притч царь Лемуил приводит наставление, которое преподала ему мать: «Открывай уста твои за безгласного и для защиты всех сирот, открывай уста твои для правосудия и для дела бедного и нищего» (Притч 31. 1, 8–9).

И апостол Павел в послании римлянам увещевает: «...никому не воздавайте злом за зло, но пекитесь о добром пред всеми человеками». В этих словах апостола «пекитесь» предполагает не бездействие, но *попечение* о любом человеке. Далее апостол говорит: «Не будь побежден злом, но побеждай зло добром».

¹³ Помазанский М., *протопресв.* Догматическое богословие. Клин: Христианская жизнь, 2001. С. 154.

¹⁴ Смит С. Дж. Гренз, Джей Т. Христианская этика. Карманный словарь // Ездра, 2006. С. 109.

¹⁵ Свенцицкий В. П., *прот.* Избранное. М.: Изд-во Никея, 2015. С. 71.

¹⁶ Флоровский Г., *прот.* Избранные богословские статьи. М.: Пробел, 2000. С. 139.

¹⁷ Милов С. И. По творениям святителя Иоанна Златоуста. Любовь — причина всех благ. М., 2012. (Святые отцы о христианской любви). М.: Благовест, 2012. С. 123.

¹⁸ Там же. С. 97.

Смирение по отношению к самому себе проявляется в том, что человек не смотрит за недостатками других¹⁹, но хорошо видит свои собственные. При этом он в любом конфликте, если он действительно виноват, винит только себя, и на любое справедливое обвинение и даже оскорбление, вызванное его действием или бездействием, готов попросить прощения²⁰.

Именно об этом смирении говорит вся святоотеческая литература, и без него не может быть совершенно доброе дело. Более того, многие святые отцы отмечали, что можно не иметь кроме добродетели смирения никакой другой и только благодаря ей одной приблизиться к Богу.

По отношению к самому себе опасностей, сопутствующих добродетели смирения, может возникать много. Например, о христианском смирении можно много говорить, но не иметь при этом смирения самому²¹. Либо можно видеть отсутствие должного смирения у других²², но при этом не замечать еще большего его отсутствия у себя.

В любом случае, отсутствие смирения по отношению к себе всегда вредоносно и требует наибольшей внимательности к себе каждого подвижника, как раз потому, что «всякий возвышающий сам себя унижен будет, а унижающий себя возвысится» (Лк 18. 14)

*Свидетельства наличия в сердце смирения*²³ — глубокий и прочный душевный мир, любовь к Богу и людям, сострадание ко всем, духовные тишина и радость, умение слышать и понимать волю Божию, различные точки зрения и взгляд других людей.

Для этого следует отсекать все лишнее²⁴, что мешает достижению христианского смирения, сначала понемногу, по одному греху

¹⁹ Дронов М., *прот.* Конфликтология преподобного аввы Дорофея... С. 208.

²⁰ Лосский В. Н. Боговидение / пер. с фр. В. А. Решиковой; сост. и вступ. ст. А. С. Филоненко. М.: АСТ, 2006. С. 321.

²¹ Зарин С. М. Аскетизм по православно-христианскому учению. Т. 1, кн. 2. СПб., 1907. С. 75.

²² Милов С. И. По творениям святителя Иоанна Златоуста... С. 98.

²³ Ефрем Сирийский, *прп.* Толкования на Четвероевангелие. М.: Сибирская благовонница, 2011. С. 179.

²⁴ Зарин С. М. Аскетизм по православно-христианскому учению. С. 75.

или ведущей к нему привычке, затем все больше следить за собой и своими проявлениями как внутри себя, так и вовне²⁵.

По этой причине *смирение* следует рассматривать как *заповедь*: «Так и вы, когда исполните все повеленное вам, говорите: мы рабы ничего не стоящие, потому что сделали, что должны были сделать» (Лк 17. 10).

Таким образом, согласно святоотеческому преданию, смирение или смиренномудрие²⁶ почитается основополагающей христианской добродетелью, поскольку стяжая его человек может видеть самого себя наиболее трезво, отчетливо и без лишних примесей, которые бы затрудняли или вовсе не позволяли бы трезво увидеть себя, что особенно важно для любого человека, чтобы суметь воспитать в себе правильное отношение к Богу, ближним и самому себе.

Сведения об авторе. Тимофеева Екатерина Владимировна — магистрант кафедры религиоведения Департамента философии Уральского государственного института Уральского федерального университета им. первого Президента России Б. Н. Ельцина (Россия, г. Екатеринбург). *E-mail: tery-mia@mail.ru.*

²⁵ *Марк (Лозинский), игум.* Духовная жизнь мирянина и монаха по творениям и письмам епископа Игнатия (Брянчанинова). С. 73.

²⁶ Симфония по творениям преподобного Ефрема Сирина. С. 353.

Е. В. Тренин

КОНСТИТУЦИОННОЕ ПРАВО ЧЕЛОВЕКА НА ЖИЗНЬ — ПРАВОСЛАВНЫЙ ВЗГЛЯД

В статье на основе опубликованных источников рассматриваются различные аспекты конституционного права человека на жизнь. В том числе анализируются такие актуальные понятия, как эвтаназия, право на смерть, с христианских позиций и с позиций общечеловеческого гуманизма. Автор делает вывод, что реально гуманистическими по отношению к человеку выступают именно христианские оценки вышеназванных феноменов.

Ключевые слова: *православная концепция прав человека, право на жизнь, эвтаназия, достоинство человеческой личности, права человека, жизнь человека.*

В ст. 20 Конституции Российской Федерации закреплено право человека на жизнь. В христианской интерпретации жизнь человека включает в себя жизнь не только физическую (в смысле физического существования), но и духовную, в основе которой лежат такие фундаментальные понятия, как достоинство и свобода. Этой стороной жизни человек отличается от других живых существ, которым Бог также заповедовал «плодиться и размножаться» (Быт 1. 21–22, 24–25). Но, в отличие от животных, человек создан «по образу и подобию Божию», и в этом заключается качественное отличие жизни человека от жизни других живых существ (Быт 1. 26–27): она наполнена смыслом, основанном на таких ценностях, как любовь, радость, мир, долготерпение, милосердие, кротость, воздержание (Гал 5. 22–23)¹.

Таким образом, в христианской интерпретации прав человека жизнь не может быть истолкована исключительно как физическое (телесное) существование. Право на жизнь также не исчерпывается только поддержанием физической целостности человека. Получая в качестве дара Божьего жизнь, он обязан вести ее достойно. Таким образом, достоинство — это не только право человека,

¹ *Осинов А. И.* Православное понимание смысла жизни // Сайт «Азбука веры: православная энциклопедия». URL: <https://azbyka.ru/pravoslavnoe-ponimanie-smysla-zhizni> (дата обращения: 12.12.2018).

но и обязанность жить достойно, сообразно не только юридическим предписаниям, но и нравственным нормам.

Человек, наделенный свободой воли, может всегда сделать выбор: «...жизнь и добро, смерть и зло...» (Втор 30. 15). Однако следует помнить, что сознательный выбор в пользу «смерти и зла» решительно осуждается христианством, он несовместим с нравственными устоями, которые заложены христианской религией. Недопустимо лишение жизни другого человека, о чем свидетельствует библейское сказание про Каина и Авеля. Священное Писание однозначно осуждает лишение человека жизни (Быт 4. 8–12), а 6-я заповедь так и звучит: «Не убий». Жизнь рассматривается в христианстве как драгоценный дар Божий, и любое покушение на нее — со стороны самого ли человека (самоубийство) или со стороны других людей — рассматривается как бунт против Бога и как действие, неприемлемое с нравственной точки зрения.

Всякое личное существо в силу своего безусловного значения (в смысле нравственности) имеет неотъемлемое право на существование и совершенствование². Слово «неотъемлемое» означает в данном случае, что никто не может данное право у человека отнять — ни государство, ни общество, ни другой человек, ни он сам.

В отечественной и зарубежной правовой науке не утихают дискуссии, можно ли признать за человеком т. н. «право на смерть». Другими словами, если у человека имеется право на жизнь, может ли он своей волей отказаться от этого права? Особенно актуальной данная дискуссия становится в связи с развитием современных медицинских технологий, позволяющих, например, безнадежно больным людям относительно безболезненно прекращать жизнь при помощи медицинского персонала (активная и пассивная формы эвтаназии). В работах ряда либерально настроенных авторов проводится точка зрения, что «в основе принятия решения о самоубийстве лежит попытка самозащиты лицом собственного достоинства», а «возможность принятия достойной смерти есть проявление достоинства

² Соловьев В. С. Собрание сочинений: в 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 549.

человека»³. Аналогичные суждения высказываются и в отношении эвтанази⁴.

Однако необходимо обратить внимание на ущербность такой позиции. В свое время игумения Ксения (Чернега) убедительно показала несостоятельность права на эвтаназию с точки зрения общих принципов гражданского законодательства⁵. Действительно, принятие решения о прекращении жизни, будучи сознательным волевым действием лица (односторонней сделкой — в терминологии Гражданского кодекса РФ), направлено на прекращение правоспособности данного лица. Вместе с тем, согласно п. 3 ст. 22 ГК РФ, полный или частичный отказ лица от своей правоспособности юридически ничтожен, он не может породить юридических последствий.

Помимо юридической порочности эвтанази как формы реализации «права на смерть» с точки зрения гражданского права, следует обратить внимание и на конституционно-правовую ущербность «права на смерть» и ее неприемлемость с точки зрения нравственности, которая, как было отмечено выше, должна определять содержание правового регулирования, в особенности когда речь идет о сфере личных прав и свобод человека.

Вопрос о праве на жизнь (и «праве на смерть») следует рассматривать в контексте достоинства человека. Действительно, как отмечают либеральные авторы, «в основе осознанного принятия смерти как конца бытия лежит собственное достоинство»⁶. Однако в данном случае необходимо обратить внимание на то, что христианская этика вкладывает в понятие «достоинство» несколько иное содержание, чем гуманизм и либеральная традиция. Для гуманистов достоинство — это, как отмечалось выше, совокупность определенных моральных, нравственных качеств человека, отличающих его

³ *Невинский В. В.* Обеспечение человеческого достоинства — главная цель конституционно-правового регулирования: учебник / под ред. А. Н. Кокотова, М. И. Кукушкина. М., 2007. С. 131.

⁴ См.: *Панченко В. Ю., Шушпанов К. С.* Запрет эвтанази: имманентный предел или ограничение права на жизнь? // *Российский юридический журнал.* 2013. № 1. С. 66–74.

⁵ *Чернега К. А.* Правовые проблемы эвтанази в России // *Гражданин и право.* 2003. № 1. С. 37–55.

⁶ *Невинский В. В.* Обеспечение человеческого достоинства... С. 131.

от других людей и возвышающих над «безличностной» природой⁷. И если понимать достоинство именно в таком значении, то становится понятным, что человек, страдающий от поражения его моральных качеств (реального или мнимого), может выбрать в качестве выхода из ситуации сведение счетов с жизнью, ведь одновременно с жизнью, согласно данной интерпретации, должны прекратиться и страдания. В православии же «достойной жизнью» может называться не всякая жизнь, но лишь та, которая соответствует «изначальному призванию, заложенному в природе человека»⁸. Если понимать достоинство человека именно в этом ключе, становится очевидным, что решение о самоубийстве или об эвтаназии⁹ не может считаться достойным способом принятия смерти. Напротив, такое решение будет противоречить представлениям о достоинстве человека.

Жизнь человека, его свобода и достоинство — это ценности, которые в православной традиции рассматриваются как дар Божий. Очевидно, что с этих позиций субъективные права, связанные с пользованием этими благами, одновременно становятся и обязанностями человека, поскольку служат выражением долга перед Богом. Так, право на жизнь одновременно должно рассматриваться и как обязанность жить. Право на достоинство — как обязанность жить достойно. В гуманистической интерпретации ценность жизни, свободы и достоинства человека объясняется концепцией «естественных» прав — прав, принадлежащих человеку от рождения в силу его естества, присущих ему имманентно, данных от природы. Неотъемлемость и неотчуждаемость прав человека (включая право на жизнь), означающие недопустимость отказа от принадлежащих ему «естественных» прав, служат важной юридической гарантией сохранения ценности человеческой жизни, свободы и достоинства. Возможность произвольного отказа от этих ценностей означала бы фактически утрату этими благами своего ценностного содержания, их низведение до уровня других благ повседневного бытия. Человек,

⁷ Невинский В. В. Обеспечение человеческого достоинства... С. 122.

⁸ Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека. I. 3.

⁹ Отграничение эвтаназии от самоубийства дается в работе: Чернега К. А. Правовые проблемы эвтаназии в России. С. 40–41.

совершивший правонарушение, может быть лишен собственности, ограничен во внешней свободе, в политических правах. Но ни при каких условиях у него не могут быть отняты жизнь, внутренняя свобода (свобода духа) и достоинство. Известный русский специалист в сфере уголовного права Н. С. Таганцев писал: «Государство может отнять у лица свободу, может лишить его прав, имуществ, даваемых ему общежитием, но пока не прекратилось его физическое существование, он не перестанет быть человеком со всеми правами, вытекающими из самого факта его существования, и посягательство на его жизнь и здоровье остается преступлением»¹⁰. Тем самым подчеркивается особый характер жизни как блага, ее повышенная ценность не только для отдельного человека, но также для всего общества. Именно по этой причине никто — в том числе сам человек — не наделен правом принять решение о прекращении собственной жизни.

Волеизъявление отдельного человека всегда имеет пределы. В качестве одного из таких пределов выступает общественный интерес. В связи с этим необходимо сформулировать следующий вопрос: затрагивает ли волеизъявление отдельного человека о применении к нему процедуры эвтаназии общественный интерес? Имеются ли в случае такого решения негативные последствия для других людей и для общества в целом?

Высказывается ошибочная позиция, что «распоряжение собственной жизнью... находится вне пределов государственно-правового регулирования в принципе, поскольку здесь нет общественного отношения, нет социального взаимодействия»¹¹. Вместе с тем, как было отмечено выше, человеческая жизнь как ценность имеет значение не только для отдельно взятого человека, но и для всего общества. Поэтому любой акт распоряжения собственной жизнью имеет социально значимые вредные последствия.

Во-первых, в российском обществе существует устойчивая традиция, согласно которой государство должно обеспечивать максимально возможную реализацию человеком своего права на жизнь. Это связано и с традициями оказания медицинской помощи в России,

¹⁰ Цит. по: *Зайцева А. М.* Ограничение естественного права на жизнь в позитивном праве // *Конституционное и муниципальное право.* 2015. № 9. С. 33–44.

¹¹ *Панченко В. Ю., Шушпанов К. С.* Запрет эвтаназии: имманентный ... С. 72.

в основе которых лежит врачебный патернализм, предполагающий «родительский» авторитет врача в отношениях с пациентом¹².

Во-вторых, общество и государство должны поддерживать авторитет профессии врача как целителя. К. А. Чернега отметила, что отождествление эвтаназии с методом лечения недопустимо. Лечение всегда направлено на возвращение к жизни, на исцеление больного, в то время как эвтаназия (а также т.н. «ассистированное самоубийство») — на прекращение жизни. Есть здесь и этический момент, на который обратил внимание А. Н. Чашин, назвав эвтаназию «зловонной отрыжкой атеистического постиндустриального общества»: если больной, желающий эвтаназии, не прибегает в то же время к суициду (если он в состоянии его совершить), он тем самым пытается освободить себя от греха, но при этом перекладывает такой грех на другого человека (врача). «После эвтаназии пациент умрет, а вот врачу еще жить и жить с моральным грузом совершенного»¹³.

В-третьих, при принятии больным человеком решения об уходе из жизни открытым остается вопрос о характере волеизъявления человека и о причинах, побудивших его к принятию соответствующего решения. Действительно ли причиной становится физическое страдание, боль? Или причина в депрессии, чувстве душевного опустошения? В последнем случае не оказывается ли такое решение актом, совершенным с пороком воли?

В-четвертых, в условиях юридической непроработанности самой процедуры и фиксации волеизъявления лица, при том, что «российская система здравоохранения совершенно не приспособлена к адекватному учету самостоятельных решений больных»¹⁴, эвтаназия может представлять собой ширму для убийств («хорошо задокументированных загадочных смертей»¹⁵), в том числе в целях последующего использования органов и тканей.

¹² Чернега К. А. Правовые проблемы эвтаназии в России. С. 52.

¹³ Чашин А. Н. Юридический аспект «права на смерть» // Медицинское право. 2014. № 4. С. 33–37.

¹⁴ Чернега К. А. Правовые проблемы эвтаназии в России. С. 52.

¹⁵ Стефанчук Р. А. Возвращаясь к вопросу о легализации эвтаназии в странах СНГ: pro et contra // Право и политика. 2005. № 7. С. 95–106.

Таким образом, эвтаназия в российском обществе неприемлема ни с юридических, ни с нравственных позиций.

На основании вышеизложенного необходимо сделать следующие выводы:

— человек, обладая правом на жизнь, обязан реализовывать его достойно;

— не только имеет право на жизнь. Он обязан жить (по этой причине следует решительно отметить любые попытки по узаконению права на смерть, а также принимать меры по снижению числа аборт);

— пользование правом на жизнь предполагает в качестве цели созидание, творчество, духовный рост человеческой личности.

Сведения об авторе. Тренин Евгений Викторович — кандидат юридических наук, доцент кафедры теологии Миссионерского института (Россия, г. Екатеринбург). *E-mail: trenin.evgeniy@mail.ru.*

Н. А. Хандога

ВАЖНЫЕ ДНИ В ЖИЗНИ ГОСПОДА ИИСУСА ХРИСТА (ПО УЧЕНИЮ СЯТИТЕЛЯ ВИКОРИНА ПЕТАВИЙСКОГО)

В статье на основе подлинных творений святителя Викторина Петавийского рассматриваются важные дни в жизни Господа Иисуса Христа. Особое внимание уделяется двум дням — рождения и смерти Спасителя, так как при их сопоставлении становится очевидным Его возраст. Автор приходит к убеждению, что Петавийский святитель не только сумел доказать, что Иисус Христос прожил на земле полноценную человеческую жизнь, но и убедительно объяснил, почему Он есть истинный Бог и истинный Человек.

Ключевые слова: *святитель Викторин Петавийский, трактат «О сотворении мира», «Толкование на Апокалипсис», фрагмент «О жизни Христа», Господь Иисус Христос.*

Введение

Традиционно считается, что Иисус Христос родился от Девы Марии в Вифлееме Иудейском (см.: Мф 2. 1–16) в 4 г. до Р. Х., а не в «нулевом» году (1 г. до Р. Х.), или в 1 г. по Р. Х. как «вычислил» монах Дионисий Малый (ок. 470 — между 537 и 556). Со временем это летоисчисление получило название эры Дионисия Малого, которая «к середине XV в. распространилась по всей католической Европе. В Новое время эта эра легла в основу научной хронологии»¹. Однако «с исторической точки зрения принятая у Дионисия Малого хронология некорректна уже потому, что Иисус Христос по ней родился через несколько лет после смерти Ирода Великого (4 г. до Р. Х.)»².

Также традиционно считается, что Иисус Христос, будучи истинным Богом и истинным Человеком, был распят на Кресте в возрасте 33 лет, то есть в 29 г. по Р. Х., исходя из даты рождения — 4 г. до Р. Х, когда Иудеей управлял римский префект Понтий Пилат (26–36 гг. по Р. Х.), а в действительности — римский император Тиберий (14–37 гг. по Р. Х.), и воскрес из мертвых на третий день.

¹ Фокин А. Р., Кузенков П. В. Дионисий Малый // Православная энциклопедия. М., 2007. Т. 15. С. 352.

² Там же.

Однако в подлинных творениях святителя Викторина Петавийского (ок. 230–303/304)³ — первого христианского писателя-паннонийца и первого латинского экзегета⁴ — мы встречаем совсем другую хронологию земной жизни Спасителя, а именно, что Он родился в 9 г. по Р. Х., а умер в 58 г. по Р. Х. Возникает естественный вопрос: разве Петавийский святитель не знал, что Иисус Христос прожил на земле 33 года, а не 49 лет?

1. Иисус Христос — истинный Бог и истинный Человек

Для Викторина Петавийского очень важное значение имеет самая первая неделя, которую он именует царицей «всех седмиц»⁵, так как именно в эти дни Богом были заложены структурообразующие принципы мира, по которым в целостности и сохранности он существует. Поэтому «седмичным числом дней управляется все: и небесное, и земное»⁶, в том числе историческое бытие мира.

Седмичное число Викторин видит и в ключевых этапах, или периодах земной жизни Иисуса Христа: «Он также исполняет Свою человеческую природу числом семь: рождение, младенчество, отрочество, юность, молодость, зрелость, смерть»⁷. В выделении этих семи этапов Викторин опирается на античную традицию, согласно которой человеческая жизнь делится на семь периодов⁸. В действительности он называет 5 этапов и добавляет «рождение» и «смерть», чтобы выйти на цифру 7.

В значительной степени Викторин Петавийский продолжает линию святителя Иринея Лионского (ок. 130–202/203). Но между ними есть определенное расхождение, так как Ириней насчитывает

³ См.: *Хандога Н. А.* Эсхатология святителя Викторина Петавийского: богословско-филологический анализ латинских терминов // *Vox patrum*. 2018. № 3 (69). С. 66–67.

⁴ См.: *Bratož R.* Der Bischof Victorinus und die Kirchengemeinde von Poetovio (2. Hälfte des 3. Jahrhunderts) // *Zalai museum*. 2002. Vol. 11. S. 7.

⁵ *Victorinus Poetovionensis*. Tractatus De fabrica mundi // *Corpus christianorum*. Series latina (далее — CCSL). Vol. 5. Turnhout, 2017. P. 295.

⁶ Ibid.

⁷ Ibid. P. 299.

⁸ См.: *Philo Alexandrinus*. De opificio mundi // *Opera quae supersunt*. Vol. 1. Berlin, 1896. P. 37.

5 периодов в жизни человека⁹. Однако для Викторина необходимо 7 этапов, так как каждый из них он увязывает с соответствующим днем творения¹⁰.

Таинственным образом Викторин Петавийский в «Толковании на Апокалипсис» также говорит о главных периодах земной жизни Спасителя, дополняя их двумя новыми этапами: «Следовательно, они начинают, говоря так: Иоанн: В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог (Ин 1. 1) — это образ льва; Матфей же: Родословие Иисуса Христа, Сына Давидова, Сына Авраамова (Мф 1. 1) — это образ человека; Лука же так: Был священник из Авиевой чреды, именем Захария, и жена его из рода Ааронова (Лк 1. 5) — это образ тельца; Марк начинает так: Начало Евангелия Иисуса Христа, как написано у Исаии (Мк 1. 1–2), — начато с прилетающего Духа, поэтому имеет и образ летящего орла»¹¹.

Здесь не имеется в виду порядок перечисления животных ни у пророка Иезекииля (см.: Иез 1. 5, 10), ни у апостола Иоанна Богослова (см.: Откр 4. 7), но подразумевается логическая последовательность, согласно которой Викторин усматривает в четырех животных символы четырех периодов явления Сына Божия людям: рождение, или Воплощение, смерть, или страдание, Воскресение и Вознесение.

Исходя из этого, Викторин Петавийский ясно и четко различает человеческую и Божественную природу Спасителя и объединяет их в рамках единой Личности. С одной стороны, Иисус Христос — совершенный Человек: «Он также иудеям показывает Свою человеческую природу следующими способами: когда голоден (см.: Мф 4. 2), жаждет (см.: Ин 4. 7), когда принимает пищу и питье (см.: Лк 7. 34), когда ходит (см.: Мф. 4. 18) и удаляется (см.: Ин 6. 15; Мф 4. 12), когда спит на изголовье <лодки> (см.: Мк 4. 38)»¹². С другой стороны, Он обладает Божественными свойствами: «Когда же во время

⁹ См.: *Irenaeus Lugdunensis. Adversus haereses // Patrologiae cursus completus. Series graeca. T. 7/1. Paris, 1857. Col. 795.*

¹⁰ См.: *Victorinus Poetovionensis. Tractatus De fabrica mundi... P. 295–296.*

¹¹ *Victorinus Poetovionensis. Explanatio in Apocalypsin // CCSL. Vol. 5. Turnhout, 2017. P. 154.*

¹² *Victorinus Poetovionensis. Tractatus De fabrica mundi... P. 299.*

поднявшейся бури на море ходит пешком <по воде> (см.: Ин 6. 18—19; Мф 14. 22—25), когда повелевает ветрам (см.: Лк 8. 25), исцеляет больных (см.: Мф 12. 15) и восстанавливает хромых (см.: Мф 15. 31), <слепых делает зрячими (см.: Мф 15. 31), глухих — слышащими и немых —> красноречивыми (см.: Мк 7. 37), то разумеи, что Он возвещает им о Себе как о Господе»¹³.

2. Сколько лет на земле прожил Господь Иисус Христос?

Согласно учению Викторина Петавийского, в земной жизни Иисуса Христа были важные дни — зачатие, рождение, смерть и Воскресение, соответствующие дням творения: «...Дух Святой преисполнил Марию Деву в тот же день, в который сотворил свет... Христос родился в тот же день, в который образовал человека; Он пострадал в тот же день, в который пал Адам; Он воскрес из мертвых в тот же день, в который сотворил свет»¹⁴.

Из этого следует, что Спаситель был зачат Пресвятой Богородицей от Духа Святого в первый день, когда Бог сотворил свет; родился в шестой день, когда Бог сотворил первого человека; умер в седьмой день, когда Бог перестал творить и когда Адам нарушил единственную заповедь Божию; воскрес из мертвых в тот же день, в который был зачат.

Таким образом, если понимать приведенный фрагмент трактата «О сотворении мира» буквально, то Иисус Христос прожил на земле только один день, если аллегорически — ровно одну тысячу лет. И первое, и второе, естественно, невозможно. Следовательно, здесь Викторин, используя типологический метод толкования Священного Писания, символически соединяет спасительные деяния Сына Божия с творением мира и падением первых людей.

Намного больше о важных днях в жизни Иисуса Христа написано в фрагменте «О жизни Христа»: «Восьмых календ января родился Господь наш Иисус Христос при консулах Сульпиции и Камерине и Он крестился восьмых ид января при консулах Валериане и Азиатике, Он пострадал десятых календ апреля при консулах Нероне III и Валерии Мессале, Он воскрес восьмых календ апреля при

¹³ *Victorinus Poetovionensis. Tractatus De fabrica mundi...* P. 299.

¹⁴ *Ibid.*

вышеуказанных консулах. Из чего следует, что Господь был зачат в тот же день, в который и воскрес»¹⁵. Следовательно, здесь, кроме зачатия, рождения, смерти и Воскресения, упоминается еще один важный день — крещение.

Для нас особую важность представляют только два дня — рождения и смерти Иисуса Христа: «Восьмых календ января родился Господь наш Иисус Христос при консулах Сульпиции и Камерине... Он пострадал десятых календ апреля при консулах Нероне III и Валерии Мессале...»¹⁶. Таким образом, Спаситель жил на земле с 9 г. по Р. Х. (время управления Иудеей ординарными консулами Квинтом Сульпицием Камеринном и Гаем Поппием Сабинном) по 58 г. по Р. Х. (время управления Иудеей ординарными консулами Нероном Клавдием Цезарем Августом Германиком и Марком Валерием Мессалом Корвином), то есть 49 лет¹⁷.

В трактате «О сотворении мира» есть фрагмент, в котором также упоминается о долгой жизни Иисуса Христа, «в соответствии со схемой: семь периодов по семь лет»¹⁸: «Он также исполняет Свою человеческую природу числом семь: рождение, младенчество, отрочество, юность, молодость, зрелость, смерть»¹⁹. Кроме того, слово «occasus», или «смерть» указывает, что Иисус Христос жил до «старости», то есть больше 46 лет²⁰.

Что этим хотел донести Викторин Петавийский? Как справедливо считает Райко Братож, современный словенский исследователь, «совершенное число 7 управляет не только жизнью человечества на примере Христа, но жизнью каждого человека, ибо она, по существу, разделялась, как древними представителями (Гиппократом), так и христианскими мыслителями (Иринеем), на семь

¹⁵ *Victorinus Poetovionensis*. Fragmentum De vita Christi // CCSL. Vol. 5. Turnhout, 2017. P. 303.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ См.: *Dulaey M.* Introduction // SC. Vol. 423. Paris, 1997. P. 21; *Eadem.* Victorin de Poetovio. Premier exégète latin. Paris, 1993. Vol. 1. P. 38–39.

¹⁸ *Marin M.* Note sul simbolismo aritmologico di Vittorino di Petovio // Italia e Romania. Storia, cultura e civiltà a confronto. Bari, 2004. P. 203.

¹⁹ *Victorinus Poetovionensis*. Tractatus De fabrica mundi... P. 299.

²⁰ *Dulaey M.* Introduction... P. 21.

периодов»²¹. Иными словами, Спаситель прожил на земле такую же жизнь, как любой другой человек, живший когда-либо.

Заключение

Викторин Петавийский, рассказывая о земном бытии Иисуса Христа, упоминает о 6-ти важных днях в Его жизни: зачатии, рождении, крещении, смерти, Воскресении и Вознесении. Из них в трактате «О сотворении мира» приводится в одном фрагменте только два дня — рождение и смерть, а в другом фрагменте четыре дня — зачатие, рождение, смерть и Воскресение. В «Толковании на Апокалипсис» из них упоминается также четыре дня — рождение, или воплощение, смерть, или страдание, Воскресение и Вознесение. Однако ни в одном из сочинений не говорится о времени рождения и смерти Спасителя.

Данная тема больше всего раскрывается в фрагменте «О жизни Христа», так как здесь, во-первых, приводятся 5 дней из жизни Иисуса Христа, то есть зачатие, рождение, крещение, смерть и Воскресение, а во-вторых, указываются консулы, при которых случилось то или иное событие. Например, Спаситель родился в 9 г. по Р. Х., так как только в этот год Иудеей управляли обычные консулы Квинт Сульпиций Камерин и Гай Поппий Сабин, а умер в 58 г. по Р. Х., так как только в этот год Иудеей управляли другие обычные консулы — Нерон Клавдий Цезарь Август Германик и Марк Валерий Мессал Корвин, и прожил 49 лет.

Бесспорно, Викторин Петавийский знал, что Иисус Христос прожил на земле 33 года, а не 49 лет. Викторин, упоминая о 7-ми периодах по 7 лет Спасителя как Нового Адама (см.: 1 Кор 15. 45), причисляет к ним рождение и смерть, которые в действительности являются однодневными событиями. Таким образом, Иисус Христос прожил 35 лет, то есть 5 периодов по 7 лет, что очень близко к общеизвестному Его возрасту.

Сведения об авторе. Хандога Николай Анатольевич — кандидат богословия, соискатель степени доктора богословия в Общецерковной аспирантуре и докторантуре им. св. равноап. Кирилла и Мефодия (Россия, г. Москва). *E-mail: nik-handoga@yandex.ru.*

²¹ *Bratož R. Il cristianesimo Aquileiese prima di Constantino fra Aquileia e Poetovio. Udine-Gorizia, 1999. P. 309.*

Диакон А. В. Щепёткин

ЧАСОСЛОВ XIV ВЕКА О. П. I. 2 В СРАВНЕНИИ С ДРУГИМИ ДРЕВНЕРУССКИМИ ЧАСОСЛОВАМИ

В статье рассматривается одна из важных древнерусских богослужебных рукописей — Часослов РНБ О. п. I. 2, до сих пор недостаточно проанализированный исследователями. В сопоставлении с аналогичными последованиями других Часословов XIII—XIV вв. изучена структура последований суточного круга. Впервые опубликован текст одной из уникальных молитв этого Часослова. Анализ Часослова показывает, что он, с одной стороны, подтверждает общие закономерности построения суточного круга, с другой, содержит интересные частные особенности, обогащающие наши представления о древнерусском богослужении.

Ключевые слова: *древнерусское богослужение, древнерусские Часословы, Российская национальная библиотека, Часослов О. п. I. 2, Студийско-Алексиевский устав, суточный богослужебный круг.*

По мнению великого отечественного литургиста А. А. Дмитриевско-го, историю богослужения в Русской Церкви можно разделить на две стадии:

1. Период господства Студийского устава (до конца XIV в.);
2. Период господства Иерусалимского устава (с начала XV в.)¹.

К настоящему времени этот тезис А. А. Дмитриевского был уточнен и дополнен, но, однако же, остался без существенных изменений². Поэтому и теперь литургическая наука при рассмотрении истории русского богослужения выделяет крупный период XI—XIV вв., называемый периодом господства Студийско-Алексиевского устава (далее — САУ) и древней константинопольской редакции чинопоследований литургии и таинств³.

Данный этап долгое время был малоизученным. Дело в том, что структура богослужений описывается в Часослове, а Часословы студийской традиции были введены в научный оборот не так уж

¹ *Дмитриевский А. А.* Богослужение в Русской Церкви за первые пять веков // Православный собеседник. 1882. Ч. 1. № 2. С. 166.

² *Желтов М. С., Правдолюбов С., прот.* Богослужение Русской Церкви: X—XX вв. // Православная энциклопедия. Т. РПЦ, М., 2000. С. 485.

³ Там же. С. 485—486.

давно⁴. Еще А. А. Дмитриевский считал, что «Часословов студийского периода до нас не дошло ни одного»⁵. Поэтому, находя в тексте САУ указание, допустим, на «павечерницу малую», начинающуюся пением 90-го псалма⁶, великий литургист был вынужден описывать ее структуру гадательно, опираясь на богослужебные памятники иерусалимской традиции XV в.⁷

Однако уже при жизни А. А. Дмитриевского студийские Часословы стали открываться для литургической науки, и его ученик Е. П. Диаковский смог ввести ряд Часословов в научный оборот⁸. На рубеже XX–XXI в. Е. Э. Сливой описаны около десятка рукописей XIII–XV вв., содержащих Часословы студийской традиции (целиком либо частично)⁹. Наиболее важное исследование студийских Часословов было выполнено свящ. Илией Шугаевым в его неизданной кандидатской диссертации¹⁰.

На сегодня¹¹ известны 13 древнерусских списков студийских богослужебных сборников, в состав которых входят Часословы:

1. РНБ. Q. п. I. 57 (XIII в. Далее — Q).
2. РНБ. Соф. 1052 (XIV в. Далее — Сф).
3. ГИМ. Син. 325 (XIV в. Далее — Сн).
4. РГАДА. Тип. 46 (втор. пол. XIV в. Далее — Т46).

⁴ *Слива Е. Э.* Часословы студийской традиции в славянских списках XIII–XV вв. // Труды Отдела древнерусской литературы. 1999. Т. 51. С. 91.

⁵ *Дмитриевский А. А.* Богослужение в Русской Церкви... 1882. Ч. 2. № 3. С. 254.

⁶ ГИМ. Син. 330. Л. 10 об.

⁷ *Дмитриевский А. А.* Богослужение в Русской Церкви... 1882. Ч. 1. № 3. С. 254.

⁸ *Диаковский Е. П.* Последование часов и изобразительных: историческое исследование. Киев, 1913. С. XI–XII.

⁹ *Слива Е. Э.* Часословы студийской традиции... С. 91–106.

¹⁰ *Шугаев И., свящ.* Древнерусские богослужебные сборники XIV в.: Историко-литургический анализ: дисс. ... канд. богословия. Сергиев Посад, 1999. С. 169.

¹¹ Здесь можно отметить, что еще сравнительно недавно (в 1984 г.) автор фундаментального исследования САУ архим. Феодосий (Коротков), ссылаясь на труды А. А. Дмитриевского, утверждал, будто студийских Часословов не сохранилось. При переиздании в 2017 (!) г. это утверждение было перепечатано без какого бы то ни было уточнения редактора (см.: *Феодосий (Коротков), архим.* Первоначальный общежительный Устав русских монастырей (дисциплинарная часть Алексеевского Студийского устава по рукописи Синодального собрания ГИМ № 330/380, XII в.). М., 2017. С. 90).

5. РГАДА. Тип. 47 (втор. пол. XIV в. Далее — Т47).
6. РГАДА. Тип. 48 (втор. пол. XIV в. Далее — Т48).
7. ЯМЗ. 15481 (XIII в. Имеет специфический устав и в настоящей статье не используется).
8. Sin. slav. 13 (кон. XIII — нач. XIV в. Далее — S).
9. РГАДА. Тип. 76 (втор. пол. XIV в. Далее — Т76).
10. РНБ. О. п. I. 2 (XIV в. Далее — О).
11. РНБ. Ф. п. I. 73 (XIV в. Далее — F).
12. ИРЛИ. Кар. 476 (кон. XIV — перв. треть XV в. Далее — Кар).
13. БАН. Археогр. 171 (кон. XIV — перв. треть XV в. Далее — Арх)¹².

Одним из наиболее полных списков древнерусского Часослова является изучаемый нами Часослов О¹³. Его исследование затруднено тем, что листы в нем сильно перепутаны, и, начав разбираться в структуре Часослова, исследователи обычно делают вывод: «...начало, конец и многие листы в середине утрачены»¹⁴, «список <...> имеет большие утраты, и сохранившаяся часть рукописи не дает оснований предполагать наличие дополнительных частей»¹⁵; Е. Э. Слива далее поясняет: «...рукопись <...> была заново сброшюрована в XIX в., исходя из требований Иерусалимского устава, при поступлении в библиотеку графа Ф. А. Толстого. При этом были обрезаны поля вместе с первоначальной нумерацией тетрадей. В связи с этим возникли определенные сложности в реконструкции состава рукописи»¹⁶.

¹² Слива Е. Э. Часословы студийской традиции... С. 92–93. С библиографией по Часословам, их описанием и характеристикой можно познакомиться подробно по указанной статье Е. Э. Сливы и диссертации свящ. Илии Шугаева.

¹³ Часослов XIV в., 146 л. Хранится в РНБ, в фонде № 550 (ОСРК — Основное собрание рукописной книги). Доступен в электронном виде: <http://nlr.ru/manuscripts/fondy/elektronnyj-katalog#316?ab=81693876-58F3-474B-BFFE-E1ED07AFF1E2> (дата обращения: 25.12.2018).

Шифр Часослова построен по так называемой Оленинской системе. Элементы названия означают: О. — формат рукописи (octava), п. — материал (пергамен), I. — тематика (теология), 2 — порядковый номер в данной категории.

¹⁴ Гранстрем Е. Э. Описание русских и славянских пергаменных рукописей: рукописи русские, болгарские, молдавлахийские, сербские. Ленинград, 1953. С. 56.

¹⁵ Слива Е. Э. Часословы студийской традиции... С. 98.

¹⁶ Там же. С. 100.

Между тем, используя другие Часословы и ориентируясь на последовательность их элементов, не так уж и сложно провести реконструкцию состава и убедиться в том, что Часослов О на самом деле не имеет значительных утрат и является для нас поэтому весьма ценным источником для описания дневного богослужебного круга студийской традиции. Правильный порядок листов рукописи следующий:

л. 67—90 об. — утренняя, начало 2-й библейской песни — 1 час;
 л. 99—106 об. — 1 час — почасие 1 часа;
 л. 91—98 об. — почасие 1 часа — 3 час;
 л. 107—138 об. — 3 час — начало изобразительных;
 л. 59—66 об. — начало изобразительных — конец изобразительных;

л. 51—58 об. — конец изобразительных — начало вечерни;
 л. 43—50 об. — начало вечерни — конец вечерни;
 л. 35—42 об. — конец вечерни — середина мефимона;
 л. 31—34 об. — середина мефимона — конец мефимона;
 л. 24—30 об. — 1—2 часы ночи;
 л. 16—23 об. — 2—4 часы ночи;
 л. 9—15 об. — 4 час ночи, тропари, конец ночных часов;
 л. 1—8 об. — конец ночных часов — начало полунощницы;
 л. 139—146 об. — середина полунощницы.

Структуру суточного круга в рассматриваемом нами Часослове можно представить следующей схемой:

— заутреня (утреня и 1-й час);
 — часы (3-й, 6-й, 9-й часы, изобразительны);
 — молитвы перед обедом и после обеда;
 — вечерня;
 — мефимон (повечерие);
 — «ночные часы» (в О название утрачено, восстанавливается по другим Часословам);
 — «чин полунощный».

Последование утрени

Начало в рукописи отсутствует. Судя по структуре сохранившихся Часословов, в начале могли быть «курогласные молитвы»¹⁷,

¹⁷ О них подробно: *Мстислав (Дячина), еп., Желтов М., свящ.* «Чин курогла-

затем следовало стандартное начало утрени, 6 псалом¹⁸, Трисвятое по *Отче наш*, молитва, 12-кратное *Господи, помилуй*. После этого следовал возглас *Слава Святей, Слава в вышних* и шестопсалмие. Затем могли иметь место следующие варианты:

а) в воскресенья и Господские праздники: *Бог Господь*, воскресный тропарь с богородичным (или праздничный тропарь), степенны, утренний прокимен, *Всякое дыхание*, утреннее Евангелие, второй прокимен *В нощех воздежите* со стихом *Да благословит тя Господь от Сиона, Воскресение Христово видевшие* и 50 псалом.

б) в дни, которые по месяцеслову имеют тропарь: *Бог Господь* по гласу тропаря, тропарь святого дня и 50 псалом.

в) в дни, не имеющие по месяцеслову тропаря, либо в периоды постов: *Аллилуия*, Троичны гласа и 50 псалом.

Далее следуют библейские песни. Сохранившаяся часть О начинается со 2-й библейской песни (со слов *...предаст их. Не суть бози их...*). Как и Часословы Q, Сф, T46, T48, Сн, наш Часослов дает библейские песни в полной редакции (в отличие от F, T47, T76, S, Кар, которые дают сокращенную редакцию, причем, как правило, без 2-й песни канона).

Обычно Часословы содержат припевы (или выделенные на манер припевов заголовки) к стихам всех или хотя бы некоторых песен — так в Q, Сф, F, T46, T47, S, Сн. Бывает, что имеются припевы только к песни Богородицы — так в T48, а бывает, что их и вовсе нет — так в Кар. Что же касается О, то припевов изначальный текст не содержит, но несколько припевов к песни Богородицы дописано на полях позднее. Они совпадают с припевами в T46 и близки (различаясь порядком) к припевам F и T48¹⁹.

шения» древнерусских рукописей // Slověne, 2018. № 1. С. 369—389.

¹⁸ 6-й псалом, находящийся в начале как утрени, так и вечерни, является характерным признаком студийской традиции.

¹⁹ Вот эти припевы (T46. Л. 17):

Честнейши херовим и рожеши свет пребожественный, прогоняюци мрак невидения нашего, света сподоблешся, Тя велицаем.

Честнейши серафим, огонь Божественный воплотившия, поपालюща наша прегрешения, и вси вкупе шедшесе Тя велицаем.

Честнейши небесных сил, Богу Слову от Тебе родитися изволюю от истления не постижиму, Христа видети с Тобою сподоблешся, Тя велицаем.

Далее приводятся светильны на 8 гласов. После этого идут хвалитные псалмы (имеющие интересный заголовок «Песнь 10»), вседневное славословие, стихи *Исполнихомся заутра... И буди...*, троекратное *Благо есть*, Трисвятое по *Отче наш*, тропарь, молитва *Господи Иисусе Христе, Боже мой, на Тя уповах, спаси мя...* (находит параллель в Часослове Сф)²⁰, 30-кратное *Господи помилуй, Боже ущедри...* и *Аминь. Утверди...*

Последование часов

Часы в исследуемых нами Часословах могут иметь три версии: пространную, среднюю и краткую. Часослов О принадлежит к первой категории: она имеет не только часы, но и так называемые «почасия». Кданной группе принадлежат также Q и Сф. Вот структура часов и почасий в О:

Элемент службы	1 час	3 час	6 час	9 час
		<i>Благословен Христос Бог наш!</i>		
Псалмы часа	5, 89, 100	16, 24, 50	53, 54, 90	83, 84, 85
Тропари со стихами	<i>Заутра услыши...</i> ст.: <i>Глаголы...</i> ст.: <i>Яко к Тобе...</i> СиН: <i>Что Ты наречем...</i>	<i>Господи иже еси Пресвятыи Твой Дух...</i> ст.: <i>Сердце...</i> ст.: <i>Не отвержи...</i> СиН: <i>Богородице Дево, Ты еси лоза...</i>	<i>Иже в шестый день...</i> ст.: <i>Внуши...</i> ст.: <i>Аз к Богу...</i> СиН: <i>Яко не имам дерзновение...</i>	Иже в девятый час... ст.: <i>Да приблизиться...</i> ст.: <i>Да внидет...</i> СиН: <i>Рожиися нас ради...</i>
Стихи часа	<i>Стопы моя направи...</i>	<i>Господь Бог благословен...</i>	<i>Скоро да варяют...</i>	<i>Не предаждь...</i>
	Трисвятое — <i>Отче наш</i>			

Честнейши всех род, избраную Богом плоть прияти от Нея, Еюже тля и смерти свобожисья недомыслено, радующесе Тя величаем.

Честнейши доброты всяцьскыя, единого от Троица Бога воплощаго породе, имже Отца и Духа увидевше, беспрестани поюще Тя вели(чаем).

Честнейши всяя твари, ум земен постигнути Ти не может и похвалити достоино, сия же Ти приносим, Богородицю ведуще Тя величаем.

²⁰ Сф. Л. 59 об. — 60.

Молитва	<i>Благодарю Тя, Господи Боже мой, и славлю Тя...</i>	<i>Боже щедрот, утешая нас на всяк час...</i>	<i>Господи Боже наш, иже в полудне сподобивый нас преити...</i>	<i>Благословя благословлю Тя Господи Боже мои и прославлю имя Твое во веки...</i>
	<i>Господи, помилуй</i> 50 раз			
	Почасье 1 часа	Почасье 3 часа	Почасье 6 часа	Почасье 9 часа
Псалмы почасия	91, 112, 45	18, 32, 60	2, 58, 21	98, 115, 68
	<i>Трисвятое — Отче наш</i>			
Тропари почасия	<i>Свету быти повелевы... СиН: Господи, мы есмы людие Твои...</i>	<i>Благословен еси Христе Боже наш явлив ловца... СиН: Тя град и станице...</i>	глас 2: <i>Спасение содея... СиН: Милосердия суици источник...</i>	глас 8: <i>Видя разбойник... СиН: Аенца и Пастыря и Спаса миру...</i>
Молитва почасия	<i>Отче святой, иже солнце праведное, Господа нашего Иисуса Христа...</i>	<i>Боже святой, Утешителю, Душе истинный, иже во святыхя вселися ученики и апостолы...</i>	<i>Боже, Боже наш, иже нашего ради осужденья...</i>	<i>Владыко Господи животе всех, иже неизреченаго Твоего человеколюбия...</i>
	<i>Господи, помилуй</i> 50 раз (после почасия 9 часа не указано)			
	<i>«Молитва по всяком пеньи»: Милостивый Господи, прими воздыхания моя, якоже прият блудница слезы...</i>			
	<i>молитва ко св. Богородице: Ныне припадаю Ти Госпоже...</i>			

Последование изобразительных и молитвы на трапезе

Далее следует чин изобразительных, не имеющий каких-либо существенных особенностей по сравнению с остальными Часосло-

вами, кроме того, что в нем указаны на ряду апостольское и евангельское чтения:

2 Кор.: *Братие, сеяй щадя щадяй пожнет...*;

Лк.: *Рече Господь: яко хотите, да творят вам человецы...*

Из остальных Часословов только Т47 приводит чтения на ряду, но имеет другой набор их.

Зато далее приводятся молитвословия на трапезе (что уже является сравнительной редкостью):

1. Псалом 144, который «поется, идучи на обед»;

2. Молитва «над обедом»: *Господи Боже наш, небесный животворящий хлеб, истинная пища всем строя в настоящее наше житье...*;

3. Молитва «по обеде»: *Тебе истинному Богу и человеколюбцу мы, грешнии недостойнии раби Твои...*

Такой же набор молитв имеется только в Часословах Сф и Ф.

Последование вечерни

Вечерня имеет довольно лаконичное описание. После возгласа сразу следует псалом 6, затем Трисвятое — *Отче наш*, молитва *Господи Боже наш, иже человеческому животу день и ночь устроив...* (как во многих других молитвословах), *Господи, помилуй* и псалом 103.

Далее Часослов приводит стихи *Господи, воззвах* без каких-либо указаний стихир, *Свет тих* и указание на прокимны, однако сами прокимны не приводятся. Далее идет *Сподоби, Господи* и стихи, припеваемые к стихирам: *К Тебе возведох, Помилуй ны* (сами же стихиры не указаны).

После *Ныне отпускаеши* и Трисвятое — *Отче наш* приводятся тропари:

Богородице Дево радуйся...

Слава: Крестителю Христов...

И ныне: Под твою милость прибегаем Богородице...

Далее идет молитва *Что Ти принесу, или что Ти воздам...* (современная 4-я вечерняя молитва), 40-кратное *Господи, помилуй*, «и ту конец» без каких-либо добавлений, столь характерных для других Часословов.

Последование мефимона

Термином «мефимон» практически во всех исследуемых нами Часословах обозначается повечерие (в САУ оно называется, как правило, «павечерницей»). Начало интересно упоминанием диалога попа и диакона, не находящим аналога в других Часословах:

«Поп речет: *Благословен Бог наш ны.*

А дьякон: *Господи Иисусе Христе Боже наш...»*

Далее следует обычное шестопсалмие: пс 4, 6, 12, 24, 30, 90, *С нами Бог, День пребыв, Бесплотное естество, Верую*, молитвенные обращения.

Затем после Трисвятого — *Отче наш* следуют тропари:

Невидимых враг моих неусыпанье...

*Слава: Яко страшен суд твои Господи, ангелом предсто-
ящим...*

*И ныне: Непостыдную Богородицю надежю Тя имыи спаса-
сися...*

Далее идет молитва *Господи Боже наш, вечныя жизни по-
дателю*, имеющая параллель с Сф²¹. А потом следует приписанный другим почерком тропарь *Надеяние миру*, опять иным почерком написанная молитва *Господи, Господи, избавлей нас от всякия стрелы...* и это последнее, относящееся к повечерию. Конец мефимона, возможно, утрачен: дело в том, что Часословы Q и Сф, имеющие схожее последование мефимона, далее имеют продолжение с псалмом 6 и дополнительными молитвами.

Последование ночных часов

Начало утрачено, но это не мешает наблюдению, что структура ночных часов в О имеет значительное сходство с аналогичным чином в Q и особенно в Сф.

Элемент службы	Час 1	Час 2	Час 3	Час 4
	[обычное начало и молитва]			
Псалмы	26, 31, 56	37, 38, 40	69, 70, 76	101, молитва Манассии, 50

²¹ Сф. Л. 116 об. — 117.

	<i>Трисвятое — Отче наш</i>			
Тропари	гл. 1: <i>Объятья Отча, Егда придеши, Матерь Тя Божию</i>	гл. 4: <i>Убогыя мояя души, Все житье мое, К Богородице</i>	гл. 6: <i>Помышляю день, В удоле, Милосердия источник</i>	гл. 8: <i>Оком милосердным, Век мой, Рожийся нас ради</i>
Молитва	<i>Господи Боже наш, Отче истиннаго света...</i>	<i>Благодарим Тя, Господи Боже наш, о всех благих...</i>	<i>Господи мой, Спасе мой, вскую мя еси оставил...</i>	<i>Господи, видиши беду мою, принуди мя, Господи...</i>
	<i>Господи, помилуй 30 раз (для последнего часа не указано)</i>			

Далее следует *Слава в вышних Богу... Сподоби, Господи, в сию ночь...*

И покаянные стихиры:

глас 1: *Яко пучина велья...*

стих: *Се ныне благословите Господа вси раби Господни. Яко помышлении злы...*

стих: *В нощех воздежете руки ваша во святая и благословите Господа. Молитвами, Господи, всех святых и Богородица...*

[Слава:] *Кая житья пища...*

[И ныне:] *Грешных молитвы приимающи...*

В Q и Сф приводится набор стихир на все 8 гласов, однако О поступает проще и указывает: «Си же стихи пои по вся дни».

Затем следует *Благо есть*, Трисвятое — *Отче наш* и ряд тропарей:

1. *Спаси, Господи, люди Своя...*
2. *В рождестве девство...*
3. *Небесных сил воевода...*
4. *Покаяния быв велий проповедник...*
5. *Иже апостолом первопрес[тольник]...*
6. *Страстьми святых...*
7. *Боже отец наших...*
8. *От уст твоих, яко злато...* (в тексте упоминается: «...отче Златоусте...»)
9. *Исправленье вере...*
10. *Правоверию наставницы...* («...отцы наши Феодоре и Федосие...»)

11. *Слез ваших источницы...* («...отцы наши Антоние, Федосие, Ларивоне, Арсение, Агафоне, Еуфимие, Саво, Феклисте, Максиме, Ниле, Ефреме, Онуфрие, Харитоне, Пахомие, Паламоне, Пахнотие, Игнатие...»).

