

вестник екатеринбургской духовной семинарии

ВЕСТНИК

ВЕДС

выпуск 2 (4), 2012

СЛОВО

израно съ бжт
твѣнныхъ
писаній, и
съ прѣдѣстей
отечесныхъ
сѣред сѣи сномъ
црствїи.

2 / 2012

ВЕСТНИК

ЕКАТЕРИНБУРГСКОЙ
ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

По благословию Высокопреосвященного КИРИЛЛА,
митрополита Екатеринбургского и Верхотурского

ЕКАТЕРИНБУРГСКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ДУХОВНАЯ СЕМИНАРИЯ

ВЕСТНИК

ЕКАТЕРИНБУРГСКОЙ
ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

Выпуск 2(4) / 2012



Екатеринбург 2012

УДК 27-1(051)
ББК 86.37
В38

Одобрено Синодальным информационным отделом
Русской Православной Церкви. Свидетельство № 200 от 8 февраля 2012 г.

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Главный редактор:

протоиерей Николай Малета,
первый проректор

Научный редактор:

канд. богосл., профессор архиеп. Курганский и Шадринский
Константин (Горянов),
проректор по научной работе

Члены редколлегии:

канд. ист. наук, доцент прот. Петр Мангилев;
канд. богосл., прот. Сергей Алексеев;
канд. богосл., игум. Моисей (Пилатс);
канд. богосл., иер. Константин Павлюченко;
д-р филол. наук, профессор О. Б. Акимова;
д-р филос. наук, доцент Д. И. Макаров;
д-р искусствоведения, профессор О. Е. Шелудякова;
канд. ист. наук, доцент А. В. Мангилева;
С. Ю. Акишин; Н. С. Каримова;
канд. богосл. И. А. Никулин (*ответственный секретарь*)

Рецензенты:

канд. ист. наук, доцент И. Л. Манькова;
канд. ист. наук И. В. Починская;
канд. филол. наук С. О. Горяев;
И. А. Летова; М. Никулина

Интернет-страница Вестника ЕДС
<http://epds.ru/bulletin>

ISSN 2224-5391

© Екатеринбургская Православная Духов-
ная Семинария, 2012
© Коллектив авторов, 2012

EKATERINBURG ORTHODOX THEOLOGICAL SEMINARY

BULLETIN

OF THE EKATERINBURG
THEOLOGICAL SEMINARY

Issue 2(4) / 2012



Ekaterinburg 2012

UDC 27-1(051)
H57

EDITORIAL BOARD

Editor-in-chief:

Archpriest Nikolay Maleta,
Vice-Rector

Managing editor:

Archbishop of Kurgan and Shadrinsk
Prof. Constantine (Goryanov),
Prorector

Members of the board:

Prof. Olga B. Akimova; Prof. Oksana E. Sheludyakova;
Docent Archpr. Petr Mangilev; Archpr. Sergey Alexeev; Fr. Moisey (Pilats);
Docent Dmitry I. Makarov; Docent Anna V. Mangileva;
Pr. Constantine Pavluchenko;
Sergey Y. Akishin; Nadezhda S. Karimova;
Ivan A. Nikulin (*Senior secretary*)

Reviewers:

Docent Irina L. Mankova;
Docent Irina V. Pochinskaya; Sergey O. Goryaev;
Irina A. Letova; M. Nikulina

The academic journal issued by Ekaterinburg Theological Seminary publishes materials and research articles on theology, church history and related disciplines, extracts from the protocols of the seminary academic council meetings, reviews and comments on the diploma papers of the seminary students, reviews and bibliographical notes on new research in the area of theological studies. The journal is addressed to teachers and students of religious schools, historians, theologians, philosophers, and all those interested in the above mentioned topics.

Site: <http://epds.ru/bulletin>

ISSN 2224-5391

© Ekaterinburg Orthodox Theological
Seminary, 2012

© Group of authors, 2012

СОДЕРЖАНИЕ

Список сокращений	11
-------------------------	----

РАЗДЕЛ I. ИССЛЕДОВАНИЯ

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ И АРХЕОГРАФИЯ

<i>КОНСТАНТИН</i> , архиепископ Курганский и Шадринский, проф. История православной миссии в Иране	12
<i>ПЕТР</i> (Гайденко), иером., <i>ФИЛИППОВ В. Г.</i> Внутрицерковные конфликты в домонгольской Руси: причины возникновения и способы преодоления	40
<i>ПОЛЕТАЕВ А. В.</i> Опыт реконструкции биографий иноков Верхотурского Свято-Николаевского монастыря в первое столетие существования обители	60
<i>ПАЛКИН А. С.</i> «Не соединенцы, но подчиненцы...». Отношение старообрядцев к единоверию в конце XVIII — середине XIX вв. (по материалам полемических произведений)	74
<i>БЕЛОБОРОДОВ С. А.</i> «И вскоре раскол здесь необычайно усилился» (к истории старообрядчества Красноуфимского уезда)	86
<i>ДМИТРУК С.</i> Православные женские монастыри Холмско-Варшавской и Холмской епархий в 1875–1915 гг.	111
<i>ВИССАРИОН</i> (Кукушкин), иером., <i>ЕЛДАШЕВ А. М.</i> , доц. Пребывание святого праведного Иоанна Кронштадтского в Екатеринбурге в 1905 г. ...	125

ЛИТУРГИКА

<i>СКАЛЬЦИС П.</i> Вино в Литургии преждеосвященных Даров	132
---	-----

ЦЕРКОВНОЕ ИСКУССТВО

<i>КАРИМОВА Н. С.</i> Тема почитания икон Божией Матери в невьянской иконописи XVIII — начала XX вв.	139
---	-----

Содержание

ФИЛОСОФИЯ И ФИЛОЛОГИЯ

ШИТИКОВ П. М., диак. Метафора «ХЛЕБ — ЭТО ЖИЗНЬ» в Евангелии от Иоанна 159

КОЛЕДИЧ Е. Н. Художественный прием уподобления и поиск вечного смысла в сочинении Тихона Задонского «Сокровище духовное, от мира собираемое» 172

РАЗДЕЛ II. ПУБЛИКАЦИИ

НИКУЛИН И. А. «Слово о Российском царствии» митрополита Игнатия (Римского-Корсакова) 185

РАЗДЕЛ III. НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Отчет о конференции «Свято-Успенский Далматовский монастырь — духовный центр Зауралья: история и современность» 215

Хроника научной жизни семинарии за 2011/2012 уч. г. 219

Отзывы и рецензии на дипломные работы выпускников 2011/2012 уч. г. .222

Отчет о состоянии Екатеринбургской православной духовной семинарии за 2010/2011 уч. г. 233

АРХИВ СЕМИНАРИИ

Протоколы заседаний Ученого совета за 2004/2005 уч. г. 249

Отзывы и рецензии на дипломные работы выпускников 2005 г. 251

**РАЗДЕЛ IV. РЕЦЕНЗИИ, АННОТАЦИИ
И БИБЛИОГРАФИЯ**

Рецензии на новые книги 279

РАЗДЕЛ V. ЮБИЛЕИ

Юбилей Галины Семеновны Ващенко. 286

CONTENTS

List of Abbreviations 11

I. RESEARCH ARTICLES

CHURCH HISTORY AND ARCHAEOGRAPHY

Prof. Constantine (Goryanov), Archbishop of Kurgan and Shadrinsk. History of the Orthodox Mission in Iran 12

Hieromonk Petr (Gaidenko), Vitold G. Filippov. Internal church conflicts in pre-mongol Russia: their causes and ways of overcoming 40

Andrey V. Poletaev. Experience of reconstruction of biographies of Verkhoturksy St. Nicholas monastery coenobites in the first century of its existence 60

Alexander S. Palkin. “Ne soedinentsy, no podchinentsy...” Attitude of Old Believers to Edinoverie (common religion) in the late 18th — mid 19th centuries (based on polemic texts) 74

Sergey A. Beloborodov. “And soon the split strengthened” (from the history of the Old Believers in Krasnoufimsk District) 86

Stefan Dmitruk. Orthodox nunneries of Kholmok-Warsaw and Kholmok dioceses in 1875–1915 111

Hieromonk Vissarion (Kukushkin), Anatoly M. Eldashev. St. John of Kronstadt’s visit to Ekaterinburg in 1905 125

LITURGICS

Panaiotis Skaltsis. Wine in the Liturgy of presanctified Gifts 132

CHURCH ART

Nadezhda S. Karimova. The theme of veneration of icons of Our Lady in Nevyansk iconography in XVIII — early XX centuries 139

PHILOSOPHY AND PHILOLOGY

Deacon Petr M. Shitikov. The metaphor of “BREAD — IS LIFE” in Gospel of John 159

Contens

Elena N. Koledich. The literary technique of comparison and search of eternal meaning in the writings of Tikhon Zadonsky “Spiritual treasure collected from all over the world”. 172

II. PUBLICATIONS

Ivan A. Nikulin. “The tale of the Russian Kingdom” by Metropolitan Ignatius (Rimsky-Korsakov). 185

III. ACADEMIC LIFE

Report on the conference “Dalmatovsky Monastery of Holy Assumption — the spiritual center of Zauralye: its history and present day” 215

Chronicle of the scientific life of the Seminary for the 2011/2012 academic year 219

Reviews and comments on the diploma papers in the academic year 2011/2012 222

Report on the state of the Ekaterinburg theological seminary for the 2010/2011 academic year 233

SEMINARY ARCHIVE

Protocols of meetings of the Scientific Council for 2004/2005 249

Reviews and comments on the diploma papers in the academic year 2004/2005 251

IV. REVIEWS, ANNOTATIONS AND BIBLIOGRAPHY

Book reviews 279

VI. ANNIVERSARIES

Anniversary of Galina S. Vaschenko 286

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- APL Archiwum Państwowego w Lublinie (Государственный архив в Люблине, г. Люблин, Польша)
- CHGK Chełmski Greckokatolicki Konsystorz (Холмская Греко-католическая консистория)
- CHWDKP Chełmsko-Warszawski duchowny konsystorz prawosławny (Холмско-Варшавская духовная православная консистория)
- CHZD Chełmski zarząd duchowny (Холмское духовное управление)
- PG Patrologiae cursus completus. Ser. Graeca / ed. J. P. Migne. P., 1857–1866. Т. 1–161.
- АВПРИ Архив внешней политики Российской империи (г. Москва)
- АИ Акты исторические, собранные и изданные Археографической комиссиею. СПб., 1841–1842. Т. 1–5.
- ГАПК Государственный архив Пермского края (г. Пермь)
- ГАРФ Государственный архив Российской Федерации (г. Москва)
- ГАСО Государственный архив Свердловской области (г. Екатеринбург)
- ГУТО ГАТ Государственное учреждение Тюменской области «Государственный архив города Тобольска» (г. Тобольск)
- ЕПДС Екатеринбургская православная духовная семинария (г. Екатеринбург)
- ИРЛИ Институт русской литературы (Пушкинский дом) Российской академии наук (г. Санкт-Петербург)
- ЛАИ Лаборатория археографических исследований Уральского федерального университета им. Первого Президента России Б. Н. Ельцина (г. Екатеринбург)
- УрФУ
- НАРТ Национальный архив Республики Татарстан (г. Казань)
- ОР БАН Отдел рукописей Библиотеки академии наук (г. Санкт-Петербург)
- ОР РНБ. Отдел рукописей Российской национальной библиотеки. Основное собрание рукописной книги (г. Санкт-Петербург)
- ОСРК
- ПСРЛ Полное собрание русских летописей. СПб. / Пг., 1846–1921. Т. 1–24; М.; Л., 1949–1994. Т. 25–39. М., 1995. Т. 41.
- ПЭ Православная энциклопедия. М., 2000 —.
- РГАВМФ Российский государственный архив Военно-морского флота (г. Санкт-Петербург)
- РГАДА Российский государственный архив древних актов (г. Москва)
- РГБ Российская государственная библиотека (г. Москва)
- РГИА Российский государственный исторический архив (г. Санкт-Петербург)
- РПСЦ Русская Православная Старообрядческая Церковь (Белокриницкое согласие)
- СПбДА Санкт-Петербургская духовная академия (г. Санкт-Петербург)

ИССЛЕДОВАНИЯ • БИБЛЕИСТИКА

Архиепископ Курганский и Шадринский КОНСТАНТИН

ИСТОРИЯ ПРАВОСЛАВНОЙ МИССИИ В ИРАНЕ*

В статье подробно описывается история Урмийской православной миссии, существовавшей в Иране в конце XIX — начале XX в. Обращается внимание на предысторию деятельности миссии, ее расцвет и послереволюционную судьбу. Автор активно использует архивные источники и дореволюционную периодику.

Ключевые слова: *Урмийская духовная миссия, Православие в Иране, история миссии, миссионерство.*

1. Истоки

Неимоверно тяжел крест высокого подвига Христова апостольства в иноверных странах. Но именно такой крест возложила на себя группа русских людей в одном из городов далекой от нас Персии. Мы неспроста вспоминаем сегодня о Русской православной миссии, основанной в персидском городе Урмия в конце XIX — начале XX вв. Урмийская миссия, действовав-

* Статья написана на основе доклада, сделанного автором на международной конференции в Тегеране 21 декабря 2004 г. (тема выступления: «Русская православная миссия в Урмии (1898–1918) и ее вклад в изучение Ирана»). Автор статьи принимал участие в Тегеранской конференции по благословению Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Сейчас он вспоминает: «При личной встрече Святейший разрешил мне снять со скуфьи крестик на время моего пребывания в Иране, чтобы

шая с 1898 по 1918 г. среди присоединившихся к Православной Церкви ассирийцев-несториан, проживавших в пограничной с Россией персидской провинции Азербайджан, к западу от озера Урмия, была одной из наиболее молодых и недолгих заграничных православных миссий. Но своей героической, подвижнической деятельностью она прочно вошла в историю Русской Православной Церкви. В трагической судьбе этой, сегодня почти забытой, миссии нашел свое воплощение уникальный опыт миссионерства среди несториан, впервые за полторы тысячи лет в составе целой епархии вошедших в состав Православной Церкви и тем подготовивших возможность воссоединения с Православием всей несторианской Церкви вместе с её Патриархом. История Урмийской миссии свидетельствует, что в какой-то момент (незадолго до войны 1914 г.) эта возможность казалась очень близкой и достижимой, но из-за революционных катастрофических событий в России в 1917 г. она осталась нереализованной (*ил. 1*).

Сегодня, когда Церковь в России только-только оправляется от постигшего ее векового разорения, когда дома дел невпроворот, вообще мало говорится о великой истории многочисленных русских миссий, так же, как и возрождение миссионерской деятельности русского Православия пока только намечается. Хотя по причине духовного упадка современного общества и в связи с активной религиозной экспансией некоторых инославных церквей, а также сектантской деятельностью назрела необходимость возрождения миссии в Русской Православной Церкви.

Эта необходимость тем более насущна, что история миссионерства восходит ко временам евангельским. Миссионерская деятельность есть выражение апостольской природы Церкви, призванной Святым Духом на служение миру. Миссионерство распространяет свидетельство присутствия Божия в человеческой истории. Поэтому миссия Церкви состоит в том, чтобы приближаться к миру, обновлять его, просвещать светом Евангелия многие народы, принимая местные культуры и способы их выражения, не противоречащие христианской вере, преобразовывать их в средства спасения.

не провоцировать мусульман на конфликт. Однако в том не оказалось необходимости, поскольку в этой исламской республике я встретил исключительно доброжелательное отношение к себе на всех уровнях и даже на улице. Раздражающе моя церковная форма архиерея действовала только на западных участников конференции, которые не считали нужным скрывать свое негативное отношение к докладчику из Русской Православной Церкви».

Русская Православная Церковь явила миру высокое апостольское достоинство, в прошлом засвидетельствованное подвигами великих равноапостольных мужей, таких, как святитель Стефан Пермский — апостол зырян, святитель Иннокентий (Вениаминов) — апостол Якутии и Камчатки, святитель Николай (Касаткин) — апостол Японский, святитель Патриарх Тихон (Беллавин) — просветитель Аляски и многими другими. Их духовные завещания и наставления актуальны поныне. Как, например, и то, что в 1910 г. на миссионерском съезде в Иркутске архиепископ Томский и Алтайский Макарий (Невский) (впоследствии митрополит Московский) говорил: «Мудрость уподобила первых веропроповедников соли, долженствующей *осолиить Вселенную*», с таким притом предостережением, что если «соль» эта потеряет силу, то «она уже ни к чему негодна, как разве выбросить ее вон на попрание людям» (Мф 5. 13)¹.

Несмотря на трагедии церковной истории XX в., очевидно, что эта «соль» все-таки не потеряла силу, потому что содержание миссионерства, являющегося основным смыслом церковной деятельности, не меняется, передавая последующим поколениям спасительные истины как норму жизни.

В этом ряду познавательна и поучительна история Русской Урмийской миссии (северо-запад современного Ирана).

2. Россия и Иран: политические, экономические и культурные предпосылки создания Русской миссии

Идеи мистического единства арийских народов, теории общего происхождения, гипотезы, объясняющие схожесть путей развития, элементов культур и особенностей национального характера — все эти факторы, порой вне зависимости от степени достоверности и соответствия исторической истине, господствующей в данный период времени, являются реальными настолько, насколько они оказывают свое влияние на мировосприятие современников и, вследствие этого, на весь ход последующей истории и судьбы цивилизации².

Эпизодические контакты торгового и политического характера

¹ Миссиология. Белгород, 2009. С. 10.

² *Базиленко И. В.* Россия и Иран: военно-политический и культурологический аспекты двухсторонних отношений в Новое время // Россия и Восток: феноменология взаимодействия и идентификации в Новое время. СПб., 2011. С. 33.

сопровождали историю отношений России и Ирана на протяжении всего обозримого прошлого. Иран — название страны, которая в течение многих веков была нашим южным соседом, происходит от названия из среднеперсидского языка «Ираншахр», проистекающего в свою очередь от словосочетания «Арианам хшастра», что на древнеперсидском означало «Арийцев страна»³. Арийские племена, создавшие самостоятельные государственные образования на обширном территориальном пространстве Евразии к II тысячелетию до Р. Х., считаются общими предками нынешних иранских и славянских народов⁴. Регулярные дипломатические и торговые связи между Россией и Иранским государством в эпоху достоверной истории были установлены с приходом к власти в Иране самого блистательного монарха из династии Сафавидов (1502–1736) — Аббаса I (1587–1629). Сафавиды создали в Иране персидское национальное государство. Многие исследователи утверждают, что шах во время междоусобиц, раздиравших Россию в Смутное время, «оказал многие опыты чистосердечнейшей дружбы к российскому двору»⁵.

Отношения русских и иранцев были несравненно лучшими, чем отношения с турками — давними общими противниками. Российские солдаты чаще дезертировали в Иран, где отношение местного населения было вполне терпимым, особенно в вопросах вероисповедания. Интересный исторический факт: беглецы эти пользовались в Иране совершенной свободой, не знали никакой подчиненности, но в военное время они «обращаются в жертвы, которых первыми ведут в огонь, и всегда замечалось, что дерутся они лучше всех персидских войск»⁶. Особенно русские дезертиры отличились в сражении с турками при Топрак-кале (1828 г.). Интересно, что в полку, где состояли на службе русские дезертиры и военнопленные, служили также молодые люди из числа местных ассирийцев и армян. Солдат не склоняли к принятию ислама, но для адаптации русских беглецов к жизни Ирана рекомендовали «обручать

³ Цит. по: История Ирана. Киев; М., 2003. С. 14.

⁴ Чайлд Г. Арийцы: основатели европейской цивилизации. М., 2005. С. 15; Гимбутас М. Славяне: сыны Перуна. М., 2007. С. 75–96.

⁵ Броневский С. М. Исторические выписки о сношениях России с Персиею, Грузией и вообще с горскими народами, в Кавказе обитающими, со времен царя Иоанна Васильевича донныне. СПб., 1996. С. 51.

⁶ Российский государственный архив Военно-морского флота (РГАВМФ). Ф. 19. Оп. 4. Д. 16/456. Л. 1.

их всех с армянками»⁷. Наличие русских беглецов в иранской армии в немалой степени способствовало ослаблению влияния британских инструкторов. Во второй половине XIX века Россия и Великобритания настолько укрепили свои позиции в Иране, что без участия одной из сторон не происходило ни одного сколько-нибудь важного общественно-политического события в стране.

В 60–70-е гг. XIX в. влияние России на иранскую действительность значительно возросло благодаря развитию совместной торговли, экспорту российского капитала в Иран, активному освоению российскими промышленниками и предпринимателями Северного Ирана, превратившегося к концу века почти полностью в зону жизненно важных интересов России, как экономических, так и политических. С появлением в различных городах Ирана консульских учреждений России, представлявших интересы российских подданных, увеличилось число путешественников, исследователей, инженеров, врачей, купцов из России, отправлявшихся в Иран с разными целями и задачами. По возвращении часть из них публиковала свои отчеты, мемуары, путевые дневники, результаты исследований. Среди наиболее известных — сочинения И. Ф. Бларамберга, Ф. А. Бакулина, Г. Д. Батюшкова, В. А. Жуковского.

Гораздо скромнее вклад иранской стороны в изучение северного соседа. Наиболее известны сохранившиеся мемуары «шаха-путешественника», или шаха Насер ад-Дина, предпринявшего три путешествия в Европу. Россия оказалась первой страной на пути путешественника, которой он уделил довольно много места в своем дневнике. Следует отметить, что все характеристики, которые шах дал российской действительности того времени, отличаются возвышенными эпитетами и сравнениями. Россия поразила иранцев своей чистотой, красотой, надежностью транспортных средств, совершенством техники, доброжелательностью населения, роскошью и изяществом дворцов, изобилием памятников старины, разнообразием средств досуга и многим другим.

Тесным было сотрудничество в военной сфере. Так, в 80-е гг. XIX в. с помощью русских офицеров были усовершенствованы военные силы Ирана, организована Русская военная миссия и сформирована Персидская казачья бригада. В скором времени она стала самой боеспособной частью иранской армии, настоящей школой подготовки офицерских

⁷ Архив внешней политики Российской империи (АВПРИ). 1824–1825. Д. 3. Л. 8.

кадров, давшей Ирану первых представителей военной интеллигенции. Таким образом, русским офицерам удалось совершить то, в чем не добились успеха французские и английские инструкторы, неоднократно пытавшиеся создать регулярную иранскую армию европейского типа.

Соперничая в Иране с более развитыми экономически западноевропейскими странами, Россия чаще одерживала верх, когда прибегала к своему богатейшему культурному наследию. Общеизвестные гибкость и широта русского национального сознания, рациональная веротерпимость и уважительное отношение к инородным традициям выгодно отличали россиян в целом в глазах иранцев в сравнении со сдержанным прагматизмом европейцев. Многие достижения российской внешней политики в Иране проистекали из национально-культурных особенностей и духовно-психологических корней, объединявших россиян и иранцев. Знаменателен тот факт, что в начале XX в. среди иранской знати было модно говорить на русском языке.

Очевидно, что такой культурно-политический вектор российско-иранских взаимоотношений наилучшим образом отвечал интересам представителей различных духовных и национальных культур и был весьма далек от задач «европеизации» восточных народов, решаемых западноевропейцами и бахаитами — агентами их влияния из среды торговцев-компрадоров и вестернизированной части туземной интеллигенции. Русские представители чутко реагировали на симптомы этого явления в Иране и отрицательно отзывались о нем.

Внешнеполитический курс Ирана с учетом интересов России вызывал крайнее недовольство Великобритании. Стремясь ослабить русское влияние в Иране, британцы не только заигрывали с конституционалистами и революционерами, но и предоставляли мощную финансовую и политическую поддержку сепаратистским движениям и шиитским духовным лидерам.

Однако в связи с тем, что со второй половины XIX в. произошло значительное численное увеличение русской колонии в Тегеране, явившееся следствием укрепления взаимовыгодных торговых связей (в разных городах Ирана открывались русские лавки и магазины, русские товары все в большем количестве появлялись на иранском рынке), стало необходимым и возможным постоянное присутствие православного духовенства в Иране.

3. Краткая история христианства в Персии и деятельность западно-христианских миссий

Христианская религия пришла в Парфянскую (Персидскую) империю (ныне территория Ирака и Ирана) очень рано⁸. Истоки Персидской Церкви (Ассирийской Церкви Востока), по Преданию, восходят к иудео-христианским общинам, возникновение которых связано с миссионерской деятельностью святых апостолов Петра и Фомы, а также апостолов от 70-ти Аддая и Мари (апостолов Востока) среди арамеоязычного населения Междуречья в I веке по Р. Х. Апостол Петр в своем 1-м Послании, адресованном «пришельцам, рассеянным в Понте, Галатии, Каппадокии, Азии и Вифинии» (территория современной Турции), пишет, что «приветствует вас избранная, подобно вам, церковь в Вавилоне» (1 Петр 5. 13). Церковное Предание сообщает нам об обращении апостолом Фаддеем в христианство Авгаря, царя Едессы, столицы Осроены в Месопотамии.

Имеются указания на то, что в Адиабене (местности к востоку от Тигра, входившей в Персидскую империю) во II–V веках по Р. Х. был осуществлен перевод Библии на сирийский язык (т. н. «Пешитта»). Поскольку сирийский язык — это эдесский диалект арамейского языка, то перевод осуществлялся в регионе Эдессы. Кроме того, Адиабена с её большой иудейской диаспорой также являлась родиной перевода ветхозаветных книг на сирийский язык.

Несмотря на гонения в III–IV вв. со стороны зороастрийских властителей Персии, число христиан в империи увеличивалось. В конце IV столетия Церковь Персии, возглавляемая Селевкийско-Ктесифонским епископом, носившим титул Католикоса, реорганизовалась, сохранив полноту общения со всей христианской ойкуменой⁹.

⁸ См.: *Спасский А.* Сирохалдейцы-несториане и присоединение их к Православной Церкви // Богословский вестник. Сергиев Посад, 1898. № 5. С. 202–243.

⁹ Так, Собор в Селевкии (410 г.) под председательством Католикоса принял не только Никейский Символ веры, но и дисциплинарное и организационное устройство Церкви, аналогичное тому, которое преобладало в Римской империи и было санкционировано правилами Никейского Собора. Однако Собор в Маркабте (424 г.) провозгласил свою независимость в вероучении и дисциплине от «западных отцов». Такая изоляционная политика была избрана для того, чтобы зороастрийские правители не могли обвинить персидских христиан в пособничестве Риму. По той же причине Церковь Востока не приняла и последующие Вселенские Соборы — Эфесский 431 г. и Халки-

Расцвет Персидской Церкви приходится на V–VI вв. В это время, благодаря деятельности несториан-миссионеров, христианство впервые проникло в Индию, в Среднюю Азию, Монголию и Китай, на территории современных Йемена и Катара¹⁰. Несмотря на присутствие ислама, Церковь Востока в последующие столетия достигла своего расцвета.

Однако в период владычества Тамерлана (1336–1405) и последующих правителей — Тимуридов — христианство было практически полностью уничтожено¹¹. Большинство ассирийцев-несториан было замучено либо насильно обращено в мусульманство. К началу XIX века общая численность ассирийцев-несториан, проживавших сравнительно замкнутым компактным обществом в районе к западу от озера Урмия в Персии и в горах Хаккяри в сопредельной Персии Восточной Турции к югу от озера Ван, достигала 120–150 тысяч человек — все, что осталось от некогда многомиллионной паствы¹².

В конце XVIII — начале XIX вв. Персидское шахство из «закрытого» превращается в «открытое» государство, благодаря чему на его территории вместе с колонистами одна за другой появляются западные миссии. В Урмии это американская — пресвитерианская (с 1830-х гг.), французская — католическая и английская — епископальная, или «миссия архиепископа Кентерберийского» (с середины 1880-х гг.). Деятельность вышеупомянутых миссий включала в себя организацию школ

донский 451 г., считая их внутренними Соборами Римской (Византийской) Церкви, не имеющими отношения к Персидской Церкви. К тому же персидским христианам, говорившим по-сирийски, были чужды греческие богословские термины. Неприятие Церковью Востока Эфесского Собора, осудившего Нестория, послужило причиной того, что эту Церковь стали называть «несторианской», хотя никакой исторической связи с Несторием она не имела. См.: *Мейендорф И., протопресв.* История Церкви и восточно-христианская мистика. М., 2000. С. 83–84.

¹⁰ Следует отметить, что к концу правления Сасанидов зороастрийская религия стала сильно сдавать свои позиции, и, если бы не исламская экспансия в середине VII в., Персия стала бы христианской страной. См.: *Сергий (Лавров), игум.* Последние события в Несторианской Церкви // Церковные ведомости (прибавления). СПб., 1904. № 12. С. 427–428.

¹¹ Так, сохранилось лишь небольшое количество христиан в горах Восточной Анатолии.

¹² Следует добавить, что в северной Месопотамии в районах от Мосула до Диярбекира проживало значительное число (150–200 тыс. чел.) халдео-католиков или несториан-униатов с Римом, которые отделились в XVI–XVII вв. и имели свою иерархию и церковный строй. См.: *Алексий (Кузнецов), иером.* Несторианство и современное движение его в Урмии среди сирийцев // Монастырь. Нижний Новгород, 1908. № 12. С. 31–32.

для детей, распространение грамотности, перевод на народный язык Священного Писания, основание типографий и издание различной литературы, ходатайство за несториан (через дипломатические представительства) перед персидскими властями¹³. Таким образом, ко времени прихода в Урмию Русской миссии в самом конце XIX в., христианское население данной провинции условно разделялось на три группы.

Первая, находясь под влиянием американских протестантов, значительно отошла от древней сирохалдейской Церкви. Она имела своих священнослужителей и проповедников по образцу пресвитериан, собственные школы, городскую семинарию, которая лучших учеников посылала учиться в Америку для получения высшего образования¹⁴.

Другая, меньшая, часть несториан была обращена в униатство французскими монахами-лазаристами¹⁵ и имела своим центром селение Хусрава к северу от Урмии в области Салмас, где располагалась резиденция католического епископа. Католическая миссия была влиятельной силой в Урмии, где, благодаря своим методам работы и воспитания, она закрепились и пустила глубокие корни¹⁶.

Третья группа — несториане, живущие со своим духовенством под защитой и покровительством английских миссионеров. Английская миссия, в отличие от американской и католической, своею целью провозглашала поддержку древней Ассирийской Несторианской Церкви, как Церкви-сестры. Прибыла она в Урмию по приглашению Католикоса в 1885 г. и состояла из особо расположенных к восточным христианским Церквам представителей «высокой» Церкви в Англии¹⁷. Миссия организовала сеть сельских школ, училище для подготовки образования духовенства, печатала богослужебные книги Ассирийской

¹³ См.: *Кирилл (Смирнов), архим.* Речь начальника Православной духовной миссии в Урмии // Церковные ведомости. СПб., 1904. № 8. С. 276–277.

¹⁴ Впрочем, школы американской миссии посещали не только пресвитериане, а часть паствы этой миссии впоследствии легко перешла в Православие. См.: *Синадский В., прот.* Среди сирохалдейцев-несториан (Из писем русского миссионера) // Церковный вестник. 1898. № 17. С. 599–601.

¹⁵ Еще до монахов-лазаристов в Персии работали монахи-кармелиты, и католичество в Салмесе восходит к XVIII в. См.: Там же. С. 597–599.

¹⁶ См.: *Алексий (Кузнецов), иером.* Жизнь современных сирохалдейцев // Монастырь. Нижний Новгород, 1908. № 12. С. 26–27.

¹⁷ Там же. № 11. С. 28–29.

Церкви, в том числе Книги Священного Писания по тексту «Пешитта» с параллельным текстом на ново-сирийском разговорном языке, и вообще материально и духовно поддерживала духовенство и храмы этой Церкви¹⁸.

Под влиянием западных миссионеров, особенно их соперничества между собой за влияние, у урмийских несториан со временем стал проявляться некоторый индифферентизм в вопросах церковности, соблюдения иерархии, исполнения обрядов, появилась легкость при переходе из одной христианской конфессии в другую по соображениям выгоды. Это бросалось в глаза и отталкивало многих работавших в Урмии миссионеров. В защиту несториан свидетельствует то, что до прихода западных миссионеров в XIX столетии они очень строго блюли свою христианскую веру в мусульманском окружении, идя за нее на лишения и гонения, а секуляризация и индифферентизм явились уже следствием западного (особенно пресвитерианского) влияния.

4. Учреждение Русской миссии и ее первоначальная деятельность

На момент создания Русской миссии в городе Урмия насчитывалось 30 тыс. жителей разных национальностей — персов, сирийцев, армян, много европейцев. Урмия многим отличалась от других персидских городов; считалось, что Урмия — это уголок Европы. Славилась Урмия и своими природными особенностями, в частности озером, в котором много соли, поэтому в нем не водилась рыба. Купание в озере, в котором нельзя утонуть, было не только очень полезным, но обладало мистическим воздействием на местных жителей. Кроме того, через это озеро на баржах был самый удобный и короткий путь из Урмии на Тавриз и Джульфу в Россию и обратно, что играло немаловажную роль в сближении двух стран, тем более, что на момент создания миссии в Урмии стояли русские войска, так как эта территория считалась пограничной с Турцией.

Отношение ассирийцев-несториан к России еще с конца XVIII в., когда последняя, войдя в союз с единой Грузией, вплотную приблизилась к пределам Персидской империи, было самое расположенное и дружественное. Русская Церковь почиталась ими единой, и вступление под

¹⁸ См.: *Синадский В., прот.* Среди сирохалдейцев-несториан (Из писем русского миссионера). С. 661–663.

покровительство России, в единство с Русской Церковью было вождеденным как для иерархии, так и для простого народа¹⁹.

Для сбора необходимой информации Святейший Синод по согласованию с авторитетными в «восточных делах» иерархами (митрополитом Московским Филаретом²⁰ и епископом Тамбовским Феофаном) послал в персидское пограничье архимандрита Софония (Сокольского). Он, выполняя в 1861–1865 гг. роль эmissара к православным ассирийцам в Эриванской губернии, в результате двух продолжительных поездок (1-я, главная поездка — с ноября 1861 по август 1862 г., 2-я — с августа 1864 по март 1865 г.) представил в Синод замечательные по полноте справки о несторианах в Персии и Турции и их движении к Православию²¹.

Следующая серьезная попытка сближения была предпринята в 1890-х гг. Инициатором сближения стал ассирийский епископ Мар-Ионан

¹⁹ Так, в 1770-е гг. тогдашний несторианский католикос желал стать союзником Грузии и России и выступить со своими воинами в войне с общим врагом — Турцией. Позже, в XIX в., в результате победоносной войны России с Персией в 1827–1828 гг., урмийские ассирийцы-несториане чуть было полностью не переселились на отошедшие к России земли Армянской области (впоследствии — Эриванской губернии). Но осуществить это сумела лишь сравнительно небольшая группа урмийцев, поселившись в 1830-е гг. в нескольких селениях близ Эривани. Вскоре же по переселении они присоединились к Православию и составили отдельные ассирийские (айсорские) приходы в Эриванской губернии, подчиненные русскому архиепископу-эксзарху в Тифлисе. Над обустройством и просвещением этих приходов впоследствии, в 1860-е гг., потрудились «Общество восстановления православного христианства на Кавказе». См.: *Эйвизов П.* Некоторые сведения о селе Койласаре и об айсорцах // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис, 1884. Вып. 4. С. 284–326; Обзор деятельности Общества восстановления православного христианства на Кавказе за 1860–1910 гг. Тифлис, 1910.

²⁰ Мнения митрополита Филарета (Дроздова) «о несторианах» см. в делах: РГИА. Ф. 797. Оп. 29. Д. 347. Л. 123–124 об.; Д. 347. Л. 98–103 об., 128–131. См. также: Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам, издаваемое под ред. преосвященного Саввы, архиепископа Тверского и Кашинского. М., 1887. Т. V. Ч. 1. С. 74–75, 324–338, 418–421.

²¹ Главный отчет архимандрита Софонии содержится в деле архива Св. Синода (РГИА. Ф. 796. Оп. 140. Д. 968). См. также: Ф. 797. Оп. 29. Д. 347. На основании собранных сведений епископ Софония впоследствии издал замечательный труд: Современный быт и Литургия христиан инославных иаковитов и несториан с кратким очерком их иерархического состава, церковности, богослужения и всего, что принадлежит к отправлению их церковных служб, особенно же их Литургии. СПб., 1876. VII. С. 504. Об этой же поездке к несторианам архимандрита Софонии см.: *Титов Ф. И., свящ.* К вопросу о присоединении сирохалдейских несториан к Русской Православной Церкви. Киев, 1900. С. 1–63.

(Иоаханн или Иона), имевший кафедру в урмийском селении Супурган. Получив от Мар-Ионана прошение с просьбой о присоединении его с паствой к Русскому Православию, Святейший Синод поручил экзарху Грузии архиепископу Владимиру командировать в Урмию духовных лиц для тщательного изучения дела на месте (указ от 29 марта 1895 г. № 1456). Выбор экзарха пал на настоятеля Эриванского собора протоиерея Виктора Синадского. Помощником и переводчиком протоиерея Виктора стал православный священник из ассирийцев Симон Алаверанов. Поездка в Персию отца Виктора длилась полгода (с мая по ноябрь 1897 г.)²².

По возвращении из командировки протоиерей Виктор представил в Святейший Синод подробнейший доклад о поездке²³. Именно материалы, собранные в Урмии отцом Виктором, побудили Синод принять окончательное решение о воссоединении урмийских ассирийцев с Православной Церковью. Указом Святейшего Синода от 17 марта 1898 г. прошение ассирийского епископа Мар-Ионана о присоединении его с паствой к Русской Церкви было удовлетворено²⁴. Профессором Санкт-Петербургской духовной академии В. В. Болотовым для этого случая был даже составлен особый чин присоединения несториан к Православной Церкви²⁵.

В праздник Благовещения Пресвятой Богородицы, 25 марта 1898 г., в столице Российской империи Санкт-Петербурге в Свято-Троицком соборе Александро-Невской Лавры состоялось торжественное присоединение епископа Мар-Ионана, архимандрита Илии Армудачагского, священника Давида Вениаминова, священника Георгия Беджианова, священника Сергия Бадалова и диакона Якова Бабаханова к Православной Церкви²⁶.

²² *Восторгов И., прот.* Православие в Персии (Необходимое разъяснение) // Церковные ведомости (прибавления). 1901. № 51–52. С. 1879–1880.

²³ Доклад и материалы, собранные священником В. Синадским и представленные экзархом архиепископом Владимиром в Синод, находятся в деле архива Св. Синода (РГИА. Ф. 796. Оп. 165. Д. 1663).

²⁴ См.: Определения Святейшего Синода от 17–21 марта 1898 г. № 1017, о воссоединении сирохалдеев-несториан с Православной Церковью // Церковные ведомости. 1898. № 13. С. 67–70.

²⁵ См.: Исповедание веры, произнесенное в присутствии Святейшего Синода епископом Супурганским Ионою // Церковные ведомости. 1898. С. 70–75; *Восторгов И., прот.* Православие в Персии... С. 1880–1881.

²⁶ Подробное описание чина присоединения несторианских депутатов и связанных с этим торжеств см.: *Синадский В., свящ.* Новое Торжество Православия: присоедине-

В журнале «Русский паломник» за 1906 г. (№ 40. С. 640) так говорилось о цели миссии: «Назначение миссии — служить перевоспитанию сирийцев, коренного населения Урмии, на началах Православия и возможно полному объединению их с русскими братьями по вере». Несмотря на многие неблагоприятные условия, среди которых приходилось работать миссии, она осознанно и с великим успехом выполняла свои главные задачи — богослужебную, просветительскую и благотворительную.

Российская православная миссия в Урмии была учреждена определением Святейшего Синода от 26 марта 1898 г. (№ 1121). Целью самой молодой из зарубежных миссий Русской Церкви являлось как оказание содействия епископу Мар-Ионану в деле утверждения Православия среди его паствы, так и миссионерская деятельность среди остальной части ассирийцев Урмийской области. Первым начальником Урмийской миссии был назначен недавний выпускник Санкт-Петербургской духовной академии иеромонах (с 1890 г. — архимандрит) Феофилакт (Клементьев). Помимо него в первый состав миссии вошли: протоиерей Виктор Синадский, два иеромонаха — Анатолий (Мостинский) и Тихон (Мурачейнко), монах Вячеслав (Маршалек), эриванский ассириец диакон Михаил Саргизов и псаломщик Василий Мамонтов²⁷.

Первые шаги жизни и деятельности народившейся Урмийской православной миссии при первом ее начальнике отце Феофилакте были очень трудны. Не было у миссии собственного дома, приходилось занимать помещение у сирийцев, живущих в городе; православного храма тоже не было, пришлось приспособлять для православных служб позже освященную несторианскую Март(Мат)-Мариамскую церковь, весьма тесную и неудобную (ил. 2). Миссионеры не были знакомы с местным сирийским (айсорским) языком, и потому в деле проповеди и в беседах с сирийцами являлась необходимость прибегать к помощи переводчика Михаила Саргизова. Что же касается совершения церковных служб на сирийском языке, то миссионеры прибегали к такому способу: со слов переводчика записывалась на сирийский язык русскими буквами та или

ние несториан к Православию (Из писем русского миссионера) // Церковный вестник. 1898. № 13. С. 453–456; Присоединение к Православной Церкви из несторианского вероисповедания епископа Супурганского Ионы и других состоящих при нем клириков. СПб., 1898. С. 1–63.

²⁷ См.: Александр (Заркешев), игум. Русская Православная Церковь в Персии-Иране (1597–2001). Дис. ... канд. богословия. СПбДА, 2001. С. 76–77.

другая служба, которая по этим записям и служилась. Так продолжалось, пока миссионеры не научились читать, писать и говорить по-сирийски²⁸.

Доброе отношение Ирана к северному соседу сохранилось при преемнике Насер ад-Дин-шаха — Музаффар ад-Дин-шахе (1896–1907 гг.). Традиционная опора на собственные мировоззренческие ориентиры и национальные духовные ценности неизменно давала официальным русским представителям обнадеживающие и долговременные результаты, значительно укрепившие уважение иранцев к России²⁹. За начальный период своего существования в Урмии миссия совершила присоединение к Православию приблизительно 15 тыс. ассирийцев, включая духовенство (*ил. 3*)³⁰.

Главной задачей миссии из трех, отмеченных выше, является богослужебная. Храм — лучшая школа христианина, особенно начинающего, и духовная потребность возрождающегося во Христе сирийского народа должна была удовлетворяться, прежде всего, в храмах. В 1900 г. от персидского шаха Музаффара ад-Дин-шаха в г. Урмия в дар был получен участок земли, где по проекту и под наблюдением монаха Вячеслава (чеха по национальности и инженера по образованию) были сооружены здание миссии и прекрасная пятикупольная церковь святителя Николая³¹ рядом с древней несторианской церковью Март (Мат)-Мариам³². Хотя позже храм был разрушен, цокольный этаж его сохранился до настоящего времени.

Но, несмотря на многие достижения, деятельность первого состава миссии проходила не совсем удачно. Главным камнем преткновения, препятствовавшим успеху миссионеров, стали нестроения и распри между

²⁸ Громцев В., *свящ.* Урмийская (в Персии) Православно-духовная миссия // Православный благовестник. М., 1914. № 9. С. 186.

²⁹ *Базиленко И. В.* Россия и Иран... С. 63.

³⁰ В числе прочих к Православию присоединился несторианский епископ Мар-Савришо Авраам, родом из пограничной с Турцией области (скончался в мае 1913 г. с титулом епископа Марсаргизского). Кроме того, к Русской миссии обращался сам Патриарх Мар-Шимун Рувел, и об этом отец Феофилакт доносил Синоду. См.: *Диаковский Д.* Заря Православия в глубине Азии (К положению Русской духовной миссии в Урмии среди сирохалдейцев) // Странник. СПб., 1902. Т. I. С. 472–473.

³¹ Храм был разрушен курдами после летнего наступления турецких войск в 1918 г.

³² См.: *Диаковский Д.* Заря Православия в глубине Азии... С. 477–479; *Мальцев А. П., прот.* Православные церкви и русские учреждения за границей (Справочник с календарем). СПб., 1906. С. 408–409.

самими членами русской миссии, особенно в период с осени 1900 по лето 1901 г. Все это было на руку инославным миссионерам, в особенности американским, которые при случае распускали между сиро-халдейцами и мусульманами весьма нелестные (как оказалось позже, достаточно обоснованные) отзывы о русских миссионерах. Надо заметить, что вражду среди сотрудников миссии и среди иранской паствы постоянно искусно поддерживал и подогревал британский консул в Урмии А. Парри.

Еще одним существенным недочетом миссии явилась плохая организация высшего церковного управления в Урмии, когда во главе всех новообращенных в Православие был поставлен епископ Мар-Ионан, не имевший в Урмии безусловного авторитета³³, из-за чего, по-видимому, не сразу вошли в единение с Православием многие желавшие этого. Таким образом, неудачный состав первой миссии значительно поколебал начатое дело, и следующему новому составу с большим трудом пришлось исправлять неблагоприятное впечатление после первых двух лет работы миссии³⁴.

5. Расцвет деятельности Урмийской миссии

Второй состав Урмийской миссии по многим критериям отличался от предыдущего в положительную сторону. Возглавил ее опытный и энергичный архимандрит Кирилл (Смирнов), будущий митрополит и один из кандидатов на Патриаршество на Всероссийском Поместном Соборе 1917 г. Тщательно были подобраны и его сотрудники: помощником начальника миссии стал иеромонах Сергей (Лавров), окончивший в 1902 г. вторым по списку Санкт-Петербургскую духовную академию, членами миссии назначены священник Сергей Бадалов, диакон А. Тихонов, кандидат богословия И. Я. Иванов. Из старого состава были оставлены хорошо себя зарекомендовавшие диакон Михаил Саргизов и псаломщик Василий Мамонтов, в октябре 1902 г. рукоположенный во диаконы. Позже, в 1903 г. к ним присоединились иеромонах Ювеналий (Масловский) и три послушника Валаамского монастыря, из которых

³³ Южная часть Урмийской области, имевшая прежде епископом Мар-Гавриила, не желала управления Мар-Ионана. Впоследствии Синод исправил этот недочет, возведя во епископы архимандрита Илию, бывшего кандидатом во епископы еще в несторианстве. См.: Первое общее собрание членов Урмийского Кирилло-Сергиевского православного братства // Церковные ведомости (прибавления). СПб., 1905. № 9. С. 386–387.

³⁴ См.: *Стефан (Садо), иером.* Российская православная миссия в Урмии (1898–1918) // Христианское чтение. СПб., 1996. № 13. С. 82.