12. «Тропарь, память которого ключится»

13. *Слава: Глубиною мудрости...*

14. *И ныне: Тебе ограду и стан...*

В конце ночных часов приводятся три молитвы:

1. *Дажь нам, Владыко, на сон грядущим...* (похожая на современную на повечерии);

2. *Во имя Единочадаго Сына Твоего, Господа нашего Иисуса Христа, послѣ и на ны Святыи Твой Дух, иже сохранит душу и тело мое и вся уды телеси моего от всякоя похоти неприязнены, от всякого мечтанья нелепаго, от всякого соблазна лукаваго, Господи, научи ны Тебе славу, хвалу всылати Отцу и Сыну [и Святому Духу, ныне и присно и во веки веков]* (текст приведен полностью по причине отсутствия этой молитвы во всех других Часословах);

3. *Величая величаю Тя Господи...* (молитва святого Евстратия).

Далее *Честнейшую*, «и ту конец».

Чин полунощницы, к сожалению, сохранился только в начальной части (обрывается на словах 17-й кафизмы *Заповеди Твоя поучение мо...*): видно, что после начального возгласа следовали псалмы 50 и 118 (как в современной полунощнице и в Часословах Q и Сф).

Выводы

Часослов О можно отнести к той же группе древнерусских Часословов, что Сф и Q. Согласно классификации свящ. Илии Шугаева²², эту группу можно назвать богослужебными сборниками для келейного совершения службы, отличающимися своим расширенным составом (есть почасия, полунощница, ночные часы). Они сами по себе достаточны для совершения ежедневного богослужения (не требуют наличия Октоиха, Миней и т. д.), что достигается включением набора постоянных молитвословий, учитывающих седмичный и годовой круги лишь в малой степени.

²² Шугаев И., свящ. Древнерусские богослужебные сборники... С. 54–57.

Анализ содержания Часослова О может дать нам очень многое:

1. Очевидно, что рукопись с О вовсе не «имеет большие утраты»²³, как предполагалось ранее, а, напротив, по своей полноте сравнима только с такими Часословами, как Сф и Q (содержит, хотя и не полностью, все службы дневного круга, включая ночные часы и полунощницу). Реконструированный на основе других Часословов, О в свою очередь, прекрасно подтверждает общие закономерности построения дневного круга в иных Часословах.

2. Что же касается частных особенностей Часослова О, то они дают ряд интересных дополнений к общей картине остальных Часословов; вот некоторые из них:

а) в О присутствуют некоторые специфические элементы: например, молитва в конце ночных часов, не имеющая аналогов в других Часословах;

б) приписанные на полях припевы к песни Богородицы убедительно свидетельствуют, что эти припевы не были просто формальным элементом записанного чина, а регулярно исполнялись на практике, и это было живой традицией;

в) О отражает интересный обычай перечисления имен святых при пении тропарей общих (феномен перечисления длительного ряда имен не встречается в Q и встречается — но далеко не в таком размере — только в Сф).

Сведения об авторе. Щепёткин Антон Владиславович, диакон — аспирант Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. святых равноап. Кирилла и Мефодия, преподаватель Екатеринбургской духовной семинарии и Миссионерского института (Россия, Екатеринбург). *E-mail: anton_chemfack@list.ru.*

²³ *Слива Е. Э.* Часословы студийской традиции... С. 98.

РАЗДЕЛ IV

ПРАВОСЛАВИЕ И РУССКАЯ ЛИТЕРАТУРА

О. М. Давыдов

МАО СЮПУ И ЛИ ЯНЬЛИН: СОВРЕМЕННЫЕ КИТАЙСКИЕ ПОЭТЫ О РОССИИ И ПРАВОСЛАВИИ

В статье описываются представления о России и православии в творчестве современных китайско-русских поэтов-билингв Ли Яньлина и Мао Сюпу. Их творчество, наполненное христианскими символами, хотя и не является православным в строго догматическом смысле, свидетельствует о глубоком интересе к культуре и вере России.

Ключевые слова: *Ли Яньлин, Мао Сюпу, китайско-славянский билингвизм, эсхатологическая метафора, геопэтика России и Китая.*

Миссия в Китае является одной из труднейших и одновременно перспективных задач для русского православия. В разные годы она происходила с переменным успехом. В настоящее время автономная Китайская Православная Церковь в составе Московского Патриархата не насчитывает и десятка приходов, для которых крайне сложно получить разрешение китайского правительства на подготовку новых клириков. Государство КНР формально не запрещает своим гражданам получать сведения о православии, как о религиозной доминанте культуры России, но отнюдь не поощряет реального церковного роста в стране. Остается миссия через книгу, интернет, медиа-средства.

Несколько лет назад по благословению Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла издательством Московской Патриархии была выпущена книга «Что такое православие?»¹, адресованная китайцам, прибывшим в Россию с рабочими или туристическими целями. Это уникальное издание, которое китайцы могли приобрести в том числе через интернет, рассказывало не только о догматах и таинствах Церкви, но более широко о русской православной культуре, взаимоотношениях Церкви и государства, перспективах христианства на китайской земле. К сожалению, книга стала библиографической редкостью. Также на китайский язык

¹ Что такое православие? (на китайском языке). М.: Изд-во Московской Патриархии, 2016. 228 с.

была переведена книга проповедей Святейшего Патриарха Кирилла «Свобода и ответственность».

Одновременно со стороны жителей КНР существует значительный интерес к культуре, и в том числе религии «северного соседа». Китайские школьники изучают русский язык как иностранный, им известны имена А. С. Пушкина, Н. А. Некрасова, А. П. Чехова и А. А. Ахматовой. В Москве на Красной площади, на экскурсии по соборам Кремля, у известных святынь все чаще можно услышать китайскую речь.

В этом отношении особый интерес вызывают представления современных китайцев о России и православии, которые мы и попробуем обрисовать на примере творчества современных поэтов Ли Яньлина (李延齡) и Мао Сюпу (毛秀璞).

Обоих поэтов, которым посвящена статья, можно считать билингвами. Профессор Цицикарского университета Ли Яньлин — член Союза писателей России, известный славист, специалист в области литературы русской Харбинской эмиграции. Мао Сюпу — военный из Циндао, знаток русского языка и друг Русского клуба в Харбине, посвятивший немало своих произведений русской литературе — А. С. Пушкину, С. Есенину, М. Цветаевой. В его книге «Привет, Россия!»² собраны стихотворения-диптихи, опубликованные параллельно на русском и китайском языках.

Билингвизм поэтов создает эффект интерференции, взаимного влияния традиционного китайского стихосложения на построение русского текста и наоборот. Остается догадываться, какой текст — русский или китайский — первичен, а какой является переводом (автопереводом или авторизованным переводом, выполненным с помощью носителя языка).

Начнем с поэтики ландшафта. Какой представляется китайскому поэту российская природа?

В классическом труде середины прошлого века по европейско-китайской литературной компаративистике Мао Юймэй отмечает³,

² Сюпу М. Привет, Россия! Циндао, 2018. 290 с. (你好、俄罗斯! : 汉俄对照 / 毛秀璞著 — 青岛: 青岛出版社, 2018).

³ Юймэй М. Сравнительное изучение китайской и зарубежной поэзии / пер. с китайского Е. И. Ежовой. Пекин: Пекинская компания «Шанс», 2013. С. 31–34.

что если у европейского поэта сила бушующей стихии вызывает восхищение перед вызвавшим ее Создателем, в китайской поэзии стихия, как правило, выражает внутренний дискомфорт автора.

Для человека китайской культуры Россия — это прежде всего пространство северное. В творчестве Мао Сюпу, как впрочем и у Ли Яньлина, отчетливо выделяются образы «ветер», «снег» и «холодное свинцовое море». Последнее важно не только для Мао Сюпу, как для автора цикла стихов на гибель экипажа подлодки «Курск», но и для Ли Яньлина — таким образом, речь не только о Северном Ледовитом, но и о Тихом океане.

Каждая строка одного из стихотворений Мао Сюпу, посвященных России, начинается с иероглифа 雪 (хуэ) — «снег». «Снег идет из России... // Снег покрывает стихи мои, // Снег покрывает мой путь, // Снег вместе со мной тоскует об ушедших братьях».

Особняком в творчестве Мао Сюпу стоят петербургские пейзажи, которые также не обходятся без ветра, снега и чаек: «Мне тоже знакома Нева // зятанутая в сумерек пелену; // то капли дождя, то снежинки // ее окропляют всегда. //...Стая чаек летит над рекою, // замирает жалобный стон...».

Однако российские снег и холод перестают создавать ощущение неуюта, если они связаны с дорогим сердцу автора человеком. Так происходит в стихотворении Мао Сюпу «Холодный сибирский поток», обращенном к лирической героине, прибывшей в Циндао из России: «Из Сибири холод пришел, // Он наш город накрыл собой, // В небе запахло зимой... // Но вы продолжали прогулки свои, // вдоль моря полдня вы гуляли... // Вы говорили, что вы из Москвы, // что привычен вам холод Сибири... // Сосны качались, // стоя на ветру — // Это Сибирь заиграла! // Вы любовались, // Замедлив шаги, // Родины воздух вдыхая...» (отметим и характерное для человека китайской культуры «сближение» Москвы и Сибири).

Говоря о жителях России, и Ли Яньлин, и Мао Сюпу заостряют внимание на нищете и героизме русского народа.

Славу в такт волнам холодного северного моря возглашает Мао Сюпу погибшим морякам: «Самоотверженно погибая, // ...Вы сохранили чистоту морей. // Человечество благодарит вас за это!»

Но в том же антураже северного моря, в финале стихотворения «Нева», девушка, играющая у парапета на мандолине, которую автор только что сравнивал с рябиной и «лодочкой без паруса», вынуждена собирать с земли медяки.

Ли Яньлин восклицает: «Ах, Россия! // У вас опять // Появились повсюду нищие! // А у нищего — погляди! — // Ордена на груди // блестящие. // Трижды он умирал на войне, // объяснили мне люди знающие. // Да, герой!»

И только смирение, роднящее китайца и русского, помогает переживать невзгоды, как это происходит с героем стихотворения Ли Яньлина «Русский характер»: «Я ветерана одного спросил, // Как он живет, на что хватает сил? // Он посмотрел в глаза мои печально // И молвил твердым голосом: нормально».

Русское смирение воплощается в протяжной песне. Мао Сюпу: «В пламени поминальном // я слушаю русские народные песни, // знакомая мелодия покрыла землю новыми слезами // Ой, Катюша, уральская рябинушка, калина, // и тихие московские вечера... // Переливчатые песни, от вас тяжелее // становится морская волна...».

Мотив смирения подводит к образу христианского православного храма. Для китайского поэта храм — уже не просто элемент пейзажа, но образ русского (в некоторых случаях и европейского) культурного присутствия.

Ли Яньлин, в цикле стихотворений, посвященных Харбину, городу с «русским прошлым», неизменно обращает внимание на устремленность храмовой базилики вверх: «Музейная память — проспект центральный // и храм Софии — крестами в зенит // Вам дарит аромат необычайный // и красоту минувшего хранит». Также в другом месте храм ведет себя «одушевленно»: «Но русская церковь заглядывает в окно...».

В стихотворении Мао Сюпу, посвященном собору Михаила Архангела в Циндао, надругательство над христианским храмом во время так называемой Культурной революции Мао Цзэдуна воспринимается как кощунство против неба и служит лирическому герою поводом к покаянию в равнодушии к «чужому» горю иноземцев:

«Жгли церковь... // В тот день жгли церковь. // Я стоял на площади... // Сажа и пепел // Покрыли юные плечи мои... // Сегодня

я вновь вспоминаю: // В тот день в толпе я стоял. // Я был преступно пассивен. // Безмолвным участником // преступления стал. // Но и по нынешний день // Никто с меня за это преступление // не спросил».

В китайском оригинале можно проследить иные смысловые оттенки: «jīn wǒ xiāo yáofǎ wài» — герой перед Небом «до сих пор свободен», саму же «свободу» можно прочесть как «остаюсь вне и счастлив». Однако очевидно, что невозможно быть в полноте счастливым, уже не будучи внешним, но став сопричастным горю чужестранцев-христиан.

Тема Небесного Царства и воскресения из мертвых наиболее выпукло проявляется в стихотворениях 38–40 55-частного цикла, составленного Мао Сюпу на гибель подлодки «Курск».

Вполне по-христиански смерть для автора неестественна: свинцовая морская глубина поглотила «детей солнца» (tài yáng de hái) и должно вернуть их Небу.

Впрочем, иногда здесь примешиваются и языческие мотивы.

Воскресение погибших из мертвых происходит в праздник Рождества Христова. Почему не Пасхи? Для человека китайской культуры (не только автора стихотворений, но читателя) праздник Рождества понятнее и привычнее, не будем требовать многого.

Кроме того, у китайцев, как и у многих других народов, существует праздник зимнего солнцестояния, разумеется, с языческими корнями. Его очевидная символика — начало нового года, новой жизни — не раз переосмыслялась христианскими миссионерами для нужд проповеди.

В упомянутых стихотворениях Мао Сюпу проводится отчетливая параллель между Рождеством Христовым — 圣诞 (shèngdàn) и Солнцеворотом — 冬至 (dōngzhi). Однако если солнцеворот олицетворяет праздничную суету, окружающую автора, то Рождество Христово обретает мистическое измерение.

Хотя православная традиция и не подразумевает особенного поминовения усопших в день Рождества, у автора этот «русский праздник» начинается с погребальных мотивов, необходимых для усиления веры в воскресение (как бы это подошло для Пасхи!):

«Сегодня Рождество //... в России... люди... // ранним утром входят в церковь, // молятся за упокой погибших душ, // словами Библии желают родным // быстрее подняться в Небесное Царство, // или перед обеденным столом // оставляют пустой стул, // наливают полный бокал вина...».

Суетой земной охвачен и Китай: «Сегодня зимний солнцеворот, китайский праздник, // люди встречают зиму как весну. // Жена приготовила богатый ужин, // сын, вернувшись из школы, поднимает чашку пепси за наступление зимы. // Вечер теплый, будто весенний, // будто нет никакого бедствия в мире. // Но я сижу перед телевизором...».

Наконец совершается таинство Воскресения: «Рождественская ночь, Россия молится за меня, // Рождественская ночь, Россия зажгла свечи // Со словами молитвы я медленно поднимаюсь // Вместе с братьями в Небесное Царство... // Я не хочу вернуться в мир, // где холодно, // так же, как 118 братьев не хотели бы // вернуться на дно моря».

«Дно моря» (в ином переводе «дно мира») противопоставляется Небесному Царству 天国 (tiānguó), «государству Неба».

Но что означает это «государство Неба»? В 35-м стихотворении цикла упомянуто «Небесное царство поэзии», в котором творцы, встречаясь, узнают друг друга по своим стихотворениям.

Поэзия, совершенство слова и смысла становится местом встречи живых и воскресших мертвых, китайцев и северных чужеземцев. «Мы читаем [стихи] по-китайски и по-русски, // и нет значения, в какой стране поэт рожден», — пишет Мао Сюпу в другом стихотворении. Но происходит ли тогда воскресение в реальности или всего лишь в памяти человечества, в пространстве культуры?

Поэзию упомянутых авторов, Мао Сюпу и Ли Яньлина нельзя считать вполне православной. Наряду с символикой очевидно христианской, здесь присутствуют и языческие мотивы, и концепты секулярной коммунистической культуры, столь существенной для Китая. Благодаря многолетнему интересу и обширным познаниям в области русской культуры, авторов, пожалуй, можно отнести даже к оглашенным, находящимся на пороге Церкви Христовой.

Однако поэтическое свидетельство Мао Сюпу и Ли Яньлина особенно важно для понимания стартовой позиции тем, кто всерьез задумается о православной миссии или хотя бы о русском культурном свидетельстве в среде китайского народа.

Сведения об авторе. Давыдов Остап Михайлович — литературный редактор Информационно-издательского отдела Челябинской епархии. *E-mail: Ostop.Davydov@mail.ru.*

Н. А. Дьячкова

ДУХОВНАЯ БЕСЕДА КАК ЖАНР

В статье приводятся результаты проведенного анализа духовной беседы как речевого жанра. Духовная беседа пока что не получила осмысления в современной теории речевых жанров. Являясь разновидностью проповеди, ее субжанром, духовная беседа характеризуется такими существенными признаками, как диалогичность и двутемность. В качестве доказательства названных свойств духовной беседы приводятся примеры из духовных бесед известных православных проповедников.

Ключевые слова: *речевой жанр, духовная беседа, диалогизация, двутемность.*

Беседа — это жанр речевого общения (диалог или полилог), в котором при кооперативной стратегии происходит обмен мнениями по каким-либо вопросам или обмен сведениями о личностных интересах каждого из участников для установления типа отношений или бесцельный обмен мнениями для установления контакта (фатическое общение).

Духовная беседа, то есть беседа на религиозную тему, как жанр не укладывается ни в одну из существующих классификаций речевых жанров, потому что по своей природе духовная беседа — это не собственно диалог или полилог, а некая разновидность монолога. Духовная беседа — это разновидность проповеди, ее субжанр.

Доминирующей особенностью духовной беседы является ее *диалогичность*, которая достигается за счет приемов диалогизации.

В монолог вводятся синтаксические и (или) морфологические структуры, характерные для диалога. Это могут быть личные местоимения и глаголы в форме 1-го лица множественного числа; глаголы со значением побуждения к действию; обобщенно-личные предложения; вопросно-ответные единства и др.

Личные местоимения («я», «вы»), а также местоимение «мы» в значении ‘я и вы, мои слушатели’ (ораторское «мы»), притяжательное местоимение «наш», глаголы в форме 1-го лица множественного числа (*не можем, знаем, хотим*) являются лингвистическими средствами интимизации. Они позволяют говорящему придать монологу тональность доверительной беседы. Например: «Более

семидесяти лет тому назад, будучи еще неразумным, **я** переживал посещение свыше»; «Однако Христос и все Откровение Нового Завета говорит **нам** главным образом о вечности и о путях к ней. **Нам**, сотворенным из ничто, трудно мыслить о вечном»; «**В нашей** земной жизни любовь является самым драгоценным счастьем и блаженством»; «И остается только это удивление перед тем, что Бытие есть реальность, но откуда оно, мы **не можем** знать» (из беседы архим. Софрония (Сахарова))¹.

В духовных беседах преобладают формы глаголов, передающие значение некатегоричного побуждения к действию: говорящий призывает к действию, в котором и он сам должен принять участие, или советует, просит (формы совместного действия, формы изъявительного наклонения в переносном значении и др.). Например: «**Смиримся** же перед Богом. Ныне, 25 декабря 1912 года, **положим** маленький кирпичик в основание своего домика, то есть желание исправиться, а Господь Сам спасет нас по Своей неизреченной благодати» (из беседы прп. Варсонофия Оптинского)²; «И поэтому **необходимо проверить** себя, как мы относимся к Священному Писанию. **Пусть** те, у которых Евангелие лежит на полке, в шкафу или на окне, **пусть поймут** наконец, что ведь не для того мы держим Слово Божие у себя дома, чтобы лежало Оно в небрежении. **Пусть откроют** они это Слово Божие, **пусть начнут читать** каждый день по одной хотя бы главе Священного Писания и **пусть почувствуют** себя должниками против всех Заповедей Божиих и, когда начнут понимать они хотя бы в малой мере, хотя бы в одной малой заповеди начнут исполнять Закон Божий, — тогда постепенно откроется им и весь Божественный Закон» (из беседы свящ. Сергея Мечёва)³.

¹ *Софроний (Сахаров), архим.* Беседа 7: О вечности // Он же. Духовные беседы // Сайт «Азбука веры». URL: https://azbyka.ru/otechnik/Sofronij_Saharov/dukhovnye-besedy (дата обращения: 20.12.2018).

² *Варсонофий Оптинский, прп.* Старо-Голутвинский монастырь Рождественские беседы. 25 декабря 1912 г. // Беседы преподобного Варсонофия Оптинского с духовными чадами // Сайт «Азбука веры». URL: <https://azbyka.ru/otechnik/prochee/besedy-velikih-russkih-startsev/15> (дата обращения: 20.12.2018).

³ *Мечёв С.* О чтении и разумении Священного Писания // Он же. Духовные беседы // Сайт «Библиотека электронной литературы в формате fb2». URL: <http://litresp.ru/chitat/ru/M/mechev-sergij/duhovnie-besedi> (дата обращения: 20.12.2018).

Оратор может говорить о себе, но использовать при этом форму глагола 2-го лица. При таком употреблении формы глагола, характерном для разговорной речи в целом и для диалога в частности, содержание высказывания приобретает обобщенный характер. Действие распространяется не только на говорящего, но и на слушателей. Например: «С такой силою это действует на душу, что действительно **живешь** отсутствием смысла жизни из-за смерти» (из беседы архим. Софрония (Сахарова))⁴.

Используя глаголы в форме 2-го лица настоящего времени или настоящего-будущего совершенного, а также в форме повелительного наклонения, оратор адресует свои советы и пожелания не конкретному лицу, а всем и каждому. Предложение также приобретает обобщенное значение. Например: «**Поставь** себе вопрос: если моя жена, мои дети, самый мой близкий друг, мои сослуживцы знали бы обо мне то или другое, было бы мне стыдно или нет? Если стыдно — **исповедуй**. Если то или другое было бы мне стыдно открыть Богу, Который и без того это знает, но от Которого я стараюсь это спрятать, мне было бы страшно? Было бы страшно. **Открой** это Богу, потому что в тот момент, когда ты это **откроешь**, все, что ставится в свет, делается светом. Тогда ты **можешь исповедоваться** и **произносить** свою исповедь, а не трафаретную, чужую, пустую, бессмысленную» (из беседы митр. Антония Сурожского)⁵. Вопросно-ответное единство — это особый способ подачи информации, в котором обе реплики (реплика-стимул и реплика-реакция) принадлежат оратору, но создается впечатление разговора оратора со слушателями. Вопросно-ответное единство — это один из наиболее популярных у ораторов приемов диалогизации. Например: «Какими же средствами располагает христианин в этой настоящей духовной жизни? Прежде всего, Святые Отцы настаивают на том, что необходимо соблюдать пост» (из беседы схиархим. Авраама (Рейдмана))⁶; «Что же

⁴ Софроний (Сахаров), архим. Беседа 7: О вечности.

⁵ Антоний Сурожский, митр. Об исповеди // Он же. Какие грехи прощает Бог? // Сайт «Православие и мир». URL: <https://www.pravmir.ru/mitropolit-antoni-y-surozhskiy-ob-ispovedi> (дата обращения: 20.12.2018).

⁶ Авраам (Рейдман), схиархим. Ч. 1. Основы духовной жизни // Он же. Беседы о духовной жизни // Сайт «Азбука веры». URL: <https://azbyka.ru/besedy-o->

Он [Христос] после себя оставил? Можем ли мы быть уверены в том, что в Евангелии содержится именно то, что Он говорил, чему Он учил, что именно таков был Его образ? Да, можем. Мы можем себе это представить гораздо лучше, чем если бы была у нас книга, которую мы бы читали, и каждый из нас бы вычитывал то, что ему хочется в ней увидеть, как мы постоянно это делаем, читая произведения разных писателей» (из беседы митр. Антония Суражского)⁷.

Второй существенной особенностью духовной беседы является ее *тематическое двуединство*⁸. Почти всегда духовная беседа содержит две темы: предметную и собственно духовную (религиозную). О чем бы ни говорил оратор, духовная тема всегда одна: спасение души. Даже если эта тема не сформулирована специально, она присутствует имплицитно. Эти два начала могут соотноситься по-разному. Оратор может начать с темы предметной — она доступнее для восприятия, затем перейти к духовной. Рассмотрим пример⁹: «Один крестьянин работал в поле целый воскресный день. Когда ему напомнили, что работать по воскресеньям не следует, он ответил: „Что воскресенье, что понедельник, какая разница!“. Вечером он запряг коней и двинулся к дому; уже смеркалось. На дороге оказалась его трехлетняя дочка. Отец не заметил, как колеса переехали ребенка. Девочка погибла, не успев вскрикнуть...

Шесть дней работай и делай в них всякие дела твои, седьмой же посвети Господу Богу твоему. Четвертая Божия заповедь» (свт. Николай Сербский)¹⁰.

duhovnoj-zhizni (дата обращения: 20.12.2018).

⁷ *Антоний Суражский, митр.* О Церкви // Он же. Беседы о вере и Церкви // Сайт «Азбука веры». URL: https://azbyka.ru/otechnik/Antonij_Surozhskij/besedy-o-vere-i-tserkvi/#0_10 (дата обращения: 20.12.2018).

⁸ О тематическом двуединстве православной проповеди см.: *Ицкович Т. В.* Категориально-текстовая специфика современной православной проповеди. Екатеринбург: Издательский дом «Ажур», 2015. 150 с.

⁹ Условимся считать, что этот текст — концепт духовной беседы. В противном случае нам пришлось бы приводить пространный пример, что невозможно в данном формате статьи.

¹⁰ *Николай Сербский, свт.* Воскресенье не понедельник // Он же. Библейские темы // Сайт «Азбука веры». URL: https://azbyka.ru/otechnik/Nikolaj_Serbskij/biblejskie-temy/1 (дата обращения: 20.12.2018).

Сначала оратор излагает реальную историю из жизни человека (предметная тема), затем говорит на тему духовную.

Предметная и духовная темы могут быть представлены в ином порядке: сначала оратор говорит на религиозную тему, а затем связывает ее с темой предметной. Например: «Евангелие, которое у нас есть, — это память Церкви, память самых ближних Его учеников о том, что они пережили, чему они научились, общаясь со Христом. Христос книги не оставил, но оставил живое общество, которое называется Церковью и которое Его лично знает. И нам надо помнить, что Церковь — это общество, которое соединено, как говорится в катехизисе, не только общностью таинств, догматической веры, обрядами. Все это, конечно, есть в Церкви и является как бы составной частью ее, но в Церкви сердцевина другая. Это — встреча, встреча лицом к лицу со Христом. Это может быть потрясающая встреча, она может произойти исподволь, еле-еле заметно, но она всегда должна присутствовать, чтобы человек мог сказать: „я — верующий“. Я родился до первой мировой войны. Когда мы очутились в эмиграции, я оказался живущим в закрытой школе. Я выходил из нее только на несколько часов в воскресенье. Тогда было не до того, чтобы меня учить, меня надо было утешить, обрадовать. Поэтому я о Боге никаких понятий не имел...» (из беседы митр. Антония Сурожского, приводится в сокращении)¹¹.

Проповедник начинает беседу с собственно религиозной, духовной темы — он дает определение понятию «Церковь», а затем переходит к предметной теме — рассказывает о своем опыте общения к Церкви, о личной встрече с Христом.

Однако чаще всего обе темы переплетаются на протяжении всей беседы. Например: «Евангелие показывает, что эти заведомые **еретики** иногда в своих нравственных качествах опережают правоверных иудеев. Вспомним притчу о добром самарянине. Христос рассказывал ее, отвечая на вопрос „Кто мой ближний?“». Оказывается, им может быть **сектант**, человек другой веры. Если на современный язык перевести название этой притчи, получится **притча**

¹¹ *Антоний Сурожский, митр.* О Церкви // Он же. Беседы о вере и Церкви // Сайт «Азбука веры». URL: https://azbyka.ru/otechnik/Antonij_Surozhskij/besedy-o-vere-i-tserkvi/#0_10 (дата обращения: 20.12.2018).

о добром свидетеле Иеговы. О чем она? Избит правоверный иудей, лежал весь окровавленный. Мимо пробежал правоверный священник, не остановился: наверное, **спешил на потребу**, потом прошел левит, **певчий**, наверное, спешил в храм **на спевку хора**. А вот **сектант**, самарянин, остановился, перевязал раны этого человека, привез его в гостиницу, заплатил за лечение и содержание и сказал хозяину гостиницы, что, если потребуется, оплатит и другие издержки» (из беседы с прот. Олегом Стеняевым)¹².

В этом интервью, которое можно рассматривать как разновидность духовной беседы, оратор, толкуя притчу о добром самарянине, отсылает слушателей к современным явлениям жизни, упоминая, с одной стороны, о сектантах, еретиках и свидетелях Иеговы, а с другой, — о священниках, «спешащих на требы», и певчих, «спешащих на спевку хора».

Итак, диалогичность и двутемность — это два жанрообразующих признака духовной беседы.

Церковно-религиозный стиль относительно недавно стал объектом лингвистических исследований, поэтому учение о речевых жанрах данного стиля еще только складывается. Очевидно, что по своим функционально-стилистическим характеристикам жанры церковно-религиозного стиля не вполне соответствуют традиционно выделяемым речевым жанрам.

Сегодня внутри церковно-религиозного стиля более или менее однозначно определен набор таких жанров, как молитва, проповедь, исповедь. Жанра духовной беседы в этом перечне пока нет. Этот речевой жанр церковно-религиозного стиля требует изучения.

Сведения об авторе. Дьячкова Наталия Александровна — доктор филологических наук, профессор, ректор Миссионерского института (г. Екатеринбург). E-mail: trudovyeresursy@yandex.ru.

¹² Стеняев О., прот. Бог не принимает православие без любви // Сайт «Русская народная линия». URL: http://ruskline.ru/monitoring_smi/2015/09/16/bog_ne_priminaetpravoslavie_bez_lyubvi/ (дата обращения: 20.12.2018).

Л. Н. Житкова

ШКОЛЬНЫЙ КУРС РУССКОЙ КЛАССИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ (ПРОГРАММА 9-ГО КЛАССА) И РЕЛИГИОЗНЫЙ ДИСКУРС

В статье рассматриваются произведения А. С. Пушкина, М. Ю. Лермонтова, Н. В. Гоголя, предусмотренные школьной программой, в аспекте религиозного дискурса, выявляются религиозные смыслы этих произведений, без чего невозможна их адекватная интерпретация.

Ключевые слова: *религиозность, смыслы, сакральность, бытие, восторг, судьба, соборность.*

Существует авторитетная точка зрения, поддержанная, в частности, русскими философами, на русскую литературу XIX в. от А. С. Пушкина до А. П. Чехова как литературу православно-религиозную по своей основополагающей сути. Однако выявление религиозного смысла в искусстве значительно затруднено, поскольку, органично усваиваясь художественной системой, религиозные ситуации и образы становятся элементами этой художественно-эстетической системы. Как недопустимо рассматривать литературу в качестве иллюстрации к разного рода идеологическим доктринам, что до сих пор, к сожалению, доминирует в школьном литературоведении, так же нельзя подменять искусство религиозной догматикой. Однако религиозный аспект не должен быть игнорирован в тех случаях, когда художественный мир писателя сущностно связан с религиозными смыслами и структурно определяется ими.

Если не встраивать концепцию русской литературы классического периода в историческую схему, а типологизировать некие имманентные закономерности этой литературы как целостно-феноменального явления, то следует обратить внимание на такую интегративную черту в произведениях русской литературы, как любовный сюжет, что замечательно зафиксировал в свое время Н. Г. Чернышевский в символической формуле «русский человек на rendez-vous». Таким образом, обобщая, можно сказать, что русская литература XIX в. — это литература о любви. Но вместе с тем любовный сюжет оказывается способным ставить и решать вопросы глубокой

и серьезной философии. Справедливо русская классическая литература считается формой национальной философии. Объясняет такую ситуацию то обстоятельство, что любовь в русской традиции трактуется прежде всего не как отношения полов, но как отношения «человек — человек». В любви к женщине русский герой ищет пути к «другому», пути в мир. Такова ситуация и с Онегиным, и с Демоном, и с Раскольниковым, и с Еленой Стаховой, и с Обломовым и т. д. Есть основания говорить о философии человеческой судьбы, человеческого всеединства, братства, соборности, то есть об истинно православно-христианском духе русской литературы и культуры в целом.

У В. А. Жуковского в центре его концепции мира поставлена личность духовно-творческая, способная к самосозиданию в условиях трагического мира. В. А. Жуковский — религиозный поэт, который верит в покровительство высшего начала как начала добра и гармонии, — поэтому он, будучи романтиком, между тем не отрицает жизнь, но видит в ней источники не только страданий, но и высшей радости. «О! верь мне, — говорит персонаж элегии „Теон и Эхин“ своему другу, — прекрасна вселенна».

Религиозное чувство жизни в творчестве А. С. Пушкина исключительно органично и природно, причем очевидно, что его художественная философия и мирозерцание восходят к православной философии человека и мира. Еще В. Г. Белинский отметил в А. С. Пушкине универсальную полноту мироощущения, представление о мироздании как творении, созижденном навечно на началах добра, истины и красоты. Наследуя В. А. Жуковскому, так же как и он, А. С. Пушкин глубоко переживал трагические диссонансы бытия и так же видел именно в духовном могуществе человека силу, способную преодолевать трагизм обстоятельств: «Самостоянье человека — залог величия его». Гениальную формулу А. С. Пушкина «Я жить хочу, чтоб мыслить и страдать» можно рассматривать как парафразу евангельской мудрости.

Изучая конкретные произведения поэта по школьной программе, обратим также внимание и на внепрограммные произведения. Так, при знакомстве с лирикой поэта имеет смысл в цикле стихотворений о поэте и поэзии обратить внимание на их финалы:

«Поэт»¹

«...лишь Божественный глагол
 До слуха чуткого коснется,
 Душа поэта встрепенется,
 Как пробудившийся орел».

«Поэту» (174)

«...так пускай толпа его бранит
 И плюет на алтарь, где твой огонь горит,
 И в детской резвости колеблет твой треножник».

«Памятник» (373)

«Веленью Божию, о муза, будь послушна,
 Обиды не страшась, не требуя венца,
 Хвалу и клевету приемли равнодушно
 И не оспаривай глупца».

Как видим, во всех финалах поэт, размышляя о своей судьбе, обращается к сакральному началу, а в стихотворении «Поэт, не дорожи любовью народной» образ поэта выстраивается по модели евангельского сюжета крестного пути Христа на Голгофу.

Вывод очевиден: А. С. Пушкин представлял творчество поэта как сотворчество с Богом.

Неравнодушный и образованный учитель может также предложить учащимся разбор стихотворения «Пир Петра Первого» (350).

В сюжете стихотворения однозначная ситуация неожиданно превращается в альтернативную. Во дворце царя раздаются шум, клики, праздничная пальба. Логично умозаключить, что царь Петр празднует очередную победу, но неожиданно звучит авторское слово: «Нет! Он с подданным мирится; / Виноватому вину / Отпуская, веселится; / Кружку пенит с ним одну; / И в чело его целует, / Светел сердцем и лицом; / И прощенье торжествует, / Как победу над врагом».

Опорные образы этого описания — «вину отпуская», «в чело его целует», «светел сердцем и лицом», «прощенье торжествует» —

¹ Пушкин А. С. Полное собрание сочинений: в 10 т. Изд. 2-е. М., 1956–1958. Т. 3. С. 22. В дальнейшем произведения А. С. Пушкина цитируются по этому изданию с указанием страниц текста в круглых скобках.

представляют в некотором роде символично-смысловую «кальку» таинства отпущения грехов и обретения радости христианской любви.

Особого внимания требует образ Татьяны Лариной. Героиня А. С. Пушкина не укладывается в шаблон героя или героини, как традиционно это представляют. Еще В. Г. Белинский выражал резкое неудовольствие по поводу будто бы «рабской» покорности Татьяны, вышедшей замуж не по свободному выбору и велению сердца, а подчинившейся воле родителей. У А. С. Пушкина есть герои, которые жаждут переменить судьбу, выйти за пределы жизненного пространства, определенного для них самим ходом жизни: это Старуха («Сказка о рыбаке и рыбке»), Германн («Пиковая дама»), Евгений («Медный всадник»). Но все у них заканчивается катастрофическим возвращением к начальной позиции.

А. С. Пушкину, вероятно, близка идея о том, что человек должен осуществлять себя в пределах, данных ему Богом или некоторым объективным законом обстоятельств. При этом противодействие сверхволе или сверхзакону не есть благо для человека и не способствует его «самостоянию», как это ни парадоксально на первый взгляд.

Любимые герои А. С. Пушкина — Татьяна Ларина и Петр Гринёв — реализуют себя именно в пределах личного пространства собственного опыта, не требуя ничего сверх того, что им дано — без вызова и бунта. Это личности неконфронтационного типа, которые существуют среди людей, внутри их мира, встраиваются в этот мир, в обстоятельства, что являет собою соборный образ бытия в его неслиянности и нераздельности. Соборность противостоит как индивидуализму, разрушающему человеческую общность, так и толпе, нивелирующей личность. В соборности человечество обретает свое единство и в то же время сохраняет неповторимые черты индивидуума, отдельного человека, поскольку это бытие, основанное на любви. Действительно, Татьяна, будучи «своей» везде — в деревне, в свете — не теряет своей личности, не обезличивается — напротив: она максимально полно личностно воплощается и достигает того «самостоянья», каковое является «залогом величия» человека. В. Г. Белинский обратил внимание на то, что и Онегин внутренне близок мироощущению Татьяны: «...он мог быть счастлив или несчастлив только в действи-

тельности и через действительность»². На эту же черту критик указал как на важнейший элемент художественной философии поэта в целом.

А. С. Пушкин, пишет В. Г. Белинский, «поставлял выход из диссонансов жизни и примирение с трагическими законами судьбы не в заоблачных мечтаниях, а в опирающейся на самое себя силе духа»³.

Тайна мудрости Татьяны и Петра Гринёва состоит в том, что они глубоко чувствуют и сознают свою связь с корневыми началами жизни, важными и неизменными духовно-культурными ценностями. Для обоих героев такой ценностью являются честь и долг, определяющие как личностную суть человека, так и нравственный закон человеческого соборного сообщества.

Татьяна говорит о своей верности родительской воле: «Меня слезами заклинаний / Молила мать...», семейному долгу: «Но я другому отдана; / Я буду век ему верна». Петр Гринёв свято чтит наказ батюшки «береги честь смолоду» в исполнении своего дворянского долга.

Все это означает победу не фатальных обстоятельств, не рабскую покорность судьбе — в действительности это ситуация осознанного свободного выбора («Я вышла замуж», — говорит Татьяна), исполненная, однако, глубокого драматизма, поскольку выбор духовно-нравственных ориентиров жизненного поведения неизбежно драматичен.

Обращаясь к «Капитанской дочке», следует подчеркнуть, что именно Петр Гринёв с его любовно-семейной историей, а не Пугачёв, является главным героем повести. Стоит обратить внимание на то, что Пугачёв предстает как целостная личность лишь тогда, когда он действует и поступает как человек, кровно связанный православно-религиозными традициями: прощает Гринёва, спасает сироту Машу, возлюбляет врага в лице Гринёва. Но там, где Пугачёв явлен как предводитель крестьянского бунта, личность в нем умирает.

Вопрос о религиозности М. Ю. Лермонтова поставлен давно, и современное литературоведение рассматривает его. Проблема

² Белинский В. Г. Собрание сочинений: в 9 т. М., 1976—1982. Т. 1981. С. 396.

³ Там же. С. 295.

веры была им поставлена в самом начале творчества («Не осуждай меня, Всевышний...») и оставалась актуальной до конца дней поэта.

В творчестве М. Ю. Лермонтова часто используется жанр молитвы, что само по себе свидетельствует о глубоко внутренней потребности поэта в религиозном самоопределении, а его «молитвы» («Не осуждай меня, Всевышний...», «Я, Матерь Божия...», «Благодарность») системно и парадигматически представляют некую «молитвенную» философию. Философия эта исследует противоречия духовного мира человека, исполненного жажды веры, смирения и одновременно мятежного, бунтующего, страстно оберегающего свое Я. Лирический герой лермонтовских «молитв» проходит исполненный драматизма путь богопознания, до конца верный своему мучительному сомнению.

Вопрос веры, глубоко запрятанный в философию романа «Герой нашего времени», по существу никогда не поднимался при его изучении. «Герой нашего времени» — это прежде всего философский роман, посвященный проблеме познания. Его герой хочет понять механизм жизне- и мироустройства, однако все его опыты прохождения через уроки жизни не открывают ему искомым смыслов.

Важнейшая из причин поражения Печорина связана с его гносеологическим методом, именно с его аналитико-методологическими установками и принципами, в основании которых заложен такой фундаментальный порок, как абсолютизация приоритета «чистого разума», рацио, что вступает в противоречие с феноменально целостной сущностью человека, в качестве которой личность только и способна адекватно ощутить бытийную основу действительности. Печорин же, блуждая по миру, не находит выхода в сущее, в бытие, из времени к искомому им абсолюту.

Поставлен ли в романе М. Ю. Лермонтова вопрос о Боге и вере как пути к полному знанию и последней истине? Думается, что поставлен.

В главе «Фаталист» Печорин, размышляет о судьбах «древних» людей, «премудрых», как он слегка иронически называет их, которые верили в «покровительство» неба, в то, что небесные светила, эти «лампады» зажжены «для того, чтобы освещать их битвы и торжества». Они верили, что «целое небо... на них смотрело с участием...».

Именно вера предавала им «уверенность» и «силу воли». Это были герои, цельные и целеустремленные люди, но пришли иные времена других людей, — «жалких», как определяет цену Нового времени Печорин, «не способных более к великим жертвам ни для блага человечества, ни даже для собственного нашего счастья... — равнодушно» переходят они «от сомнения к сомнению»⁴.

Печорин до конца остается верным своему тотальному скепсису. М. Ю. Лермонтов предложил оригинальное, глубокое и пророческое философское осмысление Нового времени, трагически парадоксального, когда, с одной стороны, в мир является личность с осознанием независимой самоценности, с другой — возникает неодолимое отторжение такой личности от мира.

По большому счету, М. Ю. Лермонтов исследует духовный опыт поколения обезбоженного времени, формировавшего человека, сверхчеловека, по Д. С. Мережковскому, видевшему в русском поэте предшественника Ф. Ницше.

В трактовке творчества Н. В. Гоголя разумно обратиться к статье Д. С. Мережковского «Гоголь и черт», автор которой во главу угла ставит идею о том, что Н. В. Гоголь впервые в мире поставил вопрос о кризисе в мировой культуре, в основе чего — кризис религиозного сознания, произошедший вследствие отпадения человечества от Бога, что означает духовно-душевное «омертвление» человека и превращение его из Божьего подобия в исключительно телесную сущность. Отсюда — характеристики гоголевских персонажей, их автоматизм, вещьность, с этим же связаны и такие особенности в эстетике писателя, как исключительный интерес автора к мистико-фантастическим сюжетам и образам и отсутствие положительного героя.

Как истинно верующий христианин, Н. В. Гоголь хотел верить в духовное восстановление человека, и единственным путем к этому он считал путь русского человека к Богу.

Сведения об авторе. Житкова Людмила Николаевна — кандидат филологических наук, доцент кафедры русской и зарубежной литературы Уральского гуманитарного института Уральского федерального университета им. первого Президента России Б. Н. Ельцина (г. Екатеринбург).

⁴ Лермонтов М. Ю. Собрание сочинений: в 4 т. М., 1958. Т. 4. С. 51.

Е. А. Полетаева

ОБРАЗ ПУСТЫНИ И ТОПИКА ПУСТЫННОГО ЖИТИЯ В ПАМЯТНИКАХ ХРИСТИАНСКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ И АГИОГРАФИИ

В статье рассматриваются истоки древнерусского пустынного жития и особенности топики отшельнической агиографии — житий прпп. Антония Великого и Онуфрия, Сергия Радонежского, Никандра Псковского, Никодима Кожеозерского, Зосимы и Савватия Соловецких, Диодора Юрьегорского. Образ пустыни, представленный в Ветхом Завете, вбирает в себя глубокие культурно-исторические и провиденциальные смыслы. Пустыня, безводная, не рождающая земля, очистила блуждавший по ней 40 лет израильский народ и максимально приблизила его к Богу. Новозаветная пустыня — место покаяния, уединенной молитвы, преобразования души. Пустыня, согласно пророчеству Исаии, способна преобразиться, наполниться водами, зацвести лилиями, стать местом обитания птиц. Именно это пророчество часто использовалось в гимнографических текстах и богослужениях преподобным отцам и пустынножителям. Автор статьи дополняет выявленную ранее исследователями топику отшельнического жития новыми топосами, такими, как получение божественного знамения в отрочестве, юности (глас с неба, пророчество юродивых), нападение разбойников на келью отшельника, причастие святого перед кончиной, встреча пустынножителя с человеком, посланным Богом для его погребения.

Ключевые слова: образ пустыни в Священном Писании, топосы и мотивы отшельнического жития, византийская и древнерусская агиография, преподобные отцы и отшельники Древней Руси.

В христианских текстах образный ряд, связанный с «пустыней», ведет свое начало от ветхозаветной традиции. В Ветхом Завете пустыня выступает как чрезвычайно емкое понятие, вобравшее в себя культурно-исторические и провиденциальные смыслы. С пустыней связано сорокалетнее странствование евреев по исходе из Египта. Согласно библейским преданиям, хождение израильтян по пустыни было временем максимального приближения к Богу, когда Господь носил этот народ, как человек носит сына своего, питал его манной небесной, «предуготовлял» пути его (Втор 1. 31). Пустыня — в данном историческом промежутке — «великая и страшная земля», где движимый Богом народ через испытания и страдания очистился от пороков и страстей и, обновленный, вошел в Землю Обетованную.

Такие свойства пустыни, как безводие, непроходимость, бесплодие в Ветхом Завете использовались как метафоры в описании внутреннего состояния человека. Псалмопевец истосковавшуюся по Божественной чистоте душу часто сравнивает с высохшей, чахлой пустыней: «Душа моя, яко **земля безводная** Тебѣ» (Пс 142. 6), «возжада Тебѣ душа моя, коль множицею Тебѣ **плоть моя въ земли пустѣ непроходнѣ и безводнѣ**» (Пс 62. 2). В библейских текстах находим и другие провиденциальные смыслы образа пустыни, строящиеся на исчезновении ее безжизненных свойств. Так, в пророчествах Исаии показана пустыня ликующая, напоенная водами, исхоженная дивными зверями, более напоминающая райский сад: «Радуйся, **пустыня жаждущая**, да веселится пустыня и да цветет яко крин. И процветет и возвеселится пустыня Иорданова, и слава Ливанова дадеса ей <...> яко проторжеса вода в пустыни, и безводная будет во езера и **на жаждущей земли** источник водный будет. Тамо будет веселие птицам и селитва трости, и лузи...» (Ис 35. 1–2, 7). В гимнографии преподобным отцам можно часто встретить подобные описания райского преобразования пустынной земли. Так, в похвалу пустынножителям говорится, что они слезами и молитвой «оросили» бесплодную землю, «процвели в ней яко крины (лилии)», умножили число монахов, славословящих Бога.

Примеры уединенного пустынножительства уже имели место в пророческом институте Древнего Израиля (Илия, Елисей). Самый последний из пророков — Иоанн Предтеча, называемый в Евангелии «Ангелом пустыни», имеет особое значение, ибо связан с образом пустыни рождением, происхождением и житием. До Крестителя пророки уходили лишь на время в пустыню, Предтеча же стал ее первым «жителем». Даже очень скупые эпизоды из жизни Предтечи, отразившиеся в евангельских текстах, стали ярчайшим примером для последующих поколений отшельников. Неслучайно в богослужебных текстах Иоанн Предтеча называется «прозябением неплодным», «чадом пустыни»¹, ибо пророк был рожден из утробы пустой, не имевшей чад, так как мать его, Елизавета, «бѣ неплоды» (Лк 1. 7). Священное Предание, отразившееся в литургике,

¹ Минея. Месяц январь. М.: Издание Московской Патриархии, 1983. С. 263.

с самого младенчества поселяет Иоанна в пустыню: «Ангель изъ неплодныхъ ложеснь произшел еси, от самых пелен в пустыню вселился еси»². Бесплодная и дикая пустыня укрыла его во время избияния царем Иродом иудейских младенцев и воспитала. Предтеча проводил все дни в Иудейской пустыне, куда к нему стекался народ омыть свои грехи через покаяние крещением во Иордане. По евангельскому слову, он явился «гласом вопиющего в пустыне», обратившимся к «бесплодным» сердцам принести «достойный плод покаяния» (Мф 3. 8).

Испытание пустыней проходит и Сам Господь: «...и бѣ ту в пустыни дней четьредесятъ, искушаем сатаную, и бѣ со звѣрми, и ангели служажу Ему» (Мк 1. 13). В Своей земной жизни Христос не раз удалялся в пустыню помолиться Отцу: «...и оутро ноци сущей зѣло, воставъ изыде, и иде въ пусто мѣсто, и ту молитву дѣяше...» (Мк 1. 35). В рукописном Зерцале мирозрительном находим толкование этого евангельского текста: «Се бо Господь сам место молитве в пустыни и в горе на уединение показуя учеником своим. По сему воображению и всяк верный должен есть место молитве имети. И ты убо, аще не бежиши с пребывания человеческого, вскоре лишишися Бога. Любящим подобает пустыню и уединенных мест со усердием достигати»³.

Подражая ветхозаветным пророкам и Предтече и Спасителю, в пустынные места стали селиться первые христиане. Поначалу пустыня укрывала христиан от гонений, а потом от соблазнов мира. Святитель Филарет (Гумилевский) начало монашества относит к концу III в. и называет Антония Великого основателем «отшельнической жизни»⁴. Первое житие, составленное в Византии свт. Афанасием Александрийским († 373), — Житие Антония Великого, было отшельническим, ставшим впоследствии своеобразным эталоном для всех последующих агиографов⁵. Свт. Афанасий использует хронологическую модель изложения: житие начинается

² Минея. Месяц январь. С. 263.

³ ЛАИ ИГНИ УрФУ. XV. 18 р / 60. XVIII в. Л. 167.

⁴ *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Историческое учение об отцах Церкви. СПб., 1882. Т. 1. С. 31.

⁵ *Каждан А. П.* История византийской литературы (650–850 гг.). СПб., 2002. С. 51.

рождением Антония и заканчивается его исходом «в иной мир». Его бодрый призыв к подражанию (ревнованию) подвигам св. Антония Великого и других египетских отшельников стал верным ориентиром для монашествующих во все времена: «Благу ревность состависте к египетским иноком, рекше, сравнятся или превзыти сих воздержанием вашим добродетельным»⁶. Блаженный Иероним пишет о значении подвига Великого Антония следующее: «Говорят, что он — глава такой (уединенной) жизни; но это только отчасти справедливо: ибо не столько он — прежде всех, сколько им ревнование всех пробуждено было»⁷.

Житие Антония Великого имело широкое распространение в древнерусской рукописной традиции XIV—XVI вв. — в период возросшего интереса к исихазму и пустынножительству. Первым пустынножителем в Русской Церкви Е. Е. Голубинский называет прп. Сергия Радонежского: «Последующее время, в XV — XVII столетиях — пишет он, — монашеское подвижничество, посредством совершенно уединенного пустынножития, не составляло у нас очень большой редкости, но оно началось у нас, именно, от преподобного Сергия»⁸. Варфоломей (имя прп. Сергия в миру) удалился в пустыню «не с той мыслию, чтобы подвизаться в одиночестве», замечает Е. Е. Голубинский, но с желанием пустынножить «в большем или меньшем товариществе»⁹. Составитель Жития сообщает, что по смерти родителей Варфоломей отправляется к брату своему Стефану просить его идти «на зыскание места пустынного»¹⁰. Много мест обошли братья в поисках молитвенного уголка, пока в чаще леса не обнаружили «едино место пустыни, в чащах леса, имуща и воду <...> и возлюбиста е»¹¹. Но вышло так, что Сергей, оставленный братом, стал «един единьствовати и безмольствовати,

⁶ ЛАИ ИГНИ УрФУ. IX. 329 а р / 4862. XVI в. Л. 437.

⁷ *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Историческое учение... С. 29.

⁸ *Голубинский Е. Е.* Преподобный Сергей Радонежский и созданная им лавра // Житие Сергия Радонежского (тексты и исследования) / сост. В. В. Колесов, Т. П. Рогожникова. М., 1991. С. 157.

⁹ Там же. С. 160.

¹⁰ Житие Сергия Радонежского (тексты и исследования) / сост. В. В. Колесов, Т. П. Рогожникова. М., 1991. С. 31.

¹¹ Там же. С. 31.

иже и божественныя сладости безмолвия вкусив»¹², он уже не захотел оставлять пустынного жития.

В древнерусской агиографической традиции, начиная с Жития преподобного Сергия Радонежского, отшельнические агиобиографии развивались по схеме преподобнических житий, где пустынножительство для святого было лишь временным этапом. Из пустыни, как правило, рано или поздно вырастал монастырь, а пустынножителю приходилось оставлять свое «безмолвное житие», становиться строителем обители и заботливым отцом для собравшейся братии. На пустынножительство преподобный мог отправиться сразу после пострига, но чаще всего в пустыню святой уходил, уже какое-то время пожив в монастыре. Уходу из монастыря способствовали не только любовь к безмолвию, но и, как правило, особое «почитание» братией угодника за подвижничество и добродетели (мотив встречается в житиях Антония Сийского, Никодима Кожеозерского, Зосимы и Савватия Соловецких и др.). Житие прп. Сергия Радонежского в изложении Епифания Премудрого и Пахомия Логофета послужило примером для составления агиобиографий на Руси. Преподобный Сергий для русского иночества был образцом не только уединившегося монаха-безмолвника, но, что очень важно, игумена, духоносного отца для множества учеников («в пениих, бдениих и пощениях образ быв твоим учеником»¹³).