выделялся своим усердием Сергеев, в январе 1904 г. постриженный в монашество с именем Виталий и рукоположенный в иеродиаконы³⁵.

По прибытии в Урмию в конце августа 1902 г. архимандрит Кирилл приступил к активной деятельности: при нем упорядочилась богослужбно-литургическая жизнь³⁶, была создана переводческая комиссия по переводу православных книг на классический сирийский язык³⁷, открыта типография³⁸. Православной миссией были налажены доброжелательные отношения с другими инославными миссиями. Также были налажены добрые отношения с Генеральным консулом в Тавризе³⁹.

Усилиями отца Кирилла в 1903 г. для содействия Русской миссии в Урмии было открыто Российское вице-консульство⁴⁰, а в Петербурге под покровительством императрицы Марии Федоровны создано Кирилло-Сергиевское Урмийское братство для привлечения к миссии внимания русского общества. Усилиями братства для Урмийской миссии покупалась утварь, книги, собирались финансовые средства⁴¹.

«Главное же это то, что миссионеры вели безупречный образ жиз-

³⁵ Православная духовная миссия в Урмии (по отчету за время с сентября 1902 по август 1903 г.) // Церковные ведомости. СПб., 1904. № 27. С. 1013.

³⁶ До того среди урмийского духовенства царил конфессиональный разброд, не существовало почти никакой дисциплины, подчинения епископу, правильного ведения приходских дел; некоторые священники бродяжничали по России, собирая в свою пользу милостыню и бросая свои приходы.

³⁷ Собрание духовенства 26 сентября 1902 г., созванное по распоряжению начальника миссии, постановило о переводе православных богослужбных книг на древнесирийский язык вместо нового разговорного. Переводческая комиссия начала трудиться 3 октября 1902 г.

³⁸ См.: Собственноручный отчет Урмийской миссии с сентября 1902 г. по август 1903 г., составленный архимандритом Кириллом (РГИА. Ф. 796. Оп. 185. Д. 2922. Л. 3–27); Православная духовная миссия в Урмии (по отчету за время с сентября 1902 г. по август 1903 г.) // Церковные ведомости. 1904. № 27. С. 1014–1018.

³⁹ См.: Православная миссия в Урмии к 1912 году // Православный благовестник. М., 1912. Т. I. № 6. С. 251–257.

⁴⁰ К сожалению, впоследствии отношения миссии с урмийским вице-консульством не всегда были доброжелательными, а иногда выливались в конфликты (например, с вице-консулом Л. Михайловым в 1905–1906 гг.).

⁴¹ Например, в 1905 г. братством в Берлинской библиотеке и во Французской национальной библиотеке в Париже были заказаны снимки с православных сирийских (мелькитских) рукописей для препровождения в Урмийскую миссию для переводческой комиссии.

ни, который прежде всего в чужой стране бросается в глаза и друзей, и недоброжелателей и сопутствует проповеди миссионеров»⁴². Деятельность архимандрита Кирилла в Урмии была недолгой, в 1904 г. он назначается епископом Гдовским, викарием Санкт-Петербургского митрополита. Впоследствии, уже в епископском сане, он привлекался к делам Урмийской миссии (ревизовал ее в 1907 г. и участвовал в обсуждении положения ее дел в Синоде).

Самым плодотворным и результативным был период третьего состава миссии, хотя из российских сотрудников постоянно в Урмии находился только ее начальник — архимандрит (с декабря 1913 г. — епископ) Сергей (Лавров), бывший до этого помощником начальника миссии, проявивший себя в этом служении с самой лучшей стороны и пользовавшийся безусловным доверием (*ил. 4*).

Помимо отца Сергея, в третий состав миссии вошли иеромонах Пимен (Белоликов), выпускник Киевской духовной академии, направленный в 1904 г. на усиление миссии (1904–1911, 1912–1914, 1916–1917 гг.); иеромонах Корнилий (Соболев), долгое время заведовавший Урмийским городским училищем, а также получивший широкую известность благодаря переводам с древнесирийского языка (1904–1907); ученые иеромонахи Сергей (Шемелин) — 1904–1905 гг., Алексей (Кузнецов) — 1908 г., Антоний (Марценко) — 1914–1915 гг. Неизменным тружеником миссии оставался диакон Василий Мамонтов, в 1908 году рукоположенный во священники. Очень дельным и полезным в Урмии был также иеродиакон (с 1911 г. — иеромонах) Виталий (Сергеев) из присланных в 1903 г. в миссию Валаамских послушников, работавший в миссии до самого исхода в 1918 г. Помимо этого на службе в миссии состояло много коренных ассирийцев, обращенных в Православие и усердно трудившихся для укрепления дела миссии на поприщах священническом, учительском, переводческом, типографском. Особенно хорошо себя проявили диакон Михаил Саргизов, иеромонах Григорий (Ушанов), священник Елисей Данилов, диакон Авраам Иосифов, священник Моисей Геваргизов, священник Авдий Георгиев, Анна Бадалова (заведующая городской школой для девочек), священник Ионан Геваргизов, священник Александр Алхасов и др.⁴³

⁴² Стефан (Садо), иером. Российская Православная миссия в Урмии... С. 84.

⁴³ Александр (Заркешев), игум. Русская Православная Церковь в Персии-Иране... С. 78–79.

Отец Сергей (Лавров) вскоре по прибытии в Урмию (в 1902 г.) освоился с ассирийским языком народным, книжным и классическим настолько хорошо, что легко общался со своими пасомыми, участвовал в переводческой деятельности, а впоследствии был для урмийцев очень значимой и авторитетной фигурой⁴⁴. При нем на территории духовной миссии было завершено строительство ее главного корпуса. По урмийским селениям было обустроено более сорока православных храмов (ил. 5). Все эти храмы были построены по православному плану — с престолом посреди алтаря, жертвенником и завесами на отверстиях алтарной стены. Богослужения совершались миссионерами неукоснительно. Чтобы не оставлять сирийцев без слышания Слова Божия, миссионеры и местные священники сами ходили в сирийские села для совершения богослужений и проповеди в местных храмах.

Миссия не забывала и о своей просветительской задаче. Было открыто практически во всех православных селениях свыше шестидесяти церковно-приходских школ с 2500 учащихся обоюбого пола⁴⁵. В Урмии были учреждены семиклассное училище для мальчиков⁴⁶ и трехклассное для девочек, готовившее педагогов для сельских женских школ и образованных христианских супругов и матерей⁴⁷. Преподавание всех предметов в учили-

⁴⁴ Министр иностранных дел граф В. Н. Ламздорф, сообщая товарищу обер-прокурора Св. Синода В. К. Саблеру о неимении со стороны Министерства иностранных дел препятствий к назначению игумена Сергея начальником миссии, писал: «Позволяю себе выразить надежду, что игумен Сергей приложит все старания к тому, чтобы управлять вверенной ему духовной миссией столь же успешно, как его предместник и предупреждать повторение печальных и в высшей степени вредных с точки зрения обаяния русского имени явлений, происходивших в Урмии до прибытия туда архимандрита Кирилла». См.: РГИА. Ф. 796. Оп. 184. Д. 2839. Л. 135 (отношение от 3 июня 1904 г.).

⁴⁵ Громцев В., свящ. Урмийская (в Персии) Православно-духовная миссия... С. 192.

⁴⁶ В последние предвоенные годы оно являлось гордостью Русской миссии и на его выпускников справедливо возлагались большие надежды в деле тесного приобщения народа к Православию. Семиклассное училище представляло собой учебное заведение по типу русских семинарий, лишь с некоторыми отличиями. Выпускники его, а выпусков до 1914 г. было по 40 и более человек, могли по направлению Синода поступать сразу в 5 и 6 классы российских семинарий. Из выпускников училища получались ревностные работники миссии, образованные священники и учителя. См.: Пимен (Белоликов), архим. Печальная судьба христиан Персии (Наблюдения и воспоминания миссионера) // Церковные ведомости (прибавления). СПб., 1915. № 38. С. 2089.

⁴⁷ См.: Всевяцкий П. Н. Урмийская Православная миссия // Русский паломник. СПб., 1906. № 40. С. 641.

щах и школах велось на сирийском языке, хотя учащиеся знакомились как с русским, так, в особенности, и со славянским богослужебным языком.

Как уже отмечалось, Российская духовная миссия с первых месяцев своего существования столкнулась с проблемой языка и чина богослужения новообращенной паствы. Разговорный язык урмийских ассирийцев — новосирийский — довольно сильно отличался от сирийского классического языка, на котором совершалось богослужение в Ассирийской Церкви Востока (несторианской) на протяжении полутора тысячелетий ее существования. Западные миссии, действовавшие в Урмии задолго до прихода Русской миссии, имели некоторый опыт в этом вопросе. Вначале Русская миссия отчасти использовала этот опыт. И лишь с 1902 г., по прибытии второго состава миссии, богослужебное дело было определено как первостепенное и ему уделялось повышенное внимание. Было решено обучать православных ассирийских священников по чину и порядку, каким оно совершается в Русской Православной Церкви. Для этого в домовом храме миссии было заведено ежедневное богослужение, которое совершали священники, приглашаемые поочередно из различных урмийских приходов. Кроме того, было принято решение переводить богослужебные книги не на новый, разговорный, а на старый сирийский язык, освященный молитвенной традицией многих веков. Основную роль здесь сыграла стойкая традиция почитания ассирийцами сирийского (арамейского) языка, как родного языка Господа нашего Иисуса Христа, языка Его земной проповеди.

И для Церкви, и для школы, и для обычного наставления в истинах Православной веры миссии были необходимы книги. Поэтому вставала еще одна сложная задача — издательская. Она вставала настоятельно еще и потому, что в этих вопросах наша миссия чувствовала тяжелую зависимость от американской инославной миссии: американцы брали с русских священников двойную плату за предоставляемые им свои издания. И даже совсем могли прекратить продажу книг, когда видели, что нашей миссии они особенно нужны. Эти обстоятельства, с другой стороны, способствовали успехам собственной издательской деятельности в миссии.

Следует отметить и благотворительную деятельность миссии. Несмотря на огромные расходы по удовлетворению духовных нужд православных сирийцев, миссия оказывала им, где было возможно, и материальную поддержку. При этом, как подчеркивает священник В. Громцев,

«необходимо отметить то, что новоизбранные сирийцы не привыкли, например, к тарелочным и кружечным церковным сборам, к заказным молебнам и панихидам и т. д. Приходилось наблюдать такую картину: в день Крещения Господня в одном селении собралось на водоосвящение до 1000 православных сирийцев. И что же? Ни один из них не пожертвовал на блюдо в пользу Церкви ни одной копейки, никто не купил и не поставил пред иконой хотя бы копеечной восковой свечки»⁴⁸.

Благодаря самоотверженности и твердости отца Сергия дело утверждения бывших несториан в Православии постепенно продвигалось и, в конце концов, стало на твердую почву. Миссия оказывала свое русское православно-христианское влияние не только на сирийцев-христиан, но и на мусульман. Сначала крестились один мулла и один курд, потом еще два, потом шестеро и мулла, потом 12 мусульманских семейств. Очевидцы отмечали, что им редко доводилось видеть такую святую радость, какую испытывали эти бывшие мусульмане после совершения над ними таинства Крещения: с каким благоговением лобызали они в храме миссии святые иконы, с каким умилением подходили они, бывшие поклонники Магомета, за благословением к священнослужителям миссии.

25 марта 1913 г., в день Благовещения Пресвятой Богородицы миссия праздновала свое 15-летие. Ввиду важности Урмийской духовной миссии в ноябре 1913 г. государь император высочайше утвердил доклад Святейшего Синода о возведении начальника миссии архимандрита Сергия во епископа с титулом «Салмасский». Особой торжественностью отличалась встреча владыки Сергия в новом сане в Урмии. Встречали владыку в 20 верстах от города. Его встречали русские военные отряды, выстроенные шпалерами, гремела музыка. В отрядных церквах владыку ждали отрядные священники, приветствуя его краткими речами, служили краткие молебны, после которых владыка сам говорил речи и благословлял чинов отряда. Радостно встречали владыку сирийцы, улицы и плоские крыши домов были запружены народом. Возведение в епископский сан начальника Урмийской миссии считалось событием особой важности в истории Русской Церкви и особенно Сирийской.

Таким образом, теперь миссия, имея во главе епископа, с увеличением своего состава и при наличии русских отрядов в Азербайд-

⁴⁸ Громцев В., *свящ.* Урмийская (в Персии) Православно-духовная миссия... С. 191.

жане, занимала, безусловно, первенствующее положение среди других миссий в Урмии.

Однако судьба распорядилась иначе. Грянули война и революция...

6. Испытания

Успехи миссии были очевидны. Но понятно, что внешние силы не хотели допускать укоренения Православия на землях Персии и противодействовали этому всеми силами, например, организуя грабежи и разбои с помощью курдов. И вообще, период с 1904 по 1908 гг. для миссии был очень трудным⁴⁹. Особенно он был связан с тем ударом, который нанесли по авторитету России, покровительницы миссии, неудачная война с Японией и вызванные ею революционные события в России и особенно — в Закавказье. Как известно, революция перекинулась и на Персию и особенно — на Тавриз и Азербайджан, где власть долгое время находилась в руках революционеров.

Особо тяжелое испытание миссия пережила во время революционного брожения в персидском Азербайджане, когда курды начали творить грабеж и насилие по отношению к христианскому населению Урмии (1908–1910). По настоянию начальника Русской духовной миссии и вице-консула в Урмию в 1909 г. прибыла сотня казаков из Тавризского сводного отряда, а в 1911 г. были введены регулярные части, после чего дело миссии успешно продвигалось дальше.

Не стоит забывать, что в Хосрове уже давно существовала католическая миссия, и поэтому русским священникам приходилось противостоять пропаганде католицизма и провокационным выходкам католических миссионеров. Испытание для Православной миссии заключалось время от времени в урегулировании противодействия, возникавшего со стороны инославных миссий (пресвитерианской и католической), выступавших с обвинениями в печати, интригами, недоброжелательством по отношению к русским миссионерам. Такое спланированное сопротивление сильно расшатывало влияние православных миссионеров на паству.

Кроме того, англиканская миссия стремилась всячески возродить и поддержать в Урмийской области несторианскую партию, которая с

⁴⁹ В отчете за 1907 г. архимандрит Сергей писал: «1907-й год в общем больше год разочарования, чем успеха и надежды» (РГИА. Ф. 796. Оп. 189. Д. 8246. Л. 2–14).

помощью шахского правительства попыталась даже отобрать у православных все бывшие несторианские храмы (в том числе и городскую Март (Мат)-Мариам), но благодаря энергичным усилиям архимандрита Кирилла и российского консула в Тавризе эта опасность миновала.

Было время, когда у начальника миссии не складывались отношения с урмийскими епископами Мар-Ионаном и Мар-Илией, переходившие в отдельные периоды (особенно в 1905–1907 гг.) в состояние взаимного противостояния с жалобами в Синод друг на друга⁵⁰.

Русские миссионеры жаловались на беспринципность и стремление к материальной выгоде со стороны урмийских епископов, из-за чего расстраивались многие планы миссии.

7. Миссия на защите христианства в трагические 1914–1918 гг.

С началом Первой мировой войны, в которой Россия и Турция, как известно, были противниками, ассирийцы, вне зависимости от профессиональной принадлежности, выступили на стороне России. Были сформированы ассирийские добровольческие дружины, которые с оружием в руках воевали против турецких войск и курдов, вырезавших христианское население.

Несмотря на сложное положение, миссия просуществовала с сентября по декабрь 1914 г., вплоть до отступления казачьих частей к северу в сторону России⁵¹. Урмийская область оказалась без прикрытия

⁵⁰ В период работы в Урмии Русской миссии церковно-административная ситуация не оставалась неизменной. До 1904 г. все православные селения в Урмии подчинялись епископу Мар-Ионану Супурганскому и Урмийскому. После посвящения в Петербурге в январе 1904 г. Мар-Илии во епископа Тергяварского Синод определил, чтобы ему подчинялась южная, барандузская часть Урмии, епископу Мар-Ионану — северная, назлучайская часть, а епископу Мар-Аврааму — селение Марсаргиз. См.: Наречение и хиротония во епископа Сирохалдейского архимандрита Илии // Церковные ведомости. СПб., 1904. № 5. С. 174–177. После кончины Мар-Ионана в 1910 г. Мар-Илия управлял епархией Супурганской и Урмийской. К этому времени начальник миссии архимандрит Сергей уже не считал возможным все управление отдать в неподведомственные миссии руки. С 1914 г., когда Сергей стал первым русским епископом в Урмии (титул — «Салмасский»), он желал все управление православной паствой взять в руки миссии.

⁵¹ Так, на вопрос епископа Сергия, можно ли ассирийцам ввиду возникшей военной опасности отправлять семьи свои в Россию, а также как быть Урмийской миссии в данном случае, наместник на Кавказе граф И. И. Воронцов-Дашков отвечал, что наличные силы в Урмии достаточны для защиты этого округа. Представитель Министерства иностранных

войсками, а поскольку приказ об отступлении до самого последнего момента оставался тайным, тысячи христиан в Урмии остались под угрозой полного истребления со стороны фанатичных мусульман, которые объявили «священную войну» против христиан. Беспорядочное бегство в сторону России свыше десяти тысяч урмийцев приняло хаотический характер. Часть ассирийского народа, не успевшая бежать и оставшаяся в Урмии и в селениях, была уничтожена курдами и турками, причем на некоторых убитых были явные следы мученичества: так, например, православный епископ Мар-Илия после истязаний был выкуплен у мусульман под огромный залог (12 тыс. рублей); епископ Мар-Дынха расстрелян турками вместе со многими другими христианами; позже в Урмии было убито до 50 молодых христиан; в селении Абдула-Канди священник отец Моисей был курдами изрезан кинжалами за отказ принять мусульманство; в селении Диза-Гакля православный священник отец Иоанн пригвожден ко кресту; другой священник отец Зайя сожжен в храме; несторианский епископ Мар-Гавриил сожжен заживо со своими 12-ю спутниками; также сожжены были 14 сирийцев селения Шейбани; православного священника селения Назлу отца Сархоша Георгиева обезобразили, отрезав ему уши, бороду и нос; всего из числа православного клира 14 священников ушли в Россию, 3 — убиты мусульманами и 10 умерло от болезней и нужд⁵². Множество христианских храмов было обращено в конюшни.

В декабре 1914 г. миссия была эвакуирована в Закавказье — Тифлис и Эриванскую губернию. После весеннего наступления Кавказского фронта в 1915 г. миссионеры вновь вернулись в Урмию, где нашли все свое имущество разграбленным. Что же касается православной паствы, то ситуация была совершенно трагической: многие погибли, другие рассеялись и все вообще нищенствовали и голодали.

Таким образом, после возвращения из эвакуации духовная миссия

дел также считал целесообразным христианам-урмийцам оставаться на месте: «Что касается духовной миссии, то ей надлежало бы оставаться в Урмии по примеру иностранных миссий, которые решили разделить тяготы войны со своей паствой до последней крайности». Обер-прокурор В. К. Саблер в телеграмме епископу Сергию также соглашался с нежелательностью выезда миссии из Урмии. См.: РГИА. Ф. 797. Оп. 84. Д. 149. Л. 49.

⁵² Примеры этого приведены в статье: *Пимен (Белоликов), архим.* Печальная судьба христиан Персии (Наблюдения и воспоминания миссионера) // Церковные ведомости (прибавления). СПб., 1915. № 38. С. 2086; № 39. С. 2102–1204, 1206.

в Урмии уже не могла продолжать свою деятельность. Вся предыдущая миссионерская деятельность (образовательная, издательская, переводческая) была прекращена. Теперь первоочередной задачей миссии было духовное окормление оставшейся паствы и русских войск, оказание помощи многочисленным ассирийцам — горцам из Хаккяри, бежавшим вместе с Патриархом Мар-Шимуном от зверств, чинимых турками и курдами.

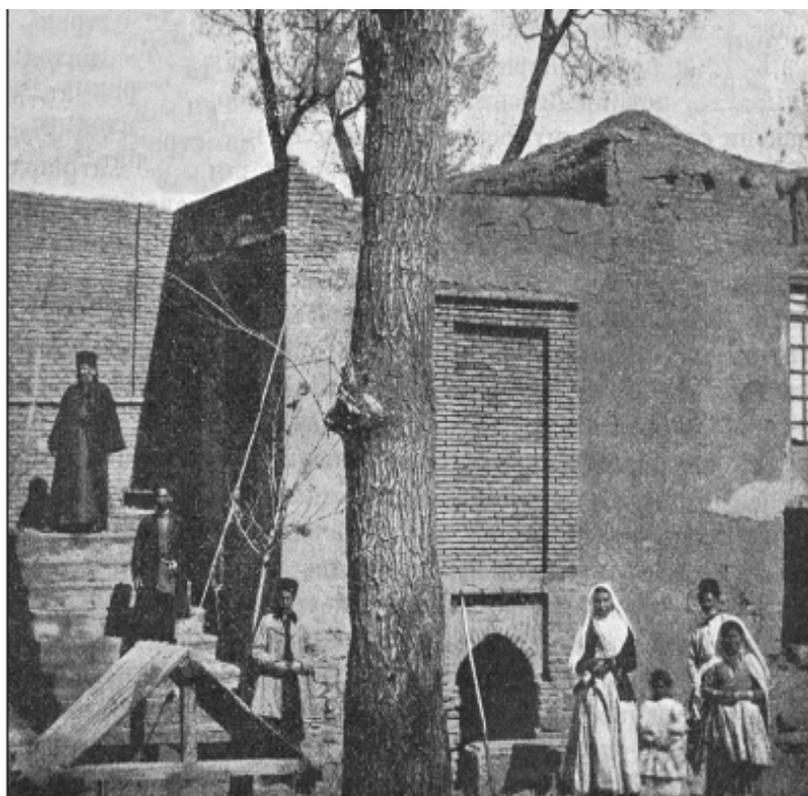
В эти поистине подвижнические времена начальником миссии был назначен уже потрудившийся в Урмии архимандрит Пимен (Белолоиков), возведенный впоследствии в сан епископа. При нем в течение 1915–1916 гг. состоялось несколько встреч с Патриархом Мар-Шимуном, но это, конечно, были не богословские собеседования, а прежде всего обсуждение вопросов, чем Россия и миссия могут помочь голодающему и погибающему народу. К тому же епископ Пимен пробыл в Урмии недолго (с октября 1916 по сентябрь 1917 г.). В условиях военного времени средств на содержание миссии катастрофически не хватало. В итоге миссионеры, сами терпящие лишения, не были в состоянии помочь всем нуждающимся⁵³. В сентябре 1917 г. епископ Пимен, назначенный на епископскую кафедру в город Верный (современный Алматы; г. Верный в своем статусе просуществовал с 1867 по 1921 г.), покидает Урмию. Миссию вплоть до 1918 г. фактически возглавляет священник Василий Мамонтов.

После февральской революции, а особенно с лета 1917 г. русская армия на Кавказе, столь сильная и грозная для врага прежде, стала разлагаться буквально за считанные месяцы. Как только большевики объявили свой сепаратный мир, армия хаотически стала отходить, из-за чего весь Кавказский фронт рухнул, столь значительные завоевания русских армий пропали, а турки захватили Закавказье, принеся горе тамошнему христианскому населению (армянам и грекам). Для Урмии это обернулось еще большей катастрофой, чем в 1915 г. Летом 1918 г. немногочисленные ассирийские дружины уже не могли остановить натиск регулярных турецких сил, и все христианское население Урмийской области было вынуждено выступить и двигаться на восток в сторону Хамадана

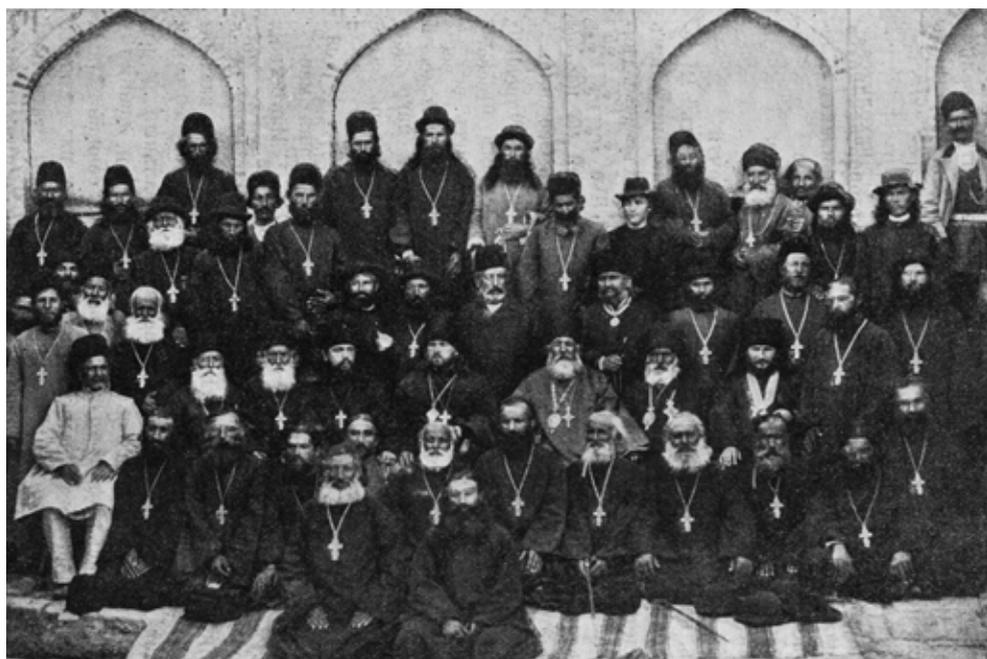
⁵³ Начальник миссии слал в Синод отчаянные телеграммы: «Урмийская миссия, служа России вблизи района войны, доселе остается без всяких средств. Положение критическое. Вынуждаюсь требовать немедленной помощи русскому делу в Персии (от 24 апреля 1917 г.)», «Выручите меня из Урмии. Положение невозможное. Рубля персы не берут. Миссионерская деятельность невозможна. Лучше посланником в Россию, чем епископом в Урмию» (от 14 июля 1917 г. РГИА. Ф. 796. Оп. 193. Д. 1395. Л. 189, 183, 241).



Ил. 1. Главное здание Урмийской духовной миссии



Ил. 2. Древнейший храм Март(Мат)-Мариам в Урмии



Ил. 3. Сирохалдейские православные священники с архимандритом Феофилактом в центре



Ил. 4. Последний состав Урмийской миссии. В центре еп. Сергей, справа от него архим. Пимен, слева — иером. Димитрий, по краям о. иеродиакон и священник Мамонтов



Ил. 5. Новосооружаемая в г. Урмия церковь во имя св. Иоанна Предтечи

под защиту английских войск. В этом страшном переходе погибла значительная часть ассирийцев — урмийцев и горцев⁵⁴.

Уцелевшая часть православной миссии отступила вместе со всем народом. Из русских миссионеров оставались в ней иеромонах Виталий, священник Василий Мамонтов и диакон Феодор Пиденко. Священник В. Мамонтов, не выдержав тягот перехода, скончался в Хамадане в августе 1918 г. Из Хамадана англичане большую часть ассирийцев перевезли в Ирак, где они поселились в Багдаде, Бакубе и в районе Мосула. Уже оттуда в 1920-е гг. часть урмийцев вернулась в свою область в Персии. Остатки православной урмийской паствы в 1920–1930-е гг. имелись в Урмийской области, в Тавризе, Тегеране, Багдаде, Мосуле и других городах. Православными ассирийцами в Урмии управлял до смерти в декабре 1928 г. епископ Мар-Илия, в ведении которого было несколько священников. Подчинялся Мар-Илия,

⁵⁴ Ужасы этого 25-дневного перехода и события до 1922 г. изложены в докладе иеромонаха Виталия митрополиту Антонию (ГАРФ. Ф. 4363. Д. 261. Л. 2–5).

епископ Урмийский, Русскому Заграничному Синоду в Сербии. Вскоре в Урмии совсем не осталось православных священников.

Исходом православной паствы из Урмии в Хамадан в июле 1918 г. заканчивается собственная история Российской Урмийской духовной миссии.

В настоящей статье представлена лишь канва событий, связанных с годами её существования. Внешне неяркая, не сопровождающаяся громкими успехами, Урмийская миссия заслуживает внимательного изучения и осмысления, как и всякое иное событие в истории христианской Церкви, в котором явлен был Божий Промысл. За время своего трудного восхождения, за время своего духовного сеяния Урмийская миссия подготовила условия для прорастания этого посева. Если бы не трагические времена, из урмийцев смогло бы получиться достойное поколение православных священников и благодатная паства. Но богатейший опыт этого миссионерства не пропал даром. Надеюсь, грядут времена, когда понадобятся свидетельства героического служения наших соотечественников, востребуется опыт их служения.

Prof. Constantine (Goryanov), Archbishop of Kurgan and Shadrinsk

HISTORY OF THE ORTHODOX MISSION IN IRAN

The paper describes in detail the history of the Urmisky Orthodox Mission that existed in Iran in the late XIX — early XX centuries. It draws attention to the background of the mission, its heyday and post-revolutionary destiny. The author makes extensive use of archival sources and pre-revolutionary periodicals.

Keywords: *Urmisky spiritual mission, Orthodoxy in Iran, the history of the mission, missionary.*

Иером. Петр (Гайденко), В. Г. Филиппов

ВНУТРИЦЕРКОВНЫЕ КОНФЛИКТЫ В ДОМОНГОЛЬСКОЙ РУСИ: ПРИЧИНЫ ВОЗНИКНОВЕНИЯ И СПОСОБЫ ПРЕОДОЛЕНИЯ

Внутрицерковные конфликты редко становятся предметом исследования историков, политологов и социологов. Вместе с этим противостояние, возникающее порой во взаимоотношениях религиозных институтов в рамках одной конфессии, должно рассматриваться в качестве важнейшего стимула религиозного развития. В представленной статье предпринята попытка классификации внутрицерковных конфликтов в домонгольской Руси.

Ключевые слова: *домонгольская Русь, история Русской Церкви, Церковь в Древней Руси, симония, религиозные конфликты.*

С сожалением приходится признать, что социальная природа древнерусской церковной организации до сего дня остаётся одной из наименее изученных тем в отечественной науке. Одной из причин сложившейся ситуации может считаться немногословие источников. Состояние внутрицерковной жизни, которая была связана с жизнью древнерусских городов, социальная структура которых уже на начальных этапах отличалась сложностью форм, почти не занимало внимание летописцев. Лишь немногочисленные свидетельства о церковных судах и сопутствовавших им событиях, связанных с именами Новгородского архиерея Луки Жидяты и епископа Владимирского Феодора, недвусмысленно указывали на существование серьёзных внутрицерковных противоречий. Составители Печерского патерика практически всецело сосредоточили своё внимание на темах духовного возрастания внутри стен обители. Только «Житие Авраамия Смоленского» отчасти приоткрыло завесу тайны, повисшей над сложными отношениями, бытовавшими внутри самого церковного организма. Во всяком случае, Рикардо

Пиккио считал, что самым примечательным эпизодом «Жития Авраамия Смоленского» необходимо считать рассказ о суде над игуменом¹. Этот суд обычно датируется 1218–1220 гг.²

Ещё большую проблему представляет историография. Помимо проблем, связанных с источниками, изучение тем, связанных с внутрицерковными конфликтами, непременно сталкивается с трудностями морально-этического и религиозного свойства, поскольку нелицеприятному суду историка подвергаются образы и события, многие из которых освящены церковным авторитетом и прочно укоренены в национальном сознании. Уже первый взгляд на историографию вопроса наглядно показывает состояние дел. Если не считать ряд работ, посвящённых смещению митр. Илариона, суду над еп. Лукой Жидятой, а также противостоянию, возникшему на почве борьбы князей за контроль над Киевской митрополией в середине XII столетия, и усилиям Андрея Боголюбского за право учреждения Владимирской митрополии, комплексного освещения тема церковных конфликтов так и не получила. Безусловно заслуживающая внимания специальная глава работы Б. А. Романова³ лишь обозначила проблему, представив дальнейшим поколениям учёных новые исследовательские перспективы, которые, правда, так до сих пор и не были в полной мере реализованы⁴. Наконец, третьим существенным препятствием на пути исследования не афишируемых сторон жизни религиозных институтов до сего дня остаётся проблема отсутствия ясного понимания социальной природы Церкви. В историографии, а значит и в самом научном сообществе, не сложилось однозначного понимания природы связей, существовавших на Руси между, с одной стороны, Церковью, являвшей собой одновременно область действия Святого Духа и свободы земных

¹ Пиккио Р. Древнерусская литература. М., 2002. С. 121.

² К такому выводу пришёл Б. А. Рыбаков. Это мнение было поддержано Л. В. Алексеевым (*Рыбаков Б. А.* Смоленская надпись XIII в. о «врагах игуменах» // Советская археология. 1964. № 2. С. 184; *Алексеев Л. В.* Смоленская земля в IX–XIII вв.: Очерки истории Смоленщины и Восточной Белоруссии. М., 1980. С. 244–245).

³ *Романов Б. А.* Люди и нравы Древней Руси: историко-бытовые очерки XI–XIII вв. М., 2002. С. 150–181.

⁴ *Романенко Е.* Повседневная жизнь русского средневекового монастыря. М., 2002; *Харин Е. С.* Древнерусское монашество в XI–XIII вв.: быт и нравы. Дис... канд. ист. наук. Ижевск, 2007; *Васиховская Н. С.* Киево-Печерский монастырь во второй половине XI — первой половине XIII века: Автореф. дис... канд. ист. наук. Тюмень, 2009.

членов церковного организма, и, с другой стороны, — государством и обществом⁵. Несомненно одно: внутреннее и внешнее состояние Церкви во многом соответствовало состоянию общества и государства, в рамках которых религиозный институт действовал. Но основания этих отношений ещё не вполне осознаны и по сей день остаются камнем преткновения религиозного благочестия и научной объективности.

Проблема внутрицерковных конфликтов сложнее, интереснее, чем это обычно принято считать, и охватывает значительно большее число сюжетов. Внешние и внутренние конфликты — обычное и в некотором смысле нормальное явление, свойственное любому социальному институту, в том числе и Церкви. По причинам их возникновения, участвующим сторонам, форме протекания и способам преодоления можно судить о степени зрелости социального института, мере его вовлечённости в жизнь общества и государства и, наконец, о его социальной роли и функциях. Конфликт выступает способом совершенствования социальных и политических институтов. Впрочем, совершенствование внешних организационно-иерархических форм деятельности Церкви не означает одновременного улучшения качества внутренней, сокровенной религиозной жизни общества верующих. Поэтому вопрос, насколько верно видеть в процессах совершенствования административных форм деятельности религиозных институтов залог внутреннего совершенствования, для нас остаётся открытым. Несомненно одно: Церковь может и должна рассматриваться как специфический и важнейший религиозный, культурный, социально-политический и экономический институт Древней Руси. Поэтому возникавшие в ней конфликты выступали индикаторами её внутренней зрелости, а поэтому заслуживают специального внимания и нуждаются в пристальном изучении.

⁵ Наиболее полно историографический аспект проблемы понимания церковными историками Божественного основания и социальной природы Русской Церкви, а также соотношения этих природ с социальной организацией древнерусского государства и его общества представлен в исследовании Н. И. Солнцева (см.: *Солцев Н. И.* «История Русской Церкви» Е. Е. Голубинского: теоретические основы и историографическое значение. Нижний Новгород, 2010. С. 54–78; *Он же.* Провиденциальная историческая концепция в трудах русских историков-клириков XVIII–XIX вв. Нижний Новгород, 2005; *Он же.* Труды русских историков Церкви в отечественной историографии XVIII–XIX вв. Дис... д-ра ист. наук. Нижний Новгород, 2009; *Гайденко П. И.* Несколько замечаний о церковно-исторической науке (на примере исследования киевского периода Русской Церкви) // Клио: журнал для учёных. 2010. № 1 (48). С. 61–65.

В рамках представленной статьи мы предпримем попытку классификации внутрицерковных конфликтов в домонгольской Руси, уточним их максимальное число и выявим способы их разрешения. Систематизировать сохранённые в источниках противоречия, присутствовавшие среди клириков, сложно, поскольку конфликты нередко возникали как результат столкновения не двух, а большего числа сторон. В большинстве случаев мы не знаем многих нюансов дела, а за «благостными» обвинениями виновных в «ереси» или «неподобающих речах» от потомков были сокрыты реальные обстоятельства противоречий. При этом мы ясно осознаём, что летописание не могло отразить все, даже самые крупные конфликты древности. Книжники оставили в памяти потомков исключительно самые яркие и важные, в понимании составителя сводов, для будущих поколений события, имевшие в глазах древнего бытописателя принципиальную значимость.

Сообщения источников позволяют выявить следующие группы внутренних конфликтов. Во-первых, это конфликты, возникавшие между претендентами на митрополию и епископские кафедры. Примерами этого могут служить взаимоотношения, развернувшиеся в пятидесятые годы XI столетия между митр. Ефремом, с одной стороны, и ставленниками времён Ярослава, митрополитом Иларионом и епископом Новгородским Лукой Жидятой⁶, с другой стороны. Отстаивание Новгородским владыкой прав русской церковной организации на автокефалию встретило жесткий ответ со стороны империи. Не менее яркими и драматичными стали известия летописцев об ожесточённой борьбе за обладание Киевской митрополичьей кафедрой в середине и второй половине XII в. Открытое противостояние Климента Смолятича и Константина, поддержанных многочисленными сторонниками, недвусмысленно свидетельствовало о присутствовавшей внутри церковного организма напряжённости⁷. Не менее сложная череда конфликтов разразилась вокруг лично-

⁶ ПСРЛ. Т. 3. С. 182–183; Т. 4. С. 118; Т. 9. С. 91; *Присёлков М. Д.* Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X–XII вв. СПб., 2003. С. 66–69; *Мильков В. В.* Духовная дружина русской автокефалии: Лука Жидята // Россия XXI. 2009. № 2. С. 116–155; *Он же.* Духовная дружина русской автокефалии: Иларион Киевский // Россия XXI. 2009. № 4. С. 112–155; № 5. С. 98–119; *Гайденоко П. И.* Ещё раз о суде над Лукой Жидятой (1055–1059 гг.) // Каптеревские чтения. Вып. 7 / отв. ред. М. В. Бибиков. М., 2009. С. 53–63.

⁷ ПСРЛ. Т. 1. С. 315; *Литвина А. Ф., Успенский Ф. Б.* Траектория традиций: Главы из истории династии и Церкви на Руси конца XI — начала XIII века. М., 2010. С. 21–79;

сти епископа Владимирского Феодора. Прежде всего, это участие Феодора в пресечении незаконных посягательств новопоставленного епископа Леона на Суздальскую кафедру и, конечно же, конфликт любимца Андрея Боголюбского с Киевским митрополитом⁸. Все перечисленные сюжеты ясно указывают на зрелость христианской жизни, рост канонического сознания, критичности и глубокой церковной религиозности лиц, участвовавших в затяжном противостоянии Владимира и Киева.

Во-вторых, это противоречия, существовавшие между архиерейскими кафедрами и монастырями. Наиболее яркими из них были регулярно возникающие разногласия между Печерской обителью и митрополией⁹. Если в 1074 г. умиравший Феодосий сумел найти поддержку монашеской автономии своей обители благодаря покровительству Святослава Ярославича и Глеба¹⁰, то лишённая во времена Владимира Мономаха княжеской защиты от посягательств митрополитов Печерская обитель не смогла в 1168 г. защитить своего игумена Поликарпа от несправедного суда столичного первосвященника¹¹. Вероятно, митрополичья кафедра настойчиво добивалась безусловного контроля над доходами древнейшей и богатейшей русской обители. К этой группе конфликтов в равной степени может быть отнесён суд над Авраамием Смоленским. Собственно, и новгородская жизнь, характеризовавшаяся широкой автономией местных монастырей от власти местного архиепископа, могла возникнуть как реакция на не дошедшие до нас противоречия внутри Новгородской епископии. Во всяком случае, то равноправие, которое существовало между архимандрией и епископией (архиепископией) на берегах Волхова, не могло возникнуть в результате «добровольной» передачи местными епи-

Голубинский Е. Е. История Русской Церкви: Т. 1: Период первый, Киевский или домонгольский. Ч. 1. М., 1901. С. 439–443; *Присёлков М. Д.* Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X–XII вв. С. 220.

⁸ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 351–352, 354–355; *Голубинский Е. Е.* История Русской Церкви: Т. 1. Ч. 1. С. 439–443; *Присёлков М. Д.* Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X–XII вв. С. 220; *Воронин Н. Н.* Андрей Боголюбский. М., 2007. С. 84–118.

⁹ См.: *Присёлков М. Д.* Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X–XII вв. С. 120–122, 220; *Гайденко П. И.* Очерки церковно-государственных отношений в Киевской Руси: становление высшего церковного управления (1037–1093 гг.). Казань, 2006. С. 129.

¹⁰ ПСРЛ Т. 1. Стб. 187.

¹¹ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 354; *Присёлков М. Д.* Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X–XII вв. С. 220–221.

скопами своих прав подчинённому священству. За этими паритетными, и даже вольными на межличностном уровне, взаимоотношениями, которые особенно наглядно прослеживаются в форме отношений Кирика с преосвященными адресатами¹², скрывались связи, вызванные к жизни не только особым статусом монастыря прп. Антония Римлянина, основанного эмигрантами из Европы¹³, но и специфическими формами жизни, сформировавшимися в городской среде в результате продолжительной эволюции церковно-государственных отношений на берегах Волхова.

В-третьих, противоречия между монашествующими, насельниками обителей, и приходским духовенством. О наличии такого противостояния, по большей части эмоционального, но искреннего и порой не пренебрегавшего радикальными мерами, говорят послания «некоего Христолюбца», поучения Климента Смолятича и обстоятельства уже упоминавшегося выше суда над Авраамием Смоленским. Причины этих разногласий, вероятно, проистекали из множества причин: внутреннего недопонимания, традиционно существующим на бытовом и даже концептуальном уровне между иночеством, с его тягой к крайней форме аскезы, и женатым священством, быт и жизнь которого не многим отличались от жизни мирян¹⁴. Примером могут служить упрёки в адрес уже много раз упоминавшегося нами еп. Феодора в том, что тот был женат¹⁵. Здесь

¹² На эту черту во взаимоотношениях Кирика с знатными адресатами обратил внимание С. Смирнов (*Смирнов С.* Древне-русский духовник: очерк. Сергиев Посад, 1899. С. 72).

¹³ *Мильков В. В.* Первый учёный Руси: жизнь, творчество, идейное своеобразие воззрений. К 900-летию Кирика Новгородца // Россия XXI в. 2010. № 6. С. 107, 111.

¹⁴ По мнению П. В. Знаменского и Е. Е. Голубинского, быт и нравы значительной части древнерусского приходского духовенства были «жалкими», не многим отличались от образа жизни самих пасомых как в области нравственности, так и по своему достатку и социальному статусу (*Знаменский П. В.* Приходское духовенство на Руси. М., 1867. С. 1–2; *Голубинский Е. Е.* История Русской Церкви. Т. 1. Ч. 1. С. 562–564).

¹⁵ Был ли Феодор женат? Вероятно, да. Комментируя суд над Владимирским епископом и следуя устоявшейся традиции, прот. Иоанн Мейендорф излишне категорично указывал на то, что Феодор был женат и не соблюдал целибат. Но, как мы считаем, верно говорить, что Феодор *происходил* из женатого священства, что в последующем рассматривалось его недоброжелателями в качестве признака порочности. Тем не менее, к моменту епископской хиротонии Феодор очевидно уже не состоял в браке. В противном случае едва ли бы патриарх совершил рукоположение ставленника, имевшего своим противником и даже врагом Киевского митрополита, наверняка избличившего бы Феодора в недостоянстве. Однако ничего подобного не произошло (*Голубинский Е. Е.* История Русской

нельзя путать святоотеческую позицию в отношении отсутствия противоречия между монашеским и семейным путями с реальным недопониманием, существовавшим и бытующем по сей день между сторонниками этих путей христианской жизни¹⁶. Ещё одной причиной разногласий могла служить бедность значительной части женатых священников¹⁷ и более

Церкви. Т. 1. Ч. 1. С. 440–441; *Пападакис А., Мейендорф И., прот.* Христианский Восток и возвышение папства: Церковь в 1071–1453 гг. М., 2010. С. 478).

¹⁶ В одном из своих поучений святитель Кирилл Туровский следующим образом наставляет монахов: «Житье же в последней нищете — значит мирских священников осуждение, досаждение и укоризны, хулы и посмеяние, и испытание: полагают они, что не так служат Богу монахи, но обманно, свою погубляя душу» (*Кирилл Туровский, свят.* Повесть Кирилла, многогрешного монаха, о белоризцах и о монашестве, о душе и о покаянии — Василию игумену Печерскому // *Колесов В. В.* Творения бл. Кирилла Туровского. Притчи, слова, молитвы: Исследования и тексты / публ., коммент., предисл., пер. В. В. Колесова. М., 2009. С. 45). Этот отрывок наглядно рисует живую картинку отношений, возникавших между монашествующим и женатым священством.

¹⁷ Б. А. Рыбаков обратил внимание на упреки безвестного монаха Даниила, автора «Слова об идолах». Ревнитель христианского благочестия обличал приходское духовенство за участие священников в языческих празднествах. Автор «Слова» в следующих словах упрекает пастырей, приспособлявавших церковные молитвы к языческим обрядам: «вторыя тряпезы родоу и рожаницям. на прельсть верным хр(с)тяном. и на хоулоу с(вя) томоу кр(е)щению. и на гнев б(о)гоупо с(вя)тем крещении черевоу работни. попове оуставиша трепарьприкладати. р(о)ж(де)ства б(огороди)ци» (Слово святого Григория Богословца. изобретено к тулце. о том како первое погани сущее языци служили идолом и иже и инее мнози творять // *Гальковский Н.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси: Т. 2: Древнерусские слова и поучения, направленные против остатков язычества в народе. М., 1913. С. 25; *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. М., 2002. С. 25–26). Подобные же обличения в адрес «попов», которые, потакая язычникам, «погубиша виноград» Церкви, встречаются и в «Слове некоего христолюбца» (Слово некоего христолюбца, и ревнителя по правои вере // *Гальковский Н.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Т. 2. С. 42). Всё это указывает на то, что, по-видимому, практика участия священства в таких празднествах была обычным, привычным делом. Источники возникновения подобных искажений христианской жизни, вероятно, следует искать не столько в богословской и канонической малограмотности, что не совсем верно, хотя бы потому, что тропарь Рождества Богородицы, употреблявшийся за языческими трапезами, был применён весьма удачно, сколько в бедности священства. Известие Повести временных лет о раздаче Ярославом русскому духовенству «уроков» очевидно свидетельствовало о тяжёлом материальном положении клириков: «И ины церкви ставяше по градомъ. И по местомъ. Поставляя попы. И дая имения своего урокъ и веля имъ учити людии и приходити часто к церквамъ. Попови бо часто достоить учити людии. Понеже тому есть поручено Богомъ» (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 140; *Гайденко П. И.* Место Киевского митрополита в системе политических отношений Киевской Руси (988–1037 гг.): Дис...

высокий или, по меньшей мере, стабильный уровень жизни иночества, пользовавшегося регулярными подношениями со стороны ктиторов и благотворителей¹⁸. И наконец, последним источником недопонимания могла становиться конкуренция, возникавшая между приходами и монастырями¹⁹. Вместе с тем, источники сохранили известие и о дружбе, или по меньшей мере взаимном расположении, между монахом и мирским

канд. ист. наук. Казань, 2005. С. 197–198).

¹⁸ О многочисленных случаях благотворительности князей, знати и обычных горожан в пользу монастырей и отдельных иноков сообщают и Печерский патерик, и «Житие Авраамия Смоленского» (см.: Киево-Печерский патерик // Библиотека литературы Древней Руси: Т. 4: XII в. / под ред. Д. С. Лихачёва, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексева, Н. В. Поньрко. СПб., 2004. С. 296–641; Житие и терпение преподобного отца нашего Авраамия, просветившегося во многом терпении, нового чудотворца среди святых города Смоленска // Памятники литературы Древней Руси: XIII век / сост. и общ. ред. Л. А. Дмитриева, Д. С. Лихачёва. М., 1981. С. 66–105; Присёлков М. Д. Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X–XII вв. С. 118).

¹⁹ В своё время Е. Е. Голубинский пришёл к вполне разумному, но недостаточно обоснованному им выводу, что в домонгольской Руси «священников у нас был не недостаток, а избыток, превышавший более или менее действительную нужду» (Голубинский Е. Е. История Русской Церкви. Т. 1. Ч. 1. С. 451). Житие Авраамия, описывая суд над Авраамием, указывает на значительное число разнообразных участников процесса со стороны смоленского клира: игумены и попы, чернецы (монахи), диаконы и все церковнослужители (различные члены причта). Множественное число, употреблявшееся при описании смоленского клира, явившегося на публичный суд, позволяет предположить, что собралось не менее трёх — четырёх десятков человек. Приведённая Л. В. Алексеевым топография домонгольского Смоленска указывает на существование в городе и пригородах 20 церквей (Алексеев Л. В. Смоленская земля в IX–XIII вв. С. 149). В условиях небольшого города, каким был тогда Смоленск, содержание такого обширного причта было делом по меньшей мере обременительным, а для самих клириков — непростым. Описывая поведение духовенства во время суда, составитель обратил внимание на то, что главными врагами Авраамия, готовыми его «съесть», были именно игумены и попы (Житие и терпение преподобного отца нашего Авраамия... С. 81, 83). О напряжённости, царившей в городе, можно судить по содержанию граффити, оставленном сторонниками Авраамия в одном из смоленских храмов: «Г(осподи) и помъзи дому великъму нъ даждь) в(ъ)рагомь игумень)мь истратит (и его до) кьн(ъ)ца ни Климяте» (Рыбаков Б. А. Смоленская надпись XIII в. о «врагах игуменах». С. 184; Воронин Н. Н. Смоленские граффити // Советская археология. 1964. № 2; Алексеев Л. В. Смоленская земля в IX–XIII вв. С. 244–245). Если под «великим домом» понималась не только Церковь вообще, но и главный храм обители, то понятие «истратить» позволяет трактовать это сообщение не только как мольбу о недопущении духовного оскудения, но и призыв об избавлении от материального истощения клириков, сохранивших верность Авраамию. Правда, это обстоятельство требует дополнительного исследования, выходящего за рамки настоящей статьи.

священником в Смоленске. Обвинённого в немыслимых грехах преподобного Авраамия защитил приходской пресвитер Лука Прусин, клирик княжеского храма, самостоятельно явившийся на суд и смело обличивший участников суда в несправедливости, жестокости и ложных, «злых», клятвах²⁰. Однако этот случай скорее исключение, чем норма²¹.

Четвёртая группа конфликтов локализована Новгородом и связана с противоречиями, возникавшими в отношениях между клириками и ктиторами храмов. Именно эти противоречия были одними из побудительных причин, приведших к новгородской «революции» 30-х гг. XII столетия.

Ещё одна группа известий, связанных с осуждением еретиков, указывает на наличие особых противоречий, возникавших вокруг епископских кафедр на идейной основе. Правда, в большинстве случаев обвинения в еретичестве были не просто голословными, но и ложными. Во всяком случае, можно утверждать, что обвинение подсудимых и опальных иноков в еретичестве использовалось архиереями для затушёвывания каких-либо иных, более существенных разногласий, которые бросали тень не столько на обвиняемых, сколько на самих судей.

Летописание упоминает лишь несколько случаев еретичества в домонгольской Руси. Однако практически все они, даже самый ранний из них, связанный с именем некоего инока Андреяна²², связаны с социальными, а не догматическими разногласиями. Обвинённые в ере-

²⁰ «<...> Господь явился в это время у церкви честного архангела Михаила преподобному Луке Прусину. В то время когда он стоял на молитве в 9 часов, ему слышен был голос, говорящий, что «вот моего блаженного угодника ведут на суд с двумя его учениками, хотят его мучить, ты же ни в коем случае не сомневайся в нём». И сказал блаженный Лука судящим блаженного Авраамия и унижающим его: «Ведь его сильно унижают, несправедливо хуля; но если бы его грехи были на мне! А слышали вы, что хотели в давние времена сделать такие же безумные люди и их епископ, не имеющие страха Божьего и как хотели безвинно убить другого святого. Это к тому же злой порок, хула, и злая клятва, и за это гнев Божий продолжался более тридцати лет, а с вами будет хуже, если не покаетесь» (Житие и терпение преподобного отца нашего Авраамия... С. 83).

²¹ Вероятно, ещё одним наглядным, но крайне редким примером взаимопонимания, изредка встречавшегося между монахами и приходскими священниками, может служить жизнь митр. Илариона, бывшего клирика княжеского храма в Берестове, принявшего постриг от преп. Антония (см.: Мильков В. В. Духовная дружина русской автокефалии: Иларион Киевский. С. 141).

²² «Того же лета <1105 г.> митрополит Леонт посади в темницу инока Андреяна, скопца. Укаряше бо сеи церковныя законы, и епископы, и презвитеры, и ноки» (ПСРЛ. Т. 9. С. 68).

си Лука и Феодор, в случае с первым — в «неподобных речах», едва ли были виновны в искажениях основ веры. В условиях плохо развитого церковного сознания на Руси под еретичеством понимались не только вероучительные отклонения²³, но и канонические разногласия. В итоге дела, в которых присутствовало обвинение в ереси²⁴, могли скрыть более существенные конфликты и нарушения в церковной жизни²⁵. В подобных случаях церковные суды становились инструментом передела внутрицерковных доходов и способом контроля епископа над средствами храмов и монастырей. А в условиях, когда разногласия Печерской обители и ряда епископий с митрополией были обусловлены идеями о внутренней автономии и церковной автокефалии, поддерживаемыми

²³ Ересь — это «ошибочное учение, искажающее фундаментальные основы христианской веры» (Православная энциклопедия. 2008. Т. 18. С. 598).

²⁴ Примером этого может служить текст знаменитого послания Печерского игумена Феодосия князю Изяславу. Независимо от того, связан ли этот памятник с прп. Феодосием или Феодосием-греком, изложенные в нём обвинения латинян, обличаемых автором в ереси, в подавляющем большинстве пунктов к ереси никакого отношения не имеют и касаются главным образом различных канонических практик и нравственных проступков латинского духовенства. Гневные обличения игумена Феодосия направлены против безнравственного поведения латинского духовенства, «нечистоты» жизни, пищевых правил западных христиан, форм Причащения и Крещения (см.: Послание о вере латинской // *Поньрко Н. В.* Эпистолярное наследие Древней Руси. X–XIII века. Исследования, тексты, переводы. СПб., 1992. С. 16–18; *Гайденок П. И., Фомина Т. Ю.* Обзор письменных источников по истории Русской Церкви и церковно-государственных отношений в домонгольской Руси. Т. 1: Источники по истории Русской Церкви и церковно-государственных отношений в Киевской Руси (до 1154 г.). Ч. 1. Летописные и каноническо-правовые источники, назидательные послания духовенства. Казань; Набережные Челны, 2008. С. 163–176).

²⁵ Обвинения Луки и Феодора в ереси так или иначе были связаны с процессами автономизации их кафедр от Киева. Митрополит Макарий полагал, что основной причиной нежелания Киева предоставить Владимиру независимость было стремление сохранить под своим контролем богатую владимирскую десятину (*Макарий (Булгаков), митр.* История Русской Церкви. М., 1995. Кн. 2. С. 295). Не имея возможности наказать Феодора за стремление князя Андрея к автокефалии, Владимирского епископа обвинили в ереси. Подобным образом развивались события и вокруг Луки Жидяты. Но наиболее наглядно материальные интересы прослеживаются в сообщениях о суде над Авраамием Смоленским, обвинения которого в еретичестве скрывали противоречия, вызванные как идейными, так и экономическими разногласиями монастыря преп. Авраамия с другими обителями и епископской кафедрой (см.: *Гайденок П. И., Филиппов В. Г.* Церковные суды в Древней Руси (XI — середина XIII вв.): несколько наблюдений // Вестник ЧелГУ [в печати]).

частью русского духовенства и некоторыми князьями²⁶, суд первосвященника становился важным орудием давления на строптивых клириков²⁷. Если при этом учесть, что церковные суды на Руси не предполагали протоколирования процесса²⁸, а наказания за еретичество отличались крайней жестокостью, предполагавшей не только членовредительные меры, но и смерть²⁹, Церковь в лице епископа или митрополита получала возможность раз и навсегда избавиться от обвиняемого, как источника своих беспокойств.

В особые группы могут быть выделены разногласия, сопутствовавшие отношениям между православным и латинским духовенством, и, наконец, межличностные противоречия, присутствовавшие внутри монастырских стен. Однако последние группы противоречий весьма специфичны. Первая из них не может быть рассмотрена как внутрицерковный конфликт уже по причине канонического разделения, су-

²⁶ Мильков В. В. Духовная дружина русской автокефалии: Лука Жидята. С. 154–155.

²⁷ Примерами этого могут служить несправедливые, с точки зрения современников описываемых событий, митрополичьи суды над Лукой Жидятой и Поликарпом Печерским (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 354; Т. 3. С. 182–183; Т. 4. С. 118; Т. 9. С. 91).

²⁸ Это обстоятельство радикально отличало церковные суды Руси и Византии. В Империи суд уже несколько столетий предполагал ведение письменного делопроизводства. На Руси же византийское духовенство, злоупотреблявшее своей свободой и бесконтрольностью со стороны Константинополя, не обременяло себя такими формальностями (см.: Гайденко П. И., Фомина Т. Ю. Обзор письменных источников по истории русской Церкви и церковно-государственных отношений в домонгольской Руси. Т. 1. Ч. 1. С. 126–127).

²⁹ При том, что, с точки зрения канонического права, церковный суд над еретиком не имеет своей целью каким-либо образом воздействовать на еретика, принуждать его к чему-либо, а уж тем более наказывать физически или социально (ПЭ. М., 2008. Т. 18. С. 609), в действительности византийское право предполагало широкий набор мер принуждения, экзекуции и расправы в отношении лица, обвинённого в ереси. Данное обстоятельство было обусловлено требованиями византийского законодательства, предписывавшего применение церковными судами норм гражданского права (Азаревич Д. История византийского права. Ярославль, 1876. Т. 1. Ч. 1. С. 61–62). Уже во времена Юстиниана эта практика делала византийские церковные суды более радикальными, чем значительно более поздняя католическая инквизиция, не имевшая права казнить человека и только выносившая вердикт о виновности или невиновности обвинённого. Практика церковных судов над еп. Феодором, игуменом Авраамием Смоленским и суды самого Феодора в Ростове ясно указывают, что иерархи не были щепетильны в выборе мер наказания виновных (см.: Гайденко П. И., Филлипов В. Г. Церковные суды в Древней Руси (XI — середина XIII вв.): несколько наблюдений...).

ществовавшего между латинским и восточным духовенством. А вторая группа разногласий протекала внутри одного церковного института, монастыря, и во многом была обусловлена не только социальными, но и личностными противоречиями, вызванными особенностями иноческой жизни. Именно поэтому мы уклонимся от их специального рассмотрения в рамках данной статьи.

Кроме этого сообщения источники дают основание полагать, что протекание внутрицерковных конфликтов на Руси сильно зависело от местных религиозно-политических условий. Противоречия, возникавшие внутри религиозных институтов в Новгороде, Киеве и Ростовской земле, развивались и разрешались по-разному. Во всяком случае, религиозная жизнь разных земель отражала специфику местных церковно-политических процессов.

Конфликты, связанные с Церковью, и во внутрицерковной среде в Новгороде протекали по-иному, чем в Киеве или Ростове. Это было вызвано большей развитостью канонического и догматического сознания не только среди самого духовенства, но и среди жителей города. К тому же в Новгороде сформировалась совершенно иная, чем на Юге Руси каноническая и правовая традиция. Данное обстоятельство объясняется комплексом условий, вызванных своеобразием организации местных религиозных и политических институтов.

Во-первых, это могло быть связано с присутствием в Новгороде западноевропейской версии кирилло-мефодиевской традиции церковной организации. Её опора на древние христианские нормы права и снисходительность к бытовым мелочам способствовала возникновению на берегах Волхова особой духовной ситуации³⁰.

³⁰ Практика заказных Литургий, роднившая новгородское каноническое право с ирландским, отличалась несравнимо большим милосердием к обвиняемым в церковных проступках и преступлениях, поскольку не предполагала жестоких мер заключения или членовредительства (м.: *Кузьмин А. Г.* Западные традиции в русском христианстве // Введение христианства на Руси. М., 1987. С. 49–50; *Он же.* Крещение Руси. М., 2004. С. 196–197; *Мильков В. В.* Кирилло-мефодиевская традиция и её отличие от иных идейно-религиозных направлений // Древняя Русь: пересечение традиций. М., 1997. С. 327–370; *Он же.* Первый учёный Руси: жизнь, творчество, идейное своеобразие воззрений (к 900-летию Кирика Новгородца). С. 119). К тому же названный обычай заказных Литургий хорошо вписывался в специфический быт местного купечества и боярства, образ жизни которых, как нам видится, вполне может рассматриваться в качестве прообраза нравов бюргерства. В Ростово-Суздальской земле, Смоленске или Киеве по-

Во-вторых, жизнь новгородской Церкви находилась под неусыпным контролем ктиторов.

В-третьих, выборность священников и епископов предполагала учёт множества мнений при определении кандидата и изначально предупреждала возможность возникновения в последующем крупных противостояний в церковной среде.

В-четвёртых, значительное число храмов находились в ведении различных социальных и торговых корпораций. В итоге священник выступал в качестве наёмного лица, что лишало как его, так и особенно епископов шансов через подчинённое духовенство злоупотреблять или свободно пользоваться материальными возможностями храмов.

В-пятых, церковная казна как всей епископии, так и её отдельных институтов и храмов находилась под контролем концов, боярства и остальных жителей города. Вероятно, епископ нёс за это ответственность³¹. Город, а не епископ обладал исключительным правом регулиро-

вание христианского милосердия понималось иначе и находило своё отражение не в снисходительности, а в показательных казнях. С другой стороны, новгородская практика заказных Литургий отдалённо напоминала принципы штрафов и индульгенций, чем немало способствовала повышению благосостояния храмов, поскольку заказ богослужений наверняка был делом не дешёвым. Разумно предположить, что для службы требовалось приобрести просфоры, ладан и вино (продукты, несомненно, крайне дорогие для Руси), свечи и оплатить труд священнослужителей и певчих (*Перхавко В. Б. Торговый мир средневековой Руси. М., 2006. С. 276–282*).

³¹ Об этом можно судить по ответу, сохранённому в Вопрошании: «Къи человекъ крещен в латынскую [вероу]. и хошет приступити к нам. ать ходит в церков по. 7. дни. а та первые наре ему имя <...>. и тако во. 8. день измыется. и пришед в церковь прокленет свою веру <...>. а на литургии даси ему причашенье и тако дежиш яко новокрещенаго. аще мощно и до. 8 го дни». Высокая, хотя и без излишней жёсткости, требовательность епископа к приёму латинян в Православие может быть объяснена не только каноническими нормами, но и иными причинами (Особая редакция «Вопрошания Кирика». Се есть вопрошание кирилово. иже вопроша епископа новгородскаго Нифонта и инех // *Смирнов С. Древне-русский духовник: материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины. М., 1914. С. 26–27; Мильков В. В. Первый учёный Руси... № 6. С. 107*). Всё же появление *двоеверия* (признание равноценности восточного и латинского обрядов новгородскими христианами) указывает на то, что симпатии местного населения к латинству имели место (*Данилевский И. Н. Древняя Русь глазами современников и потомков (IX–XII вв.). М., 2001. С. 217–226*). Иначе почему женщины так просто могли окрестить ребёнка в латинском храме, вызывая обоснованное недовольство новгородского духовенства? Возможно, определённое епископом испытание было призвано пресечь вхождение латинян в состав местных общин и таким образом, защи-

вания материальных ресурсов Церкви. Поэтому на берегах Волхова внутрицерковные конфликты не могут рассматриваться в отрыве от особенностей устройства новгородского политического строя и внутригородских противоречий³². В итоге жизнь новгородской христианской общины была обусловлена контролем ктиторов над финансовыми ресурсами епископии, храмов и духовенства³³. Поэтому только в Новгороде в этот период мы встречаем аресты архиереев за конкретные нарушения, и только здесь разбирательства над ними сопровождались с соблюдением в целом уважительного отношения к архипастырям даже после их арестов³⁴. Очевидно, интересы местных элит, ограничивало право западноевропейцев на получение не только новгородского гражданства, но и каких-то торговых и иных привилегий. Тем не менее, высказанное нами суждение нуждается в дополнительном исследовании, а поднятая проблема требует специального рассмотрения.

³² См.: *Петров А. В.* От язычества к святой Руси: новгородские усобицы (к изучению древнерусского вечевого уклада). СПб., 2003. С. 31–160.

³³ Наиболее показательны в этом отношении обстоятельства новгородских волнений 30-х годов XII в. и их результаты, выразившиеся в появлении уставных грамот Святослава Ольговича, Ярослава и Всеволода Мстиславича (см.: *Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв.* / изд. подг. *Я. Н. Щанов.* М., 1976. С. 146–165). Эти уставы принципиально отличались от тех, которые были дарованы князем Ростиславом местной Смоленской епископии при её учреждении, поскольку цель новгородских грамот регламентировать уже имевшиеся в руках новгородского духовенства доходы, в то время, как цель грамот Ростислава — обеспечить существование кафедры (см.: Там же. С. 141–146). Подобным же образом рисуются новгородские события 1228 г. Тогда из города был изгнан еп. Арсений. Его обвинили в симонии, интригах и незаконном занятии кафедры через посредство князя (ПСРЛ. Т. 3. С. 272–275; Т. 4. Ч. 1. С. 204–209). То есть новгородцы считали себя вправе контролировать движение денежных средств в городе, даже если это касалось местной кафедры.

³⁴ В историографии продолжительное время господствовала точка зрения, представляющая, что в результате новгородских волнений 1130-х годов власть епископа была ограничена. Скорее же произошло обратное: управление городом стало приобретать черты «теократии», политическое влияние епископа возросло, но его права и обязанности были строго регламентированы, а должность с 1156 г. стала выборной. Подобным образом развивались события и вокруг института княжеской власти на Волхове (см.: *Мавродин В. В.* Народные восстания в Древней Руси: XI–XIII вв. М., 1961. С. 92–93; *Фроянов И. Я.* Мятельный Новгород. СПб., 1992. С. 194–207; *Тулунов В.* Русь Новгородская. М., 2009. С. 82–98). Наиболее наглядно об этой ситуации свидетельствует порядок взаимоотношений епископа Арсения с его обвинителями в период новгородских волнений 1228–1230 гг. Новгородский владыка был судим на вече и подвергся лишь домашнему аресту. Только после разбирательств Арсений был выпровожен из города (ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1. С. 272–273; *Петров А. В.* От язычества к святой Руси... С. 192–209).

видно, своеобразии жизни новгородского церковного округа обеспечивалась автономией местной епископии. В данном отношении примечателен арест в Киеве Нифонта Новгородского, вероятно, представлявшего в Киеве не только свои интересы, но и интересы Новгорода. Его непримиримая позиция к поставлению Климента Смолятича так и не была поколеблена. Нифонт был помещён в Печерский монастырь и, по-видимому, сохранил за собой право служения. Здесь в обители Климент был вынужден вести с Новгородским владыкой переговоры о возможности взаимной службы³⁵, поскольку литургическое общение легитимизировало канонические права автокефального русского митрополита. По сути, арест Нифонта был почётным. Данное обстоятельство очень сильно рознит судьбу этого владыки с еп. Феодором, который подвергся унижению и жестокой казни.

В южной Руси и Ростове, как мы уже отмечали, всё было иначе. Здесь также совершаются аресты епископов и клириков. Однако условия их содержания нередко принципиально отличались от тех, которым подвергались Новгородские архиереи у себя в городе. В результате А. С. Хорошев был склонен полагать, что действия митрополитов-греков по избавлению от своих конкурентов и врагов отличались особым радикализмом. Именно с Киевской митрополичьей резиденцией так или иначе связаны заточения епископов, их убийства и даже отравления³⁶. Однако нам ситуация видится несколько сложнее.

Статьи Устава князя Ярослава Мудрого ясно указывали на то, что митрополит и епископы в результате церковных судов получали от осуждённых исключительно денежные штрафы. А вот наказание виновника

Подобным образом развивались события и вокруг владыки Иоанна Попьяна, который хоть и был смещён, однако, несмотря на запрет поминовения, его имя всё же осталось в списках новгородских предстоятелей (ПСРЛ. Т. 3. С. 473; *Хорошев А. С. Церковь в социально-политической системе новгородской феодальной республики. М., 1980. С. 21–22*). Новгород очень бережно сохранил в памяти имена практически всех предстоятелей, как своих, так и киевских. Однако киевское летописание не помнило даже имён главных предстоятелей Русской Церкви.

³⁵ Киево-Печерский патерик. С. 352–355.

³⁶ А. С. Хорошев не исключает возможности того, что смерть еп. Луки на его обратном пути в Новгород вполне могла стать результатом отравления, обычного способа политической борьбы византийцев. Собственно, и смерть еп. Стефана, по мнению исследователя, тоже косвенно связана с деятельностью митрополичьей резиденции в Киеве (*Хорошев А. С. Церковь в социально-политической системе Новгородской феодальной республики. С. 19–20*).

преступления возлагалось на князя: «а князь казнит»³⁷. Во всяком случае, на это право и одновременно эту обязанность княжеской власти вполне обоснованно обратил внимание В. Н. Бабенко³⁸. Вероятно, А. В. Стадников был прав, когда высказал идею о том, что денежные штрафы в пользу епископа и невозможность применения в церковных судах жестоких норм Номоканона и византийского права к подсудимым были вызваны необходимостью «адаптации» церковного права к местным нормам³⁹. Но едва ли это была единственная и, самое главное, основная причина такого положения дел в церковных судах XI — середины XIII столетий.

Возможно, ещё одним мотивом ограничения власти византийских епископов оставалось недоверие к ним со стороны самих князей, видевших пристрастность епископских и митрополичьих судов, смешивавших интересы судебной правды и какие-то личные выгоды. Княжеская власть не только легитимизировала каноническую правоспособность епископата, но и контролировала её. Ярким свидетельством этого может служить реакция смоленского князя на суд над игуменом Авраамием⁴⁰. А в ряде случаев этот орган канонической власти, митрополичьи суды над Лукой Жидятой, еп. Феодором и суды самого еп. Феодора над ростовцами, по воле князей (или в случае расправы над Феодором в условиях слабости княжеской власти) становился способом преодоления политической борьбы князей со своими оппонентами⁴¹. То, что епископат, вероятно,

³⁷ Устав князя Ярослава о церковных судах. Основной извод // *Щанов Я. Н.* Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв. М., 1976. С. 86–91.

³⁸ *Бабенко В. Н.* Правовая основа функционирования судебных органов древнерусского государства в IX–XV вв. // *История судебных учреждений России: сборник обзоров и рефератов / гл. ред. Ю. С. Пивоваров.* М., 2004. С. 64–65.

³⁹ *Стадников А. В.* Церковный суд в системе церковного правосудия в X — начале XX вв.: документы и материалы. Хрестоматия. М., 2003. С. 8.

⁴⁰ Князь и его окружение, присутствовавшие на суде, не только не признали вины за Авраамием, но и обличили епископа и духовенство в намерении неправо убить игумена. После этого князь демонстративно удалился с процесса: «...а после того как князь и вельможи не нашли за ним никакой вины, проверивши все и убевдившись, что нет никакой неправды, но все лгут на него, сказали тогда в один голос: «Да будем неповинны, владыка, — сказали они всем, — в том, что воздвигли такое обвинение на него, а мы неповинны в том, что вы на него наговариваете или замышляете какое-то незаконное убийство!» И говоря: «Благослови, отец, и прости нас, Авраамий!» — с тем и ушли восвоися» (*Житие и терпение преподобного отца нашего Авраамия...* С. 83).

⁴¹ *Гайденко П. И., Филиппов В. Г.* Церковные суды в Древней Руси (XI — середина

сам учреждал суд (состав суда) своей епископии⁴², едва ли способствовало объективности выносимых решений.

Как разрешались внутрицерковные конфликты в домонгольской Руси? Источники показывают, что преодоление конфликтов практически ни разу не происходило в результате переговоров⁴³. Впрочем, намёк на XIII вв.): несколько наблюдений [в печати].

⁴² *Честных Т. И.* Суд и процесс в Киевской Руси в XI–XII вв. // История судебных учреждений России: сборник обзоров и рефератов. С. 80.

⁴³ Как нам видится, наиболее ярко это прослеживается в деле осуждения еп. Феодора, якобы посланного Андреем Боголюбским на суд митрополита. Общепризнанная интерпретация слов летописи о том, что Андрей «послал» Феодорца к митрополиту исключительно для суда, безупречна, на что обратил внимание ещё Е. Е. Голубинский. Дышащий ненавистью к епископу Владимирскому, человеку, несомненно, жесткому и властному, летописец крайне неубедительно пишет, что Феодор был отправлен для суда. Мы предполагаем, что эта версия целенаправленной отсылки Феодорца непосредственно самим Андреем возникла в результате желания киевского и сочувствовавшего ему духовенства скрыть от суда потомков готовившуюся в Киеве для Феодора ловушку. Не следует забывать, что, например, в Новгороде и даже Турове, как склонен полагать В. В. Мильков, идеи церковной автономии были весьма сильны и имели своих сторонников, что видно и по практике избрания епископов, и по тесной связи этих кафедр с местными, а не киевскими элитами. Отправка Андреем Феодорца к митрополиту, вероятно, предполагала иное, некие сопроводительные грамоты, обеспечивавшие безопасность проезда посла, выехавшего в Киев по воле своего князя для решения каких-то неизвестных нам вопросов. Едва ли этот отъезд выражал волю владимирского деспота судить Феодора в Киеве. Властный Андрей с успехом это мог сделать и сам, как это произошло в случае с суздальским делом еп. Леона (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 352). И едва ли для расправы над кем-либо Владимирский князь нуждался в помощи киевских иерархов, прославившихся в эти годы своей симонией (взятками) (*Татищев В. Н.* История Российская: В 3 т. М., 2003. Т. 2. С. 331). Однако устранение Феодора неминуемо влекло падение самого Андрея, на что пророчески указал свят. Кирилл Туровский в притче о человеческой душе и теле: «И увидел тот человек, что обокрали его виноградник, и пожелал разлучить слепца и хромца; и велел сначала привести слепца, чтобы спросить, кто нарушил его приказание и посягнул на запретное без его разрешения. Ибо ничто не может утаиться от Божьего ока <...>. Повелел разлучить Бог душу с телом. Словом же Божьим исходит из тела душа: “а отнимешь, — сказал, — дух их, — исчезнут они и в персть возвратятся”». Душа или слепец, в аллегорическом толковании святителя, — Феодор, а тело или хромец — Андрей. Высказанная нами гипотеза требует самостоятельного анализа, объём которого выходит за рамки настоящей статьи. Во всяком случае, Н. Н. Воронин в заключении своей главы, посвящённой взаимоотношения Феодора и Андрея, с исследовательской честностью заметил: «В XII же веке <...> владыка Федор погиб в муках как еретик и самозванец, предприняв и кровавую трагедию смерти Боголюбского. В свете всех этих обстоятельств становится ещё более понятен масштаб «митрополичьей неправды», определивший ярость

каноническое решение спора между епископами можно видеть в диспуте, устроенном между Феодором и Леоном в присутствии князя по вопросу о вкушении пищи в Господские праздники⁴⁴. Однако сообщение летописца таково, что текст допускает множество интерпретаций летописной записи: от суда, судебного состязания и до богословского диспута. Ещё один пример такой попытки мирных переговоров можно увидеть в усилиях Климента Смолятича, напрасно убеждавшего Нифонта, епископа Новгородского, к совместному служению. Однако и этот случай безупречен, поскольку Новгородский владыка находился под арестом⁴⁵.

Вероятно, в редких случаях споры разрешались в Константинополе. И в этом отношении отсылка Леона на суд императора примечательна, поскольку позволяет усматривать в суде Владимирского князя черты инквизиционного трибунала: Церковь высказывает своё суждение, а светская власть принимает решение о наказании. Во всяком случае, В. Н. Бабенко поддержал идею С. Пашина о том, что уже с начала XII в. русское судопроизводство «дрейфует к процессу инквизиционному», с характерными ему разделением церковной вины и светского наказания, публичности, уходу от символических способов выявления истины к пыткам⁴⁶. Эти черты «дрейфа» явно прослеживаются и в суде над Авраамием Смоленским. Но, учитывая всё сказанное выше, было бы заблуждением не принять во внимание, что между персонами Авраамия и Леона есть, по меньшей мере, два существенных различия. В то время как Авраамий — это русский игумен небогатого монастыря, Леон — архиерей и византиец, покусившийся на «чужое» и получивший в своё распоряжение богатую кафедру. Поэтому отправка Суздальского епископа в Константинополь на суд императора закономерна, поскольку Леон, как высокопоставленный византиец, мог пренебречь судом князя и имел право воспользоваться разбирательством своего дела в

разгрома Киева войсками Андрея» (*Кирилл Туровский, свт.* Кирилла монаха притча о человеческой душе и о теле, о нарушении Божьей заповеди и о воскресении тела человеческого, о Страшном Суде и мучении // *Колесов В. В.* Творения бл. Кирилла Туровского. С. 36; *Воронин Н. Н.* Андрей Боголюбский. М., 2007. С. 118).

⁴⁴ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 352.

⁴⁵ Киево-Печерский патерик. С. 352–355.

⁴⁶ *Пашин С.* Краткий очерк судебных реформ и революций в России // Отечественные записки. 2003. № 2. С. 161; *Бабенко В. Н.* Правовая основа функционирования судебных органов древнерусского государства в IX–XV вв. С. 64–65.

присутствии василевса. Во всяком случае, в домонгольской Руси мы не знаем ни одного случая княжеского или местного церковного суда над клириками из числа византийцев.

Всё вышеизложенное приводит нас к следующим выводам. Христианская жизнь Руси была погружена во множество мелких и крупных конфликтов. Указать их число практически невозможно. Внутренние противостояния были неотъемлемым элементом жизни Русской Церкви уже на самых ранних этапах существования древнерусской церковной организации. Самим фактом своего существования они отражали наличие процесса становления и взросления христианства в землях восточных славян. Одна часть этих противоречий была обусловлена обстоятельствами этнического и политического взаимного непонимания и неприятия, существовавшего между византийским и местным духовенством. Другая была обусловлена противоречиями, отражавшими социальные различия, свойственные внутренней структуре церковной организации, как это хорошо прослеживается на примере Новгорода. Однако практически во всех рассмотренных в настоящей работе конфликтах едва ли не основным камнем преткновения выступали противоречия, порождённые материальными интересами. За ними скрывались либо бедность, вынуждавшая духовенство делить между собой скудные приношения от прихожан, призванных содержать значительный клир, либо ненасытное богатство, не гнушавшееся симонией, поборами и какими-то иными подношениями в пользу епископата или митрополита. Некоторые из этих болезней были порождены местными условиями, как это наблюдается в случае противостояния еп. Феодора ростовскому духовенству. Но многие из пороков, свойственные византийской церковной организации, лишь заимствовались и получали в новых епархиях и новых условиях дополнительный стимул, как это наиболее ясно представлено в примерах симонии, связанных с деятельностью некоторых митрополитов и епископов. Всё это открывает перед исследователями новые перспективы для дальнейшего изучения церковной старины, социально-экономической деятельности Церкви и истории церковной повседневности.

Hieromonk Petr (Gaidenko), Vitold G. Filippov

INTERNAL CHURCH CONFLICTS IN PRE-MONGOL RUSSIA: THEIR CAUSES AND WAYS OF OVERCOMING

Internal church conflicts are rarely the subject of research of historians, political scientists and sociologists though this confrontation, which sometimes occurs in the relationship of religious institutions within the same denomination, should be seen as a major incentive to religious development. In this article the author makes an attempt to classify the internal church conflicts in the pre-Mongol Russia.

Keywords: *pre-Mongol Rus', the history of the Russian Church, Old Church, canon law, religious conflicts.*

А. В. Полетаев

ОПЫТ РЕКОНСТРУКЦИИ БИОГРАФИЙ ИНОКОВ ВЕРХОТУРСКОГО СВЯТО-НИКОЛАЕВСКОГО МОНАСТЫРЯ В ПЕРВОЕ СТОЛЕТИЕ СУЩЕСТВОВАНИЯ ОБИТЕЛИ

Данная работа являет собой пробный опыт реконструкции биографий иноков Верхотурского Свято-Николаевского мужского монастыря в XVII в. В ней представлены предварительные варианты некоторых словарных статей, которые должны лечь в основу готовящегося к публикации словаря-синодика с условным названием — «Верхотурский Свято-Николаевский монастырь в первое столетие своего существования (исторический синодик)».

Ключевые слова: *Верхотурский Свято-Николаевский мужской монастырь, XVII в., историческая генеалогия, биографии иноков.*

За последнее время в научных трудах, посвященных истории Верхотурского Свято-Николаевского монастыря, прочно утвердился тезис о том, что биографии насельников обители в первое столетие ее существования практически не поддаются реконструкции. Этот ничем не обоснованный тезис уже стал в некотором роде аксиомой и «общим местом» работ по истории монастыря. К сожалению, не избежали его и лучшие исследовательские труды. Например, в прекрасно изданной фундаментальной работе «Уральская лавра» тезис озвучен следующим образом: «Сведения о численности братии отрывочны <...> Статистика суха, за ней хотелось бы увидеть людей с их судьбами. Увы, не много сведений о них дошло до наших дней из XVII столетия»¹. Чуть дальше находим: «И все же хочется прочесть не только имена, но и какие-то биографические подробности. Увы, сохранившиеся исторические материалы редко дают такую возможность»². сетования и «увы» продолжают

¹ Тихон (Затёкин), игумен, Нечаева М. Ю. Уральская лавра. Екатеринбург, 2006. С. 36.

² Там же. С. 41.

свое шествие. Так, в иллюстрированном научно-популярном издании «Русские монастыри: Урал. Екатеринбургская и Верхотурская епархия» в разделе, посвященном Свято-Николаевскому монастырю, пишется: «Увы, мы мало знаем о том, кем были монахи и послушники Верхотурского монастыря <...> пожары уничтожили архив обители и навсегда стерли свидетельства о ее насельниках <...> Сведения о численности монахов <...> отрывочные»³.

Между тем задача реконструкции биографий насельников Верхотурского Свято-Николаевского монастыря (даже с первых лет его существования) сложна, но при комплексном источниковедческом подходе, с привлечением максимального количества сибирских материалов (как более поздних по хронологии, так и не имеющих непосредственного отношения к верхотурской документации) в научной перспективе вполне выполнима.

Действительно, документов XVII — начала XVIII вв. собственно монастырских до нас дошло немного. Однако источники по истории города Верхотурья и Верхотурского уезда за этот период весьма многочисленны и разнообразны⁴. Верхотурский же Свято-Николаевский муж-

³ Нечаева М. Ю. Свято-Николаевский Верхотурский мужской монастырь // Русские монастыри: Урал. Екатеринбургская и Верхотурская епархия. Новомосковск, 2007. С. 250.

⁴ Это и дозорные книги Ф. Тараканова и М. Тюхина, переписные Г. Черткова, А. Бернацкого и Л. Поскочина, крестоприводные книги 1645–1646, 1676, 1682 гг. и многое другое. Одни только окладные книги Верхотурья с 1623/24 г. сохранились почти за все годы XVII в. Каждая из «хлебных» окладных книг (с 1627/28 г.) включает в себя полный список иноков Свято-Николаевской обители, а «денежные» — руководящий состав монастыря. В совокупности с иными источниками (грамотами, отписками, памятными, челобитными и др.) перечнево-массовые документы способны порой дать уникальную информацию по монастырской истории. По далеко не полным подсчетам, к истории Верхотурья конца XVI — начала XX в. имеют отношение более 23000 дел, сосредоточенных в 71 фонде и коллекции 13 архивохранилищ, библиотек и музеев страны (*Первалов В. А., Коновалов Ю. В.* Крестоприводные книги Верхотурского уезда XVII в. (Проблемы изучения и публикации) // Культурное наследие российской провинции: История и современность. К 400-летию г. Верхотурья. Тез. докл. и сообщ. Всеросс. научн.-практ. конф. 26–28 мая 1998 г. Екатеринбург — Верхотурье. Екатеринбург, 1998. С. 71). Среди этого обширного комплекса, по нашим, также далеко не полным, подсчетам к хронологическому периоду конца XVI — начала XVIII в. документов собственно верхотурской или центральной, но относящейся непосредственно к Верхотурью, документации в российских древлехранилищах на данный момент насчитывается более 6000 ед. хр.

ской монастырь, как и другие сибирские обители, в XVII в. во многом был типичен для российской глубинки. Будучи монастырем «города и уезда» он сотнями невидимых нитей (финансово-экономических, административных, культурных) был связан с «местом», с округой. Иночество его практически полностью формировалось из местных жителей, экономическое благосостояние также зависело от донаторов-аборигенов. Поэтому плодотворное изучение истории монастыря невозможно вне пространственного контекста — истории города и уезда.

В настоящее время в Православном музее Верхотурского Свято-Николаевского монастыря ведется работа по исторической реконструкции биографий иноков, а также монастырских крестьян, трудников, вкладчиков и других лиц, различным образом связанных с функционированием обители в XVII — начале XVIII вв. Итогом этой работы должно стать составление словаря-синодика — его условное название: «Верхотурский Свято-Николаевский монастырь в первое столетие своего существования (исторический синодик)». Словарь-синодик будет являть собой не только список имен, предназначенных для церковного поминовения. Каждая словарная статья — это отдельное историческое исследование биографии конкретного человека.

В качестве примера предоставляем вниманию читателей наброски некоторых словарных статей (естественно, по мере работы, накопления нового материала они будут уточняться, дополняться, претерпевать формулярные изменения и т. п.).

Авраамий (Леонтий Глазунов) — инок-схимник Верхотурского Свято-Николаевского монастыря.

В одной из вкладных книг Далматовского Успенского монастыря XVII в. отмечено: «Того ж году (1680. — А. П.) декабря в 19 день приложил в дом Пресвятыя Богородицы Верхотурского города Никольсково монастыря старец Авраамий — бывшей Левонтей Глазунов, Псалтырь учебную, подержаную по своей души, а Бог пошлет по душу, и ево в синодик записать»⁵. В этой вкладной записи представлен редкий для документации XVII в. случай — указано полное мирское имя монаха. Леонтий Глазунов известен как верхотурский стрелецкий десятник.

Родоначальником служилых людей Глазуновых был стрелецкий де-

⁵ Вкладные книги Далматовского Успенского монастыря (последняя четверть XVII — начало XVIII в.) / сост. *И. Л. Манькова*. Свердловск, 1992. С. 32.

сятник Степан Лисицын, отмеченный в верхотурской службе в начале XVII в.⁶ Его дети «Миша да Тимоша да Корела Степановы дети Глазуновы» (в некоторых окладных книгах братья именуются как Лисицины) значатся верхотурскими стрельцами с 20-х гг. XVII в.⁷ Стрелецкая же служба Леонтия («Левки») Глазунова начинается в 50-х гг. XVII столетия и завершается «во 188-м (1679/80) году», когда десятник был «по ево челобитью за старость отставлен, а въ ево место велено быть сыну ево Митьке»⁸.

Очевидно, Леонтий, нареченный в монашестве Авраамием, сразу же после пострига в 1680 г. совершил паломническое путешествие в Далматовский Успенский монастырь или передал предназначенную для вклада учебную Псалтирь с какой-либо «оказией» — «чая близкой смерти», торопясь сделать вклад «по своей души», чтобы после того, как «Бог пошлет по душу, <...> ево в синодик записать». Ожидать смерти ему пришлось, вероятно, недолго. Сменивший отца на стрелецкой службе Дмитрий Глазунов внес имя родителя в поминальник Верхотурского Свято-Троицкого собора: «Род Дмитрея Глазунова: монаха схимника Авраамия»⁹.

Вне сомнения, Авраамий (Глазунов) не был включен в число «ружных» иноков обители. Штатных «государевых окладов хлебной руги» для монахов Свято-Николаевского монастыря (включая настоятеля) в те годы было лишь 15. Едва ли монастырское руководство стремилось распределить хотя бы малую часть этих казенных ставок «государева хлебного жалованья» между иноками, которые были пострижены «при старости», притом в схиму (подобных постриженников, учитывая старинную традицию «схимиться» перед смертью, знала любая русская обитель). В верхотурских окладных хлебных книгах 80-х — 90-х гг. XVII в. в числе «ружной» Никольской братии значится некий Авраамий. Однако этот «старец Авраамий» фиксируется и в окладной книге 7187-го (1678/79) г., когда десятник Л. Глазунов еще нес стрелецкую службу¹⁰.

⁶ Миллер Г. Ф. История Сибири. Т. 2. М.; Л., 1941. № 112. С. 129–130.

⁷ РГАДА. Ф. 214. Оп. 1. Кн. 5. Л. 211 об.; Кн. 24. Л. 45; Оп. 5. Кн. 6. Л. 94, 95 об. — 96; ИРЛИ. Колл. В. Н. Перетца. № 107. Л. 12, 42 — 42 об.

⁸ РГАДА. Ф. 214. Оп. 1. Кн. 341. Л. 56 — 56 об.; Кн. 342. Л. 73 — 73 об.; Кн. 368. Л. 150 об.; Кн. 389. Л. 318; Кн. 418. Л. 5; Кн. 585. Л. 116; Кн. 656. Л. 125 об., 271; Кн. 487. Л. 567 об. — 568.

⁹ ГУТО ГАТ. Собр. рукописных книг. № 82. Л. 67 об.

¹⁰ РГАДА. Ф. 214. Оп. 1. Кн. 656. Л. 254.

Власий (Василий [Меньшой] Завьялов) — инок, позднее инок-схимник Верхотурского Свято-Николаевского монастыря.

Родоначальником верхотурской служилой семьи Завьяловых был стрелец, носивший неканоническое имя Завьял. «Завьялко Матвеев» упомянут в самой ранней из сохранившихся верхотурских окладных книг — в книге 1623/24 г.¹¹ Он получал годовой оклад жалования размером в 4 рубля «с четью», 6 четвертей «с осминою» муки, «по осмине» круп и толокна, 2 пуда «с четью» соли. Завьял владел в Верхотурье «на посаде» собственным двором, а «против города за рекою за Турою» «деревней»-однодворкой¹². Служба Завьяла Матвеева прослеживается до 1628/29 г., «а во 137-м (1628/29) году в верхотурских имяньных книгах написан сын ево, Завьялков, Васка»¹³. Однако у З. Матвеева было два сына с одинаковым именем — Василий (нередкое для тех времен явление). В подобных случаях такие «тезки» во избежание путаницы, как правило, получали от земляков уличные «назвища» — «Болшой» и «Меншой». Можно не сомневаться, что В. Завьялов, числившийся верхотурским стрельцом с 1628/29 г., был старшим из братьев. В городской окладной книге хлебного жалования за 1640/41 г. среди стрельцов уже значатся оба — «Васка Завьялов» и «Васка Завьялов Меншой»¹⁴. Несколько лет спустя — в октябре 1645 г., стрелец «Васка Завьялов Меншей» «целует крест» на верность нововоцарившемуся государю Алексею Михайловичу¹⁵. Его старшего брата в числе принимавших присягу не находим. «Болшой» Василий в то время также служил в стрельцах но, по-видимому, в дни «крестоцелования» находился за пределами Верхотурья, в какой-либо казенной «посылке». В окладной книге хлебного жалования за 1649/50 гг. среди верхотурских служилых, получавших «женатые» хлебные оклады, мы снова видим обоих братьев¹⁶. В самом

¹¹ Весьма вероятно, что Завьялко Матвеев — это верхотурский стрелец Завьялко Важенин, имя которого неоднократно встречается в документах уже с первых лет существования города (см., напр.: *Миллер Г. Ф.* История Сибири. Т. 2. М.; Л., 1941. № 42, 47. С. 183–185, 187–189; Верхотурские грамоты конца XVI — начала XVII вв. Ч. 1 / сост. *Е. Н. Ошанина*. М., 1982. № 94. С. 150–152).

¹² РГАДА. Ф. 214. Оп. 5. Кн. 6. Л. 94; Оп. 1. Кн. 5. Л. 183 об., 209 об.

¹³ Там же. Оп. 1. Кн. 90. Л. 469 об. – 470.

¹⁴ Там же. Кн. 43. Л. 45 об., 50 об.

¹⁵ Там же. Кн. 194. Л. 6.

¹⁶ Там же. Кн. 225. Л. 62.