Пустыннолюбие — одна из традиционных черт русского иночества, придавшая определенный характер подвижничеству на Руси. Во многих житиях преподобных отцов обнаруживаются топоры пустынного жития, однако в русской агиографии встречается «крайне малое число собственно отшельнических житий», житий анахоретов¹⁴. Среди них Т. Р. Руди называет только жизнеописания двух северорусских подвижников XVI—XVII в. — Никодима Кожеозерского и Никандра Псковского — и Повесть о соловецких пустынножителях¹⁵. Основой для используемой агиографами пустынножительной

¹² Житие Сергия Радонежского. С. 38.

¹³ Тропарь прп. Сергию Радонежскому.

¹⁴ Руди Т. Р. Пустынножители Древней Руси (из истории агиографической топик) // Русская агиография. СПб., 2011. С. 519.

¹⁵ Там же.

топики становятся, по словам исследовательницы, аскетические сюжеты и мотивы. Т. Р. Руди выявляет группу топосов, используемых в житиях при описании подвигов и трудов святого: пропитание, ночное бдение или малый сон, любовь к безмолвию, борьба с бесами, укрощение дикий зверей.

Божественная предопределенность пустынного жития. Пустынножители с детских лет бывают водимы Богом, им даются Божественные знаки, сообщающие о будущем подвиге «пустынного жития». Так, Никита из Ивановко в поле услышал свое будущее монашеское имя: «Никодиме, Никодиме!»¹⁶, произнесенное дважды¹⁷. Неслучайно Бог обратился к нему в «пустом месте», предвещая будущее пустынножительство отрока. Блаженный Илия, обитаемый на Куличках, увидев Никиту, возопил: «Откуда грядешь, Хозюский пустынный?»¹⁸. Также и прп. Никандру юродивый Никола Псковский неожиданно «ят его за руку, начат глаголати ему, похабся творя, и прорече ему впредь страсти пустынная...»¹⁸. Уже в отрочестве прп. Трифон Печенгский стал убегать от родителей и скитаться «по расселинам и оврагам», словно «особающаяся птица»¹⁹. Однако большей частью иноки уходили в пустыню безмолвствовать уже из монастырей, приобретая опыт борьбы с искушениями и получив благословение духовника. Мотив ухода из монастыря в пусто место в житиях определялся всегда однозначно — как «бегство от славы», когда любовь окружающих начинала тяготить святого, мешать спасению души.

Следует отметить, что древнерусские агиографы более всего затруднялись раскрывать потаенную (ведомую одному лишь Богу)

¹⁶ *Полетаева Е. А.* Житие Никодима Кожеозерского (или опыт составления отечественного отшельнического жития) // Русская агиография. СПб., 2011. С. 140—161.

¹⁷ Примечательно, что обращаясь к пророку Самуилу Господь также дважды называет его имя (1 Цар 3. 4—10).

¹⁸ Житие Никандра Псковского // Библиотека литературы Древней Руси. XVI век. Т. 13. СПб., 2005. С. 620.

¹⁹ *Полетаева Е. А.* «Уход в пустыню» в древнерусской и старообрядческой традиции (на материале северно-русской агиографии и старообрядческих сочинений) // Уральский сборник. История. Культура. Религия. Вып. 2. Екатеринбург, 1998. С. 200.

жизнь отшельников в пустыне (борьбу с лукавыми духами и высоту духовных созерцаний). «А яже о немъ писати о пустынном житии невозможно высоты ради жительства невѣрно възъмнися» — пишет первый агиограф Жития прп. Никодима — старец Боголеп (Львов)²⁰. Древнерусские агиографы более всего затруднялись поведствовать о пустынных подвигах отшельников — самой потаенной, внутренней, созерцательной стороне их жизни. В Житии Антония, напротив, обнаруживаем описание целой школы аскетике: тончайшее описание глубинной борьбы с помыслами в душе подвижника.

Аскеза. Пищей пустынножителей, как правило, были трава и коренья. Прпп. Никодим Кожеозерский и Никандр Псковский питались «саморасленным былием», Никодим изредка употреблял в пищу рыбу, но прежде «квасил» ее, пока та не покроется червями. Спал подвижник сидя, все ночи проводя в молитве. В Великий пост отшельник выкапывал вблизи кельи яму, в которой находился 40 дней, ничего не вкушая. Прп. Никандр томил «тѣло свое всенощным стоянием <...> былием и ужем питаюся, ядь же его бяше единою днем»²¹. Важный момент в подвижничестве — стремление подражать в подвиге монахам, достигшим святости. В описаниях пустынных подвигов автор Жития прп. Никодима Кожеозерского обращается и к житиям египетских отшельников, ибо пишет, что Никодим во всем «ревновал» святым Антонию Великому, Онуфрию и Павлу Фивейскому, «вспоминаше бо часто во умѣ своемъ великое ихъ терпѣние и труды, и зѣльное пощение, и воздержание ихъ, и пустынное же озлобление. И сихъ в молитвах своихъ непрестанно призываше на помощь себѣ»²². О стремлении Никодима подражать египетским пустынножителям говорит и тропарь святому: «Сревную великимъ отцемъ Антонию и Онуфрию, и Павлу Фивейскому, с нимиже Господеви молися, отче Никодиме, спастися душамъ нашимъ»²³, а так же отдельные стихиры Службы преподобному

²⁰ ГИМ, Синод. № 850. 1646—1654 гг. Л. 533.

²¹ Житие Никандра Псковского. С. 622.

²² Житие Никодима Кожеозерского; публ. см.: Полетаева Е. А. К вопросу о пространственных редакциях Жития преподобного Никодима // Труды Отдела древнерусской литературы. СПб., 2014. Т. 63. С. 121.

²³ Там же. С. 145.

Никодиму: «Во времена сия послѣдняя в пустыню, якоже древъний Антоний, вселился еси и его слезамъ и потамъ подражалъ еси»²⁴.

Страхования. Большое внимание агиографы уделяют искушениям в пустыне, бываемым от людей и зверей. Пахомий Серб, желая приблизить рассказ об искушениях к «смелым» зарисовкам византийской агиографии, пишет о преображении бесов в пустыне Сергия в зверей и змей: «Беси бо преображахуся, овогда в зверя, овогда же в змя, и тако бе видети чудное борение мужа. Ти бо с висканием (визгом) и зверским сверепием устремляющеся бяху...»²⁵. В русских житиях (Сергия Радонежского, Никандра Псковского, Арсения Комельского, Трифона Печенгского, Серафима Саровского) встречается рассказ о повиновении медведя святому или дружбе с ним. Иногда медведь изгоняется подвижником за пределы своей пустыни²⁶. В византийской агиографии функцию помощника пустынножителя, как правило, исполнял лев (Жития Герасима Иорданского, Аркадия, Марии Египетской). Так, львы, исцеленные преподобными Герасимом и Аркадием, уже никогда не расставались со своими врачевателями, но смиренно служили им до смерти. По кончине преподобного Павла Фивейского два льва приходят, чтобы вырыть пустынножику могилу²⁷. Лев помогал прп. Зосиме вырыть могилу Марии Египетской в пустыне за Иорданом. Сама же преподобная Мария во все время жизни в пустыне признавалась, что «не видѣх иного человека..., ни зверя, ни инаго животнаго». Хуже лютых зверей, по ее словам, были помышления, с которыми подвижница боролась многие годы²⁸.

Нападения разбойников. В житиях прпп. Никодима и Никандра встречаем рассказы о нападении разбойников. Так, бесы заслали

²⁴ Шестая стихира на хвалитех из Службы прп. Никодиму; цит. по ркп: БАН, Архангельское собр. Д. 405. Л. 48 об.

²⁵ Житие Сергия Радонежского... С. 36.

²⁶ Самый крупный зверь и хозяин леса, медведь, по представлениям славянской мифологии, «близко знается с нечистой силой» (см.: *Гура А. В.* Медведь // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М., 1995. С. 256).

²⁷ Жизнь пустынных отцов. Творение пресвитера Руфина. Свято-Троицкая лавра, 1898. С. XV–XXXIII.

²⁸ *Полетаева Е. А.* Житие Никодима Кожеозерского в древнерусской агиографической традиции: дисс. ... канд. филол. наук. Екатеринбург, 2005. Л. 41.

к прп. Никодиму на Хозьюгу свирепых разбойников, которые, угрожая пустынножителю смертью, забрали у него все самое необходимое. Заблудившимся в лесу разбойникам все же пришлось возвратиться к старцу и вернуть награбленное. В Житии прп. Никандра сообщается, что «приидоша к нему разбойницы и разграбиша у него вся иконы, а самага связавшее, и много бившее. И еле жива оставиша, и повергоша на землю, и прожгоша ему пазусе. Един же от разбойников удари Никандра копейным древом...»²⁹.

Встреча пред кончиной. В группу топосов, выделенную Т. Р. Руди, на наш взгляд, следует добавить и немаловажный топос, связанный с кончиной пустынножителя. Это — упоминание о встрече последнего «свидетеля» жития с отшельником, которому святой сообщает о приближающейся кончине. Авторы житий о пустынножителях указывают на Божественную предопределенность этой встречи. Бог посылал к отшельнику перед смертью достойного мужа, чтобы тот похоронил пустынножителя и пропел над ним погребальные песнопения. Так, Онуфрий Великий, предчувствуя свою кончину, обращается к Пафнутию: «Богъ, иже всѣмъ есть Милосердь, посла тя ко мнѣ, да погребеши тѣло мое...»³⁰. Конечно, упомянутый топос в русской агиографии носит слабовыраженный характер, однако, он все же есть. Например, в Житии Зосимы и Савватия Соловецких был введен эпизодический персонаж — новгородский купец Иоанн, который оказался свидетелем последних часов старца Савватия и совместно с выговским игуменом Нафанаилом участвовал в погребении тела пустынножителя. Заметим, что именно купец Иоанн, видевший старца при жизни, привезет в Соловецкий монастырь выполненную по его заказу новгородскими иконописцами икону пустынножителя Савватия. За полгода до смерти отшельника Никодима его навещает Боголеп (Львов), которому Никодим сообщает о скором преставлении. Впоследствии Боголеп по воспоминаниям о встрече напишет «повесть о Никодиме». В Житии прп. Никандра пустынножитель открывает диакону Петру время

²⁹ Житие Никандра Псковского. С. 620.

³⁰ Житие Онуфрия Великого цит. по ркп.: ЛАИ ИГНИ УрФУ. XV. 18 р / 60. Л. 210 об. См.: Полетаева Е. А. Житие Никодима Кожеозерского (или опыт составления отечественного отшельнического жития). С. 142.

своей кончины и просит «сохранить тело его в пустыни» и «поставити церковь Благовещения»³¹. В Житии Никодима Кожеозерского, хотя преподобный умирает в монастыре, а не в пустыне, подробно рассказывается, как Иоанн Дятлев «послужил» старцу пред его смертью. А в Житии Диодора Юрьегорского говорится, что Диодору, часто посещавшему соловецких пустынножителей, приходилось представившихся Богу отшельников «своима погребати рукама»³². Прп. Никандр «преставися в единстве, не бысть людей никого же. И нѣкто муж, именем Иван Долгий из Борович <...> приде к нему благословения ради <...> и той сохрани его в земли непогребенна <...> и без гроба положен бысть, и окладен древцы, и покрыт землею бысть...»³³, как благословил при жизни. Необходимым в отшельнических житиях являлся и топос о причащении отшельника накануне смерти.

Таким образом, топика редких древнерусских памятников агиографии, посвященных пустынножителям, рассмотренная через призму библейских текстов и византийских отшельнических житий, открывает, таким образом, новые грани в изучении данной проблематики.

Сведения об авторе. Полетаева Елена Альбертовна — кандидат филологических наук, научный сотрудник Центральной научной библиотеки УрО РАН (Россия, г. Екатеринбург). *E-mail: poletaeva@cibibl.uran.ru.*

³¹ Житие Никандра Псковского. С. 626.

³² Житие Диодора Юрьегорского. См.: БАН, Архангельское собр. Д. 260. Л. 10 об.

³³ Житие Никандра Псковского. С. 626.

Н. В. Пращерук, А. И. Жарова, А. И. Мошкова

О «РЕАЛИЗМЕ В ВЫСШЕМ СМЫСЛЕ»: «СТРАСТНАЯ СЕДМИЦА» М. В. НЕСТЕРОВА И «БРАТЬЯ КАРАМАЗОВЫ» Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО

В статье с опорой на концепцию «реализма в высшем смысле» Ф. М. Достоевского сопоставляются картина М. В. Нестерова и роман «Братья Карамазовы». Высказывается гипотеза, что в фигуре женщины с гробиком художник изобразил А. Г. Достоевскую. Исследуется, как в соотношении живописного и литературного произведения, объединенных общим пафосом освоения духовной проблематики и осмысления судеб России и русского человека в религиозном ключе, открываются новые значимые смыслы, углубляющие наши представления о творчестве обоих художников.

Ключевые слова: *М. В. Нестеров, Ф. М. Достоевский, «Страстная седмица», «Братья Карамазовы», «реализм в высшем смысле», воскресение.*

Известное суждение Ф. М. Достоевского «Меня зовут психологом: неправда, я реалист в высшем смысле, т. е. изображаю все глубины души человеческой»¹ выводит нас к пониманию сокровенной сути творчества писателя, к духовным первопричинам всего происходящего с человеком в его мире, к той метафизике, которую он доверил сформулировать в своей главной книге Мите Карамазову — «тут дьявол с Богом борется, а поле битвы — сердца людей» (14, 100).

Похожая устремленность отличает цикл живописных работ М. В. Нестерова, связанных между собой религиозной проблематикой, изображением реальности духовной. Особое место в этом цикле занимает картина «Страстная седмица» (см. рис. 1), мало известная и недостаточно осмысленная на сегодня. По существу, единственными источниками, так или иначе интерпретирующими это полотно (хранится в Церковно-археологическом кабинете Московской духовной академии), являются свидетельства духовного писателя

¹ *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений: в 30 т. Л., 1972. Т. 27. С. 65. Далее ссылки на это издание с указанием тома, страницы в тексте статьи в скобках.

и критика священника С. Н. Дурьлина², знавшего художника, а также работы современного искусствоведа Э. В. Хасановой³.



Рис. 1. Картина М. В. Нестерова «Страстная седмица»

Картина была написана в 1933 г. после многих лет ее «вынашивания»: «Кончил картину, что носил в чреве своем с 1919 г. Она, конечно, имеет все элементы, из которых можно безошибочно сложить мою художественную персону. Тут есть и русский пейзаж, есть и народ, есть и кающийся <...> интеллигент...», — сообщал он в письме 1933 г.⁴ «„Страстная седмица“ продолжает главную в нестеровском

² Дурьлин С. Н. Нестеров в жизни и творчестве М., 1965. (Жизнь замечательных людей: серия биографий; вып. 12).

³ Хасанова Э. В. Религиозная проблематика в живописи М. В. Нестерова советского периода // Известия Уральского государственного университета. Сер. «Гуманитарные науки». 2005. № 35. С. 96—113.

⁴ Нестеров М. В. Письма. Л., 1988. С. 374.

творчестве тему, начатую в его программных картинах „Святая Русь“, „Путь к Христу“, „Душа народа“, — тему покаянного пути к Богу <...>. В иконографии нет подобного сюжета: это и не „Распятие“ и не традиционная „Седмица“ <...>. Первоначальный эскиз показывает, как масштабно была задумана эта картина. Вокруг креста с распятым на нем Спасителем безбрежная, как море, людская толпа. В ней различимы фигуры Л. Н. Толстого, Н. В. Гоголя. В ходе работы над картиной Нестеров оставляет на холсте семь фигур: священника, крестьянина, трех женщин, одна из которых прижимает к себе детский гробик, Н. В. Гоголя. Вместо задуманного сначала Л. Н. Толстого пишет Ф. М. Достоевского»⁵.

Красноречивы сами по себе изменения, которые претерпевает картина. Они представляются закономерными в аспекте движения к «реализму в высшем смысле». Это касается и в целом композиционного и персонажного решения, и изображенных на полотне фигур.

Если же подходить к оценке картины с реалистических позиций не «в высшем смысле», то она производит, на первый взгляд, странное впечатление — за счет соединения, казалось бы, несоединимого. В самом деле, перед нами иконическое изображение распятого Христа и в то же время картина церковной службы в России в Страстную Седмицу, в которой участвуют реальные исторические персонажи: священник о. Леонид Дмитриевский⁶, Н. В. Гоголь и Ф. М. Достоевский. Соединены в одном месте и в одном времени. Распятие, следовательно, трактуется как знак символического, но и реального проживания каждым христианином и каждый раз страшных событий последних предпасхальных дней — событий распятия, мук и умирания Христа на Кресте. Сопряжение времен, или «выход» в вечность, когда времени нет, — вот что изображено на картине с опорой на «реализм в высшем смысле» (напомним, что Н. В. Гоголь с Ф. М. Достоевским также вряд ли могли встретиться на церковной службе).

⁵ Нестеров М. (1862 — 1942). Часть 2 // Сайт «5arts.info». URL: <http://www.5arts.info/nesterov-1862-1942-part-2>.

⁶ *Погорелова И.* Отец Леонид Дмитриевский и Михаил Васильевич Нестеров. Страстная седмица // Церковно-археологический кабинет МДА. URL: http://acmus.ru/news/stati/mvnesterov_strastnaya_sedmica/index.php (дата обращения: 04.12.2018).



Рис. 2. А. Г. Достоевская
(фотография Ш. Ришара, 1867 г.)

Странно и то, что никто из комментаторов, увидев Н. В. Гоголя и Ф. М. Достоевского, не связал изображение последнего с его личной трагедией — смертью малолетнего сына Алеши. Мы полагаем, что в женщине с голубым гробиком изображена Анна Григорьевна Достоевская. Это казалось настолько очевидным, что те, кто видели картину впервые, но знакомые с жизнью Достоевского, сразу говорили об этом (Е. Домбровская, А. Мошкова). Наша гипотеза могла бы быть аргументирована ссылками на свидетельства самого художника или тех, кто знал его. К сожалению, прямых свидетельств мы не нашли. Однако, как вспоминает С. Н. Дурьлин, еще в 1884—1885 г. М. В. Нестеров задумал ряд рисунков к роману «Братья Карамазовы». Из четырех рисунков три посвящены теме «Русский инок»: «Старец Зосима благословляет народ», «Большую женщину подводят к старцу Зосиме» и «Посещение великого молчальника отца Ферапонта». Но эти рисунки утрачены, о чем Михаил Васильевич жалел: «В них было кое-что. Я плохой иллюстратор, но к Достоевскому меня влекло. Думается, тут я мог бы сделать что-то путное»⁷. А в письме 1902 г. М. В. Нестеров пишет о Достоевском как о народном взыскателе правды, которого естественно было бы встретить среди других, вышедших из толпы «верующих баб» («Братья Карамазовы») и «подростков»⁸. Эта запись для нас очень важна именно упоминанием в ней о «верующих бабах»: так называется одна из глав в романе «Братья Карамазовы», которая как раз напрямую связана с трагедией в семье Достоевских. Поэтому трудно

⁷ Дурьлин С. Н. Нестеров в жизни и творчестве. С. 103.

⁸ Там жеЦ. С. 258.

представить, что художник не знал о смерти маленького Алеши и о том, как эта смерть повлияла на написание романа.

Можно говорить и о вполне определенном сходстве изображенной на картине женщины и Анны Григорьевны, запечатленной фотографиями (см. рис. 2).

Если принять нашу гипотезу, то мы в полной мере можем говорить о таком эффекте, как «растущие контексты»⁹, которые совершенно конкретно помогают нам «приращивать смыслы», «уплотняют» содержательный объем произведений и при этом дают возможность счастливо избежать умозрительности.

Женщина с детским гробиком (важна символика голубого цвета) рядом с писателем, держащим зажженную свечу, символизирующую вечную жизнь, связывает картину с реальными событиями в семье Достоевских и одновременно — с итоговой книгой писателя. Известно, что период самой напряженной работы над романом, период его написания, начинается по возвращении Достоевского из Оптиной пустыни, которую он посетил вместе с В. С. Соловьевым, стремясь там получить утешение в своем горе. Без личной ноты, связанной с трагической утратой, невозможно прочесть/понять «Братьев Карамазовых». Это единственный роман из пятикнижия, имеющий посвящение. И посвящен он жене — Анне Григорьевне. С личными переживаниями прямо связан эпизод обращения женщины, потерявшей трехлетнего ребенка, к Зосиме в упомянутой ранее главе «Верующие бабы». Само имя Алеша/Алексей становится знаковым, объединив трех Алексеев — реального Алеши Достоевского и литературных — умершего мальчика и Алексея Карамазова, которому автор уготовил жить.

Обратимся к указанному эпизоду. «Сыночка жаль, батюшка, трехлеточек был, без трех только месяцев и три бы годика ему» (14, 45), — говорит страдающая мать Зосиме. А. Г. Достоевская вспоминала, что этот эпизод — «отражение впечатлений Федора Михайловича после смерти нашего сына Алеши, умершего в 1878 г. Было ему без 3-х месяцев три года. В этом же году был начат роман

⁹ *Домбровская Е. Р.* Путь открылся... Чехов. Духовные странствия Тимофея диакона // Портал «Проза.ру». URL: <http://www.proza.ru/avtor/skitiyanka&book=41#41> (дата обращения: 10.11.2018).

„Братья Карамазовы“» (15, 532). И далее — уже после утешения про то, что «сии младенцы пред престолом Божиим дерзновенны» и «Господь дает им немедленно ангельский чин» (14, 46), и после того, когда имя умершего младенца наконец названо, Зосима обещает помянуть и младенца, и мать, и отца в своей молитве: «Помяну, мать, помяну и печаль твою на молитве вспомяну и супруга твоего за здравие помяну» (14, 47). «Эти слова, — вспоминает Анна Григорьевна, — передал мне Федор Михайлович, возвратившись в 1878 г. из Оптиной Пустыни, там он беседовал со старцем Амвросием и рассказал ему о том, как мы горюем и плачем по недавно умершему нашему мальчику. Старец Амвросий обещал Федору Михайловичу „помянуть на молитве Алешу“ и „печаль мою“, а также помянуть нас и детей наших за здравие. Федор Михайлович был глубоко тронут беседою со старцем» (15, 533).

Развитие же темы воскресения из мертвых и принесения жертвы начинается с эпиграфа к роману: «Истинно, истинно говорю вам: если пшеничное зерно, падши в землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода» (Ин 12. 24).

Взятый стих Евангелия заключает в себе метафору — образ пшеничного зерна, которое является Христом. Для более верного и точного понимания сравнения обратимся к толкованию блаженного Феофилакта Болгарского, у которого находим: «Потом, чтобы ученики не соблазнились тем, что Он умирает тогда, когда начали приходить и язычники, Он говорит: „Это самое, то есть смерть Моя, еще более увеличит веру язычников. Ибо как пшеничное зерно тогда приносит много плода, когда, быв посеяно, умрет, так и Моя смерть принесет много плода для веры язычников“ <...> падение Мое в смерти Моей приумножит число верующих. Ибо если так бывает с зерном, тем более будет со Мною. Ибо, умерши и воскресши, Я чрез воскресение еще более явлю силу Свою, и тогда все уверуют в Меня как Бога»¹⁰. Главная мысль эпиграфа проходит через весь текст романа, например, мы встречаемся со строками Евангелия в отчасти переформулированном виде в 6-й книге в главе, где п ред-

¹⁰ Святое Евангелие от Иоанна с толкованием блаженного Феофилакта. М., 1996. С. 458–461.

ставлено жизнеописание старца Зосимы: «Нужно лишь малое семя, крохотное: брось он его в душу простолюдина, и не умрет оно, будет жить в душе его во всю жизнь, таиться в нем среди мрака, среди смрада грехов его, как светлая точка, как великое напоминание» (14, 266). Точное цитирование евангельского стиха мы можем прочесть в главе, где старец Зосима благословляет Алешу на служение миру. Такое наставление связывается в дальнейшем не только с личным путем Алеши, который послан на службу ближним, отвергаясь себя, но и с предназначением «русского инока» в целом, который призван быть примером жертвенной, созидающей любви Христовой. Высшая цель воскресения в жизнь вечную, заданная еще в эпитафии, прямо и полно воплощена в эпилоге романа.

«„Илюшечкин камень“ становится символом Камня Преображения, о Котором говорится в 1-м Послании апостола Петра, в главе второй, столь значимой для понимания творчества Достоевского». Именно в этом послании читаем: «Но вы — род избранный, царственное священство, народ святой, люди, взятые в удел, дабы возвещать совершенство — Призвавшего вас из тьмы в чудный Свой свет; некогда не народ, а ныне народ Божий»¹¹. Читая эти слова, мы как будто видим вербальное воплощение картины М. В. Нестерова. «Роман, который начинается смертью ребенка — плачем матери по маленькому Алексею, чьи сапожки стоят пустые, продолжается смертью ребенка (затравленного генералом) и заканчивается смертью ребенка, плачем капитана над опустевшими сапожками сына, открывается в финале в свет духовный, в Царство Божие всеобщего воскресения, даруемого Духом (Рим 8. 11)»¹²: «Неужели и взаправду <...> мы все встанем из мертвых, и оживем, и увидим опять друг друга, и всех, и Илюшечку? — Непременно восстанем, непременно увидим и весело, радостно расскажем друг другу все, что было» (15, 197). «В финале своего последнего романа Достоевский осуществил главную цель христианства — победу над смертью»¹³.

¹¹ Степанян К. Лик земной и вечная истина // Роман Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы». Современное состояние изучения / под ред. Т. А. Касаткиной. М., 2007. С. 722.

¹² Там же.

¹³ Степанян К. Лик земной и вечная истина. С. 723.

Так и на картине М. В. Нестерова мы видим Анну Григорьевну Достоевскую с гробиком сына у распятия и с верой в будущее воскресение.

А весь роман — это тоже, по существу, своеобразная Страстная седмица для героев, испытание их веры смертью близких (трехлеточка, Илюши, матери, Федора Павловича) и умирание их самих — с тем, чтобы, они, пережив свои голгофы, обрели великую радость воскресения. Подобный путь автор прошел сам, восстав, воскреснув в творчестве и любви после страшной утраты. Можно даже сказать, что и сам процесс написания романа есть тоже дление Страстной седмицы — путь к воскресению.

Так прочтение романа через призму картины, как и восприятие картины с учетом литературного контекста, связанного с Ф. М. Достоевским, помогает увидеть новые смыслы, углубить наше представление о духовной проблематике произведений, об особой природе их целостности.

Сведения об авторах. Пращерук Наталья Викторовна — доктор филологических наук, профессор кафедры русской и зарубежной литературы департамента «Филологический факультет» Уральского гуманитарного института Уральского федерального университета им. первого Президента России Б. Н. Ельцина (Россия, г. Екатеринбург). *E-mail: pnv1108@gmail.com.*

Жарова Анна Игоревна — магистрант 2 курса департамента «Филологический факультет» Уральского гуманитарного института Уральского федерального университета им. первого Президента России Б. Н. Ельцина (Россия, г. Екатеринбург). *E-mail: anna15.10@mail.ru.*

Мошкова Анна Игоревна — студент 3 курса департамента «Филологический факультет» Уральского гуманитарного института Уральского федерального университета им. первого Президента России Б. Н. Ельцина (Россия, г. Екатеринбург). *E-mail: anyamoshkova98@gmail.com.*

Е. Л. Сузрюкова

ПОЭТИЧЕСКИЕ ТЕКСТЫ, ПОСВЯЩЕННЫЕ В. А. НИКИФОРОВУ-ВОЛГИНУ

В статье рассматриваются стихотворения, посвященные писателю русского зарубежья В. А. Никифорову-Волгину и тропарь, написанный в честь этого новомученика. Выявляются и анализируются образы, восходящие к произведениям писателя, образы, связанные с авторским поэтическим восприятием и интерпретацией текстов прозаика.

Ключевые слова: *В. А. Никифоров-Волгин, тропарь, Н. В. Пересторонин, И. Северянин, «Медальоны», семантика, художественный образ.*

Василий Акимович Никифоров (1901–1941), взявший псевдоним «Волгин»¹, — писатель русского зарубежья, чьи тексты стали печататься лишь в последние три десятилетия. Арестованный представителями НКВД 24 мая 1941 г. и расстрелянный 14 декабря того же года по 58-й статье после установления советской власти в Эстонии, он был реабилитирован лишь в 1991 г.

В 2010 г. вышла в свет книга писателя Н. В. Пересторонина, посвященная биографии Василия Акимовича. В ней сообщается, что В. А. Никифоров-Волгин ныне прославлен в числе новомучеников и исповедников Российских. Здесь же приводится тропарь, напечатанный в журнале «Русский паломник». В тексте тропаря используются образы, взятые из успевших выйти при жизни Василия Акимовича двух его книг — сборников рассказов «Земля-именинница» (1937) и «Дорожный посох» (1938):

Радуйся, земли Русския певец изряднейший,
Дорожным посохом землю-именинницу исходивший,
Горе людское состраданием во Вселенной огласивший,

¹ Ю. М. Лотман говорит об «искусственности» этого псевдонима: «...большие реки в России никогда не составляли собственности отдельных лиц или семей, и естественное возникновение фамилий от гидронимов было невозможно». См.: *Лотман Ю. М.* Роман А. С. Пушкина «Евгений Онегин». Комментарий: пособие для учителя. Л., 1983. С. 114. С. Исаков объясняет выбор писателя так: псевдоним указывает на «связь с родиной, детство у Волги» (*Исаков С.* Забытый писатель // Никифоров-Волгин В. А. Дорожный посох. М., 1992. С. 332).

И на подвиг страстотерпцев сладкозвучно возбудивший,
Душу свою Христу Богу отдавший,
О Василие, светозарче, в ночи мира сего сверкающий,
Призри на нас, тебя воспевающих,
И испроси у Господа нам велию милость².

Этот текст открывается характерным для хайретизмов — составной части икосов³ в акафистах — словом «радуйся». Образно-поэтический язык, каким написан тропарь, опирается, как уже отмечалось, на язык прозы самого В. А. Никифорова-Волгина. Так, святой назван здесь «светозарче». В рассказах же писателя встречаются однокоренные с данным слова: «Светозар-день» (рассказ «Плащаница»), «Молнии слов светозарных». Это оригинальная номинация святого, общий же ее смысл перекликается с именованиями святых в посвященных им гимнографических текстах: «светильники светлые», «звезда светлая» и т. п. Свет, который несет новомученик, противопоставлен в тексте «ночи мира сего». Примечательно, что в тропаре не указан лик святости, в котором был прославлен Василий, но зато сообщается о вдохновляющей силе его произведений, благодаря которым, в соответствии с текстом тропаря, многие страстотерпцы были воодушевлены на свой подвиг. Среди добродетелей святого в тропаре есть указание на его любовь к земному Отечеству, сострадание к людскому горю и предание души своей Христу. Завершается тропарь традиционным прошением молящихся к святому о даровании верующим по его молитвам «велией милости» от Бога.

В биографической книге автор ее — Н. В. Пересторонин — помещает и два своих стихотворения, посвященных Василию Акимовичу. Рассмотрим оба текста.

Мы живы, пока еще помним,
Как здесь он попал под расстрел.
Писатель Никифоров-Волгин
На зимнюю Вятку смотрел.

² Пересторонин Н. В. Молнии слов светозарных: этот известный неизвестный В. А. Никифоров-Волгин. Киров, 2013. С. 11.

³ Людоговский Ф. Б. Структура и поэтика церковнославянских акафистов. М., 2015. С. 135.

Крепки в пересылке затворы.
В предвечной ночной тишине
Не только стальные узоры
Он видел в тюремном окне.

Родившийся в волжской деревне,
Он в вятском просторе читал
И повесть о городе древнем,
Которую не дописал,

И славы посмертные главы,
И проповедь жизни земной...
Дорога от Вятки до Нарвы
Не стала дорогой домой.

Истаяла жизнь без остатка,
А снег все идет да идет...
Но древняя снежная Вятка
Хоть душу его да спасет.

И снега святые вериги
Все легче, воздушней, светлей.
Его продолжают книги...
Рисунками вятских детей⁴.

Второе стихотворение Н. В. Пересторонина звучит так:

Он сослан был сюда по приговору.
Так неужели кто-нибудь забыл,
Как древний свет в сиреневую пору
Молитвенной лампадою светил?

Когда иконы русские темнели,
Отечества не блудные сыны,
Мы вышли из серебряной метели
В предвечном ореоле седины.

И как бы нас ни путала эпоха,
К заутрене святителей пришли.

⁴ *Пересторонин Н. В. Молнии слов светозарных... С. 3–4.*

А вывел нас на свет дорожный посох
Российской именинницы-земли⁵.

Для поэта и писателя Н. В. Пересторонина, жителя Кирова, важен хронотоп его родного города, который он именует по-старинному Вяткой. В. А. Никифоров-Волгин пострадал уже в Кирове (так стал называться город с декабря 1934 г.). Однако номинация «Вятка» утверждает в текстах Н. В. Пересторонина ценности прежней России, дореволюционной, которую воспевал в своей прозе писатель русского зарубежья. Прежнее название Кирова, кроме того, вводит тему древнего города — такое заглавие должен был носить третий сборник рассказов В. А. Никифорова-Волгина, так и не вышедший в печать. Вятка в стихотворении оказывается этим древним городом, где уже кровью писателя, а не чернилами пишется новая повесть о страдальцах за веру в советской России.

Вятка в стихотворениях Н. В. Пересторонина представлена как место заточения писателя с соответствующими этой семантике тюремными атрибутами: затворами, ночной тишиной, зарешеченным окном. В первом стихотворении кировского поэта биографические моменты, касающиеся последних дней жизни В. А. Никифорова-Волгина в Вятке (пересылка, заточение, расстрел, упоминание оборвавшейся третьей книги «Древний город»), сменяются темами вечной жизни и святости, а завершается текст темой бессмертия произведений Василия Акимовича, поддерживаемого памятью о нем нового поколения жителей современной Вятки. Не случайно открывается стихотворение темой памяти («Мы живы, пока еще помим...»). Память о пострадавшем в Кирове православном писателе говорит о живом нравственном чувстве жителей этого города, чувствующих если не свою вину, то сопричастность с теми, кто привел приговор в исполнение и при ком был расстрелян автор, говорящий о вечных истинах в своих произведениях. О расстреле упоминается в самом начале стихотворения, а потом В. А. Никифоров-Волгин словно «оживает»: он смотрит на Вятку сквозь тюремную решетку, и перед его взглядом проходит вся жизнь, от рождения вплоть до «посмертных глав» славы, длящейся и теперь, как показано

⁵ *Пересторонин Н. В. Молнии слов светозарных... С. 14.*

в заключительных строках. Вятку, однако же, автор осмысливает и как участницу в спасении души прозаика. Белый снежный цвет, в который была одета Вятка при страданиях Василия Акимовича, соотносится в стихотворении со «снега святыми веригами», тяжесть которых ослабеваает со временем. Итак, узы превращаются в вериги — знак подвижничества, а сама Вятка из места смерти становится пространством, выходящим в бессмертие и вечную жизнь.

Во втором стихотворении Н. В. Пересторонина повторяются темы памяти и образ Вятки как места ссылки В. А. Никифорова-Волгина. Этот текст насыщен образами, восходящими к произведениям писателя: есть прямые упоминания заглавий отдельных его книг и рассказов («Древний свет», «Заутреня святителей» и др.), есть и воссоздание антуража, присутствующего в текстах автора (мотив потемнения икон, горящая во тьме лампада и пр.). Семантический сюжет во втором стихотворении кировского поэта строится на движении от тьмы и сумерек «путающей эпохи» к свету веры, где путеводную роль приобретают произведения В. А. Никифорова-Волгина.

Самый ранний поэтический текст, посвященный В. А. Никифорову-Волгину, принадлежит Игорю Северянину.

Сборник «Медальоны» И. Северянина выходит в свет в 1934 г. в Белграде. Чуть позже появляется дополнение к нему — ряд стихотворений, где есть сонет, озаглавленный «Никифоров-Волгин». Указана точная дата написания — 4 марта 1936 г. К этому времени В. А. Никифоров-Волгин уже был хорошо известен не только в Эстонии, но и за ее пределами.

В тексте И. Северянина о Василии Акимовиче отсутствует простое включение названий его произведений или их обыгрывание. Это скорее лирическое размышление об особенностях художественного мира В. А. Никифорова-Волгина. Вот сам текст:

Ему мила мерцающая даль
Эпохи Пушкина и дней Лескова...

Он чувствует Шмелева мастерского,
И сроден духу родниковый Даль.

Деревни ль созерцает, города ль,
В нем нет невыносимо городского:
Он всюду сын природы. В нем морского
Мороза хруст, что хрупок, как миндаль.
В весенний сад, что от дождя заплакан,
Выходит прогуляться старый дьякон
И вместе с ним о горестном всплакнуть,
Такой понятный автору и близкий,
Чтоб, возвратясь домой, слегка чуть-чуть,
Взять водочки и закусить редиской⁶.

Автор сонета включает в текст близких В. А. Никифорову-Волгину литераторов: у прозаика есть рассказ «Пушкин и митрополит Филарет», самого писателя называли «современным Лесковым»⁷, тематика и особенности повествования В. А. Никифорова-Волгина во многом сходны со шмелевскими. И. Северянин, упоминая в «медальоне» В. Даля, касается особого языка произведений православного писателя, основывающегося, по замечанию С. Исакова, на «стихии самобытной народной речи» и церковнославянском языке⁸. В последней части сонета появляются персонаж и хронотоп, которые становятся на самом деле близкими для В. А. Никифорова-Волгина: образ священнослужителя и локус сада. Вообще природа и жизнь Церкви — основные темы произведений Василия Акимовича. Чисто северянинская нота здесь — аудиально-вещественный образ хрустящего морского мороза: у самого В. А. Никифорова-Волгина пространство моря в текстах отсутствует, это ассоциация автора сонета.

Объединяет тексты тропаря и стихотворений Н. В. Пересторонина использование образов, прозвучавших в рассказах и повестях В. А. Никифорова-Волгина. Но если в тропаре есть молитвенное обращение к Василию — певцу «земли Русския», то в стихотворениях Н. В. Пересторонина оно отсутствует. Стихотворения представляют

⁶ *Северянин И.* Полное собрание сочинений: в одном томе. М., 2014. С. 1017.

⁷ *Исаков С.* Забытый писатель... С. 336.

⁸ Там же. С. 337.

собой историю земных странствий писателя с особым акцентом на последней пространственной точке его пути, названной Н. В. Пересторониным Вяткой, которая имеет выход как в вечность, так и в будущее, где Василий Акимович не только был реабилитирован, но и получил признание. Особенно важной для Н. В. Пересторонина становится тема памяти, смыкающаяся со смыслами вечной жизни и преодоления страшных лет прошлого. Сонет И. Северянина представляет собой авторское восприятие творчества писателя. Он открывается включением его в историю русской литературы и завершается «живой картинкой» с условным персонажем из прозы В. А. Никифорова-Волгина.

Сведения об авторе. Сузрюкова Елена Леонидовна — кандидат филологических наук, преподаватель кафедры гуманитарных дисциплин Новосибирской православной духовной семинарии. *E-mail: sellns@mail.ru.*

И. В. Шалина

ПРАВДА КАК КОНСТАНТА РУССКОГО ПРАВОСЛАВНОГО РЕЧЕВОГО ИДЕАЛА*

В докладе проводится описание ценности правды, которая выступает как базовая константа русского православного речевого идеала. На примере интернет-высказываний современных носителей православного сознания выявляется отношение к этой установке. Ставится вопрос о подверженности современного православного сознания инокультурным влияниям.

Ключевые слова: *русский православный речевой идеал, православная культура, ментально-ценностная установка, культурная константа, культурный сценарий правды.*

Содержательное описание русского православного речевого идеала (далее — РИ) основано прежде всего на выявлении значимых для национальной культуры ценностей — интеллектуальных, этических, эстетических, религиозных и др. Основой религиозных ценностей вообще выступает религия как отношение человека к Богу и стремление к единению с Ним. В преамбуле Федерального закона о свободе совести и о религиозных объединениях подчеркивается «особая роль православия в истории России, в становлении и развитии ее духовности и культуры»¹. По словам предстоятеля Русской Православной Церкви Патриарха Кирилла, самое важное — «определить свои ценности, исходя из них — свои цели, исходя из целей — действия», поскольку «ценности, цели и действия есть триада, в границах которых строится логика жизни и развивается человеческая личность»². Подлинными ценностями в православной культуре как

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 18-012-00382/18 «Речевой быт семьи: аксиологическая реальность и методы исследования (на материале живой речи уральского города)».

¹ Федеральный закон «О свободе совести и религиозных объединениях» от 26.09.1997 № 125-ФЗ (последняя редакция) // Сайт «КонсультантПлюс». URL: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_16218/ (дата обращения: 23.12.2016).

² Кирилл, Патриарх Московский и всея Руси. Выступление Святейшего Патриарха Кирилла в Воронежском государственном университете 18 сентября 2011 г. // Русская Православная Церковь. Официальный сайт Московского Па-

религиозном типе духовной культуры считают те, которые основаны на заложенном Богом традиционном моральном законе, опознаваемом в голосе совести. Среди них можно выделить веру, мир, справедливость, свободу, достоинство, честность, милосердие, жертвенность, патриотизм, культуру, национальные традиции, благо, семью, трудолюбие и другие ценности, формирующие основу общенациональной идентичности и преломляющиеся в коммуникативно-речевой деятельности. Общение, а также связанная с ним рефлексивная деятельность наших современников, для которых православные идеи — не абстрактный мировоззренческий комплекс, не мертвая буква, но руководство к действию, образ жизни, позволяют выявить их ценностные ориентации. В одной из бесед митрополит Волоколамский Иларион (Алфеев), авторитетный современный церковный иерарх и блестящий оратор, сформулировал ключевые ценностные установки общения. Они вытекают из евангельской и апостольской проповедей и питаемых ими святоотеческих наставлений. Самой главной называется установка на абсолютную правдивость и искренность: *Быть искренним и правдивым перед людьми и перед собой*³.

Искренность (открытость) и правда входят в ценностное ядро православного РИ, составляют его фундамент. Они мыслятся в категориях должного, деонтической нормы, которая осознается как Христос, Воплощенная Истина. Правдивость подразумевает отсутствие фальши и позы, умение говорить то, что чувствуешь, а не то, что хочется услышать собеседнику. Правда не терпит лжи (*отец лжи — дьявол* (Ин 8. 44)). В своем труде «Искусство речи» прот. Артемий Владимиров отмечает, что «истина, сочетанная с маленькой-маленькой ложью, уже перестает быть истиной, а становится лжеистиной <...> А того, кто носит в себе этот призрак истины, делает сосудом лжи и лукавства»⁴. Даже ложь во спасение,

триархата. URL <http://www.patriarchia.ru/db/text/1626849.html> (дата обращения: 14.11.2014).

³ *Иларион (Алфеев), митр.* Вы — свет мира. Беседы о христианской жизни // Сайт «Азбука веры: православная энциклопедия». URL: https://azbyka.ru/otechnik/Illarion_Alfeev/vy-svet-mira/ (дата обращения: 17.04.2017).

⁴ *Владимиров А. прот.* Искусство речи: курс лекций. М., 2011. С. 17.

обеспечивающая выбор в пользу меньшего зла, в идеале отвергается. Установки на обман, лицемерие, клевету, фарисейское поведение противоречат христианскому духу и обесценивают общение. Встречи между двумя сердцами, двумя душами, которая могла бы произойти, если бы общение было правдивым и искренним, в таком случае не происходит.

Правда и искренность входят в список традиционных ценностей русской культуры и формируют фундамент русского РИ. Осмысливая его особенности, мы исходим из утверждения: «Слово заимствует от мировоззрения <...> определенные качества»⁵, ведь живой, глубокий диалог всегда происходит на уровне мировоззрений. В русском РИ амальгамируются ценностные доминанты разных словесно-мыслительных культур: античной (сократо-платоновской) со свойственными ей моральной доктриной и «сильным мистическим пафосом», приближавшими ее к «законам Христа»⁶, и ее наследницы — византийской (восточнохристианской) культуры и культуры древнерусской (народной, общинной)⁷.

По мнению Сократа и его последователей, в основание речи, общения должны быть положены установка на поиск правды и следование ей: «Чтобы речь вышла хорошей, прекрасной, разве разум оратора не должен ли постичь истину того, о чем он должен говорить?»⁸. Правда соотносится с поиском истины и находится в иерархической связи с добром и красотой. В русском РИ выделяются три ценностных элемента, манифестирующих вечные начала жизни: «мысль — истина, благо — добро, красота — гармония»⁹. По Сократу, «воздержанность, долг, справедливость в речи — основа хорошей дружбы и подлинного общения»¹⁰.

⁵ *Владимиров А. прот.* Искусство речи: курс лекций. С. 20.

⁶ *Аверинцев С. С.* Риторика и истоки европейской культурной традиции. М., 1996. С. 78.

⁷ *Лихачев Д. С.* Избранные работы: в 3 т. Т. 3: Человек в культуре Древней Руси. Л., 1987. 520 с.

⁸ *Платон.* Сочинения: в 4 т. Т. 3. Ч. 1 / под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса. СПб., 2007. С. 197.

⁹ *Михальская А. К.* Русский Сократ: лекции по сравнительно-исторической риторике: учебн. пособие. М., 1996. С. 30.

¹⁰ Там же. С. 18.

РИ, заложенный «христианами без Христа» Сократом и Платоном, с его установками на поиски истины, добра и красоты как смысложизненных универсалий, был органично воспринят книжниками и ораторами Древней Руси. Древнерусский оратор — это муж государственный, церковный иерарх или князь, заботящийся о государственных делах, Церкви и народе, либо некто, уходящий в тень, не желающий публичности. Его речи поучительны, просвещают, содержат призыв, нравственные установки, опираются на положительные примеры, а эмоции управляются верой, убеждением. Оратор отстаивает истину, свое понимание справедливости. Народ с уважением относится к слову — правдивому, мудрому и красивому. Речевое поведение «печальника земли Русской» не вступает в противоречие с поведением юродивых и блаженных — примера самоуничтожения, кротости, смирения, добровольного самоотречения от мира для достижения высшего совершенства. Юродивые становились борцами за социальную справедливость, несли людям христианскую правду, и поэтому их любили и простой народ, и власть имущие, и церковнослужители. М. Р. Львов относит к русскому РИ манеру юродивых и тех из народа, кто слушал, ценил и понимал их: это истовость, безбоязненная правда, пророчество, обличение сильных мира сего, афористическая и аллегорическая речь... И их слово обладало огромной силой воздействия¹¹.

Установка следовать правде, быть открытым и искренним сохраняется и в народной культуре, что находит отражение во многих пословицах и поговорках: *Ври да не завирайся, назад оглядывайся; Хлеб-соль ешь, а правду режь; Так врет, что с души прет; Хоть и косо сел — говори прямо; Говорит направо, а глядит налево; Глазами плачет, а сердцем смеется*. Отметим, однако, что РИ и реальная общественно-речевая практика не совпадают как высокое и низкое, надбытовое и бытовое. В народной культуре ценностная установка на правдивость и искренность речи не абсолютизируется. С одной стороны, говорящему предписывается быть правдивым и искренним. С другой, он должен понимать суровость и беспощадность правды и не наносить вреда адресату, действуя

¹¹ *Львов М. Р.* Риторика. Культура речи. М., 2004. С. 23.

с оглядкой на обстоятельства коммуникации: *Правда груба, да Богу мила; Не все годится, что говорится; Не всякому слуху верь, не всякую правду сказывай; Сказал бы словечко, да волк недалеко; Всяк человек ложь — и мы тож.* Амбивалентность национального сознания в отношении некоторых ценностных установок свидетельствует о противоречивости жизни и «помогает Говорящему и Слушающему не столько в выборе правильной линии поведения (эти линии обе правильны; они лишь исключают друг друга), сколько позволяют Говорящему, нарушающему одно правило за счет следования другому, оставаться в рамках допустимого»¹².

Таким образом, тяготение к абсолютному в сфере духовной деятельности (истине, благу, добру, красоте) — яркая черта национальной языковой личности, результат ориентации на ценности восточнохристианской культуры: правдивость, искренность, немногословие, кротость, самоуничтожение и др. Некоторые из этих ценностей, например правда, смирение и др., пропущенные сквозь призму практической деятельности, не абсолютизируются: выбор противоположной тактической линии объясняется житейской логикой, рационализацией и прагматизацией речевого поведения.

В наше время исследователи заговорили о новом духовном инструментарии, который начал формироваться под влиянием ценностей западной культуры: стремление к самоутверждению личности, к радости потребления и созидания, к власти над другими; принцип индивидуализации, направленный на расширение свободы мысли, эмоций и действий.

Социальные катаклизмы рубежа веков обусловили размытость современной ценностной картины мира россиян. В постсоветской России изменились не только политическая система, жизненные ценности, но и неуловимо изменилась сама мораль, представления о нравственности, порядочности и непорядочности человека, сама точка отсчета в оценке нравственности. Приоритет материальных ценностей над духовными, «мораль успеха» обострили антиномию,

¹² *Сперанская А. Н.* Правила речевого поведения в русских поговорках: автореф. дис. ... канд. филол. наук. Красноярск, 1999. С. 19.

касающуюся глобальной целевой установки говорящего: *успех* или *истина* и *благо* являются его целью.

Сохраняется ли установка на правду в речевом общении современных православных людей? По мнению А. Вежбицкой, «идеал „правды“ связан с положительной оценкой того, чтобы говорить другим людям, что у тебя на душе и что ты на самом деле думаешь»¹³. Исследователь полагает, что «в иерархии ценностей, характерной для русской культуры, желание говорить правду стоит, быть может, выше желания не причинять боли собеседнику»¹⁴.

Для иллюстрации отношения к правде обратимся к рефлексивным высказываниям (они выделены курсивом) носителей русской православной культуры, участникам форума «Православие и мир»¹⁵. Коммуникативно-ценностные установки на взаимную правдивость и откровенность в общении в контексте нашего времени, которое называется *лицемерным*, оцениваются положительно: *Сегодня откровенно пообщалась с несколькими друзьями. Как здорово говорить то, что думаешь! И слышать правду в ответ. Поистине роскошь в наше лицемерное время*¹⁶.

Типаж правдолюбца (*правдивого, праведника*) в целом остается этически одобряемым образцом поведения, национальной культурной константой: *жизнь по правде есть нравственный ориентир для окружающих*. На бытийном уровне отрефлексированы как свойства правдолюбца, так и не всегда благоприятные последствия реализации его стратегии, делающие его маргиналом (*правдивых не любят*): *Говорение правды — свойство характера смелых людей, внутренне свободных и совестливых, не боящихся за правду пострадать. Эти люди имеют свое мнение, хотя поведение правдолюбца чаще всего непривычно*

¹³ Вежбицкая А. Русские культурные скрипты и их отражение в языке // Зализняк А. А., Левонтина И. Б., Шмелев А. Д. Ключевые идеи русской языковой картины мира: сб. ст. М., 2005. С. 467–500.

¹⁴ Там же. С. 488.

¹⁵ Портал «Православие и мир» выделяется среди ведущих мультимедийных интернет-порталов. Форум портала создан и для тех, кто только начинает свой духовный поиск, путь воцерковления, и тех, кто живет полноценной церковной жизнью.

¹⁶ Смотреть правде в глаза // Форум сайта «Православие и мир». URL: <https://forum.pravmir.ru/showthread.php?t=13666> (дата обращения: 19.12.2018).

*для общества; Почему-то правдивым в жизни часто не везет, их даже считают странными и чудаковатыми. Из-за правды могут не состояться карьера, не сложиться отношения с друзьями, и вообще жизнь будет казаться неказистой и неудачной*¹⁷. Установка пострадать за правду в земной жизни, получив награду на небесах, одобряется, однако мера реализации этой установки осмысляется как свободный выбор каждого человека: *Жизнь по правде сама собой является нравственным ориентиром для окружающих. С одной стороны, живущему по правде приходится варьировать, хитрить и лукавить, иначе легко заблудиться между теми, кто «умеет жить». С другой стороны, живущие по правде приобретают уважение и авторитет именно образом жизни, при котором особого добра в смысле благосостояния обычно не наживают*¹⁸.