конце 40-х гг. XVII в. один из братьев-Василиев выслужится в начальство — станет стрелецким сотником. С тех пор, как 22 ноября 1634 г. в Верхотурье умер старый сотник Савва Михайлов, сотничья вакансия в городском гарнизоне долго пустовала. Несмотря на то, что в 1648/49 г. государевой грамотой указывалось «быть у стрелцов в сотниках прежнего сотника на Савино место Михайлова тверитину Офонасью Бибикову»¹⁷, московский назначенец в Верхотурье не приехал — указ об его определении в сотники был пересмотрен, и Афанасий отправился в Тюмень «в головы» служилым татарам¹⁸.

В 1649 г. «Верхотурского города служилые и посадские люди, и ямские охотники, и подгородные пашенные и оброчные крестьяне» просили царя во «всемирской» челобитной о выдаче казенной «руги» — государственного жалованья «попа и дьячка, и пономаря» для новопостроенной «заретцкой» церкви Богородицы Одигитрии. Во главе городской служилой корпорации выступал «стрелецкой сотник Васька Завьялов»¹⁹. Должность сотника в Верхотурье просуществовала лишь несколько лет. Решением Москвы она была упразднена — «из окладу выложена». Руководство верхотурскими служилыми людьми было возложено на двух пятидесятников, один из которых, по всей видимости, являлся старшим и отвечал за весь гарнизон. Таким образом, В. Завьялов стал стрелецким пятидесятником. Его мы встречаем на этом командном посту в перечнево-массовой документации верхотурского гарнизона за вторую половину 50-х — 60-е гг. XVII в.²⁰ Весомых материальных преимуществ перед своими подчиненными пятидесятник В. Завьялов не имел. Ему выдавали годового денежного жалования всего на рубль больше, чем рядовым стрельцам — 5 рублей 25 копеек. Что же касается положенного ему государева хлебного жалования — 5 четвертей «с осминою» ржи и 4 четверти овса, то Василий его не получал вовсе, так как владел собственным земельным участком, с которого полностью обеспечивал себя хлебом —

¹⁷ РГАДА. Ф. 214. Оп. 1. Кн. 90. Л. 54 – 54 об.

¹⁸ А. Бибилов был переведен из Тюмени в Верхотурье лишь в 1660/61 г. по собственному челобитью в дети боярские с окладом в 13 рублей (см.: *Коновалов Ю. В.* Основатель и строитель Невьянского завода верхотурец Михаил Бибилов // *Верхотурская старина*. Вып. 1. Нижний Новгород, 2003. С. 12.

¹⁹ *Миллер Г. Ф.* История Сибири. Т. 2. № 466. С. 531–532.

²⁰ РГАДА. Ф. 214. Оп. 1. Кн. 341. Л. 51; Кн. 342. Л. 68; Кн. 368. Л. 150; Кн. 389. Л. 317 об.; Кн. 418. Л. 4 об.

служил «с пашни бес хлебного жалованья». Из «государевых анбаров» Василию давали только 2 пуда «с четью» соли. Кроме пашенных угодий владел пятидесятник В. Завьялов «за городом от Алексеевской башни» в Панской слободе собственным двором — «дворовому месту длиннику полдевяты сажени, поперег семь сажен»²¹.

К настоящему моменту сложно сказать, «Большой» или «Меншой» из братьев Василиев дослужился до командной должности. Уместно предположить, что это был все-таки младший брат.

Судя по всему, пятидесятник В. Завьялов не только пользовался непререкаемым авторитетом у большинства своих сослуживцев, но был глубоко благочестивым, порядочным, и, как говорили в те времена, «добрым» человеком. В 1664 г. верхотурские администраторы отослали царю Алексею Михайловичу коллективную челобитную от служилых людей, посадских, ямщиков и крестьян с просьбой особым государевым указом запретить «всякую непотребную матерную брань» и не разрешать работу в воскресные дни. Во главе группы служилых челобитчиков выступал «верхотурской стрелецкой пятидесятник Васка Завьялов»²².

Последний раз имя В. Завьялова упоминается в списках верхотурского гарнизона в окладной денежной книге за 1671/72 г. О нем записано — «в прошлом во 179-м (1670/71) году постригся»²³. Из записи видно, Василий был отставлен из пятидесятников потому, что принял монашеский постриг, а вовсе не «за старость» — последнее обязательно было бы отмечено как причина отставки.

Так как решение В. Завьялова принять постриг в Николаевском монастыре было глубоко продуманным, надо полагать, у Василия были давние прочные связи с обителью. В верхотурских документах XVII в. мы можем усмотреть лишь намек на тесные взаимоотношения стрелецкого пятидесятника и «Никольских старцев». Так, вероятно, именно по совету В. Завьялова в 1669/70 г. (накануне принятия Василием пострига) в прибавку к старинной монастырской мельнице на р. Калачике было выбрано место для строительства новой мельницы — «на Черной речке против двора стрелетцково пятидесятника Васки Завьялова». И хотя

²¹ РГБ. Ф. 218 (Собр. Отдела рукописей). № 547. Л. 58.

²² Манькова И. Л. Формирование православного ландшафта Зауралья в XVII в. // Уральский исторический вестник. 2008. № 4 (21). С. 84.

²³ РГАДА. Ф. 214. Оп. 1. Кн. 549. Л. 275 об. – 276.

в половодье 1670 г. это «мелничное место» «вешнею водою розрыло», в целом его выбор оказался весьма удачным²⁴. «Николского <...> монастыря новая мельница колесчатая», находившаяся «от города пять верст, на Черной речке», отмечена в переписи монастырских владений 1678 г.²⁵ Фиксируется она (уже как «мутовчатая» — т. е. с горизонтальным мельничным колесом) и в переписной книге Л. Поскочина 1680 г.²⁶

Поскольку В. Завьялов, как было отмечено выше, решил принять монашеский постриг, будучи еще не старым человеком, имя его нужно искать в числе штатных — «ружных» иноков Свято-Николаевской обители. Действительно, после отставки Василия — в 1671/72 г., в верхотурской окладной хлебной книге в списке «Николских старцев» появляется новое имя — Власий²⁷. Как правило, в XVII в. в начало подобных списков вносились имена активных, деятельных монахов. Замыкали же «рописи» ветхие, немощные и больные. «Старец Власей» много лет кряду возглавляет списки монастырской братии²⁸.

Больше четверти века провел Власий в монастыре. Умер бывший пятидесятник в конце XVII — начале XVIII в. Более определенно сказать к настоящему моменту нельзя. Имя Власия находим в верхотурской окладной хлебной книге за 1695/96 г.²⁹ В аналогичной книге за 1697/98 г. его имени нет³⁰. Казалось бы, напрашивается вывод, что инок умер между 1695/96-м и 1697/98-м гг., а именно — в 1696/97 г. Однако в окладной хлебной книге за 1698/99 г., во главе списка «рядовых старцев» Свято-Николаевской обители снова стоит «Власей»³¹. Если упомянутый в окладных книгах 1695/96 и 1698/99 гг. Власий — один и тот же человек, то, возможно, в книге 1697/98 г. имеет место ошибка. Ошибки «прописки» в документах XVII–XVIII вв. нередки, к тому же перечнево-массовые источники не способны отразить всей тонкости жизненных

²⁴ РГАДА. Ф. 1111. Оп. 1. Д. 143 (Ч. 1). Л. 28.

²⁵ Там же. Ф. 214. Оп. 1. Кн. 487. Л. 133.

²⁶ Там же. Кн. 697. Л. 5 об.

²⁷ Манькова И. Л. Монашество в Западной Сибири в XVII в. // Уральский сборник. История. Культура. Религия. Вып. 7. Ч. 1: Социально-политическая история. С. 59.

²⁸ См., напр.: РГАДА. Ф. 214. Оп. 1. Кн. 585. Л. 239; Кн. 656. Л. 254.

²⁹ Манькова И. Л. Монашество в Западной Сибири в XVII в. С. 59.

³⁰ РГАДА. Ф. 214. Оп. 1. Кн. 1111. Л. 265 об. – 266.

³¹ Там же. Кн. 1152. Л. 262 об.

реалий, многое навсегда остается за пределами, ограниченными форматом казенных бумаг.

В Синодик верхотурской Свято-Троицкой соборной церкви, который начал составляться в 1670 г. и дополнялся вплоть до середины XIX в., полууставом конца XVII — начала XVIII в. внесена запись: «Род верхотурского пятидесятника Василья Завьялова: монаха Власия; Василиа 2-жды; Андреа 2-жды»³². После имени Власия позднее (другими чернилами) была сделана приписка — «схимника». Вероятно, перед смертью бывший стрелецкий пятидесятник принял схиму.

Гурий ([**Григорий Никитин Серебряник**]) — инок Верхотурского Свято-Николаевского монастыря.

В верхотурских окладных книгах выдачи хлебного жалования за 1671/72, 1674/75, 1678/79, 1695/96, 1698/99 гг. в числе «рядовых старцов» Никольской обители, получавших годовую «ругу», значится монах Гурий³³.

Есть основания полагать, что под именем Гурия принял иноческий постриг старинный монастырский вкладчик «белец» Григорий Никитин Серебряник. Осенью 1678 г. верхотурский сын боярский И. Коптев и подьячие Д. Бобайлов и В. Рожин переписывали («досматривали») владения Свято-Николаевского монастыря. В своем «досмотре» инспектора опирались на прежнюю монастырскую перепись 1658/59 г. На основании ее данных вносили изменения — «смечали» монастырские «прибылые земли и угоды», и работающих на обитель «крестьян и всяких людей». В переписи 1658/59 г. фиксировался живущий в монастыре «вкладчик белец Гришка Микитин сын Серебряник». Григорий был холост, в Никольскую обитель пришел «с Пинеги» в 1646/47 г. и жил «по вкладной». Досмотрщики 1678 г. (И. Коптев «с товарищи»), скопировав персональные данные «бельца» из переписи 1658/59 г., от себя сделали отметку лишь об изменении социального статуса Григория — «а ныне он, Гришка, в чернцах»³⁴.

В XVII в. на Руси имела место традиция при пострижении вносить в монастырь вклад деньгами или ценным имуществом. Если желающий принять монашество не имел такой возможности, то он мог оформить с

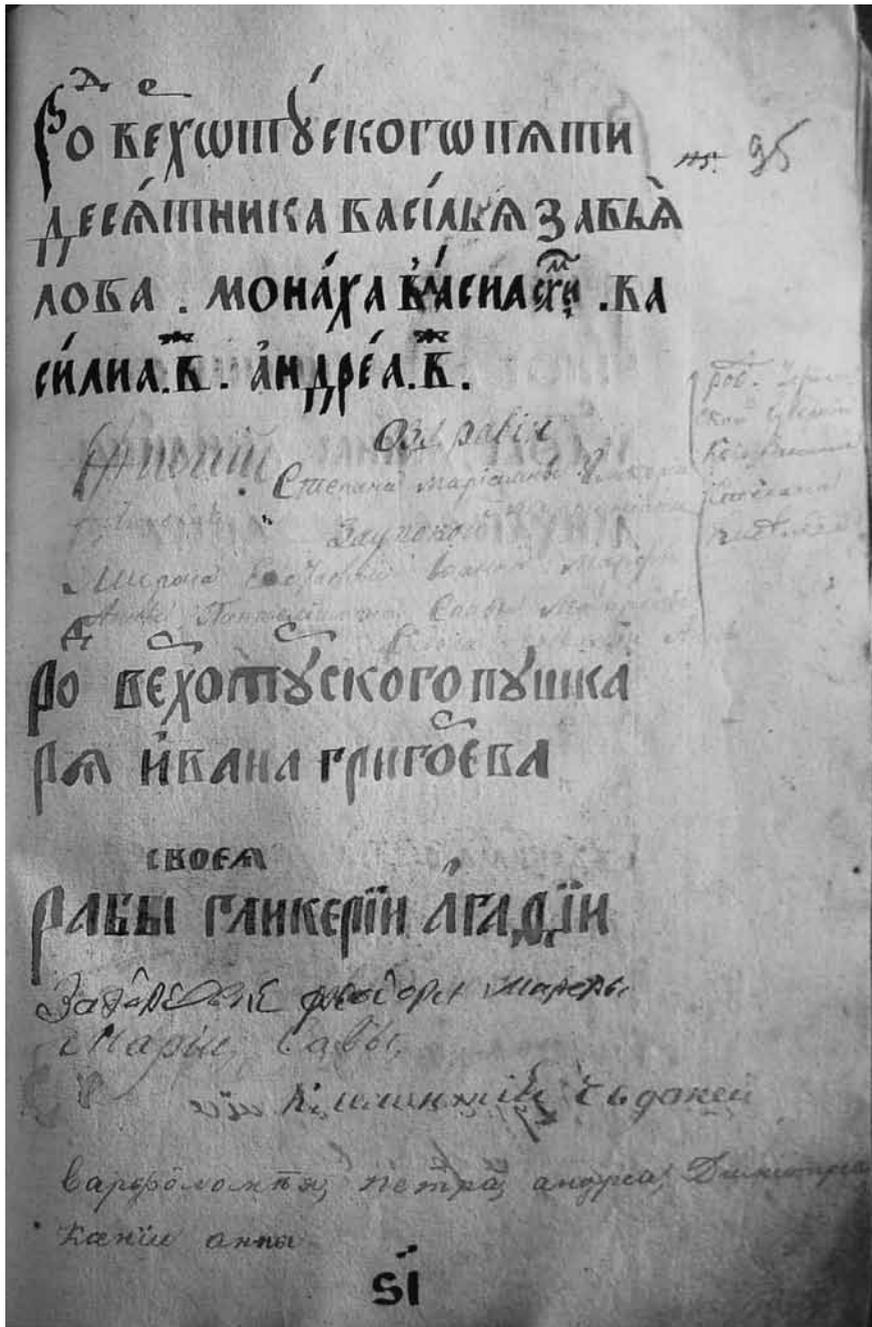
³² ГУТО ГАТ. Собр. рукописных книг. № 82. Л. 95.

³³ РГАДА. Ф. 214. Оп. 1. Кн. 585. Л. 239; Кн. 656. Л. 254; Кн. 1152. Л. 263; *Манькова И. Л.* Монашество в Западной Сибири в XVII в. С. 59.

³⁴ РГАДА. Ф. 214. Оп. 1. Кн. 487. Л. 131.

Родъ мѣчего іѣкова 89
 Феодорова .
 Гавріѣла . Леонтіа .
 Трофіма . Си Савліи .
 Маріи . Си Деофилікта .
 Іоанна мла . Си Іосифа
 Си Тхайсіи . Мокіа . Ана
 стасіи . Мелніи мла .
 Михайла мла . Петра
 мла . Анисіи дѣцы
 Анны мла . Ирины мла .
 Даріи мла . Ісѣанна
 мла . Миханла мла . *Іоанна Іоанна*
Евдокія Катанія матрону Параскѣи
Кривѣрей Ефрессиде Кеніи Іоанне Іоанне
Савѣсе Ефрессиде Ефрессиде

Родовой синодик подьячего Якова Федорова с упоминанием отца — инока Феофила, в миру верхотурского стрельца Федора Гаврилова Портняги (ГУТО ГАТ. Собр. рукописных книг. № 82. Л. 89)



Родовой синодик верхотурского стрелецкого пятидесятника Василия Завьялова, в монашестве инок Власия (ГУТО ГИТ. Собр. рукописных книг. № 82. Л. 95)

монастырем договор («вкладную запись»), в котором обещался «за вклад» отработать на обитель определенное количество «урочных» (обусловленных договором) лет. Высшим церковным руководством практика приема в монастыри «за вклады» не одобрялась, но искоренить эту традицию не представлялось возможным — вкладчик добровольно изъявлял желание работать на обитель. Несомненно, пришлец «с Пинеги» Григорий Серебряник, отработав «урочные годы»³⁵, обеспечил себе право влиться в число «ружных» иноков Свято-Николаевского монастыря.

На данный момент предположение, что Григорий Серебряник вошел в состав Никольской братии под именем Гурий, зиждется на созвучности имен (при условии, если «белец» при постриге получил имя, сходное с его мирским). Хронологических противоречий данному предположению нет. Несмотря на это, уверенная идентификация инока Гурия с Григорием Никитиным Серебряником возможна лишь с привлечением дополнительных источников, прямо или косвенно служащих ей подтверждением.

Феофил (Федор Гаврилов Портняга) — инок, позднее инок-схимник Верхотурского Свято-Николаевского монастыря.

В самой ранней из дошедших до нашего времени верхотурских окладных книг — в книге 1623/24 г. среди служилых людей городского гарнизона отмечен «Семейкина десятка Толстово» стрелец «Федка Гаврилов Портняга». Он получал стандартный для стрельцов Верхотурья годовой оклад денежного жалования в 4 рубля 25 копеек и «женатый» хлебно-соляной оклад — 6 четвертей «с осминою» муки, «по осмине» круп и толокна, 2 пуда «с четью» соли. Владел Федор в Верхотурье «на посаде» собственным двором³⁶.

Специалистов того или иного профиля, имеющих какое-либо «мастерство», в перечнево-массовых источниках XVII в. из прагматических соображений нередко выделяли особо — «Сапожник», «Серебряник» и т. п. Федор Гаврилов свое прозвище «Портняга» получил потому, что знал портняжное дело. Иногда он и именуется в документах как «Портной мастер»³⁷. Стрелецкая служба Ф. Г. Портняги прослеживается до 1648/49 г. В городской хлебно-соляной окладной книге

³⁵ Вероятно, 25 лет — с 1646/47 г., когда он оформил с монастырем «вкладную запись», по 1671/72 г., когда в списках монахов Никольской обители появляется имя Гурий.

³⁶ РГАДА. Ф. 214. Оп. 5. Кн. 6. Л. 95 об.; Оп. 1. Кн. 5. Л. 183 об.

³⁷ Там же. Оп. 1. Кн. 43. Л. 46 об.; Кн. 225. Л. 57 об. — 58.

следующего — 1649/50 г., о нем помечено — «Федка Гаврилов Портной мастер в прошлом во 157-м (1648/49) году постригся, а в ево место велено быть в стрелцах племяннику ево Мишке Леонтьеву»³⁸. В этой же окладной книге в списке «старцев» Николаевского монастыря, получавших «государеву хлебную ругу», отмечено новое имя — указано быть «в Мосеево место старцу Феофилу <...>, а старец Моисей умер»³⁹. Имя Феофила встречается в верхотурских документах на всем протяжении 50-х гг. XVII в.⁴⁰ Правда, в окладных хлебно-соляных книгах 1657/58 и 1659/60 гг. мы видим сразу двух Феофилов. Первый — казначей обители, второй — вероятно, преклонного возраста «рядовой» инок (его имя замыкает список Никольских «старцев»)⁴¹. Вне сомнения, один из этих монахов и есть выбывший в 1648/49 г. из состава верхотурского гарнизона стрелец Федор Гаврилов Портняга.

Факт того, что Ф. Г. Портняга принял постриг под именем Феофила, подтверждается и другими источниками. У Федора был сын Яков, служивший с 1658/59 г. подьячим. Чиновничья карьера его была долгой и успешной — он выслужится в «старые» (старшие) подьячие «Верхотурской приказной полаты», возглавляя в ней «Денежный стол» и в конце XVII в. будет иметь почти самый высокий среди служилых бюрократов Верхотурья оклад годового жалования⁴². Яков предпочитал «писаться» под фамилией-«отчеством» — Федоров. Однако его родовая фамилия-«назвище», которой Я. Федорова привыкли называть его земляки и сослуживцы, — Портнягин, иногда в документах проскальзывает⁴³. В Синодик верхотурского Свято-Троицкого собора 1670 г. внесен полууставом последней трети XVII в. родовой помянник «подъячего Иякова Федорова». В список имен, предназначенный для церковного поминовения, подъячий внес родителя — «схим[ника] Феофила». Позднее (другими чернилами) слово «Феофила» было исправлено на «Фео-

³⁸ РГАДА. Ф. 214. Оп. 1. Кн. 225. Л. 57 об. — 58.

³⁹ Там же. Л. 47.

⁴⁰ Манькова И. Л. Монашество в Западной Сибири в XVII в. С. 58.

⁴¹ РГАДА. Ф. 214. Оп. 1. Кн. 341. Л. 41; Кн. 342. Л. 58; Кн. 389. Л. 305.

⁴² Там же. Кн. 389. Л. 312 об.; Кн. 585. Л. 113 об., 246 об. — 247; Кн. 656. Л. 124, 263; Кн. 1026. Л. 231; Кн. 1111. Л. 274; Кн. 1152. Л. 270 об.

⁴³ РГБ. Ф. 218 (Собр. Отдела рукописей). № 547. Л. 42 — 42 об.; АИ. Т. 3. СПб., 1841. № 103. С. 143.

филакта». Во главе этого помянника стоит имя родоначальника верхотурских Портнягиных, отца Ф. Г. Портняги Гавриила. Вторым в списке имен — Леонтий. Вероятно, это брат Федора-Феофила — освободившееся место ушедшего в монастырь стрельца занял его племянник Мишка Леонтьев⁴⁴.

⁴⁴ ГУТО ГАТ. Собр. рукописных книг. № 82. Л. 89.

Andrey V. Poletaev

**EXPERIENCE OF RECONSTRUCTION OF BIOGRAPHIES
OF VERKHOTURSKY ST. NICHOLAS MONASTERY
COENOBITES IN THE FIRST CENTURY
OF ITS EXISTENCE**

This work is a pilot experience of reconstruction of Verkhoturksy Monastery monks biographies who lived there in the XVII century. It presents the preliminary versions of some entries, which should form the basis of a forthcoming dictionary-synodic named — “Verkhoturksy St. Nicholas Monastery in the first century of its existence (historical synodic)”.

Keywords: *Verkhoturksy St. Nicholas Monastery, XVII century, Historical genealogy, biographies of monks.*

А. С. Палкин

**«НЕ СОЕДИНЕНЦИ, НО ПОДЧИНЕНЦИ...».
ОТНОШЕНИЕ СТАРООБРЯДЦЕВ К ЕДИНОВЕРИЮ
В КОНЦЕ XVIII — СЕРЕДИНЕ XIX ВВ. (ПО
МАТЕРИАЛАМ ПОЛЕМИЧЕСКИХ ПРОИЗВЕДЕНИЙ)***

В статье прослежено формирование старообрядческой аргументации, направленной против единоверия; проанализированы и систематизированы основные тезисы антиединоверческой полемики конца XVIII — первой половины XIX в.; отмечено влияние полемических произведений на отношение староверов к единоверию. В приложении публикуется старообрядческий «Стих о единоверии» из полемического сборника, хранящегося в Отделе рукописей РНБ, собрание Титова, № 673.

Ключевые слова: *единоверие, старообрядчество, староверие, раскол, полемика.*

Тема отношения старообрядцев к единоверию в последние годы вновь становится актуальной. Обусловлено это тем, что Русская Православная Церковь делает значительные шаги навстречу старообрядцам¹ и одним из главных инструментов в этом процессе является единоверие. 1990-е и 2000-е гг. ознаменовались переходом лидеров ряда старообрядческих общин в единоверие и активной деятельностью единоверцев, в чем часть староверов увидела угрозу своей культурно-религиозной идентичности. Это, в свою очередь, способствовало обращению старообрядцев к полемическому опыту прошлого².

* Исследование проведено при программе финансовой поддержки молодых ученых УрФУ в рамках реализации программы развития УрФУ.

¹ Главным таким шагом стала отмена соборных клятв 1666–1667 гг. на Поместном Соборе 1971 г.

² В частности, поморцами был переиздан труд Л. Ф. Пичугина — известного полемиста конца XIX — начала XX в. (*Пичугин Л. Ф. О единоверии в Русской Церкви. (Уния единоверия). Полемический очерк. М., 2009*).

В данной работе сделана попытка проанализировать основные тенденции, просматривающиеся в старообрядческих антиединоверческих произведениях конца XVIII — середины XIX вв.³

Единоверие, сформировавшееся в конце XVIII в., при поддержке Православной Церкви и государства достигло значительных масштабов в 30–40-е гг. XIX в. Оно имело своей целью привлечение старообрядцев в лоно Православной Церкви и впоследствии их полную ассимиляцию.

Старообрядцы не без основания видели в единоверии главную угрозу своей религиозной самобытности. На протяжении всего XIX в. они вынуждены были защищать свои убеждения посредством написания полемических произведений. Такие сочинения играли важную роль, т. к. их широкое распространение в народной среде во многом определяло отношение рядовых старообрядцев к тем или иным вопросам. А одним из главных вопросов было отношение к единоверию.

Первые антиединоверческие произведения появились, как это ни парадоксально, еще до официального учреждения единоверия в 1800 г. Поводом для их написания стала попытка внедрения единоверия на Иргизе «строителем» (настоятелем) Сергием (в миру Симоном Петровичем Юршевым). Сергей, происходивший из семьи ревностных купцов-старообрядцев, и сам был ярким защитником старой веры. Однако в ходе коллизий, происходивших в старообрядческом мире вообще и на Иргизе в частности, Сергей, предположительно между 1788 и 1790 гг., поменял свои взгляды и сделался сторонником компромисса с Православной Церковью. В 90-е гг. XVIII в. Сергей начал распространять подобные идеи на Иргизе⁴.

³ В дореволюционной литературе, посвященной истории единоверия, публиковались и анализировались подобные произведения. См., например: *М[ихаил]. С[имеоновс]-кий*. Исторический очерк единоверия. СПб., 1867. С. 147–149; *Чельцов М. П.* Единоверие за время столетнего существования его в Русской Церкви. 27 октября 1800 г. — 27 октября 1900 г. (Очерки из истории единоверия). СПб., 1900. С. 50–62; и др. Произведения, привлеченные к анализу в указанных трудах, по своему смыслу и направленности не отличаются от приведенных здесь неопубликованных материалов.

⁴ Чем обусловлены такие перемены, доподлинно неизвестно. Церковная историография полагает, что Сергей не мог более выносить безнравственность беглопоповщины, а его жизнь резко изменилась после встречи с архиепископом Астраханским Никифором (Феотоки), который составил ответы на вопросы Сергия (см.: ОР РНБ. Тит. 2102) и тем убедил его присоединиться к Церкви. См.: *Макарий (Булгаков), еп. Винницкий*. История русского раскола, известного под именем старообрядства. СПб., 1855. С. 361–364;

Это послужило толчком к созданию двух антиединоверческих произведений, написанных иргизским иноком Феофилактом (Феофилом). В первом — «Истории о лжемонахе Сергии» — дается сильно отличающаяся от версии церковной историографии, прежде всего в своих оценках, трактовка событий, связанных с попыткой внедрения единоверия на Иргизе, а также образ самого Сергия⁵.

По словам Феофилакты, Сергий в 1795 г. открыто выступал за троеперстие (!) и принижал двоеперстие, за что был подвергнут бойкоту со стороны братии, которая «яко от льва рыкающего и волка поядущаго и <...> аки пса бесноватаго бегаху и гнушахуся им». Сергий изображен едва ли не хроническим алкоголиком и асоциальным типом, который в первую неделю Великого поста «по обыкновенной своей привычке, зделася от вина фряжскаго шумен и пьян, отвещал жестоко...»⁶. Далеко от идеала и его нравственное состояние, поскольку он был лишен должности строителя «за неисправлением благочестия и за нарушение иноческого жития...»; кроме того, не красит Сергия и тот факт, что при проведении обыска московскими староверами у него были обнаружены «канты камедианские», т. е. «песни бесовские», написанные его рукой. При допросе выяснилось, что нужны они для того, чтобы «от приключившегося уныния пропеть»⁷. Довершает картину обвинение в лжесвидетельстве (Сергий ложно заявил, что Верхне-Спасо-Преображенский монастырь дол-

Архиепископ Никифор Феотокис. Благословенным христианам Греции и России. М., 2006. С. 63–66. Н. С. Соколов полагает, что присоединение было обусловлено борьбой за власть на Иргизе. Принимая единоверие, «иргизский строитель» хотел опереться на государственный авторитет. См.: *Соколов Н. С. Раскол в Саратовском крае*. Саратов, 1886. С. 129–133. Скорее всего, Сергий действительно задумал перейти в единоверие еще до встречи с преосвященным Никифором, однако отрицать определенное влияние знаменитого архипастыря также не стоит.

⁵ В дореволюционной церковной историографии утвердился образ Сергия едва ли не как святого или мученика за веру, оставшегося непонятым среди фанатично настроенных «изуверов-раскольников». См., например: *Макарий (Булгаков), еп. Винницкий*. История русского раскола... С. 361–364. Более взвешенная оценка дана в трудах Н. С. Соколова и А. С. Ряжева, вероятно, на нее и следует ориентироваться: *Соколов Н. С. Раскол в Саратовском крае*. С. 54–80, 129–133, 140–161; *Ряжев А. С. «Просвещенный абсолютизм» и старообрядцы: вторая половина XVIII — начало XIX в.* Ч. 2. Тольятти, 2006. С. 288–289.

⁶ ОР БАН. Дружинин. 48. Л. 8

⁷ Там же. Л. 9–10.

жен ему крупную сумму денег) и именование Сергия «сосудом дьявола»⁸. Ненависть к Сергию со стороны обитателей монастыря была так сильна, что дело едва не дошло до физической расправы, когда собравшаяся толпа «...подвигшися ему честь воздати <...> еже бы за власы терзание и по телу его метлами биение», но вольские купцы-«согласники»⁹ заступились за него¹⁰. Таким образом все старания Сергия пошли прахом. Не помогло даже привлечение административного ресурса. Очевидно, местная власть не хотела портить отношения со староверами, а посланник императора Павла I П. С. Рунич прямо обещал староверам неприкосновенность и свободу от всяческих притеснений¹¹.

Также деятельность Сергия подтолкнула к написанию (предположительно тем же иноком Феофилактом) сочинения «Иргизские вопросы и ответы», два списка которого сохранились в собрании В. Г. Дружинина Отдела рукописей БАН. Самый ранний список датирован октябрем 1795 г.¹², второй список относится к октябрю 1797 г.¹³ Тексты схожи, но не копируют друг друга. На первых листах первого списка указывается, что сочинение это направлено против тех, кто хочет, сохранив старый обряд, перейти под юрисдикцию архипастырей Православной Церкви¹⁴. В книге ведется полемика и доказывається греховность и отступничество Православной Церкви. Интересно отметить, что в данном произведении единоверие отдельно не оспаривается, т. е. критикуется лишь за то, что это конструкт, созданный «никонианами». Отсутствие критики самого единоверия обусловлено тем, что оно не оформилось до конца и не воспринималось староверами отдельно от Церкви. Так сформировался первый тезис против единоверия. Условно назовем его: «Единоверие — часть «официальной» (т. е. Православной) Церкви».

⁸ ОР БАН. Дружинин. 48. Л. 14 об., 18 об. – 19.

⁹ «Согласники» («соединенцы») — название староверов, перешедших под юрисдикцию Православной Церкви в конце XVIII в. Термины «единоверие», «единоверцы» вошли в употребление с 1800 г.

¹⁰ ОР БАН. Дружинин. 48. Л. 11.

¹¹ Там же. Л. 13 – 18 об. Подробнее об экспедиции П. С. Рунича см.: *Ряжев А. С.* «Просвещенный абсолютизм» и старообрядцы... С. 298–303.

¹² ОР БАН. Дружинин. 49. Дата на л. 155 об.

¹³ Там же. 48. Л. 26 об. – 125. Дата на л. 26.

¹⁴ Там же. 49. Л. 1–5.

Первая четверть XIX в. не принесла ощутимых результатов в распространении единоверия: староверы не стремились принимать его, а правительство на них особо не давило. Ситуация изменилась с конца 1820-х гг., когда началось масштабное наступление Церкви и государства на старообрядчество. Одним из главных инструментов этой политики стало единоверие. Идея единоверия, по мнению властей, была привлекательна для старообрядцев и потому должна была облегчить их переход в «ограду» Православной Церкви.

Во время николаевского наступления на старообрядчество единоверие стало символом, знаменем этих репрессий, поскольку борьба с «расколом» сопровождалась насильственным обращением в единоверие. Именно в это время единоверие, являвшееся частью государственной политики, было дискредитировано жестокими мерами правительства.

«Оскудение священства» и закрытие старообрядческих молитвенных зданий по замыслу властей должно было способствовать переходу староверов в единоверие. Но на самом деле гонения послужили росту уверенности старообрядцев в своей правоте (тезис «истинная Церковь должна быть гонима»), поэтому эти меры не привели к значительному увеличению количества обращений. Староверы, почувствовав со стороны навязываемого им единоверия реальную угрозу, вынуждены были создавать полемические труды, чтобы удержать от соблазна колеблющихся.

Проявлением этого явился всплеск написания старообрядцами многочисленных полемических произведений, где, в отличие от работ предыдущего периода, основное внимание уделялось единоверию, которое старообрядцы (особенно в 30–40-е гг. XIX в.) считали главной опасностью для себя. Одним из таких трудов стала выдающаяся уральская «Книга, правый путь показующая»¹⁵, которую екатеринбургские археографы датируют концом 1830-х — началом 1840-х гг. Подробно проанализировали ее Н. Н. Покровский и Н. Д. Зольникова. Нас же «Книга...» интересует, прежде всего, как источник, показывающий реакцию старообрядцев на учреждение единоверия. Основой для написания этой книги стала задача идейно-догматического отпора наступлению властей. Эта книга — догматико-полемический трактат, который должен был противостоять аргументам, используемым против старообрядцев миссионерами Православной Церкви и единоверия. Данная книга должна

¹⁵ ЛАИ УрФУ. VI.117р/ 838.

была стать опорой для устных споров. В ней нашли свое отражение достаточно распространенные мысли о лжеучителях, о гонениях на «истинную» церковь, эсхатологические настроения и т. п. Важное место в системе доказательств занимает тезис о том, что истинную веру нельзя внедрять силой. Один из главных вопросов, затрагиваемых автором, — вопрос о взаимоотношении власти и староверов. Автор книги использует как достаточно традиционные постулаты старообрядческой полемики против Православной Церкви, так и специальные контраргументы против единоверия¹⁶. Эта книга выразила отношение старообрядцев к Православной Церкви и единоверию, и отношение оказалось крайне негативным. Автор не оставляет никаких шансов для компромисса, который равносильно, по его мнению, предательству веры и союзу с сатаной.

В 1840-е гг. были сформулированы основные причины, по которым старообрядцы не могли принять единоверие. Наилучшим образом они представлены в сочинении поморца Леонтия Гаврилова «Почему поморцы не могут принять единоверия. Ответ единоверческому архимандриту Зосиме¹⁷ в доме купца Сарачева в Москве, 22 января 1840 г.»¹⁸. Произведение начинается словами: «Изяснение беззащитного староверца; О невозможности верноподданным староверцам, или старообрядцам, принять правила единоверческой Церкви по следующим важным препятствиям...¹⁹», далее изложены сами причины²⁰:

1. Единоверческая Церковь основана митрополитом Платоном в 1800 г. (а не Христом), и не согласуется с догматом о Единой Вселенской и Апостольской Церкви, тем более, что ее прихожане «не менее обязаны признавать и веровать и в другую господствующую Церковь».

2. Необходимость признания новых обрядов «за святую истину», в то время как клятвы Собора 1667 г., положенные на старые обряды, не отменялись.

¹⁶ Покровский Н. Н., Зольникова Н. Д. Староверы-часовенные на востоке России в XVIII–XX вв. М., 2002. С. 142–182.

¹⁷ Архимандрит Зосима — настоятель Высоковского единоверческого монастыря в Костромской епархии, активный миссионер, участник обращения иргизских монастырей в единоверие.

¹⁸ ОР БАН. Дружинин. 571.

¹⁹ Там же. Л. 1.

²⁰ Там же. Л. 1 – 5 об.

3. Синод в книге «Пращица», вышедшей по его благословию в 1752 г., повторил клятвы на старые обряды. Но единоверческие священники совершают Литургию на 7 просфорах со старинными печатями, «чем весьма ясно противятся» церковным постановлениям.

4. Пастыри «научают» единоверцев старому богослужению, но сами его не творят, а единоверцы, получается, не следуют за духовным примером своих архипастырей, что противоречит Писанию.

5. Нарушение самой Церковью «Пунктов» митрополита Платона: в частности, правило о недопущении беглых попов к единоверию было нарушено архиереями Православной Церкви в Саратовской и Пермской епархиях²¹. Также был нарушен 16 пункт о запрещении хулы друг на друга: в 1839 г. в Москве была напечатана книга о древности троеперстия, в которой содержатся «немалая хула, осуждение и клятвы на молящихся по-старинному», и этой хуле подвергаются «все служители и прихожане единоверческой Церкви».

6. «При распространении учения» единоверцы прибегают к помощи «гражданских чиновников», составляют «разные на твердых староверцов доносы, подвергающе сих мирных и покорных правительству людей жестоким следствиям, доходившим даже до обращения на них военного оружия...», отбирают храмы и молитвенные дома, некоторые храмы «подвергали даже совершенному уничтожению», наибольших масштабов эти бедствия достигли в Саратовской и Пермской епархиях. Но Христова Церковь никогда не прибегала и не может прибегать к таким мерам, это не согласуется с идеей кроткой христианской проповеди. В таком ракурсе единоверие, по мысли автора, становится похожим на западнорусскую унию.

7. Сосуществование в одной Церкви двух уставов — «никонианского» и единоверческого.

Другие произведения в какой-то мере повторяют аргументацию Гаврилова.

В сочинении без заглавия²², помещенном в старообрядческом сборнике, отмечено: «Эта церковь единоверческая, как небылица в лицах. Толко в осмонадесятом столетии открылась<...> Впрочем, старооб(рядцы)

²¹ См., напр.: К истории православного старообрядчества (единоверия) в Екатеринбургском уезде // Екатеринбургские епархиальные ведомости. 1903. № 14. С. 429–433; 1904. № 1–2. С. 24–32; № 3. С. 64–70; № 4. С. 119.

²² ОР РНБ. ОСРК. О. I. 372. Л. 37 – 84 об.

сию цель очень крепко знают. И от ней уже с 1801 г. яко от унии страдать начинают... <...> От святей древней Церкви (т. е. от староверов. — А. П.) проклинается, зачем новаго священства и новые таинства приемлет, от новой Церкви проклинается, почто свято древнии книги и мертвые буквы имеет и столг(авого) собора чиноположения приемлет»²³. Автор другого сборника развивает данное утверждение: «Но снисхождение не есть закон, а потому и церковь единоверческая положенных господствующей церковью на содержателей древних преданий анафимы и клятв избежать не может. Да и дотоле они оную будут смертельно уязвлять и умервщлять, доколе она обоих Церквей предания принимать будет равно благодатными. А тогда она единоверческая церковь от тех клятв и анафем будет свободна, когда с господствующей церковью совершенно соединится, а с древнюю (Церковью) — чистосердечно разлучится»²⁴. Логичный тезис двух проклятий, положенных на единоверцев, навсегда нашел отражение в антиединоверческой полемике²⁵.

В представлениях староверов отразились и методы, которыми распространялось единоверие: «Сие единоверчески сотворили неправильно, ниже законно, но паче и зловредно. Иже не соединение, но паче подчинение или насильственное привлечение»²⁶. Распространение единоверия насильственным путем вместо «кроткой апостольской проповеди» также стало одним из главных антиединоверческих тезисов²⁷.

Всю вину за гонения и репрессии, которым были подвергнуты староверы, другой полемист возлагает на гражданское начальство и особенно на Церковь. То, что случилось, не могло быть виной отдельных лиц, поскольку их посылает на проповедь и учит проповедовать Церковь, поэтому она и в ответе²⁸.

С 1840-х гг. в целом закрепляется и представление о единоверии как

²³ ОР РНБ. ОСРК. О. I. 372. Л. 47.

²⁴ Там же. Q. I. 1093. Л. 10.

²⁵ См. также: Там же. Q. I. 1094. Л. 38–42. Современное переиздание труда Л. Ф. Пичугина открывается эпиграфом: «Все еретики прокляты однажды, а единоверцы прокляты дважды» (*Пичугин Л. Ф. О единоверии в Русской Церкви... С. 2*).

²⁶ ОР РНБ. ОСРК. О. I. 372. Л. 47 об.

²⁷ ОР РНБ. Тит. 288. Л. 23 об. — 28.

²⁸ ОР РНБ. ОСРК. Q. I. 1093. Л. 59.

об унии²⁹ (западнорусской или флорентийской), поскольку единоверие имело важнейшие признаки унии — сохранение прежних обрядов, подчинение другой иерархии, насильственное распространение, постепенная ассимиляция униатов среди представителей господствующей конфессии. Однако в одном из сочинений можно найти трактовку, где единоверию отказывается в статусе унии. Дело в том, что униаты «своими священными иерархи соединились, а сии (единоверцы. — А. П.) ничего своего не имели и не могут называться соединенцами, но подчиненцами»³⁰. Подчиненное положение единоверцев в Церкви, по мнению староверов, выражалось в правилах приема в единоверие, установленных митрополитом Платоном, которые представляли собой не соединение, «но приятие в великороссийскую церковь, а когда они приняты таким чиновным порядком, как и прочие еретики <...>, а не содержатели древняго благочестия»³¹. Также оно выражалось в невозможности православным принимать Причастие у единоверцев³² и, соответственно, переходить в единоверие; в том, что Церковь лишь по снисхождению терпит старопечатные книги как проявление невежества единоверцев³³. Единоверцы же наоборот сильно подвержены ассимиляции и принятию новшеств под влиянием Церкви, которая разрешила старые обряды лишь временно³⁴.

Староверы, размышляя о сущности единоверия, представляли себе его положение как двойственное, пограничное, неполноценное: «... единоверчески несть целость, ниже отрывок, но некий изтлевший приставок или прилепление, и никто не может доказать, что она ветвь от древа жизни, но от древа новости. И не может она расти, ниже цвет свой испустить, такожде и плода не сотворит, толко един сук и тот сух»³⁵.

Припоминали единоверцам и отсутствие у них полноценной иерархии, выразившееся в отсутствии у единоверческой Церкви «главы» — епископа, и то, что они находятся в общении с «обливанцами» —

²⁹ См.: ОР РНБ. ОСРК. Q. I. 1094. Л. 43; Тит. 288. Л. 7 – 7 об.

³⁰ Там же. Q. I. 1093. Л. 74.

³¹ Там же. Л. 75.

³² ОР РНБ. Тит. 288. Л. 16 об. – 17 об.

³³ ОР РНБ. ОСРК. Q. I. 1094. Л. 45 об.; Q. I. 1093. Л. 75 об.

³⁴ ОР РНБ. Тит. 288. Л. 17 об. – 22 об.

³⁵ ОР РНБ. ОСРК. O. I. 372. Л. 63.

носителями «еретической» хиротонии³⁶. Критиковалось священство, полученное от Греко-Российской Церкви: «У единоверческих толко одни книги стары, более нечего несть; священник новый, исповедается у Российских попов или самого епископа, крещен в Церкви; сам крестит по-старому и благословляет, как ученый медведь или обезьяна творит...»³⁷. Таким образом, полемисты продолжали традицию критики единоверия как части Православной Церкви, заложенную еще в XVIII в.³⁸

Важной чертой практически всех полемических произведений данного периода является выражение верноподданнических настроений и подчеркивание беззащитности перед произволом и насилием, чинимым со стороны Церкви. Это объясняется тем, что большинство староверов уже во второй половине XVIII в. перешли на довольно умеренные позиции и были готовы сотрудничать на взаимовыгодных условиях с государством, олицетворением которого был самодержавный монарх, однако с Церковью они не хотели иметь никаких дел.

К середине XIX в. староверам удалось сформировать достаточно эффективную систему защиты от единоверия. В какой-то мере благодаря ей им удалось сохранить свою религиозно-культурную идентичность в непростые годы николаевских гонений и передать традицию потомкам.

В завершение работы хотелось бы отметить, что староверы-полемисты старались поразить читателя не только содержанием, но и формой, поэтому встречаются произведения в стихах. Несомненным достоинством подобных трудов является их информативность, т. е. донесение в простой и понятной форме основной информации, которую необходимо было усвоить читателю, и одновременно относительная краткость, необходимая для быстрого и легкого запоминания.

Один из таких стихов полностью приведен ниже³⁹. При публикации титлы и сокращения раскрыты, устаревшие буквы кириллического алфавита заменены современными, в конце слов после согласных опущена буква «ъ», пунктуация сохранена авторская.

³⁶ ОР РНБ. ОСРК. О. I. 372. Л. 69 – 84 об.

³⁷ Там же. 1093. Л. 36. Интересно отметить, что автор-беспопеец критикует единоверие наряду с беглопоповщиной и дьяконовщиной за принятие попов от Православной Церкви (ОР РНБ. ОСРК. Q. I. 1093. Л. 30 об., 32, 38 об.).

³⁸ См., напр.: ОР РНБ. ОСРК. О. I. 373. Л. 25 – 70 об.

³⁹ ОР РНБ. Тит. 673. Л. 62 – 63 об.

ПРИЛОЖЕНИЕ

(Л. 62)

Стих о единоверии.

Что на сие изволишь сказать, и

Какой может кто ответ дать:¹

Вот невообразимое чюдо:

От всех последствий весьма худо:

Сделали чюдное прошение,

И вечное себе поношение.

Просят от клятвы разрешить,

Да и что же на них наложить, но

Да чья же сия есть клятва;

Да к чему ж имеет приятства;

Кто же дерзнет кого проклинать;

Той самой клятве не миновать.

Хотят русски клятвы разрешать,

Греки тои же клятвы предавать.

Вить русски с греками согласны,

Будьте староверцы безопасны;

Вот староверцам явилась беда.

Растет ни пшеница, ни лебеда;

Существует в них как бы вера,

Не найдешь такова примера.....²

//

(Л. 62 об.)

Старо, черно, ново и бело,

И разньствия сих не будет цело:

Одна церковь, а два в ней лица,

Наверно не найдешь в ней конца:

Откуда же она произыде;

И что важно в ней изыде;

Дивно: книги стары имеет...

¹ Заглавие написано черной краской, первые две строчки написаны кинварью, далее весь стих — также черной.

² Именно такое количество точек указано в тексте.

Священство ново разумеет;

Невежество свое исполняет,

И клятву всюду подпадает...

От сего разньства она пестра

И клятву изнесть себе остра.

И от Церкви клятве подлежит...

Синода всем просит разрешить;

Книги и все древнее не право,

Святейший синод зделал здраво,

И кругом себе ужé связа,

И всему миру вину показа:

Единоверчески под виною,

Синод решил их новиною; //

(Л. 63)

Чего в свете не было и несть;

В нынешнем веке родилось и есть;

Хотя клятву мнимо разрушили...

Паки в ней вовеки осудили,

Значит кую клятву разрешать;

К тому опять в ней не оставлять:

Когда двуперстие проклято,

Чем же знаменаться есть свято.

Ныне клятву разрешают:

Добро и зло вместе мешают,

Паки клятвою знаменаться:

Сей фуфё должно всем смеяться,

Сказано, клятвы разрешаем,

Однако связанных оставляем.

Правда! ЕСТЬЛИ кого в смоле мыть,

То последует хуждыши быть.

Праведно двуперстие проклинать,

Знаменаться же зачем оставлять;

Ныне вить как не знаменуйся...

Только со всеми согласуйся. //

(Л. 63 об.)

Благословение ни во что,
И клятва ныне есть ни за что:
И церковь сия двуименна,
И многими есть недоуменна,
Единоверческа... зовется;
Дивно! Старо с новым плетется,
Одно с другим не согласуется;
Чюдно, клятва с благим красуется.

Вот эта вервь ис песку свита:
Для невежь, из всех металов сли-
та...
Разньствия здесь ничто не разбе-
решь,
Добро от зла никак не отвлечешь:
Клятва и благословения...
Никто не зделает разделения.

Alexander S. Palkin

**“NE SOEDINENTSY, NO PODCHINENTSY...”. ATTITUDE
OF OLD BELIEVERS TO EDINOVERIE (COMMON
RELIGION) IN THE LATE 18TH — MID 19TH CENTURIES
(BASED ON POLEMIC TEXTS)**

The article traces the formation of Old Believers' arguments against the common religion, analyzes and systematizes the main points of anti-Edinoverie polemics in the late XVIII — mid XIX centuries. It also notes the influence of polemic texts on Old Believers' attitude to Edinoverie. The appendix contains “The Verse of the common religion” by Old Believers from the polemic book which is stored in the Manuscripts Department of the Russian National Library, Titov's collection, № 673.

Keywords: *Edinoverie, Old Believers, Old Belief, schism, polemics.*

С. А. Белобородов

«И ВСКОРЕ РАСКОЛ ЗДЕСЬ НЕОБЫЧАЙНО УСИЛИЛСЯ» (К ИСТОРИИ СТАРООБРЯДЧЕСТВА КРАСНОУФИМСКОГО УЕЗДА)*

В статье прослеживается история старообрядчества в Красноуфимском уезде с XVIII в. до современности. Распространение и функционирование раскола рассматривается на фоне исторических событий, происходивших на Урале и в России. Автор активно использует дореволюционную периодику и архивные материалы.

Ключевые слова: *староверие, Красноуфимский уезд, история старообрядчества.*

В конце XVII — первой четверти XVIII вв. территория, на которой позже был образован Красноуфимский уезд, делилась между восточной частью Кунгурского уезда Вятской и юго-западной частью Верхотурского уезда Сибирской провинций. С 1727 г. эти земли вошли в состав Кунгурского уезда вновь учрежденной Пермской провинции. И лишь в 1781 г. Красноуфимская крепость получила статус уездного города Пермской губернии.

Для лучшего понимания процессов, происходивших в старообрядческой среде Красноуфимского уезда, есть смысл выделить ряд условных районов, основываясь на территориальной близости отдельных населенных пунктов, общности исторических условий заселения и развития.

Северная и северо-восточная часть уезда — Иргинский (основан в 1728 г.), Тисовский (1730), Молебский (1787), Шайтанский (1727), Уткинский (1729), Сылвенский (1729) заводы, принадлежавшие Демидовым (два последних — со второй половины XVIII в. во владении Яковлевых; Шайтанский с начала XIX в. в собственности М. Ф. Ярцева), имевшие ориентацию на горнозаводской Урал.

* Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РГНФ N 11-01-00317а «Эволюция религиозного ландшафта Урала в конце XIX–XX вв.: историко-культурный атлас».

«И вскоре раскол здесь необычайно усилился» ...

Восточная часть уезда — Верхнесергинский (1742), Нижнесергинский (1743), Атигский (1790), Михайловский (1808) заводы, с конца XVIII в. находившиеся во владении М. П. Губина, ориентированные на Уфалей.

Южная часть — Нязепетровский завод (1747), Сорокинская пристань (конец 1740-х гг.), близ которой в 1809 г. возведен Шемахинский завод, перешедшие в начале XIX в. в собственность Л. И. Расторгуева, ориентированные на Касли — Кыштым.

Центральная часть — Красноуфимская (1736) и Ачитская (1735) крепости, селения Тюш, Сарс, Порозово, Сажино, поддерживавшие связи со старообрядцами горных заводов, но составлявшие независимое сообщество, ориентированное на общины Осинского уезда.

* * *

В 1727 г. торгующие посадские люди из Балахны, уездного города Нижегородской губернии, двоюродные братья Петр и Гаврил Осокины добились разрешения поставить на речке Иргине, притоке Сылвы, рядом с рудной горой Красный Яр медеплавильный завод. Первую медь Осокинский завод выдал в декабре 1728 г. Откуда Осокины набрали людей, никто толком не знал, и лишь изредка в Екатеринбурге получали жалобы от кунгурского воеводы: «В Суксунский и Иргинский заводы приходят пришлые люди многое число непрестанно, а какие они уроженцы, того не объявляют, а приказчики о том виду не дают. Пришлые те, приходя со оных заводов, чинят Кунгурского уезда крестьянам бои и смертные убийства и, учиня бой, убегают на оные заводы»¹.

Главным покровителем Иргинских «безобразников» был заводской приказчик Р. Ф. Набатов. В истории уральского староверия первой половины XVIII в. Родион Федорович — личность не просто известная, а легендарная. Он происходил из семьи крестьян с. Копосово (вотчины Троице-Сергиева монастыря) Балахнинского уезда Нижегородской губернии. Еще в ранней юности бежал на Урал, в скитаниях стал постепенно умелым рудознатцем. Он открыл несколько месторождений железных и медных руд. Кроме Иргинского завода «построил и в действие произвел» осокинские соляные промыслы в Кунгурском уезде.

¹ Цит. по: *Корепанов Н. С.* Кто придумал самовар? // Известия Уральского университета. Проблемы образования, науки и культуры. Вып. 3. 1997. № 6. С. 87.

Успехи в горнозаводском деле и торговле позволили ему приобрести немалые капиталы, а вместе с ними и устойчивое положение в крае. Примечательно, что, будучи ревностным старообрядцем, Р. Ф. Набатов все свое влияние, связи и немалые финансовые возможности употреблял на пользу общества уральских (позже — и алтайских) староверов. Он подкупал чиновников, «заводил» старообрядческие скиты, организовывал побеги арестованным «расколоучителям»².

При непосредственном участии Набатова Иргинский завод в большом количестве был заселен его земляками — старообрядцами, которые бежали на Урал из той же Нижегородчины. Например, из 10 мастеров котельной фабрики лишь один числился православным. Из девяти остальных семеро были переселенцы из Балахнинского, один — из Сергачского уездов Нижегородской губернии, и еще один старообрядец из Сарапула. Схожая ситуация наблюдалась на якорной и кузнечной фабриках.

В сентябре 1735 г. Родион Набатов с тремя демидовскими приказчиками и екатеринбургским купцом подписал челобитье «за всех староверцев», обещая всяческую благонадежность и лишь прося за то двух-трех попов, «которые по старопечатным книгам веру хранить желают». Ответом на это прошение стали знаменитая татищевская «выгонка» старообрядцев и энергичные действия по обращению раскольников в Православие.

14 марта 1736 г. мастеровые и работные люди Иргинского завода, до предела доведенные мирными и немирными увещеваниями перейти в «правильную» веру, организованно прекратили работу, поделились на группы и пошли маршем на Кунгур записываться в боевые сотни на Башкирскую войну. В Иргинске остались женщины, дети до 15-летнего возраста, престарелые работники, несколько караульных, а также новый приказчик Иван Швецов, сменивший на этом посту Р. Ф. Набатова, перешедшего управлять демидовским Невьянским заводом³.

Башкирское восстание 1735–1740 гг. породило знаменитую «вольницу» — добровольные отряды заводских мастеровых и приписных крестьян. От заводской рутинной, от нескончаемой работы и недоброго начальства, наскоро выстругав копья и стрелы и натянув луки, двинулись

² Покровский Н. Н. Антифеодальный протест урало-сибирских крестьян-старообрядцев в XVIII в. Новосибирск, 1974. С. 72–81; Покровский Н. Н. Путешествие за редкими книгами. М., 1984. С. 57–67.

³ Корепанов Н. С. Кто придумал самовар? С. 90.

«И вскоре раскол здесь необычайно усилился» ...

в «башкирские походы» все не сумевшие привыкнуть к новой заводской жизни. Екатеринбургская «горная власть» вскоре ограничила поток охочих пострелять и помародерствовать пятой частью от каждого завода или села. И лишь два завода — Иргинский и Юговской — познали «вольницу» сполна⁴. Иргинцы трижды ходили в «башкирские походы», причем воевали они почти всегда бок о бок с красноуфимскими казаками.

Упомянув о красноуфимских казаках, нам придется сделать довольно пространный экскурс в историю освоения края. В середине 1730-х гг. главной задачей, решаемой русским правительством на юго-восточной окраине России, стало строительство системы укреплений в Башкирии, которой отводилась роль плацдарма в присоединении Казахстана и Средней Азии. В 1735–1736 гг. усилиями полковника А. И. Тевкелева и солдат драгунских команд были основаны «крепостицы» Ачитская, Кленовская, Бисертская, Грбовская. Весной 1736 г. на правом берегу Уфы при впадении в нее речки Сарга была заложена еще одна крепость, названная Красный Яр (позже ее стали именовать Уфимская, а вскоре закрепилось окончательное название — Красноуфимская)⁵.

В 1738 г. руководителем Оренбургской экспедиции стал В. Н. Татищев. Принимая во внимание сложную военно-политическую обстановку в крае (непрекращающиеся волнения башкир), он настоял на переводе провинциального воеводы из Соликамска в Кунгур и одновременно поднял административное значение Осы и Красноуфимска, куда назначили особых воевод, подчиненных Уфимской провинции⁶.

Регулярных воинских частей на новой пограничной линии было крайне мало, а содержание их обходилось государству дорого, поэтому решено было сделать ставку на создание в крае иррегулярных, казачьих войск. Так в середине XVIII в. образовалось Оренбургское казачье войско. Основу его составили переведенные в 1743–1744 гг. в Оренбург и Бердскую пригородную слободу 550 городских казаков и дворян из Уфы и Самары. Кроме того, высочайшим указом от 27 июля 1744 г. в оренбургские казаки были зачислены все пришельцы, сходцы, беглые, самовольно поселившиеся в новопостроенных крепостях по

⁴ *Корепанов Н. С.* Кто придумал самовар? С. 90.

⁵ *Анимациа Е. Г.* Города Среднего Урала. Свердловск, 1975. С. 215.

⁶ Полное собрание законов Российской империи. СПб., 1830. Т. X. № 7347. С. 212.

линии. В составе нового войска были также исетские, яицкие, донские, малороссийские казаки, крещеные калмыки и тептяри.

Главной повинностью казаков была сторожевая служба, поглощавшая большую часть времени, отрывавшая их от занятий земледелием. С весны до осени они находились на линии, участвовали в разъездах, караулах, конвоях, пикетах. К нелегкой военной службе добавлялись натуральные повинности — фортификационные работы, ремонт и строительство дорог, мостов, заготовка и перевозка леса, конвоирование почты.

Отрядам красноуфимских казаков в конце 1730-х гг. неоднократно пришлось принимать участие в военных походах против «немирных» башкир. По нашему мнению, именно тогда они и «заразили поморщиной» часть ратников из Иргинска. Здесь уместно будет процитировать высказывание весьма авторитетного исследователя уральского староверия архимандрита Палладия, который писал: «Поморский раскол прежде всего появился в Красноуфимской крепости... Крепость, с самого ее основания, населена была людьми из разных мест России, в числе которых были казаки, зараженные поморским расколом. Эти казаки и были первыми распространителями поморского раскола в селениях, прилежащих к г. Красноуфимску»⁷. И уже через непродолжительное время «с особою силой поморский раскол обнаружился в Иргинском заводе»⁸.

Прямым подтверждением этих слов могут служить найденные Н. Н. Покровским письма наставника иргинской общины старообрядцев Стефана Гордиевского Р. Ф. Набатову, который в это время находился под арестом. Третье и четвертое письма Гордиевского (23 июня и 5 июля 1742 г.) являются ответами на упреки Набатова руководителям иргинских староверов в «перекрещиванстве»⁹ — традиционной практике, осуществляемой поморцами (и федосеевцами) при приеме в свою общину новых членов.

С большой вероятностью можно говорить еще об одном «опорном пункте» поморцев в регионе — Шайтанском заводе. Именно здесь в 1730-е гг. выстроил усадьбу Иван Степанович Осенев («лицом смугло-

⁷ П[алладий], а[рхим.]. Обзорение Пермского раскола, так называемого «старообрядства». СПб., 1863. С. 47.

⁸ Там же.

⁹ Байдин В. И. Кирша Данилов и Родион Набатов // Проблемы истории, русской книжности, культуры и общественного сознания. Новосибирск, 2000. С. 128.

«И вскоре раскол здесь необычайно усилился» ...

ват, глаза серые, нос кубышковат, на голове волосы седые, борода круглая русая с сединой, ус светлорус, утробист, в левом ухе серьга»). Он происходил из семьи ясачных крестьян Казанской губернии, которая в 1720-е гг. бежала на Урал. Здесь Осенев очень скоро стал крупным предпринимателем и одновременно одним из руководителей старообрядцев-беспоповцев. По торговым делам Осенев много путешествовал по стране (от Петербурга до Тобольска), попутно устанавливая и поддерживая контакты со староверами разных регионов¹⁰.

На Шайтанском же заводе проживала его мать Агафья Кондратьевна — из семейства олонецких крестьян-старообрядцев. «Она сохранила связь с известными центрами старообрядчества в Поморье и на Керженце и самым активным образом распространяла беспоповщинское старообрядчество на Урале»¹¹. В этом ей активно помогали дворовые люди: «купленной в Петербурге чюхонской породы Петр Стефанов», крещенный известным на весь Урал иноком Иаковом, и «новокрещенная девка башкирской породы». Характер и стойкость Агафьи Осенева особенно ярко проявились в 1750 г., когда ее арестовали вслед за сыном, обвинив в пропаганде раскола. Более года ее томили в Екатеринбургской тюрьме постоянно «увещевая» оставить старообрядчество¹². Однако 80-летняя Осенева осталась верна своим убеждениям и, скорее всего, так бы и закончила свою жизнь в темнице, если бы в 1752 г., благодаря заступничеству могущественных покровителей И. С. Осенева, всех причастных к этому делу не амнистировали¹³.

Таким образом, с конца 1730-х гг. в наиболее крупных старообрядческих центрах округа — Красноуфимской крепости, Нижнеиргинском и Шайтанском (Нижнем) заводах — одновременно существовали и беспоповские (поморцы) и беглопоповские общины. Представители этих обществ развернули в крае активную миссионерскую деятельность и вскоре, как отметили православные священники, «раскол здесь необычайно усилился».

Что касается Красноуфимска, то автор опубликованного в 1804 г.

¹⁰ О нем см.: *Покровский Н. Н.* Антифеодальный протест. С. 74–76, 91–93, 100.

¹¹ Там же. С. 74–75.

¹² *Корепанов Н. С.* В раннем Екатеринбурге (1723–1781). 2-е изд. Екатеринбург, 1998. С. 50.

¹³ *Покровский Н. Н.* Антифеодальный протест. С. 100.

«Хозяйственного описания Пермской губернии» Н. С. Попов (кстати, сам местный уроженец) констатировал, что в начале XIX в. казаки все еще составляли преобладающую группу населения города: «Купцов третьей гильдии — 137, мещан — 325, казаков: служилых — 475, отставных — 141, малолеток — 561, чиновников — 6, церковных служащих — 18. Всего 1670 [душ мужского пола]». И далее: «Казаки гарнизона наиболее многочисленная часть жителей. Их единственное пропитание — от крестьянских промыслов. Они обязаны исполнять линейную службу, снаряжаясь собственным иждивением — двумя лошадьми, конным шлейфом, амуницией, провиантом. Управляет казаками атаман...

Достатком отличающиеся жители ведут жизнь свою в рассуждении домашнего содержания, одежды и пищи, подражая отчасти купцам лучших здешних городов, но во всем умеренно. Почти все бороды не бреют и русское носят платье, в обхождении придерживаются старинных обычаев...»¹⁴. По данным, которые приводил в своей книге «Города Урала» Л. Е. Иофа, в Красноуфимске в начале XIX в. проживало не менее 1000 казаков¹⁵.

Их конфессиональную принадлежность можно установить на основании данных С. Д. Нечаева, командированного в 1826–1827 гг. в Пермскую губернию специально для изучения старообрядчества и составления подробного отчета по этому вопросу. Этот прекрасно информированный человек отметил в своем дневнике: «Наибольшее число поморцев существует между красноуфимскими казаками, которые теперь выселяются на линию. При запросах здешние поморцы показывают, что они одного согласия с Преображенским кладбищем [в Москве]. Они, равно как и таватуйские... принадлежат к федосеевщине»¹⁶.

Этот же автор приводит любопытные факты о распространении беспоповщины в Ачитской крепости, полученные им из «первоисточника» — от местных руководителей поморцев Алексея Берсенева и некоего Кирила Яковлевича: «Первые понятия о сей секте получили они из Таватуга (деревня на берегу одноименного озера в Екатеринбургском уезде. — С. Б.), но совершенно обратил их в оную бывший купец казанский Иван Тихонович Золотарев, назад тому лет с 20 приезжавший к

¹⁴ Попов Н. С. Хозяйственное описание Пермской губернии. Ч. 2. Пермь, 1804. С. 294–297.

¹⁵ Иофа Л. Е. Города Урала. М., 1951. С. 245.

¹⁶ Нечаев С. Д. Дневник // Братское слово. 1894. № 1. С. 76.

«И вскоре раскол здесь необычайно усилился» ...

ним (т. е. около 1806–1807 гг. — С. Б.). Кроме того, нередко навещают их одноверцы из Казани, бывают даже из Выгорецкого скита»¹⁷.

Упомянутый И. Т. Золотарев был весьма влиятельным лицом казанского общества федосеевцев. В правление Павла I он был осужден за веру и сослан в Сибирь, но при Александре I возвращен из ссылки. Золотарев занялся активной миссионерской деятельностью, причем не только в Казани, но, как видно, и в достаточно отдаленных от нее краях. В 1815 г. его подпись (уже не купца, а мещанина) первой стоит под прошением казанских федосеевцев об отводе им земли под особое кладбище¹⁸. Позже Золотарев был вновь приговорен к высылке в Сибирь, за, как сказано в документах полиции, «расколоучительство»¹⁹. Не дожидаясь ареста, он скрылся. По имеющимся у полиции данным, в начале 1820-х гг. Золотарев проживал в д. Тонкиной Варнавинского уезда Костромской губернии²⁰. Вероятно, там он и был арестован, после чего долго содержался в Казанском тюремном замке за «предосудительные разговоры о религии и правительстве»²¹.

Что же до ачитских беспоповцев, то когда их число возросло до 150 человек, по рапорту одного священника было затеяно следствие, «но при оном было скрыто, что они перекрещены и сами перекрещивают, только отобрали подписку (не заниматься пропагандой староверия. — С. Б.)»²². Однако, как показали дальнейшие события, старообрядцы не сочли нужным обращать внимание на данные ими обещания: «С этого времени общество ачитских федосеевцев сделалось рассадником раскола для других селений Красноуфимского и для других уездов Пермской губернии»²³.

Так, например, именно из Ачита в 1820-е гг. беспоповское учение распространилось среди староверов Курашимского завода Пермского уезда, когда мастеровой Василий Никитин, побывав в Ачитской крепости, «увлекся лжеучением наставника Алексея Берсенева»²⁴. Ачитские

¹⁷ Нечаев С. Д. Дневник. С. 76.

¹⁸ НАРТ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 96. Л. 6.

¹⁹ Там же. Л. 73 об.

²⁰ Там же. Л. 66.

²¹ ГАРФ. Ф. 109. I Эксп. 1832 г. Д. 174.

²² Нечаев С. Д. Дневник. С. 75.

²³ П[алладий], а[рхим.]. Обзорение Пермского раскола, так называемого «старообрядства». С. 48.

²⁴ Там же. С. 46.

«корни» имеет «федосеевщина», «заразившая» прихожан насадской, сергинской, сылвенской Троицкой, кинделинской и сажинской церквей, а также Лысвинского завода Кунгурского уезда²⁵.

Появление нового центра беспоповцев оказалось для местных старообрядцев как нельзя более своевременным. Дело в том, что в 1820-е гг. произошли события, очень сильно отразившиеся на составе общества староверов Красноуфимска. Здесь необходимо рассказать об упомянутом Нечаевым переселении красноуфимских казаков на Илецкую линию. Новоилецкий район был образован в 1811 г. в целях защиты Илецкого соляного промысла и солевозного тракта, проложенного к Самаре. Образовавшийся участок и район между старой и новой границами площадью 600 тыс. десятин власти решили заселять уральскими и оренбургскими казаками. Так возникли форпосты Изобильный, Буранный, Линеvский, Угольный, Ветлянский, крепость Бердянка с редутом Ханским. Но жителей в них было крайне мало, так как казаки не желали покидать обжитые места и переселяться добровольно. Когда в 1820 г. была упразднена Красноуфимская станица, ее казакам предписали отправиться на эту линию. Но они отказались покидать обжитые места, подав прошение царю. Лишь после жестокого подавления этого волнения в 1826 г. казаков заставили переехать на новые земли.

Миграция значительного количества красноуфимских казаков, среди которых подавляющее большинство составляли старообрядцы-беспоповцы, безусловно, ослабила местную общину. Однако это не привело к ее уничтожению. Так, присутствие в Красноуфимске федосеевцев фиксируется источниками рубежа XIX–XX вв.²⁶, а последние представители поморского согласия проживали в городе вплоть до 1970–1980-х гг.²⁷ Тем не менее, со второй четверти XIX в. доминирующее положение среди местных староверов заняли беглопоповцы.

В 1830-е гг. значительным (по местным меркам) центром беспоповщины в уезде стала территория нынешнего Нижнесергинского района: по данным 1836 г. в Нижнесергинском заводе числилось 17

²⁵ П[алладий], а[рхим.]. Обзорение Пермского раскола ... С. 44, 46.

²⁶ Присоединение к Православной Церкви старообрядца федосеевского согласия // Пермские епархиальные ведомости. 1894. № 4. С. 66–68.

²⁷ Архив ЛАИ УрФУ. Дневники. Д. 18 / 76–15. Л. 49, 59. Записано в 1976 г. от Карпова Л. И., 1916 г. р.

«И вскоре раскол здесь необычайно усилился» ...

староверов, на Верхнесергинском заводе — 21 человек. Почти столько же беспоповцев было сосредоточено в Михайловском заводе (вместе с Уфимской пристанью) — 22 человека. К этому следует добавить 25 поморцев Шемахинского завода, расположенного в 35 верстах к югу от Михайловска²⁸. В документах их конфессиональная принадлежность обозначена одинаково: «не приемлющие священство». На самом же деле большинство из них принадлежало к поморскому согласию, но были и единичные приверженцы «федосеевщины». Кроме московских и казанских старообрядцев местные беспоповцы поддерживали теснейшие контакты с поморцами Златоуста и Уфалейских заводов и через них — с зауральскими поморцами и оренбургскими казаками²⁹.

Если же говорить о других населенных пунктах уезда, где проживали староверы, то можно однозначно утверждать, что почти везде беглопоповцы лидировали в количественном отношении уже к середине XVIII в. При этом достаточно четко вычлняются крупные общества, куда входило по несколько старообрядческих общин, как правило, располагавшихся в соседствующих поселениях. Условно их можно разделить на «заводские» и «сельские». Несложно выделить и их «идеологическую ориентацию»: 1) беглопоповцы северной части уезда (Иргинский, Сылвенский, Уткинский и другие заводы и окружавшие их селения), ориентированные на Екатеринбург, но имевшие в рамках Екатеринбургского объединения старообрядцев существенную автономию; 2) беглопоповцы центральной части уезда (Саранинский и Артинский заводы), также испытывавшие влияние «горноуральских» собратьев по вере; 3) беглопоповцы Нязепетровского и Шемахинского заводов, входившие в Каслинско-Кыштымское объединение старообрядцев; 4) общины беглопоповцев Красноуфимска, Ачита, Тюша, Сажино, поддерживающие тесные связи со староверами Осинского уезда.

²⁸ ГАПК. Ф. 65. Оп. 2. Д. 817. Л. 155.

²⁹ О поморцах Южного Урала и Зауралья см.: *Мангилев П. И., прот.* Старообрядчество и крестьянская книжность Южного Урала и Зауралья в XVIII — начале XX вв.: Дис. ... канд. ист. наук. Екатеринбург, 2008; *Мангилев П. И., прот.* «Родословие поморской веры на Урале и в Сибири» (Исследование. Текст. Комментарии) // Проблемы истории России. Вып. 6: От средневековья к современности. Сб. научн. тр. Екатеринбург, 2005. С. 328–413; *Мангилев П. И., прот.* «Вопросы Озерскому Собору» как источник по истории полемики о браке у старообрядцев-поморцев Южного Урала и Зауралья // Проблемы истории России. Екатеринбург, 2008. Вып. 7. С. 334–374.

Уместно будет привести статистические данные за 1836 г.³⁰ Скорее всего, они не отличаются абсолютной достоверностью, зато правильно обозначают основные старообрядческие центры, существовавшие в то время.

Название завода	Беглопоповцев мужск. пола	Беглопоповцев женск. пола	Итого
Саранинский	850	935	1785
Иргинский	1640	1867	3507
Сылвенский	324	359	683
Шайтанский	858	906	1764
Нязепетровский	260	359	619
Шемахинский	273	307	580

По указу Красноуфимской воеводской канцелярии в 1753 г. Петр Осокин приступил к строительству нового завода в долине реки Сараны. Для этого потребовались дополнительные рабочие руки. Люди завозились из Московской, Петербургской, Симбирской, Казанской и, конечно же, Нижегородской губерний. Кроме того, в Саранинский завод в 1760-е гг. было переселено несколько семейств из Иргинска, «в наказание за соращение в раскол». «Несмотря на то, что начальство обложило этих раскольников двойными податями и обременяло тяжелыми работами, они не только не оставили своих заблуждений», но и распространили их среди местных жителей. «Вскоре староверы нашли здесь сильного покровителя и ревностного поборника в распространении раскола в заводууправителе Персидине. Он увлек в раскол заводские должностные лица, и тогда раскол здесь очень усилился, чему немало способствовало также богослужение, отправляемое при местной часовне беглым попом, взятым с Иргиза, и ни кем и ни чем не стесняемое распространение раскольнических лжеучений. От того раскол здесь так усилился, что когда епархиальное начальство разрешило построить православную церковь, то из 15000 душ мужского пола, населявших завод (очевидно,

³⁰ Таблица составлена по материалам ГАПК. Ф. 65. Канцелярия Пермского губернатора. Оп. 2. Д. 817. Л. 154–155.

«И вскоре раскол здесь необычайно усилился» ...

что речь идет и о заводских рабочих, и о крестьянах приписных деревень. — С. Б.), в Православии оказалось только 22 человека»³¹.

В Артинском заводе (основан в 1783 г.) староверие окрепло также на исходе XVIII в., а особенно активизировалось при новом владельце (с 1797 г.) — московском купце А. А. Кнауфе. «Расколоучители... так быстро распространили раскол между жителями завода, что православные, начав строить церковь, не кончили, и оставили ее... непокрытою в продолжение 40 лет. В это время староверы выстроили в поселке две часовни, в которых открыто служил вызванный заводским начальством из Верх-Исетского завода мастером Матвей Казарин. Пользуясь особенным покровительством заводских властей, Казарин образовал из раскольников сильное общество, одних научил петь церковные песни по крюкам, других — читать и переписывать «цветники». Заводоуправление, со своей стороны, давало выгодные места раскольникам на службе заводской и назначало им более легкие работы. Все это, естественно, усиливало раскол. Ослабевать он начал уже тогда, когда Артинский завод отошел в казенное ведомство (с 1810 г. — С. Б.). Впрочем, и тогда раскол поддерживался заводскими надзирателями из раскольников, оставшимися на своих местах»³².

В конце XVIII в. еще более окрепли старообрядческие беглопоповские общины заводских поселений, расположенных к северу и северо-востоку от Красноуфимска, — Молебского, Шайтанского и Сылвенского. В последнем из упомянутых населенных пунктов «раскол особенно усилился около 1800 г., когда в Сылвенский завод определен был приказчиком некто Солодовщиков, крепостной Яковлева, переведенный из Верх-Нейвинского завода (речь, несомненно, идет о караванном приказчике Иване Солодовщикове. — С. Б.). Тогда уклонились в раскол все конторские служители и многие из мастеровых. В течение 12-летнего управления заводом, Солодовщиков постоянно покровительствовал раскольникам и, между ними, особенно лжеинокам, проживавшим по реке Сылве»³³. Примечательно, что преемниками Солодовщикова стали один из «столпов» уральской беглопоповщины Павел Иванович Якорнов (затем — приказчик Режевского завода), а еще позже — «злые раскольники» А. Махотин и А. Новосадов.

³¹ П[алладий], а[рхим.]. Обзорение Пермского раскола ... С. 21.

³² Там же. С. 22.

³³ Там же. С. 21–22.

Следует отметить, что общины беглопоповцев севера Красноуфимского уезда («заводские») имели четкую организационную структуру, во многом схожую со структурой старообрядческих организаций горнозаводского Урала. При этом основные вопросы «стратегического» характера решали старообрядческие старшины (как правило, это люди, занимавшие высокие посты в заводских администрациях либо проявившие себя как предприниматели).

Действительно, большинство администраций частных заводов в конце XVIII — первой трети XIX вв. возглавляли старообрядцы, причем авторитетнейшие лидеры движения. Так, например, на Уткинском (Старом) заводе приказчиками около четверти века служили представители семейства Зотовых. С 1785 г. заводским управителем был Федот Петрович Зотов (позже приказчик Шуралинского завода).

Когда И. С. Яковлев для лучшего управления своими предприятиями создал Главное Верх-Исетское заводское правление (1798 г.), Григорий Федотович Зотов (1775 — после 1838) переводится с Уткинского завода и с первых дней становится у руководства Верх-Исетского округа. Впоследствии именно этот легендарный человек являлся фактическим руководителем заводов Каслинско-Кыштымского округа Расторгуева. В Уткинский же завод приказчиком назначают его брата Поликарпа Зотова (позже руководившего Режевским заводом). В 1840-е г. Уткинское заводууправление возглавлял представитель другой известнейшей старообрядческой семьи — Иван Егорович Китаев, сын одного из старшин Екатеринбургского общества беглопоповцев.

«Вопиющая» (по мнению церковного начальства) история произошла в Шайтанском заводе в 1846 г., когда приказчик-старообрядец Поляков, о котором было известно, что он всячески поддерживает и продвигает собратьев по вере, распорядился выдавать служителям старообрядческой часовни зарплату «из господских денег». И, более того, «уволит их от всех заводских повинностей»³⁴. Под покровительством приказчика вольготно чувствовал себя и руководитель шайтанских староверов инок Исаия (Голдобин)³⁵.

Особую значимость «северного» центра красноуфимского староверия подчеркивает то обстоятельство, что во второй четверти XIX в.

³⁴ ГАСО. Ф. 24. Оп. 23. Д. 5773. Л. 12.

³⁵ Там же.

«И вскоре раскол здесь необычайно усилился» ...

только «северные» общины смогли позволить себе дорогое «удовольствие» — приобрести беглого священника. Около 1825 г. здесь появился беглый иерей по имени Алексей, которого местные староверы привезли из знаменитых Иргизских монастырей, где он получил надлежащую «исправу». Со слов архимандрита Палладия (Пьянкова) известна даже сумма, которую старообрядцы заплатили монастырским старцам за этого священника — 1000 рублей. Этот поп «открыто в глазах православных пастырей совершал свои требы у раскольников и свободно разъезжал по селам, увлекая в раскол православных»³⁶.

Когда в 1832 г. умер беглый поп Гавриил, окормлявший старообрядцев в Ревдинском заводе, то ревдинские старшины «привезли попа по имени Алексия, а откуда и имеет ли он действительные виды быть гласным священником, неизвестно». Пермский епископ Аркадий (Федоров), как только узнал о пребывании нового попа в Ревде, потребовал от губернатора и главного начальника заводов незамедлительного удаления беглого священника и «поступлении с ним и укрывающими его по законам»³⁷. Испугавшись репрессий со стороны властей, старообрядцы переправили о. Алексия обратно на Иргинский завод, где он скончался около 1834 г.³⁸

После этого у староверов Красноуфимского уезда больше не появлялось беглых попов, и к исходу 1830-х гг. подавляющее большинство беглопоповцев Приуралья (как, впрочем, и всего горнозаводского Урала) в силу разных причин, главными из которых были процессы, происходившие внутри старообрядческих общин, перешли к беспоповской практике, положив начало часовенному согласию³⁹.

Отмеченная трансформация проходила на фоне резкого обострения в Приуралье социальной ситуации. Апогей крестьянского движения в крае пришелся на 1835 г., когда дело доходило до открытых столкновений крестьян с правительственными войсками. Не прошли эти события и

³⁶ П[алладий], а[рхим.]. Обозрение Пермского раскола ... С. 43.

³⁷ К истории православного старообрядчества // Екатеринбургские епархиальные ведомости. 1908. № 47. С. 790.

³⁸ Там же. С. 795.

³⁹ Белобородов С. А. Последние священники уральских беглопоповцев (1820-е — 1830-е гг.) // Россия и мир: панорама исторического развития. Екатеринбург, 2008. С. 604–611.

мимо горнозаводского населения. Примечательно, что эти выступления, помимо прочего, носили и ярко выраженную старообрядческую окраску. А крестьянские руководители и идеологи волнений «скрывались у старообрядцев красноуфимских и екатеринбургских заводов»⁴⁰.

Немало их пережидало неприятности в скитах, коими особенно были богаты берега среднего течения р. Сылвы (граница Кунгурского и Красноуфимского уездов). Устойчивые традиции «скитского жития» складывались в этих краях на протяжении второй половины XVIII — начала XIX вв. Известно, например, что вплоть до своей кончины осенью 1845 г. неподалеку от д. Тепляки проживал старец Мамонт (крестьянин Уткинского завода Моисей Рябов, «находившийся в бегах более 30 лет»). По воспоминаниям его «компаньона» М. Сорокина (беглого крестьянина Елабужского у. Вятской губ.), арестованного в 1846 г., с о. Мамонтом он встретился в 1844 г. в Молебском заводе и «удалился с ним в леса для богомолья по раскольническому обряду. С этим лжемонахом Сорокин проживал в келье в лесах Кунгурского уезда»⁴¹. Неподалеку от них находились и другие «богомольни». Во время розыска 1847 г. в этих кельях действительно обнаружили нескольких дезертиров, а также инок Иларию (беглый мастеровой заводчиков Яковлевых Иларион Иванович Горбунов, находившийся в самовольной отлучке 13 лет)⁴², который в 1870-е — 1880-е гг. стал одним из самых авторитетных скитских старцев на горнозаводском Урале. Именно на вторую половину XIX в. пришелся и расцвет урминских скитов⁴³.

О масштабах скитского движения в этом районе можно судить хотя бы по тому факту, что, как отмечали сами староверы, в конце 1850-х гг. вокруг урминских деревень в кельях зимой находило пристанище около 600, а летом до 300 старообрядцев (весной многие возвращались, чтобы повидаться с родственниками)⁴⁴. Действительно, некоторые жители Красноуфимского уезда уходили в шамарские пустыни с завидной регулярно-

⁴⁰ Клибанов А. И. Народная социальная утопия в России. М., 1978. С. 18–19.

⁴¹ ГАСО. Ф. 24. Оп. 23. Д. 6551. Л. 227.

⁴² Там же. Л. 228–229.

⁴³ Об урминских скитах во второй половине XIX в. см.: Белобородов С. А. Старообрядческие скиты в «Урминских пределах» (страница из истории староверия в Пермской губернии) // Проблемы истории России. Вып. 6. Екатеринбург, 2005. С. 284–294.

⁴⁴ ГАПК. Ф. 12. Оп. 1. Д. 319. Л. 6.

«И вскоре раскол здесь необычайно усилился» ...

стью, словно на сезонную работу. Так, например, крестьянин Сылвенского завода Авдей Арефьев впервые удалился в скиты еще в 1851 г. Скитскую «школу» он прошел в обители некоего инока Максима, «который учил молиться не иконам, а на восток». Арефьева неоднократно арестовывали, но не за пропаганду раскола, а за самовольные отлучки, однако каждый раз ему удавалось бежать. Лишь спустя 10 лет такой бурной жизни власти взялись за А. Арефьева основательно. При очередном задержании на Сылвенском заводе в 1862 г., он не просто был подвергнут «увещеванию», но вынужден был дать подписку о своем присоединении к Православию (на условиях единоверия)⁴⁵. К сожалению, мы не располагаем сведениями о его дальнейшей судьбе, но отчего-то слабо верится в искренность обращения «закоренелого раскольника» Арефьева.

Несмотря на то, что время царствования Николая I стало серьезным испытанием для старообрядцев всей России (в том числе и в Красноуфимском уезде), староверие, понеся значительные потери (лишившись беглых попов и многих часовен), все же сохранилось как мощное движение. Во второй половине XIX в. главными фигурами в общинах часовенных становятся наставники, духовные отцы и уставщики («начетные люди»), которые всеми силами старались сохранить традиции «древлего благочестия» хотя бы на обрядовом уровне.

Проиллюстрируем этот тезис пространной цитатой из заметки пермского епархиального миссионера о. С. Луканина, который сам неоднократно бывал на старообрядческих богослужениях: «...кругом поражало благолепие внешности, начиная с осязтимого в молельне запаха от кипарисных икон, ароматичных воску ярого свеч, благовонного ладана, чистого пахучего елея, разноцветных подручников и включительно до особого местостояния для женского пола. Наши богомольцы (т. е. представители Православной Церкви. — С. Б.) первее всего здесь поражались множеством иноков или инокинь, чинно одетых в древне-монашеские одеяния, со степенно-суровым видом низко кланяющихся, выставляющих вперед иноков-стариков, покрытых сединами, нередко уважаемых ими схимников <...> Если они входили в часовню или молельню во время богослужения, особенно всенощного, чувство благоговения обнимало их: пред их взором открывался богатый иконостас, украшенный старин-

⁴⁵ ГАСО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 1701. Л. 142 – 218 об.

ными, часто драгоценными иконами, десятки горящих лампад, при больших паникадилах и сотни возжженных свеч “сияли яко лице Божие”.

Наставник действовал смиренно, благоговейно и степенно; на правом и левом крылосах по десятку, по два и более, громогласных певцов чинно, тихо, большей частью протяжно заунывно пели церковные песни по старинному крюковому или столповому напеву; множество иноков по правую и левую стороны стояли навтыжку, все с лестовками в руках <...> Чтецы читали неспешно, внятно, стройно. Поучения сказывались нараспев, умирительно. Служба совершалась без опущения. Все множество молящихся крестилось один в один и в одно время, тихим, полным и неспешным двуперстным крестным знамением, с усиленным ударением на челе, на персях и на раменах. Поклоны или метания тоже клали один в один...»⁴⁶.

Однако в это же самое время, по меткому замечанию Д. Н. Мамин-Сибиряка, «крепкая, вековыми устоями сплоченная, масса раскола пошатнулась в самых основаниях, благодаря скрытой работе невидимых родников и подземных ключей. Широкая предприимчивость вывела вожаков [старообрядчества] из прежнего замкнутого состояния, явились новые культурные формы, и, наконец, пробилась первая зелень начинавшегося образования... В раскольничьем мире происходило гибельное разделение, раздор и те недоразумения, которые продолжают дробить все мельче и мельче некогда сильное тело. То, чего не могли сделать никакие внешние насилия, устроилось само собой, скрытым внутренним путем»⁴⁷.

Прямым следствием этого «гибельного разделения» стало то, что, во-первых, наставники большинства общин часовенных стали вести себя значительно авторитарнее. При этом в одном населенном пункте могло существовать две-три общины одного согласия, представители которых, мягко говоря, недолюбливали друг друга. Во-вторых, в Красноуфимском уезде резко возросло число приверженцев различных мелких толков. Так, например, миссионеры отмечали наличие «хотя и в малом количестве... “липовщины”, которая молится не медным, а ли-

⁴⁶ Луканин С. Слово на день святителя Стефана Пермского // Пермские епархиальные ведомости. 1899. № 11. С. 251.

⁴⁷ Мамин-Сибиряк Д. Н. Город Екатеринбург. Исторический очерк // Город Екатеринбург. Сборник историко-статистических и справочных сведений по городу. Екатеринбург, 1889. С. 40.

«И вскоре раскол здесь необычайно усилился» ...

повым крестам»; «розинщины», которая думает невидимо причащаться, открыв рот очень видимо»⁴⁸.

Активизировались странники (которых здесь, как и на горнозаводском Урале, чаще именовали «лучинковцами»). В самом Красноуфимске некоторое время действовала община «тополевец»⁴⁹. Нередко в разных источниках упоминаются дырники, или, как их еще называли — «голбешная вера». Характерно, что местами их компактного проживания стали селения сельского типа — Карзи, Старые Арти и т. п. С большой вероятностью можно предположить, что это учение появилось в уезде при непосредственном участии дырников из Оханской округи. Когда они переселялись в красноуфимские деревни, то старались обустроиться отдельно, жили замкнуто, не общаясь с местным населением, что порождало множество слухов о них: «Были какие-то голбешники, они никого в избу не пускали, их усадьбы отдельно стояли, в голбце (т. е. в подполе. — С. Б.) у них дыра проделана — туда Богу молились».

Одним из самых показательных случаев «раскола в расколе» стало появление толка «неплательщиков», образовавшегося вскоре после 1861 г. От странников или бегунов неплательщики заимствовали учение об антихристе и последнем времени. Как известно, это учение проникнуто глубоким пессимизмом, отмечено печатью безнадежности. Неплательщики, как и странники, учили, что правда исчезла из мира, что пришли последние времена, так как антихрист овладел миром, воплотившись в духовных и гражданских властях до царя включительно.

Чтобы избавиться от власти антихриста, чтобы избежать вечной гибели, остается одно средство: раз и навсегда отказаться от всего, что исходит от антихриста, не признавать ничего, что отмечено его печатью. Исходя из этого положения, неплательщики постепенно дошли до полного анархизма, так как начали отрицать Церковь, законы, властей, царя и государство со всеми его установлениями. Платить налоги и подати — грех, так как, по их мнению, это значит поддерживать власть антихриста, т. е. царя. Повиноваться новым властям нельзя, ибо они установлены не от Бога, а от царя-антихриста⁵⁰.

Наиболее серьезные выступления неплательщиков произошли во

⁴⁸ Нечаев С. Д. Дневник. С. 145.

⁴⁹ Архив ЛАИ УрФУ. Дневники. Д. 18 / 76–15. Л. 28.

⁵⁰ Пругавин А. С. Неприемлющие мира. М., 1918. С. 11–12.

время призывных кампаний 1874 и 1875 гг. в Михайловском, Верхне- и Нижнесергинском заводах. Доходило до открытого противостояния властей и местных жителей. В результате многих осудили военными судами, а некоторых зачинщиков волнений сослали в Сибирь. С перерывами выступления неплательщиков продолжались всю вторую половину 1870-х и начало 1880-х гг.⁵¹

Еще одним важным фактором, несомненно оказавшим влияние на состояние старообрядчества в Красноуфимском уезде, стала активная деятельность миссионеров Русской Православной Церкви по распространению единоверия. За 15 лет (с 1835 по 1850 гг.) в уезде было освящено девять единоверческих церквей (при этом 4 — из старообрядческих часовен: в Иргинском, Уткинском, Бисертском и Сылвенском заводах). Позже появилось еще три единоверческих храма. И если первоначально единоверцев было немного (например, в Иргинском заводе в 1836 г. — всего 93 человека), то уже к началу 1890-х гг. их численность (по официальным данным) выросла многократно (в том же Иргинске — 1660 душ обоего пола)⁵².

Населенный пункт	Церковь	Время основания/освящения	Прихожан в 1877/1882/1894 гг.
Молебский з-д	Покровская	1834/1835	341/369/322
Иргинский з-д	Свято-Троицкая	1835/1841	783/738/1660
Уткинский з-д	Никольская	1836	1129/1215/1276
Сылвенский з-д	Свято-Троицкая	1839/1840	271/ /2629
Шайтанский з-д	Христорожественская	1839/1840	46/975/1326
Нязепетровский з-д	Никольская	1846	229/217/281
Березовское с.	Вознесенская	1849	329/378/388

⁵¹ Пругавин А. С. Неприемлющие мира. С. 35–40.

⁵² Таблица составлена на основании опубликованных данных: Адрес-календарь Пермской епархии на 1877 г. Пермь, 1877. С. 127–128; Пермский епархиальный адрес-календарь / сост. Н. Д. Топорков. Пермь, 1882. С. 88–89; Сведения о единоверческих приходах и церквях в Пермской епархии, как материал для истории Пермской миссии // Пермские епархиальные ведомости. 1883. № 2. С. 10–11; № 3. С. 21; Шишонко В. Н. Пермская летопись. Период 5. Ч. 2. Пермь, 1887. С. 592; Адрес-календарь Пермской епархии на 1894 г. и справочная книжка для духовенства / сост. И. Шестаков. Пермь, 1894. С. 183–184; Лавринов В., прот. Екатеринбургская епархия. События. Люди. Храмы. Екатеринбург, 2001. С. 216–316.

«И вскоре раскол здесь необычайно усилился» ...

Бисертский з-д	Рождество-Богородицкая	1850/1854	363/364/396
Шемахинский з-д	Свято-Троицкая	1850/1859	460/495/568
Тисовский з-д	Христорождественская	1855	463/496/550
Артинская пристань	Введенская	1860	195/230/308
Саранинский з-д	Рождество-Богородицкая	1864/1866	888/937/

Несмотря на, казалось бы, очевидные успехи единоверия в Красноуфимском уезде, где, по данным I Всероссийской переписи населения, в конце 1890-х гг. насчитывалось около 260 тыс. человек, православными считалось 187,2 тысяч, единоверцев было примерно 8300, а старообрядцев все еще проживало 14837 человек. Неустойчивое положение единоверия наглядно проявилось вскоре после 17 октября 1905 г., когда был опубликован манифест «О даровании населению незыблемых основ гражданской свободы и об установлении нового законодательного порядка», фактически уравнивший в правах старо- и новообрядцев. Власти и раньше подозревали о существовании «мнимых единоверцев», теперь же отток людей из единоверческих храмов стал вполне явным и весьма значительным. И без того сложную ситуацию с единоверием многократно усугубили революционные катаклизмы.