Совмещение установок «Быть искренним и правдивым с людьми и с собой» и «Никого не огорошить холодным, жестким словом» свидетельствует о высокой коммуникативной компетенции говорящего: от него требуется умение сохранить психологический баланс межличностных отношений, гармонизировать все обстоятельства общения (что сказать? когда сказать? каким образом сказать?): «*К правде, сказанной в глаза, относятся по-разному, важно — каким образом, в какой момент, каким тоном и какими словами говорится правда. Одно и то же слово может иметь множество значений и оттенков, смотря по тому, как оно произносится, или по форме, какая придает-ся фразе. Шутливо поданная правда — одна песня, сказанная напрямик — другая симфония*»¹⁹.

Стратегия правдоруба (*резать правду-матку*) может смутить, травмировать обоих коммуникантов, привести к коммуникативной неудаче, душевному нестроению, разобщению. Сказать правду и выслушать правду, не обидевшись, — требует волевых усилий и духовного мужества как от говорящего, так и от слушающего: *Пожив на свете, становишься осторожным и предпочи-*

¹⁷ Смотреть правде в глаза.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Там же.

*таешь помолчать не из боязни сказать правду, а из опасения нанести вред. Надо хорошенько подумать, как отнесется к твоей правде конкретный человек. Кому-то правда принесет пользу, для кого-то может стать роковой*²⁰.

Чтобы не причинить вред партнеру коммуникации, нужны вербальная осторожность, лабильность, гибкое владение репертуаром разнообразных коммуникативных тактик — молчания, намека и др. Действует ценностная установка: *говорить правду можно не всегда и не везде*. В «светлое поле» сознания выведено представление, что *лучше жить правдиво и помалкивать, чем резать правду-матку*. Вместе с тем стратегия говорения правды имеет долгосрочный результат и служит во спасение души: *Как сказать человеку, что он эгоистичный, высокомерный, надменный, скупой, мелочный, самовлюбленный, амбициозный? Так бы и сказал, но молчишь. Оказывается, говорить правду можно не всегда и не везде. Принять правду и обдумать ее тоже надо уметь достойно. Мы живем в поисках правды, но всегда ли нужна правда, когда у каждого правда своя? Волей-неволей напрашивается мысль: лучше жить правдиво и помалкивать, чем резать правду-матку; Однажды говорение правды закончилось для меня такими терзаниями, что спаси и сохрани! Я сказала хорошему другу правду о нем самом — и он заболел, даже встать не мог! Делалось это из самых добрых побуждений, мне казалось, что человека надо вывести из самообмана, в котором тот пребывает. После каялась на исповеди, что навредила здоровью хорошего человека. «Надо ли говорить человеку правду о нем самом?» — спросила батюшку, и тот тихонько ответил: «Не надо, человек не готов услышать такую правду»*²¹.

Как видим, правда и искренность находятся в ядре представлений православного человека об идеальном общении, но выбор — послужить Духу Святому или духу лукавому — остается за каждым. Мнения православных неоднозначны: одни допускают, что

²⁰ Смотреть правде в глаза.

²¹ Там же.

так называемая ложь во спасение может принести меньшее зло, чем правда, другие полагают, что лучше не сказать правды, чем солгать даже во благо другого. Игуменья Домника (Коробейникова) считает, например, что евангельская правда состоит вовсе не в том, чтобы сказать что-то соответствующее действительности, а в том, чтобы никогда никого не обижать²². Современные коммуникативные практики показывают, что общение православных «определяется тем, насколько близко к идеалу, насколько грамотно и красиво люди могут балансировать в диалоге, действуя в предлагаемых обстоятельствах и соединяя их с собственными установками и побуждениями»²³.

Сведения об авторе. Шалина Ирина Владимировна — профессор кафедры русского языка, общего языкознания и речевой коммуникации Уральского федерального университета им. первого Президента России Б. Н. Ельцина. *E-mail: irina_shalina@mail.ru.*

²² Домника (Коробейникова) игум. Секрет доброжелательного общения. Беседа матушки Домники. URL: <https://www.pravmir.ru/sekret-dobrozhelatelnogo-obshheniya-beseda-matushki-domniki/> (дата обращения 25.06.2012).

²³ Матвеева Т. В. Психологический баланс общения и риторический взгляд на диалог // Риторика в современном обществе и образовании: сборник материалов III–V Международных конференций по риторике. М., 2003. С. 155.

РАЗДЕЛ V

ЦЕРКОВЬ В ИСТОРИИ РОССИИ И УРАЛА

Священник С. С. Глинских

АРХИМАНДРИТ ЛЕОНИД (КАВЕЛИН) О НРАВСТВЕННОМ СОСТОЯНИИ ПАЛОМНИЧЕСТВА ВО ВРЕМЯ РЕАЛИЗАЦИИ «ИЕРУСАЛИМСКОГО ПРОЕКТА» 1857–1864 ГГ.

Статья посвящена рассмотрению воззрений авторитетного ученого — архим. Леонида (Кавелина) на нравственное состояние массового паломничества россиян в Палестину, организованного после Крымской войны, в рамках Иерусалимского проекта, партией вел. кн. Константина Николаевича. Анализ выявил упадок духовного окормления, порочное влияние греческого клира и падение нравов в среде русских поклонников. Его выводы показали нравственный вред отечеству от иерусалимской церковно-политической затеи чиновников.

Ключевые слова: *архимандрит Леонид (Кавелин), паломничество, Иерусалимский проект, Русская Палестина.*

О. Леонид¹ по рекомендации митр. Филарета (Дроздова) был дважды командирован в Русскую духовную миссию (РДМ) в Иерусалиме. Она была встроена в известный инфраструктурный политический «Иерусалимский проект», который в свою очередь был частью более масштабного — РОПиТ². Оба эти предприятия были организованы вел. кн. Константином Николаевичем и его морским министерством³. Первый раз Кавелин направился участвовать в них в 1858 г. в сане иеромонаха, в начале их реализации. Тогда он сделал многие археологические находки и открытия, инициировал научный подход к изучению истории посещения Святых мест русскими паломниками-писателями. Второй раз он поехал в Св. Землю в 1864 г. в сане архимандрита. Будучи начальником, он показал образцы наведения порядка в штате Духовной миссии и в среде соотечественников, в большом количестве хлынувших в Палестину благодаря стараниям соратников великого князя. В основополагающем документе их

¹ Леонид (Лев Александрович Кавелин; 1821–1891), архимандрит — начальник РДМ в Иерусалиме в 1864–1864 гг. Член-корреспондент Императорских Археологической комиссии и Академии наук.

² РОПиТ — Русское общество пароходства и торговли. 1856–1917.

³ См.: Вах К. А. Как начиналась Русская Палестина / Иерусалимский православный семинар. Вып. 7. М., 2017. С. 111–121.

«Иерусалимского проекта», составленном Б. П. Мансуровым⁴, применительно к затрагиваемым этическим проблемам, помимо здравых рассуждений явно усматриваются тенденция коммерциализации паломничества с превращением его в туризм с комфортом, двоевластие в деле управления, а также попущение удовлетворения сребролюбия греческого клира⁵.

Приняв участие в завершении проекта, легшего в основание феномена Русской Палестины, архим. Леонид во время второй своей командировки описал соратникам нравственные плоды реализации этого временного предприятия. Ими оказались следующие вопиющие беспорядки в ежегодно увеличивающемся «осадке русского паломничества»⁶.

В частности, из 1000—1200 соотечественников, прибывающих в Иерусалим в течение года, 2/3 составляли дамы, путешествовавшие в одиночку, к немалому удивлению и соблазну восточных христиан, у которых женщины странствовали по меньшей мере в сопровождении одного из ближайших родственников. Далее, из числа этих 2/3 половина совершала путешествия по подобию «перелетных птиц» и по принципу «запасных богомолок», приезжая и уезжая по 2, 3, 4 и более раз в год. Сборы на Святой Гроб они превратили в ремесло жить за чужой счет, что возбраняли еще известные прп. Иоанн Лествичник, архиеп. Нифонт в ответах Кирику и еп. Сарайский Феогност на Соборе 1301 г.⁷ Некоторые же из путешественниц затеяли еще и явную коммерцию на святынях. Например, о. Леонид повествует о задержанной им в миссии и не пропущенной в греческие монастыри мещанке Наталии, которая ежегодно приезжала для закупки четок и образков и затем сбывала их в Петербурге великосветским дамам. Получая доступ к ним через няnek и горничных, она с вздыханиями рассказывала о Святых местах и привезенной оттуда

⁴ Мансуров Борис Павлович (1828—1910) — известный активный участник создания Русской Палестины.

⁵ См.: Мансуров Б. П. Отчет о посещении Иерусалима. СПб., 1858. С. 3, 19, 96, прил. С. 27, 31, 34, 35.

⁶ Письмо архим. Леонида А. С. Норову, июнь 1864 г. // ОР РНБ. Ф. 531. Д. 42. Л. 43 об.

⁷ См.: Леонид (Кавелин), архим. Иерусалим, Палестина и Афон по русским паломникам XIV—XVII вв. Константинополь, 1868. С. 2, 3.

утвари и выманивала немалые деньги. Перед предстоящей высылкой первым же пароходом эта коммерсантка успела напиться в богоугодном заведении и наскандалить⁸.

Далее архимандрит констатировал, что поставленная работниками консульства смотрительница женского паломнического приюта долгое время промышляла в нем сводничеством, привлекая туда российских служащих и турецких кавасов⁹. В результате «...многие паломницы пострадали от ловкости ее в этом ремесле, и уехали из Святого Града не тем, кем приехали»¹⁰. Отмечая влияние консула, о. Леонид написал, что этот чиновник-нигилист «...без всякой веры и нравственности <...> подучал и подкупал поклонников, а в особенности поклонниц писать клеветнические письма в Константинополь к патриарху»¹¹.

Затем о. Леонид коснулся деятельности своего предшественника — еп. Кирилла¹², некогда полностью взявшего дело окормления поклонников на себя. На этого ставленника МИД впоследствии, как на удобного, сделал ставку и Б. П. Мансуров — идеолог «Иерусалимского проекта»¹³. В результате оказалось, что когда кто-либо из богомольцев пробовал в нуждах стучаться к этому преосвященному, «то попасть было трудно: „Кимати (спит)“, — был обыкновенный ответ. И действительно, его день начинался с 9 часов вечера, и покров ночи скрывал отчасти те *безобразия*, которым предавался сей „поэтический архиерей“»¹⁴. В результате винопития, нерадения и других пороков епископ утратил свою малую первоначальную долю

⁸ Письмо архим. Леонида А. С. Норову. 15 декабря 1864 г. // ОР РНБ Ф. 531. Д. 427. Л. 38 об.

⁹ Записка докладная о происшествиях, случившихся в Иерусалимской РДМ, со времени возвращения г. Консула. Декабрь 1864 г. — январь 1865 г. // ОР РНБ. Ф. 253. Д. 178. Л. 234 об.

¹⁰ Письмо архим. Леонида А. С. Норову. 15 декабря 1864 г. Л. 38 об.

¹¹ ОР РНБ. Ф. 253. Д. 175. Л. 65 об., 106 об.

¹² Кирилл (Василий Николаевич Наумов, 1823—1866) — епископ Мелитопольский, начальник РДМ в Иерусалиме, 1858—1864 гг.

¹³ Письмо Б. П. Мансурова кн. Оболенскому. 6 октября 1858 г. // ОР РНБ. Ф. 253. Д. 178. Л. 3 об., 4.

¹⁴ Письмо архим. Леонида А. С. Норову. Декабрь, 1864 г. Л. 43 об.

духовного влияния на русских поклонников в Палестине и вполне предоставил ее грекам¹⁵.

О воздействии последних на паломников из России о. Леонид свидетельствовал следующее. Если в старину нажиться на русских странниках стремились сарацины, то сейчас жаждой наживы стала руководствоваться часть греческого духовенства¹⁶. Система эксплуатации и обирания россиян была доведена до совершенства. Начиналась она с поборов при приезде и оформлении жилья, часто не пригодного к проживанию, продолжалась в особо достопримечательных местах. Используя русскую щедрость и простоту, нечистые на руку представители греческого духовенства ловко выманивали деньги у паломников и особенно паломниц. Простоты последних хватало поверить молодым диаконам, что их дядя — митрополит г. Петры Аравийской есть «сам апостол Петр, имеющий у себя ключи от ада и рая»¹⁷. Этот т. н. «святой Петр», за определенную плату совершал монашеские постриги. Одна старушка заплатила митрополиту несколько тысяч за схиму. Множество женщин, после этих купленных постригов, возвращалось домой с переменными именами, но не изменив ни в чем своей соблазнительной жизни. Усугублялись эти злоупотребления все более распространявшейся продажей за немалую цену грамот о посещении Святого Гроба, с разрешительными молитвами, которым предавалось полное значение римских индульгенций. Кавелин сам удостоверился, что продаются они для положения во гроб, как паспорта на тот свет¹⁸, причем не только лично, но и на отсутствующих родственников. Как пример он описал хвастовство богомольца покупкой разрешительных молитв на всю семью: деду, отцу, матери и дядям по золотому за штуку. Далее архимандрит сетовал, что при многочисленных безобразиях, творящихся в среде русских паломников, всякие попытки навести в ней порядок воспринимались местным греческим священноначалием как

¹⁵ Письмо архим. Леонида А. С. Норову. Декабрь, 1864 г. Л. 42.

¹⁶ *Кравченко М.* Архимандрит Леонид (Кавелин). Жизнь и деятельность. Канд. дисс. Сергиев Посад, 1998. С. 78.

¹⁷ Письмо архим. Леонида А. С. Норову // ОР РНБ. Ф. 531. Оп. 1. Д. 427. Л. 40.

¹⁸ *Смышляев Д. Д.* Синай и Палестина. Из путевых заметок 1865 г. Пермь, 1877. С. 139.

покушение на его права и интересы, и если представитель Русской Церкви, из опасений постигших его предместников неприятностей, будет искать своего спасения в молчании про это, то Иерусалим сделается для простонародья тем же, чем Париж для образованных классов. «Теперь уже „русские безобразия“ никому не в диковинку, а все нравственные меры, которые можно было бы предпринять против разлива этого зла, греки считают посягательством на их доходы и ставят им непреодолимые препятствия, умышленно поощряя „мнимую свободу“, чтобы привлечь все более „мнимых богомольцев“, в тысячном числе которых едва 1/10 часть заслуживает этого почетного названия»¹⁹.

О. Леонид видел опасность в таком уклонении от подлинного духа паломничества. Он с сожалением писал, что голоса древних пастырей — Лествичника, Нифонта, Кирика и Феогноста — не были приняты во внимание теми, кто в его время так усердно хлопотал о количественном росте паломничества²⁰, нимало не заботясь о его духовном качестве, и что «вся эта затея была делом рук человеческих и испорчена с самого начала. Сколько ни говорили о сем вчинителям сего дела, они слышать ничего не хотели, считали себя мудрее нас и продолжали портить дело, ими же начатое»²¹, «...от которого более вреда и убытка для Русской Земли», нежели от модных поездок на Запад и особенно в Париж²².

В итоге из этих свидетельств о. Леонида видно, что из указанных выше положений, заложенных и реализуемых Б. П. Мансуровым в «Иерусалимском проекте», во-первых, массовое паломничество дало массу беспорядков, во-вторых, ставка на недостойного архиерея — недостаток духовного окормления, в-третьих, вмешательство консула в духовные дела — мерзость блуда и клеветы в Святом месте, в-четвертых, открытая коммерциализация породила множество случаев несправедливой наживы, в-пятых, попустительство

¹⁹ Львов А. Н. Письма духовных и светских лиц митрополиту Московскому Филарету. СПб, 1900. С. 646–647.

²⁰ См.: Леонид (Кавелин), архим. Иерусалим, Палестина и Афон... С. 2.

²¹ Письмо архим. Леонида В. Н. Хитрово от 09.04.1879 г. Копия // ОР РНБ.Ф. 253. Д. 177. Л. 82.

²² См.: Леонид (Кавелин), архим. Иерусалим, Палестина и Афон... С. 2, 3.

сребролюбивым действиям греческого клира — рост эксплуатации, обирания, оболванивания русских странников. В результате выводов архимандрита получилось, что едва 1/10 часть из тысячи приехавших в Св. Землю заслуживает звания паломника и от этих организованных массовых странствований более нравственного вреда, чем пользы.

В перспективе продолжения этой работы предстоит исследование опыта деятельности архим. Леонида по установлению нравственности в РДМ и в паломнической среде, венцом чего стала передача вверенных ему иерусалимских учреждений в надлежащем порядке своему приемнику — архим. Антонину²³, так что последнему осталось только поддерживать в них заведенное, а также получило определенный вид и ход стараниями о. Леонида²⁴.

Сведения об авторе. Глинских Сергей Станиславович, священник — соискатель ученой степени кандидата богословия Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. *E-mail: glinskihs@yandex.ru.*

²³ Антонин (Капустин Андрей Иванович; 1817–1894), архимандрит — начальник РДМ в Иерусалиме в 1865–1894 гг.

²⁴ Донесение архимандрита Антонина в Св. Синод. Иерусалим, 8 октября 1865 г. // РГИА. Ф. 832. Оп. 1. Д. 100. Л. 155.

М. Е. Денисов

К ВОПРОСУ ОБ ИСТОЧНИКАХ ПО ИСТОРИИ ПРИХОДСКИХ ХРАМОВ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В 1990–2018 ГГ.

В статье описываются и классифицируются исторические источники, служащие источниковой базой для реконструкции истории приходских церквей Русской Православной Церкви в постсоветское время (1990–2018 гг.). Доклад решает дилемму, которая заключается в том, что воссоздание приходской истории информационной эпохи сопряжено с дефицитом исторических источников. Автор приходит к выводу, что дефицит источников может быть компенсирован благодаря использованию в исследовательских целях всех видов исторических источников: от вещественных до электронных.

Ключевые слова: *исторические источники, приходская история, история прихода, церковный приход, церковное возрождение, постсоветское время.*

Три десятилетия, прошедшие с крушения Советского Союза, принято называть эпохой «церковного возрождения». Один из его показателей — количественный рост приходов Русской Православной Церкви. Если в 1988 г. насчитывалось 6893 прихода, то в настоящее время их более 30 тыс. Рост численности приходских храмов сопровождался открытием и реставрацией храмов «исторических», то есть дореволюционных, а также постройкой новых, в том числе на месте утраченных в советские годы.

Эпоха «церковного возрождения» постепенно занимает заслуженное место в современной церковно-исторической науке. Современная история Русской Православной Церкви затрагивается, в частности, в работах А. А. Кострюкова¹, С. Г. Сафронова² и др. Параллельно с общей историей Русской Церкви в постсоветское время активно изучается история отдельных монастырей и храмов, в том числе приходских³.

¹ Кострюков А. А. Лекции по истории Русской Церкви (1917–2008). М., 2018.

² Сафронов С. Г. Русская Православная Церковь в конце XX в.: территориальный аспект. М., 2001.

³ Напр., в 2018 г. в Москве и Московской области издано 7 книг по истории храмов: Антоний (Пантелич), еп. Храм святых апостолов Петра и Павла у Яузских ворот — свидетель истории и живой голос традиции. М., 2018; Денисов М. Е. Храм

Однако надо признать, что существует своеобразный парадокс. Церковно-краеведческое исследование, касающееся истории приходов Русской Православной Церкви в так называемую «информационную эпоху», испытывает серьезный дефицит источниковой базы. Поразительно, но история церковного прихода в 1990–2018 гг. поддается реконструкции значительно тяжелее, чем дореволюционная история приходского храма.

В этой связи перед современной церковно-исторической наукой остро стоит проблема источниковедения постсоветской истории Русской Православной Церкви в целом и ее приходов в частности.

Как известно, один из вариантов классификации выделяет 5 видов исторических источников — в зависимости от формы материального носителя: 1) вещественные, 2) письменные, 3) устные, 4) кино-, фото-, видео- и аудиоматериалы; 5) электронные.

Вещественные источники по истории приходов Русской Православной Церкви в постсоветское время находятся прежде всего на территории самих приходов. К этому виду можно отнести надписи на антиминсах⁴, иконах, фресках, колоколах и надгробиях⁵, которые содержат информацию о датах выдачи антиминсов для совершения богослужений и создания фресковой живописи, именах иконописцев, создававших фрески, истории колоколов, именах и датах жизни местных священно- и церковнослужителей⁶. В некоторых случаях

святых мучениц Веры, Надежды, Любви и Софии на Миусском кладбище. Представительство митрополичьего округа Русской Православной Церкви в Республике Казахстан в городе Москве. М., 2018; Через век к вечности. Храм мучеников Адриана и Наталии и его служители (1916–2016). М., 2018; *Болотина Н.* Спасский храм села Уборы. М., 2018; *Новичков А., прот., Ровенский Г.* Тихвинский храм села Душоново. Шелково, 2018; *Анисимова В.* Спасский храм в селе Котово. Долгопрудный, 2018; *Василев А. А., Казакевич А. Н., Корнеева С. А.* Очерки по истории Знаменского храма в селе Кузьминском. Село Кузьминское, 2018.

⁴ Об антиминсах как исторических источниках см.: *Антоний (Малинский), иером.* История антиминса Воскресенского войскового собора станицы Старочеркасской (антиминс как исторический источник) // Вестник Исторического общества Санкт-Петербургской духовной академии. 2018. № 2. С. 144–148.

⁵ См.: *Авдеев А.* Как правильно зафиксировать и описать надгробный памятник // Журнал Московской Патриархии. 2012. № 8.

⁶ Использование надписей на колоколах и надгробиях в качестве исторических источников известно с XIX в. См.: *Мартынов А. А.* Надгробная летопись Москвы //

список вещественных источников включает также памятные доски и памятные надписи на стенах.

Устные источники — это записанные на диктофон воспоминания клириков и прихожан храмов, в том числе бывших, а также других лиц, об открытии храмов, их восстановлении и вообще о жизни храмов в недавнем прошлом⁷.

Кино-, фото-, видео- и аудиоматериалы по истории отдельных приходов Русской Православной Церкви в постсоветское время хранятся в основном у нынешних или бывших клириков, сотрудников и прихожан храмов.

Фотографии также хранятся в приходских архивах, библиотеках и на информационных стендах, в архивах реставрационных организаций, принимавших участие в восстановлении храмов, в епархиальных архивах (особенно в составе годовых отчетов приходов); иногда — в архивах Издательства Московской Патриархии и ЦНЦ «Православная энциклопедия» и в Пресс-службе Патриарха Московского и всея Руси. Кроме того, фотоисточники опубликованы в периодических изданиях — в епархиальных ведомостях, в «Журнале Московской Патриархии» и в других журналах и газетах, в том числе светских.

Электронными источниками по истории приходов являются прежде всего интернет-сайты самих приходов и их группы в социальных сетях <https://vk.com> и др., сайты соответствующих благочиний, викариатств, епархий, митрополий и сайты <https://mospat.ru> и <http://www.patriarchia.ru>. Фотографии храмов в электронном виде размещены на сайтах <http://temples.ru>, <http://sobory.ru> и <https://pastvu.com>. Видеоматериалы представлены в первую очередь на портале <https://www.youtube.com>. Письменные источники в электронном виде — это, в том числе, решения органов власти,

Русский архив. 1895. № 2–8, 11; *Гиришберг В. Б.* Материалы для свода надписей на каменных плитах Москвы и Подмосковья XIV–XVII вв. // Нумизматика и эпиграфика. Т. 1. М., 1960; Т. 3. М., 1962; *Мартынов А. А.* Московские колокола. М., 1896; Колокольная картотека Н. Г. Порфиридова // ОПИ НГОМЗ. Ф. Р-8. Папка 21.

⁷ *Назаров Р. Р.* Установление достоверности источников устной истории: необходимость, причины, методы, особенности // Устная история в Узбекистане: теория и практика. Ташкент, 2011.

касающиеся приходской недвижимости, размещенные на порталах правовой информации <http://www.consultant.ru> и <http://www.garant.ru>.

Последней необходимо рассмотреть основную, классическую группу исторических источников — письменные. Большой редкостью являются летописи приходской жизни, которые велись в восстанавливаемых храмах, как, например, в московском храме свт. Николая в Кленниках⁸, или воспоминания настоятелей о возрождении храмов, мемуары прот. Георгия Полозова о восстановлении московского храма Знамения в Ховрино⁹, поэтому реконструировать приходскую историю чаще всего приходится по крупицам.

История открытия храмов в некоторых случаях может быть изучена по фондам Совета по делам религий¹⁰ и его уполномоченных, а также по фондам органов региональной исполнительной власти, принимавших решения о передаче в пользование приходским общинам зданий храма и домов причта. Указанные документы также хранятся в «деле храма» в соответствующем епархиальном архиве.

Львиную долю письменных источников должны содержать приходские архивы и архивы епархий и митрополий, в которых интерес представляют годовые отчеты приходов, богослужебные журналы, метрические книги о крестившихся, браковенчавшихся и умерших, указы правящего архиерея, личные дела клириков и сотрудников храма. Ценный материал может содержаться и в протоколах приходских собраний и приходских советов, если они имеются в приходских архивах.

Важные комплексы документов о восстановлении храмов, которые помимо фотографий включают и чертежи, хранятся в соответствующих реставрационных и архитектурных организациях. В частности, в Музее архитектуры им. А. В. Шусева, проектном институте «Спецпроектреставрация», Центральных научно-реставрационных проектных мастерских.

⁸ Маросейские очерки. Из летописей московского храма святителя Николая в Кленниках. М., 2015.

⁹ Полозов Г., прот. Восставший из руин. М., 2017.

¹⁰ ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 6. Д. 4251–4417.

К письменным источникам следует отнести и печатные епархиальные справочники, особенно периодические, а также материалы периодических изданий — приходских изданий, епархиальных ведомостей, «Журнала Московской Патриархии» и других журналов и газет, в том числе светских. По «Журналу Московской Патриархии» и официальной епархиальной периодике можно проследить информацию о посещении в 1990–2018 гг. храмов Святейшими Патриархами Алексием II и Кириллом, епархиальными и викарными архиереями. Кроме того, информация по истории храмов содержится и в некрологах о почивших священнослужителях, особенно настоятелях. В неофициальных изданиях можно найти новостные заметки о тех или иных этапах восстановления храмов. Для московских храмов ценным указателем такого рода материалов является четырехтомник П. Г. Паламарчука «Сорок сороков».

Подытоживая вышесказанное, необходимо подчеркнуть, что приходская история в 1990–2018 гг. на самом деле имеет значительную источниковую базу. Однако источники этого периода отличаются разнообразием и поэтому требуют кропотливой работы по их сбору, для чего в настоящем докладе и была предпринята попытка их классификации.

Сведения об авторе. Денисов Михаил Евгеньевич — директор Автономной некоммерческой организации «Научно-исследовательский центр „Приходская история“». *E-mail: parish_history@mail.ru.*

Е. В. Кустова

«БИЧ БОЖИЙ»: ПОЖАРЫ В МОНАСТЫРЯХ ПРИУРАЛЬЯ В КОНЦЕ XVI — НАЧАЛЕ XVIII В.

Статья посвящена проблеме пожаров, которые были важным фактором в жизни монастырей досинодального периода, влияли на внутреннюю жизнь монашествующих, меняли отношение к возведению монастырских храмов и ансамблей, способствовали началу каменного строительства. Источниковой базой стали летописи и делопроизводственные документы РГАДА.

Ключевые слова: *Вятская и Великопермская епархия, монастыри, пожары, архиепископ Иона, каменное строительство.*

В XVII в. практически все монастыри в Приуралье были деревянными — начиная от храмов и заканчивая оградами и хозяйственными постройками. Любое возгорание могло стать для обители фатальным. Пожары были достаточно частым явлением того времени, создавая большие трудности для монашествующих. Они не позволяли большинству обителей жить «на широкую ногу» и лишний раз напоминали монахам о бренности бытия.

Впервые сведения о сгоревшем монастыре в Приуралье встречаются в патриаршей грамоте 7107 (1598/99) г. о построении нового храма в Холуницкой пустыни вместо сгоревшего, построенного лишь за 5 лет до этого, в 7102 (1593/94) г.¹

Частые пожары происходили в городах, в частности, в г. Хлынове, который в XVII в. горел многократно. В результате Хлыновский Преображенский девичий монастырь пережил не менее 6-ти крупных пожаров, которые создавали серьезные сложности в жизни сестер. Практически после каждого монастырь, включая храмы и кельи, приходилось отстраивать заново. Впервые монастырь сгорел всего через несколько лет после своего основания, в 1632 г.² В 1682 г. «во 18 день, на светлой неделе во вторник, во 8 часу дни, загорелось в Хлынове у Андрея Рязанцова, и згорело к пятнице

¹ Российский государственный архив древних актов (далее — РГАДА). Ф. 237. Оп. 1. Д. 55. Л. 25.

² Царская грамота 7142 (1634) о построении города Хлынова, сгоревшего в 7140 г. // Труды Вятской ученой архивной комиссии (далее — ТВАК). 1913. Вып. 3–4. С. 156.

37 дворов и девич монастырь без остатку»³. Не менее страшным был пожар 1696 г.: «Того же 7205 году октября против 1 числа, во 8 часу ночи, загорелось в доме у Ивана Калинина, и згорела девическая деревянная церковь, и к пятнице дворы все, и монастырь девич, кельи все»⁴. В 1700 г.⁵ монастырь снова горел: «В Преображенском девиче монастыре погорела церковь теплая деревянная во имя преображения господня от города кремля, а что в ней было святых икон и книги церковные, вынесены все. Да в тож время згорела колоколня на четырех столбах, и колокола с нея сняты в целости, а горела в сентябре в 22 день»⁶. Обращает на себя внимание, что в первую очередь старались спасти иконы и книги. Но старицы остались без собственной крыши над головой. Как сообщала игуменья Анна, «старческие кельи в монастыре погорели все без остатку, сестры живут в городских богадельнях», «от того пожарного разорения они обнищали и построиться нечем»⁷.

В последней трети XVII в. пожары стали настоящим бичом для всех монастырей Приуралья. Так, за 15 лет Успенский Трифонов мужской монастырь пострадал от огня не менее 4 раз. 12 июля 1667 г. «...бысть во граде Хлынове гром страшен и молния, и от молнии сгорел двор монастырский со всякою збруею конскою»⁸. Повидимому, тогда монастырь не пострадал, т. к. конюшенный и скотный дворы обычно располагались за монастырской оградой. Но это было только грозное предупреждение будущих бедствий. 16 июня 1671 г. «...загорелся монастырь от молнии, соборная церковь Успенская, и оттого сгорел весь монастырь <...> и колокола растопились»⁹. Последнее замечание красноречиво говорит о силе огненной стихии. Храм восстановили. Но ровно через 5 лет после предыдущего пожара,

³ *Времяник, еже нарицается Летописец Российских Князей, како начаса в Российской земли княжение и грады утверждашася / публ. А. С. Верещагина // ТВУАК. 1905. Вып. 2. Отд. 2. С. 60.*

⁴ *Времяник... С. 65.*

⁵ В расходной книге женского монастыря указан 7208 (1699) год, 1700 г. — указывается вятским «Временником» и описью мужского монастыря.

⁶ РГАДА. Ф. 237. Оп. 1. Д. 7. Л. 89.

⁷ *Спицын А. А. Избранные труды по истории Вятки... С. 131.*

⁸ *Летописец старых лет // ТВУАК. 1905. Вып. 4. Отд. 2. С. 24.*

⁹ Там же.

15 июня 1676 г. «...божиим изволением, в Хлынове Успенский монастырь погоре от огненного запаления, церковь новая велика над Трифоном, внизу теплая сверху холодная, зачата строить по указу Александра епископа, совершена Иовом архимандритом, а сгоре при Иоиле архимандрите»¹⁰. К августу 1678 г. в монастыре было восстановлено только два храма: «...церковь теплая во имя Успения Пресв. Богородицы, да другая церковь холодная над враты монастырскими во имя Николая чуд.»¹¹ Но через год, 3 августа 1679 г., огонь вновь превратил в прах человеческие усилия: «...в 5 часу дни, в Хлынове городе, по отпетии обедни, загорелось за кружечным двором близь торговой площади, в тупой улице, у Кириловской жены Сунцова, в клети, от восковой свечи перед иконами, и от того пожару в Хлынове церкви святые все, и монастыри оба, и весь посад сгорело без остатку»¹². По-видимому, последние три пожара за 8 лет уничтожили все монастырские постройки. Восстановление монастырского ансамбля стало напоминать сизифов труд.

Новый Вятский епископ Иона¹³ (1674—1699), видя разрушающую силу пожаров, приступил к каменному строительству на Вятке. Сначала силами московских мастеров он возводит Троицкий кафедральный собор, а в 1684 г. закладывает каменный Успенский собор Трифонова монастыря. Спустя 5 лет собор был освящен. Еще через год туда были перенесены мощи преп. Трифона¹⁴. Вскоре после него в монастыре строится в камне и надвратная Никольская церковь (она хорошо видна на иконе, датированной 1692—1695 гг.).

Два новых каменных храма очень скоро оправдали вложенные в них усилия и средства. XVII в. завершился для «деревянного» Хлынова разрушающим пожаром, который уничтожил почти весь город. Вот как описывал это событие вятский «Временник»: «Лето

¹⁰ Временник... С. 59.

¹¹ Вятка. Материалы для истории города XVII и XVIII столетия. М.: Тип. М. Г. Волчанинова, 1887. С. 55.

¹² Временник... С. 59.

¹³ В источниках он часто ошибочно называется Ионой (Барановым). Однако есть все основания считать, что его фамилия Тугаринов (подробнее см.: *Завойская Н. Е.* К биографии Вятского архиепископа Ионы // Вестник церковной истории. 2009. № 3—4. С. 207).

¹⁴ Повесть о стране Вятской. Киров: Кир. обл. тип., 1993. С. 31—32.

7209 (1700) <...> сентября против 22 числа учинилса пожар в Хлынове, у засоры¹⁵, у Савы Вепрева, и згорели церкви все, и иконы, и книги, и ризы, и людей 6 человек, и кремль город весь, и на посаде по Московской и Спенцынской и Копанская улицы, и в подгорье все до земских бань, и Успенской монастырь и в девиче (монастыре. — *Е. К.*) церковь»¹⁶. Монастырская опись 1702 г. более подробно говорит о причиненных огненной стихией разрушениях. В каменных Успенском соборе и Никольской надвратной церкви погорели «...главы и кресты и кровли». Кроме того, в Успенском соборе сгорело «без остатку» все внутреннее убранство. Деревянная Благовещенская церковь была полностью уничтожена огнем¹⁷.

Если обратиться к Перми Великой, здесь главную роль играл Пыскорский Преображенский мужской монастырь, который также пострадал от пожара в середине XVII в.: «В прошлом де в 153 году в 22 день у них монастыре соборный храм во имя боголепное Преображенья Господне, да два придела во имя святого апостола и евангелиста Иоанна Богослова, да преподобнаго отца Оникаея великаго от молнии сгорели»¹⁸. После пожара на этом месте был возведен каменный храм по благословиению и грамоте патриарха Иосифа от 12 сентября 1645 г.¹⁹

Пожары храмов и монастырей описывают и сохранившиеся Соликамские летописцы. Несколько пожаров полностью уничтожили город вместе с монастырями. Так, в 1627 г. «варницы весь город и церкви погорели», в 1637 г. вновь «все церкви погорели», огнем был уничтожен и более не возродился Архангельский девичий монастырь, в 1670 г. сгорели «все церкви, город весь, варницы и анбары»²⁰. Спустя два года, 8 июля 1672 г. «у Соли камской был пожар июля 8 числа от Иванова двора все церкви божию погорели»²¹.

¹⁵ Засорский овраг около Успенского монастыря, в котором протекала река Сора.

¹⁶ *Времяник...* С. 67.

¹⁷ РГАДА. Ф. 237. Оп. 1. Д. 55. Л. 236 об., 319.

¹⁸ *Шишонко В.* Пермская летопись. Третий период. Пермь, 1884. С. 74.

¹⁹ НИОР БАН. Осн. собр. 32.4.7. Л. 7. У В. Шишонко указана дата грамоты 19 сентября 1646 г., ошибка в годе была вызвана тем, что из даты он вычел 5508, а не 5509 г., что необходимо для месяцев с сентября по декабрь включительно.

²⁰ НИОР БАН. Осн. собр. 1.4.20. Л. 1.

²¹ Там же. 32.4.7. Л. 9.

В 1688 г. у Соли Камской в субботу «великий пожар, то есть христоской (так! — *Е. К.*) от Михайлова двора все ц(е)ркви Божия погорели и весь посад и варницы»²². Пожары также упоминаются в Соликамске в 1634/35, 1674/75, 1687 (два пожара), 1688, 1695, 1711, 1720 гг., но пострадали ли при этом монастыри, неизвестно²³. Определенно можно сказать о пожаре 22 июля 1687 г., в результате которого «в третий час дни пал верх у каменной холодной ц(е)ркви Преображения Господня девичья монастыря строение вдовы Евдокии Никифоровны Щепочиhi (так! — *Е. К.*)»²⁴.

В описях и приходных книгах 1702–1704 гг. Вятской и Великопермской епархии, помимо двух хлыновских монастырей, еще 6 небольших обителей сообщали о недавних пожарах. По словам строителя Тохтаревской пустыни, расходные книги пустыни «в пожарное время» сгорели в казенной келье. Огнем были уничтожены и расходные книги Кобрской Введенской пустыни²⁵. Старцы последней писали, что «збирают по миру на погорелое церковное строение»²⁶. О Чердынском девичьем монастыре говорилось, что он «строитца вновь после пожарнаго времени»²⁷. О Кайгородском монастыре сообщалось, что «церковь во имя Успения Пресвятыя Богородицы, деревяная, об одной главе, строитца мирскими людьми после пожарн(ого времени), и книги, и ризы, и всякая церковная утварь с ц(е)рковью в прошлом 202 году згорело без остатку, а ныне вновь в ц(е)ркви с(вя)тых икон»²⁸. Менее 10 лет простояла церковь созданного в конце XVII в. Кунгурского Тихвинского монастыря. Построенная в 1696/97 г., в «...1703-м году в месяце январе со всею церковною утварью и со святыми иконами волею божию згорела. А в остатках той ц(ерк)ви настоящий образ Пресвятыя Богородицы Тихвинской»²⁹.

²² НИОР БАН. Осн. собр. 32.4.7. Л. 10 об.

²³ Там же. 16.5.19. Л. 14, 14 об., 16 об.; 32.4.7. Л. 10 об., 11; 32.4.8. Л. 2, 2 об., 5, 6 об., 9 об.

²⁴ Там же. Л. 14 об.

²⁵ РГАДА. Ф. 237. Оп. 1. Д. 6346. Л. 29 об., 47.

²⁶ Там же. Д. 6351. Л. 494 об.

²⁷ Там же. Д. 6354. Л. 241 об.

²⁸ Там же. Д. 6351. Л. 36.

²⁹ Там же. Ф. 214. Оп. 5. Д. 743. Л. 10.

Также погорел и недавно построенный Орловский монастырь. Благодаря монастырской летописи сохранилось подробное описание пожара. 1 ноября 1701 г. «попущением Божиим <...> после утреннего пения, монастырская деревянная церковь внезапно загорелась от непогашенной, по забвению, свечи. Пламя распространилось быстро и в несколько мгновений объяло всю церковь. Сбежавшие тушить пожар, с большим усилием вошедши в церковь боковыми дверьми, старались из самого пламени исторгнуть священную утварь: однако же в величайшем смятении не успели вынести даже драгоценнейшее сокровище храма — чудотворную икону нерукотворенного образа Спасителя. Но <...> чудотворная икона, неизвестно кем снятая с места из горевшего иконостаса, положена на полу, ликом вниз, и сохранилась от всепожирающего пламени в целости, кроме весьма малых следов повреждения...»³⁰. В 1709 г. была начала постройка на месте сгоревший уже каменной церкви.

В целом пожары были достаточно частым явлением в жизни приуральских монастырей досинодального периода. Несмотря на их разрушительный характер, обители достаточно быстро отстраивались, причем храмы, как правило, сохраняли именованья прежних престолов. Кардинальное решение этой проблемы началось уже с приходом на Вятскую кафедру архиепископа Ионы, начавшего в городах церковное каменное строительство.

Сведения об авторе. Кустова Елена Витальевна — доктор исторических наук, доцент, профессор кафедры истории и политических наук Вятского государственного университета, заведующая кафедрой исторических дисциплин Вятского духовного училища (Россия, г. Киров). *E-mail: kustovael@yandex.ru.*

³⁰ Описание Спасского монастыря, находящегося в уездном городе Орлове Вятской губернии. М., 1849. С. 12–13.

Протоиерей А. Н. Марченко

СТРОИТЕЛЬСТВО КРЕСТОВОЗДВИЖЕНСКОГО СОБОРА БЕЛОГОРСКОГО СВЯТО-НИКОЛАЕВСКОГО МУЖСКОГО МИССИОНЕРСКОГО МОНАСТЫРЯ ПЕРМСКОЙ ЕПАРХИИ (1902–1917 ГГ.)

В статье представлена документальная история создания Крестовоздвиженского собора Белогорского Свято-Николаевского мужского монастыря Пермской епархии — замечательного памятника уральской церковной архитектуры начала XX столетия. Рассматриваются различные аспекты строительства храма: творческие замыслы архитекторов, экономические и церковно-политические проблемы, повлиявшие на ход строительства. Выясняются причины кардинальной смены проекта в 1909 г., степень участия императора Николая II в его реализации. В заключение автор приходит к выводу: завершение строительства и освящение Крестовоздвиженского собора на Белой горе в 1917 г. стало наивысшей точкой духовного и хозяйственного расцвета монастыря в преддверии начала гонений на Православную Церковь.

Ключевые слова: *Православная Церковь, Пермская епархия, епископ Пермский и Соликамский, Белогорский монастырь, Крестовоздвиженский собор, протоиерей, миссионер.*

Крестовоздвиженский собор Белогорского Свято-Николаевского монастыря Пермской епархии — один из крупнейших храмов, воздвигнутых в дореволюционный период в Урало-Сибирской части Российской империи. Паломники-москвичи, бывавшие на Белой горе, иногда называли его «храмом Христа Спасителя в тайге». Но главная особенность этого огромного сооружения — не схожесть архитектурных форм с обликом знаменитого московского собора, а место его расположения. Крестовоздвиженский собор был построен не в Перми и не в крупном уездном городе Пермской губернии, а на вершине отрога Уральского хребта — «Белой горы», окруженной таежным массивом, бескрайними, в те времена непроходимыми лесами. С какой целью понадобилось строить такой огромный храм в местности, далекой от крупных населенных пунктов, чем была вызвана необходимость этого предприятия, потребовавшего огромных материальных и иных затрат? Ответ на вопрос о целесообразности строительства Крестовоздвиженского собора не лежит

на поверхности. Его необходимо искать в самой истории Белогорского Свято-Николаевского миссионерского монастыря дореволюционного времени.

Причин начать воздвижение соборного храма на Белой горе было несколько. Первая из них — несчастье, большая беда, постигшая обитель в 1897 г. В Белогорском монастыре случился пожар, в котором полностью сгорел первый деревянный Николаевский храм со всеми святынями. Иверская церковь, тоже деревянная, чудом уцелела от огня. Это событие произвело тяжелое впечатление на еще неокрепшую духом братию. Многие иноки и послушники — недавно обращенные в православие старообрядцы — были готовы покинуть монастырь, усмотрев в пожаре знамение гнева Божия.

Оказавшись в трудной ситуации, настоятель монастыря иеромонах Варлаам (Коноплев) стал искать совета у духовно опытных лиц, известных святой подвижнической жизнью. В мае 1898 г. он вместе со своим письмоводителем послушником Георгием Кузнецовым совершил паломничество к святыням Киева, Москвы, Санкт-Петербурга, Кронштадта и в Валаамский монастырь. В Кронштадте путешественников принял протоиерей Иоанн Ильич Сергиев — св. прав. Иоанн Кронштадтский. Всероссийский пастырь призвал о. Варлаама не скорбеть, а видеть в пожаре Промысел Божий об обители, и благословил на строительство нового соборного каменного храма. На это святое дело он лично пожертвовал 100 руб.¹

Другая причина, побудившая начать строительство большого собора, — чрезвычайно быстрое развитие паломничества на Белую гору. Ежегодно поток паломников, посещавших Белогорский монастырь, увеличивался. В 1898 г. обитель приняла рекордное количество богомольцев — около 40 000 человек из разных, в том числе отдаленных, губерний Поволжья и Сибири². В воскресные и праздничные дни, особенно в Петровский и Великий посты, в Неделю всех святых и храмовые праздники Белогорский монастырь посещало

¹ Белогорский Свято-Николаевский мужской миссионерский монастырь в Осинском уезде Пермской епархии. М., 1910. С. 46.

² *Шестаков И., свящ.* Краткая история возникновения Свято-Николаевского миссионерского мужского монастыря на Белой горе Осинского уезда, Пермской губернии. Пермь, 1900. С. 13.

от 3 000 до 4 000 паломников в день³. Однако единственный двухэтажный Иверский храм мог вместить только половину — не более 2 000 человек. Остальным приходилось молиться на улице. Таким образом, обитель остро нуждалась в большом соборном храме вместимостью не менее 3–4 тыс. человек.

Место для постройки собора было выбрано основателем Белогорского монастыря епархиальным миссионером протоиереем Стефаном Луканиным совместно с настоятелем монастыря иеромонахом Варлаамом (Коноплевым) и попечителем обители купцом-лесопромышленником Павлом Степановичем Жирновым⁴. Собор было решено построить на месте сгоревшего Никольского храма. Однако из-за сложных отношений руководства Пермской противораскольнической миссии и Белогорского монастыря с епархиальным архиереем преосвященным Петром (Лосевым) приступить к воплощению замысла удалось только через 5 лет, после смерти последнего. 24-го июня 1902 г. прибывший на Пермскую кафедру епископ Пермский и Соликамский Иоанн (Алексеев) совершил закладку собора в Белогорском монастыре. В тот день на Белую гору собралось до 15 000 богомольцев, чтобы разделить духовную радость насельников обители⁵.

Собор на Белой горе было решено строить с тремя престолами: главный придел храма посвящался празднику Воздвижения Честного Животворящего Креста Господня «в память события 29 апреля 1891 г. — спасения жизни государя императора Николая II в Японии», два других — в честь Пророка и Предтечи Иоанна (в честь небесного покровителя преосвященного Иоанна) и свт. Николая Мирликийского, чудотворца (в честь небесного покровителя императора и в память о первом храме обители)⁶.

Согласно имеющимся документам, проект здания Крестовоздвиженского собора был разработан инженером Емельяном

³ Куляшев А. Г. Духовное торжество освящения соборного храма в Белогорском монастыре Пермской епархии 7, 8 и 9-го июня 1917 года. Екатеринбург, 1917. С. 6.

⁴ Там же. С. 6–7.

⁵ Расказчиков И., свящ. Торжество освящения места для каменного храма в Белогорской обители // Пермские епархиальные ведомости. 1902. № 37. Отд. неоф. С. 465–469.

⁶ Куляшев А. Г. Духовное торжество... С. 7.

Ивановичем Артемовым. Известно, что Е. И. Артемов сотрудничал с торгово-промышленной корпорацией основных благотворителей Белогорского монастыря П. С. и Д. С. Жирновых, проживал в доме П. С. Жирнова в г. Перми. Однако стоит предположить, что выполнение сложнейшей задачи молодым специалистом было невозможно без помощи знаменитого пермского архитектурного бюро Александра Бонавентуровича Турчевича.

Бюро А. Б. Турчевича специализировалось на изготовлении проектов и строительстве крупных церковных объектов, особенно в «византийском стиле». К началу XX в. Турчевичем в Пермской епархии были построены Свято-Троицкий храм в с. Лысьва при заводах графа П. П. Шувалова, Никольская церковь в с. Ершовка⁷. В 1902 г. по проекту А. Б. Турчевича был заложен Свято-Троицкий собор в г. Осе⁸, в 1904 г. он изготовил проект Крестовоздвиженского соборного храма Верхотурского Николаевского мужского монастыря⁹.

Чертежи западного фасада проекта свидетельствуют, что здание Крестовоздвиженского собора на Белой горе планировали возвести именно в византийском стиле в виде креста (размерами 25 на 28 саженей). Византийский стиль был выбран не случайно, он соответствовал идейной концепции «Уральского Афона» — создания Белогорского монастыря по образцу Святой Горы Афон. Огромный собор, напоминающий храмы афонских монастырей, должен был венчать вершину Белой горы и гармонировать с великолепием панорамы, открывавшейся с ее высоты.

Согласно проекту, здание собора было двухэтажным, восьмиугольным, высотой 9 сажен (около 20 м) с большими арками и витражами. Общая высота под свод центрального купола составляла 21 сажень (около 45 м). Собор собирались увенчать 7 главами: 4 из них непосредственно примыкали к большому центральному

⁷ Савельев Ю. Р. «Византийский стиль» в архитектуре России. Вторая половина XIX — начало XX века. СПб., 2005. С. 252.

⁸ Историко-архитектурное наследие Пермского края. Каталог-справочник. Пермь, 2011. С. 162.

⁹ Тихон (Затёкин), архим. Царем державо. История Крестовоздвиженского собора Верхотурского Николаевского монастыря. Нижний Новгород, 2017. С. 46.

куполу, остальные накрывали 2 колокольни, выстроенные справа и слева от входов на уровне второго этажа¹⁰. Вместимостью собор был рассчитан на 4 000 молящихся¹¹.

Расчетная стоимость строительства Крестовоздвиженского собора на Белой горе составила около 250 000 руб.¹² — сумма по тем временам огромная. Такими деньгами обитель не располагала и вести строительство исключительно на собственные средства не могла. Известно, что совокупный доход Белогорского монастыря составлял примерно 50–60 тыс. руб. в год. Эти деньги практически в полном объеме тратились на нужды обители: ведение хозяйства, содержание братии и паломников¹³. В такой ситуации монастырь мог рассчитывать в основном на добровольные пожертвования благотворителей.

По своему архитектурному замыслу Крестовоздвиженский собор на Белой горе во многом напоминает Крестовоздвиженский собор Верхотурского Николаевского монастыря. Тот же византийский стиль, три престола и центральное пятиглавие. Размеры собора в Верхотурье также очень близки (53 м в ширину и в высоту, 66 — в длину). Стоимость строительства собора в Верхотурье оценивалась несколько дороже — более чем в 300 000 руб.; вместимость та же — 4 000 молящихся¹⁴.

Для изыскания денег на сооружение соборного храма и осуществления контроля за строительством был учрежден Строительный комитет. По благословию епископа Пермского и Соликамского Иоанна 10 августа 1902 г. его председателем был назначен настоятель Белогорского монастыря игумен Варлаам (Коноплев)¹⁵. В январе 1903 г. обязанности казначея комитета принял на себя заведующий Белогорским подворьем в Перми иеромонах Ювеналий

¹⁰ Метелев А. А. Кто автор проекта Крестовоздвиженского храма Белогорского мужского монастыря? // Православная Пермь. 2004. № 11 (86). С. 9.

¹¹ Государственный архив Пермского края (далее — ГАПК). Ф. 198. Оп. 1. Д. 209. Л. 5.

¹² Российский государственный исторический архив (далее — РГИА). Ф. 796. Оп. 185. Д. 1896. Л. 3.

¹³ ГАПК. Ф. 198. Оп. 1. Д. 456. Л. 5 об.

¹⁴ Тихон (Затёкин), архим., Нечаева М. Ю. Уральская лавра. Нижний Новгород, 2006. С. 236–237.

¹⁵ РГИА. Ф. 796. Оп. 440. Д. 999. Л. 368.

(Килин)¹⁶. Назначение было не случайным. Постоянно пребывая в Перми, о. Ювеналий имел возможность обращаться за помощью к пермским купцам и промышленникам, имевшим свои представительства в губернской столице.

Первым сделал щедрый вклад деньгами на богоугодное дело попечитель обители пермский купец-лесопромышленник, коммерции советник Павел Степанович Жирнов. Его примеру последовали другие благотворители. По свидетельству епархиального миссионера А. Г. Куляшева, «со времени совершения закладки собора источник денежных и вещественных пожертвований не прекращался, все время находились христоролюбивые добрые люди, которые охотно несли свои трудовые лепты на нужды обители»¹⁷.

Строительный комитет занимался не только привлечением средств, но и поиском путей удешевления строительства. Например, дорогостоящим делом был завоз на Белую гору строительных материалов. С целью экономии огромное каменное здание было решено возводить из собственного материала. Для этого прямо на Белой горе, на монастырском хуторе, было организовано собственное производство строительного материала — построены два специальных сарая для изготовления из местной глины кирпича: его формовки и обжига. Эти мощности позволяли одновременно обжигать до 40 000 единиц большемерного и фигурного кирпича, необходимого для строительства собора и братских корпусов. Вся кирпичная продукция шла на собственные нужды монастыря и лишь небольшая часть продавалась¹⁸.

Удешевление постройки собора достигалось и за счет использования бесплатной неквалифицированной рабочей силы. Все подсобные работы по строительству Крестовоздвиженского собора выполнялись безвозмездно младшими членами монастырского братства — послушниками-бельцами (не принявшими пострига). Численность этой категории насельников Белогорского монастыря, преимущественно используемой в хозяйстве, постоянно росла.