Хотя у единоверцев красноуфимской округи с 1925 по 1931 г. (формально — до 1937 г.) даже был отдельный епископ — Руфин (Брехов), который именовался Саткинским и Иргинским⁵³, на деле положение было довольно плачевным. В качестве примера хотелось бы напомнить непростые истории жизни настоятелей Введенской единоверческой

⁵³ Руфин (Брехов) — родился в 1882 г. (по другим данным — 1894) в с. Шуртан, рядом с Иргинским заводом. В 1920 г. пострижен в монашество, рукоположен в иеромонаха. Возведен в сан игумена единоверческого монастыря в г. Сатка. В 1923 г. арестован и выслан на 3 года в Среднюю Азию. 7 мая 1925 г. в Теджене (Туркмения) хиротонисан архиепископом Андреем (Ухтомским) и епископом Львом (Черепановым) в единоверческого епископа Саткинского и Иргинского (в литературе постоянно воспроизводят ошибочное — «Игринского»), викария Уфимской епархии. После отбытия ссылки жил в г. Сатке, откуда управлял своим викариатством. Не признавал юрисдикции Заместителя Патриаршего местоблюстителя митрополита Сергия (Страгородского). В 1931 г. приговорен по ст. 58 п. 10 УК РСФСР к 3-м годам ссылки в Северный край «за контрреволюционную пропаганду и агитацию». Затем жил в Уфе, где служил в Крестовоздвиженской церкви. Расстрелян в 1937 г. С июля 1928 по сентябрь 1929 г. именование единоверческого епископа Иргинского носил Стефан (Расторгуев), перешедший в Русскую Древлеправославную Церковь.

церкви, появившейся в Артинской пристани еще в 1860 г. и действующей до настоящего времени (правда, в статусе православной).

Михаил Александрович Распопов (1862 г. р.), священник единоверческой Христорожественской церкви Шайтанского завода, был переведен в Пристань в 1910 г. Ему чудом удалось пережить красный террор времен гражданской войны. Будучи уже немолодым человеком, в 1919 г. он выхлопотал назначение в глухомань — в церковь с. Старые Арти, надеясь, что там до него карательным органам будет сложнее добраться. Пристанская же церковь более 15 лет оставалась без священника. Не оправдались и надежды о. Михаила на спокойную старость: в 1937 г. его арестовали и приговорили к 10 годам лагерей.

Герман Иванович Симагин (1885 г. р.), диакон, позже священник Троицкой единоверческой церкви Нового села (Иргинский завод, Шуртан). Участник I-го Всероссийского Съезда православных старообрядцев (единоверцев), состоявшегося в Санкт-Петербурге в январе 1912 г. После того как Иргинский храм в 1930-е гг. был закрыт, о. Герман определен к Введенской единоверческой церкви п. Пристань, но служил там совсем недолго. Также арестованный в 1937 г., он был приговорен к расстрелу.

Пожалуй, последним иереем, служившим в Пристани по старому обряду, был о. Симеон Белов, приехавший сюда через три года после трагической смерти своего предшественника. Однако и его пребывание здесь было коротким (июль 1940 — август 1941 гг.).

После войны вопрос о единоверческом служении во Введенском храме не поднимался и как-то сам собой отпал. В наши дни лишь немногие прихожане помнят о своих «единоверческих корнях», но что это такое — объяснить не могут.

В конце нашего очерка необходимо упомянуть и о том, что с конца 1850-х гг. в Приуралье появляются общины старообрядцев нового согласия — белокриницкого. В Красноуфимском уезде наибольшее число «австрийцев» проживало в Сылвенской волости, а сам Сылвенский завод, без сомнения, являлся крупнейшим центром этого согласия во всей округе. Этому немало способствовала активная деятельность иеромонаха Савватия (Левшина), избравшего заводской поселок своей «резиденцией». Вероятно, именно его можно считать основателем местной общины белокриницких. Правда, деятельность Савватия (позже — старообрядческий епископ Тобольский и всяя Сибири, а с 1882 г. — старо-

«И вскоре раскол здесь необычайно усилился» ...

обрядческий архиепископ Московский) продолжалась здесь недолго: в 1857 г. его арестовали (именно на Сылвенском заводе) и отправили на родину — в Черноисточинск⁵⁴.

Первый в этих краях священник белокриницкой иерархии Сафоний Панкратов был рукоположен еще в 1861 г. Он служил в Сылвенском заводе вплоть до своей кончины в 1879 г. Довольно долго богослужения проводились в доме крестьянина Галактиона Ржанникова, однако в начале 1880-х гг. представители местной администрации конфисковали всю церковную утварь, иконы и книги, а молельню запечатали⁵⁵. Кстати, последнее обстоятельство сыграло важную роль в судьбе уроженца Сылвенского завода, известного в истории староверия под именем Феодосия (Быкова). После ликвидации молельни он, тогда еще совсем молодой человек (1853 г. р.), решает перебраться в Сибирь. Там в Михаило-Архангельском скиту в 1884 г. принял иноческий постриг. А 23 сентября 1899 г. был рукоположен во епископа Томского и всея Сибири⁵⁶.

Более 20 лет старообрядцы Сылвенского завода не имели постоянного храма. Литургия, например, совершалась в поле, в полотняном алтаре. Лишь в начале XX столетия положение изменилось — появились стационарные молельные дома. В это время сылвенским приходом руководили священники Иоанн Верхотуров и Иоанн Иванов. Кроме того, общины белокриницкой иерархии возникли в селах Верх-Арий, Русская Тавра, Ут, Сарана и Пристань.

Образовавшаяся в начале XX в., верх-арийская Троицкая старообрядческая община получила официальный статус в 1910 г. В состав прихода входили селения Тюш, Бисерть, Елыма, Сарга и Ачитский завод. Священником служил о. Матвей Семенович Коровин⁵⁷.

Почти одновременно появилась община старообрядцев белокриницкого согласия в селении Русская Тавра Сажинской волости, распо-

⁵⁴ Белобородов С. А. «Австрийцы» на Урале и в Западной Сибири (из истории Русской Православной Старообрядческой Церкви — белокриницкого согласия) // Очерки истории старообрядчества Урала и сопредельных территорий. Екатеринбург, 2000. С. 141–142.

⁵⁵ Материалы по истории старообрядчества. Сылвенский завод, Пермской губ. // Церковь. 1909. № 5. С. 183.

⁵⁶ Белобородов С. А. «Австрийцы» на Урале и в Западной Сибири... С. 147.

⁵⁷ Перечень зарегистрированных старообрядческих общин // Церковь. 1910. № 35. С. 884.

ложенном на самом юге уезда. Ее первым руководителем был Онисифор Иовлич Мамаев⁵⁸.

В 1909 г. в с. Ут Каргинской волости состоялось освящение места под Введенскую старообрядческую церковь⁵⁹, которую, однако, так и не успели построить до 1917 г.

Община старообрядцев белокриницкого согласия в заводском поселке близ Саранинского завода появилась в 1910-е гг. Как и во всех других случаях, подавляющее большинство прихожан являлись бывшими часовенными. Вероятно их «заводское» происхождение определило тот факт, что этот приход считался одним из самых «сложных». Накануне Первой мировой войны местным пастырем стал о. Иоанн Кудрин, который впоследствии, пройдя через многие испытания, стал одним из руководителей старообрядческой церкви в Харбине⁶⁰.

Пристанская община была образована еще во второй половине XIX в. Строителем и первым пресвитером старообрядческой церкви, освященной в честь Введения Пресвятой Богородицы во храм (1908 г.), довелось быть о. Герасиму Тимофеевичу Глушкову, присоединившемуся к «австрийцам» из часовенного согласия. Во священники он был рукоположен в ноябре 1904 г. и руководил приходом до своей кончины в мае 1914 г.⁶¹ С 1913 г. в Введенской церкви священствовал его сын — о. Иоанн Глушков⁶², а после его ареста в 1934 г. сюда был определен священник упраздненного верх-арийского прихода о. Никифор Заплатин, которому суждено было погибнуть в заключении в 1942 г.

После этого около двух лет общину возглавляла инокиня Анфиса Лыбина. С ноября 1944 г. здесь (вначале временно, а с 1945 до 1954 г. — постоянно) служил протоиерей Роман Топорков (ранее около 20 лет священствовавший в Миассе). С середины 1950-х гг. общиной руково-

⁵⁸ Адрес священных лиц, церковно-общественных деятелей старообрядческой церкви // Настольный старообрядческий иллюстрированный календарь на 1908 г. Нижний Новгород, 1908. С. 72.

⁵⁹ С. Ут, Красноуфимского уезда // Церковь. 1909. № 49. С. 1381.

⁶⁰ Белобородов С. А. «Поле битвы духовной» — Китай (Из истории полемики между старообрядцами и ново-обрядцами в 1930-е гг.) // Уральский исторический вестник. № 2 (23). 2009. С. 152–156.

⁶¹ [Некролог Г. Т. Глушкова] // Церковь. 1914. № 38. С. 892–893.

⁶² Старообрядческая община с. Пристани Артинского района Свердловской обл. // Старообрядческий церковный календарь на 1949 г. М., [1948]. С. 52, 54.

«И вскоре раскол здесь необычайно усилился» ...

дил священник Григорий Безматерных, пользовавшийся большим уважением среди староверов округи.

С 1975 г. в селе Пристань служил протоиерей Нестор Соловьев, которого, по словам хорошо знавших его людей, «сильно преследовали местные власти, следили за его перепиской, за каждым шагом, и довели до смерти от инфаркта». После о. Нестора в Веденском храме настоятельством о. Сергей (Соловьев?), а затем некоторое время службу вела Марфа Григорьевна Соколова (уставщица, обладавшая «исключительным» голосом; «по образованию она была малограмотная, но в совершенстве знала богослужебный устав и прекрасно владела церковным пением»), упокоившаяся в 1999 г. После отца Сергея около пяти лет окормлял общину и периодически совершал в храме богослужения протоиерей Геннадий Коробейников. А в начале 1980-х сюда еще диаконом для ознакомления приехал нынешний настоятель храма отец Иоанн Устинов⁶³.

Завершая наш далеко не полный рассказ о староверии на землях бывшего Красноуфимского уезда, отметим, что существование в этих краях нескольких приходов Русской Православной Старообрядческой Церкви (РПСЦ, так теперь называются бывшие «белокриницкие»), как показала жизнь, стало благом для местных старообрядцев. Благодаря четкой структуре РПСЦ, во многом схожей с институтами Русской Православной Церкви, староверие все же продолжает существовать, пусть и в достаточно сильно трансформированном виде. В наши дни невозможно представить публичные собеседования, которые бы проводили убежденные седиными старообрядческие старцы с миссионерами; нет образованных начетчиков, способных «от Писания» говорить «о Боже-ственном»; в регионе не осталось ни одного сколько-нибудь серьезного скитского центра; и без того немногочисленные в крае «святые места» заброшены. Подавляющее большинство «микроскопических» общин часовенных являют собой довольно жалкое зрелище.

К сожалению, существовавшие ранее традиции почти полностью утрачены. Нынешнее староверие со всем основанием можно назвать «старообрядчеством», поскольку от бывшего величия духа, знания «корней и истоков», грамотности, убежденности в своей правоте остались только обряды (да и те, например, у часовенных, выполняются поразному, далеко не в соответствии с каноном).

⁶³ Белобородов С. А. «Австрийцы» на Урале и в Западной Сибири... С. 166.

Sergey A. Beloborodov

**“AND SOON THE SPLIT STRENGTHENED”
(FROM THE HISTORY OF THE OLD BELIEVERS
IN KRASNOUFIMSK DISTRICT)**

The article examines the history of the Old Believers in Krasnoufimsk District since the XVIII century to the present day. The spread and operation of the split is considered against the background of historical events which have taken place in the Urals and in Russia in general. The author makes extensive use of pre-revolutionary periodicals and archival materials.

Keywords: *Old Believers, Krasnoufimsk District, history of Old Believers.*

С. Дмитрук

ПРАВОСЛАВНЫЕ ЖЕНСКИЕ МОНАСТЫРИ ХОЛМСКО-ВАРШАВСКОЙ И ХОЛМСКОЙ ЕПАРХИЙ В 1875–1915 ГГ.

В статье рассматривается история монастырей Холмщины и Южного Подляшья в конце XIX — начале XX в. Автор на основе источников доказывает, что в рассмотренный период монашеская жизнь на территории восточной части современной Польши переживала свой расцвет. В работе привлекаются источники из польских архивов.

Ключевые слова: *монастыри, Православие в Польше, Холмско-Варшавская епархия, Холмская епархия, Польская Православная Церковь.*

В конце XIX — начале XX в. на территории восточной части современной Польши происходит расцвет православной монашеской жизни. Четыре женских монастыря были созданы Русской Православной Церковью в Люблинской, Седлецкой и Холмской губерниях Российской империи. Они относились к Варшавско-Холмской, а с 1905 г. к новообразованной Холмской епархии. В монастырях, расположенных в Лесне Подлясской, Турковице, Радочнице и Вирове, проводило жизнь несколько сот монахинь, которые оказали существенное влияние на культурную, социальную и религиозную жизнь православного населения районов Южного Подляшья и Холмщины.

Большая часть архивных материалов, касающихся истории рассматриваемых обителей, находится в собрании Государственного архива в Люблине¹. Из печатных источников необходимо отметить отчеты о

¹ Государственный архив в Люблине (Archiwum Państwowego w Lublinie) [далее — APL]. Использовались фонды: Холмское духовное управление (Chełmski zarząd duchowny) [далее — CHZD]; Холмская Греко-католическая консистория (Chełmski Greckokatolicki Konsystorz) [далее — CHGK]; Холмско-Варшавская духовная православная консистория (Chełmsko-Warszawski duchowny konsystorz prawosławny) [далее — CHWDKP].

состоянии церковного образования² и воспоминания митрополита Евлогия (Георгиевского), который первоначально занимал должность благочинного монастырей, а после 1904 г. последовательно был епископом Люблинским и епископом Холмским³.

Исследования, посвященные данным вопросам, в польской исторической литературе не многочисленны. В работах А. Мироновича⁴ и У. Павлючук⁵ содержатся фрагментарные сведения о монашеской жизни Холмщины на рубеже XIX–XX вв. В период между мировыми войнами опубликовано исследование, посвященное монастырю в Турковице⁶. Прорывом в исторической литературе является монография К. Латавца⁷. Его исследование, посвященное русификации на территории Люблинской губернии, основано на архивных материалах. Впервые монашеская жизнь в Радочнице и Турковице была представлена в свете архивных документов. История Турковицкого монастыря стала предметом сборника статей под редакцией Г. Купряновича⁸. Сведения о других монастырях встречаются в прессе Польской Автокефальной Православной Церкви⁹, прессе украинского меньшинства в Польше¹⁰ или церковных Интернет-сайтах¹¹.

² Отчет о состоянии церковных школ в Холмской и Варшавской епархиях за 1907/08 г. Холм, 1909; Отчет о состоянии церковных школ в Холмской епархии за 1909/10 г. Холм, 1911.

³ *Путь моей жизни: воспоминания митрополита Евлогия (Георгиевского)*. М., 1994.

⁴ *Mironowicz A. Kościół Prawosławny na ziemiach polskich w XIX i XX w.* Białystok, 2006. S. 63.

⁵ *Pawluczuk U. Życie monastyczne w II Rzeczpospolitej.* Białystok, 2007. S. 36–38.

⁶ *Lubarskij S. Turkowickij monastyr.* Warszawa, 1930.

⁷ *Latawiec K. W służbie Imperium... Struktura społeczno-zawodowa ludności rosyjskiej na terenie guberni lubelskiej w latach 1864–1915.* Lublin, 2007. S. 222–225.

⁸ “A Turkowyczamy żywe wsia zemla Chołmska nasza...” / *red. G. Kuprianowicz.* Turkowice, 2007.

⁹ *Troc-Sosna A. Monaster w Leśnej i cudowna ikona* // Site “pporthodoxia.com.pl”. URL: <http://www.pporthodoxia.com.pl/artukul.php?id=1306> (дата обращения: 25.03.2008); *Niesteruk P. Szkoła ihumenii Katarzyny* // Site “pporthodoxia.com.pl”. URL: <http://www.pporthodoxia.com.pl/artukul.php?id=637> (дата обращения: 25.03.2008).

¹⁰ *Poleszuk M. Wirów. Schody do nikąd...* // *Nad Buhom i Narwoju.* 2004. № 4. S. 29.

¹¹ *Dmitruk S. Żeński monaster pw. św. Antoniego Pieczerskiego w Radecznicy (1899–1915), Żeński monaster pw. Wszechmiłującego Zbawiciela w Wirowie (1894–1915), Żeński monaster pw. Opieki Bogurodzicy w Turkowicach (1903–1919) Żeński monaster pw. Narodzenia Bogurodzicy w Leśnej (1885–1915)* // Site “Monaster św. Dymitra Sołuńskiego w Sakach”..

Первым центром монашеской жизни во второй половине XIX в. на Холмщине был архиерейский дом в г. Холм¹². Архиерейский дом исполнял административную, канцелярскую и казначейскую роль, он был резиденцией епископов, сначала Люблинских (викариев Холмско-Варшавской епархии), а с 1905 г. епископов Холмских. Архиерейский дом в Холме был создан 9 мая 1876 г.¹³ Сначала он состоял из казначея, духовника, двух священников и двух диаконов¹⁴. В его здании находилась часовня во имя Архангела Михаила. 18 января 1883 г. епископ Люблинский Модест (Стрельбицкий) решил, что архиерейский дом должен быть и монастырской общиной. Епископ специальным указом приказал заселить монахов и выделил им 1070 рублей вознаграждения¹⁵. В 1887 г. в архиерейском доме жили 2 иеромонаха и 2 послушника¹⁶. Действия епископа Модеста были направлены на создание мужского монастыря. Вскоре такая возможность появилась в селении Радочница.

В XVII в. в Радочнице было явление св. Антония Падуанского местному крестьянину Симону. На месте явления была возведена римско-католическая часовня, а в 1667 г. передана монахам-бернардинцам¹⁷. Монахи приняли участие в антирусской демонстрации в 1861 г. и активно участвовали в январском восстании (1863–1864), что вызвало репрессии царских властей¹⁸. Министр народного просвещения Д. Толстой (1866–1880) принял решение о передаче здания в Радочнице монахам-василианам¹⁹. После бес-

URL: <http://www.saki.pl> (дата обращения: 25.03.2008)

¹² *Latawiec K.* W służbie Imperium... S. 232.

¹³ Здесь и далее даты по юлианскому (старому) стилю.

¹⁴ APL. CHWDKP. Sygnatura (дело) [далее — sygn.] 331. K. 1.

¹⁵ *Ibid.* K. 4.

¹⁶ APL. CHZD. Sygn. 1365. Монашеской жизнью руководил иеромонах Иннокентий (Тришчук), действовавший в качестве казначея, вторым монахом был иеромонах Иоаникий (Янголенко). Кроме них, в архиерейском доме было два послушника: Игнатий Дмитрук, Александр Слива.

¹⁷ Подробнее см.: *Jusiak R.* Sanktuarium św. Antoniego Padewskiego w Radecznicy // *Radecznicza. Ośrodek życia religijnego i społeczno-kulturalnego* / red. R. Jusiak. Kalwaria Zebrzydowska, 2006. S. 89–91.

¹⁸ *Rapa S.* Ośrodek kultu religijnego w Radecznicy w latach 1772–1914 // *Radecznicza. Ośrodek...* S. 130–133.

¹⁹ *Ibid.* S. 133.

порядков, вызванных решением министра, 31 октября 1869 г. монастырь был окончательно передан василианам, прибывшим из Варшавы²⁰.

19 декабря 1869 г. настоятелем общины василиан в Радочнице был назначен иеромонах Антоний (Загорович)²¹. Последний, в соответствии с приказом министра Д. Толстого, должен был привести разрушенный монастырь в состояние функциональности. Однако слишком низкие доходы и нерентабельность общины привели к преобразованию в феврале 1872 г. обители в греко-католической приход²². В 1872–1875 гг. радочницким настоятелем был священник Ян Гайда. При храме существовал дом для униатского духовенства, в котором селили «провинившихся» священников и членов их семей. В июле 1875 г. в нем проживало шесть священников²³.

В мае 1875 г. приход перешел в Православие и стал именоваться во имя прп. Антония Печерского. 20 декабря 1876 г. настоятелем прихода был назначен отец Антоний Драчинский, который оставался на этой должности до 18 мая 1882 г.²⁴ Настоятель много сделал для своего храма. Он устроил иконостас в главном храме и основал новое приходское кладбище. В июне 1879 г. начался ремонт старых монастырских зданий²⁵, который продолжался до 1880 г.²⁶

²⁰ APL. CHGK. Sygn. 441. K. 9.

²¹ Ibid. K. 56. Подробнее о греко-католическом монастыре в Радочнице см.: *Dmitruk S. Klasztor bazyliański i parafia unicka w Radecznicy (1869–1875)* // Materiały międzynarodowej konferencji «Mężczyzna w literaturze, kulturze i językach Słowian Wschodnich» (в печати).

²² APL. CHGK. Sygn. 441. K. 91.

²³ Ibid. K. 106 v.

²⁴ Ibid. K. 117; APL. CHZD. Sygn. 153. K. 7 i K. 22. Биографию священника Антония Драчинского см.: *Latawiec K. Parafia Prawosławna we Włodawie w latach 1875–1915* // *Włoda-wa i wieś nadbużańska w epoce nowożytnej*. Warszawa–Radom, 2007. S. 175–217.

²⁵ APL. CHGK. Sygn. 441. K. 145 v. Согласно докладу от 10 апреля 1879 г. свящ. Хрушевича люблинскому губернатору К. Личину, вид зданий оставлял желать лучшего. Большая их часть была разрушена, здания были построены из дерева, покрыты деревом или соломой и требовали полной реконструкции. Свящ. Хрушевич определил приблизительную сумму ремонта в 20 000 рублей (Ibid. K. 93–95). Губернатор 28 июня 1879 г. одобрил реконструкцию комплекса в Радочнице и ассигновал для этой цели 500 рублей. Ремонт занялся Иосиф Эттингер, а изменения и переделки в проект церкви внес Освальд (Ibid. K. 305 v.).

²⁶ Ibid. K. 370. Чтобы выполнить ремонт, потребовался кредит в размере 21 000 рублей. См.: *Хрущевич М. Торжество в Радочнице 1 июня и 10 июля 1883 г.* // *Холмско-Варшавский епархиальный вестник*. 1883. № 17. С. 297.

Отец Антоний Драчинский не дождался окончания ремонта храма, так как 29 декабря 1881 г., епископ Модест сообщил священнику о планах в мае 1882 г. открыть в Радочнице мужской монастырь. Решение владыки Модеста было вызвано отсутствием прихожан в окрестных селах, не было возможности содержать священника. Отец А. Драчинский был переведен на приход в Сольницы²⁷.

Епископ Модест определил штат нового монастыря в Радочнице: 2 иеромонаха, иеродиакон, послушник, псаломщик и дворник. Настоятелем новоустроенной монашеской общины был назначен казначей архиерейского дома — иеромонах Ипатий. Монастырскими праздниками стали дни 1 июня (день памяти святого Антония Падуанского) и 10 июля (день памяти святого Антония Печерского). Епископ Модест освятил церковь после ремонта и торжественно объявил о создании филиала Холмского архиерейского дома в Радочнице в престольный праздник 1 июня 1882 г.²⁸ 10 августа 1882 г. мужской монашеской общине в Радочнице епископом Модестом был дарован «Устав монастыря в Радочнице»²⁹.

Иеромонах Ипатий управлял Радочницкой обителью в течение года. Между 1883 и 1899 г. монастырем поочередно управляли три иеромонаха — Антоний (Дзюба, 1883–1891 гг.), Христофор (Сакович, 1891–1897 гг.)³⁰ и Пимен (1898–1899 гг.)³¹. В 1887 г. община состояла из пяти человек — двух иеромонахов и трех послушников³². В период существования мужского монастыря в Радочнице монахи совершали богослужение в главном храме прп. Антония Печерского и домашней церкви во имя свт. Николая Чудотворца. За эти годы был сделан ремонт шести часовен, куплены³³ новая

²⁷ APL. CHGK. Sygn. 441. K. 272v – 277; APL. CHZD. Sygn. 153. K. 22.

²⁸ APL. CHGK. Sygn. 441. K. 308.

²⁹ Ustaw monastyrza w Radeczniczy // CHGK. Sygn. 441. K. 310–311.

³⁰ Известен тем, что является автором известной сегодня в Польской Православной Церкви «Крестной песни».

³¹ *Latawiec K.* W służbie Imperium... S. 222. CHGK. Sygn. 441. K. 328 i 330.

³² APL. CHZD. Sygn. 1365. В общину в 1887 г. входили настоятель иеромонах Антоний (Дзюба), иеромонах Онуфрий (Скибицкий) и три послушника: Антоний Лукаевич, Николай Симонюк, Киприан Яновский.

³³ APL. CHGK. Sygn. 441. K. 321; *Хрисцевич М.* Торжество в Радочнице... С. 297. Церковь во имя свт. Николая была создана, по благословению архиепископа Леонтия, в коридоре рядом с главным храмом. Иконостас в церкви был создан иеромонахом Христофором.

утварь и облачения. Были приведены в порядок все поврежденные хозяйственные помещения³⁴.

В конце 90-х гг. XIX в. в Радочнице на первый план выступили экономические проблемы. По данным доклада иеромонаха Пимена, с октября 1898 г. годовой доход монастыря составлял от 300 до 900 рублей. Монастырь не имел прихода, который мог бы помочь монастырю финансово. Плохая рентабельность стала, вероятно, причиной, по которой постановлением Святейшего Синода от 7 января 1899 г. филиал Холмского архиерейского дома в Радочнице был преобразован в женский монастырь. Его настоятельницей епископом Люблинским Германом с 31 января 1899 г. была назначена монахиня Анастасия (Громека)³⁵.

Для того, чтобы организовать новую монашескую общину, монахиня получила сначала 300, а затем еще 1400 рублей помощи. Деньги от различных пожертвований монахини вкладывали, в основном, в Государственный банк в Люблине на 5% годовых³⁶. Довольно быстро монастырь возрос, первоначально до 20 сестер, а в 1914 г. насчитывал 127 монахинь и послушниц³⁷. В связи с увеличением числа насельниц Синод Русской Православной Церкви в 1902 г. принял решение сделать женскую обитель в Радочнице монастырем первого класса³⁸. Таким образом монастырь получил существенную поддержку, а монахини были обеспечены постоянной заботой духовенства; согласно штатам, в монастыре было трое священников, диакон и псаломщик, а с 1914 г., введены дополнительные штаты для священника и диакона³⁹.

Монахиня Анастасия (Евгения Громеко) происходила из дворянской семьи. Дочь седлецкого губернатора Степана Громеки (1866–1875 г.) окончила Смоленский педагогический институт. После возвращения на

³⁴ APL. CHGK. Sygn. 441. K. 336.

³⁵ Ibid. K. 340 i 347; *Latawiec K. W służbie Imperium...* S. 223.

³⁶ APL. CHZD. Sygn. 1335. K. 2–3, K. 22.

³⁷ *Latawiec K. W służbie Imperium...* S. 223.

³⁸ Ibid.

³⁹ Ibid.; APL. CHZD. Sygn. 2673. S. 1, 20, 22. В 1899–1914 гг. священниками в Радочнице были Петр Осипов, Виктор Иванов, Сергей Черняховский, Алексей Лебедев, Петр и Антоний Антонович Ярошевич, диаконами: Иван Швелев, Алексей Смирнов, Александр Черняховский. На то время псалмщиками являлись Николай Косарин и Вячеслав Леонтьев (см.: *Latawiec K. W służbie Imperium...* S. 223–224, а также APL. CHZD: sygn. 153, sygn. 2672, sygn. 2673).

Подлясье она поступила в монастырь в Лесне Подляской, где училась монашеской жизни под руководством настоятельницы общины монахини Екатерины (Ефимовой). Анастасия была настоятельницей до 1915 г. Имела репутацию благочестивой и энергичной. Вела переписку с люблинским губернатором Владимиром Тхоржевским, который пытался помочь общине собственными средствами. Среди местного католического населения пользовалась большим уважением. Именно благодаря ее усилиям 11 мая 1906 г. люблинский губернатор Евгений Менкин разрешил католикам пользоваться часовней св. Франциска Ассизского⁴⁰.

После прибытия в Радочницу монахиня Анастасия вместе с пятью сестрами организовала приют, в который было принято 40 бедных девушек. Высокие расходы на содержание заведения вызвали проблемы с питанием монахинь и учениц. Эта проблема была быстро решена настоятельницей⁴¹. Организация образования стала приоритетом для монастыря. Также вскоре при монастыре начала действовать двухклассная женская школа (4-летняя). В 1908–1909 учебном году в ней обучалось 53 ученицы, а два года спустя 51 девочка. Осенью 1910 г. заведение было преобразовано в Православную церковную учительскую школу. После окончания выпускницы школы должны были работать в церковных школах Холмской епархии⁴². В заведении преподавали священники, служащие в Радочнице, и монахини во главе с игуменией Анастасией. Учеба в школе была бесплатной. Наиболее талантливые ученицы получали стипендии от различных церковных организаций⁴³.

В Радочнице сестры занимались широкой хозяйственной деятельностью. До начала Первой мировой войны они организовали ткацкую фабрику, иконописную мастерскую, маслобойню и мастерскую, где изготавливались иконостасы⁴⁴. В 1899–1911 гг. в Радочнице работала монастырская больница на 15 мест. В 1911 г. деревянные постройки боль-

⁴⁰ *Rapa S. Ośrodek kultu religijnego...* S. 137; APL. CHZD. Sygn. 1335. K. 22.

⁴¹ Ibid.

⁴² Подробнее см.: Отчет о состоянии церковных школ в Холмской и Варшавской епархиях за 1907/08 г. Холм, 1909. С. 54–57; Отчет о состоянии церковных школ в Холмской епархии за 1909/10 г. Холм, 1911. С. 78–85.

⁴³ Ibid. Стипендии выплачивались братством Святой Троицы в Варшаве и братством Пресвятой Богородицы в Холме. Стипендиатов в 1907/1908 учебном году было три.

⁴⁴ I. B. K historii prawosławnego żeńskiego monaszestwa na Chołmszczyźnie i Podljaszi // *Prawosławnyj Kalendar*. 1966 god. S. 95–96.

ницы сгорели, а на их месте было возведено кирпичное здание, которое могло вместить уже 30 человек. В больнице больных лечили монахини, а для более сложных случаев приглашался врач из Турбина. Бедные лечились бесплатно. При больнице работали дневной стационар и аптека. В летнее время монахини организовали трехмесячные курсы медсестер. После курсов учениц направляли в больницы при монастырях Холмской епархии⁴⁵.

Монастырь в Радочнице быстро стал одним из паломнических центров Холмской епархии. С самого начала храм во имя святого Антония Печерского посещало несколько тысяч верующих. Женский монастырь принимал в своих стенах православных иерархов, губернаторов, министров. На монастырские праздники прибывали паломничества из Щебшешина, Замостья, Янова Подляского, Тересполья, Томашова Любельского и Хрубешова⁴⁶.

Во время Первой мировой войны монахини из Радочницы были эвакуированы в Холм. Четыре сестры оставались на месте и работали в больнице с ранеными. Наконец, в августе 1915 г., монахини из Радочницы, скорее всего, попали в Одессу⁴⁷.

Главным центром женского монашества Холмщины и Южного Подляшья была Лесна Подляская. Эта история началась в 1684 г., когда произошло явление Леснинской иконы Божией Матери. Икона была перенесена в церковь. Три года спустя святыня перешла к паулинам. В 1843 г. монастырь паулинов был конфискован, а в 1875 г. церковь вместе с иконой перешла в собственность Русской Православной Церкви⁴⁸. Решением Синода от 25 апреля 1884 г. в Лесне был создан женский

⁴⁵ *Rapa S.* Ośrodek kultu religijnego... S. 139.

⁴⁶ *Ibid.* S. 137. Радочницкий женский монастырь // Люблинские губернские ведомости. 1902. № 123. С. 3–4; Люблинские губернские ведомости. 1902. № 126. С. 3–5; *Хрущевич М.* Торжество в Радочнице... С. 299; APL. CHGK. Sygn. 441. K. 370–372 v.

⁴⁷ *Rapa S.* Ośrodek kultu religijnego... S. 141.

⁴⁸ *Troc-Sosna A.* Monaster w Leśnej i cudowna ikona // Site “Przegląd prawosławny”. URL: <http://www.pporthodoxia.com.pl/artukul.php?id=1306> (дата обращения: 25.03.2008); *Niesterek P.* Szkoła ihumenii Katarzyny // Site “Przegląd prawosławny”. URL: <http://www.pporthodoxia.com.pl/artukul.php?id=637> (дата обращения: 25.03.2008); *Leśniański Monaster Najświętszej Marii Panny* // Site “Lublin.cerkiew.pl”. URL: <http://www.lublin.cerkiew.pl/lesnian-skimonaster.html> (дата обращения: 25.04.2008); *Богданов М. Ф.* Памятка о Леснинском первоклассном женском монастыре Св. Богородицы. Варшава, 1904. С. 2.

монастырь Рождества Пресвятой Богородицы⁴⁹. Настоятельницей новой общины 19 февраля 1885 г. была назначена монахиня Екатерина (Ефимова)⁵⁰. Спустя 8 месяцев она прибыла в Лесну вместе с 2 сестрами и 5 послушницами. В начале 1889 г. в монастыре было уже 37 сестер, а спустя 5 лет 200 сестер, и в канун Первой мировой войны их число достигло 400⁵¹.

Сестры устроили в обители шесть церквей⁵², а сам монастырь стал центром паломничества. Паломники устремлялись в Лесну в День Святого Духа и 27 сентября, когда Православная Церковь празднует память явления Леснинской иконы Божией Матери. На этот второй праздник обители в начале XX в. собиралось около 25 000 человек. В Лесну довольно часто приезжали обер-прокурор Святейшего Синода Владимир Саблер, епископ Холмский Евлогий (Георгиевский), а в 1900 г. Лесну посетили царственные особы, император Николай II с супругой императрицей Александрой⁵³.

Большое духовное значение в жизни монашеской общины имела игумения Екатерина (в миру Евгения Ефимова). Она родилась 18 августа 1850 г. в доме графа Ефимова. Молодая графиня переписывалась и спорила на философские темы с Владимиром Соловьевым. После окончания педагогических курсов Московского университета работала в элитной московской школе Сергея Рачинского, Московском институте свт. Николая, руководила приютом для детей в Санкт-Петербурге и полтавской школой Будищского монастыря. Там она и решила принять монашеский постриг, а 17 сентября 1889 г. была возведена в достоинство игумении. Переписывалась с видными церковными деятелями той эпохи: архиепископом Леонтием (Лебединским), архиепископом Волынским Антонием (Храповицким) и будущим Патриархом Тихоном (Беллавиным). Она оставалась настоятельницей Леснинского монастыря до

⁴⁹ Pawluczuk U. *Życie monastyczne...* S. 36; Mironowicz A. *Kościół Prawosławny...* S. 63.

⁵⁰ Богданов М. Ф. Памятка... С. 2.

⁵¹ Ibid.; APL. CHWDKP. Sygn. 1045. K. 1–62; Leśniański Monaster Najświętszej Marii Panny // Site “Lublin.cerkiew.pl”. URL: <http://www.lublin.cerkiew.pl/lesnianskimonaster.html> (дата обращения: 25.04.2008).

⁵² Были устроены церкви в честь Воздвижения Креста Господня, Святой Троицы, Трех Виленских мучеников, Святых мучениц Софии, Веры, Надежды и Любви, Введения во храм Пресвятой Богородицы и Воскресения Христова (см. Богданов М. Ф. Памятка... С. 2).

⁵³ Богданов М. Ф. Памятка... С. 5; Путь моей жизни... С. 105, 109.

1908 г.: затем подвижница приняла великую схиму. Вместо нее сестры выбрали новую настоятельницу монастыря — монахиню Нину⁵⁴.

Игуменья Екатерина создала огромный центр монашества, который нередко сталкивался с экономическими проблемами⁵⁵. Несмотря на финансовые трудности монахини организовали приют для 300 детей — сирот из Холмщины, ремесленную мастерскую, пруд для разведения рыбы, свечную мастерскую, ботанический сад, где выращивались растения, предназначенные для фармакологии. Монахиня Нина (Казначая) занималась больницей и аптекой, в которой выдавались бесплатно лекарства, привезенные со всей Российской империи⁵⁶.

В Лесне функционировал комплекс церковных школ: двухлетняя церковная школа (с 4 классами), женская педагогическая школа, мужская сельскохозяйственная школа. В последней молодые люди изучали профессиональные предметы. Сельскохозяйственная школа имела токарскую мастерскую и вела практические занятия по сельскому хозяйству⁵⁷.

Монастырь в Лесне стал центром монашеской жизни на Холмщине. Монахини из Лесны дали начало другим монастырям Холмщины и сопредельных территорий — в Радочнице, Вирове, Теольоне и Красномстоке⁵⁸. Леснинский женский монастырь просуществовал до 1915 г. Тогда сестер эвакуировали в Россию, а оттуда часть отправилась во Францию (Провемон) и Сербию (Хопов), где и по сей день существуют монастыри, продолжающие традиции монахинь из Лесны⁵⁹.

Монастырь Всемилошного Спаса в Вирове был создан на месте

⁵⁴ *Niesteruk P. Szkoła ihumenii...*; *Путь моей жизни...* С. 109.

⁵⁵ *Ibid.* В 1912 г. монастырь имел долгов на 5944 рублей. Надо помнить, что Лесна получала финансовую поддержку со всей России. Среди благотворителей были император Александр III и прочие члены царской фамилии, прав. Иоанн Кронштадтский, иерархи, которые совершали свое служение на Холмщине и Подляшье.

⁵⁶ *Ibid.*; *Богданов М. Ф. Памятка...* С. 3.

⁵⁷ *Ibid.* S. 4; *I. B. K historii...* S. 93; *Niesteruk P. Szkoła ihumenii...*; Отчет о состоянии церковных школ в Холмской и Варшавской епархиях за 1907/08 г. С. 57–59; Отчет о состоянии церковных школ в Холмской епархии за 1909/10 г. С. 85–89.

⁵⁸ Подробнее о монастыре в Красномстоке см.: *Sosna G., Sosna A. Monografia Żeńskiego Monasteru Narodzenia Przenajświęszej Bogurodzicy. Białystok, 2003*; *Matus I. W Drohiczyńnie, Jałówce, Potoce i Różanymstoku. Z dziejów oświaty ludu białoruskiego na Podlasiu. Białystok, 2001.* S. 151–198.

⁵⁹ *Niesteruk P. Szkoła ihumenii...*

некогда существовавшей православной церкви. Первый православный храм в Вирове над Бугом существовал в XIV в., а в 1821 г. на месте сожженной церкви был построен католический костел. Нерентабельный римско-католический приход был закрыт царскими властями в 1883 г. Здание медленно разрушалось. 10 лет спустя Министерство внутренних дел России передало костел Православной Церкви⁶⁰. После ремонта церкви в 1893 г. было принято решение отправить из Лесны в Виров монахиню Анну (Потто) вместе с 10 послушницами. Земля для монастырских построек была куплена за деньги, присланные из частных средств св. царя Николая II. Первоначально монахини жили в крайней нищете и довольно быстро новообразованное подворье Леснинского монастыря оказалось в долгах. В 1900 г. светская власть дала 3200 рублей кредита для сокращения задолженностей общины⁶¹.

Но Вировская община быстро увеличивалась, и в 1903 г. в монастыре насчитывалось 200 монахинь⁶². Виров стал местом паломничества, в основном верующих из Литовской епархии⁶³, а затем и Гродненской. Приток паломников и финансовая стабильность позволили 18–20 декабря 1898 г. преобразовать подворье в независимый монастырь и расширить монастырский комплекс из двух деревянных запущенных домиков до 11 каменных строений.

Беря пример с Леснинской обители, монахиня Анна открыла приют для бедных детей, дом престарелых, больницу, различные мастерские, молочную ферму и двухклассную церковную школу⁶⁴.

29 августа 1903 г. игумения Анна скоропостижно скончалась в возрасте 37 лет. На ее место сестры избрали настоятельницей сестру Софию (Шаховскую). Однако оказалось, что ее возраст не позволяет

⁶⁰ *Poleszuk M. Wirów...* S. 29; APL. CHGK. Syg. 570. K. 20.

⁶¹ APL. CHGK. Sygn. 570. K. 54.

⁶² *Poleszuk M. Wirów...* S. 29.

⁶³ На торжество, возглавляемое архиепископом Варшавским и Холмским Флавианом, 1 сентября 1897 г. прибыли паломники из белостокских приходов: д. Рогавы возле с. Хорошчи, г. Городка и д. Шкоп возле Соколова Подляского (см: *Мизецкий Н.* Большая радость стала в Вировской обители // Холмско-Варшавский епархиальный вестник. 1897. № 17. С. 1–11).

⁶⁴ Отчет о состоянии церковных школ в Холмской и Варшавской епархиях за 1907/08 г. С. 59–62; Отчет о состоянии церковных школ в Холмской епархии за 1909/10 г. С. 89–93. *Poleszuk M. Wirów...* S. 29.

ей выполнять обязанности настоятельницы монастыря. Состоялись повторные выборы, новой настоятельницей стала монахиня Сусанна (Мельникова)⁶⁵. После начала Первой мировой войны монахини из Вирова были эвакуированы в глубь России⁶⁶.

Самым молодым из монастырей в рассматриваемом регионе была женская монашеская община в Турковице, основанная 4 сентября 1902 г. и начавшая действовать 12 июля 1903 г. Первоначально монашеская община в Турковице подчинялась монастырю в Радочнице. Для ее организации была направлена монахиня Евгения. Епископ Люблинский Иероним (Иванов) назначил третьего священника и второго псаломщика в Радочницу для совершения богослужений в монашеской общине Турковицы. При молодой обители был создан православный приход и закуплены стройматериалы для постройки храма. В новосозданный приход вошли деревни Турковица, Котлица, Дубск и Завалевск⁶⁷.

Турковица на рубеже XIX и XX вв. уже была известным паломническим центром. С XIV в. здесь было распространено почитание Турковицкой иконы Божией Матери (близкой к Бельской и Ченстоховской иконам Пресвятой Богородицы), которую около 1382 г. привез в Турковицу князь Владислав Опольчик. На месте явления иконы был построен православный монастырь, и святыню поместили в главном храме обители. 11 мая 1749 г. церковь была продана тогдашнему настоятелю василиан Максимилиану (Рылло; униатский епископ в 1756–1784 гг.), который закрыл монастырь. 50 лет спустя население Турковицы было включено в униатский приход Сахарыню. Паломники стекались в Турковицу к двум приходским праздникам: положения Ризы Божией Матери в Константинополе (2 июля) и Покрова Пресвятой Богородицы (1 октября). В середине XIX в. в Турковице собиралось около 10 000 паломников из районов Хрубешова, Томашова и Волыни, а в начале XX в. удавалось организовывать до 20 паломничеств из разных подляских и холмских приходов. В 1906 г. на праздник Ризоположения Божией Матери пришло 15 000 паломников⁶⁸.

Евгения была настоятельницей Турковицкого монастыря до 1907 г.

⁶⁵ Путь моей жизни... С. 134–135.

⁶⁶ *Poleszuk M. Wirów...* S. 29.

⁶⁷ APL. CHWDKP. Sygn. 1045.

⁶⁸ Ibid. K. 9 v; *Stankiewicz D. Turkowickie sanktuarium // A Turkowyczamy żywe...* S. 13–15.

Затем ее сменила монахиня Магдалина (Горчакова), которая ранее несла послушание казначеи в Радочницком монастыре. Новая настоятельница довольно энергично приступила к организации монашеской жизни. К 1914 г. в монастыре проживало уже 80 монахинь. В 1910 г. начали работать женская педагогическая семинария, сельскохозяйственная школа, приют для детей и больница⁶⁹. В 1903–1915 гг. в монастыре богослужение совершали восемь священников и два псаломщика⁷⁰. Несколько раз монастырь посещал епископ Холмский Евлогий (Георгиевский)⁷¹. На территории монастыря были построены новая деревянная церковь Покрова Пресвятой Богородицы, 6 деревянных домов, один кирпичный с домовым храмом в честь свв. Сергия и Германа Вааламских⁷².

В связи с открытием в 1905 г. Холмской епархии, Синод Русской Православной Церкви решил в 1912 г. преобразовать Турковицкую общину в самостоятельный монастырь первого класса, а монахиня Магдалина была удостоена звания игумении. Два года спустя монахини были эвакуированы в Московский монастырь свв. Марфы и Марии, а в брошенных монастырских помещениях немецкие власти организовали больницу для инфекционных больных⁷³.

В женских монастырях Холмщины и Южного Подляшья вело монашескую жизнь около 800 сестер. Настоятельницы монастырей в основном избирались из дворянских семей. Игумении монастырей были просвещенными и образованными согласно тогдашним мировым педагогическим тенденциям. Их образованность стала одной из основ деятельности женских монастырей в конце XIX — начале XX в. При поддержке правительства, жертв частных лиц и верующих деятельность монастырей принесла плоды в воспитании, образовании, социальной и

⁶⁹ *Stankiewicz D. Turkowickie sanktuarium. S. 23; Путь моей жизни... С. 107.*

⁷⁰ Священники Михаил Савчук, Максим Жданов, Григорий Крейдич, Михаил Барщевский, Владимир Сейбун, Константин Омеляновский, Антоний Ярошевич и Петр Антонович. Псаломщики Лев Пилишчук и Михаил Курганович (см: *Latawiec K. W służbie Imperium... S. 225*).

⁷¹ *Ханкевич Н. Посещение Его Преосвященством красноставской церкви, Радочицкого монастыря и замойской Николаевской церкви // Холмская церковная жизнь. 1907. № 15. S. 567–574; Stankiewicz D. Turkowickie sanktuarium. S. 17. Епископ Евлогий (Георгиевский) не менее трех раз был в Турковицком монастыре (в 1906, 1907 и 1914 г.).*

⁷² *Stankiewicz D. Turkowickie sanktuarium. S. 15.*

⁷³ *Ibid. S. 23; Latawiec K. W służbie Imperium... S. 225.*

С. Дмитрук

экономической жизни края. Несмотря на сложные жилищные условия монахинь, они прекрасно выполняли свое духовное предназначение и цели, которые ставит Православная Церковь каждому, кто принимает монашеские обеты. Женские монастыри на рубеже XIX и XX вв. были центрами паломничества, центрами русской дидактической мысли, благотворительными центрами, образцовыми фермами (сельскими хозяйствами). Большим уважением монахини пользовались у местного католического населения. К сожалению, монастыри не возвратились на эти земли после окончания Первой мировой войны и создания независимого Польского государства в 1918 г. Возрождение монашеской жизни на этих территориях произошло лишь после падения коммунистического режима в современной Польше.

Перевод с польского языка М. Никулиной, И. А. Никулина

Stefan Dmitruk

ORTHODOX NUNNERIES OF KHOLMSK-WARSAW AND KHOLMSK DIOCESES IN 1875–1915

The paper examines the history of the monasteries of Kholmek and South Podlyashie in the late XIX — early XX century. The author studied the sources and showed that in the period under review the monastic life in the eastern part of present-day Poland experienced its heyday. The sources from the Polish archives were used in the study.

Keywords: *monasteries, Orthodoxy in Poland, Kholmek-Warsaw Diocese, Kholmek Diocese, Polish Orthodox Church.*

Иером. Виссарион (Кукушкин), А. М. Елдашев

ПРЕБЫВАНИЕ СВЯТОГО ПРАВЕДНОГО ИОАННА КРОНШТАДТСКОГО В ЕКАТЕРИНБУРГЕ В 1905 Г.

В сообщении на основе дореволюционной периодики рассматривается история посещения Екатеринбурга святым праведным Иоанном Кронштадтским (протоиереем Иоанном Сергиевым) 22–23 июня 1905 г.

Ключевые слова: *прав. Иоанн Кронштадтский, Екатеринбург.*

«При жизни преподобного Серафима, за молитвы его, Господь хранил Россию; после него был другой столп, достигавший от земли до неба, отец Иоанн Кронштадтский»

Прп. Силуан Афонский

Среди огромного множества русских святых сегодня особо трепетно относимся мы к памяти нашего всероссийского батюшки, как называли отца Иоанна Кронштадтского уже при жизни. А география его миссионерских поездок впечатляет — от Прибалтики до Урала, и от Архангельской губернии до Астрахани. Всю европейскую территорию России объехал с назидательными проповедями досточтимый батюшка.

Посещения о. Иоанном епархий православной России, несомненно, оставили глубокий след в душах наших предков, и свет его духовного деяния пробил толщу и безбожного ушедшего времени, и наших суетных дней.

Единственный раз всероссийский батюшка посетил Екатеринбург в беспокойное для России время — летом 1905 г. Это, пожалуй, была самая восточная точка, куда приезжал святой праведный со своей пастырской миссией.

В 1905 г., во время путешествия из Петербурга на родину в Архан-

гельскую губернию, Екатеринбург посетил протоиерей Иоанн Ильич Сергиев. Имя настоятеля Кронштадтского Андреевского собора знала вся Россия, весь русский народ чтит его как праведника, верил в его молитвы и предстательство перед Богом. Для людей разных званий и сословий он был светочем веры и жизни. К доброму пастырю отовсюду несли свои скорби, беды, сомнения и недоумения, прося его совета, помощи и наставления, и любвеобильное сердце батюшки было открыто для всех¹. И, без сомнения, приезд праведного о. Иоанна Кронштадтского в Екатеринбург был и остается значительным событием в истории Екатеринбургской епархии.

Рано утром 22 июня 1905 г. площадь перед вокзалом Екатеринбурга и железнодорожная платформа были заполнены множеством народа. Весь город ждал приезда кронштадтского пастыря. На вокзале уважаемого гостя встречали епископ Екатеринбургский и Ирбитский Владимир (Соколовский), духовенство города и уездов, игуменья Тихвинского монастыря Магдалина (Досманова) с монахинями и «множество народа из всех сословий, с любовью, искренней радостью и <...> бурным энтузиазмом...»². Наконец, в половине седьмого поездом из Перми приехал отец Иоанн. Выйдя из вагона и обменявшись приветствиями с епископом Владимиром, они вместе поехали в архиерейский дом.

После небольшого отдыха в 8 часов пастырь отправился в собор Александра Невского Ново-Тихвинского монастыря для служения утрени и Литургии (в тот день совершалась память священномученика Евсевия Самосатского).

Священник С. Стахив, оставивший нам свои бесценные впечатления о пребывании отца Иоанна Кронштадтского на уральской земле, пишет, что «много мне приходилось читать произведений о. Иоанна и статей о нём в светской прессе, видеть множество его портретов, но в момент нахождения в храме моё воображение никак не могло представить образ досточтимого батюшки. Забилось усиленно моё сердце от мысли, что вот-вот явится сейчас в св. алтарь тот человек, к которому за молитвами прибегает вся верующая Россия и которого даже иноверцы нередко просят молиться за них. Но не успели ещё подобные мысли прийти к концу, как быстрою, твёрдою походкою, никак не соответ-

¹ *Большаков Н. И.* Источник святой воды: жизнеописание святого праведного отца Иоанна Кронштадтского. СПб., 1999. С. 839.

² Екатеринбургские епархиальные ведомости. 1905. № 13. Неофициальный отдел. С. 447.

ственной летам (а отцу Иоанну в 1905 г. было уже 77 лет. — А. Е.), входит дорогой батюшка в св. алтарь, преклоняет колена у св. престола, касаясь его головой и крестясь, произносит несколько раз: “Слава Тебе, Боже”, а затем встаёт с колен, несколько раз горячо и с любовью целует напрестольный крест и св. Евангелие и кланяется на обе стороны»³.

Очевидец останавливается на внешнем виде батюшки, что несомненно дорого нам, живущим спустя более 100 лет после описываемых событий: «Рост его средний, сухощавое телосложение; волосы, почти седые, редки и едва касающиеся концами своими плеч; лицо свежее и по виду своему напоминает человека едва перешедшего за 50 лет. Дать точное описание глаз очень трудно, потому что они и самое лицо батюшки меняются во время Богослужения, но при первом впечатлении они бледно-голубые, светящиеся кротко и с любовью»⁴.

Литургия в храме была совершена о. Иоанном в сослужении 38 протоиереев и священников, протодиакона и 5 диаконов, в присутствии пресвященнейшего Владимира, епископа Екатеринбургского и Ирбитского.

Несмотря на рабочий день, молящихся было так много, что храм не вмещал всех желающих помолиться с батюшкой. Обширный храм был так переполнен богомольцами, что люди даже стояли на всех окнах внутри и на подоконниках снаружи. Кроме этого вокруг собора собралось еще множество народа. Перед причащением мирян о. Иоанн сказал поучение. В нем пастырь говорил о необходимости и спасительности для православных христиан хранить веру Христову и принимать установленные Господом нашим Иисусом Христом святые таинства, в особенности же таинство Причащения, очищающее нас от грехов, освящающее и приводящие в самое тесное таинственное общение с нашим Спасителем. «Твердая вера и добрая жизнь, — закончил маститый пастырь, — будут служить для всех нас самым надежным, непоколебимым и непреоборимым оплотом против всех врагов наших как внешних, так и внутренних и соделают нас наследниками Отца Небесного»⁵.

Совершив Литургию, кронштадтский пастырь вместе с владыкой,

³ Стахийев С. *свящ.* Служение досточтимого протоиерея о. Иоанна Сергиева Кронштадтского в Крестовой церкви Екатеринбургского архиерейского дома (впечатления очевидца) // Екатеринбургские епархиальные ведомости. 1905. № 15. Неофициальный отдел. С. 502.

⁴ Там же.

⁵ Екатеринбургские епархиальные ведомости. 1905. № 13. С. 447.

игуменией монастыря, монахинями и духовенством осмотрел новую Всехсвятскую церковь, построенную на пожертвования купца М. И. Иванова, и пристроенные к ней больницу и богадельню. После осмотра обители дорогому гостю и многим приглашенным лицам был предложен чай и завтрак. Во время трапезы произошел один трогательный эпизод, «в покоех игуменьи нечаянно оказался какими-то судьбами протиснувшийся гимназистик. О. Иоанн тотчас заметил крайне смущенного, забившегося в угол мальчика, позвал его, любовно погладил по голове, благословил и напоил чаем из своего бокала»⁶. Выходил из монастыря о. Иоанн очень медленно, т. к. масса народа окружила его плотной стеною, с которою не могли справиться полицейские и казаки. При виде любимого батюшки из уст народа буквально стоном вырывались возгласы: «благословите», «прикоснитесь», «наложите руку» и тому подобное.

В Екатеринбурге о. Иоанн гостил в доме купца Михаила Ивановича Иванова. Здесь батюшка весь вечер принимал больных, заполнивших большой двор и сад, гостеприимно предоставленный хозяевами для всех проходящих.

«Перед уважаемым пастырем прошла целая волна человеческого горя, несчастий и болезней; приходили слепые, помешанные, расслабленные. <...> Истерические крики, слезы, мольбы висели над толпой, и порой казалось, что она охватила своим больным энтузиазмом и всех окружающих пастыря лиц. Но два-три душевно ласковые слова утешения, сказанные уважаемым пастырем, прекращали стоны, слезы отчаяния, болезни, горя сменялись тихими слезами умиления, блеснула улыбка счастья, духовного уравнивания»⁷. После приема страждущих о. Иоанн посетил некоторых горожан, сопровождаемый всюду своим духовным другом М. И. Ивановым и ключарем кафедрального собора о. Леонидом Игнатовым. Так закончился первый день пребывания о. Иоанна Кронштадтского в Екатеринбурге.

На другой день, 23 июня, по приглашению владыки Владимира о. Иоанн совершал Литургию в Крестовой церкви архиерейского дома. Вместительный храм был полон молящимися, среди которых находилось много больных и увечных, получивших разрешение от уважаемого пастыря удостоиться причащения Святых Таин. По словам очевидца,

⁶ Уральская жизнь. 1905. 23 июня. С. 3.

⁷ Урал. 1905. 25 июня. С. 3.

«служение носило незабываемый торжественный характер. Хор преосвященного владыки в продолжение всей Литургии исполнял молитвы музыки лучших русских духовных композиторов Бортнянского, Львова, Чайковского»⁸. В богослужении участвовал также хор школы псаломщиков. «В конце Литургии о. Иоанном была сказана проповедь, в которой он убеждал слушателей стремиться к приобретению Небесных вечных благ, а не земных скоропреходящих и имеющих только временное значение для здешней жизни человека. Между тем, многие из современных христиан, увлекаясь земными благами и удовольствиями, теряют самое дорогое и ценное — веру Христову. «Евангелие, — говорил он, — теперь не в каждом доме можно встретить, оно заменено журналами, газетами и альбомами, а между тем для христиан — это книга жизни: она отвечает на все запросы жизни, она та пища, без которой не может быть жива душа христианина»⁹.

После богослужения в покоях владыки был дан обед, за которым епископ Владимир благословил своего почетного гостя иконой в богато украшенном окладе. В это время множество людей собралась перед архиерейским домом, чтобы увидеть знаменитого пастыря. Уждавшегося его выхода народа «стоном вырвалось “благословите” и толпа волной хлынула к подъезду, еле сдерживаемая полицией, усиленной военной охраной»¹⁰.

Несмотря на то, что накануне приезда «дорогого кронштадтского батюшки» целые сутки в городе шёл сильный дождь, и несмотря на то, что 22 и 23 июня были рабочими днями, народ толпами собирался вблизи тех домов, где находился о. Иоанн, в надежде хотя бы издали только видеть «родного батюшку», так как всем желавшим получить от него благословение не представлялось никакой возможности.

Весь день о. Иоанн провел в поездках к пригласившим его лицам. Пастырь приезжал для духовного общения и совершения молебнов и к видным горожанам города, и к простым труженикам. Так, он посетил рабочих ткацкой фабрики Макаровых, завода Гребеньковой, железнодорожные мастерские, редакцию и работников местной газеты «Урал». Отметим, что к рабочим железнодорожного депо о. Иоанн поехал, не-

⁸ Урал. 1905. 25 июня. С. 3.

⁹ Екатеринбургские епархиальные ведомости. 1905. № 13. С. 448

¹⁰ Там же.

смотря на протесты сопровождающего его врача, запретившего батюшке большое и утомительное движение. Вечером, во время отдыха в доме Иванова, городской глава Афиногенов поблагодарил пастыря за любовь и молитвы, и поднес ему от почитателей наперсный крест, украшенный драгоценными уральскими камнями.

В половину 12 часа ночи, отдохнув от посещений, о. Иоанн отбыл на вокзал. Провожать кронштадтского пастыря собралась масса народа, заполнившая не только помещение вокзала, платформу, но и вокзальную площадь. После долгих прощаний с духовными и светскими лицами и благословения горожан о. Иоанн занял приготовленный вагон и ночью в 1 час 3 минуты поезд повез дорогого батюшку в Пермь, откуда он проследовал на Котлас, Вятку и далее на родину в Архангельскую губернию. Проводить досточтимого протоиерея на вокзал прибыли владыка Владимир, члены духовной консистории, многие священнослужители городских церквей, представители городского управления и большая масса народа.

Так завершилась миссионерская поездка о. Иоанна в столицу Урала — Екатеринбург.

Пребывание о. Иоанна в Екатеринбурге было недолгим, но память о его службах, поучениях и молитвах верующие сохраняли в своих сердцах, и пастырь оставался духовно всегда рядом. А сам о. Иоанн, вспоминая уральский город, сделал в дневнике следующую запись: «Благодарю Господа за весь путь и за все, что я испытал в городе Екатеринбурге, за всю любовь населения ко мне, за все горячее расположение, которое я видел в продолжение трех суток»¹¹.

Прошли десятилетия атеизма, и духовная связь православного Екатеринбурга с уже прославленным в лике русских святых Иоанном Кронштадтским возродилась. Так, архиепископом Екатеринбургским Мелхиседеком (Лебедевым), занимавшим кафедру с 1984 по 1994 гг., был составлен первоначальный вариант акафиста святому¹². Весной 2001 г. по благословению архиепископа Екатеринбургского и Верхотурского Викентия при Екатеринбургской духовной семинарии был образован приход глу-

¹¹ *Иоанн Кронштадтский, прав.* Незданный дневник. Воспоминания епископа Арсения об отце Иоанне Кронштадтском. М., 1992. С. 44.

¹² Акафист в истории православной гимнографии // Православный церковный календарь 2001. М., 2000. С. 111.

Пребывание св. прав. Иоанна Кронштадтского в Екатеринбурге

хих и слабослышащих. Своим небесным покровителем община выбрала святого праведного Иоанна Кронштадтского¹³.

¹³ На первый взгляд может показаться, что земная жизнь святого праведного Иоанна Кронштадтского не была связана с недугом глухоты. Однако не случайно именно он был выбран небесным покровителем Екатеринбургской православной общины глухих и слабослышащих. Об участии Кронштадтского праведника в жизни людей, неспособных слышать, и о том, как на государственном уровне осуществлялось попечение о глухих в XIX в., см.: *Виссарион (Кукушкин), иером.* Духовное попечение святого Иоанна Кронштадтского о глухих и слабослышащих людях // Сайт «Богослов.ру». URL: <http://www.bogoslov.ru/text/594330.html> (дата обращения: 28.01.2011).

Hieromonk Vissarion (Kukushkin), Anatoly M. Eldashev

ST. JOHN OF KRONSTADT'S VISIT TO EKATERINBURG IN 1905

The article is based on the materials of pre-revolutionary periodicals. It deals with St. John of Kronshtadt's (Archpriest John Sergiev) visit to Ekaterinburg on June 22–23, 1905.

Keywords: *St. John of Kronshtadt, Ekaterinburg.*

• ЛИТУРГИКА

П. Скальцис

ВИНО В ЛИТУРГИИ ПРЕЖДЕОСВЯЩЕННЫХ ДАРОВ*

В статье рассматривается проблема освящения вина на Литургии преждеосвященных Даров. Основываясь на святоотеческом наследии и церковном Предании, автор доказывает, что вино освящается в момент смешения-единения с освященным на полной Литургии евхаристическим хлебом — Телом Христовым. По мнению автора, после этого соединения, вопреки мнению русских богословов, в евхаристической Чаше уже не простое вино, а Кровь Христова.

Ключевые слова: *Евхаристия, Литургия преждеосвященных Даров, преложение, евхаристические хлеб и вино.*

Одна из важнейших проблем, к которым обращалось исследование Литургии преждеосвященных Даров, это тема способа освящения и совершения вина в Чаше. А именно: является ли вино евхаристическим в тот момент, когда оно как общая чаша¹ еще не освящено, точно так

* Пер. статьи выполнен по изд.: *Σκαλτσῆς Π. Γ. Ὁ οἶνος στή Λειτουργία τῶν Προηγιασμένων Δῶρων* // ЕФНМЕРІΟΥΣ. 2012. Теῦχος 3. Σ. 9–12.

¹ Согласно греческой литургической терминологии, «общей чашей» (κοινό ποτήριον) именуется вино, приготовленное для преложения на Литургии в Тело и Кровь Христовы, но еще не освященное во время анафоры, либо вино, символически изображающее собой причащение, как, напр., то вино, что предлагается испить брачующимся во время таинства Венчания. — *Прим. пер.*

же, как и хлеб до его освящения? И если мы примем точку зрения, что существует проблема по этому вопросу, тогда как объяснить, что в засвидетельствованной с VII в. Херувимской песни Преждеосвященной литургии «Ныне силы небесныя...»² идет речь о «жертве тайной совершенной», которая в момент Великого входа дориносится, чтобы верные приступили к Божественному причащению, дабы стать «причастниками жизни вечной»? Возможно ли, в конечном итоге, существование евхаристической Жертвы, совершенной без вина, и Божественной литургии только с освященным хлебом?

Исторические свидетельства и текстуальные данные об освящении вина в потире Преждеосвященной литургии следующие: Литургия преждеосвященных Даров³, совершаемая в период Великой Четыредесятницы «прикровенно и печально»⁴, засвидетельствована с VII в.⁵, но имеет свои корни в древних евхаристических прообразах хранения освященного хлеба как простыми верными, так и монахами-пустынниками для частного причащения на дому или в местах аскетических подвигов. Этот обычай постоянного причащения в связи с запрещением совершения Божественной литургии во время Великой Четыредесятницы, «за исключением только субботних и воскресных дней»⁶, привел Церковь к образованию новой литургической формы причащения верных в пери-

² Chronicon Paschale // PG 92. Col. 989B.

³ Изначально такая Литургия совершалась кроме Великой Четыредесятницы (Chronicon Paschale // PG 92. Col. 989B), то есть по средам и пятницам всего года (см. Типикон Великой Церкви, изд. Mateos J. Le Typicon de la Grand Eglise. Т. II. Roma, 1963. P. 188) или в среду и пятницу сыропустной недели согласно свидетельству Никифора Константинопольского (Ralli G. A., Potli M. Σύνταγμα τῶν θεῶν καὶ ἱερῶν κανόνων. Т. IV. S. 430). Она совершалась также «во все дни поста святой Четыредесятницы, кроме субботы и воскресенья» (52-й канон Трулльского Собора, Ralli G. A., Potli M. Σύνταγμα τῶν θεῶν καὶ ἱερῶν κανόνων. Т. II. S. 427. См. также: Συμεῶν Θεσσαλονίκης. Ἀποκρίσεις πρὸς τινὰς ἐρωτήσεις Ἀρχιερέως, 56 // PG 155. Col. 904C).

⁴ Θεοδώρου τοῦ Στουδίτου (псевдоэпигр.). Ἑρμηνεία τῆς θείας Λειτουργίας τῶν Προηγιασμένων // PG 99. Col. 1688A.

⁵ Chronicon Paschale // PG 92 Col. 989AB.

⁶ 49 канон Лаодикийского Собора. Конечно, существуют также свидетельства, согласно с которыми полная Божественная литургия совершается на всем протяжении Великой Четыредесятницы. См. подробнее: Νάσση Χ. Ἡ τελεσιουργία τοῦ Μυστηρίου τῆς Εὐχαριστίας. Κανονική διδασκαλία καὶ λειτουργικὴ τάξη [Κανονικά καὶ Λειτουργικά; 5]. Θεσσαλονίκη, 2007. Σ. 455–465.

од длительной молитвы и коленопреклонения, поскольку в этот период, когда установлен одноразовый прием пищи, правило поста помогает соблюдать девятый час⁷, поэтому причащение преждеосвященными Дарами совершается во время последования вечерни.

Высказывалась точка зрения, что ранее, до XI в., вместе с преждеосвященным хлебом сохранялось и преждеосвященное вино. И это по причине фраз, которые имеются в древнейшей рукописи византийского Евхология, Кодексе Барберини 336 (конца VIII в.): «Се пречистое Его Тело и животворящую Кровь...»⁸, «Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь...»⁹, «Благодарим Тя <...> о причащении святого Тела и Крови Христа Твоего»¹⁰ и др. Это, пишет покойный профессор Димитрий Морраитис, «можно истолковать и иначе, как помазание хлебов при помощи лжицы (с момента установления ее как литургического предмета) или как “орошение” Честной Кровью сохраняемого хлеба, о чем говорит “Чинопоследование проскомидии” и т. д.»¹¹.

Действительно, в некоторых источниках говорится об окроплении хлеба освященным вином, помазании лжицей или даже погружении хлеба в вино. Это действие впервые засвидетельствовано с конца XII века¹², но начинает господствовать и широко распространяется после XV в.¹³ Точно это показывает и свидетельство Константина Арменопула (XIV в.), что нужно «не умащивать Кровью Владыки преждеосвященные хлеба лжицей, намереваясь их сохранить, но более точно, как говорит блаженный Иоанн (речь идет об Иоанне Китре) совершать это как в нашей Великой Церкви»¹⁴.

На основании вышеприведенного сообщения, а также соответствующего свидетельства Михаила Оксита (XII в.), видно, что в константинопольской литургической традиции освящение вина на Пре-

⁷ *Συμεῶν Θεσσαλονίκης*. Αποκρίσεις... 55 // PG 155. Col. 904B.

⁸ *Parenti S., Velkovska E.* L'Eucologio Barberini 336. Roma, 1995. P. 44.

⁹ *Ibid.* P. 45.

¹⁰ *Ibid.* P. 47.

¹¹ Η Λειτουργία τῶν Προηγιασμένων. Θεσσαλονίκη, 1955. Σ. 47–48.

¹² *Успенский Н. Д.* Коллизия двух богословий в исправлении русских богослужебных книг в XVII веке // Богословские труды. Вып. XIII. М., 1975. С. 158–159.

¹³ *Goar J.* Euchologion sive Rituale Graecorum. Graz, 1960. P. 161. *Τρεμπέλας Π. Ν.* Αἱ τρεῖς θεῖαι Λειτουργίαι κατὰ τοὺς ἐν Αθήναις κώδικας. Αθήναι, 1982. Σ. 196.

¹⁴ PG 150. Col. 97.

ждеосвященной литургии изначально совершалось не окроплением при помощи лжицы или окунанием хлеба в Святой Крови, а через соединение освященного хлеба с неосвященным вином во время Божественного причащения¹⁵. То есть хлеб сохранялся сухим, как это происходило и в Древней Церкви во время частного причащения верных дома¹⁶, хотя для частного причащения «отшельников в горах», согласно с более древним Чинопоследованием проскомидии (XII в.), «Божественный хлеб погружается в Крови <...> так, чтобы Божественный хлеб сохранялся в некотором чистом ларце, омоченный в Божественной Крови»¹⁷.

Однако, очевидно по причине некоторого сомнения в евхаристическом характере вина на Преждеосвященной литургии, рано появилась двоякая практика. Так, согласно с ответом Илии Критского (XII в.), «одни совершают это при помощи помазания хлеба, дабы сохранялся некий остаток вина преждеосвященного и незримо в Кровь преложеного; другие же, не совершая сего и довольствуясь только хлебом уже преложеным в Тело Христово, сопрелагают с ним вино в Кровь в момент причащения и приобщающихся освящают, довольствуясь сохранением только преждеосвященных хлебов»¹⁸.

Конечно, мнение Илии Критского согласуется с обычаем Великой Церкви, по которому освященный хлеб не омачивается Божественной Кровью¹⁹, но «при возгласе иерея “Благословен Бог наш всегда” помещается преждеосвященный и преждеосвященный святой хлеб в таинственный Потир с вином, которое прелάζεται, и считается, что

¹⁵ *Μιχαήλ Οξείτου* (XII в.). Δήλωσις πρὸς τὸν βασιλέα περὶ τῆς τῶν Προηγιασμένων μυσταγωγίας // *Allatius L. De missa praesantificatorum apud Graecos, Dissertatio, De Ecclesia Occidentalis atque orientalis perpetua consensione libri tres*. Κολωνεῖα, 1648 (репринт 1970).

¹⁶ *Tertullian. On prayer, ch. 19* // *The Anti-Nicene Fathers. Vol. III. Latin Christianity: its founder, Tertullian. New York, 1903. P. 687.*

¹⁷ *Μιχαήλ ΙΙΙ* (патриарх Константинопольский), 1170–1178. Διάταξη τῆς Προσκομιδῆς τῶ κύρ Παύλῳ ὑποψηφίῳ Καλλιπόλεως // *Jacob A. La lettre patriarcale du Typicon de Casole et l'évêque Paul de Gallipoli* // *Rivista di studi bizantini e neoellenici* 24 (1987). P. 143–163. См. также: *Успенский Н. Д.* Коллизия двух богословий. С. 157–158.

¹⁸ *Μητρ. Ἰωάννου Γεδεων. Συλλογῆς κανονικῆς ἐφόλκιον* // *Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια* 40 (1916). Σ. 18.

¹⁹ *Ibid*: «А поскольку мы видим в Великой Церкви это второе совершаемое, должно и нам сему, как более точному, следовать». *Успенский Н. Д.* Литургия преждеосвященных Даров (Историко-литургический очерк) // *Богословские труды. Вып. XV. М., 1976. С. 164.*

предложится...»²⁰. Согласно с более древним Чинопоследованием проскомидии (XII в.), Преждеосвященные хлеба сохраняются «неорошенными Честною Кровью, поскольку Чаша на всякий день поста готовится и освящается во время совершения Преждеосвященной литургии; в эту Чашу и помещается преждеосвященный хлеб, после его возвышения и преломления. Ибо Преждеосвященная и совершается только ради освящения Святой Чаши»²¹. Приведенный текст, очевидно, ссылается на вероятный древний обычай, согласно с которым «оба евхаристических Дара имели две отдельные и отличные освятительные молитвы, одна из которых совершалась над Потиром, а другая над хлебом»²².

Соответствующее свидетельство нам дает и святой Феодор Студит, который пишет: «Налив вина в определенную для этого стеклянную чашу и совершив обычные молитвословия, я, недостойный, причащаюсь этого Дара»²³.

В любом случае, установившаяся в качестве господствующей в византийский период практика принадлежит Великой Церкви (то есть сохранения только сухого хлеба). Конечно, согласно святому Симеону Фессалоникийскому, святой хлеб, как освященный, соединен с Божественной Кровью: «Преждеосвященные Святейшие Дары не освящаются читаемыми молитвами, ибо они уже освящены»²⁴. То есть в хлебе пребывает Тело и Кровь: «поскольку таинство уже совершено, это уже Тело и Кровь Христовы»²⁵. Так, общая Чаша, согласно святому Симеону, не освящается какой-то особой молитвой на Преждеосвященной, но после раздробления и входа верхней части в Потир, освящается «причастием и соединением с животворящим хлебом, который, поистине, есть Тело Христово в соединении с Кровью»²⁶.

²⁰ *Μιχαήλ Οξείτου* (XII век). Δήλωσις πρὸς τὸν βασιλέα περὶ τῆς τῶν Προηγιασμένων μυσταγωγίας. Ρ. 1587.

²¹ *Μιχαήλ ΙΙΙ* (патриарх Константинопольский), 1170–1178. Διάταξη τῆς Προσκομιδῆς τῷ κύρ Παύλῳ ὑποψηφίῳ Καλλιπόλεως. Ρ. 143–163.

²² Об истории этого см.: *Νάσση Χ.* Ἡ τελεσιουργία τοῦ Μυστηρίου τῆς Εὐχαριστίας... Σ. 481–483. *Успенский Н. Д.* Коллизия двух богословий... С. 157–159.

²³ Послание 57 (554), 48–56. в изд.: *Fatouros G.* Theodori Studitae epistolae [Corpus Fontium Historiae Byzantinae; XXXI]. Т. II. Berlin, 1992. S. 849.

²⁴ *Συμεῶν Θεσσαλονίκης.* Ἀποκρίσεις... 55 // PG 155. Col. 909B.

²⁵ Ibid. Cap. 55 // PG 155. Col. 904B.

²⁶ Ibid. Cap. 57 // PG 155. Col. 909B; рус. пер. приводится по изд.: Труды блаженного Симеона, архиепископа Фессалоникийского. М., 1916. С. 433.

В наши дни, как это отмечается и в современных литургических книгах, сохраняемый освященный хлеб погружается в Кровь, точно так, как это происходит, согласно с древним обычаем, в случае сохранения преждеосвященного хлеба для нужд причащения больных. Проблема сомнения в евхаристическом характере добавляемого вина не ставится²⁷. Такой вопрос возник в русской литургической практике XVII в., очевидно, под влиянием взглядов митрополита Петра (Могилы) на эту проблему²⁸. Но в греческой православной традиции имеется глубокое убеждение, что Преждеосвященная есть «некая малая Евхаристия и воспоминание благодеяний Божиих на нас»²⁹. И, конечно, не существует отдельной молитвы на освящение Чаши, как, возможно, в некоторых случаях, случалось в древние времена. На основании всего вышеприведенного, а также того, что пишет святой Симеон Фессалоникийский, проблема оказывается решенной, поскольку вино освящается в момент смешения-единения с освященным хлебом.

Соответствующий случай мы имеем, когда для причащения верных используется множество потиров. По крайней мере, сегодня их освящение происходит разделением хлеба внутрь их, после раздробления Агнца и причащения иереев³⁰. Также, когда во время Божественного причащения ощущается недостаток вина, возможно его добавление, и его освящение снова происходит смешением³¹. Таким образом вино Литургии преждеосвященных Даров есть евхаристическое, точно как евхаристическим является и хлеб. К тому же молитвы самой Литургии ясно запечатлевают эту истину, а именно, что верные во время таинственной и совершенной Жертвы принимают и приобщаются святых Тела и Крови Христовых.

Перевод с новогреческого языка А. В. Ларионова

²⁷ Подробнее по этой теме см.: *πρωτ. Χ. Νάσση*. Εἶναι εὐχαριστιακός ὁ χαρακτήρας τῶν Προηγιασμένων Δώρων; // *Γηθόσυνον Σέβασμα. Ἀντίδωρον τιμῆς καί μνήμης εἰς τόν Καθηγητήν Ἰωάννην Φουντούλην* (в печати).

²⁸ *Raes A.* La communion au calice dans l'office byzantin des présanctifiés // *Orientalia Christiana Periodica* 20 (1954). P. 116–174.

²⁹ *Κορακίδη Α.* Ἰωάσαφ Ἐφέσου († 1437) (Ἰωάννης Βλαδύντερος), βίος-ἔργα-διδασκαλία. Ἀθήνα, 1992. Σ. 214.

³⁰ По этой теме см.: *Σκαλτσῆ Π. Ι.* Οἱ πολλοὶ ἄρτοι καὶ τὰ πολλὰ ποτήρια στή θεία Λειτουργία // *Εἰς μαρτύριον τοῖς ἔθνεσι. Τόμος χαριστήριος εἰκοσαετηρικός εἰς τόν Οἰκουμηνικόν Πατριάρχην κ.κ. Βαρθολομαῖον. Θεσσαλονίκη, 2011. Σ. 779–781.*

³¹ *Φουντούλη Ι. Μ.* Ἀπαντήσεις εἰς Λειτουργικάς Ἀπορίας. Τ. Α'. Ἀθήνα, 1991. Σ. 84–85.

Panaiotis Skaltsis

WINE IN THE LITURGY OF PRESANCTIFIED GIFTS

The article considers the problem of consecration of wine for the Liturgy of presanctified Gifts. Taking into account the heritage of the Fathers and the Church Tradition, the author argues that wine is consecrated at the time of mixing with eucharistic bread (the Body of Christ) consecrated during the full Liturgy. According to the author, after mixing wine and bread we get not just wine but Christ's Blood in the eucharistic Chalice, though Russian theologians object to this theory.

Keywords: *the Eucharist, the Liturgy of presanctified Gifts, eucharistic bread and wine.*

•ЦЕРКОВНОЕ ИСКУССТВО

Н. С. Каримова

ТЕМА ПОЧИТАНИЯ ИКОН БОЖИЕЙ МАТЕРИ В НЕВЬЯНСКОЙ ИКОНОПИСИ XVIII — НАЧ. XX ВВ.

В статье приводится ряд наблюдений и замечаний об иконографии образов, содержащих в себе изображение икон Божией Матери как элемента общей композиции образа — «икона в иконе». Автор, изучив многочисленный ряд икон такой композиции, выявляет некоторые закономерности. В отличие от исследований, анализирующих исторические и искусствоведческие аспекты невянской иконы вообще, в статье сделана попытка рассмотреть богослужебный аспект данной темы.

Ключевые слова: *церковное искусство, иконография Божией Матери, невянская икона, «икона в иконе».*

В церковном иконописном искусстве эпохи расцвета русской святости (XIV–XV вв.) сложились два принципиально различных по сюжету и смысловому содержанию иконографических типа прославления образов Богородицы. Оба имеют своей целью, кроме основного содержания — почитания Божией Матери, научение молящихся почитанию иконного образа Пресвятой Богородицы.

Первый тип иконографии изображает процесс создания первого образа Богоматери св. евангелистом Лукой, пишущим икону с Неё

Самой. Его рукой водит персонифицированная Божественная Премудрость, что ясно указывает на Божественную помощь св. Луке в деле написании иконы с Первообраза. Этим свидетельствуются истинность образа Божией Матери и богодухновенность иконописца. Вторая иконография, используя многообразие композиционных решений, посвящена теме прославления и почитания чудес, происшедших по молитве Божией Матери, от чудотворных Её икон. В этой иконографии сосредоточивается внимание на изображениях молитвы, возносимой Пречистой Божией Матери перед Её чудотворными образами и фактах чудесного заступничества за молящегося.

Наше внимание привлекла вторая иконографическая программа, представленная на местном материале невянской иконы. Нами исследованы более 100 образцов, содержащих изображение икон Богоматери. Размер этих изображений, вплетенных в основную сюжетную канву, колеблется от довольно крупных (ок. 10×10 см) до миниатюрных (ок. 0,5×0,6 см). Данная тема была подробно рассмотрена на материале икон Средневековой Руси в работе Э. С. Смирновой¹.

Результатом нашего исследования явилось предположение: внешне разрозненные и случайные примеры икон невянского письма, включающих в свою иконографическую программу темы прославления икон Божией Матери — т. е. «икона в иконе», имеют строгую сюжетную и смысловую последовательность в соответствии с прославляющим Богородицу песнопением — акафистом, и полнотой церковного учения о многообразии форм почитания образа. В процессе исследования нами определены четыре принципиальных иконографических программы.

- Главной иконографической программой выступает богослужебный текст акафиста Божией Матери, читаемый перед любой Её иконой.
- Вторая иконографическая программа определена прославлением и почитанием чудотворных икон Богоматери в их истории и чудесах.
- Третья иконографическая программа указывает на многообразие форм почитания икон, совершаемых в православном храме.
- Четвертая иконографическая программа раскрывает формы почитания священных образов в доме благочестивого мирянина.

Цель всех программ — научение молитве в полноте форм почитания образов Божией Матери.

¹ Смирнова Э. С. Смотря на образ древних живописцев. М., 2007.

Очевидно, что основополагающим является образ «Акафист Пресвятой Богородицы»² (ил. 1).

В соответствии с византийской и русской традициями конца XIII–XIV вв. первый верхний сюжет, заключенный в картуш, иллюстрирует проимий «Взбрáнной воєвóде» (иногда 12-й икос и 13-й кондак). Изображается сама служба акафиста Богородице с литией и поклонением иконе Божией Матери, что отражает реальные константинопольские процессии с иконами Богоматери «Одигитрия». В приведенном образе икона «Одигитрия» заменена на икону «Казанская» (ил. 2), что говорит о местных особенностях сугубого почитания этой иконы Божией Матери — кратко́го типа иконографии «Одигитрия». На наш взгляд, данный образ краеугольный в теме почитания икон Божией Матери невянского письма, так как открывает строгую последовательность и зависимость темы почитания и прославления образов Божией Матери, «иконы в иконе», от текста акафиста.

Дальнейшее исследование показало наличие икон, последовательно иллюстрирующих икосы акафиста, но не в составе иконы «Акафист Божией Матери», как это указывает делать «Ерминия» Дионисия Фурноаграфота (начало XVIII в.)³, где каждый из икосов акафиста Богородице иллюстрируется разными сюжетными образами, часто включающими изображение икон. Невьянская икона неукоснительно следует этому канону, но следует творчески, разворачивая миниатюрные изображения клейм иконы «Акафист Божией Матери» в полносюжетные самостоятельные образы, пополняя их изображениями икон Божией Матери в иконах, тем не менее строго соблюдая полноту акафистных песнопений в отдельных образах.

Так, первым 3 икосам «Я́гль предста́тель», «Видя́щи стáа», «Раздв́мь недораздв́мывáемый» по «Ерминии» соответствует образ «Благовещение». В невянской традиции мы не находим изображения предстояния иконе «Благовещение».

Но смысл предстояния и прославления образа Божией Матери ангельскими силами проявляется в многочисленных примерах. Укажем на самые яркие. Это образ, написанный в конце XIX в., «Икона Богоматери

² Невьянская икона. Екатеринбург, 1997. Кат. 20.

³ Дионисий Фурноаграфот. Ерминия. Ч. 3. Гл. 6 // Сайт «Несусвет». URL: <http://nesusvet.narod.ru/ico/books/erminiya.htm> (дата обращения: 05.10.2012).

“Казанская”, преподносимая ангелами»⁴. Священный образ имеет как акафистную основу — первый икос, так и другую молитвенную основу, т. к. изображает Архангельскую песнь «Достойно есть...», но образ иной, это вновь Казанская икона Божией Матери⁵. «Архангел Гавриил с небесе послан бысть от Тебе, Богородице, <...> Радуйся, ублажаемая от всех Небесных Сил...».

Продолжает тему поклонения иконе Божией Матери Силами Небесными ирбитская икона середины — второй половины XIX в., «Архангел Михаил в молении иконе “Богоматерь с Богомладенцем”»⁶ (ил. 12). Икона отражает текст второго икоса акафиста Богородицы «*Видиши стѣл...*». Икона академического письма представляет Архистратига приклонившим колено пред иконой Богоматери и указующим на Пречистую всему ангельскому воинству Небесных Сил. Приведенный пример подтверждает последовательную зависимость от акафистного песнопения, славящего Богородицу.

С особой силой тема почитания образов Божией Матери отражается в образах, соответствующих догматической части акафиста Богородицы и раскрывающих главный догмат о Боговоплощении Сына Божия Иисуса Христа по человечеству от Девы Марии. Таков образ 1914 г. «Собор избранных святых со св. Иоанном Предтечей»⁷ (ил. 3). Сама Богоматерь в тайне Боговоплощения становится новой тварью, новой Евой. Это содержание передает 13-й икос «*Нбѣѣ показѣ тварѣ*». Указанному смыслу соответствует образ Божией Матери «Знамение». На Урале это Верхнетагильский образ. «Ерминия» Дионисия Фурноаграфиота полагает иллюстрировать 13 икос изображением Христа с благословляющей десницей и всеми ликами святых, размещаемыми ниже.

На иконе летящие ангелы держат Верхнетагильский образ «Знамение», торжественно и победоносно являя его дольнему и горнему миру. В руках св. Иоанна Предтечи евхаристическая Чаша с возлежащим в ней Агнцем Божиим, на Которого Иоанн указывает правой рукой: «Вот Агнец Божий, Который берет на Себя грех мира» (Ин 1. 29). Избранные святые представляют сонм всех чинов святых Церкви Хри-

⁴ Уральская икона. Екатеринбург, 1998. Кат. 523.

⁵ Там же. Кат. 523.

⁶ Там же. Кат. 550.

⁷ Там же. Кат. 542.

стовой. Здесь и Силы Небесные — Ангел Хранитель, и святые угодники Божии — свв. благоверные князья, святители, свв. воины. Икона являет апофеоз прославления иконы Божией Матери «Знамение». Иконография этого образа словно переносит акцент с локального прославления Верхнетагильского образа на Урале на торжественное прославление образа во всем православном мире. Золотой фон иконы, обилие красного, белоснежного, изумрудного, синего цветов в праздничных облачениях святых возвещает гимн Божией Матери в молитве перед Её уральской иконой «Знамение», возносимой Церковью торжествующей.

Вторая рассмотренная нами тема — сугубое почитание чудес, происшедших от чудотворных икон, — всегда звучала ярко и самобытно. В Северо-Восточной Руси и в Москве особые праздничные формы почитания получает иконное изображение чудес от иконы Богоматери «Владимирская». На Урале предпочтение отдается чуду от иконы «Знамение» Верхнетагильской, как мы увидели из предыдущего примера. Но изображается и первое чудо от иконы «Знамение» в Новгороде.

На иконе «Чудо от образа Знамение»⁸ во всех подробностях изображена битва. Победа одержана новгородцами чудесным образом, по их молитве образу Божией Матери «Знамение». Икона изображена в среднике не менее 5 раз, словно участвуя одновременно в каждом эпизоде, снова и снова являя заступничество Богоматери. Многоплановая композиция строится по законам живописной картины, на что указывают динамизм, буквальный натурализм и эмоциональность изображения. Однако используется и иконописная традиция многократного повторения самого образа, вплетение его в сюжетную канву.

Вторая иконографическая программа включает в себя и иную форму призыва к почитанию чудес от чудотворных икон Божией Матери. Это миниатюрные изображения в сюжетах житийных икон святых, получавших чудесную помощь по молитве к Божией Матери перед Её пречистым образом.

Так, чудо обращения ко Христу по молитве перед иконой Божией Матери «Одигитрия» ярко показано на иконе «Мария Египетская с житием»⁹, написанной в 1804 г. мастером Иваном Богатыревым (ил. 4).

⁸ Невьянского письма благая весть: Невьянская икона в церковных и частных собраниях. Екатеринбург, 2009. С. 230.

⁹ Уральская икона. Кат. 74.

Образ Богородицы «Одигитрия» на иконе изображен трижды. В центре иконы в значительно большем масштабе он воздвигается ангелами, как знамение путеводительства ко Христу. Дважды икона Богородицы, перед которой молилась Мария, не допускаемая в храм Божий неведомой силой, изображена в житийных клеймах (ил. 5), акцентируя внимание на самом ходе возношения молитвы к Божией Матери через Её икону. Автор словно хочет сказать: «молись так же и обретешь Христа в сердце своем, будешь допущен к спасительному Источнику живой воды».

Другой пример — изображение икон Божией Матери в событиях «Чуда о трех иконах и патриархе Афанасии» в житийной иконе «Николай Можайский со сценами жития и чудес». Икона написана в полном соответствии с каноном, но девятое и десятое клейма нижнего чина содержат достаточно редкое изображение этих чудес. Рассказ об этих чудесах сохранился только в славянской версии¹⁰.

Третья иконографическая программа представляет различные формы почитания икон Божией Матери в Церкви.

Кроме чтения акафиста и молитв, почитание икон Божией Матери является в совершении крестных ходов, возглавляемых иконами Божией Матери и их ради устраиваемых. Сюжеты, посвященные крестным ходам, как по «установлению», так и «чрезвычайным», неоднократно изображались невянскими иконописцами. В них обязательно включались изображения икон, шествующих в крестном ходе.

Пример — образ «Происхождение Святого Животворящего Креста Господня на источнике»¹¹ (ил. 6). Само событие повествует о празднике «Первого Спаса», где реликвию в сопровождении икон несут крестным ходом к источнику Спаса, расположенному за городской стеной, и далее в храм Святой Софии. Среди икон наряду с образом «Вседержитель» главенствующее место занимает образ Божией Матери «Одигитрия».

Изображения крестных ходов в иконе, как форма прославления образов Божией Матери — Заступницы и Ходатаицы, непременно включались в сюжеты перенесения святых мощей угодников Божиих. К этой группе отнесен образ, написанный в 1837 г., — «Перенесение мощей Ни-

¹⁰ Великие Минеи Чети, собранные Всероссийским митрополитом Макарием. Декабрь. М., 1904. С. 63.

¹¹ Уральская икона. Кат. 257.

колая Чудотворца»¹² (ил. 7). В нем акцентируется первенство образа Богородицы «Умиление». Икона следует сразу за образом «Вседержитель», чуть впереди иконы самого святителя Николая.

Наблюдения показывают, что невянские иконописцы с усердием и величайшей настойчивостью вновь и вновь обращаются к теме прославления икон Божией Матери. Они используют всякую возможность показать правильное почитание икон, научить, сосредоточить внимание молящихся на непреложности почитания икон Божией Матери.

Тему почитания икон Божией Матери в храме мы находим в иконах, включающих внутреннее убранство храма, где основное событие изображается на фоне иконостаса, с подробным иконным составом его чинцов. Примеров скрупулезного, точного написания икон иконостаса достаточно много. Это и образ чуда «Покров Божией Матери», происшедшего во Влахернском храме, где композиция строится таким образом, что икона Божией Матери «Влахернитисса» (Оранта) в иконостасе прописана детально и хорошо видна.

Другой пример — иконостас храма на иконе 1818 г. «Лев Катанский с житием»¹³, где изображено «Чудо укрощения Илиодора» (волхва) по молитве перед иконой Божией Матери «Стена нерушимая». Здесь знаменуется защита от ересей. «Якоже светильника превелика, Церковь имать, всеблаженне, тебе, паче солнца сияюща, юже твоими молитвами сохрани, блаженне, непобедиму, и непоколебиму от ереси всякия, и нескверну, яко приснопамятный»¹⁴.