¹⁶ Ган С., свящ. Жизнеописание архиепископа Цицикарского Ювеналия (Килина) // Сайт «Православие в Китае». URL: http://www.orthodox.cn/localchurch/harbin/sganyuvenaly_ru.htm (дата обращения: 01.01.2019).

¹⁷ Куляшев А. Г. Духовное торжество... С. 8.

¹⁸ Белогорский Свято-Николаевский... С. 94.

В 1904 г. их насчитывалось 178 человек¹⁹. К концу 1909 г. — уже 318²⁰. Использование этих монастырских ресурсов позволило значительно снизить стоимость строительства собора — до 228 736 руб.²¹

Однако из-за постоянного недостатка средств, особенно в годы Русско-японской войны (1904—1905 гг.) и первой русской революции (1905—1907 гг.), возведение Крестовоздвиженского собора продвигалось очень медленно, с большим трудом. В 1909 г. значительная часть постройки была завершена: сложен фундамент, над цоколем выложены кирпичные стены с окнами для нижнего этажа, боковые стены доведены до карниза, устроены колонны до подножных пят и арки под хоры. Оставалось достроить большой и 4 малых купола, звонницу, провести штукатурные работы внутри здания, устроить полы, рамы и двери; изготовить и установить колокола, кресты, иконостас, украсить храм св. иконами и обеспечить церковной утварью. Очевидно, собор предполагалось построить в 1913 г. — к юбилею празднования 300-летия Дома Романовых. До завершения строительства оставалось 4—5 лет²². Однако в намеченные сроки достроить храм не удалось.

Мы предполагаем, что этому помешали новые неблагоприятные обстоятельства. 30 декабря 1909 г. в Перми скончался выдающийся уральский архитектор А. Б. Турчевич, который, по нашей версии, мог быть соавтором проекта собора и со своей стороны наблюдать за его строительством. После его смерти дело строительства собора на Белой горе оказалось полностью в руках инженера Е. И. Артемова и вскоре стало развиваться по новому сценарию.

Известно, что Е. И. Артемов был сторонником и пропагандистом неорусского стиля в церковной архитектуре. В это время он уже получил необходимый опыт церковного строительства, составил проект и руководил работами по возведению Вознесенского собора Скорбященского женского монастыря в Нижнем Тагиле²³. По всей

¹⁹ РГИА. Ф. 796. Оп. 185. Д. 1896. Л. 3.

²⁰ ГАПК. Ф. 197. Оп. 1. Д. 209. Л. 5—6.

²¹ Там же. Ф. 198. Оп. 1. Д. 209. Л. 12—13.

²² Белогорский Свято-Николаевский... С. 89—90.

²³ Вознесенскому собору Скорбященского монастыря исполняется 105 лет // Сайт Нижнетагильской епархии Русской Православной Церкви. URL: <https://>

видимости, по его инициативе Строительный комитет вскоре принял решение отказаться от первоначального «византийско-афонского» проекта и продолжить возведение Крестовоздвиженского собора по новому, «русскому» проекту Е. И. Артемова.

Перед Е. И. Артемовым стояла нелегкая задача кардинально изменить внешний облик здания собора с учетом сохранения уже существующей постройки. Его проект существенно отличался от первоначального. Византийский стиль был заменен на неорусский. Собор перестал иметь вид креста и принял кубические размеры — по 25 сажен (примерно 55 м) в длину, ширину и высоту²⁴. Вместе с куполом его высота составила 65 м. Пятиглавие сохранилось, однако малые барабаны центральной части были раздвинуты до угловых ризалитов, что придало стройность всему зданию, колокольни стали выше в 2–2,5 раза. В общей сложности куполов стало 10. Помимо центрального пятиглавия еще 5 малых глав должны были помещаться над папертиями собора со всех сторон, венчая шатры входных сеней и алтарной апсиды. Изменилась форма куполов, теперь они были выполнены в форме луковицы. В результате храм принял традиционный для России вид пирамидальной постройки. Были упразднены витражи боковых фасадов, кирпичная кладка снаружи была украшена рельефным декором от второго этажа до верха центрального барабана²⁵. В нижнем этаже собора предполагалось устроить усыпальницу и поставить машину для отопления, в верхнем храме — установить три иконостаса²⁶.

Новый проект инженера Е. И. Артемова выглядел эффектно, но оказался намного дороже прежнего. Стоимость постройки увеличилась более чем вдвое и составила 500 000 руб.²⁷ Кроме того, его было необходимо утвердить в высших духовных и гражданских инстанциях, что требовало немало времени.

tagileparhiya.ru/voznensenskomu-soboru-skorbjashhenskogo-monastyrja-ispolnjaetsja-105-let/ (дата обращения: 01.01.2019).

²⁴ Куляшев А. Г. Духовное торжество... С. 8.

²⁵ Метелев А. А. Кто автор проекта Крестовоздвиженского храма Белогорского мужского монастыря. С. 9.

²⁶ Куляшев А. Г. Духовное торжество... С. 8–9.

²⁷ Серафим (Кузнецов), игум. Посещение господином пермским губернатором И. Ф. Кошко Белой горы // Голос долга. 1914. № 1. С. 73.

В 1911 г. произошли изменения в составе Строительного комитета. Вместо иеромонаха Ювеналия (Килина), назначенного строителем Фаворской Спасо-Преображенской пустыни, обязанности казначея комитета принял на себя иеромонах Антоний (Арапов). Он стал деятельным помощником настоятеля и председателя комитета игумена Варлаама в деле строительства собора. В это время по новому проекту храм был выстроен только наполовину. Все денежные резервы монастыря были исчерпаны. Каких-либо запасов средств на продолжение строительства монастырь не имел, поэтому братия надеялась только на помощь Божию. И эта помощь пришла.

В 1911 г. должность обер-прокурора Святейшего Синода занял В. К. Саблер, который при прежнем обер-прокуроре К. П. Победоносцеве курировал создание Белогорского Свято-Николаевского миссионерского монастыря и всячески способствовал его становлению. В поисках средств для завершения строительства собора настоятель монастыря игумен Варлаам решил обратиться за помощью к императору Николаю II, полагаясь в этом вопросе на помощь В. К. Саблера.

В письме В. К. Саблеру от 7 апреля 1912 г. о. Варлаам сообщал: «...к великому прискорбию, средства, при которых постройка была начата, истощились. Богомольцы — преимущественно народ бедный, измученный своими житейскими невзгодами. Монастырю приходится не только утешать их духовно, но и питать телесно, поэтому крупной помощи в деле постройки храма они оказывать не могут. В виду этого строительство идет при самых трудных условиях, продвигается вперед крайне медленно <...> Если не будет откуда-либо особой помощи, то, вероятно, ее придется даже временно остановить. Сознывая всю важность того значения, какое новый храм должен иметь для монастыря и его богомольцев, приемлю долг и решимость прибегнуть к содействию и помощи Вашего Высокопревосходительства...»²⁸.

Просьба белогорского настоятеля была услышана. В 1911—1912 гг. Белогорский монастырь получил «от монарших щедрот» императора Николая Александровича на достройку соборного храма

²⁸ РГИА. Ф. 799. Оп. 26. Д. 938. Л. 1—3 об.

1 000 руб., затем еще 3 000 руб.²⁹ Необходимо отметить, что эта царская лепта была невелика. Для полного завершения строительства было необходимо изыскать не менее 250 000 руб.

Понимая безвыходность ситуации, благотворители Белогорской обители братья Павел Степанович и Дмитрий Степанович Жирновы приняли решение взять на себя основные расходы по строительству соборного храма. К этому времени состояние братьев было огромным, оно оценивалось в несколько миллионов рублей. Только земельные владения Жирновых составляли 75 000 десятин в различных губерниях России, из которых в Пермской находилось около 20 000. Жирновы быстро богатели на торговле лесом и строительными материалами из древесины, совершая торговые операции в России и за рубежом, занимались перевозкой грузов по Каме и Волге, участвовали в деятельности Пермской фондовой биржи и нескольких частных коммерческих банков. В Пермской губернии братья Жирновы были известными меценатами — они были благотворителями не только Белогорского монастыря, но и многих других церковных и гражданских учреждений: Бахаревского и Шамарского женских монастырей, Училища слепых г. Перми, Пермской женской учительской семинарии, Пермской женской гимназии. В 1909 г. Жирновы предоставили г. Перми большой кредит в размере 300 000 руб.³⁰

Благодаря финансовой поддержке П. С. и Д. С. Жирновых, к весне 1913 г. монастырю удалось полностью закончить каменную постройку Крестовоздвиженского собора. Однако на устройство крыши, отделочные работы внутри храма и изготовление иконостаса денег у обители не хватало.

25 апреля 1913 г. архимандрит Варлаам вновь обратился через обер-прокурора Святейшего Синода В. К. Саблера к императору Николаю II с просьбой оказать финансовую помощь Белогорскому монастырю: «К сожалению, за недостаточностью средств у монастыря, постройка этого храма тянется уже 11 лет и до сих пор не окончена... Приемлю смелость покорнейше просить Ваше

²⁹ РГИА. Ф. 799. Оп. 26. Д. 938. Л. 4—4 об.

³⁰ Баяндина Н. П. Жирнов Павел Степанович // Сайт «Забывшие имена Пермской губернии». URL: <https://goo.gl/25ps5o> (дата обращения: 01.01.2019).

Высокопревосходительство повергнуть к монаршим стопам Его Императорского Величества всеподданнейшее ходатайство Белогорской обители об отпуске ей еще пособия на окончание постройки упомянутого храма». 24 июня 1913 г. канцелярия обер-прокурора сообщила епископу Пермскому и Соликамскому Палладию (Добро-нравову), что «государь император всемилостивейше соизволил пожаловать 2 000 рублей»³¹.

Вновь к «царской лепте» был приложен капитал П. С. и Д. С. Жирновых. В 1915 г. строительство здания собора было почти закончено. Весной того же года были подняты на купола изящные металлические кресты, которые были изготовлены на средства Д. С. Жирнова. При поднятии крестов на главы собора Д. С. Жирнов, сделавший дар для монастыря, присутствовал лично. Один из очевидцев события писал: «Отраднo было видеть, как золотые кресты далеко испускают свой блеск, привлекая собой внимание богомольцев, идущих издалека помолиться в родную для них обитель. Усталые путники, приближаясь к Белой горе и видя еще издалека соборный храм с блестящими на нем золотыми крестами, осеняют себя крестным знамением и ободряются телесными и душевными силами. Божий храм величественно возвышается на вершине Белой горы и как бы зовет видом своим прийти под покров его всех, кто страдает и изнемогает в жизни своей»³².

Внутри собора на средства главного ктитора и попечителя обители П. С. Жирнова было установлено паровое отопление. Каменный пол в соборе везде был выложен красивой метлахской плиткой, подаренной Д. С. Жирновым. Стены собора снаружи были украшены разными иконами, написанными на жести в мастерской монастыря. Вокруг самого собора на широком пространстве устроили залитую асфальтом площадь, удобную для крестных ходов и других богослужений. Положенный асфальт должен был предохранять нижнюю часть собора от сырости.

В ноябре 1916 г. состоялось общее совещание Строительного комитета во главе с настоятелем монастыря архимандритом

³¹ РГИА. Ф. 799. Оп. 26. Д. 1264. Л. 1 об.

³² Куляшев А. Г. Духовное торжество... С. 8.

Варлаамом. В нем участвовали старшая братия обители, благочинный монастырей архимандрит Ювеналий (Килин), епархиальный миссионер А. Г. Куляшев и попечитель обители Дмитрий Степанович Жирнов. Было решено, что оставшиеся работы необходимо завершить к весне 1917 г. и освящение соборного храма совершить в первых числах июня.

К весне 1917 г. в Крестовоздвиженском соборе были установлены заклиросные киоты, поставлен главный иконостас. Иконы для них были выполнены в греческом стиле в живописной мастерской монастыря. Когда все работы по постройке собора были уже закончены, комиссия во главе с инженером Е. И. Артемовым составила акт о надежности и прочности выстроенного здания. Заслушав доклад комиссии об окончании постройки собора, епископ Пермский и Кунгурский Андроник (Никольский) выразил желание лично совершить освящение Крестовоздвиженского собора 7, 8 и 9-го июня 1917 г.

Освящение Крестовоздвиженского собора состоялось после падения монархии в России, в период власти Временного правительства. Уникальную хронику освящения Крестовоздвиженского собора оставил епархиальный миссионер-проповедник А. Г. Куляшев. В своем рассказе об этом церковном торжестве он писал: «Многое произошло за это время во внешнем и внутреннем мире. События так резко изменялись, что жутко становилось на сердце за будущее, и вот, наконец-то, Господь сподобил еще дожить всем нам до светлых и радостных дней, когда увидим уже освященным этот Божий храм и вознесем свои служебные молитвы ко Господу»³³.

Торжества освящения Крестовоздвиженского собора возглавили два будущих архипастыря-священномученика епископ Пермский и Кунгурский Андроник (Никольский) и епископ Соликамский Феофан (Ильменский). Приехали в обитель почетные гости: благочинный монастырей архимандрит Ювеналий (Килин), эконоом Пермского архиерейского дома архимандрит Хрисанф (Клементьев), епархиальный миссионер А. Г. Куляшев, его помощник священник Василий Морозов, инспектор Пермской духовной семинарии Н. И. Знамировский, игуменнии из ближайших монастырей.

³³ Куляшев А. Г. Духовное торжество... С. 11.

Приняли участие в торжествах ктиторы и попечители обители: Павел Степанович и Татьяна Николаевна, Дмитрий Степанович и Александра Ивановна Жирновы.

7 июня был освящен центральный придел — в честь Воздвижения креста Господня, 8 июня — правый боковой придел во имя святителя и чудотворца Николая. 9 июня был освящен левый боковой придел в соборе в память рождества Иоанна Предтечи, Крестителя Господня³⁴.

Таким образом, строительство Крестовоздвиженского соборного храма стало логическим и естественным итогом духовного и хозяйственного развития Белогорского Свято-Николаевского монастыря, его становления как крупного монашеского и паломнического центра. Оно продолжалось 15 лет и успешно завершилось в преддверии захвата власти большевиками. Промыслом Божиим собор пережил времена богоборчества. Почти разрушенный, он был передан Пермской епархии в 1990 г. и сегодня, уже возрожденный в первоизданном виде, украшает вершину Белой горы, свидетельствует о духовном подвиге белогорской братии.

Сведения об авторе. Марченко Алексей Николаевич, протоиерей — доктор исторических наук, доктор церковной истории, доцент, заведующий кафедрой теологии Пермского государственного национального исследовательского университета (Россия, г. Пермь). *E-mail: prot.marchenko@yandex.ru.*

³⁴ Куляшев А. Г. Духовное торжество... С. 11–23.

Священник И. А. Никулин

БИОГРАФИЯ ЦЕРКОВНОГО ЧИНОВНИКА КОНЦА XVII В. (НА ПРИМЕРЕ ДЬЯКА ТОБОЛЬСКОГО АРХИЕРЕЙСКОГО ДОМА ГРИГОРИЯ ЯКОВЛЕВА)

В статье на основании опубликованных и архивных источников реконструируется биография одного из заметных чиновников Тобольского архиерейского дома рубежа XVII—XVIII вв. дьяка Григория Яковлева (1654 — после 1710). Карьеру Г. Яковлев начал митрополичьим сыном боярским, а затем почти четверть столетия занимал должность дьяка Казенного приказа. Показаны его семейное положение, место жительства и доходы.

Ключевые слова: *Тобольский архиерейский дом, Софийский дом, Григорий Яковлев, дьяк, митрополит Игнатий (Римский-Корсаков).*

Биография «маленького человека» всегда имеет свой интерес. Изучение Прихода-расходной денежной книги Тобольского архиерейского дома 1696/1697 г. привлекло внимание к личности одного из главных ее составителей, дьяка Тобольского архиерейского дома Григория Яковлева. Акты и другие источники позволяют реконструировать биографию Г. Яковлева достаточно полно. Необходимо отметить, что пристальное изучение фондов Сибирского приказа (РГАДА. Ф. 214), особенно ст. 1058, содержащего основную переписку с Тобольским архиерейским домом за 80—90 гг. XVII в., может открыть новые факты из жизни дьяка.

Биографии некоторых церковных чиновников Софийского дома (например, дьяков Саввы Есипова¹, Ивана Мильзина² и Семёна Хломова³) уже привлекали внимание отечественных исследователей. Им удалось показать роль дьяков в создании отдельных памятников

¹ Шамин С. М. Есипов // Православная энциклопедия. М., 2008. Т. 18. С. 686—687; Ромодановская Е. К. Савва Есипов // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб., 1992. Вып. 3. Ч. 1. С. 317—318; Литературные памятники Тобольского архиерейского дома XVII века / сост. Е. К. Ромодановская, О. Д. Журавель. Новосибирск, 2001. С. 360—361.

² Литературные памятники Тобольского архиерейского дома... С. 397—403.

³ Очерки русской литературы Сибири. Новосибирск, 1982. Т. 1. С. 62; Локосов Ю. В. О двух тобольских владычных дьяках // Современные проблемы развития образования и науки: тезисы школы-семинара докторантов, аспирантов

литературы, в жизни Сибирской епархии и Тобольского архиерейского дома.

Родился Григорий Яковлев около 1654 г.⁴ Место его рождения нам не известно. Надо отметить, что среди служащих Тобольской кафедры во второй половине XVII в. встречается много его «однофамильцев» (например, осужденный в 1698 г. по делу о десятильниках подьячий Иван Яковлев⁵; подьячий Филька Яковлев Попов упоминается в 1651 г.⁶). Условно можно предположить, что он происходил из служащих Тобольского архиерейского дома (митрополичьих детей боярских). Образование он получил, скорее всего, домашнее, как и было принято в то время.

Поступить на службу в Тобольский архиерейский дом он мог еще в начале 1670-х гг. Вероятнее всего, был взят на должность сына боярского и выполнял разного рода поручения. На этой должности он, видимо, проявил себя, получил опыт и был назначен на должность московского стряпчего, специального представителя Софийского дома в Москве. 15 февраля 1685 г. в Сибирском приказе выдана подорожная стряпчему Григорию Яковлеву на различные товары для Тобольского архиерейского дома⁷. Скорее всего, в том же году Григорий вернулся в Тобольск. Вскоре после возвращения Григорий Яковлев был назначен на должность дьяка. Возможно, это назначение было связано с отъездом митрополита Сибирского Павла в Москву 4 февраля 1686 г.⁸, так как когда сибирский митрополит ехал в Москву, обычно один из дьяков сопровождал его.

и соискателей (Нижевартовск, 7 апреля 2006 г.). Нижевартовск, 2007. С. 7–8; Литературные памятники Тобольского архиерейского дома... С. 422.

⁴ В 1710 г. Григорий Яковлев указал что ему 56 лет (РГАДА. Ф. 214. Оп. 1. Д. 1317. Л. 307 об.).

⁵ РГАДА. Ф. 214. Оп. 3. 1363. Л. 368.

⁶ *Петровский М.* Из истории сибирского епархиального быта в половине XVII в. Казань, 1911. С. 167.

⁷ *Покровский Н. Н.* Новые материалы из истории сибирской культуры конца XVII в. // Проблемы изучения культурного наследия / отв. ред. Г. В. Степанов. М., 1985. С. 240.

⁸ Сибирский летописный свод: Книга записная // Полное собрание русских летописей. Т. 36. Ч. 1: Сибирские летописи: группа Есиповской летописи / *предисл. Н. Н. Покровского, Е. К. Ромодановской.* М., 1987. С. 175.

Первая известная нам грамота, подписанная Григорием Яковлевым как дьяком, датирована 20 января 1686 г., с тех пор он фигурирует в качестве дьяка Казенного приказа⁹. Однако вскоре он вновь едет в Москву — 24 апреля 1691 г. в Сибирском приказе выдана подорожная «архиерейскому подьяку» Григорию Яковлеву¹⁰ на провоз в Сибирь различных товаров, в том числе и книг. Со времени назначения в Сибирь нового архиерея — митрополита Игнатия (Римского-Корсакова) дьяк Григорий Яковлев упоминается в грамотах постоянно. Он активно участвует в самых разных делах Софийского двора и всей Тобольской митрополии, практически вся хозяйственная жизнь идет при его непосредственном участии. Дьяк не только решал вопросы, но и составлял различного рода делопроизводственную документацию, писал митрополичьи грамоты, подписывал финансовые документы. Вполне возможно, он мог участвовать в путном шествии по «верховым городам» Сибири зимой 1694/1695 г.

Митрополит Игнатий, по-видимому, доверял дьяку, так как именно его взял с собой в поездку в Москву: в декабре 1699 г. дьяк Григорий Яковлев выехал из Тобольска в митрополичьем поезде, состоявшем из большого числа подвод (саней). Поезд двигался из Тобольска через Тюмень, Туринск в Верхотурье. Вероятно, в Верхотурье 24 декабря Григорием Яковлевым был подготовлена грамота «об отобрании у вора Ивашки Салманова борошня по иску Налабардина»¹¹. После Рождества Христова архиерейский поезд отправился по Бабиновской дороге и далее, через Великий Устюг, Вологду в Москву. 12 февраля 1700 г., в первый день Великого поста, преосвященный Игнатий вместе с сопровождавшими его лицами прибыл в Москву и остановился на Казанском подворье в Китай-городе. 25 февраля под диктовку преосвященного Игнатия дьяком Григорием Яковлевым была написана грамота в Тобольск казначею Софийского архиерейского дома монаху Иоасафу (Милюкову) и дьяку Михаилу Витезеву. В ней архипастырь рассказывал своим помощникам о благополучном прибытии в Москву, о получении

⁹ Древние церковные грамоты Восточно-сибирского края (1653—1726) и сведения о Даурской миссии / *сост. архим. Мелетий*. Казань, 1875. С. 14, 17—18, 33, 35.

¹⁰ *Покровский Н. Н.* Новые материалы из истории сибирской культуры... С. 241.

¹¹ Древние церковные грамоты... С. 112.

милости от царя Петра и выносил свое архиерейское решение по делу о лживой кабале Ивана Салманова с Налабардинами¹². С 4 апреля 1700 г. и до своей смерти преосвященный Игнатий проживал в келье Симонова монастыря «под присмотром». О нем продолжали заботиться его «домовые люди», в том числе дьяк Григорий Яковлев, который фактически возглавлял всех людей, прибывших в Москву с владыкой Игнатием из Тобольска. Вероятнее всего, именно он весной 1701 г. со слов митрополита подал челобитную с просьбой вернуть ему деньги, взятые из его «подголовка», для его «келейных потреб»¹³. Вскоре, 13 мая 1701 г., митрополит Игнатий скончался в Симоновом монастыре, где и был похоронен. Торжественное отпевание, в котором участвовали новый митрополит Сибирский Димитрий (Туптало), митрополиты Крутицкий Трифиллий и Нижегородский Исаия¹⁴, организовывал Г. Яковлев. Для этой цели им 15 мая в Сибирском приказе было получено пятьдесят рублей¹⁵. 9 августа от имени Петра I и патриарха Адриана появился указ о проведении описи митрополичьей казны (то есть имущества), которая хранилась на Казанском подворье¹⁶. Это вскоре и было сделано в присутствии домовых людей, в том числе дьяка Григория Яковлева¹⁷.

В 1700–1701 гг. дьяк Григорий должен был заботиться и о всей большой свите митрополита, прибывшей в Москву из Тобольска. Новый митрополит в Тобольск был рукоположен в конце марта 1701 г., им стал святитель Димитрий (Туптало). И хотя он в Сибирь так и не поехал, в 1701 г. он занимался делами Сибирской кафедры¹⁸, в чем ему должен был помогать дьяк Григорий Яковлев.

¹² Древние церковные грамоты... С. 98–99.

¹³ РГАДА. Ф. 214. Оп. 1. Кн. 1559. Л. 19.

¹⁴ Шляпкин И. А. Св. Димитрий Ростовский и его время. СПб., 1891. С. 281–282.

¹⁵ РГАДА. Ф. 214. Оп. 1. Кн. 1559. Л. 20.

¹⁶ Оглоблин Н. Н. Библиотека Сибирского митрополита Игнатия, 1700 г. // Библиограф. 1892. № 8–9. Отд. 1. С. 286.

¹⁷ Описные книги сохранились: РГАДА. Ф. 214. Оп. 1. Кн. 1559. Л. 1–17. Частично опись опубли.: Оглоблин Н. Н. Библиотека Сибирского митрополита Игнатия... С. 286–291.

¹⁸ Шляпкин И. А. Св. Димитрий Ростовский... С. 281–283; Сулоцкий А., прот. Димитрий Ростовский, как архипастырь Сибирский // Странник. 1866. Ноябрь. С. 55–59.

После назначения митрополита Димитрия на Ростовскую кафедру, в январе 1702 г. в Сибирь был поставлен митрополитом Филофей (Лещинский). Скорее всего, 4 апреля 1702 г. вместе с ним дьяк Григорий вернулся в Тобольск после долгого отсутствия (больше 2-х лет). Первая грамота, подготовленная Григорием Яковлевым по возвращении, датирована 20 апреля 1702 г.¹⁹ С этого времени до 25 августа 1710 г. Григорий Яковлев оставался на своей должности дьяка Казенного приказа²⁰.

Дьяк Григорий Яковлев со своей семьей проживал, согласно Переписной книге города Тобольска князя Василия Мещерского 1710 г., в Никольском приходе «от Гостиного двора по Каршашову переулку направо». Двор был «купленной». Вместе с ним проживали его супруга Мария «Якимова дочь» и родной племянник Федор, «Михайлов сын». Кроме семьи, в усадьбе дьяка проживали дворовые люди — «купленные, самаяцкой породы» супруги с маленьким ребенком, «мунгальской породы» отец с дочерью и «остяцкой породы» муж и жена²¹.

Каковы были доходы дьяка? Традиционно дьяк получал в год 15 рублей (обычно два раза по 7,5 рублей в год — в октябре и марте)²². Кроме денежного он получал жалование зерном и солью. В 1701 г. оклад составлял 15 четей²³ ржи, 15 овса и 5 пудов²⁴ соли²⁵. К 1710 г. жалование зерном было уменьшено — 10 четей ржи и 7,5 четей овса²⁶.

К сожалению, в доступных нам документах Григорий Яковлев после 1710 г. не упоминается; возможно, он ушел на покой или умер; в 1710 г. ему было 56 лет.

Таким образом, Григорий Яковлев сделал неплохую карьеру, достигнув одной из ключевых должностей Тобольского архиерейского дома. Причиной этого, вероятнее всего, стали его таланты, так

¹⁹ Древние церковные грамоты... С. 156.

²⁰ Там же.

²¹ РГАДА. Ф. 214. Оп. 1. Д. 1317. Л. 307 об.

²² Там же. Оп. 1. Кн. 926. Л. 126.

²³ 1 четь, четверть, четвертина — 209,91 литров.

²⁴ 1 пуд — 16,38 килограмм.

²⁵ РГАДА. Ф. 214. Оп. 5. Д. 561. Л. 75.

²⁶ Там же. Оп. 1. Д. 1317. Л. 307 об.

как он сохранял данную должность почти четверть века, при четырех митрополитах. Дьяк занимал видное положение в тобольском обществе, имел собственный дом, расположенный довольно близко к Софийскому двору, и «купленных» дворовых людей. Как минимум трижды (а надо полагать, гораздо больше) Григорий Яковлев ездил в Москву. Пребывание в столице могло быть долгим — по несколько лет. Дальнейшее изучение биографий церковных чиновников поможет установить степень их участия в управлении епархией и Тобольским архиерейским домом, понять их роль в создании литературных памятников²⁷. Точное же установление почерка дьяка Григория Яковлева поможет уточнить его роль в создании актов и литературных памятников, происходящих из Софийского дома.

Сведения об авторе. Никулин Иван Александрович, священник — кандидат богословия, кандидат исторических наук, доцент кафедры церковно-исторических и гуманитарных дисциплин Екатеринбургской духовной семинарии (Россия, г. Екатеринбург). *E-mail: nikulinivan@yandex.ru.*

²⁷ См.: *Солодкин Я. Г.* Митрополит Тобольский Павел и сибирское летописание конца XVII века // *Ученые записки Петрозаводского государственного университета.* 2018. № 5 (174). С. 50.

Священник А. Л. Пилипенко

ЭКОНОМИЧЕСКОЕ ПОЛОЖЕНИЕ ВОЗНЕСЕНСКОЙ ЦЕРКВИ Г. МИХАЙЛОВСКА (МИХАЙЛОВСКОГО ЗАВОДА) В XIX В.

В статье подробно рассматривается экономическое состояние Православной Церкви на Урале в XIX в. на примере Вознесенской церкви Михайловского завода Красноуфимского уезда. Также предпринята попытка оценить уровень материального обеспечения данной церкви в контексте ситуации на близлежащих приходах Пермской губернии. Помимо этого, изучается важнейший вопрос о роли исторической обстановки XIX в. в обеспечении Вознесенской церкви, особенно положение местного клира после церковной реформы Александра II. Статья опирается на государственные и церковные архивные исторические данные, позволяющие восстановить полноценную картину времени.

Ключевые слова: *Пермская губерния, Михайловский завод, Православная Церковь, экономическое состояние.*

Исторический аспект экономического взаимодействия Русской Православной Церкви и Российской империи в XIX в. представляет интерес для клириков и мирян и в наше время.

Оценивая материальную сторону обеспечения уральского духовенства, нужно иметь в виду, что на территории Пермской губернии в Красноуфимском и Екатеринбургском уездах находились приходы разных типов: сельские и заводские, включающие поселения, принадлежащие Горному ведомству и частным владельцам. Приход Вознесенской церкви Михайловского завода Красноуфимского уезда относился к числу частновладельческих: «История Вознесенской церкви неразрывно связана с основанием города Михайловска и строительством металлургического завода на Урале <...> завод построен в 1808 г. Михаилом Губиным. В заводском селении насчитывалось до 11 тысяч жителей»¹.

В первой половине XIX в. положение заводского духовенства Вознесенской церкви в Михайловском заводе можно назвать завидным. По данным клировой ведомости Вознесенской церкви за 1838 г., священник получал «от господ заводосодержателей» максимально высокое для заводов жалованье — 300 рублей и еще

¹ Певцов А. В. Михайловские прокатчики. Свердловск, 1985. С. 9.

100 рублей на дрова, сено и свечи; диакон — 200 рублей, причетники — 100 рублей. Также упоминается, что священно- и церковнослужители живут «в собственных своих домах, кроме пономаря, который живет в квартире господской»².

Но при сравнении с другими приходами обращает на себя внимание большой разброс в уровне доходов частнозаводского духовенства этого региона.

Так, по данным клировой ведомости 1809 г. Екатеринбургского уезда в Петропавловской церкви Шайтанского завода, по мнению благочинного, «заводовладелец — московский купец Ярцов — прижимист»: «От господина на содержание положено малодостаточное, священнику — 100 руб., 12 сажен дров, полпуда свеч и порядочный дом, причетникам токмо по 25 руб. и по части всем покосов»³. Также выражают неудовлетворенность своим положением клирики Знаменской церкви Верхне-Тагильского завода из-за скупости «заводчика Яковлева и прихожан, а также враждебности управляющего — старообрядца»⁴. Владелец Ревдинского завода Зеленцов, напротив, весьма щедр к духовенству: «От господина в год положено жалованья священнику 100 руб., 500 пудов сена, 1 пуд свеч, 15 сажен дров, диакону 70 руб., 300 пудов сена, 30 фунтов свеч, 10 сажен дров, 4-м причетникам — по 40 руб., 50 пудов сена, 20 фунтов свеч, 8 сажень дров <...> Положение священно- церковнослужителей против прочих таковых же заводских кажется исправнее и несколько благовиднее»⁵.

В сравнении с сельскими приходами, средний уровень дохода духовенства заводов кажется достаточным. В соответствии с окладами по штату 1842 г., на долю священника приходилось от 100 руб. до 180 руб., диакону 80 руб., псаломщику 40 руб.⁶

² Клировые ведомости Красноуфимского и Кунгурского уезда Пермской епархии. Ведомость о церкви № 49 Вознесенской Красноуфимского уезда Михайловского завода за 1838 г. // ГАПО. Ф. 198. Оп. 1. Д. 207. Л. 237.

³ ГАСО. Ф. 6. Оп. 2. Д. 569. Л. 32, 33.

⁴ Там же. Л. 34, 35, 36.

⁵ Там же. Д. 429. Л. 27, 28.

⁶ Всеподданнейший отчет обер-прокурора Святейшего Синода по ведомству православного исповедания за 1911–1912 гг. СПб., 1913. С. 184.

Но доходы заводского духовенства во многом зависели от благорасположенности заводской администрации и хозяев заводов, а значит, были нестабильны, а «самым надежным способом обеспечения духовенства является, конечно, казенное жалованье»⁷, по словам обер-прокурора Святейшего Синода. Таким образом, разрыв в реальных доходах частновладельческих приходов был выше, чем в приходах с казенным жалованьем. Положение причта Вознесенской церкви в первой половине XIX в. можно назвать достаточным благодаря хорошему отношению заводсодержателей.

Отмена крепостного права, а также церковные реформы Александра II сказались на положении духовенства всех приходов.

В 1862 г. для улучшения быта православного белого духовенства было создано Особое присутствие, просуществовавшее до 1885 г., которое должно было находить способы для увеличения средств материального обеспечения приходского духовенства. В адрес Присутствия направлялись многочисленные послания клириков с жалобами на плохое содержание.

Однако государство рассчитывало решить проблему иными способами. Предполагалось увеличить казенное жалованье, которое находилось в прямой зависимости от класса церкви, за счет укрупнения приходов и сокращения состава причтов. В законе сообщалось: «Духовенство и губернские присутствия находили нужным: число приходов уменьшить, селения расписать между церквами с большим для причтов и жителей удобством, число священников сократить, штатные диаконские вакансии уменьшить или вовсе упразднить, оставив диаконов только при соборных церквах; должности причетников также сократить, а места штатных просфирен упразднить»⁸.

Итак, штаты приходов были пересмотрены в сторону уменьшения.

В Пермской епархии в 1868 г. причта по штату было положено: при православных церквях — 2 587 священно- и церковнослужителей; при единоверческих церквях — 191 священно- и церковнослу-

⁷ Всеподданнейший отчет обер-прокурора... С. 184.

⁸ Цит. по: *Белякова Н. А.* Материальное положение приходского духовенства во второй половине XIX века // Сайт «Образование и православие». URL: http://www.orthedu.ru/ch_hist/belyakova.htm (дата обращения: 18.12.2018).

жителей; в 1878 г. эти показатели выглядели так: при православных церквях количество священно- и церковнослужителей уменьшилось до 2 474, а при единоверческих — до 100⁹, в 1884 году эти показатели также снижались: при православных церквях — 1 917, при единоверческих — 104¹⁰.

Так, по сведениям адрес-календарей Пермской епархии по Красноуфимскому уезду 1870 г., в Вознесенской церкви Михайловского завода служили 2 священника, диакон и псаломщик¹¹, к 1877 г. диакон выбыл и появился еще псаломщик. Очевидно, что диакона содержать было тяжелее, чем псаломщика. К примеру, в Свято-Троицкой церкви Нижне-Сергинского завода служили 3 священника, 2 диакона, 3 псаломщика, а к 1877 г. штат уменьшился сразу на 2 диаконов. Аналогична ситуация и в Преображенской церкви Верхне-Сергинского завода — к 1877 г. выбыл диакон.

Проанализируем материальную сторону обеспечения духовенства Вознесенского прихода Михайловского завода в пореформенное время. Согласно данным адрес-календаря Пермской епархии за 1877 г., размер жалованья от заводосодержателей этой церкви равнялся 596 руб. 10 коп.¹²

Указ от 24 мая 1873 г. «О местных средствах содержания духовенства и разделе их между членами причтов» определял правила о разделе доходов между членами причта¹³. Так, при четырехчленном причте без диакона (Вознесенский приход относился к этому виду к 1877 г.) предложена такая схема раздела доходов (раздел из 98 коп.): настоятель получает из рубля 42 коп., помощник 28 коп., псаломщик 14 коп., 2-й псаломщик 14 коп. — итого 98 коп.

Так, при расчете дохода на каждого члена получается, что настоятель получал 255 руб. 10 коп., помощник настоятеля — 170 руб. 50 коп., псаломщики — по 85 руб. 25 коп. Других источников дохода

⁹ Пермский епархиальный адрес-календарь на 1885 г. / *сост. Н. Д. Топорковым*. Пермь, 1885. С. 182.

¹⁰ Там же. С. 184.

¹¹ Адрес-календарь Пермской епархии на 1870 г. Пермь, 1870. С. 63.

¹² Адрес-календарь Пермской епархии на 1877 г. Пермь, 1877. С. 127.

¹³ Пермский епархиальный адрес-календарь на 1882 г. / *сост. Н. Д. Топорковым*. Пермь, 1882. С. 4–5.

не упоминается, кроме сбора 15 руб. При этом количество прихожан увеличилось с 2 714 (1838 г.) до 3 412 человек (1877 г.)

Сравним размеры доходов 4-членных частновладельческих причтов 2 округа Красноуфимского уезда. Итак, доход духовенства Рождественской церкви Бисертского завода равен 289 руб. 82 коп., то есть почти в 2 раза меньше дохода Вознесенского прихода¹⁴. Доход причта Преображенского прихода Верхне-Сергинского завода — 395 руб. 14 коп., при этом размер дохода двучленного причта Покровской церкви Уткинского завода — 353 руб. 25 коп. Разрыв числовых показателей очевиден. Размер казенного жалования сельских приходов в этом округе, напротив, стабилен: причт (из 2-х членов) церковью Киргишанского, Новозлатоустовского, Сухановского сел получал от казны каждый ровно по 188 руб. 16 коп., отличаясь лишь размером дополнительных обязательных, зачастую унижительных для духовенства сборов: «Хозяин нехотя подойдет под благословение священника, почешет в затылке и нерешительно спросит: «Ты по сбору, что ли?» После неестественной принужденной беседы он, не торопясь, отыщет ключ, накинёт шубу и пойдет в амбар, причем непременно досмотрит, стоит ли батюшка на дворе или ушел уже к соседу и, сообразно с досмотренным, наделит его. У соседа священника ждет новый сюрприз: едва он отворит дверь в избу, как дети дружным хором заявляют ему: «Дома никого нет: тятка на гумне, мамка ушла к Матрене», причем поглядывают на полати и тем невольно выдают свою мать <...> Бывают, конечно, исключения, но их так мало, что они не скрасят эту унижительную, обидную сторону быта духовенства»¹⁵.

Исходя из схемы раздела дохода 2-членных приходов, на долю сельского священника приходилось 141 руб. 12 коп., псаломщика — 47 руб. 12 коп. без учета дополнительных сборов. Это говорит, что положение сельского духовенства было постоянным, но недостаточным по сравнению с положением некоторых клириков заводских церквей, поэтому требовало дополнительных источников дохода. Разрыв же показателей размера жалования частновладельческих

¹⁴ Адрес-календарь Пермской епархии на 1877 г. С. 127.

¹⁵ Уфимские епархиальные ведомости. 1901. № 7. С. 429—430.

приходов указывает на прямую зависимость последних от расположения заводосодержателей.

Оценивая материальную сторону обеспечения Вознесенской церкви Михайловского завода Красноуфимского уезда Пермской губернии в контексте ситуации на близлежащих приходах губернии до реформы и после, можно сказать, что материально положение духовенства церкви не улучшилось, а наоборот, ухудшилось и продолжало сильно зависеть от заводоуправителей. В целом оно находилось на высоком уровне в сравнении с другими частновладельческими и сельскими приходами. Реформа же не только не решила проблемы материального обеспечения духовенства, но и ухудшила взаимоотношения духовенства с паствой: государство хотело переложить содержание духовенства на приходы, однако разрыв связи между приходами и духовенством, ставший результатом государственной политики Синодального периода, послужил серьезным препятствием для осуществления этих планов. Сложность решения последних заключалась в том, что прихожане воспринимали духовенство как чиновников, находящихся на государственной службе, и поэтому считали, что вопрос обеспечения духовенства должен решаться самим государством.

Оценка проведенных реформ была дана в отчете обер-прокурора Святейшего Синода за 1885 г.: «Особое Присутствие по делам православного духовенства в течение своей 23-летней деятельности не изыскивало никаких других способов к обеспечению духовенства, кроме сокращения приходов и уменьшения вследствие сего духовенства с целью увеличения доходов наличных членов причта. Такая мера, однако, повела к многим печальным последствиям в других отношениях и, между прочим, к усилению раскола; вопрос же об общем обеспечении духовенства в остальной части России... не подвинулся нисколько»¹⁶.

Сведения об авторе. Пилипенко Александр Леонидович, священник — настоятель прихода собора в честь Богоявления Господня г. Первоуральска, студент 2 курса магистратуры Тобольской духовной семинарии (Россия, г. Первоуральск). *E-mail: pilipenkoalex-r@mail.ru.*

¹⁶ Всеподданнейший отчет обер-прокурора Святейшего Синода по Ведомству православного исповедания за 1911—1912 гг. С. 213.

Н. Ю. Сухова

А. В. КАРТАШЁВ О СИНОДАЛЬНОМ ПЕРИОДЕ В ИСТОРИИ РУССКОЙ ЦЕРКВИ: СТЫД И ПОЗОР ИЛИ СЛАВА И ГОРДОСТЬ?

Статья продолжает цикл, посвященный наследию А. В. Карташёва — одного из наиболее значимых и неоднозначных русских церковных историков конца XIX—XX в. На этот раз внимание сосредоточено на оценке А. В. Карташёвым синодального периода в истории Русской Церкви, имевшего и имеющего диаметрально противоположные оценки и в трудах самого синодального периода, и в нашей современности. Ключевым положением доклада является утверждение, что взгляды А. В. Карташёва на синодальный период, несмотря на свои внешние изменения, гораздо более последовательны, связны и целостны, чем их представляет имеющаяся историография. Автор статьи обращает внимание на разделение А. В. Карташёвым понятий «синодальный строй» и «синодальный период». Если в первом А. В. Карташёв видит как отрицательные, так и некоторые положительные черты, то последний — синодальный период — считает периодом наивысшего расцвета Русской Церкви. Рассмотрение исследований А. В. Карташёва, связанных с синодальным периодом, проводится в свете двух опорных Карташёвских «столпов»: 1) его понимания «симфонии» и особенностей восточно-христианской концепции церковно-государственных отношений; 2) «халкидонского принципа», применяемого им к истории Церкви.

Ключевые слова: *Антон Владимирович Карташёв, синодальный период в истории Русской Православной Церкви, церковная реформа Петра Первого, Святейший Правительствующий Синод, Священный Собор Православной Российской Церкви.*

1. Предлагаемый доклад продолжает цикл, посвященный наследию А. В. Карташёва — одного из наиболее значимых и неоднозначных русских церковных историков конца XIX—XX в. На этот раз внимание сосредоточено на оценке А. В. Карташёвым синодального периода в истории Русской Церкви — периода, подвергавшегося и крайней критике, и восхвалению как со стороны церковных деятелей и интеллектуалов того периода, так и со стороны современных исследователей. Так как настоящий доклад является продолжением предшествующих, сделанных в рамках той же научно-богословской конференции «Церковь. Богословие. История», нет необходимости специально представлять главного героя — Антона Владимировича Карташёва.

2. О синодальном периоде писалось и пишется много, особое повышение внимания к нему в последние два года обусловлено 100-летием завершения синодального периода. Однако при всем изобилии авторов, новых фактов, выводов, парадоксов, заявленных на научных форумах и в изданиях последних лет, интерес к оценке А. В. Карташёва не может померкнуть. Это обусловлено несколькими факторами: 1) А. В. Карташёв успел проявиться в обеих ипостасях: и как деятель синодального периода, и как исследователь, имевший возможность оценить этот период во всей целостности спустя почти полвека после его завершения; 2) участие А. В. Карташёва в жизни Русской Церкви было чрезвычайно активным и многообразным, отражавшим наиболее значимые тенденции последнего этапа синодального периода: вхождение в духовную школу и богословскую деятельность представителей иных сословий (а Карташёв происходил из семьи уральских горняков, бывших за несколько поколений до этого крепостными крестьянами); активное включение представителей академического богословия в общественно-политические процессы; диалог Церкви с «богоискателями» из творческой интеллигенции, в который Карташёв вошел наиболее плотно из всех представителей духовных академий (Религиозно-философские собрания 1901–1903 гг. и одноименное петербургское общество); реализация соборности Церкви в реальных общецерковных форумах и церковном Соборе; наконец, самоликвидация самого синодального строя через восстановление Патриаршества; 3) А. В. Карташёв был нетривиально мыслящим церковным историком и богословом, способным и склонным как к качественному критическому анализу источников и событий, так и к смелым, а иногда и неожиданным, даже парадоксальным обобщениям.

3. При внимательной работе с наследием А. В. Карташёва к общей проблемности «синодальной темы» добавляется и более конкретная: неоднозначность в оценке самим Карташёвым состояния Русской Церкви в синодальный период. Разумеется, констатация этого факта многократно приводилась в историографии, однако выводы делались разные. Одни авторы считали Карташёва защитником принципа симфонии в церковно-государственных отношениях; другие, ссылаясь на некоторые фрагменты его сочинений,

настаивали на его понимании невозвратного вырождения симфонии в современной истории. Наконец, третьи, учитывая и те, и другие тезисы нашего героя, предлагали схематичное объяснение этой неоднозначности: в первый период своей деятельности — в самый синодальный период — А. В. Карташёв был сторонником обновления и даже радикального изменения всех сторон церковной жизни и критиком самодержавной монархии, к концу же жизни его взгляды кардинально изменились и он стал с высоким пиететом говорить о монархии, симфонии и пр.

4. Однако по мере более внимательного прочтения комплекса опубликованных работ Карташёва и работы с его неопубликованными архивными трудами становится понятно, что для оценки взглядов самого А. В. Карташёва на синодальный период указанная выше схема, как минимум, не точна и требует серьезной корректировки. В данном докладе предлагается еще одна точка зрения: взгляды А. В. Карташёва на синодальный период, несмотря на свои внешние изменения, гораздо более последовательны, связны и целостны, чем их представляет имеющаяся историография. Сам А. В. Карташёв неоднократно замечал, что современники синодального периода не имели возможностей для его объективной оценки, ибо «в процессе борьбы» с недостатками своей эпохи забывали о «его положительных достижениях»¹; катастрофический же конец императорской России «ускорил <...> возможность исторической его оценки, сравнительно более беспристрастной и объективной, чем это было до сих пор»².

5. Проведенное исследование позволяет выделить ключевые идеи А. В. Карташёва по «синодальной теме». Во все периоды своей деятельности он строго разделял понятия «синодальный строй» и «синодальный период». Это разделение понятий включает и известный и многократно повторяемый тезис Карташёва: «*вопреки* стеснительному режиму со времени Петра Великого наша Церковь все-таки расцвела»³. Заметим, что такое разделение позволяло

¹ *Карташёв А. В.* Русская Церковь периода империи // Он же. Церковь, история, Россия: сб. ст. М., 1996. С. 168.

² Там же.

³ Там же. С. 182.

А. В. Карташёву высказывать надежду на то, что и новый период в истории Русской Церкви — принципиально более «стеснительный» (советской власти) — имеет перспективу нового расцвета Русской Церкви: не в земных, а в надмирных категориях.

6. Синодальный *строй* в понимании А. В. Карташёва имел несомненные изъяны, из которых можно выделить два наиболее тяжелых. Одним из них, определившим крах империи, он считал «раскол <...> в мировоззрении русского народа»: правящего класса, которому привили «западное сознание в духе рационализма, индифферентизма, вольтерьянского презрения к своей Церкви»; клира, прошедшего «схоластическую школу на латинском языке» и отчужденного внутренне от простого народа; народных низов, вынужденных жить в одиночестве, ставших загадкой и для культурных классов, и для духовенства, косневшего в суевериях и религиозно увядавшего⁴.

7. Второй изъян синодального строя А. В. Карташёв видел в «связанности церковной свободы», лишенности Русской Церкви «своей соборности, выборного начала и вообще всего самоуправления»⁵. Тем не менее, он усматривал в петровской церковной реформе и некоторые положительные черты — по крайней мере, решительное проведение преобразований, уже неизбежных в изменившемся мире. Эти оценки — в целом распространенные и в начале XX в. в России, и после 1917 г. в русской диаспоре — нельзя рассматривать вне двух опорных Карташёвских «столпов»: 1) его понимания «симфонии» и особенностей восточно-христианской концепции церковно-государственных отношений; 2) «халкидонского принципа», применяемого им к истории Церкви.

8. А. В. Карташёв был несомненным сторонником *теоретической* симфонии — *идеала* исторической связи Церкви и христианской империи. Неоднократно напоминая евангельский призыв — разделять два порядка реальности, воздавать «кесарю кесарево и Богу Божье»⁶, Карташёв, тем не менее, настаивал на том, что

⁴ *Карташёв А. В.* Русская Церковь периода империи. С. 172.

⁵ Там же. С. 171.

⁶ *Карташёв А. В.* Церковь и государство // Он же. Церковь, история, Россия... С. 227.

нередкое утверждение об утрате Церковью со времени Константина Великого своей свободы, ее падении и подклонении «под власть кесаря» несправедливо. Роль византийских василевсов в Церкви была самой Церковью признана канонической и самой «тонкой и совершенной формулой взаимоотношений Церкви и государства»⁷. В определенной степени проекция идеала, с точки зрения нашего героя, имела место и в синодальном строе Русской Церкви — опять же в форме этого теоретического упования. В исторической действительности, по мнению А. В. Карташёва, идеал симфонии в должной степени не реализовался как в Византии, так и в России, ибо предельная почитательность государства приводила к существенному умалению канонической свободы Церкви⁸. Однако, «несмотря на фактические грехи» — неизбежные, ибо человеческой безгрешности нет и в церковной истории, — «восточный симфонизм и диархизм на деле себя оправдал, как система», свидетельством чего является созданная ими *христианская цивилизация* — цивилизация *par excellence*, главенствующая на земном шаре и качественно превосходящая все другие цивилизации⁹. Синодальный *строй* являлся одновременно и отрицанием указанной симфонии, и попыткой ее вариации в виде православной империи.

9. В «халкидонском принципе» А. В. Карташёв видел ключ к рассмотрению всего православного делания в мире, единство мысли и дела, в котором богословие и земная политика раскрывались как два аспекта единого жизненного подвига: с одной стороны, не позволяющего возводить частную, «конкретную плоть исторической жизни» в абсолютно непогрешимую Церковь невидимую; с другой стороны, не допускающего их разрыва, пренебрежения к «конкретной плоти исторических фактов»¹⁰. И синодальный период, с точки зрения А. В. Карташёва, явился яркой иллюстрацией «неслитности и неизменности, нераздельности и неразлучности».

⁷ *Карташёв А. В.* Православие в его отношении к историческому процессу // Он же. Церковь, история, Россия... С. 50.

⁸ *Карташёв А. В.* Воссоздание Святой Руси. М., 1991. С. 75.

⁹ *Карташёв А. В.* Церковь и государство // Он же. Церковь, история, Россия... С. 225–226.

¹⁰ *Карташёв А. В.* Пути единения // Он же. Церковь, история, Россия... С. 266–268.

10. Синодальный же *период*, с точки зрения А. В. Карташёва, имел немало положительных изменений в церковной жизни, которые любого беспристрастного исследователя заставляют сделать вывод не о ее упадке, а о ее расцвете. В подтверждение этого он приводит несколько ключевых аргументов: 1) внешний, количественный рост Русской Церкви, подразумевающий и новую, повышенную качественность; 2) активную миссию как на территории Российской империи, так и за ее пределами, причем с выработкой особых миссионерских методов (перевод Священного Писания и богослужебных текстов на различные языки и наречия просвещаемых народов, воспитание духовенства из инородцев, и пр.); 3) поддержка — материальная, просветительская, духовная — единоверных Церквей Востока, ослабленных игом ислама; 4) развитие в самой России духовного просвещения, ориентированного на все слои населения; 5) становление и развитие церковной науки и самостоятельной богословской мысли; 6) участие Русской Церкви в межконфессиональных диалогах; 7) деятельное участие в богословском творчестве мирян (философов, писателей, живописцев, музыкантов); 8) плодотворное развитие культового благочестия; 9) новое возрождение русского монашества, причем не только и не столько во внешнем, сколько во внутреннем делании; 10) наконец, самое «бесспорное мерило силы Церкви» — рост святости и благочестия¹¹. Все это, с точки зрения А. В. Карташёва, становится убедительным свидетельством внутренней силы Русской Церкви, которая оказалась способной преодолеть все нюансы «дефективного режима», победить его внутренне.

11. Разумеется, оценки А. В. Карташёва не бесспорны и должны рассматриваться критически. Так, могут вызвать вполне обоснованные сомнения некоторые из его замечаний относительно синодального строя, и эти сомнения подтверждены многочисленными исследованиями последних лет, стимулированными отмечаемыми в 2017–2018 гг. юбилеями. Если петровское упразднение Патриаршества сама Русская Церковь исправила его восстановлением

¹¹ *Карташёв А. В.* Русская Церковь периода империи // Он же. Церковь, история, Россия... С. 173–180.

в 1917 г., то обвинение этого преобразования в «неканоничности» сейчас можно поставить под сомнение. Однако неоднозначность оценок петровской реформы является, видимо, естественной и неотъемлемой чертой изучения синодальной эпохи. Главным же вкладом А. В. Карташёва в изучение синодального периода в истории Русской Церкви можно считать его попытку сочетать в этом изучении критический и беспристрастный анализ источников, с одной стороны, масштабное богословское видение исторического процесса, с другой. И этот подход привел А. В. Карташёва к главному выводу: синодальный период есть «не стыд и позор, а слава и гордость Русской Церкви», период ее наивысшего расцвета.

Сведения об авторе. Сухова Наталия Юрьевна — доктор церковной истории, доктор исторических наук, профессор, профессор кафедры общей и русской церковной истории и канонического права богословского факультета Свято-Тихоновского гуманитарного университета; заведующая Научным центром истории богословия и богословского образования ПСТГУ (Россия, г. Москва). *E-mail:* suhovanat@gmail.com.

М. С. Черкасова

ДЕМОГРАФИЯ ДУХОВЕНСТВА УСТЮЖСКОЙ ЕПАРХИИ ПО ДАННЫМ ПЕРВОЙ РЕВИЗИИ 1720–1724 ГГ.

В статье дан обзор новых источников по исторической демографии духовенства Великоустюжско-Тотемской епархии периода первой ревизии 1720–1724 гг., обнаруженных в Государственном архиве Вологодской области (ГАВО) и Великоустюжском центральном архиве (ВУЦА). В них включены сведения о количестве дворов в городских и сельских приходах, составе и возрасте священно- и церковнослужителей, возрасте и количестве сыновей, внуков в их семьях, миграциях.

Ключевые слова: *демография, городское и сельское духовенство, епархия, церкви, приходы, миграции.*

Во время первой ревизии на Устюге, в Тотьме и Сольвычегодске в 1720–1724 гг. было составлено описание церквей и духовенства трех названных городов с их уездами, образующими территорию Устюжской епархии¹. Это мероприятие можно связать с Сенатским указом от 5 января 1720 г. о внесении в ревизские сказки, наряду с крестьянами и дворовыми людьми, церковных причетников. Для священников и диаконов предусматривалось составление «особливой росписи»². На сбор сведений отводилось полгода. 14 октября 1720 г. был издан еще один Сенатский указ о немедленной подаче «пополнительных сказок» про духовных лиц, «уездных и городовых, их детях и свойственников порознь с именами и летами». И если ревизские сказки по гражданскому населению Устюга, обобщенные в 1721 г. в двух списках (платящих 10-ю деньгу посадских людей и не платящих ее архиерейских слуг, подьячих, монастырских вкладчиков и дворников, вдов и нищих) давно уже опубликованы³, то описания духовенства до сих пор толком не разработаны и не изданы. Речь

¹ ГАВО. Ф. 883 (Суворовы). Оп. 1. № 81 (в архивной описи и заголовке дело неверно датировано концом XVII в.); ВУЦА. Ф. 363 (Великоустюжская духовная консистория). Оп. 1. № 63 (данное дело было выявлено и любезно предоставлено мне Д. А. Пшеницыным, которому выражаю глубокую признательность).

² Полное собрание законов Российской империи. Собр. 1-е. СПб., 1830. № 3481.

³ Устюг Великий. Материалы для истории города XVII–XVIII вв. М., 1888. С. 165–201.

идет о «сказках» духовенства 1720/1721 г., Ведомости «генерального свидетельства» по ним 1722 г., и ведомостей 1723/1724 г., отложившихся в канцелярии Устюжской Синодальной команды и казенном приказе Устюжской епархии.

Обнаруженный нами в ГАВО источник можно условно назвать беловым экземпляром генеральной Ведомости духовенства за 1724 г. Она дошла до нас в виде рукописи форматом *in folio*, объемом 41 л. с оборотами, выполнена одним почерком беглым полууставом (как это ни странно для Петровского времени!) и оформлена в виде таблицы из нескольких граф. Писцу были привычнее церковнославянские, а не делопроизводственные тексты, поэтому в Ведомости местами используются дифтонги — *Оустюжской оуезд, оумерший*. Эти дифтонги в сочетании с полууставным почерком придают тексту архаичные черты. Рукопись крайне ветхая, левые и правые края листов сильно затемнены, часть текста угасает. Источник нуждается в немедленной реставрации-спасении, но, к сожалению, в ГАВО такая работа не ведется. Описание не имеет вводной и заключительной части, каких-либо официальных скреп. Важным хронологическим признаком в нем являются ссылки на «сказки, поданные о душах 721 году», из чего можно вывести примерную дату его составления — не ранее 1721 г., и она согласуется с упомянутыми указами 1720 г. Верхней хронологической гранью Ведомости можно считать 1724 г., поскольку сохранились ее черновые, подготовительные материалы с этой датой, на основе которых, скорее всего, и была создана более аккуратная, не имеющая исправлений и зачеркиваний Ведомость-таблица. В перспективе интересно было бы сравнить ее демографические данные с информацией более ранних кадастровых источников — переписной книгой Устюжской епархии 1696/1697 г.⁴, переписной 1710 и ландратской 1717 гг. книгами⁵.

Ведомость 1724 г. начинается с описания Великоустюжского архиерейского дома, поименно зафиксировав 41 человек (иподиаконов, подьяков, певчих, конархистов и сторожей). Затем в ней отражены четыре вида городских и сельских церквей Устюга

⁴ РГАДА. Ф. 236 (Патриарший дворцовый приказ). Оп. 1. Кн. 76.

⁵ Переписные книги Великого Устюга начала XVIII в.: исследование и тексты. Вологда, 2015.

и уезда — соборные (в городе), ружные, приходные и бесприходные. В них были учтены священно- и церковнослужители — протопопы (соборных церквей), священники, диаконы, псаломщики, дьячки, пономари, сторожа. В Ведомости зафиксированы находящиеся «за определением свойственники и внуки» церковных причетников и умершие после подачи ревизских сказок служители данной церкви. Всего в трех городах с их уездами в Ведомости указано 212 церквей и 9 093 приходских двора. Поименно было названо 1 332 человек священно- и церковнослужителей.

Описание церквей и духовенства обширного Устюжского уезда приводится по трем третям, что практиковалось еще в писцовых и переписных книгах XVII в., — Сухонской, Двинской и Южской. Количественное распределение приходских церквей по третям было неравномерным: в Сухонской трети — 16, Двинской — 37, Южской — 55. В 108 приходах Устюжского уезда было зафиксировано 2 233 двора, то есть в среднем по 20 дворов на приход. Это значительно ниже среднего показателя размеров церковных приходов в Вологодско-Белозерской епархии в конце XVII в. (70–90 дворов)⁶. В реальности же разброс показателей «дворности» приходов в Устюжской епархии был очень велик: от «микроскопических» — по 4–6–8 дворов до довольно крупных — по 138–159 дворов. Обилием малодворных приходов (по 3–4 двора, как это ни удивительно) отличался Тотемский уезд⁷. Некоторое количество малоприходных церквей (по 3–5 и даже 2 двора) было и в Усольском уезде⁸. Данное обстоятельство, по-видимому, отражает особенности природного ландшафта, предшествующего этапа промыслово-земледельческого освоения края и сельского расселения в нем. Сказывалась и существенная убыль населения к началу 1720-х гг. из-за мобилизаций в Петербург, Воронеж, Таганрог, армию и на флот.

В Ведомости указано общее количество приходских дворов в городе Устюге — 1 009. Если принять среднюю «людность» двора

⁶ Черкасова М. С. Экономическая и демографическая характеристика сельских приходов Вологодско-Белозерской епархии в XVII в. // Северо-Запад в аграрной истории: межвуз. сб. научн. тр. Калининград, 2008. С. 245. Табл. 3.

⁷ ГАВО. Ф. 883 (Суворовы). Оп. 1. Кн. 81. Л. 33 об.

⁸ ВУЦА. Ф. 363. Оп. 1. № 63. Л. 15 об., 17 об., 22.

в 5–6 чел. об. п., то ориентировочно население города в начале 1720-х гг. можно считать в 5,5–6,0 тыс. чел. об. п. Это, в принципе, не противоречит приводимой Я. Е. Водарским численности жителей Устюга по первой ревизии 1719 г. — 2,7 тыс. чел. м. п.⁹ Исходя из таких же критериев, население Устюжского уезда можно считать в 11–13 тыс. чел. об. п. По Тотьме и Тотемскому уезду отмечен итог в 1 202 двора, что позволяет считать их население в 6–7 тыс. чел. об. п. В Сольвычегодске показано 326 приходских дворов, следовательно, население города могло составлять около 2 тыс. чел. об. п. В Усольском уезде — 2 082 двора, или ориентировочно 10–11 тыс. чел. об. п. Так данные о количестве приходских дворов могут служить основанием для выведения ориентировочной численности населения, а она может быть сопоставлена с другими учетными источниками.

Помимо церквей, имеются данные о численности стариц в Спасо-Преображенском монастыре Устюга — 100 чел. К этому показателю близка цифра в ландратской книге 1717 г. — 97 чел. с их именным списком, а жили они в 20 кельях (по 4–5 чел.) и одной больнице¹⁰. Их обслуживали «нищие белицы» (обычно пожилые вдовы 60–70 лет). Монастырский храм одновременно являлся приходской церковью, к которой тяготело 96 дворов. Демографических сведений о других монастырях данной епархии (устюжских Михайло-Архангельском, Троице-Гледенском, Тотемском Спасо-Суморине, Сольвычегодском Введенском) нет.

Вместе с тем в них приведены систематические сведения о возрасте церковных причетников и их сыновей. Обычно их у попов и диаконов было по 2–3, а возраст указан в порядке от более старшего к более младшему, включая младенцев нескольких недель (самый маленький — двухнедельный). В ряде случаев данные о возрасте сыновей проливают свет на возраст первого брака их отцов. Если, скажем, отцу 65, а старшему сыну 40 лет или отцу 36, а сыну 11 лет, это позволяет предположить их вступление в брак в 24–25 лет. Реже у священника отмечено по 4–5 и даже по 7 сыновей. Наблюдение над их возрастом (18–16–14; 10–8–6 или 18–17,

⁹ Водарский Я. Е. Население Русского Севера конца XVII — первой четверти XVIII в. // Материалы по истории Европейского Севера. Вологда, 1973. С. 173.

¹⁰ Переписные книги Великого Устюга... С. 142–144.

15—14 лет) указывает предельно короткий интергенетический интервал их рождений — 1—2 года, что было характерно для традиционной модели демографического воспроизводства и поведения. Более широкая разница в возрасте сыновей 17 и 10 или 20 и 11 лет наводит на предположение, что между ними в данной семье были (во всяком случае, родились) и дочери, не указанные в силу характера ведомостей 1724 г. и общей направленности указов о первой ревизии. Следовательно, реальная «детность» семей священников была больше, могла включать не только 2—3 сыновей, а 3—4 детей в целом. В любом случае, перед нами двухпоколенные семьи, включавшие супружескую пару и еще неженатых сыновей. Помимо сыновей, у духовенства отмечены «за определенным числом» малолетние внуки и тоже с указанием возраста. Это позволяет говорить о трехпоколенных семьях, которых было меньшинство.

Данные о возрасте детей позволяют уточнить некоторые общесоциальные вопросы. Например, сыном пономаря Спасо-Преображенского девичьего монастыря Якова Иванова с. Вологодина назван 6-летний Лев. По-видимому, это будущий известный историк-летописец Великого Устюга, священник соборной Успенской церкви Лев Вологдин. Некоторые представители городского духовенства происходили из монастырских или архиерейских слуг. Дьячок Иван Кириллов с. Вологдин в сказках «был писан при дяде своим архиерейском певчем Василии Вологдине». Или: сторож Семен Бердников, который в сказках «писан был архиерейским подконюшником».

Количественный состав причта соборных и приходских церквей не был одинаков. Более многочисленным (до 10—12 человек) он был в соборах, включая, кроме одного протопопа, 2 священников, 2 диаконов, 2 дьячков, 2 пономарей, 1—2 псаломщиков, 2—3 сторожей. В сельских приходах причт чаще был четырех- или трехчленным — поп, диакон, дьячок, пономарь. Во многих сельских приходах Тотемского уезда ведомости отметили и вовсе двух человек — священника и дьячка.

В наших источниках много сведений и о миграциях духовенства. Они были как внутригородскими, так и внутриездными, отражая перемещения попов и диаконов по распоряжениям епархиальных властей. Диакон Вознесенского собора в Устюге Илья Григорьев

до 1724 г. служил диаконом же церкви св. вмц. Варвары. Священник той же церкви Матфей Никитин прежде служил в церкви Иоанна Богослова¹¹. Дьякон церкви св. Симеона Столпника был определен в протодиаконы Успенского собора.

О наследственной закрепляемости статуса духовенства свидетельствуют частые указания ведомостей типа: дьячок церкви св. Симеона Столпника Стефан Феодоров прежде был писан в Никольской церкви в Утмановской волости при отце своем, умершем священнике Феодоте¹². Отмечено много случаев, когда сыновья священника с 12–14 лет служили при той же церкви в пономарях или дьячках. Здесь процессы наследственного закрепления церковных должностей, формирования духовного сословия и раннего приучения к профессиональным занятиям тесно переплетались. Иногда вдовые священники продолжали служить в той же церкви, но рангом ниже — дьячками¹³. В некоторых сельских храмах причт, хоть и немногочисленный, был полностью представлен людьми одной фамилии. В Никольской церкви в Старототемской волости священником показан Павел Кириллов с. Малевинский, 37 лет, дьячком его брат Стефан Кириллов с. Малевинский, 33 лет, пономарем — Стефан Дмитриев с. Малевинский, 38 лет¹⁴.

Имеются также сведения об имущественном положении церковного причта. В приходских церквях, понятно, оно в значительной степени определялось платой за требоисправления от прихожан и зависело от их количества. Если же церковь была не приходской, то обычно указывалось: «...приходских дворов не обретается, а довольствуются причетники определенной церковною землею» либо «от вышеписанных волостей хлебным подаянием»¹⁵. Про две приписных церкви к Благовещенскому собору в Сольвычегодске говорится, что их служители довольствуются пропитанием от «дому господ Строгановых»¹⁶.

¹¹ ГАВО. Ф. 883. Оп. 1. Кн. 81. Л. 4 об.

¹² Там же. Л. 6.

¹³ Там же. Л. 32.

¹⁴ Там же. Л. 33 об.

¹⁵ Там же. Л. 8 об., 10, 16, 19, 26.

¹⁶ Там же. Л. 39.

В дальнейшем данные ведомостей 1724 г. могут быть использованы для более глубоких разработок по демографии, генеалогии и просопографии православного духовенства Устюжской епархии в Петровскую эпоху.

Сведения об авторе. Черкасова Марина Сергеевна — доктор исторических наук, профессор Вологодского государственного университета (Россия, г. Вологда).
E-mail: mscherkasova@mail.ru.

РАЗДЕЛ VI

БОГОСЛОВСКАЯ НАУКА И ОБРАЗОВАНИЕ

Священник А. С. Карачёв

РОЛЬ ИГУМЕНИИ МАГДАЛИНЫ (НЕУСТРОЕВОЙ) В ИСТОРИИ ЕКАТЕРИНБУРГСКОГО ЕПАРХИАЛЬНОГО ЖЕНСКОГО УЧИЛИЩА И ОТКРЫТИЕ ДЕТСКОГО ПРИЮТА ПРИ ЕКАТЕРИНБУРГСКОМ НОВО-ТИХВИНСКОМ ЖЕНСКОМ МОНАСТЫРЕ

В статье рассматриваются история развития Екатеринбургского епархиального женского училища и открытия детского приюта при Ново-Тихвинском девичьем монастыре в г. Екатеринбурге. Особое внимание уделяется личности настоятельницы монастыря игумении Магдалины (Неустроевой), благодаря деятельности которой училище получило свое развитие. Выявлены причины открытия детского приюта при училище.

Ключевые слова: *игумения Магдалина (Неустроева), Екатеринбургский Ново-Тихвинский первоклассный девичий монастырь, Екатеринбургское епархиальное женское училище, детский приют.*

Церковное образование в Екатеринбурге имеет свою большую историю и традиции. История Екатеринбургского женского училища уже привлекала интерес исследователей¹. Однако роль игумении Магдалины в истории духовного образования на Урале еще не исследована полностью.

Игумения Магдалина (в миру Мария Анатольевна Неустроева) родилась 1 апреля 1813 г. Родом она была из села Стриганского Ирбитского уезда. Поступила в монастырь в 1817 г. 4-летней девочкой. Образование и разнообразные рукодельные навыки получила в обители. В 1836 г. ей поручено было заведование монастырской библиотекой, а в 1840 г. в 27 лет она была поставлена на послушание управляющей всеми монастырскими рукоделиями. В 1844 г. Мария Анатольевна пострижена в монашество с наречением имени Магдалина².

¹ *Чумакова Э. Е.* Епархиальное женское училище Екатеринбурга (1880–1920). Екатеринбург, 2010. 462 с.; *Она же.* Воспитанницы. Екатеринбургское епархиальное женское училище (1880–1920). Екатеринбург, 2008. 148 с.

² *Младов Г., прот.* Настоятельница Екатеринбургского Новотихвинского девичьего первоклассного монастыря игумения Магдалина // Екатеринбургские епархиальные ведомости. 1893. № 5–6. Отд. неоф. С. 111–112.

С 1848 г. монахиня Магдалина была определена помощницей попечительницы монастырского училища девиц духовного звания. За усердное и ревностное прохождение этого послушания неоднократно удостоивалась благодарностей от церковного начальства. Так, в 1854 г. ей выражена благодарность от преосвященного Ионы, епископа Екатеринбургского. В 1855 г. и в 1857 г., за усердное исполнение должности, Святейший Синод «преподает ей свое благословение»³. С 1858 г. она становится настоятельницей монастыря и попечительницей училища. Матушка Магдалина с особой заботой, любовью и вниманием относилась к воспитанницам училища. Современники видели, что «обязанности по училищу для нее были не столько требованием монашеского послушания, сколько требованием ее любящего сердца, ее любви к сиротам»⁴.

При игумении Магдалине на содержание училища и воспитанниц употреблялись следующие средства: 1) пособие от епархиальных попечительств; 2) деньги, вносимые родителями на содержание детей; 3) пожертвования в пользу училища; 4) деньги, которые зарабатывали сами воспитанницы за рукоделие.

С 1859 г., по ее ходатайству, попечительство стало выделять на каждую сиротку уже не по 20, а по 30 рублей, по «случаю увеличившейся дороговизны на разные предметы»⁵. Но надо сказать, что и этих денег также не доставало на полное содержание каждой сироты, поэтому монастырь не переставал помогать, а напротив, употреблял много средств на сирот. Сверх того, по окончании обучения, бедные девицы и сироты получали от монастыря все необходимое. Как пишут современники, «ни одна из сирот не ушла из училища, не получивши какого-либо пособия от игуменьи, а многие из них были выдаваемы и в замужество <...> за окончивших курс на священника или диакона, причем девицы снабжались от монастыря

³ Штейнфельд Н. П. Исторический очерк столетия Екатеринбургского Новотихвинского первоклассного девичьего монастыря. Екатеринбург, 1901. С. 25, 41.

⁴ Там же. С. 41.

⁵ Иконников В. Историческое описание Екатеринбургского Ново-Тихвинского первоклассного девичьего монастыря. СПб., 1875. С. 92.

полным приданым, если же оказывался бедным и ему справляли все необходимое при посвящении в священнослужители»⁶.

Касательно образования игуменья Магдалина считала, что краткий курс начальных школ, который преподавался в монастырском женском училище, был недостаточен для получения образования, которое требовалось для воспитанниц. Поэтому она заботилась о расширении курса. Она ходатайствовала о преобразовании училища, и с начала 1865/1866 учебного года женское училище было преобразовано из трехклассного в четырехклассное. Такое училище имело характер среднего учебного заведения. Число учебных предметов было увеличено. «24 августа 1865 года за № 6139 Пермская духовная консистория препроводила новое расписание учебных предметов, которые распределены по четырем классам»⁷. На первом году обучения учили чтение по церковной и гражданской печати, чистописанию, заучиванию на память молитв, рукоделиям и церковному пению. На втором году вводились изучение Священной истории Ветхого Завета, первая часть Пространного катехизиса, сведения о двенадцатых праздниках, краткое объяснение Божественной литургии и первые четыре действия арифметики. В третьем классе ученицы знакомились со Священной историей Нового Завета и рассказами из всеобщей церковной истории (до принятия христианства Константином Великим), второй частью Пространного катехизиса и начинали изучение русской грамматики. Также в третьем классе они получали общее представление о географии — им сообщали сведения о европейских государствах, народах, живших до Рождества Христова и после. Продолжалось объяснение видов богослужения, углублялась программа по рукоделию, домохозяйству, церковному пению. В последнем, четвертом классе заканчивали изучение Пространного катехизиса, знакомились с рассказами о важнейших событиях истории вселенской и Российской Церкви, о важнейших событиях в русском государстве, продолжали изучение грамматики,

⁶ Штейнфельд Н. П. Исторический очерк... С. 27, 41.

⁷ Иконников В. Историческое описание... С. 97–98; Керский С. Ново-Тихвинский монастырь в городе Екатеринбурге. СПб., 1892. С. 9; Штейнфельд Н. П. Исторический очерк... С. 31.

географии России, рукоделия, домохозяйства, церковного пения, на арифметике проходили дроби⁸.

«В училище были введены следующие учебные руководства: Пространный катихизис — Филарета, Священная история — протоиерея Н. Попова, церковная история — протоиерея А. Рудакова, русская история — Иловайского, всеобщая история — Берте. Русская грамматика — Антонова, география — Ободовского...»⁹

Преподаватели в училище до 1866 г. трудились «безвозмездно»¹⁰, и только с этого года им начали выплачивать вознаграждение. Так, попечительство выдавало на содержание трем учителям 170 рублей в год, а именно священнику — 100 рублей и двум диаконам — 70 рублей¹¹. Надо сказать, что такое скудное вознаграждение за труды преподавателей, учитывая еще то, что преподаванием занимались одни только монастырские священнослужители, которые мало имели свободного времени, чтобы полностью посвятить себя учебно-воспитательному делу, не могло не отозваться на успехах самого преподавания. Поэтому игумения Магдалина, ревностно относившаяся к учебно-воспитательному процессу, добивалась увеличения жалования и расширения штата. В 1870 г. игумения Магдалина обратилась к преосвященному Антонию, епископу Пермскому, с «представлением об увеличении содержания учителям»¹² и с другим «представлением о том, что состоящие при монастыре священнослужители по прямой служебной обязанности мало имеют свободного времени для занятий в училище, что для достижения успехов в преподавании, согласно данной программе, необходимо преподавателям ежедневно заниматься в училище по несколько часов и что потому она, настоятельница, считает нужным иметь по крайней мере двух особых учителей, кроме монастырского духовенства, с производством им жалования от 150 рублей до 200 рублей в год»¹³. С 1871 г., по ее ходатайству, жалование было увеличено четырем учителям до 150 рублей в год, помимо этого два

⁸ *Иконников В.* Историческое описание... С. 98.

⁹ Там же.

¹⁰ Там же. С. 95; *Керский С.* Ново-Тихвинский монастырь... С. 9.

¹¹ *Иконников В.* Историческое описание... С. 95.

¹² Там же.

¹³ Там же. С. 96.

преподавателя пользовались еще готовою квартирою с отоплением при монастыре. Было удовлетворено и второе прошение игумении. Для преподавания ученицам географии, всеобщей и русской истории, церковной истории и арифметики были приглашены студенты духовной семинарии. Деятельность их была высоко оценена экзаменаторами по итогам 1870/1871 учебного года¹⁴. Домовым храмом для учениц служила монастырская церковь во имя Феодосия Тотемского.

После открытия училища число желающих поступить в него постоянно росло. Приведем следующие статистические данные: к 1859 г. в нем оставалось 32 учащиеся, к 1874 г. — 82 учащиеся¹⁵. Число учащихся могло бы увеличиваться еще быстрее, если бы не отказывали всем желающим поступать в училище. Отказывали же по той причине, что четырех классов было недостаточно для обучения всех желающих, тогда бы пришлось открыть параллельные классы. Чтобы удовлетворить общее желание дать образование большему числу девиц «и чтобы монастырское училище давало права воспитанницам, я, — пишет игумения Магдалина, — 25 июля 1877 г. за № 126 просила преосвященного Вениамина, епископа Пермского и Верхотурского, ходатайствовать перед Святейшим Синодом, чтобы с августа 1878 г. разрешено было открыть первоначально пятый класс, а за ним и шестой на тех основаниях и с теми же правами и названием, как и Епархиальные женские училища девиц духовного ведомства в других местах, согласно определению Святейшего Синода 10/20 апреля 1877 г. Разрешение на это я не получила. Между тем Екатеринбургский окружной училищный съезд духовенства в июне 1878 г. постановил, согласно моему отзыву, ходатайствовать о преобразовании здешнего четырехклассного училища в шестиклассное училище. Ввиду этих ходатайств Совет монастырского училища представлял бывшему vicарии Пермской епархии, Преосвященному Модесту на разрешение принять с 1878/1879 учебного года под руководство программу, Высочайше утвержденную 20 сентября 1868 г. для Епархиальных женских училищ, чтобы, не делая за нынешний год выпуска из четвертого класса, с будущего учебного года открыть пятый класс. Представление этого Преосвященным Модестом разрешено, и теперь

¹⁴ Иконников В. Историческое описание... С. 96.

¹⁵ Там же. С. 100.

руководствуются программой для Епархиальных женских училищ. По проекту штата для Епархиальных женских училищ, как изволите усмотреть, Ваше Высокопреосвященство, из прилагаемого сведения, положено на весь персонал училища — 5 595 рублей. В настоящее время Екатеринбургский монастырь получил из Пермского попечительства на жалование учителям 500 рублей и с ними расходует на жалование учителям и воспитанницам в четырех классах — 2 240 рублей. Следовательно, по проекту следует добавить 3 355 руб. Если преобразовать настоящее четырехклассное училище в шестиклассное и оставить его монастырским, расход в 3 355 руб. может быть уменьшен, без ущерба для училища...»¹⁶. Такое уменьшение расходов на содержание воспитательниц и на жалование учителям объясняется тем, что воспитательница и с нею 6 помощниц будут проживать в помещении училища, где им будет предоставляться готовый стол. А так как преподаватели из духовенства пользуются готовыми квартирами, выделенные им монастырем, то монастырь вправе платить им за уроки менее нормы, определенной проектом штата. «По всем этим соображениям, я, — продолжает игумения Магдалина, — вместе со старшими сестрами монастыря, пришла к убеждению, что монастырь может содержать шестиклассное училище, на правах Епархиального... При том положении, в каком существует монастырское училище, монастырю не придется уже делать значительных на него расходов, какие неизбежны были бы для духовенства при учреждении ими подобного училища на свои средства. На этом основании мы почтительнейше просим Ваше Преосвященство ходатайствовать о преобразовании четырехклассного училища в шестиклассное с правами Епархиального...»¹⁷. Желание игумении Магдалины и всего местного духовенства было удовлетворено. В 1880 г. последовал указ Святейшего Синода на имя епархиального архиерея, в котором говорилось: «Согласно ходатайству Вашего Преосвященства и заключению Учебного комитета разрешить Вашему Преосвященству сделать надлежащие распоряжения о преобразовании существующего при Екатеринбургском женском монастыре четырехклассного училища в шестиклассное Зауральское епархиальное женское училище...»¹⁸. Таким образом,

¹⁶ Штейнфельд Н. П. Исторический очерк... С. 31, 32.

¹⁷ Там же. С. 33.

¹⁸ Там же.

Зауральское епархиальное женское училище стало единственным на всей территории Пермской губернии.

Необходимо сказать и о том, благодаря чему стало возможным преобразовать женское училище. Это здания, в которых располагалось женское училище. Именно заботами игумении Магдалины были устроены вместительные здания училища. Она ежегодно заботилась о расширении училищных помещений через пристройки разного рода и устройство новых каменных корпусов, так что в 1880 г. училище было способным вместить более 200 воспитанниц, а к 1890 г. — 250 воспитанниц. На постройку учебных зданий было израсходовано 80 000 рублей¹⁹. К училищным зданиям относились большой училищный корпус, пансион для училищных девиц, училищная больница, детский приют — все они находились за монастырской оградой²⁰.

Расходы по училищу, как мы ранее упоминали, брал на себя монастырь. Перед преобразованием четырехклассного училища в шестиклассное монастырские расходы составляли 3 000 рублей в год²¹. С преобразованием в епархиальное училище расходы обители увеличились, а не уменьшились: не произошло желаемого игуменией Магдалиной, скорее всего, в силу того, что игумения всячески способствовала процветанию училища. Это проявлялось еще и в том, что, хотя училище и стало получать на свои нужды значительные суммы от церкви и духовенства епархии, но монастырь продолжал и по преобразовании училища выдавать ежегодно дополнительное жалование наставникам и воспитанницам. За счет монастыря производились также отопление, освещение и ремонт училищных зданий. Монастырь выделял для училища прислугу — 19 сестер обители. В 1888/1889 учебном году израсходовано монастырем на разные хозяйственные потребности училища было до 5 362 рублей²².

Узнав, как много сделала игумения Магдалина для училища, мы можем сказать, что действительно для нее возлюбленным детищем было монастырское женское училище, куда она обильно вложила свою

¹⁹ Штейнфельд Н. П. Исторический очерк... С. 44; Керский С. Ново-Тихвинский монастырь... С. 9–10.

²⁰ Там же. С. 12.

²¹ Там же. С. 9.

²² Там же. С. 10.

любовь, внимание, заботу и усердие. Надо сказать, что ее очень уважали как епархиальное начальство, так и местное духовенство. Видим мы это из того, как духовенство на своих съездах многократно выражало ей благодарность «за живое и искреннее участие в деле нравственного, умственного и эстетического развития воспитанниц», «за содержание училищных зданий в отличном состоянии»²³. А съезд 1885 г., сверх того, постановил написать портрет ее как основательницы училища, чтобы повесить в одном из училищных залов. Пройдя безмездно должность начальницы училища в течение 10 лет, игумения Магдалина, по упадку сил от преклонности лет, не смогла уже нести на себе эту должность. Поэтому она решила передать в дар духовенству здания, в которых помещалось епархиальное училище, что и исполнила в 1892 г.²⁴ С этого времени здания училища перестают быть собственностью монастыря, а становятся собственностью самого женского училища. Скончалась игумения Магдалина (Неустроева) 10 января 1893 г.

Что же касается попечения игумении Магдалины о детском приюте при женском монастыре, то надо сказать следующее. Детский приют, по инициативе игумении Магдалины (Неустроевой) и с разрешением епархиального начальства, был учрежден в 1866 г.²⁵ Когда игумения Магдалина ходатайствовала о преобразовании трехклассного училища в четырехклассное, она понимала, что с таким преобразованием, с введением в нем строго определенных правил, оно окажется недоступным для некоторых сирот «по неимению ими требуемых правилами развития и возраста»²⁶. Не могла она примириться и с мыслью об отказе в приеме сирот. Поэтому игумения Магдалина открывает детский приют, где бы могли получать первоначальное обучение и воспитание девочки — сироты духовного и других сословий. Проявление такой большой любви к сиротам показывает, что она с пониманием относилась к положению, которое занимали девочки-сиротки, так как она сама поступила в обитель

²³ Керский С. Ново-Тихвинский монастырь... С. 10.

²⁴ Штейнфельд Н. П. Исторический очерк... С. 45.

²⁵ Там же. С. 44; Иконников В. Историческое описание... С. 101; Керский С. Ново-Тихвинский монастырь... С. 11; Государственный архив Пермской области. Ф. 198. Оп. 1. Д. 271. Л. 173–174.

²⁶ Штейнфельд Н. П. Исторический очерк... С. 44.

четырёхлетним ребенком — вероятно, оставшись сиротой. Сохранилось воспоминание одного из современников об отношении настоятельницы Магдалины к приютским сиротам: «Так случилось, что одно из именитых лиц, посетивших Игуменью, встретило в келиях ее одну из этих сирот и спросило ее: „Что, матушка Игуменья родня тебе?“ „Нет, не родня, а только мама“, — ответила сиротка»²⁷.

В приют принимались девочки-сиротки шести- или семилетнего возраста и оставались в нем по достижении 10-ти лет, после чего они могли поступить в первый класс училища. Приют, как и училище, во всем состоял на главном попечении настоятельницы монастыря. Он помещался в каменном училищном двухэтажном доме, который принадлежал монастырю и имел особый двор на монастырской земле.

Девочки в приюте обучались «чтению, по церковной и гражданской печати, чистописанию, изучению Символа веры, Молитвы Господней, Десятословию, некоторым утренним и вечерним молитвам, рукоделиям соответственно возрасту»²⁸. В приюте детей обучали и воспитывали сестры обители из числа грамотных монахинь²⁹. Также воспитанием и обучением девочек занимались некоторые выпускницы женского училища. Жалование учительнице и суммы на пищу и одежду для воспитанниц приюта из детей духовенства выделялись из епархиальных источников, а все прочие расходы по содержанию приюта производились за счет средств самого монастыря³⁰.

О здоровье девочек заботились доктор и фельдшер. Обязанности врача долгие годы как в училище, так и в детском приюте исполнял Александр Андреевич Миславский. От жалования он всегда отказывался, жертвуя в пользу училища и приюта³¹. Часть приютских детей содержалась за счет монастыря, часть — за счет

²⁷ Младов Г., *прот.* Настоятельница Екатеринбургского Новотихвинского девичьего первоклассного монастыря игуменья Магдалина. С. 114.

²⁸ Иконников В. Историческое описание... С. 101; Керский С. Ново-Тихвинский монастырь... С. 28; Государственный архив Свердловской области (далее — ГАСО). Ф. 6. Оп. 4. Д. 165. Л. 28 об. — 29.

²⁹ Иконников В. Историческое описание... С. 101; Штейнфельд Н. П. Исторический очерк... С. 28; ГАСО. Ф. 603. Оп. 1. Д. 719. Л. 146–264; Д. 731. Л. 144–261.

³⁰ Керский С. Ново-Тихвинский монастырь... С. 11.

³¹ Иконников В. Историческое описание... С. 101; Керский С. Ново-Тихвинский монастырь... С. 28.

родственников, но большинство — за счет попечительства о бедных духовного звания.

Приведем для примера некоторые статистические данные о количестве воспитанниц, пребывавших в приюте: в 1872 г. — 16, в 1873 г. — 30, в 1882 г. — 22, в 1909 г. — 11, в 1912 г. — 12, в 1913 г. — 16³².

Таким образом, рассмотрев историю развития училища и открытия при нем детского приюта, мы пришли к следующим выводам. Благодаря деятельности игумении Магдалины (Неустроевой) при монастыре шли процессы преобразования духовного женского училища, а именно, в 1865—1866 гг. училище было преобразовано из трехклассного в четырехклассное, а в 1880 г. из четырехклассного в шестиклассное. Такие преобразования происходили по причине постоянного роста количества учащихся. Так, например, до преобразования из трехклассного в четырехклассное училище обучало в 1859 г. — 32 воспитанницы, с преобразованием из четырехклассного в шестиклассное их стало к 1874 г. 82 воспитанницы, а в шестиклассном училище в 1880 г. уже обучалось 200 воспитанниц. Помимо училища, матушка Магдалина была инициатором создания детского приюта, который находился при училище. Причина создания приюта заключалась в том, что с преобразованием училища из трехклассного в четырехклассное, с введением в него строго определенных правил, новое училище оказывалось недоступным для некоторых сирот «по неимению ими требуемых правилами развития и возраста». Она не могла примириться с мыслью об отказе в приеме сирот и создала в 1866 г. детский приют.

Сведения об авторе. Карачёв Александр Сергеевич, священник — преподаватель кафедры церковно-практических дисциплин Екатеринбургской духовной семинарии, заведующий сектором заочного обучения, магистрант 2 года обучения Екатеринбургской духовной семинарии (Россия, г. Екатеринбург). *E-mail: karachev-as@mail.ru.*

³² *Иконников В.* Историческое описание... С. 101—103; *Керский С.* Ново-Тихвинский монастырь... С. 11; *Штейнфельд Н. П.* Исторический очерк... С. 38; ГАСО. Ф. 6. Оп. 4. Д. 165. Л. 21 об. — 22, 29; Ф. 603. Оп. 1. Д. 454. Л. 44 об., 202 об; Д. 454. Л. 124 об. — 125; Д. 493. Л. 91 об. — 92, 101—102.

А. Н. Красиков

ВОЛОГОДСКАЯ ДУХОВНАЯ СЕМИНАРИЯ В 1917–1918 ГГ. (ПО МАТЕРИАЛАМ ЖУРНАЛОВ ПЕДАГОГИЧЕСКОГО СОБРАНИЯ)

В статье рассматривается деятельность Вологодской духовной семинарии в 1917–1918 гг. Основным источником являются журналы педагогического собрания, хранящиеся в семинарском фонде Государственного архива Вологодской области. Особое внимание уделяется адаптации семинарской жизни к суровым условиям революционной России.

Ключевые слова: *Вологодская духовная семинария, педагогическое собрание, революция 1917 г., духовное образование, богословское образование.*

Революционный 1917 г. стал годом «великого перелома» для всех сфер и институтов российского социума. Гибель империи, социально-политическая нестабильность, глубочайший экономический кризис отразились на каждом человеке и учреждении, в том числе и на достаточно консервативных и стабильных учреждениях духовного ведомства. Не стала исключением и Вологодская духовная семинария.

Задачей данной статьи является обзор жизни Вологодской духовной семинарии в 1917–1918 гг. Это время постепенного угасания крупнейшего образовательного центра на Европейском Севере России, закончившееся полной ликвидацией старейшей в регионе духовной школы. В качестве основного источника для решения данной задачи целесообразно использовать Журналы педагогического собрания правления Вологодской духовной семинарии. Всего в фондах Государственного архива Вологодской области (далее ГАВО) удалось выявить 56 журналов за 1917 г. и 31 журнал за 1918 г.¹, которые достаточно полно раскрывают жизнь семинарии в этот непростой период.

Педагогическое собрание семинарии обладало достаточно широкой компетенцией. На его заседаниях решались вопросы приема, перевода, увольнения, восстановления воспитанников, вопросы допуска к экзаменам, обсуждали ведомости о поведении и успеваемости

¹ ГАВО. Ф. 466. Оп. 1. Д. 4034; Там же. Д. 4084.

воспитанников. Члены преподавательской корпорации обсуждали темы письменных работ, программы дисциплин, принимали решение о закупке книг для фундаментальной библиотеки. Также выносились на обсуждение и общие вопросы деятельности семинарии. Проходили заседания под председательством ректора; в 1916–1918 гг. эту должность занимал протоиерей Николай Кибардин.

Демократические тенденции, наметившиеся после февральской революции, отразились и на системе духовного образования. Уже в марте 1917 г. Святейший Синод своим определением разрешает проводить выборы на вакантные педагогические и административные должности в духовных школах. Следует отметить, что служба в семинарии была достаточно престижной. Так, 26 января 1917 г. педагогическое собрание рассматривает вопрос о замещении вакантной должности эконома семинарии. Из документов видно, что на вакансию подано 9 прошений. При отборе кандидатов учитывались образовательный ценз, возраст, состав семьи, «конфиденциальные отзывы» благочинных, «аттестации» от разных лиц, представленные кандидатами². Аналогично, на должность учителя пения в Вологодской духовной семинарии в сентябре 1917 г. было подано 11 прошений³.

Одним из острых вопросов, выносившихся на рассмотрение педагогического собрания, был вопрос о семинарском общежитии. Общежитие семинарии было закрыто еще 19 июля 1916 г., «за неимением достаточных средств на содержание». Правление пыталось изыскать недостающие средства в размере 18 000 руб., о чем в 1916 г. велась переписка со Святейшим Синодом. Однако средства эти найдены так и не были. В результате ученики, обучавшиеся за счет казны, стали получать компенсацию на аренду частного жилья в размере 15 руб. в месяц, что в условиях резкого роста цен зимой 1916–1917 г. оказалось крайне недостаточно для покрытия этих расходов. 16 января 1917 г. педагогическое собрание возвращается к этому вопросу по инициативе депутата Государственной думы от Вологодской губернии священника Димитрия Попова и в очередной раз принимает отрицательное решение⁴.

² ГАВО. Ф. 466. Оп. 1. Д. 4034. Л. 31–33.

³ Там же. Л. 127–128 об.

⁴ Там же. Л. 27 об. – 28 об.

Были экономические сложности и с содержанием семинарского здания. Так, 23 января 1917 г. ректор семинарии срочно телеграфировал председателю Учебного комитета при Святейшем Синоде архиепископу Сергию (Страгородскому): «Стоят сильные морозы. Классы, при неисправности большинства печей и недостатке топлива, нагреть невозможно. Воспитанники и преподаватели мерзнут, простужаются. Разрешите не учиться при морозе в двадцать пять градусов и выше»⁵. В ответ была получена телеграмма: «Разрешается при морозе не учиться»⁶. Экономические сложности отразились и на сроках учебного процесса. В феврале 1917 г. педагогическое собрание рассматривало обращение съезда духовенства пяти юго-западных уездов Вологодской епархии о сокращении учебного года, в качестве причин были предложены распутица и дороговизна. В результате учащиеся I–V классов были отпущены по домам с 23 марта, репетиции, которые должны были состояться после праздника Пасхи, решено провести во время уроков⁷. Данное решение было одобрено Святейшим Синодом⁸.

Катастрофическая нехватка денег отразилась и на графике учебного процесса в 1917/1918 учебном году. Уже в мае 1917 г. педагогическое правление заблаговременно принимает решение о начале занятий с 16 августа и окончания занятий в первом полугодии к 16 ноября⁹. Вызвано это решение невозможностью отапливать учебные классы в холодное время года. Святейший Синод высказал свое мнение по этому вопросу в определении от 18 мая 1917 г., которым просил изыскать все возможные средства для того, чтобы время учебных занятий не сокращалось. При этом ассигнования на содержание семинарии были сокращены как минимум вдвое, а расходы имели тенденцию к росту из-за всеобщей дороговизны. В результате педагогическое собрание 16 июня 1917 г. просило правящего архиерея помочь с решением возникшей ситуации¹⁰. Повторно правление

⁵ ГАВО. Ф. 466. Оп. 1. Д. 4034. Л. 34–34 об.

⁶ Там же. Л. 34.

⁷ Там же. Л. 48–50.

⁸ Там же. Л. 52–52 об.

⁹ Там же. Л. 77–77 об.

¹⁰ Там же. Л. 92–93 об.

возвращается к этому вопросу 27 июля¹¹, по результатам обсуждения в Синод было направлено ходатайство о восстановлении финансирования. Непростая экономическая и политическая ситуация в стране вынудила Синод принять указ от 10 августа 1917 г., которым духовным учебным заведениям было разрешено сокращать учебный год в зимнее время с учетом местных особенностей, но с компенсацией их в теплое время года¹². И это решения Синода оказалось не так просто реализовать. Педагогическое собрание семинарии 29 сентября приняло решение проводить занятия до 1 февраля 1918 г., репетиции — с 1 по 15 февраля, а на февраль — апрель 1918 г. дать письменные домашние задания для всех классов¹³.

Финансовое состояние семинарии постоянно ухудшалось. В качестве вынужденной меры 30 июня 1917 г. общепархиальным съездом духовенства и мирян было принято решение о взимании платы за пользование больницей и библиотекой семинарии со всех учеников кроме сирот в размере 20 рублей в год, вырученные средства решено расходовать на пособие воспитанникам сиротам¹⁴.

В ноябре 1917 г. Вологодские епархиальные ведомости (далее — ВЕВ) писали о бедственном положении семинарии: «Семинария может предоставить лишь голые стены, тюфяки и кровати, а об отоплении, освещении и питании ученики должны были позаботиться сами». К этому времени в семинарском корпусе проживало 55 человек. Всеобщая дороговизна и отсутствие финансирования побудили преподавателей семинарии к созданию Союза педагогов духовной школы, который активно занимался сбором пожертвований на содержание семинарии в целом и семинарской столовой в частности. Ученики, в свою очередь, «подвергли себя самообложению», что позволило организовать питание в семинарской столовой для 103 воспитанников. Жертвователями выступили монастыри и храмы епархии, так, например, Свято-Духов монастырь внес 500 руб.,

¹¹ ГАВО. Ф. 466. Оп. 1. Д. 4034. Л. 105–108.

¹² Там же. Л. 133–134 об.

¹³ Там же. Л. 133–134 об.

¹⁴ От правления Вологодской духовной семинарии // ВЕВ. 1917. № 15–16. С. 330–331.

а Спасо-Прилуцкий монастырь — 30 пудов картофеля (примерно 240 руб. в ценах того времени)¹⁵.

Революционные события 1917 г. оказали значительное влияние и на отношения между учениками и педагогами. В начале апреля 1917 г. в семинарии получают телеграмму председателя Учебного комитета при Святейшем Синоде архиепископа Сергия с директивой заменить выпускные экзамены репетициями¹⁶. Одновременно с этим учащиеся выпускного класса обратились к ректору семинарии с требованием провести выпускные репетиции только для желающих студентов или «для которых репетиции будут признаны необходимыми со стороны соответствующих преподавателей»¹⁷. В качестве мотивировки были предъявлены слухи, что в Ярославской духовной семинарии репетиции для выпускников отменены на основании циркулярного письма Синода. Освободившееся время обучающиеся предложили использовать для организации занятий по военной гимнастике и для чтения лекций на политические темы, так как многие из них планируют поступление в военные училища. В итоге педагогическое собрание репетиции отменять не стало, а вот занятия по военной гимнастике было решено организовать¹⁸. На этом воспитанники выпускного класса не успокоились и подали ректору прошение об отмене разрядных списков при выпуске из семинарии, предлагая заменить их списками алфавитными. Правление приняло компромиссное решение: разрядный список был сохранен, так как его составление напрямую оговорено Уставом, но решено в Вологодских епархиальных ведомостях публиковать список переводимых из класса в класс воспитанников и выпускников в алфавитном порядке. Один из членов собрания, священник Владимир Клепфер с этим решением категорически не согласился, мотивируя это тем, что будет создан «крайне опасный прецедент дальнейшего давления воспитанников на правление»¹⁹.

¹⁵ Из жизни воспитанников Вологодской духовной семинарии в 1917/18 учебном году // ВЕВ. 1917. № 21–22. С. 381–382.

¹⁶ ГАВО. Ф. 466. Оп. 1. Д. 4034. Л. 54 об.

¹⁷ Там же. Л. 55.

¹⁸ Там же. Л. 54 об. — 55 об.

¹⁹ Там же. Л. 62 об. — 63.

И действительно, 21–22 апреля 1917 г. студенты потребовали от ректора семинарии допустить их представителя к участию в педагогических собраниях. Студенты указали, что направят своего представителя на очередное заседание педагогического правления явочным порядком на основании решения Комитета союза учащихся города Вологды от 15 апреля 1917 г. В дискуссии с ректором воспитанники ссылались на тот факт, что в реальном училище и мужской гимназии представители обучающихся были допущены к участию в педагогических советах. Из протокола педагогического собрания видно, что представители воспитанников явились с данной просьбой непосредственно на заседание, были выслушаны. По результатам обсуждения большинством голосов (19 — за, 1 — против) было принято решение о допуске представителя воспитанников на заседания педагогического собрания с правом совещательного голоса, при этом было сохранено право некоторые заседания собрания проводить в закрытом режиме²⁰. Учебный комитет при Святейшем Синоде своим отношением от 21 июня 1917 г. признал допущение воспитанников к участию в педагогическом собрании с правом совещательного голоса «нежелательным в педагогическом отношении» и приступил к обсуждению этого вопроса для выработки единого общецерковного решения²¹. В новом учебном году (20 октября 1917 г.) педагогическое собрание вынуждено было вернуться к рассмотрению этого вопроса. Члены собрания решили, что определение Синода носит рекомендательный характер и не запрещает прямо допуск учащихся в педагогическое собрание, на этом основании повторно было принято решение о допуске представителей учащихся старших классов к участию в заседаниях²². Одновременно с этим было принято решение о допуске трех представителей учащихся к участию в распорядительных собраниях правления семинарии с правом совещательного голоса и расширении состава распорядительного собрания путем увеличения представительства от духовенства и педагогов семинарии²³.

²⁰ ГАВО. Ф. 466. Оп. 1. Д. 4034. Л. 64–66.

²¹ Там же. Л. 115 об.

²² Там же. Л. 138–140 об.

²³ Там же. Л. 140 об. — 141 об.

1917/1918 учебный год стал последним в истории Вологодской духовной семинарии. Процесс ликвидации духовной школы начался с принятия декрета «Об отделении Церкви от государства и школы от Церкви» от 23 января 1918 г. На основании этого декрета 24 августа 1918 г. Государственная комиссия по просвещению приняла решение о закрытии духовных учебных заведений и передаче их зданий в собственность государства. Уже 3 сентября Вологодский отдел народного просвещения постановил «принять сего числа здание Вологодской духовной семинарии с его оборудованием, библиотекой, инвентарем и прочим в заведывание отдела»²⁴. Педагогическое правление приняло решение подчиниться. В итоге деятельность духовной школы прекратилась 5 сентября 1918 г.

Подводя итоги вышесказанному, следует отметить, что педагогический коллектив и правление Вологодской духовной семинарии делали все возможное для сохранения духовной школы в непростые революционные годы. Однако общегосударственные атеистические тенденции оказались сильнее.

Сведения об авторе. Красиков Алексей Николаевич — проректор по научно-методической работе Вологодской духовной семинарии (г. Вологда). *E-mail: istorik-vologda@yandex.ru.*

²⁴ ГАВО. Ф. 466. Оп. 1. Д. 4084. Л. 4 об.

К. А. Кузоро, Д. А. Бирюкова

ИСТОЧНИКИ ДЛЯ ИЗУЧЕНИЯ КОРПОРАТИВНОЙ КУЛЬТУРЫ ПРОФЕССОРСКО-ПРЕПОДАВАТЕЛЬСКОГО СООБЩЕСТВА ЦЕРКОВНЫХ ИСТОРИКОВ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX — ПЕРВОЙ ЧЕТВЕРТИ XX ВВ.*

Статья посвящена характеристике групп исторических источников, содержащих материал для исследования корпоративной культуры церковных историков как части профессорско-преподавательского сообщества духовных академий второй половины XIX — первой четверти XX в. Авторами выделены такие группы источников, как нормативные и делопроизводственные документы, источники личного происхождения, периодическая печать, научные труды церковных историков. Изучение корпоративной культуры способно внести вклад в исследование церковной исторической науки и духовного образования, особенностей формирования научных школ.

Ключевые слова: *корпоративная культура, церковная историческая наука, православные духовные академии, исторические источники, интеллектуальная история.*

Церковная историческая наука — неотъемлемая и уникальная составляющая часть исторического знания, науки и культуры дореволюционной России. Научная проблема данного исследования обусловлена отсутствием комплексного осмысления церковной исторической науки как отрасли научного знания, изучения этапов ее развития в контексте эволюции исторической мысли. Для исследования практической деятельности образовательных и научных учреждений сегодня все чаще применяется концепция корпоративной культуры, рассматривающая образовательную корпорацию как «духовно-ментальное образование, целостную совокупность разделяемых студентами, преподавателями и сотрудниками ценностей, идеалов, традиций, норм поведения»¹. Что подразумевает понятие «корпоративная культура»? Почему она имеет такое значение? Как

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 18-78-00044).

¹ Богданова И. Н. Корпоративная культура вуза и противоречия студенческой социализации в транзитивном обществе // Вестник Волгоградского государственного университета. Сер. 7: Философия. Социология и социальные технологии. 2012. № 2 (17). С. 113.

сделать процесс ее формирования максимально эффективным? Эти и другие вопросы изучаются в работах исследователей в области психологии, педагогики, культурологии, истории и философии². Анализ практики внедрения корпоративной культуры в учебных заведениях разного уровня выявляет положительные стороны и «подводные камни» этого процесса, позволяя наиболее эффективно адаптировать имеющийся опыт для развития собственной корпоративной культуры.

Ставшая объектом научного исследования в последние десятилетия, корпоративная культура образовательных учреждений — явление далеко не новое. Реконструкция корпоративной культуры церковных историков как части профессорско-преподавательского сообщества духовных академий способна внести вклад в изучение церковной исторической науки и духовного образования, особенно стадий формирования научных школ, выявить место и роль церковной исторической науки в общественном процессе. Закономерен вопрос, на какие исторические источники мы можем опираться, изучая корпоративную культуру духовных академий? Рассмотрим следующие группы источников.

Нормативные документы

В первую очередь деятельность духовно-учебной корпорации регламентировалась уставами духовных академий. Каждый из уставов был документом своего времени, отражающим как общественную ситуацию в стране, так и достигнутый церковной наукой и духовным образованием уровень. Устав 1869 г., провозгласивший принципы самоуправления и свободы научной и педагогической деятельности, положил начало новому этапу в развитии духовных академий, выдвинув на первый план задачи развития церковной науки. В академиях готовили не только к пастырству, но также к преподава-

² См., напр.: *Фоминых С. Ф.* Корпоративная идентичность отечественных вузовских преподавателей в конце XIX — начале XXI в.: концепция исследования / *С. Ф. Фоминых, М. В. Грибовский, А. Н. Сорокин* // Сибирские исторические исследования. 2013. № 1. С. 67–78; *Питина С. А.* Субъекты профессиональной деятельности в корпоративной культуре университета // Вестник Челябинского государственного университета. 2015. № 20 (375). С. 94–96; *Легостаева И. В.* Ценностно-ориентированная модель корпоративной культуры преподавателя вуза // Современные наукоемкие технологии. 2016. № 2–3. С. 509–512 и др.

тельской и научной работе. Устав открыл белому духовенству доступ к ректорству в академиях, ликвидировав тем самым гегемонию учебного монашества³. Существенно увеличилось в академиях и количество светских профессоров. Духовным академиям предназначалось стать научными центрами, «подлинно *высшими школами* богословской науки»⁴, осуществляющими исследовательскую работу.

Устав 1884 г., усиливший контроль над академией со стороны ректора, инспектора, местного архиерея, строго регламентировал научную, учебную, воспитательную жизнь академий. Неудивительно, что большинство преподавателей духовных академий отнеслись к Уставу крайне отрицательно: «Тускнели и меркли научные идеалы, а вместе с этим лишалась идейной жизненности и научная академическая работа... Живой организм превращался в механический агрегат»⁵. Устав фактически действовал до 1910 г., будучи в 1905–1906 гг. частично изменен под влиянием общественного движения и массовых студенческих волнений, при этом было очевидно, что «высшая церковная власть не собиралась выпускать духовные академии из-под своего контроля и хотела ограничиться минимальными уступками»⁶. В научной литературе часто встречается однозначное противопоставление реформ духовных академий 1869 и 1884 гг., однако, по оценкам современных исследователей, в области научных и образовательных концепций между реформами была преемственность⁷.

Устав 1910 г., акцентирующий внимание на пастырских задачах, повторял организационные принципы предшествующего Устава, а принятый на волне изменения курса церковной политики при Временном правительстве Устав 1917 г., напротив, на первое место ставил научные задачи, предоставляя широкие возможности самоуправления и права учащимся.

³ Смолич И. К. История Русской Церкви. 1700–1917. Ч. 1. С. 464.

⁴ Там же. С. 473.

⁵ Глубоковский Н. Н. За тридцать лет // У Троицы в академии. 1814–1914 гг. Юбилейный сборник исторических материалов. М., 1914. С. 750.

⁶ Тарасова В. А. Высшая духовная школа в России в конце XIX — начале XX века. История императорских православных духовных академий. М., 2005. С. 30.

⁷ Сухова Н. Ю. Высшая духовная школа: проблемы и реформы (вторая половина XIX века). М., 2006. С. 512.

Делопроизводственные документы

Создаваемые в организациях документы этого типа способны предоставить содержательный материал для анализа корпоративных отношений. Опубликованные и неопубликованные⁸ материалы канцелярии Священного Синода и духовно-учебного управления при Священном Синоде, годовые отчеты, отчеты о ревизиях, протоколы заседаний академических советов, комиссий и обществ помогают выявить нормы и принципы отношений с коллегами и студентами, виды и формы конфликтов, механизмы их разрешения. К документам, раскрывающим различные стороны повседневного делового общения внутри корпорации, также относятся программы преподавания учебных предметов, описи библиотечных фондов, расписки в получении книг преподавателями и студентами, отчеты о проведении экзаменов и т. д.

Источники личного происхождения

Несмотря на субъективность, именно эта группа источников наиболее последовательно и информативно отражает процесс становления личности и складывания межличностных отношений, что является важной составляющей частью корпоративной культуры. Среди данных источников отметим воспоминания прот. А. В. Горского⁹, Е. Е. Голубинского¹⁰, Н. Н. Глубоковского¹¹; архивные материалы (письма, заметки) из личных фондов митрополита Макария (Булгакова)¹², И. Ф. Нильского¹³, В. В. Болотова¹⁴, А. И. Бриллиантова¹⁵ и других ученых.

Значительное внимание в воспоминаниях и переписке уделялось студенческим годам, периоду, когда происходило первое

⁸ См., напр.: Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 796 (фонд канцелярии Священного Синода); Ф. 802 (фонд Духовно-учебного управления при Священном Синоде).

⁹ Дневник А. В. Горского (с примечаниями С. Смирнова). М., 1885 (репр. изд. — СПб., 1999). 195 с.

¹⁰ Воспоминания Е. Е. Голубинского // Труды Костромского научного общества по изучению местного края: третий исторический сборник. Кострома, 1923. Вып. 30. С. 1–80.

¹¹ *Глубоковский Н. Н.* За тридцать лет // У Троицы в академии. 1814–1914 гг. ... С. 737–755.

¹² РГИА. Ф. 675 (фонд митрополита Макария (Булгакова)).

¹³ Отдел рукописей Российской национальной библиотеки (ОР РНБ). Ф. 1187 (фонд И. Ф. Нильского).

¹⁴ ОР РНБ. Ф. 88 (фонд В. В. Болотова).

¹⁵ Там же. Ф. 102 (фонд А. И. Бриллиантова).

восприятие и усвоение корпоративных норм и ценностей среды духовных академий. Студенты отмечали среди предпочтительных профессиональных качеств преподавателей «углубленность в науку», «трудолюбие и эрудицию», «громадные знания», пунктуальность, собранность, знание истории по первоисточникам, «самобытное, свежее и смелое» содержание лекций¹⁶. На рубеже XIX — XX вв. в академической среде все заметнее выражалось стремление активно включаться в общественную жизнь, избавляясь от изолированности и сословной замкнутости духовной школы.

Материалы периодических изданий

Православные журналы, содержащие как публицистические и художественные сочинения, так и серьезные научные труды, были значимым явлением в деле духовного просвещения в России. Для данного исследования особенно важны журналы, издаваемые при духовных академиях: «Христианское чтение», «Прибавления к изданию творений святых отцов в русском переводе», «Богословский вестник», «Православный собеседник», «Труды Киевской духовной академии». Наряду с научными статьями по богословию и истории Церкви, публикацией исторических источников, в журналах размещались материалы о церковных реформах, критические замечания об образовательном процессе, дискуссии об издаваемых научных сочинениях и защитах диссертаций, проповеди, приветственные и поздравительные речи. В журналах публиковались некрологи или так называемые «поминальные статьи», написанные коллегами или учениками умершего. Помимо биографической информации (нередко достаточно подробной, например статьи в память о Е. Е. Голубинском¹⁷, И. Е. Троицком¹⁸, А. П. Лебедеве¹⁹) и обзора научных трудов покойного, в некрологах декларировались нормы и идеалы профессорской корпорации: активная гражданская позиция, трудолюбие, высокий

¹⁶ Краткие воспоминания о Московской духовной академии в период 1876–1880 гг. // У Троицы в академии. 1814–1914 гг. ... С. 187.

¹⁷ Цветков П. Профессор Евгений Евсигнеевич Голубинский // Богословский вестник. 1912. № 1. С. 1–18.

¹⁸ Пальмов И. С. Памяти профессора Ивана Егоровича Троицкого // Христианское чтение. 1903. № 5. С. 677–701.

¹⁹ Покровский А. Алексей Петрович Лебедев (некролог) // Богословский вестник. 1908. № 7–8. С. 577–597.

уровень научных исследований, способность передавать знания ученикам. Таким образом, на страницах журналов раскрывалась внутренняя жизнь духовных академий, отражались представления о современной церковной жизни и месте в ней высшей духовной школы.

Научные труды церковных историков

Во второй половине XIX — первой четверти XX в. расширяется и углубляется проблематика церковной исторической науки, наращивается ее источниковая база. Свои результаты приносили труды научных школ прот. А. В. Горского, И. Е. Троицкого, А. П. Лебедева; развивались общая церковная история, история Русской Православной Церкви, церковная история западных и южных славян, византистика, церковная археология, история старообрядчества и сектантства. О динамичном развитии церковной исторической науки свидетельствует и разнообразие форм трудов историков. И в настоящее время не теряют актуальности созданные в тот период монографии, учебные пособия, научные статьи, справочные издания, записи лекций и бесед. Исследование самих научных произведений, а также контекста их создания, дает возможность моделировать интеллектуальную культуру церковного историка, выявлять принципы и механизмы взаимодействия ученых в академической среде.

Духовные академии формировали свою внутреннюю культуру, ценности, нормы и правила поведения, связанные с внешней средой и зависящие от нее, но в то же время самобытные. Анализ церковной исторической науки сквозь призму корпоративной культуры может выявить положительный опыт, способствующий повышению качества и престижности духовного образования и церковно-исторической научной деятельности, успешному встраиванию их в современную систему российского образования и науки.

Сведения об авторах. Кузоро Кристина Александровна — кандидат исторических наук, доцент кафедры библиотечно-информационной деятельности Института искусств и культуры Томского государственного университета. *E-mail: clio-2002@mail.ru.*

Бирюкова Дарья Алексеевна — студент кафедры библиотечно-информационной деятельности Института искусств и культуры Томского государственного университета; лаборант научно-исследовательской лаборатории «Музей и культурное наследие» Томского государственного университета. *E-mail: darryaik@gmail.com.*

С. В. Новиков

ПОСЛЕДНИЕ ГОДЫ ЖИЗНИ ПРЕПОДАВАТЕЛЯ ЕКАТЕРИНБУРГСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ А. И. ОБТЕМПЕРАНСКОГО

В докладе описываются последние годы жизни (с февральской революции до смерти в 1936 г.) преподавателя Екатеринбургской духовной семинарии Александра Ивановича Обтемперанского. В основу реконструкции легли периодика 1917–1918 гг. и воспоминания его внучки Татьяны Алексеевны Обтемперанской, ныне проживающей в Екатеринбурге.

Ключевые слова: *А. И. Обтемперанский, Екатеринбургская епархия, Екатеринбургская духовная семинария, Екатеринбургское духовное училище, духовное образование.*

В марте 2019 г. исполнится 150 лет со дня рождения преподавателя Екатеринбургских духовных училища и семинарии Александра Ивановича Обтемперанского — кандидата богословия, церковного писателя, епархиального миссионера, наблюдателя церковно-приходских школ. Об А. И. Обтемперанском имеется мало сведений. Первые шаги в знакомстве с его биографией сделали С. Ю. Акишин и А. В. Печерин¹. Попытки реконструировать биографию Александра Ивановича предпринимались и нами².

В представленной вниманию читателя статье мы опираемся прежде всего на воспоминания внучки Обтемперанского Татьяны Алексеевны, и ныне проживающей в Екатеринбурге³. Последние

¹ Акишин С. Ю., Печерин А. В. История Екатеринбургской духовной семинарии (1912–1919): преподавательская корпорация, воспитанники, учебный процесс // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2016. № 3. С. 62–63.

² Новиков С. В. Деятельность А. И. Обтемперанского в Екатеринбургском духовном училище: материалы X Междунар. студ. научн.-богосл. конф. (Санкт-Петербург, 25–26 апреля 2018 г.). СПб., 2018. С. 201–210; *Он же*. Преподаватель Екатеринбургской духовной семинарии А. И. Обтемперанский: материалы IX Междунар. студ. научн.-богосл. конф. 10–11 мая 2017 г. Ч. 2. Доклады студентов бакалавриата. СПб., 2017. С. 304–311.

³ Речь идет о воспоминаниях внучки А. И. Обтемперанского Татьяны Алексеевны Обтемперанской, которая любезно согласившейся поделиться с нами семейными архивными фотографиями и воспоминаниями, которые ей известны. Аудиозапись с воспоминаниями хранится у автора настоящего исследования.

годы жизни Александра Ивановича остаются не исследованными, в связи с отсутствием источниковой базы. Однако воспоминания внуки, которые мы смогли получить, позволили нам открыть некоторые сведения о последних годах жизни А. И. Обтемперанского и о причинах его смерти. Нами использовались Екатеринбургские епархиальные ведомости, Известия Екатеринбургской церкви и формулярные списки Александра Ивановича.

Александр Иванович Обтемперанский родился 9 марта 1869 г. в селе Боровицы Гороховского уезда Владимирской губернии⁴. Происходил из духовного сословия⁵. Первоначальное образование Александр Иванович получил дома, а позже в приходской школе⁶. Затем обучался в Муромском духовном училище⁷. Далее обучение было продолжено во Владимирской духовной семинарии, из которой он был выпущен в 1889 г. и был рекомендован для поступления в Киевскую духовную академию⁸. В 1893 г. А. И. Обтемперанский окончил академию со степенью кандидата богословия. По окончании академии Александр Иванович вернулся обратно во Владимирскую губернию. Нес послушание во Владимирской духовной семинарии и Петровском духовном училище⁹. В конце 1899 — начале 1900 г. он переезжает в Екатеринбург¹⁰. В Екатеринбурге Александр Иванович был определен на должность епархиального миссионера, на которую был назначен 2 декабря 1900 г.¹¹ Эту должность

⁴ Биографический словарь выпускников Киевской духовной академии: 1819–1920-е гг.: Материалы из собрания проф. протоиерея Ф. И. Титова и архива КДА: в 4 т. / *сост. В. И. Ульяновский*. Т. 2: К–П. Киев, 2015. С. 394.

⁵ Формулярный список о службе екатеринбургского епархиального наблюдателя церковно-приходских школ и грамоты Александра Ивановича Обтемперанского // РГИА. Ф. 796. Оп. 438. Д. 1061. Л. 2.

⁶ Биографический словарь выпускников... С. 394.

⁷ Выпускники Муромского духовного училища // Сайт «Александр Александрович Бовкало». URL: <http://www.petergen.com/bovkalov/duhov/muromdu.html> (дата обращения: 04.01.2017).

⁸ Выпускники Владимирской духовной семинарии // Сайт «Александр Александрович Бовкало». URL: <http://www.petergen.com/bovkalov/duhov/vladimirsem.html> (дата обращения: 04.01.2017).

⁹ Биографический словарь выпускников... С. 394–395.

¹⁰ Формулярный список о службе... // РГИА. Ф. 796. Оп. 438. Д. 1061. Л. 3.

¹¹ Перемены по службе // Екатеринбургские епархиальные ведомости (далее —

он занимал до 1905 г.¹² С должности епархиального миссионера был снят в 1905 г. и стал помощником смотрителя Екатеринбургского духовного училища. Помощником смотрителя он был с 28 февраля 1905¹³ по 1912 гг.

Александр Иванович был женат. Супруга Александра Ивановича — Зинаида Вениаминовна Обтемперанская (урожденная Хламова) была дочерью священника Вениамина Ивановича Хламова¹⁴. Согласно сохранившемуся формулярному списку, имел детей Алексея 1906 г. р., Николая 1908 г. р., Нину 1904 г. р. и Евгению 1907 г. р.¹⁵ Однако согласно воспоминаниям внучки Обтемперанского Татьяны Алексеевны, Александр Иванович и Зинаида Вениаминовна имели 10 детей; подтвердить это документально мы не смогли.

Перед самой революцией Александр Иванович занимал должность епархиального наблюдателя церковных школ и грамоты¹⁶. К этому послушанию он отнесся так же ответственно, как и к предыдущим, которые исполнял на екатеринбургской земле. Он посещал воскресные школы епархии, давал рекомендации педагогам, его тщанием были проведены специальные временные педагогические курсы¹⁷ для учащихся воскресных школ. Не ясно, в каком году Александр Иванович перестал занимать должность епархиального наблюдателя церковных школ епархии. Возможно, это произошло в 1918 г., когда была упразднена консистория в Екатеринбурге. После того как 25 июля Екатеринбург был взят группой чехословацких войск, церковная жизнь активизировалась. 31 июля 1918 г. (по старому стилю) было принято решение о ликвидации Духовной консистории в Екатеринбурге и был утвержден церковно-епархиальный совет¹⁸. В связи с этим служащим предложили подать заявления

ЕЕВ). 1900. № 24. Отд. оф. С. 621.

¹² Биографический словарь выпускников... С. 395.

¹³ Из епархиальной жизни // ЕЕВ. 1905. № 6. Отд. неоф. С. 175; Перемены по службе // ЕЕВ. 1905. № 8—9. Отд. оф. С. 212.

¹⁴ Чумакова Э. Е. Воспитанницы. Екатеринбургское женское училище. 1880—1920. Екатеринбург, 2008. С. 130.

¹⁵ Формулярный список о службе... // РГИА. Ф. 796. Оп. 438. Д. 1061. Л. 2.

¹⁶ Там же. Л. 5.

¹⁷ Из епархиальной жизни // ЕЕВ. 1913. № 26. Отд. неоф. С. 640.

¹⁸ Ликвидация Духовной консистории // Известия Екатеринбургской Церкви.

о желании перейти в новый совет. Александр Иванович подал прошение и был назначен заниматься делопроизводством в судный и бракоразводный стол епархии, наряду со священником Иоанном Уфимцевым и В. И. Брейзером¹⁹, а также преподавал в Екатеринбургской духовной семинарии историю раскола с 1918 г.²⁰ Вероятнее всего, именно в тот день, когда Консистория была ликвидирована и создан епархиальный совет, Александр Иванович сменил свою прежнюю должность. В подтверждение этого говорит и то, что церковные школы стали уходить из жизни: «В феврале 1918 г. Наркомпрос упразднил должности законоучителей всех вероисповеданий. В августе 1918 г. Наркомпрос потребовал закрыть домовые церкви при учебных заведениях»²¹.

На чрезвычайном Епархиальном съезде в 1917 г. по поводу начальной школы Обтеперанским говорилось: «Начальная школа должна быть единая, государственная, но до учредительного собрания церковные школы остаются по-старому»²². В резолюции также говорилось, что в школе должен преподаваться Закон Божий, но если родители ребенка против, то и настаивать не стоит²³. Вероятнее всего должность наблюдателя церковных школ и грамоты просто перестала существовать. В начале 1918 г. выпущен «Декрет об отделении Церкви от государства и школы от Церкви», что свидетельствует об окончательном упразднении такого института, как церковные школы. Не ясно, чем занимался Александр Иванович до 1936 г. Татьяна Алексеевна не располагает сведениями об этом, а других источников у нас нет. Вероятнее всего предположить, что после ухода белых он занял некую должность и оставался служащим, но при этом оставался верным Православной Церкви. Об этом

1918. № 14. С. 258.

¹⁹ Там же.

²⁰ Хроника: в духовно-учебных заведениях // Известия Екатеринбургской Церкви. 1918. № 21–22. С. 422.

²¹ *Цыпин В., прот.* Декрет «Об отделении Церкви от государства и школы от Церкви» // Сайт «Православие.ру». URL: <http://www.pravoslavie.ru/110393.html> (дата обращения: 20.12.2018).

²² Резолюция чрезвычайного Епархиального съезда о начальной школе // Известия Екатеринбургской Церкви. 1917. № 11. С. 3.

²³ Там же.

ясно свидетельствуют религиозность его супруги и место погребения Александра Ивановича.

Проведенные нами поисковые работы дали результаты, и мы смогли обнаружить место захоронения А. И. Обтемперанского. Могила находится очень близко к алтарной части Иоанно-Предтеченского собора Екатеринбургa. Так близко к алтарной части храма хоронили только самых выдающихся церковных деятелей, оставивших след в церковной жизни. Благодаря найденному захоронению мы знаем, что Александр Иванович умер в 1936 г.²⁴ Кроме того, стоит отметить, что на табличке дословно написано: «Обтемперанские Александр Иванович 1869—1936; и Юрочка 1924—1933 г.». Согласно воспоминаниям Татьяны Алексеевны Обтемперанской, Юрочкой был сын Александра Ивановича, скончавшийся в юности. Позже одного из детей Алексея Александровича Обтемперанского (старшего сына Александра Ивановича) назовут в честь Юрочки.

Известно, что Александр Иванович скончался в своем доме, после того как вернулся с работы и отобедал. Он стал играть с внуками, которых очень сильно любил, и именно в этот момент случилась странгуляционная кишечная непроходимость (заворот кишок), от чего Александр Иванович скончался. Кроме того, Татьяна Алексеевна вспоминает, как она с бабушкой Зинаидой (женой А. И. Обтемперанского) посещала богослужения в Иоанно-Предтеченском соборе и нередко заходила на могилу дедушки и его младшего сына Юрочки. Дом Зинаиды и Александра Обтемперанских располагался по адресу: улица Белинского, 66, где сейчас находится «Атриум Палас отель». Усадьба была построена самими Обтемперанскими, дом был очень большим и ухоженным. Александр Иванович сам облагородил территорию вокруг своего дома, он сажал деревья, кустарники, ухаживал за участком. После внезапной смерти мужа Зинаида Обтемперанская продала половину семейного дома священнослужителю Иоанно-Предтеченской церкви, чтобы прокормить своих детей. Об этом священнике вспоминает внучка Александра Ивановича. В старости Зинаида Вениаминовна уехала из Екатеринбургa к своей дочери Нине в Северск, где и скончалась. Зинаида Вениаминовна

²⁴ Даты рождения и смерти А. И. Обтемперанского на могильной табличке.

была очень набожной женщиной. Очень часто, когда внучка Татьяна навещала ее, она видела в руках бабушки православный молитвослов. В семье Татьяны Алексеевны долгие годы хранилась Библия, полученная от Зинаиды Вениаминовны, однако гораздо позже она была утеряна.

Таким образом, после революции и гражданской войны А. И. Обтемперанского постигла судьба многих представителей духовной школы. Он устроился работать в одно из учреждений, но оставался верным сыном Православной Церкви.

Сведения об авторе. Новиков Сергей Владимирович — студент 1 курса магистратуры Екатеринбургской духовной семинарии (Россия, г. Екатеринбург).
E-mail: hovikov562009@yandex.ru.

А. В. Печерин

ВЫДАЮЩИЙСЯ ВЫПУСКНИК ЕКАТЕРИНБУРГСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ ВЛАДИМИР ВАСИЛЬЕВИЧ ЗНАМЕНСКИЙ († 1975)

Статья посвящена исследованию юности и времени учебы известного на Урале деятеля культуры, заведующего отделом народных инструментов Свердловской государственной консерватории, оперного певца, заслуженного работника культуры РСФСР Владимира Васильевича Знаменского. Исследуется та часть биографии, о которой Владимир Васильевич не рассказывал при жизни своим ученикам, не упоминал в автобиографии и воспоминаниях: происхождении из священнической семьи и старого уральского священнического рода, обучении в Екатеринбургском духовном училище и Екатеринбургской духовной семинарии. Публикуются сведения о сводном брате В. В. Знаменского, возглавившем антибольшевистское восстание в мае 1918 г. Исследуются факторы, повлиявшие на становление личности В. В. Знаменского, как музыканта и основателя класса народных инструментов в музыкальном училище им. П. И. Чайковского. Делается предположение о преподавателях духовного училища и семинарии, которые могли привить юноше к музыке, и деятельность и состав ансамбля народных инструментов, созданного при Екатеринбургской духовной семинарии, в котором впервые начал заниматься традиционным народным творчеством будущий музыкант и педагог.

Ключевые слова: *Владимир Васильевич Знаменский, культура Урала, Свердловская консерватория, Свердловское музыкальное училище имени П. И. Чайковского, Екатеринбургское духовное училище, Екатеринбургская духовная семинария, история Церкви на Урале.*

Личность Владимира Васильевича Знаменского известна многим на Урале и в России. Его называют «патриархом народной инструментальной музыки»¹. Ему посвящен Всероссийский (Уральский открытый) конкурс молодых исполнителей на русских народных инструментах, его имя носят детская школа искусств в Тюмени и музыкальная школа № 5 в Екатеринбурге. По мнению исследователей творчества Знаменского, Владимир Васильевич внес ни с кем не сопоставимый вклад в культурный ландшафт Урала. Советский оперный певец и педагог, заслуженный работник культуры РСФСР, он

¹ В. В. Знаменский и отделение народных инструментов // Сайт «StudyDoc». URL: <https://studydoc.ru/doc/2124172/v.v.znamenskij-i-otdelenie-narodnyh-instrumentov> (дата обращения: 24.09.2018).

стоял у истоков создания кафедры народных инструментов в Свердловской консерватории, более 40 лет преподавал в классе народных инструментов в музыкальном училище им. П. И. Чайковского.

Представим некоторые воспоминания, помогающие оценить личность музыканта и педагога. О творческой деятельности В. В. Знаменского в музыкальном училище им. П. И. Чайковского, о манере его руководства оркестром очевидцы вспоминают следующее. «Умение передать свои звуковые ощущения, „зажечь“ оркестр — дар столь редкий — у Знаменского проявлялось в полной мере. Поэтому каждое выступление коллектива воспринималось как праздник, концерты с интересом посещали музыканты других специальностей — скрипачи, пианисты, дирижеры-хоровики»². О личности и складе характера В. В. Знаменского вспоминают следующее: «Главной чертой характера Владимира Васильевича была постоянная готовность помочь любому человеку советом, делом. <...> Современники отмечают его предупредительность, внимательность в общении, умение найти человеческий контакт с кем бы то ни было».

Выдающиеся педагогические таланты позволяли композитору обучить и «вытянуть» до достойного уровня даже самых отстающих учеников: «В каждом из них он умеет найти именно те качества, которые наиболее полно позволяют развить дарование. Уважая в ученике личность, Владимир Васильевич поощрял каждое проявление творческого начала и старался развить это»³. Несомненно, такой живой подход к личности каждого воспитанника позволил воспитать В. В. Знаменскому целую плеяду верных своему делу талантливых учеников. Композитор В. А. Лаптев вспоминает: «Учеба на отделении народных инструментов была для меня творческой лабораторией познания оркестра, особенностей колорита народных инструментов. <...> Любовь к народным инструментам у меня сохранилась на всю жизнь. Мне хочется выразить огромную благодарность моему любимому педагогу Владимиру Васильевичу за то, что

² *Знаменский В. В.* Страницы жизни. С. 14 // Сайт «Детская музыкальная школа № 5 имени В. В. Знаменского». URL: <https://xn--5-7sbumidq1b8b.xn--80acgfb1azdqr.xn--p1ai/file/02e4cc24664a2c3876e30544f603bedf> (дата обращения: 24.09.2018).

³ Там же.

он умел выявить и, поощряя, направить творческую инициативу студентов, проявляя при этом самую искреннюю заинтересованность»⁴.

В своей автобиографии Владимир Васильевич писал: «За 45 лет педагогической деятельности в музыкальном училище подготовил сотни специалистов народных инструментов, работающих в различных городах страны. Многие из них являются руководителями учебных заведений, носят почетные звания, пользуются заслуженным авторитетом и известностью»⁵.

Но при этом даже самые ближайшие его ученики не знали, что Владимир Васильевич был сыном священника, представителем уральского священнического рода, выпускником Екатеринбургского духовного училища и Екатеринбургской духовной семинарии⁶. Во всех общедоступных источниках в отношении биографии В. В. Знаменского сообщается примерно одинаковая информация: «Родился в 1894 году на Урале, в селе Новопаинском Пермской губернии, в семье учителя церковноприходской школы. <...> Был отдан в Петербургскую певческую школу». О времени учебы В. В. Знаменского в автобиографии сообщается следующее: «...в 1906 году поступил в учительскую семинарию, закончил в 1912 году, получив звание учителя первого разряда начальной школы. <...> В 1914 году поступил в Петербургский университет на юридический факультет и продолжал работать музыкантом в малых симфонических оркестрах и концертных группах как певец. В 1917 году работал солистом в Екатеринбургском оперном театре...»⁷.

На вопросы о подлинных обстоятельствах, касающихся происхождения и учебы Владимира Васильевича, помогает дать ответ ряд использованных в работе источников: воспоминания родственников,

⁴ *Знаменский В. В.* Страницы жизни. С. 14.

⁵ Граждане Екатеринбурга, похороненные на Ширококореченском кладбище // Сайт «Геологи Урала». URL: http://geologi-urala.meller.su/Nekropol_2005/shrk_1-4-7.htm (дата обращения 24.09.2018).

⁶ *Печерин А. В.* Телепередача «Из истории Церкви на Урале. Екатеринбургская духовная семинария». Эфир от 24 октября 2016 г. // URL: <http://tv-soyuz.ru/peredachi/istoriya-tserkvi-na-urale-24-10-2016> (дата обращения: 24.09.2018).

⁷ В. В. Знаменский. [Некролог] // Уральский рабочий. 1975. № 212 (18192), 10 сент. С. 4; Личное дело В. В. Знаменского // Архив Свердловского музыкального училища им. П. И. Чайковского.

фотографии, дореволюционные клировые ведомости, епархиальные справочники, Екатеринбургские епархиальные ведомости, статистические документы советского периода и др.

Генеалогией священнической семьи Знаменских занимались члены Уральского церковно-исторического общества Александр Владиславович Колесов и прямой потомок этого рода Игорь Борисович Мозговой. Согласно их исследованиям, известный педагог в действительности происходил из духовного звания. Священниками были его отец Василий Михайлович, дед Михаил Стефанович и прадед. Дяди Николай и Федор Михайловичи Знаменские тоже были священнослужителями.

Отдельного исследования требует вопрос о времени рождения Владимира Васильевича Знаменского. Нужно признать, что 1894 г., указанный в его автобиографии, неверен. В то время его отец еще учился в Пермской духовной семинарии и только в 1895 г. окончил ее по второму разряду. По всей видимости, Василий Михайлович вступил в брак сразу после окончания семинарии, так как 8 сентября 1895 г. он уже был рукоположен во священника к церкви села Новопаинского Оханского уезда Пермской епархии⁸. Вторым указанием на завышение возраста является дата поступления В. В. Знаменского в Екатеринбургское духовное училище: 1907 год. В случае его рождения в 1894 г. мальчику при поступлении в училище должно было исполниться 13 лет, тогда как возраст абитуриентов духовных училищ обычно составлял 10 лет. Точная дата рождения может быть установлена после изучения метрических книг села Новопаинского за 1896–1898 гг., ныне хранящихся в Государственном архиве Пермского края. В любом случае, общеизвестная дата рождения Владимира Васильевича Знаменского, указанная в его автобиографии, требует пересмотра. Неверны также сведения о родителях — отец его был не учителем, а потомственным священнослужителем, окончившим духовную семинарию, и настоятелем Казанско-Богородицкой церкви села Новопаинского. (Другое дело, что многие представители духовенства в то время, *наряду с исполнением своих*

⁸ Перемены по службе // Пермские епархиальные ведомости. 1895. № 19 (1 октября). Отд. оф. С. 352.

основных обязанностей, занимались преподавательской деятельностью в церковно-приходских школах и других учебных заведениях...).

Обращение к спискам учеников Екатеринбургского духовного училища, опубликованным в Екатеринбургских епархиальных ведомостях, помогает приоткрыть еще одну неизвестную страницу жизни знаменитого деятеля культуры. Начавшаяся в 1907 г. учеба складывалась у юноши не самым лучшим образом: на втором курсе он получил на осень переэкзаменовку по арифметике, на третьем был оставлен по неуспеваемости на второй год. Как бы там ни было, в 1912 г. он окончил Екатеринбургское духовное училище и поступил в только что открывшиеся при нем семинарские классы.

По спискам учащихся Екатеринбургской духовной семинарии, опубликованным в Екатеринбургских епархиальных ведомостях с 1912 по 1916 гг., мы можем описать и последующий период учебы известного оперного певца и педагога. С математикой у Владимира в семинарии продолжались те же проблемы, что и в училище. Из новых предметов юноше тяжело давались современные языки. В 1-м классе семинарии Владимир Знаменский был оставлен на осень по алгебре и немецкому языку. В 3-м классе получил переэкзаменовки по той же нелюбимой математике и сочинению. А на 4-м курсе юноша остался на осень с долгами по церковной истории, философии и сочинению. Тем не менее, в 1918 г. Владимир смог войти в число 17 семинаристов 1-го выпуска, при том, что у остальных учащихся наличие переэкзаменований едва ли не в большинстве случаев влекло за собой в дальнейшем оставление на второй год.

В семинарии Владимир играл в оркестре народных инструментов. В коллекции краеведа Ю. Д. Охупкина имеется фотография, подписанная: «Оркестр балалаечников Екатеринбургской духовной семинарии», которая имеет датировку — 4 октября 1917 г. На снимке среди присутствующих представлен и ученик VI класса Владимир Знаменский. Привитая юноше в ансамбле (и в Екатеринбургской духовной семинарии в целом) любовь к этому занятию в дальнейшем отразилась в возрождении традиции народно-инструментальной музыки в Сибири и на Урале.

Кем же были первые коллеги В. В. Знаменского? — На оборотной стороне фотографии приведен полный список:

1. Пузырев Павел, VI класс;
2. Кузнецов Николай, VI класс;
3. Ведерников Василий, VI класс;
4. Знаменский Владимир, VI класс;
5. Чермных Иван, V класс;
6. Здравомыслов, V класс;
7. Знаменский Павел, IV класс;
8. Арефьев Николай, IV класс;
9. Олесов Всеволод, IV класс;
10. Белоусов Гурий, IV класс;
11. Пономарев Андрей, III класс;
12. Дягилев Иван, III класс;
13. Чермных Владимир, III класс;
14. Дягилев Николай, II класс.

На сегодня известно о судьбе двух из этих людей. Один — это Андрей Андреевич Пономарев, 1899 года рождения. Он не окончил семинарию, в 1917 г. уйдя добровольцем на фронт. В дальнейшем занимался преподавательской деятельностью, участвовал в Великой Отечественной войне, где получил множество наград, и лишь после этого женился; вероятно, наконец-то «обретя себя» в новых условиях. Его вдова (являющаяся едва ли не единственной здравствующей на сегодня из всех супругов дореволюционных семинаристов) проживает с дочерью в Нижнем Тагиле. Галина Андреевна Пономарева вспоминает о своем отце, что он был высокообразованным человеком, всегда с благодарностью вспоминал свою *Alma mater*. Приезжая с дочерью в Свердловск, показывал ей здание бывшей семинарии, рассказывал о времени учебы, о предметах, которые они изучали. Он всю жизнь занимался музыкой, привив любовь к ней и своим близким — научил жену играть на балалайке, а дочь — на аккордеоне, балалайке и мандолине. И сегодня, когда Пономаревы собираются дома у матери, они всегда поют. Галина Андреевна, ставшая преподавателем, вспоминает об особенностях педагогического подхода отца: «Он никогда *не заставлял* учить, как это, к сожалению, делают сейчас многие родители; он *вдохновлял*. На мои

слова о том, что получила четверку по математике, он задавал вопрос — ты можешь на пять? Я отвечала: конечно, могу, и это делала. Такой толчок был!»

Вторым участником оркестра был Всеволод Николаевич Олесов — сводный брат Владимира. В 1915 г. Василий Михайлович Знаменский (к тому времени овдовевший и служивший священником при Михайло-Архангельской церкви села Новопышминского) сошелся со священнической вдовой Татьяной Олесовой. По воспоминаниям родственников, они вместе воспитывали детей от их обоих браков, собственных детей при этом не имея⁹. Такое сожительство скрывалось от высшего церковного начальства, тем более, что сам о. Василий, занимая должность духовного следователя¹⁰, по роду службы должен был расследовать канонические и нравственные проступки клира. Несмотря на положенное по канонам в подобном случае снятие сана и перевод священника в разряд псаломщиков, он продолжал служить и успешно исполнять свои обязанности, за что 5 июня 1916 г. получил наградной золотой наперсный крест. Ну а потом, как известно, наступили времена, когда и вовсе стало не до соблюдения канонов... В списках лишенных избирательных прав за 1925 г. Татьяна Олесова записана уже под фамилией мужа — Знаменская. В мае 1918 г. ее сын Всеволод Николаевич Олесов сыграл одну из руководящих ролей в антибольшевистском восстании в с. Новопышминском. После этого о. Василий Знаменский попал на несколько недель в тюрьму, откуда его освободили по ходатайству прихожан. Сам же В. Н. Олесов уже в 1932 г. за участие в восстании был расстрелян...

Судьба других участников ансамбля пока неизвестна. В биографиях В. В. Знаменского сообщается, что на становление его как музыканта определяющее влияние имели учеба в Санкт-Петербурге и личность В. В. Андреева. Но настоящее исследование показывает, что основы будущего творчества Владимира Васильевича как специалиста именно по народным инструментам были заложены в Екатеринбургской духовной семинарии.

⁹ Воспоминания Игоря Борисовича Мозгового. Екатеринбург, 2014. Записаны А. В. Печериным // Личный архив А. В. Печерина, г. Екатеринбург.

¹⁰ Справочная книжка Екатеринбургской епархии на 1915 год. Екатеринбург, 1915. С. 99.

Как отмечалось в одной из статей, посвященных преподавательскому процессу в Екатеринбургской семинарии, «воспитанники, имеющие музыкальные способности, были задействованы в хорах за богослужениями в семинарском храме. Кроме того, на факультативной основе воспитанникам предлагались индивидуальные занятия по игре на скрипке, на которые записывалось от года к году не более 20 человек. При семинарии существовал ансамбль балалаечников»¹¹. Игре на скрипке учащихся обучал Константин Гергель — преподаватель, не имевший чина. Образование он получил в начальном городском училище и на частных музыкальных курсах Л. И. Винярского в г. Перми. Преподавателем церковного пения числился надворный советник Григорий Евдокимович Галаган. В 1889 г. он окончил Черниговскую духовную семинарию по 2 разряду; в 1892 г. был назначен исправляющим должность надзирателя за учениками Екатеринбургского духовного училища, а в 1896 г. — учителем пения и регентом училищного хора. При этом должность преподавателя пения длительный период числилась за Г. Е. Галаганом лишь формально. В реальности же преподавание дисциплины было поручено регенту архиерейского хора диакону Михаилу Баталову¹². По всей видимости, он и стал одним из оказавших влияние на молодого Знаменского.

Михаил Васильевич Баталов был уникальным человеком для дореволюционного Екатеринбурга. Выпускник первого профессионального музыкального вуза в России, Петербургской придворной певческой капеллы, он занимал должность регента архиерейского хора. О высоком уровне руководимого им коллектива свидетельствует следующий исторический документ:

«Отзыв о пении нашего архиерейского хора.

9 февраля, за всенощным бдением и 10-го за Божественной литургией, совершенной Его Преосвященством в Крестовой церкви, присутствовал синодальный ревизор церковных школ, [действительный] с[татский] с[оветник] В. Т. Георгиевский. Вни-

¹¹ Акишин С. Ю., Печерин А. В. История Екатеринбургской духовной семинарии (1912–1919): преподавательская корпорация, воспитанники, учебный процесс // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2016. № 3 (15). С. 46.

¹² Там же. С. 52, 59–60.

мательно прослушав с начала до конца ту и другую службы, Его Превосходительство после окончания литургии взошел на клирос и выразил регенту г. Баталову и его певчим те чувства, которыми преисполнило его пение архиерейского хора. Он говорил, что по делам службы ему приходится часто бывать в различных епархиях, но то высокохудожественное впечатление, которое он получил от пения Екатеринбургского Архиерейского хора, является для него небывалым! Поэтому Его Превосходительство просит г. Баталова принять его сердечную благодарность и желает такого же процветания и в будущем. Г. Баталов ответил также благодарностью за то высокое внимание, какого они удостоились и которым он и хор певчих архиерейских глубоко тронуты, тем более что внимание это исходит от человека, весьма компетентного в церковном пении и просвещенного знатока церковной художественности»¹³.

Одной из распространенных практик в церковной жизни, сохраняющейся и до наших дней, являлось привлечение талантливых воспитанников семинарии к пению в профессиональных архиерейских хорах. Певческая карьера таких одаренных юношей могла развиваться не только в рамках церковного пения. В автобиографии В. В. Знаменского имеются сведения о работе его в оперном театре в Екатеринбурге в 1917 г. О пении В. В. Знаменского в архиерейском хоре в силу известных обстоятельств при этом умалчивается, хотя в 1917 г. юноша оставался учащимся семинарии, что дает нам право предполагать, что факт его пения в архиерейском хоре у М. Баталова имел место быть. Нужно отметить, что взаимопроникающие связи церковного пения и стоявшего у основ светского пения оперного театра, открытого в Екатеринбурге в 1912 г., еще недостаточно изучены и могут стать предметом довольно интересного исследования.

Немаловажен факт, упоминаемый В. В. Знаменским в автобиографии: в 1918 г. он являлся студентом Петроградской консерватории. Вероятно, в выборе этого вуза также сыграл большую роль диакон Михаил Баталов, бывший выпускником Петроградской певческой капеллы. О судьбе последнего известно, что в дальнейшем он

¹³ Отзыв о пении нашего Архиерейского хора // Екатеринбургские епархиальные ведомости. 1913. № 8 (24 февраля). Отд. неоф. С. 218–219.

получил сан протодиакона, был в обновленческом расколе. В 1927 г. выбирался членом пленума обновленческой церкви на Урале; среди репрессированных не значится...

Период жизни В. В. Знаменского, относящийся к 1918 г., покрыт мраком и нуждается в отдельном обстоятельном исследовании. Из отдельных элементов его воспоминаний можно сделать вывод, что служба в красной армии не была его сознательным выбором. Вынужденный отступить вместе с красными, благодаря своей творческой харизме, он сумел добиться расположения к себе командира железнодорожного батальона Некрасова, который доверил ему для сохранения важные документы. Выполнение этого задания стоило молодому певцу сильной простуды и потери голоса, но возвысило его авторитет в глазах руководства и сказалось на его карьерном росте, приведя в дальнейшем к переводу в политотдел 3-й армии. Состоя на должности курьера, имея право ношения табельного оружия¹⁴, В. В. Знаменский, с разрешения своего начальства, продолжал заниматься музыкальным творчеством, организовывая солдатские ансамбли, участники которых, по-видимому, играли на народных инструментах. Делом, которому страстный любитель музыки предался всей душой, стала организация музыкальной самодеятельности. В дальнейшем, как только появилась возможность, он вернулся в Петроградскую консерваторию — на ее вокальный факультет.

Таким образом, благодаря привлечению широкого круга источников, удалось уточнить многие факты из раннего периода биографии заслуженного деятеля культуры РСФСР Владимира Васильевича Знаменского. Пересмотру подверглись вопросы о дате его рождения, социальном происхождении. Впервые представлены сведения о ближайших родственниках В. В. Знаменского, об обучении его в духовных школах Екатеринбурга, его соучениках и преподавателях, оказавших влияние на становление таланта молодого певца и музыканта. В заключение хочется отметить, что официальная автобиография В. В. Знаменского содержит немало неточных сведений и умышленно искаженной информации. Построенные на ее

¹⁴ Мандат от 26 марта 1920 г., г. Тюмень (Копия) // Личные документы Знаменского В. В. (Личный архив И. Б. Мозгового, г. Екатеринбург).

основе (за труднодоступностью других источников) работы заведомо страдают существенными недостатками. Сложившаяся ситуация никак не может быть признана нормальной и настоятельно требует исправления.

Сведения об авторе. Печерин Андрей Владимирович — научный сотрудник кафедры церковно-исторических и гуманитарных дисциплин Екатеринбургской духовной семинарии (Россия, г. Екатеринбург). *E-mail: epds_arhiv@mail.ru.*

А. В. Сартаков

«ПРЕДПОЧИТАЯ ХУДОЙ МИР ХОРОШЕЙ ССОРЕ...»: НАУЧНОЕ И ЛИЧНОЕ В ОТНОШЕНИЯХ И. С. БЕРДНИКОВА И А. С. ПАВЛОВА

Настоящая статья является попыткой реконструкции непростых взаимоотношений, выдающихся ученых отечественной богословской мысли — И. С. Бердникова и А. С. Павлова. Благодаря сохранившейся переписке И. С. Бердникова и Н. Ф. Красносельцева предоставляется возможность детально рассмотреть как историю их взаимоотношений, так и их динамику, что, в конечном итоге, приводит к выводам по истории духовного образования Русской Церкви.

Ключевые слова: *И. С. Берников, А. С. Павлов, Казанская духовная академия, церковное право, духовное образование, богословская наука.*

Духовные учебные заведения предоставляют уникальную возможность не только быть причастным богатой академической культуре и высокому уровню знаний отечественной богословской науки, но и, помимо всего прочего, завести прочные научные связи, которые, как показывают предыдущие поколения, прорастают в глубокую дружбу. Именно так было в дореволюционной системе духовного образования: многие из ученых, самозабвенно служивших отечественной науке, оставили нам множество мемуаров, писем, биографий, благодаря которым нам предоставляется возможность более-менее объективно реконструировать процессы, протекавшие в академической среде того времени.

Один из таких ярких источников — сохранившаяся переписка профессоров Казанской духовной академии И. С. Бердникова (1839—1915)¹ и Н. Ф. Красносельцева (1845—1898)², близких друзей и неумолимых соратников по науке. Благодаря своей научной информативности, их переписка помогает не только восстановить духовно-образовательные процессы, которые происходили

¹ Комплект писем И. С. Бердникова находится в Научно-исследовательском отделе рукописей Российской Государственной библиотеки (далее НИОР РГБ) в Ф. 178. Д. 3296.

² Комплект писем Н. Ф. Красносельцева находится в Государственном архиве Республики Татарстан (далее — ГА РТ) в Ф. 10. Оп. 5. Д. 1101, 1103.

в церковном обществе XIX в., но и дает уникальную возможность добавить некоторые штрихи к общественно-социальным портретам выдающихся лиц отечественной науки. В частности, вышеназванная переписка позволяет детально рассмотреть вехи ученой дружбы и историю непростых взаимоотношений, а также основные положения научной полемики между авторитетными канонистами своего времени — профессорами Алексеем Степановичем Павловым (1832—1898) и И. С. Бердниковым.

Хронологические рамки данного исследования ограничены крайними датами писем — с 3 сентября 1885 г. по 22 августа 1898 г.; этот период в 13 лет приходится как раз сначала на расцвет, а затем и вынужденное охлаждение взаимоотношений между И. С. Бердниковым и А. С. Павловым.

Личность А. С. Павлова является одной из ключевых фигур переписки Н. Ф. Красносельцева и И. С. Бердникова, и это неслучайно. Множество писем повествуют не только о факте переписки между Бердниковым и Павловым, но и о стремительной динамике их взаимоотношений. Связывала Илью Степановича и Алексея Степановича в первую очередь работа: оба ученых были профессорами церковного права как Казанской академии, так и Казанского университета. Когда А. С. Павлов посещал Казань (переезжает из Казани в Одессу в 1870 г., а из Одессы в Москву в 1875 г.)³, он часто посещал квартиру Ильи Степановича. Об этом И. С. Бердников повествует Николу Фомичу так: «Алексей Степанович Павлов иногда заходит ко мне вечером отдохнуть и поиграть карты. Он любит играть в карты, но ему не везет, каждый раз он проигрывает. Неудача начинает сердить его»⁴. После его переезда в Москву между учеными завязалась переписка. По-видимому, она носила системный характер и продолжалась вплоть до декабря 1891 г. После этого времени в их отношениях происходят некоторые перемены, основанные на научной полемике. Камнем преткновения явился вышедший из-под пера Ильи Степановича в 1888 г. «Краткий курс

³ Красножен М. Е. Знаменитый русский канонист А. С. Павлов: посвящается его памяти. Юрьев, 1899. С. 11.

⁴ Бердников И. С. Письма к Н. Ф. Красносельцеву // НИОР РГБ. Ф. 178. Д. 3296. Л. 20 об., письмо от 9 сентября 1889 г.

церковного права»⁵. Проблема состояла в том, что ученик и коллега А. С. Павлова — Николай Семенович Суворов также в это время готовил свой «Краткий курс церковного права»⁶ и благодаря связям А. С. Павлова в министерстве имел возможность построить свой курс, ориентируясь на изменяющуюся программу. Так об этом сообщает Илья Степанович: «Благоволением Павлова к Суворову объясняется очень многое в поведении его по отношению ко мне или, лучше, к моему Курсу. Очевидно, они действуют сообща, по общему плану. А. С.-чу очевидно не нравится появление моего курса. Соперничать со мной изданием своего курса он считает ниже своего достоинства. Вот и выдвигается соперником мне Суворов, все достоинство которого заключается в звании юриста. А. С.-ч отсоветовал мне вести полемику с Суворовым; не стоит-де связываться с ним. Отсоветовал также издавать и Дополнение к Курсу, а дожидаться второго издания Курса и тогда исправить его как следует, согласно с министерской программой. Пока бы я стал ждать второго издания, явился бы Курс Суворова... Издание Курса Суворовым держится А. С. Павловым в секрете; он не только не сообщил мне о начатии печатания суворовского Курса, но очень удивился, когда обнаружилось, что я знаю об этом обстоятельстве... Далее, А. С. проговорился, что он хочет ходатайствовать у министра о пересмотре программы церковного права согласно научным требованиям. Невольно рождается предположение, что применительно к этой предполагаемой научной программе и пишется Курс Суворова. Или же, и то может быть, Алексей Степ. имеет намерение издать свой Курс и применительно к нему желает переделать министерскую программу. Ясно только одно, что моему Курсу предстоит плохая перспектива».⁷ Из дальнейшей переписки становится видно, что на этой почве между учеными развернулась

⁵ *Бердников И. С.* Краткий курс церковного права Православной Греко-Российской Церкви, с указанием главнейших особенностей католического и протестантского церковного права. Казань, 1888. 468 с.

⁶ *Суворов Н. С.* Курс церковного права. Введение. Ч. 1. Исторический очерк развития церковного устройства. Ч. 2. Исторический очерк развития источников церковного права. Т. 1. Ярославль, 1889. 382 с.

⁷ *Бердников И. С.* Письма к Н. Ф. Красносельцеву... Л. 12, письмо от 13 июня 1889 г.

настоящая научная полемика, которая позже выльется в ряд взаимокритикующих статей⁸.

В письме от 11 февраля 1892 г. сообщается о серьезном ухудшении отношений между двумя корреспондентами, и становится очевидно, что инициатива исходила явно со стороны А. С. Павлова: «Павлов опять хочет поссорить меня с академической корпорацией. Мог ли я ожидать подобного коварства со стороны А. С-ча, который постоянно писал тоном друга, который сам просил меня об одолжении?!. Вот к каким средствам прибегают великие ученые для достижения своих мелких эгоистических целей. При таких обстоятельствах, конечно, уже не может быть искренних отношений между нами»⁹. В продолжение темы необходимо отметить, что неоднократно в письмах прослеживается и то, что Алексей Степанович не чурался передавать конфиденциальную информацию, полученную в письмах от Ильи Степановича, другим лицам, зачастую в урон самому Бердникову. Так, например, в письме от 30 января 1893 г. мы узнаем некоторые подробности такого инцидента: «Павлов сильно подпакостил мне в факультете; я замечаю не малую агитацию против меня в факультете. Вероятно, Павлов по обычаю выдал Осипову и другим мою переписку с ним, в которой иногда мне приходилось касаться сослуживцев с невыгодной стороны. Да, редко можно встретить между порядочными людьми такого бесчестного человека, как Павлов»¹⁰. И такое отношение А. С. Павлова к Илье Степановичу было, видимо, системным: из письма от 9 февраля 1895 г. мы узнаем и о другой «*накости*», предпринятой Алексеем Степановичем в адрес И. С. Бердникова: «А. С. Павлов предпринимает против

⁸ Павлов А. С. Продолжающиеся недоумения по вопросу о восприимчивости и духовном родстве // Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. 1893. Т. 1. С. 354–408, 483–519; Бердников И. С. О восприимчивости при крещении и духовном родстве, как препятствии к браку. Ответ на брошюру А. С. Павлова: по поводу некоторых недоумений в науке православного церковного права. Казань, 1892. 67 с.; *Он же*. Основные начала церковного права Православной Церкви: (По поводу рецензии г. Суворова на мою книгу «Краткий курс церковного права»). Казань, 1902. 398, VI с.

⁹ Бердников И. С. Письма к Н. Ф. Красносельцеву... Л. 89 об. — 90, письмо от 11 февраля 1892 г.

¹⁰ Там же. Л. 116, письмо от 30 января 1893 г.

меня новый поход; на этот раз не литературно-полемический, а, так сказать, дипломатический». Суть его сводилась к тому, чтобы в очередной раз очернить Бердникова в глазах академической корпорации как доносчика. Из содержания письма мы можем выяснить, что такое обвинение в адрес Ильи Степановича не было подтверждено доказательствами.

Такие ухищрения Алексея Степановича не могли пройти бесследно для здоровья Ильи Степановича: «Под влиянием неблагоприятных обстоятельств, благодаря г. обр. беспримерной подлости А. С. Павлова, я очень расстроен своими нервами, и голова моя не выносит усиленных занятий. Доктора советуют отдых от занятий, перемену места и впечатлений, путешествия и т. д.»¹¹.

Яркую характеристику А. С. Павлову содержит письмо Ильи Степановича от 20 апреля 1895 г., где он дает совет Красносельцеву по вопросу его перехода в Московский университет: «Насчет перехода в Москву ничего не могу сказать. Мне думается, что нет надобности переходить... Затем одно т. с. соседство с Павловым чего будет стоить. Ведь он не удержится, чтобы не интриговать против Вас, если Вы будете служить вместе с ним»¹².

В 1897 г. А. С. Павлов был назначен председателем юридической комиссии в Казанский университет. По этому поводу Илья Степанович не без сарказма пишет своему корреспонденту: «...председателем юридической комиссии в Казани назначен мой приятель А. С. Павлов. Предстоит приятная встреча»¹³. Из дальнейших писем Ильи Степановича становится очевидно, что экзамены в университете прошли спокойно, без прецедентов, но примечателен факт, что за время всех государственных экзаменов старые друзья и коллеги даже не виделись: «Павлов уехал из Казани не солоно хлебавши; никаких авансов он не получил от факультета. Профессоры вели экзамены самостоятельно, что очень не понравилось Павлову... Не понравилось ему и то, что четвертая часть экзаменующихся

¹¹ *Бердников И. С.* Письма к Н. Ф. Красносельцеву... Л. 125 об., письмо от 11 апреля 1893 г.

¹² Там же. Л. 221 об., письмо от 20 апреля 1895 г.

¹³ Там же. Л. 286 об., письмо от 5 марта 1897 г.

провалилась... Мы с Павловым нигде не встретились; только раз на гулянье в саду мы издали поглядели друг на друга»¹⁴.

В одном из последних писем корреспондентов Илья Степанович как бы подытоживает всю картину их непростых взаимоотношений с А. С. Павловым: «В Павлове нельзя предполагать склонности к примирению: не такой он человек, чтобы любить мир и любовь. Еще когда мы не были в разладе с ним, он не упускал случая делать мне разные подковырки, подсказанные болезненным чувством сомнения и ревности к моим мизерным успехам по службе и в других отношениях. Я имею много данных документального характера. Я все молчал, предпочитая худой мир хорошей ссоре. Но обстоятельства, от меня не зависевшие, положили конец таким полунатянутым, полумирным отношениям. Война не увенчалась для Павлова особенными победами, и Павлов, конечно, не может простить мне дерзости и стойкости в защите себя. Главное оружие, каким особенно умеет сражаться Павлов, есть подпольные интриги и начальственные доносы. К нему он и обращается, чтобы отомстить своим врагам. Я стою в глазах Павлова на первом плане, и мне нельзя ждать от него ничего хорошего»¹⁵. А уже в письме¹⁶ от 22 августа 1898 г. Николай Фомич сообщает своему корреспонденту, что А. С. Павлов умер, благодаря чему был положен предел их непростым многолетним взаимоотношениям.

Подводя некоторый итог вышеприведенным выдержкам из переписки И. С. Бердникова и Н. Ф. Красносельцева, необходимо отметить, что их письма содержат порой абсолютно нелестные характеристики по отношению к их сослуживцам. Близкие друзья, Н. Ф. Красносельцев и И. С. Бердников держали друг друга в курсе всех своих общественно-профессиональных проблем, и поэтому их переписка дает возможность приподнять исторический занавес и без прикрас увидеть состояние общества, которое их окружало. Но ученая дружба иногда или выходит из научных рамок

¹⁴ *Бердников И. С.* Письма к Н. Ф. Красносельцеву... Письма к Н. Ф. Красносельцеву... Л. 295 об., письмо от 29 мая 1897 г.

¹⁵ Там же. Л. 290 об., письмо от 3 апреля 1897 г.

¹⁶ *Красносельцев Н. Ф.* Письма к И. С. Бердникову // ГА РТ. Ф. 10. Оп. 5. Д. 1103. Л. 29–30.

и перерастает в нечто большее (как это было в случае с Бердниковым и Красносельцевым), или же коллеги, работая над одними и теми же научными вопросами, видят совершенно разные пути их разрешения, что нередко приводит к научной полемике или даже приобретает оттенок конфронтации. И именно поэтому некогда лучший ученик¹⁷, а потом и коллега и друг Алексея Степановича, к сожалению, становится для него сначала оппонентом, а потом и вовсе врагом. И, как удалось установить из писем, их конфликт с каждым годом набирал все более новые и новые обороты.

В любых конфликтах не бывает виновна лишь одна сторона. В случае с И. С. Бердниковым и А. С. Павловым очевидно, что первый не мог пройти мимо ошибочности некоторых взглядов Алексея Степановича по тому или иному научному вопросу церковного права, а второй слишком близко к сердцу принимал полемические выпады своего коллеги. Но, как бы там ни было, благодаря такому, пусть и небезоблачному, общению отечественная школа каноники только филигранно обрабатывалась и приобретала широкие исследовательские перспективы.

Остается ответить на последний вопрос: что нам дают такого рода исследования? Ведь, как удалось убедиться, такие выдержки из писем зачастую дают нелицеприятную характеристику лицам, упоминаемым в переписке. Именно в этом и содержится ответ: ее ценность заключается в том, что именно благодаря таким источникам, мы можем убедиться, что богословская наука — это не алгоритм шаблонных исследовательских шагов, а настоящая, подлинная жизнь людей, без остатка отдавших себя на служение отечественной богословской мысли.

Сведения об авторе. Сартаков Алексей Владимирович — магистрант церковно-практического отделения Санкт-Петербургской духовной академии (Россия, г. Санкт-Петербург). *E-mail: sartakov-94@mail.ru.*

¹⁷ *Знаменский П. В.* История Казанской духовной академии за первый (дореформенный) период ее существования (1842—1870 годы). Казань: тип. Имп. ун-та, 1891—1892. С. 327.

Священник П. И. Старков, С. Ю. Акишин

ПЕРЕПИСКА И. С. БЕРДНИКОВА С РУССКИМИ УЧЕНЫМИ И УЧЕНИКАМИ ПО КАЗАНСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ (1870–1914 ГГ.)

Настоящее исследование раскрывает потенциал важного для науки исторического источника — переписки И. С. Бердникова с различными учеными, корпус которой сохранился в Государственном архиве Республики Татарстан (Ф. 10. Оп. 5. Д. 1101–1105). В статье рассмотрено содержание писем, адресованных И. С. Бердникову его учениками по Казанской духовной академии, коллегами по исследовательской области — церковному праву и другими учеными, с кем И. С. Бердников обсуждал проблемы канонического права. В результате исследования определены мотивы И. С. Бердникова для поддержания эпистолярных контактов: с одними ученых поддерживал отношения в силу установившихся прочных дружеских связей, с другими — для профессионального взаимовыгодного общения, к третьим же, в условном смысле случайным корреспондентам, он обращался для наведения определенного рода справок, необходимых ему для научной работы.

Ключевые слова: *М. Е. Красножен, П. А. Лашкарёв, А. С. Павлов, А. А. Дмитриевский, Н. Ф. Красносельцев, М. А. Остроумов, П. А. Прокошев, сщмч. Михаил Чельцов, епископ Никодим (Милаш), переписка, церковное право, русская богословская наука.*

Богословская мысль и церковная наука в Российской империи созидались на твердом фундаменте традиций и преемственности поколений. Весь накопленный научный опыт передается последующему поколению ученых, и так формируется преемственность. Роль педагога, безусловно, остается самой важной, поскольку именно личность преподавателя, его любовь к предмету исследования и многое-многое другое помогают открыть потенциал преемника. Так открываются новые горизонты в науке, все глубже прорабатываются уже известные направления, формируются новые методы исследования, совершаются новые открытия. Совместная кропотливая работа педагога и его ученика впоследствии формирует традицию преподавания. Таким образом, достигая определенного уровня, вчерашний ученик сам становится педагогом, и пройденная школа начинает «работать» на новом месте. И можно с уверенностью утверждать, что живая интеллектуальная и профессиональная связь,

установленная в процессе обучения, даже вдали от наставника поддерживалась и на уровне трансляции школы, и благодаря эпистолярному общению. Именно так в Российской империи периода конца XIX — начала XX в. поддерживал связь со своими учениками профессор Казанской духовной академии, выдающийся русский специалист в каноническом праве Илья Степанович Бердников (1839—1915)¹. Письма, о которых пойдет речь, видимо, были отобраны и переданы в библиотеку КазДА самим профессором, и этот корпус писем (ГА РТ. Ф. 10. Оп. 5. Д. 1101—1105) включает в себя не только переписку с его воспитанниками, но и с другими видными учеными и деятелями его времени.

И. С. Бердников в переписке со своими корреспондентами проявляет себя человеком тактичным, что доказывается интенсивностью самой переписки. В эпистолярии Ильи Степановича сохранились письма от 53 человек. Наверняка корреспондентов у И. С. Бердникова было больше, однако только письма от этих людей он решил сохранить для науки. Среди корреспондентов и ученики И. С. Бердникова, и коллеги по науке, ученые монахи из Греции, архиереи и миряне. Темы, освещенные в письмах, самые разнообразные. Из внутренней критики содержания писем видно, что Илья Степанович в равной степени уделял внимание каждому письму, не упуская возможности ответить своевременно. Сохранившиеся письма охватывают 44-летний период времени: от самого раннего, датированного 1870 г., до самого позднего — 1914 г. В настоящей статье мы рассмотрим письма основных корреспондентов И. С. Бердникова, представляющих 3 небольших по составу группы: 1) его ученики по Казанской духовной академии; 2) коллеги по основной исследовательской области — каноническому праву; 3) другие ученые, с кем Илья Степанович обсуждал вопросы, связанные с церковным правом.

И. С. Бердников как прекрасный педагог воспитал целую плеяду выдающихся ученых в области богословской науки, и одним из таких воспитанников и в некотором смысле преемников был

¹ О нем см. подробнее: *Журавский А. В.* Илья Степанович Бердников // Православная энциклопедия. М., 2002. Т. 4. С. 635—639.

Н. Ф. Красносельцев (1845–1898)² — видный русский литургист, историк Церкви, профессор Императорского Новороссийского университета. В настоящее время выпускником Екатеринбургской духовной семинарии и магистрантом Санкт-Петербургской духовной академии А. В. Сартаковым проводится скрупулезное и всестороннее изучение взаимной переписки этих ученых, потому здесь мы коснемся писем Н. Ф. Красносельцева И. С. Бердникову лишь пунктирно. Письма Николая Фомича охватывают небольшой по времени промежуток времени с 1893 по 1898 гг., когда ученый вынужден был переехать из Казани в Одессу и личное общение с И. С. Бердниковым было затруднено. За это время Николай Фомич написал около 100 писем, из которых Илья Степанович сохранил для нас лишь 84. В своих письмах Н. Ф. Красносельцев повествует не только о каких-либо житейских сторонах своего бытия, но и делится со своим корреспондентом некоторыми научными проблемами, исследованию которых Николай Фомич посвящал себя целиком. Наличие между учеными дружеских отношений и специфический обмен научной информацией (информирование корреспондента о своих научных занятиях и вопросах, которые беспокоят, просьбы дать совет или справку по тому или иному вопросу и прочие) делают эту переписку уникальным источником по истории корпоративных и научных связей³.

Следующий корреспондент из числа учеников И. С. Бердникова — Алексей Афанасьевич Дмитриевский (1856–1929) — крупнейший русский литургист, византинист, церковно-общественный деятель. Всего за период с 3 августа 1881 по 1911 гг. среди корреспонденции И. С. Бердникова сохранилось 10 писем⁴ Алексея

² Акишин С. Ю. Красносельцев Николай Фомич // Православная энциклопедия. М., 2015. Т. 38. С. 433–438.

³ Сартаков А. В. Эпистолярные контакты профессоров Н. Ф. Красносельцева и И. С. Бердникова: динамика переписки, тематика, значение для богословской науки / дипломная работа. Екатеринбург: Екатеринбургская духовная семинария, 2016. (Неопубл.).

⁴ ГА РТ. Ф. 10. Оп. 5. Д. 1101. Л. 121–130 об., 369–381 об.; Д. 1104. Л. 140–140 об.; Д. 1105. Л. 148–151 об. В фонде А. А. Дмитриевского, находящемся в Отделе рукописей Российской национальной библиотеки, сохранилось 3 письма И. С. Бердникова 1892, 1910 и 1911 гг. (ОР РНБ. Ф. 253. Д. 364. 6 л.).

Афанасьевича. Следует отметить, что письмо А. А. Дмитриевского от 1881 г. — самое раннее из сохранившихся его писем. Алексей Афанасьевич слушал у И. С. Бердникова курс церковного права и в последний учебный год под его руководством занимался в том числе и литургией (преподаватель литургии Н. Ф. Красносельцев находился в это время в заграничной командировке). В письмах А. А. Дмитриевский поднимает различные темы, которые звучат не только в переписке с И. С. Бердниковым. Небольшой пласт информации касается житейской составляющей жизни и в целом, в том числе и научной, биографии ученых: так, А. А. Дмитриевский рассказывает о знакомстве в 1881 г. с А. С. Павловым, его помощи и радушии; делится историей, как во время поездки в Киев его петербургскую квартиру обокрали; вскользь повествует о визите государя императора в Москву. Из писем А. А. Дмитриевского мы получаем некоторую информацию и по истории получения им степени доктора церковной истории. Работа была представлена именно в Казанскую духовную академию, причины чего Алексей Афанасьевич тщательно объясняет И. С. Бердникову, а когда преподаватели один за другим стали отказываться от рецензирования сочинения, пессимистично заключает, что казанские ученые не видят ничего хорошего в его докторской диссертации, от чего ему смешно.

Иногда А. А. Дмитриевский давал своему корреспонденту советы (например, рекомендовал заказывать рукописи с Афона, потому что так дешевле) или же обращал к нему небольшие просьбы (например, просил выслать книгу Ассемани для сравнения с Евхологием IV в. Сарапиона, епископа Тмуитского).

Корреспонденты обсуждали в письмах и различные научные вопросы. В 90-е гг. XIX в. Илья Степанович был очень озабочен вопросом количества восприемников при таинстве Крещения, обращаясь по этому поводу к различным ученым. Не было исключением и А. А. Дмитриевский, хорошо знавший рукописные литургические источники и, соответственно, многообразие церковных практик. Он в рассуждении о количестве восприемников при крещении приходит к выводу об одном восприемнике без различия пола. В нескольких же заключительных письмах А. А. Дмитриевский весьма подробно

обсуждал с И. С. Бердниковым идею восстановления института диакона при Марфо-Мариинской обители⁵.

В своих письмах к Илье Степановичу А. А. Дмитриевский упоминал в той или иной связи и о других ученых. Некоторое внимание уделено было учителю Алексея Афанасьевича Н. Ф. Красносельцеву, о здоровье которого ученик очень беспокоился. Небезразлична была ему и ученая судьба его коллеги по Киевской духовной академии П. А. Лашкарёва, которого обвинили в неправославии и о милосердии к которому взывал Алексей Афанасьевич, прося Илью Степановича дать добрый отзыв на его работу.

Довольно много внимания в письмах А. А. Дмитриевского уделено другому «коллеге по цеху» — А. И. Алмазову, на работу которого, посвященную чинопоследованию исповеди, А. А. Дмитриевский написал большую рецензию. Видимо, Илья Степанович обвинял А. А. Дмитриевского в некоторой предвзятости по отношению к А. И. Алмазову, от чего Алексею Афанасьевичу пришлось защищаться. Он отмечал, что за свою жизнь написал только две негативных рецензии, по-доброму сочувствует несчастиям Алмазова, связанным с утверждением его в степени доктора, однако его работу об исповеди счел «вредной для науки», ссылаясь на невозможность сочетания каноники и литургики. Из такой открытой и насыщенной деталями переписки ясно видится высокая степень доверия А. А. Дмитриевского И. С. Бердникову и важное место последнего в жизни А. А. Дмитриевского. Из писем И. С. Бердникову видны неподдельная любовь и ревность Алексея Афанасьевича к науке.

Еще одним учеником, глубоко почитавшим профессора И. С. Бердникова, был Александр Иванович Алмазов (1859—1920)⁶ — русский канонист, литургист и церковный историк, ординарный профессор Новороссийского и Московского университетов. Будучи выпускником Казанской духовной академии (1884 г.),

⁵ Подробнее об этом см.: *Лобовикова К. И.* А. А. Дмитриевский и великая княгиня Елизавета Федоровна: несколько штрихов к биографии ученого // *Мир русской византистики: Материалы архивов С.-Петербурга / ред.: И. П. Медведев.* СПб., 2004. С. 241—255.

⁶ *К. А. М., Желтов М. С.* Алмазов Александр Иванович // *Православная энциклопедия.* М., 2001. Т. 2. С. 38—39.

по окончании ее он продолжал интенсивное эпистолярное общение со своим учителем И. С. Бердниковым. За период с 1892 по 1903 гг. до наших дней дошло 48 писем интереснейших писем⁷, в которых обсуждались разноплановые вопросы. Корреспондентами обсуждались подробности семейной жизни и каких-то неурядиц, различного рода научные вопросы, связанные в основном с работами других ученых (например, А. С. Павлова и В. А. Нарбекова). Некоторое внимание уделено трудностям преподавания и в целом положению дел в учебных заведениях того времени. Такое общение между корреспондентами может свидетельствовать об особом уровне взаимопонимания между ними, благодаря чему эти отношения можно охарактеризовать как «ученая дружба».

Не менее интенсивная переписка у И. С. Бердникова была еще с одним учеником по Казанской духовной академии — правоведом, богословом, ординарным профессором кафедры церковного права юридического факультета Томского университета Павлом Александровичем Прокошевым (1868 — после 1922)⁸. Временной диапазон писем охватывает 1893—1912 гг. По дошедшим до нас 37 письмам⁹ можно сказать, что большая часть переписки посвящена становлению П. А. Прокошева как ученого и выбору основного места работы. В первом письме, незадолго до защиты магистерской диссертации, Павел Александрович просит дать ему немного времени для внимательного прочтения работы и спрашивает, в чем состоит подготовка и на что в особенности нужно обратить внимание.

После окончания Казанской духовной академии П. А. Прокошева распределили преподавателем в Вологодскую духовную семинарию. Поначалу он характеризовал ректора семинарии как хоро-

⁷ ГАРТ. Ф. 10. Оп. 5. Д. 1101. Л. 428—437; Д. 1103. Л. 1—2 об., 17—18, 31—33 об., 41—44 об., 47—50 об., 58—83, 118—135 об., 138—145, 272—283 об.; Д. 1104. Л. 47—67, 221—238 об. Подробнее о переписке см.: Старков П. И., свящ. Письма А. И. Алмазова И. С. Бердникову: публикация текста и обзор содержания / дипломная работа. Екатеринбург: Екатеринбургская духовная семинария, 2016. (Неопубл.).

⁸ Прокошев Павел Александрович // Электронная библиотека «Научное наследие России». URL: <http://e-heritage.ru/ras/view/person/history.html?id=44091134> (дата обращения: 21.12.2018).

⁹ ГАРТ. Ф. 10. Оп. 5. Д. 1101. Л. 142—152 об., 390—420 об.; Д. 1103. Л. 53—54 об., 56—57 об., 171—191 об., 286—308 об.; Д. 1104. Л. 39—46 об.; Д. 1105. Л. 57—60 об.

шего человека, но потом начались трудности: отношения с ректором расстроились, вознаграждение за преподавание было сокращено, преподавательский труд стал им характеризоваться как «жестокий и неблагодарный». Эти трудности заставляли П. А. Прокошева неоднократно ездить в Москву и Петербург для перемены места службы. После долгих перипетий и 2-годичной командировки в Казанский университет для подготовки к профессорскому званию он становится экстраординарным профессором юридического факультета Томского университета по кафедре церковного права. П. А. Прокошев в своих письмах неоднократно просил И. С. Бердникова оказать содействие или походатайствовать в продвижении по службе, и Илья Степанович охотно помогал своему бывшему ученику.

Переписка с учеником И. С. Бердникова по Казанской духовной академии протоиереем Михаилом Павловичем Чельцовым¹⁰, будущим священномучеником, ограничивается двумя письмами¹¹, написанными отцом Михаилом в 1895 и 1899 гг. и посвященными исключительно перерабатываемому им в магистерскую диссертацию кандидатскому сочинению.

Более представительна и интересна группа корреспондентов И. С. Бердникова, с которыми ученого объединяли профессиональные интересы, связанные с каноническим или церковным правом. Первым в этой группе должен быть упомянут профессор литургики и канонического права Алексей Степанович Павлов (1832—1898)¹², называвший Илью Степановича коллегой. Переписка корреспондентов велась на протяжении 1870—1891 гг., и за это время А. С. Павловым было написано 26 писем¹³. Как правило, в письмах он касается тем, связанных с его профессиональной деятельностью. Например, он критикует учебную реформу и участие Церкви в деле науки. Глубоко переживает трудности, связанные с нахождением нужного источникового материала. Во время финансовых

¹⁰ *Никитин Д. Н.* Михаил Павлович Чельцов, сщмч. // Православная энциклопедия. М., 2017. Т. 45. С. 586—587.

¹¹ ГА РТ. Ф. 10. Оп. 5. Д. 1101. Л. 421—422; Д. 1103. Л. 254—254 об.

¹² Павлов Алексей Степанович // Полный православный богословский энциклопедический словарь. СПб., [1913]. Т. 2. С. 1734—1735.

¹³ ГА РТ. Ф. 10. Оп. 5. Д. 1101. Л. 1—60 об.; Д. 1102. Л. 43—44 об.

трудностей просит помощи в скорейшем напечатании статьи, чтобы скорее получить оплату. Защищает один из трудов И. С. Бердникова, но при этом не стесняется в выражениях в адрес своих критиков. Рассказывая о назначении в Санкт-Петербург, А. С. Павлов поделился подробностями, как хотел даже откупиться от назначенной должности, но ему этого не удалось.

Научная деятельность — основная тема на протяжении всех писем. Так, например, прочитав рецензию П. А. Лашкарёва на свою научную работу, он очень энергично критикует рецензента, опровергая все тезисы и упрекая его в подмене понятий и полном непонимании его книги. Необходимо отметить, что А. С. Павлов — человек очень преданный науке и очень хлестко отзывающийся о своих коллегах — канонистах того времени. Реагируя на рецензию П. А. Лашкарёва, он просит И. С. Бердникова, как человека весомого в науке и обществе, вступить с ним в союз. Очень подробно изложив план по «наказанию» П. А. Лашкарёва, надеется, что Илья Степанович поможет осуществить задуманное. И. С. Бердников соглашается ознакомиться с работой П. А. Лашкарева и пишет ответ. А. С. Павлов был очень обрадован критике И. С. Бердниковым труда П. А. Лашкарёва, но восхищение и радость прошли после того как А. С. Павлов увидел в труде И. С. Бердникова критику в адрес не только П. А. Лашкарёва, но и в свой. Научная дискуссия о восприимчивых при крещении, которая зародилась у А. С. Павлова и И. С. Бердникова, переросла в очень серьезную полемику, если не войну, развернувшуюся на страницах академической печати. Стоит отметить, что Илья Степанович, будучи человеком интеллигентным, не переходил на личности, а пытался увещевать возбужденного коллегу. Итогом этого непростого общения могло бы быть долгожданное примирение ученых, однако прекращение переписки в 1891 г. свидетельствует о том, что корреспонденты так и не смогли разделить научные взгляды и личные взаимоотношения.

Еще один коллега-правовед — профессор Харьковского университета Михаил Андреевич Остроумов (1847–1920)¹⁴. Из пере-

¹⁴ Юридический факультет Харьковского университета за первые сто лет его существования (1805–1905). 1. История факультета. 2. Биографический словарь

писки, длившейся с 1889 по 1913 гг., сохранилось 31 письмо¹⁵. Характерной чертой писем профессора М. А. Остроумова является его попунктная манера ответа. В основном он пишет о темах сугубо ученых, касающихся деятельности того или иного ученого и его трудов. Будучи не знакомым с А. С. Павловым, он, зная о знакомстве с ним И. С. Бердникова, на протяжении нескольких писем вопрошает его мнение об одной научной работе. Одна из магистральных тем ранних писем — написание докторской диссертации и получение связанного с этим звания ординарного профессора. Представленное на соискание сочинение «Введение в православное церковное право» (Харьков, 1893) было категорически раскритиковано «драконом» А. С. Павловым, и Михаил Андреевич, недоумевая о причинах столь жесткой критики, попросил выступить рецензентом работы И. С. Бердникова. В итоге авторитетное мнение Ильи Степановича о сочинении решило судьбу М. А. Остроумова: ему присудили искомую степень и возвели в звание ординарного профессора Харьковского университета. Из житейских подробностей, упоминаемых в письмах, мы узнаем о проблемах со здоровьем М. А. Остроумова или назначении на должности его родственников. Рассказывая о преподавательской деятельности, М. А. Остроумов пишет об успехе в чтении лекций столь великом, что студенты приходили специально послушать их. Несколько писем посвящены обсуждению особенностей реформ духовного образования: проект семинарской реформы оценивался как «уродливый», досталось и проекту реформирования духовных академий. Таким образом, хотя сохранились только письма М. А. Остроумова и не дошли письма ему И. С. Бердникова, эту переписку можно охарактеризовать как исключительно профессиональную.

В судьбе уже упомянутого профессора Киевской духовной академии и Киевского университета по кафедре канонического права Петра Александровича Лашкарёва (1833—1899)¹⁶ И. С. Бердников

профессоров и преподавателей / под ред. Д. И. Багаля, М. П. Чубинского. Харьков, 1908. С. 266—270.

¹⁵ ГАРТ. Ф. 10. Оп. 5. Д. 1101. Л. 74—112 об., 348—358 об.; Д. 1103. Л. 84—85 об., 111—112 об., 284—285 об.; Д. 1105. Л. 1—2 об., 36—37 об.

¹⁶ *Берташ А., прот., Шевченко Э. В.* Петр Александрович Лашкарёв // Православная энциклопедия. 2015. Т. 40. С. 180—184.

сыграл, можно сказать, решающую роль. Исходя из небольшого объема писем (их всего 5), написанных в период 1888—1896 гг.¹⁷, можно видеть в первую очередь благодарность за ответ Ильи Степановича на каждое письмо, и далее на протяжении всех писем корреспондент скромно рассуждает о своем труде по церковному праву. Он выслал второе издание своей книги с исправлениями и сокращениями. И, наконец, основная тема из письма в письмо — о двукратном провале в соискании ученой степени доктора церковного права. Он объясняет это и многодетностью, и другими заботами. Думает даже не пытаться больше, но узнав, что его дело из Киевской академии передали в Св. Синод и будут спрашивать мнение И. С. Бердникова, обращается к нему и просит о сочувствии, признавая свои ошибки. И профессор откликается на просьбу, дав положительный ответ по делу П. А. Лашкарёва.

С другим специалистом в церковном праве, профессором Императорского Юрьевского университета Михаилом Егоровичем Красноженом (1860 — после 1919)¹⁸, И. С. Бердников состоял в переписке с 1894 по 1913 гг. Русский юрист, профессор церковного права Императорского Юрьевского университета был не учеником Ильи Степановича, а прямым учеником А. С. Павлова. Кроме общности интересов, корреспондентов роднило еще и то, что оба были учениками А. С. Павлова (М. Е. Красножен слушал его курс лекций и писал под его руководством кандидатскую и магистерскую диссертации в Московском университете). Сохранилось 34 письма¹⁹ М. Е. Красножена И. С. Бердникову, раскрывающие перед нами судьбу еще одного человека — современника и коллеги по научным занятиям. Первые письма, повествующие о переезде из Москвы в г. Юрьев, показывают стойкость и терпеливость М. Е. Красножена, так как он, имея опыт жизни в столице, стоически столкнулся со всеми неудобствами

¹⁷ ГА РТ. Ф. 10. Оп. 5. Д. 1101. Л. 113—120, 442—443 об.

¹⁸ Биографический словарь профессоров и преподавателей Императорского Юрьевского, бывшего Дерптского университета за сто лет его существования (1802—1902) / *под ред. Г. В. Левицкого*. Юрьев, 1902. Т. 1. С. 651—654.

¹⁹ ГА РТ. Ф. 10. Оп. 5. Д. 1101. Л. 134—135 об., 358—358 об.; Д. 1103. Л. 22—23, 34—37 об., 86—89 об., 146—170, 264—271, 293—294 об.; Д. 1104. Л. 77—85; Д. 1105. Л. 5, 53—54.

юрьевского быта. Бóльшая же часть писем посвящена ученой деятельности и особенностям организации и течению образовательного процесса на новом месте. С 1901 г. в письмах упоминаются не только хлопоты по соисканию докторской степени, но и беспорядки в университете, и все чаще звучат темы нестроений и воцаряющегося хаоса. Данную переписку можно охарактеризовать как товарищескую.

Еще один специалист по церковному праву, с кем И. С. Бердников состоял в непродолжительной переписке (сохранилось 10 писем²⁰), — священноисповедник, епископ Далматинский и Истринский Буковинской митрополии Никодим (Милаш; 1845–1915)²¹. В начале переписки владыка рассказывал корреспонденту о своих исследованиях в области церковного права в зарубежных Церквях и просил Илью Степановича помочь ему с необходимыми материалами. На эту просьбу профессор И. С. Бердников откликнулся, отправив все необходимое, после чего между учеными завязалась взаимообогащающая переписка, в которой затрагивались различные, в том числе мелкие, темы: 1) церковное судопроизводство и отдельно вопросы, касающиеся преступлений и наказаний лиц духовных всех чинов; 2) как правящему архиерею, еп. Никодиму был важен вопрос о «снятии» монашества и вступлении в брак бывшего монаха. По данной теме у владыки сформировалась очень твердая позиция неприятия, поддерживаемая существовавшим в то время в Сербии запретом на государственном уровне подобных браков. В связи с дисциплинарными прещениями, налагаемыми на священнослужителей, в одном из писем упоминается торжественный «Чин извержения из сана», как уникальный обряд, проводимый в храме — и только у сербов. Из более мелких вопросов, затрагиваемых епископом Никодимом в его письмах, интересна тема длины волос у лиц в священном сане, по поводу чего владыка намеревался издать у себя в епархии специальное распоряжение. Буквально по всем беспокоящим его вопросам преосвященный Никодим советовался с профессором И. С. Бердниковым и, видимо, получал на них исчерпывающие ответы.

²⁰ ГА РГ. Ф. 10. Оп. 5. Д. 1101. Л. 267–272 об., 275–278 об., 382; Д. 1104. Л. 156–161 об.

²¹ *Фотий (Сладоевич), еп., Юрич С., Бурега В. В.* Никодим (Милаш), еп. Далматинско-Истрийский // Православная энциклопедия. М., 2018. Т. 49. С. 721–723.

Среди корреспонденции И. С. Бердникова сохранилось и письмо²² выдающегося русского и советского историка права и византиста Владимира Николаевича Бенешевича (1874–1938)²³ 1903 г. В нем Владимир Николаевич благодарит Илью Степановича за присланную книгу и оказанное ему, как начинающему автору, внимание со стороны И. С. Бердникова. Это внимание он сравнивает с жизненным эликсиром, который не даст уснуть царевне-науке.

Темы, так или иначе связанные с каноническим правом или тружениками в этой области, затрагиваются и в письмах третьей группы корреспондентов И. С. Бердникова. В первую очередь следует назвать выдающегося церковного историка и профессора Московской духовной академии Алексея Петровича Лебедева (1845–1908)²⁴, переписка с которым продолжалась в период с 1889 по 1904 гг. и насчитывает 9 писем²⁵ в одну сторону. В письмах Алексей Петрович делится своими научными планами, рассказывает о различных своих поездках по России и за границу, хлестко отзывается о критике П. А. Лашкарёвым работы А. С. Павлова.

С другим историком Церкви, профессором Санкт-Петербургской духовной академии Иваном Егоровичем Троицким (1832–1901)²⁶ И. С. Бердников также обсуждал вопросы, связанные с научной деятельностью. Из переписки сохранились лишь 4 письма, написанных в период с 1889 по 1891 гг. и повествующих о продвижении И. Е. Троицкого по службе. Обсуждали корреспонденты и вопрос о количестве восприемников при таинстве Крещения. И. Е. Троицкий считал, что их может быть много, но для детей из богатых семьях, истинных же восприемников должно быть двое — именно их имена записываются в метрики. Однако, как добавляет ученый, и двое теперь редкость — и то лишь у состоятельных господ,

²² ГА РТ. Ф. 10. Оп. 5. Д. 1104. Л. 150.

²³ *Герд Л. А., Щанов Я. Н.* Владимир Николаевич Бенешевич // Православная энциклопедия. М., 2002. Т. 4. С. 619–621.

²⁴ *Лебедев Алексей Петрович* // Православная энциклопедия. М., 2015. Т. 40. С. 188–189.

²⁵ ГА РТ. Ф. 10. Оп. 5. Д. 1101. Л. 65–73 об., 359–360; Д. 1103. Л. 38–39 об., 51–52 об.; Д. 1104. Л. 128–129.

²⁶ *Пальмов И. С.* Иван Егорович Троицкий // Христианское чтение. 1903. № 5. С. 677–701.

обычные же люди ограничиваются одним восприемником. Изучение писем Ильи Степановича И. Е. Троицкому позволит, вероятно, не- несколько расширить наши представления о характере их переписки²⁷.

Эти же вопросы обсуждал Илья Степанович и в переписке со своим однокурсником по Казанской духовной академии, дипломатом и этнографом-балканистом Иваном Степановичем Ястребовым (1839—1894)²⁸; от нее дошло лишь 3 письма 1892—1893 гг.²⁹ В них И. С. Ястребов не соглашается с А. С. Павловым по поводу кумовства при святой купели и венчании и делится с И. С. Бердниковым результатами своего исследования традиций славянских народов и греков по этому вопросу. Во всех 3-х письмах Иван Степанович объясняет значение понятий, связанных с кумами. Таким образом, переписка в большей степени деловая, без заострения внимания на чем-то личном.

Подводя итог нашему беглому рассмотрению писем учеников по Казанской духовной академии, коллег и других ученых отметим, что с некоторыми из корреспондентов у И. С. Бердникова были устойчивые и, возможно, даже дружеские отношения (Н. Ф. Красносельцев, А. И. Алмазов), с другими он считал необходимым поддерживать эпистолярные контакты для профессионального общения (А. С. Павлов, епископ Никодим (Милаш), М. А. Остроумов, П. А. Прокошев, М. Е. Красножен, А. А. Дмитриевский), к третьим же он обращался для получения какой-либо информации, касающейся главной полемики его жизни — вопроса о количестве восприемников при таинстве Крещения (А. П. Лебедев, И. Е. Троицкий, И. С. Ястребов), либо для помощи в работе (В. Н. Бенешевич, сщмч. Михаил Чельцов).

Сведения об авторах. Старков Павел Иванович, священник — проректор по воспитательной работе Екатеринбургской духовной семинарии, магистрант 2-го года обучения ЕДС (Россия, г. Екатеринбург). *E-mail: laptevok@mail.ru.*

Акишин Сергей Юрьевич — кандидат богословия, научный сотрудник кафедры церковно-практических и гуманитарных дисциплин Екатеринбургской духовной семинарии (Россия, г. Екатеринбург). *E-mail: nikomachus@gmail.com.*

²⁷ 12 писем И. С. Бердникова И. Е. Троицкому, охватывающих период времени с 1882 по 1884 и с 1889 по 1891 гг., сохранились в фонде последнего (ОР РНБ. Ф. 790. Д. 502. 28 л.).

²⁸ Ястребов Иван Степанович // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. СПб., 1904. Т. 41а. С. 849.

²⁹ ГА РТ. Ф. 10. Оп. 5. Д. 1101. Л. 254—259 об.

Иеромонах Ферапонт (Широков)

ДУХОВНО-ПАТРИОТИЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ВОСПИТАННИКОВ ВОЛОГОДСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ В ГОДЫ ПЕРВОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЫ

В годы Первой мировой войны многие духовные школы организовали духовно-патриотическую работу среди своих воспитанников. Вологодская духовная семинария с первых лет войны организовала и содержала лазарет для раненных солдат. В статье исследуется духовно-патриотическая деятельность воспитанников семинарии в обозначенный период. Целью ее является изучение деятельности духовных школ в деле нравственного воспитания на примере одной семинарии. При работе над статьей был использован метод анализа исторических источников.

Ключевые слова: *Вологодская духовная семинария, Первая мировая война, епархиальный лазарет, патриотическое воспитание, духовное образование, богословское образование.*

Первая мировая война окончилась для России революционными событиями. Они произошли, когда Российская империя набирала могущество и была способна не только отразить врага, но и размышлять о послевоенном устройстве Европы. Церковно-политической утопией, по мысли церковного историка Н. Н. Лисового, были мысли о восстановлении православия в Константинополе, которое будет жить и развиваться под эгидой России¹. С самого начала войны Церковь содействовала государству, укрепляла моральный дух армии. Епархиальные центры, оказавшиеся в тылу, всячески содействовали духовно-патриотическому воспитанию. Ректор Вологодской духовной семинарии протоиерей Николай Малиновский² в своем отчете в Синод за 1913/1914 учебный год писал, что воспитательская часть в семинарии имела цель возрастить своих питомцев в духе любви и преданности государю, Отечеству и народу русскому.

¹ См.: *Лисовой Н. Н.* Русская Церковь и патриархаты Востока. Три церковно-политические утопии XX века // Религии мира. История и современность. 2002. С. 142–219.

² Протоиерей Николай Малиновский (18 ноября 1861 г., с. Рабанга, Вологодский уезд, Вологодская губерния — 28 января 1917 г.) — богослов, автор учебников для духовных и светских учебных заведений по догматике и Закону Божию, ректор Вологодской духовной семинарии с 1906 по 1916 гг.

«Воспитанники проявляли интерес к отдельным эпизодам войны, военным действиям»³. Семинария активно подключилась к служению Родине. С самого начала войны стал производиться сбор вещей и денег на теплое белье, праздничные подарки; оборудовали и 4 месяца содержали койку своего имени в лазарете местной городской организации, участвовали в религиозно-нравственных и образовательных чтениях раненым местным лазаретов, в пении церковных служб, писании писем.

19 декабря 1914 г. при семинарии был открыт епархиальный лазарет на 25—35 мест. «Желательное устройство подобного учреждения при семинарии особенно в эти тяжелые дни, которое переживает наше отечество, вне всякого сомнения. Помимо того, что несколько родных нам героев найдут покой и внимательный за собою уход, оно даст еще возможность и воспитанникам семинарии проявить на самом деле свое юношеское стремление послужить хоть чем-либо тем, которые кровь свою проливают за наше благополучие»⁴, — писали в Вологодских епархиальных ведомостях (далее — ВЕВ). В устройстве лазарета деятельно участвовали священнослужители епархии, преподаватели семинарии, педагоги и воспитанницы женского Епархиального училища.

За свое служение семинаристы получали благодарности. Содержался лазарет за счет средств, которые по благословению епископа Вологодского Александра (Трапицына) поступали в Консисторию, в специально определенный для этого Комитет от духовенства. Кроме того, корпорации духовных учебных заведений города⁵ постановили отчислять определенный процент своего жалования во все время функционирования лазарета. Тем не менее, ввиду тяжелого материального положения, содержать лазарет было затруднительно. Комитет принял решение обратиться с приглашением принять посильное участие ко всем прочим духовным учебным заведениям

³ Отчеты за 1914/15 учебный год Вологодской духовной семинарии // РГИА. Ф. 802. Оп. 15. Д. 1109. Л. 28.

⁴ Разные известия по епархии. Духовенству Вологодской епархии // ВЕВ. 1914. № 24. С. 461.

⁵ На тот момент в городе действовали семинария, духовное училище и Епархиальное женское училище.

епархии и учащимся в церковно-приходские школы. В семинарии состоялся патриотический концерт-вечер, на котором исполнялась музыка П. И. Чайковского, М. И. Глинки, А. Д. Кастальского, прозвучали баллады и стихи. Вечер завершился общим пением гимна «Боже, царя храни». Концерт собрал на нужды лазарета 337 руб. 23 коп.⁶

Солдаты, пребывавшие на лечении в лазарете при семинарии, написали письмо епископу Александру, которое по их просьбе было опубликовано в Епархиальных ведомостях. В нем они благодарили епископа за оказанное гостеприимство и, в частности, отмечали, что им «на вокзале был оказан радушный прием инспектором семинарии, отцом экономом и двумя воспитанниками. Прежде чем отправиться в назначенный лазарет, нас напоили чаем, затем уже на извозчиках были отправлены до лазарета. <...> Это теплое, светлое и хорошо оборудованное помещение. <...> Все время заметно старание всех, находящихся при лазарете, чтобы мы не скучали. Особенно это заметно со стороны инспектора семинарии, этого добродушного и умеющего сказать слово с простым мужичком. <...> Воспитанники не ленятся нас посещать, за что им большое русское спасибо. <...> Но что всего лучше, то это посещение храма, который за несколько шагов от лазарета. Приходишь в церковь, становишься в особо отведенное место впереди и под звуки стройного пения невольно чувствуешь потребность молиться...»⁷. Солдаты благодарили епископа Александра за заботу со стороны медицинского персонала и воспитанников семинарии.

Также с благословения епископа Александра устраивались патриотические шествия. Преосвященный Александр совершил 2 ноября 1914 г. литургию в Спасовсегоградском соборе, а после литургии и благодарственного молебна по случаю отбития от Варшавы германских полчищ воспитанники семинарии выслушали на площади перед собором патриотическую речь инспектора, пропели «Боже, царя храни», а также проиграли гимны союзных государств. Затем с пением «Боже, царя храни», «Спаси, Господи, люди Твоя» и «Братья

⁶ См.: Отчеты за 1914/15 учебный год Вологодской духовной семинарии. Л. 30.

⁷ Письмо раненых солдат к Его преосвященству // ВЕВ. 1915. № 2. С. 31–32.

славяне», что чередовалось с исполнением оркестром гимнов, с национальными флагами и флагами союзных государств возвратились в семинарию⁸.

Преподаватели семинарии пополнили ряды вооруженных сил Российской империи. Так, в своем отчете ректор семинарии отметил, что гимнастика в 1913/14 учебном году не преподавалась, так как преподаватель капитан 198 пехотного полка Н. А. Фрибес находился в действующей армии и заместителей ему не нашлось⁹.

В своем отчете в Синод за 1914 г. правящий архиерей отметил, что война сблизила духовенство с паствой. Духовенство встало во главе приходских учреждений по оказанию помощи больным и раненым солдатам, и их семьям. Священнослужители подавали личный пример в этом священном деле. Их личные пожертвования «направлялись на содержание коек для раненных и больных воинов в лазаретах Вологодской Общины Красного Креста, а затем и в епархиальном лазарете при Вологодской духовной семинарии. Направление пожертвований дано было собранием Вологодского городского духовенства, состоявшимся 10 августа 1914 года»¹⁰.

1 марта 1915 г. по благословению епископа Александра было открыто отделение лазарета при Епархиальном женском училище на 20 мест. От правящего архиерея поступило пожертвование в размере 100 рублей, 50 из которых, согласно его воле, пошли на устройство мест в отделении лазарета. Всего за февраль 1915 г. поступило 826 руб. 41 коп. и билетами¹¹ 100 руб.¹²

28 января 1916 г. появился Указ Святейшего Синода за № 3 «О содействии со стороны духовенства и учащихся в церковных школах делу переписи беженцев»¹³. Для удовлетворения нужд беженцев было признано необходимым «призвать к делу регистрации осевших

⁸ Отчеты за 1914/15 учебный год Вологодской духовной семинарии. Л. 30.

⁹ Там же.

¹⁰ Отчет о состоянии Вологодской епархии. 1914 г. // РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2629. Л. 25.

¹¹ В 1914 году была открыта Высочайшим разрешением благотворительная лотерея.

¹² См.: Ведомость о поступивших пожертвованиях на нужды епархиального лазарета при Вологодской духовной семинарии деньгами и вещами за февраль месяц с. г. // ВЕВ. 1915. № 6. С. 108.

¹³ Там же. С. 106.

беженцев <...> пастырей Церкви и учителей церковных школ»¹⁴. Епархиальным архиереям поручалось организовать работу священнослужителей, учащихся и учащихся духовных школ в данном деле. В сентябре 1916 г. Правление семинарии решает издать памятную «Записку» об участниках Отечественной войны из числа бывших воспитанников семинарии. Также особое внимание было уделено увековечиванию памяти погибших воинов.

Условия жизни студентов ввиду военного положения значительно ухудшились: в городе проживало несколько тысяч военнопленных, поэтому квартиры студентов были чрезвычайно бедны. Кроме того, ввиду сокращения по обстоятельствам военного времени финансовой сметы Святейшего Синода, из Государственного казначейства не было отпущено средств на содержание параллельного отделения VI класса семинарии, поэтому Правление семинарии в 1915 г. просило ассигнования средств из епархиального бюджета¹⁵. Необходимость в параллельном классе была обусловлена тем, что количество учащихся превышало допустимое значение, установленное Уставом духовных семинарий. Кроме того, ввиду того, что и здание духовного училища с 1915 г. стало использоваться под лазарет, учебные занятия были перенесены в духовную семинарию, а выпускные и приемные экзамены — в помещение женского Епархиального училища. «Помещение училища в чужом здании вместе с великовозрастными воспитанниками, при сокращенных сорокаминутных уроках, а общежитие в тесном и неблагоустроенном доме не могло не отразиться неблагоприятно в учебном и воспитательном отношениях в минувшем учебном году»¹⁶, — сообщал смотритель духовного училища Василий Лебедев. «В силу неблагоприятно сложившихся обстоятельств Правление училища, с разрешения Его Преосвященства, вынуждено в будущем учебном году временно закрыть общежитие при Вологодском духовном училище»¹⁷.

¹⁴ Указ Св. Синода от 28 января 1916 г. // ВЕВ. 1916. № 5. С. 47.

¹⁵ См.: От Правления Вологодской духовной семинарии духовенству Вологодской епархии // ВЕВ. 1915. № 11. Июнь. С. 238.

¹⁶ Отчет Велико-устюжского викариального Комитета по оказанию помощи беженцам за время с 1 сентября 1915 по 1 марта 1916 года // ВЕВ. 1916. № 11. Июнь. С. 192.

¹⁷ Отчет Велико-устюжского викариального Комитета... С. 193.

В августе 1916 г. ввиду тяжелого экономического положения на предстоящий учебный год было закрыто и общежитие при семинарии. Воспитанники, принятые на казенное содержание, отправлялись на содержание на частные квартиры, которые содержало Правление семинарии. Учебные занятия в 1916/17 учебном году начались с октября. В духовном училище было принято решение начать занятия с 1 сентября, поскольку «в сентябре меньше требуется топлива и освещения»¹⁸. Занятия проводились до 1 декабря, затем воспитанников отпустили домой до 15 января. Учебный год заканчивался 23 марта 1917 г., после чего учащиеся, успешно окончившие учебный год, переводились на следующий курс, а окончившие с неудовлетворительными показателями должны были пересдать экзамены после летних каникул. Выпускной определено было произвести после Пасхи¹⁹.

Новый ректор семинарии, протоиерей Николай Кибардин, назначенный на эту должность указом Синода в ноябре 1916 г., продолжил дело своего предшественника. Несмотря на тяжелое материальное положение, занятия в семинарии продолжались. «Почти за три года своего существования Епархиальный лазарет успешно выполнял свое назначение: в нем в разное время перебивало на лечении 633 человека больных и раненых воинов»²⁰. Тем не менее, финансовые трудности увеличивались: «Стоимость содержания лазарета ввиду не по дням, а по часам все возрастающего вздорожания на все, увеличивается со дня на день, а приток пожертвований на содержание лазарета все сокращается и сокращается...»²¹, — рапортовал комитет по заведованию лазаретом в августе 1917 г. Ввиду сокращения содержания и острой нехватки продуктов и вещей возникла мысль о закрытии лазарета или сокращении в нем числа мест. Комитет обращался к духовенству епархии с просьбой подключить максимально возможные ресурсы для оказания помощи лазарету.

¹⁸ От правления Вологодского духовного училища об организации учебных занятий в училище в 1916–1917 учебном году к сведению духовенства Вологодского духовно-училищного округа и родителей учащихся в училище детей // ВЕВ. 1916. № 17. Сентябрь. С. 317.

¹⁹ См.: Там же.

²⁰ От комитета по заведыванию Вологодским епархиальным лазаретом // ВЕВ. 1917. № 16. Август. С. 323.

²¹ Там же.

Крайне тяжелым для воспитанников семинарии был 1917–1918 учебный год. По окончании летних каникул семинария могла предоставить им «лишь голые стены, тюфяки и кровати, а об отоплении, освещении и питании ученики должны были позаботиться сами»²². Ученики и собравшийся в Вологде «Союз педагогов духовной школы» каждый от своего имени обратились к монастырям и духовенству епархии с воззванием, в котором просили оказать помощь духовной школе. Некоторые монастыри откликнулись на призыв, поступили пожертвования от Свято-Духова, Спасо-Прилуцкого, Спас-Суморина монастырей и Заоникиевой пустыни. Попечительство о бедных воспитанниках Вологодской семинарии заботилось о материальном довольстве учеников и на регулярных собраниях обсуждало их нужды. Помощь учащимся оказывалась не только в виде денежных средств, но и в виде продуктов и вещей. Среди попечителей семинарии были и ее выпускники. Так, например, денежную помощь оказывал профессор Петроградской духовной академии Николай Никанорович Глубоковский²³.

Несмотря на всестороннюю помощь, попечительство семинарии констатировало, что имеющихся средств недостаточно: «Если в прежние годы до настоящей войны Правление, расходуя почти целиком наличные средства попечительства, должно было много прошений о вспомоществовании оставлять без удовлетворения, то в истекшем учебном году <...> значение той суммы, которую попечительство расходует ежегодно на воспитанников понизилось по крайней мере в три раза»²⁴. Кроме того, ввиду трудного экономического положения в стране, являющегося следствием продолжительной войны и революции, многие воспитанники, которые раньше могли содержаться за свои средства, стали обращаться за материальной помощью.

²² Из жизни воспитанников Вологодской духовной семинарии в 1917/18 учебном году // ВЕВ. 1917. № 21–22. Ноябрь. С. 381.

²³ См.: Отчет о состоянии и деятельности Попечительства о бедных воспитанниках Вологодской духовной семинарии с 12 декабря 1915 до 12 декабря 1916 года // ВЕВ. 1917. № 21–22. Ноябрь. С. 385.

²⁴ Там же. С. 387–388.

В 1918 г. семинария, духовное училище и Епархиальное женское училище были закрыты. Руководство, преподаватели и воспитанники семинарии, несмотря на трудное материальное положение, до последних дней существования семинарии содержали лазарет, в котором не только лечили раненых солдат, но и поддерживали в них духовно-патриотический дух. Впоследствии многие с благодарностью вспоминали труды преподавателей и воспитанников семинарии.

Сведения об авторе. Ферапонт (Широков), иеромонах — старший преподаватель кафедры церковно-исторических дисциплин Вологодской духовной семинарии. *E-mail: vologda.seminary@yandex.ru.*

Научное издание

ЦЕРКОВЬ. БОГОСЛОВИЕ. ИСТОРИЯ

Материалы

VII Всероссийской научно-богословской конференции
(Екатеринбург, 8–10 февраля 2019 г.)

Сборник включен в Российский индекс научного цитирования (РИНЦ)
и размещается в Научной электронной библиотеке (www.elibrary.ru)

Оригинал-макет подготовлен
информационно-издательским отделом ЕДС
Технические редакторы: С. Ю. Акишин
С. В. Жданова
свящ. Иоанн Никулин
Корректор: Е. Ю. Алексеева
Обложка: иером. Аркадий (Логоинов)
Верстка: А. И. Подвысоцкий

Подписано в печать: 01.02.2019 г.
Формат 60×90/16. Бумага офсетная.
Гарнитура Литературная. Печать на ризографе. Усл. печ. л. 24.
Тираж 200 экз. Заказ №

Религиозная организация —
духовная образовательная организация высшего образования
«Екатеринбургская духовная семинария
Екатеринбургской епархии Русской Православной Церкви»
Информационно-издательский отдел
620026, г. Екатеринбург, ул. Розы Люксембург, 57
vestnik@epds.ru

Мнение авторов может не совпадать с мнением издателей

Отпечатано в типографии ООО «Издательство УМЦ УПИ»
г. Екатеринбург, ул. Гагарина, 35/а, оф. 2.
Тел: (343) 362-91-16, 362-91-17



ISBN 978-5-6041842-3-3



9 785604 184233