Иконы Божией Матери в иконостасе, как столп и утверждение веры православной, отмечаются и в изображении чина Воздвижения Креста в соборе Святой Софии в Константинополе. Это образ «Воздвижение Честного и Животворящего Креста Господня»¹⁵, написанный в первой половине — середине XIX в. Композиционным центром является историческая сцена с патриархом Макарием и, вероятно, свт. Иоанном Златоустом, стоящими на высоком амвоне храма перед иконостасом.

Подробно прописаны классические формы иконостаса и иконы, его составляющие. Перед нами местный чин в полном составе. Видна

¹² Уральская икона. Кат. 192.

¹³ Там же. Кат. 109.

¹⁴ Кондак прп. Льву, еп. Катанскому (пам. 20 февраля ст. ст.).

¹⁵ Там же. Кат. 228.

часть Царских врат, на створках которых сверху помещено традиционный образ «Благовещение». Ниже, за фигурами епископов, видно изображение только одного из четырех евангелистов, вероятно, св. Луки. Справа от Царских врат виден ростовой образ «Господь Вседержитель» с благословляющей правой десницей. Слева от Царских врат ростовой образ Богородицы «Оранта с Богомладенцем в лоне». Образ знаменует главный догмат православного вероисповедания — о Боговоплощении. Слева, на диаконских вратах, образ Архангела Гавриила, симметрично ему — Архангела Михаила. Справа от южных диаконских врат на стене храма — образ Иоанна Предтечи.

Таким образом, икона показывает молящимся кроме основного сюжета полный состав местного чина иконостаса, где образы Богородицы изображены в соответствии с устойчивой традицией на установленных местах иконостаса. Все иконы, хотя по отношению к фигурам основного сюжета это миниатюрные образы, прописаны ничуть не менее тщательно, просматривается каждая складочка на облачении Божией Матери, каждое перышко на крыльях Архангелов. По силе тона образы икон иконостаса не уступают основным фигурам, поэтому складывается впечатление прямого мистического участия святых, в том числе Господа и Богоматери, в богослужении чина Воздвижения Креста. Тем самым в единстве соборной молитвы святых, молящихся перед иконостасом участников основного события, и молящихся перед самой иконой проявляется литургический смысл иконостаса, где икона Божией Матери занимает подобающее ей место. Возможно, по вероутверждающей силе этот образ не имеет себе равных.

Последняя, четвертая иконографическая программа темы почитания икон Божией Матери соответствует предписанию ороса VII Вселенского Собора находиться святым и честным иконам не только в «святых церквях Божиих, <...> но и в домах»¹⁶. К этой программе следует отнести три варианта. Первое — почитание иконы Божией Матери в составе образа XIX в. «Домовый иконостас»¹⁷ (ил. 8), повторяющего в миниатюре храмовый иконостас. В нем образ Богородицы включен в виде краткого деисуса — меднолитного складня в верхней части иконы, трехстворчатого складня в нижней части, одна створка которого посвящена почитанию икон Божией Матери, в том числе самых чтимых на

¹⁶ Деяния Вселенских Соборов. СПб., 1996. Т. IV. С. 590.

¹⁷ Невьянская икона. Кат. 65.

Урале — «Одигитрия», «Умиление», «Знамение» и врезного меднолитного образа «Умиление». Благодаря такому образу молящийся Богу и дома осознавал себя перед храмовым иконостасом.

Второй вариант — почитание икон Божией Матери акафистной иконографии, размещенных на одной иконной доске в виде многочастной иконы, предназначенной для благочестивой келейной молитвы. Апостолам темы почитания икон Божией Матери в домашней сокровенной молитве становится икона 1824–1840 гг. «Собор шестнадцати Богородичных икон с образом “Царь царем” в оглавии»¹⁸. Образ Спасителя «Царь царем» со всей ясностью говорит о том, что славление образов Богоматери установлено и благословлено Самим Господом Иисусом Христом (ил. 9).

Третий вариант — показ почитания священного образа святым в келейной молитве, как условие благочестивой жизни. Этот вариант мы видим на житийной иконе XIX в. «Св. праведный Симеон Верхотурский»¹⁹ (ил. 10). В ней в многочисленных вариантах показывается размещение в помещении почитаемой иконы Божией Матери. Икона присутствует в сцене «О житейских занятиях праведника». Так, 11-е клеймо изображает святого сидящим в горнице, занятого «шитьем шуб», где виден красный иконный угол.

В клеймах, повествующих об исцелениях, — «Исцеление верхотурского священника Павла (Трапезникова) от наваждения злых духов» (ил. 11), «Исцеление Денисова» и «Исцеление младенца Рачева», которые происходят в горнице, изображен красный угол, где одна из трех икон — икона Божией Матери. Очевидно значение: исцеления совершаются по молитве праведного Симеона к Божией Матери. Третья группа изображений клейм перекликается с темой иконостаса. Клеймо «Притекающие к раке святых мощей праведного Симеона» содержит изображение интерьерера Никольского храма Свято-Николаевского Верхотурского монастыря с сенью и ракой праведника. На стене различима икона Богородицы «Одигитрия». Таким образом, следует отметить особое молитвенное почитание именно образа «Одигитрия» как наиболее часто встречающегося среди рассматриваемого ряда «икон в иконе».

Наконец, наше исследование выявило перечень образов, изображенных на иконах, что выражает их сугубое почитание на Урале. Это ико-

¹⁸ Уральская икона. Кат. 162.

¹⁹ Там же. Кат. 563.

Н. С. Каримова

ны Божией Матери «Казанская», «Знамение» Верхнетагильская», «Одигитрия», «Влахернитисса» и многочисленные акафистные образы: «Утоли моя печали», «Страстная», «Похвала Богородицы», «Всех скорбящих Радость», «Взыскание погибших», «Нечаянная Радость», «Умягчение злых сердец». Перечисленные иконы чаще других включаются невянскими иконописцами в многочисленные сюжетные композиции. Наш обзор представляет малую часть проведенного исследования, которое показывает высокую вероучительную культуру невянских иконописцев.

Nadezhda S. Karimova

THE THEME OF VENERATION OF ICONS OF OUR LADY IN NEVYANSK ICONOGRAPHY IN XVIII — EARLY XX CENTURIES

The article provides a number of observations and comments on the iconography of images, which picture the image of the icon of the Mother of God as part of the overall composition of the image — “icon in the icon”. The author studied a great number of icons with such a composition and revealed some typical features. In contrast to studies that examine the historical and artistic aspects of Nevyansk icons in general, the article attempts to examine the liturgical aspect of the topic.

Keywords: *church art, iconography of Our Lady, Nevyansk icon, “icon in the icon”.*



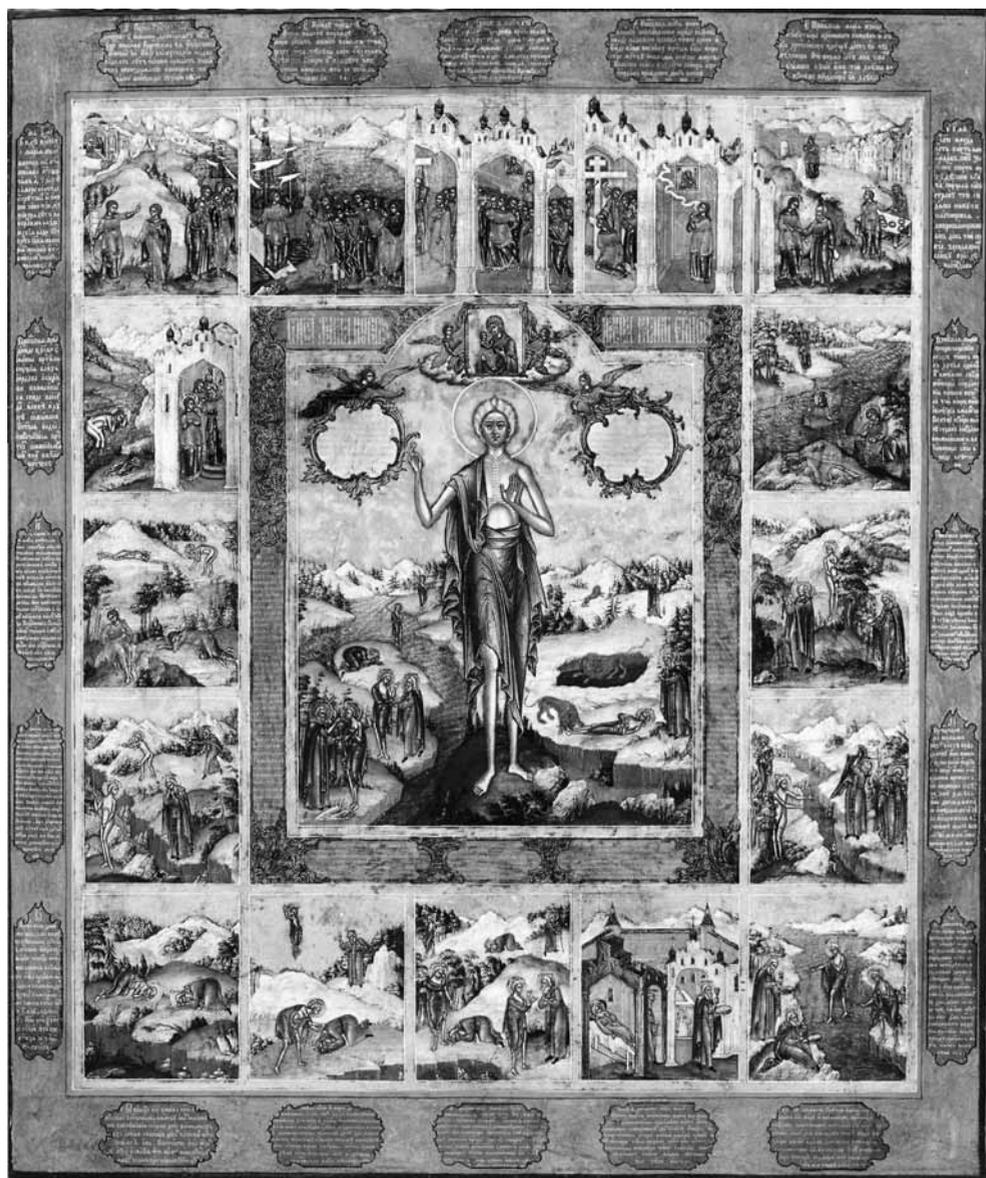
*Ил. 1. «Акафист Пресвятой Богородицы».
Икона мастерской Богатыревых 1800–1810-е гг.*



Ил. 2. Икона Богоматери «Казанская», преподносимая ангелами



Ил. 3. Собор избранных святых со св. Иоанном Предтечей



Ил. 4. Прп. Мария Египетская с житием



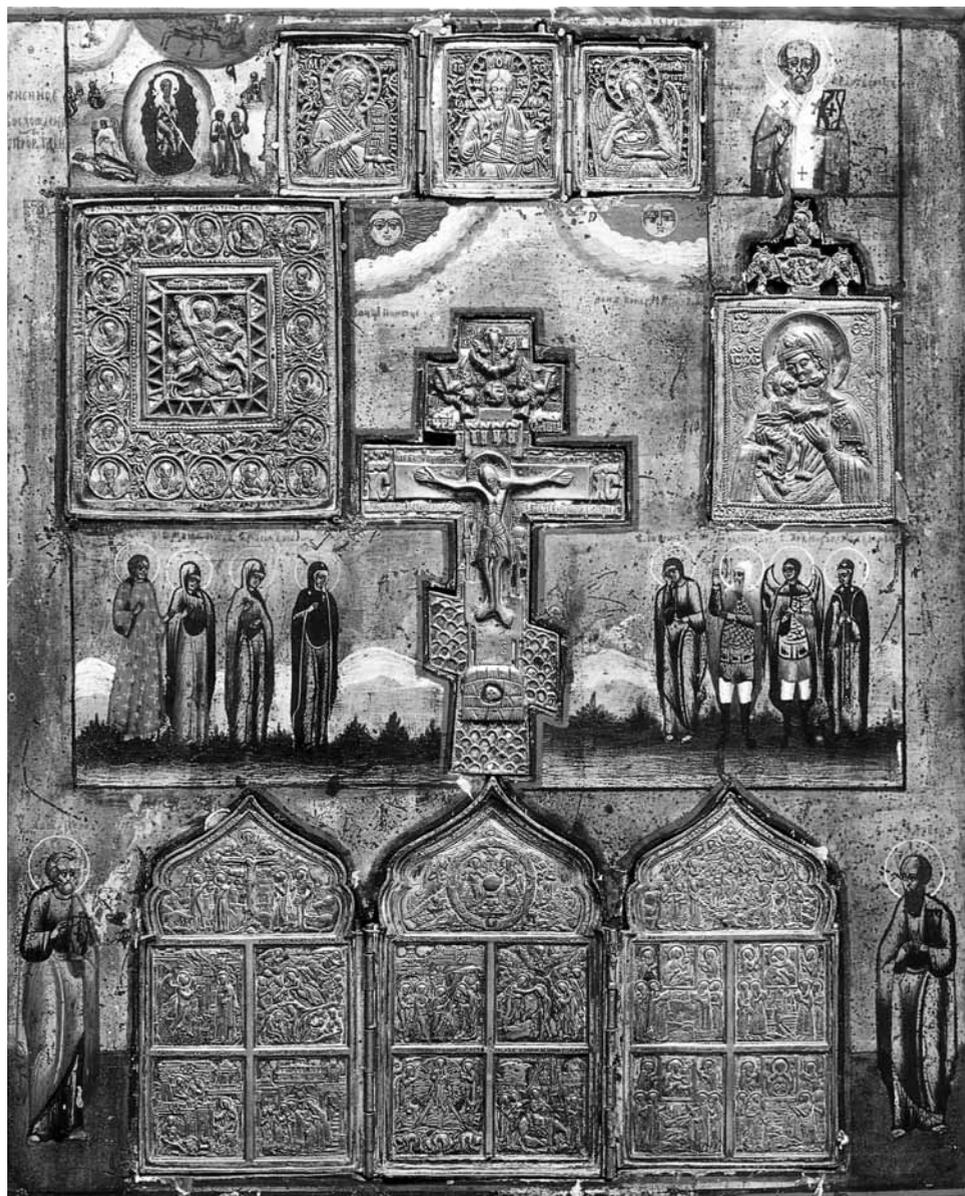
Ил. 5. Прп. Мария Египетская с житием (фрагмент)



Ил. 6. Происхождение Святого Животворящего Креста Господня на источнике



Ил. 7. Перенесение мощей свт. Николая Чудотворца



Ил. 8. Домовый иконостас



Ил. 9. Собор 16 богородичных икон с образом «Царь царем» в оглавии



Ил. 10. Св. праведный Симеон Верхотурский с житием



Ил. 11. Св. праведный Симеон Верхотурский с житием (фрагмент)



Ил. 12. Архангел Михаил в молении иконе «Богоматерь с Богомладенцем»

•ФИЛОСОФИЯ И ФИЛОЛОГИЯ

Диакон П. М. Шитиков

МЕТАФОРА «ХЛЕБ — ЭТО ЖИЗНЬ» В ЕВАНГЕЛИИ ОТ ИОАННА

В данной статье предлагается рассмотреть перспективы применения к библейским текстам методов когнитивной лингвистики. Цель автора — показать, что анализ метафорических концептов с позиций когнитивной теории позволяет преодолеть проблемы субъективности интерпретаций отдельно взятых метафор. Для этого рассматриваются основные теоретические и методологические принципы когнитивных исследований и демонстрируется их применимость к библейским текстам. В качестве материала выбран метафорический концепт «ХЛЕБ — ЭТО ЖИЗНЬ» в Евангелии от Иоанна.

Ключевые слова: *метафора, когнитивная лингвистика, концепт, образная речь, Евангелие от Иоанна.*

Авторы Евангелий передают речь Христа, насыщенную метафорами и притчами. Эта необычайная образность речи Учителя порой заставляла учеников обращаться к Нему за разъяснениями. В послеапостольский период стала складываться практика толкования слов Христа, которая со временем превратилась в мощную экзегетическую традицию. При этом разнообразие интерпретаций все же оставляет читателя перед выбором

варианта точного значения. Наиболее сложным объектом понимания можно уверенно назвать метафору. В классическом представлении, метафора — это фигура речи, с помощью которой мы обычно говорим об одних вещах в терминах другой и которая изначально служит заменой буквального значения. Поиск изначального смысла метафоры приводит к проблеме адекватности интерпретаций и перевода. Поскольку контекст и семантическое окружение образа часто неочевидны для современного читателя, ему остается лишь довериться компетентности толкователей, а недоступность оригинального текста заставляет полагаться на честность переводчиков. Тем временем, как экзегеты, так и переводчики, нередко приносят в текст значительную долю субъективности.

В данной статье предлагается рассмотреть перспективы применения к библейским текстам методов когнитивной лингвистики, популярной в последние десятилетия. Это относительно новое направление исследований в области библеистики, в связи с чем говорить о выработанной методологии не приходится. Тем не менее, ряд западных авторов предпринимали попытки концептуального анализа метафорических высказываний Библии. В первую очередь здесь надо упомянуть работы А. Вежбицкой¹, Б. Хоу², в которых решается задача полноценного анализа новозаветных концептов. В отечественной библиографии последних лет также появились публикации, посвященные данной тематике. Достаточно упомянуть замечательное исследование Е. Б. Яковенко³, в котором анализируется концепт человека в библейской концептосфере. Цель автора данной статьи — показать, что анализ метафорических концептов с позиций когнитивной теории позволяет преодолеть проблемы субъективности интерпретаций отдельно взятых метафор. Для этого следует рассмотреть основные теоретические и методологические принципы когнитивных исследований и убедиться в их применимости к библейским текстам. В качестве материала выбран метафорический концепт «ХЛЕБ — ЭТО ЖИЗНЬ» в Евангелии от Иоанна.

Достижения когнитивной лингвистики XX в. позволили обратить

¹ *Wierzbicka A.* What did Jesus mean? Explaining the Sermon on the mount and the parables in simple and universal human concepts. Oxford, 2001.

² *Howe B.* Because you bear this name: conceptual metaphor and the moral meaning of 1 Peter. Brill; Leiden; Boston, 2006.

³ *Яковенко Е. Б.* Homo Biblicus: языковой образ человека в английских и немецких переводах Библии (опыт концептуального моделирования). М., 2007.

внимание на познавательные свойства метафоры. Собственно, именно в рамках когнитивной лингвистики метафора впервые стала рассматриваться как самостоятельный объект исследования. Прославленные философы языка Джон Лакофф и Марк Джонсон в своей работе «Метафоры, которыми мы живем» показали, что метафора определяет когнитивные процессы человека, при этом концепты, сформулированные на довербальном уровне, обладают высокой степенью универсальности в рамках культурной картины мира. Авторы убедительно доказали, что метафора коренится в повседневной речи и имеет основания в человеческом опыте жизни: «Большая часть обычной понятийной системы человека структурирована с помощью метафор: т. е. большинство понятий понимается с помощью тех или иных частей других понятий»⁴. Мы действительно живем и мыслим метафорическими концептами, которые зачастую остаются неосознанными. По наблюдению Д. Е. Грэди, метафора, в рамках когнитивной лингвистики, представляет собой уже не отдельно взятое образное высказывание, а комплекс концептуальных ассоциаций⁵.

Понятие «концепт» является одной из основных категорий когнитивной лингвистики. В своем «Словаре когнитивных терминов» Е. С. Кубрякова, суммируя достижения западных когнитологов, констатирует, что концепт «отвечает представлению о тех смыслах, которыми оперирует человек в процессах мышления и которые отражают содержание опыта и знания, содержание результатов всей человеческой деятельности и процессов познания мира в виде неких «квантов» знания»⁶. Важно, что информация, сформированная посредством концептов, может включать как сведения об объективном положении дел в мире, так и сведения о воображаемых мирах и возможном положении дел в этих мирах. Концепт — это сумма знаний человечества, которая может быть представлена как универсальный предметный код (см. Н. Н. Жинкин, Л. С. Выготский), выступающий в качестве основы коммуникации.

В случае с метафорой происходит сдвиг, когда целевой (референт) концепт, являющийся объектом внимания, мыслится в терминах исходного (коррелят) концепта, который служит источником образности. Этот двуединый метафорический концепт в свою очередь служит основой ме-

⁴ *Лакофф Дж., Джонсон М.* Метафоры, которыми мы живем. М., 2004. С. 93.

⁵ *Grady J. E.* Metaphor // *The Oxford handbook of cognitive linguistics.* Oxford, 2007. P. 188.

⁶ *Кубрякова Е. С.* Краткий словарь когнитивных терминов. М., 1997. С. 90.

тафорического мышления. Дж. Лакофф и М. Тернер отмечают, что число таких базовых метафорических концептов очень невелико. Хотя они могут быть скомбинированы и использованы в новом контексте и поэтических выражениях, однако это многообразие создано из очень немногих базовых метафор. Поэты могут использовать такие метафоры по-новому, но базовый концептуальный ресурс, который используется, остается все тем же. Если это не будет соблюдаться, тогда мы не сможем понять его⁷. Согласно этому принципу базовые концептуальные метафоры рассматриваются как организующая сила для целых групп высказываний, поэтических и повседневных. Исследователи подчеркивают необходимость проводить различие между отдельными метафорическими высказываниями, имеющими основание в языке, и концептуальной метафорой, которая служит их основой⁸. К. Мюллер убедительно показала, что живые и кажущиеся мертвыми метафоры, по сути, являются рефлексами активированных концептуальных метафор⁹.

Поскольку за метафорическими высказываниями стоит метафорический концепт, при семантическом анализе следует отказаться от выявления смысла отдельных образных выражений, но рассматривать их как средства, через которые чаще всего манифестируется концепт в речи. Посредством лингво-когнитивного анализа исследователь переходит от содержания значений к содержанию самого концепта. И. А. Стернин предложил такую последовательность анализа концепта в тексте:

- определение интересующего нас концепта;
- выявление ключевых слов-репрезентатов данного концепта в языке;
- анализ семантики данных единиц;
- построение структуры концепта по данным лингвистики¹⁰.

Перспективы применения данной методологии к библейским текстам предлагается проследить на примере метафорического концепта

⁷ *Lakoff G., Turner M. More Than Cool Reason: A Field Guide to Poetic Metaphor. Chicago, 1989. P. 26.*

⁸ См.: *Kövecses Z. Metaphor: a practical introduction. Oxford, 2010. P. 4.*

⁹ *Müller C. Metaphors Dead and Alive, Sleeping and Waking: A Dynamic View. Chicago, 2008. P. 103.*

¹⁰ *Стернин И. А. Методика исследования структуры концепта // Методологические проблемы когнитивной лингвистики. Воронеж, 2001. С. 61–62.*

«ХЛЕБ — ЭТО ЖИЗНЬ», представленного в Евангелии от Иоанна. Примеры приводятся по греческому тексту Nestle-Aland и русскому Синодальному переводу. В связи с ограниченностью объема статьи приведенная выборка является иллюстративной и не отражает всех случаев употребления выявленных слов-репрезентатов.

Метафора «ХЛЕБ — ЭТО ЖИЗНЬ» является основой проповеди о Хлебе Небесном, которая приводится в 6 главе Евангелия Иоанна. Образ Хлеба последовательно раскрывается в цепочке метафорических выражений:

- | | |
|--|---|
| 1. ἐργάζεσθε μὴ τὴν βρῶσιν τὴν ἀπολλυμένην ἀλλὰ τὴν βρῶσιν τὴν μένουσαν εἰς ζωὴν αἰώνιον. 6. 27 | 1. Старайтесь не о пище тленной, но о пище, пребывающей в жизнь вечную |
| 2. οἱ πατέρες ἡμῶν τὸ μάννα ἔφαγον ἐν τῇ ἐρήμῳ, καθὼς ἐστὶν γεγραμμένον, Ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἔδωκεν αὐτοῖς φαγεῖν. 6. 31 | 2. Отцы наши ели манну в пустыне, как написано: хлеб с неба дал им есть |
| 3. οὐ Μωϋσῆς δέδωκεν ὑμῖν τὸν ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, ἀλλ' ὁ πατήρ μου δίδωσιν ὑμῖν τὸν ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ τὸν ἀληθινόν. 6. 32 | 3. Не Моисей дал вам хлеб с неба, а Отец Мой дает вам истинный хлеб с небес |
| 4. ὁ γὰρ ἄρτος τοῦ θεοῦ ἐστὶν ὁ καταβαίνων ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καὶ ζωὴν διδούς τῷ κόσμῳ. 6. 33 | 4. Ибо хлеб Божий есть тот, который сходит с небес и дает жизнь миру |
| 5. Ἐγὼ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς. 6. 35, 48 | 5. Я есмь хлеб жизни |
| 6. Ἐγὼ εἰμι ὁ ἄρτος ὁ καταβάς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ. 6. 41 | 6. Я есмь хлеб, сшедший с небес |
| 7. οὗτός ἐστιν ὁ ἄρτος ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβαίνων ἵνα τις ἐξ αὐτοῦ φάγῃ καὶ μὴ ἀποθάνῃ. 6. 50 | 7. Хлеб же, сходящий с небес, таков, что ядущий его не умрет |

8. ἐγὼ εἶμι ὁ ἄρτος ὁ ζῶν ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς. 6. 51

9. ἐάν τις φάγη ἐκ τούτου τοῦ ἄρτου ζήσει εἰς τὸν αἰῶνα. 6. 51

10. καὶ ὁ ἄρτος δὲ ὃν ἐγὼ δώσω ἢ σὰρξ μου ἐστὶν ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς. 6. 51

11. ἐὰν μὴ φάγητε τὴν σάρκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου καὶ πῖντε αὐτοῦ τὸ αἶμα, οὐκ ἔχετε ζωὴν ἐν ἑαυτοῖς. 6. 53

12. ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα καὶ πίνων μου τὸ αἶμα ἔχει ζωὴν αἰώνιον. 6. 54

13. ἢ γὰρ σὰρξ μου ἀληθῆς ἐστὶν βρωσίς. 6. 55

14. οὗτός ἐστιν ὁ ἄρτος ὁ ἐξ οὐρανοῦ καταβάς <...> ὁ τρώγων τοῦτον τὸν ἄρτον ζήσει εἰς τὸν αἰῶνα. 6. 58

8. Я хлеб живой, спешший с небес

9. Ядущий хлеб сей будет жить вовек

10. Хлеб же, который Я дам, есть Плоть Моя, которую Я отдам за жизнь мира

11. Если не будете есть Плоти Сына Человеческого и пить Крови Его, то не будете иметь в себе жизни

12. Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь имеет жизнь вечную

13. Ибо Плоть Моя истинно есть пища

14. Сей-то есть хлеб, спешший с небес <...> ядущий хлеб сей жить будет вовек

Контекст образа легко определим. Посредством таких слов, как «манна», «Моисей», «голод» и «хлеб с неба» создается связь с событиями Исхода (гл. 16), где Бог дал манну Своему голодному народу в пустыни. Таким образом, манна рассматривалась как символ того, как Бог сохранил Свой народ чудесным образом. Если Иисус пришел от Бога Моисея и сохраняет Его традиции, от Него ожидали подобного знака (Ин 6. 30). Метафорически «голод в пустыне» — то есть в условиях крайней нужды — формирует основную ассоциативную связь, в рамках которой должен восприниматься дар Божий. Опираясь на хорошо известный образ, автор Евангелия выстраивает новый метафорический ряд, в котором событиям Книги Исход придается христоцентричный характер. В основе образа

лежит дихотомия концептов «ГОЛОД — СМЕРТЬ» и «ХЛЕБ — ЖИЗНЬ», объединенных в метафоре, получившей в Евангелии новые референты.

Основание указанных концептов коренится в физическом опыте древних обществ. Понятие голода для древнего средиземноморского общества имело прямую референцию со смертью. Анализ древнегреческих источников свидетельствует о том, что голод мыслился в категориях смерти, а хлеб, в свою очередь, осознавался как источник жизни. Профессор Ван дер Ватт в своей статье приводит ряд цитат, связанных с голодом в древнем обществе¹¹, которые отражают всю глубину и силу ассоциаций в метафоре.

В писаниях греческих философов голод описывается как нечто весьма неприятное. Он связан с болью, дискомфортом и даже болезнью (Аристотель. Никомахова этика. 3, 5). Как заметил Сократ в диалоге «Филеб»: «Голод это разбитость и боль»; и «жажда и голод — это разрушение и боль». Платон в «Республике» отмечает: «Самая печальная судьба — умереть от голода». Голод — убийца животных и людей и поэтому страшен. Эпиктет утверждал, что человек, который не страдает от жажды и голода, поистине счастлив. Конечно, автор Евангелия от Иоанна не имел в голове эти цитаты, когда писал свой текст, однако они показывают нам, как голод воспринимался в древнем средиземноморском обществе.

В Ветхом Завете голод и жажда также оцениваются весьма негативно (Втор 8. 3; 28. 48; 32. 24; Иов 30. 3), и эта тенденция сохраняется в Новом Завете. Голод и жажда перечисляются в ряду ужасов последних времен (Мф 24. 7; Мк 13. 8; Лк 21. 10; Откр 6. 8; 18. 8). Важно учитывать, что древние связывали голод с гневом богов, которые служили гарантией получения пищи (Пс 33. 10; Ис 49. 10; Езек 34. 29; Откр 7. 16). В Ветхом Завете голод и жажда рассматривались как наказание от Бога. С другой стороны, вся пища понималась как дар Божий (Втор 14. 4). Именно во времена голода и жажды Бог являл Себя спасителем в нужде (Исх 16. 3–5; 17. 3–7; Пс 106. 36–38).

Таким образом, концепты «ГОЛОДА — СМЕРТИ» и «ХЛЕБА — ЖИЗНИ» имеют глубокие социокультурные основания. Автор Евангелия успешно использует когнитивные ассоциации для построения ново-

¹¹ *Watt J. G. I am the Bread of Life. Imagery in John 6. 32–51 // Acta Theologica. 2007. № 2. P. 186–204.*

го концепта «ХРИСТОС — ХЛЕБ ЖИЗНИ». Достаточно просто проследить символические связи образа. Пример истории Исхода, со ссылкой на Моисея, манну и пустыню, формирует фон для образа, употребленного в данном случае (см. пример 2). Следует обратить внимание на отсылки к истории Исхода, связанные в свою очередь с социокультурным контекстом, с которыми автор Евангелия был хорошо знаком. А. Кестенбергер указал на целый ряд ветхозаветных аллюзий в данном небольшом отрывке Евангелия¹². Основание образа — это народ Божий в пустыне, который был голоден до смерти и который ожидал помощи от Бога (Исх 16. 1–7). В этом контексте недостаток еды и питья представлял серьезную угрозу существованию этих людей. Это служит основанием метафоры хлеба как главной составляющей пищи. В этом контексте голода отсылка к Иисусу как хлебу жизни создает его существенные метафорические черты. Хлеб — это не только удовольствие, но и необходимость, когда голод одолевает в пустыне. Манна в пустыне, которая спасла страждущий народ, сравнивается с хлебом жизни, предназначенным для той же цели в духовном смысле.

Люди просили знака, соотносимого со знаком, данным в пустыне, когда их предки получили манну. Манна, соответственно, является символом Божией заботы. Манна имеет определенные символические качества в ветхозаветной и еврейской традиции. Она может быть символически соотнесена с еврейскими эсхатологическими ожиданиями и даже служить образом Торы и Мудрости¹³. В рамках данных символических связей Иисус убеждает людей, что Отец вновь посылает пищу в их нужде. В их время это не манна, а Личность (пример 4). Это решающая связь в формировании метафорической природы данного пассажа. Манна персонифицируется, и таким образом подготавливается путь к явному выражению нового содержания метафоры (примеры 5, 6). Иисус метафорически функционирует как истинная манна, истинный хлеб с небес, и должен быть понят в этой перспективе со всеми символическими связями.

Дальнейшее развитие метафорического образа происходит в плоскости евхаристической терминологии. В примерах 10–13 вводится новый компонент концепта «ПЛОТЬ». Автор еврейского перевода Евангелия

¹² Кестенбергер А. Евангелие от Иоанна // Ветхий Завет на страницах Нового: В 4-х т. / ред. Г. К. Бил, Д. А. Карсон. Т. 2. Евангелие от Луки, Евангелие от Иоанна. Черкассы, 2011. С. 339–345.

¹³ См.: Painter J. Jesus and the quest for eternal life // Critical readings of John 6 / ed. by Culpepper. Leiden, 1997. P. 61–94.

Д. Стерн указывает, что образ вкушения Плоти не должен был шокировать слушателя, поскольку еврейская традиция позволяет символически интерпретировать выражение «пища и питье». Есть Плоть Сына Человеческого — значит впитывать Его суть и образ жизни¹⁴. К тому же греческое слово «плоть» — σάρξ может обозначать и человеческую природу в целом. Опираясь на привычный образ Хлеба-манны как коррелята спасению-жизни, автор переносит акцент на жизнь вечную, условием приобретения которой служит Плоть Христа — Хлеб Небесный (примеры 11, 12).

Таким образом, очевидно, что в рассматриваемом отрывке Евангелия происходит явная трансформация базового концепта. Автор задает новый когнитивный фон привычным образам и так формирует новый тип мышления. Основные слова-репрезентаты, употребляемые в Ветхом Завете для описания опыта пребывания в пустыне, в Новом Завете приобретают значение когнитивных категорий.

На основании рассмотренных примеров можно проследить, какие семантические трансформации произошли в значении слов-репрезентатов, выделенных как основные:

Репрезентат	В Ветхом Завете	В Евангелии от Иоанна
Пища (βρώσις) Хлеб (ἄρτος)	Отражают практический опыт ежедневной заботы об обеспечении жизни. Иметь пищу — значит буквально жить, не иметь ее — значит умереть. Хлеб небесный (манна) послужила спасением в смертельной опасности в пустыне.	Служат составляющей концепта, где хлеб — это источник спасения от духовной смерти, орудие достижения жизни вечной (пример 1). В Ин 4. 34 раскрыто коннотативное значение пищи: «Моя пища (βρώμα) есть творить волю Пославшего Меня».

¹⁴ Стерн Д. Комментарий к еврейскому Новому Завету. М., 2004. С. 248.

<p>Жизнь (ζωή) Жить (ζάω) Умирать (ἀποθνήσκω)</p>	<p>Манна обеспечила евреям в пустыне жизнь, поддержала их физические силы, но не изменила природы. Христос верно напоминает: «Отцы ваши ели манну в пустыне и умерли (ἀπέθανον)» (Ин 6. 49).</p>	<p>Второй элемент метафоры. Хлеб небесный обеспечивает жизнь вечную (примеры 7, 9): «ядущий его не умрет (μὴ ἀποθάνῃ)» и «будет жить (ζῆσει) вовек». Жизнь вечная — центральный образ Евангелия, значение которого раскрывается в Ин 17. 3: «Сия же есть жизнь вечная (ἡ αἰώνιος ζωή), да знают Тебя, единого истинного Бога».</p>
<p>Христос (ἐγώ εἰμι) Плоть (σάρξ)</p>		<p>Завершающий элемент концепта, который вводит новое значение в образ «ХЛЕБ — ЖИЗНЬ», которое невыводимо из контекста. Примеры 10–12 раскрывают метафору. Негативная реакция слушателей подтверждает ее новаторские свойства.</p>

Итак, структура рассматриваемой метафоры может быть представлена следующим образом. Центральным концептом служит «ХЛЕБ», коррелятом которого выступает «ЖИЗНЬ». Рассмотренный выше социокультурный контекст этих концептов подразумевает ряд инференций (ГОЛОД, СМЕРТЬ, ЕСТЬ), которые создают фон коррелятного домена. В этом виде метафора «ХЛЕБ — ЭТО ЖИЗНЬ» опирается на непосредственный опыт человечества и, в частности, на опыт голода в пустыне еврейского народа. Автор Евангелия расширяет диапазон мета-

форы посредством добавления нового референта «ХРИСТОС/ПЛОТЬ», относительно которого концепт «ХЛЕБ» выступает коррелятом. Этим достигается связь привычной концептуальной картины с новым значением. «ХРИСТОС» мыслится в категориях «ХЛЕБА ЖИЗНИ», и этот новый метафорический концепт служит основой самостоятельных метафорических высказываний (примеры 5–13).

Следует отметить, что последний, «новаторский» элемент метафорического концепта вводится не сразу. Автор позволяет слушателям вспомнить исторический контекст привлекаемого образа манны, чтобы наложить на него новый слой ассоциаций. Примечательна и форма введения этого элемента. В примерах 5, 6, 8 автор использует выражение «Я ЕСМЬ», которое апеллирует к событию богоявления в горящем кусте, когда Бог назвал Себя Моисею: ἐγώ εἰμι ὁ ὢν (Исх 3. 14). По мнению исследователей, выбор такой формы презентации сознательно ставит акцент на Божественном происхождении Говорящего¹⁵. Достаточно вспомнить реакцию стражников, павших ниц при словах ἐγώ εἰμι в Гефсиманском саду (Ин 18. 6), чтобы признать значимость данной формы выражения. Подобная схема введения метафорической номинации Христа встречается в Евангелии от Иоанна 7 раз с различными референтами и сознательно позиционируется как акт теофании.

Этот факт согласуется с принципами метафорической теологии, в рамках которой метафора рассматривается как единственная возможность что-либо говорить о Боге утвердительно¹⁶. В примерах 5, 6, 8 из уст Христа звучит откровение о Себе Самом как о хлебе жизни. Восприятие этих слов как когнитивных основ богословия предоставляет новые средства для богословия Евхаристии. В рамках метафорического богословия ПЛОТЬ ХРИСТА как ХЛЕБ рассматривается не как отвлеченный образ, но и не как буквальная истина. Это концепт, формирующий парадигму мышления верующего человека. При этом основание данного концепта продиктовано Самим Христом.

Применение принципов когнитивной теории метафоры к библейским текстам оказывается достаточно результативным. Для известного исследователя метафорических концептов А. Вежбицкой очевидно значение введения в библейские исследования категории концепта. Ссы-

¹⁵ Carson D. A. The Gospel according to John. Leicester, 1991. P. 289.

¹⁶ Soskice J. M. Metaphor and Religious Language. Oxford, 1987. P. 106.

лаясь на Лейбница и Паскаля, она показала, что концепт служит той нерасщепляемой единицей интерпретации, которая не подразумевает дальнейшего поиска толкований: «Если понимание основывается на базовых концептах, которые объясняют сами себя на интуитивном уровне и не требуют последующих пояснений, то любые толкования здесь неуместны, поскольку они часто основаны на субъективном опыте»¹⁷. Значительная часть изречений Иисуса Христа, по ее мнению, в результате семантического анализа обретает универсальное значение, что, в свою очередь, имеет важные этические последствия. По мнению Б. Хоу, анализ когнитивной метафоры, основанной на воплощенном универсальном опыте человека, делает возможным соотнесение морального языка и дискурса писателей Нового Завета и его современных читателей¹⁸. Проведенный в данной статье анализ убедительно показал, что концептуальная картина мира у автора Евангелия имеет когнитивные основания, доступные и современному человеку.

¹⁷ *Wierzbicka A.* What did Jesus... P. 6–7.

¹⁸ *Howe B.* Because you bear this name... P. 5.



Deacon Petr M. Shitikov

THE METAPHOR OF “BREAD — IS LIFE” IN GOSPEL OF JOHN

In this paper the author suggests analyzing biblical text, using the techniques of cognitive linguistics. The purpose of the author is to show that the analysis of metaphorical concepts from the standpoint of cognitive theory can overcome the problem of individual metaphors subjective interpretation. To prove this point the author considers the main theoretical and methodological principles of cognitive studies and demonstrates their application to biblical texts. The metaphorical concept “BREAD — IS LIFE” in Gospel of John was chosen as the example.

Keywords: *metaphor, cognitive linguistics, concept, metaphoric speech, Gospel of John.*

Е. Н. Коледич

ХУДОЖЕСТВЕННЫЙ ПРИЕМ УПОДОБЛЕНИЯ И ПОИСК ВЕЧНОГО СМЫСЛА В СОЧИНЕНИИ ТИХОНА ЗАДОНСКОГО «СОКРОВИЩЕ ДУХОВНОЕ, ОТ МИРА СОБИРАЕМОЕ»

Рассматривается художественный прием уподобления в сочинении «Сокровище духовное, от мира собираемое» Тихона Задонского, духовного писателя XVIII в. Выявляются тематические группы образов сравнения, особенности сопоставления «мирского» и «духовного».

Ключевые слова: *свт. Тихон Задонский, духовная литература XVIII в., уподобление, распространенное сравнение, образ сравнения, признак сравнения, экспрессивность.*

Написание «Сокровища духовного» в 1777–1779 гг. было вызвано желанием Тихона Задонского побудить христиан возможно чаще восходить умом от мирского к духовному, побудить к богомыслию. Об этом свидетельствует и эпиграф к сочинению: «Какъ купецъ отъ различныхъ странъ собираетъ различныя товары, и въ домъ свой привозитъ, и сокрываетъ ихъ; такъ христианину можно отъ мира сего собирать душеполезныя мысли, и слагать ихъ въ клетки сердца своего, и теми душу свою созидать» (с. 1)¹. В «Сокровище духовном» писатель размышляет о предметах христианской веры по поводу изречений или каких-либо действий и явлений видимой природы, объясняет невидимое видимым. Приему уподобления «духовного» «мирскому» в сочинении Тихона Задонского отводится ведущая роль. Осуществляется он преимущественно с помощью распространенного сравнения.

Образы, используемые при сопоставлении «мирского» и «духовно-

¹ Цитаты из «Сокровища духовного» приводятся по тексту издания: *Тихон Задонский, свт. Творения*. М., 1994. Репринтное издание. Творения иже во святыхъ отца нашего Тихона Задонскаго. М.: Синодальная типография, 1889. (Здесь и далее страницы этого издания приводятся в скобках).

го» в «Сокровище духовном», преобладающий массив которых восходит к Священному Писанию, могут быть объединены в большие тематические группы, характерные и для средневековой литературной традиции²: светила небесные, стихии природы, образы из растительного и животного мира, образы, отражающие жизнедеятельность человека (быт, взаимоотношения).

Тематические группы образов	Примеры из «Сокровища духовного»
Светила небесные	«Прежде восхождения <i>солнца</i> (здесь и далее курсив наш. — Е. К.) тьма и ночь пребывает, но какъ солнце взойдетъ, тьма отступать, и светъ возсияваетъ. Тако до пришествия Христова, иже есть Солнце праведное, тьма всю вселенную покрывала и ночь глубокая была; но какъ сие светлейшее возсияло Солнце, и свои теплейшие лучи на всю вселенную испустило, благоприятнейший и сладчайший душамъ нашимъ возсиялъ день» (с. 2).
Стихии природы	«Видимъ, что <i>вода</i> съ горъ на места низкия стекаетъ: тако благодать Божия отъ Небеснаго Отца на смиренныя сердца изливается» (с. 178).
Образы из растительного мира	«Видимъ, что <i>малое деревцо</i> ко всякой стороне удобно преклоняется, куды ни преклоняется, и куды преклонится, тако и ростеть. Тако имееся юное и малое отроча: чего научается, того и навываетъ, и чего навываетъ, то и въ прочее время творить будетъ» (с. 184).
Образы из животного мира	«Видимъ, что <i>кокошь</i> малыхъ птенцовъ своихъ собираетъ подъ крылы своя, и согреваетъ ихъ: тако Христось Господь нашъ хочетъ собрать грешниковъ подъ крыле благости Своя и согреть ихъ» (с. 161).

² См. Адрианова-Перетц В. П. Очерки поэтического стиля Древней Руси. М.; Л., 1947.

<p>Образы из сферы человеческого быта</p>	<p>«Нетъ никакой пользы въ <i>сосуде</i>, который вне является чистъ, но внутрь всякаго смрада и нечистоты исполненъ: тако нетъ никакой пользы и человеку, который вне является добръ, но внутрь золь; вне является смиренъ и тихъ, но внутрь гордости, зависти и злобы исполненъ» (с. 131).</p>
<p>Образы из сферы человеческих взаимоотношений</p>	<p>«Бываетъ въ мире, что <i>единъ у другаго заимообразно беретъ</i> несколько денегъ или другихъ какихъ вещей, и взятое называется долгъ, а взявший должникъ. <...> Тако всякъ человекъ, когда заповедь Божию разоряетъ и согрешаетъ предъ Богомъ, въ долгъ предъ Богомъ впадаетъ, и Ему должникомъ делается» (с. 75).</p>

Безусловно преобладающей является группа образов, отражающих жизнедеятельность человека. Самой объемной подгруппой здесь является та, в которой в качестве объекта сравнения используется типичная разговорная ситуация, одно из высказываний которой писатель применяет к сфере «духовного». Например, в 35-й статье «Воротись! не туда пошелъ»: «Бываетъ въ мире семъ, что человекъ человека идущего возвращаетъ въ задъ, и кричитъ въ следъ его: слышиши ли? *не туда пошелъ*. Тако Богъ въ совести человеку глаголетъ и вопиетъ ему, когда хочетъ зло соделать: возвратися, человеце! *не туда идешь ты*» (с. 71).

Многочисленными также являются подгруппы, которые по образам сравнения условно можно обозначить как «Царь и подданный (гражданин)», «Господин и раб». Например, в 12-й статье «Царь, ожидаемый отъ гражданъ, и пришествие его во градъ, и его отъ гражданъ приятие»: «*Царь*, хотячи въ какой градъ приити, посылаетъ напередъ въ тотъ градъ вестника объявить гражданамъ имеющее быть пришествие его. Почему граждане ожидаютъ его, и къ сретению и приятию его приуготавливаются, и пришедшаго съ подобающею честью сретаютъ и приемлютъ. Тако Царь Небесный, имея приити въ миръ, яко преславный градъ, руками Его сотворенный, послалъ напередъ вестниковъ, рабовъ Своихъ, пророковъ, дабы возвестили миру имеющее быть пришествие Его въ миръ, которое

множественно и многообразно они и предвозвестили; и вси ветхозаконнии вернии и святии съ великимъ желаниемъ ожидали того» (с. 23–24). А также в 4-й статье «Господинъ и рабъ»: «Рабъ называется именемъ того господина, котораго есть рабъ: тако христианинъ называется христианиномъ, понеже есть рабъ Христовъ» (с. 10–11).

Следует отметить теоцентрический (равно и христоцентрический) характер используемых в «Сокровище духовном» сравнений. Более чем в трети из них центральный образ соотносится с Богом или Иисусом Христом — либо в Его исторической миссии, либо в Его будущей славе. Помимо царя и господина, в «Сокровище духовном» в соответствии с библейскими текстами Бог уподобляется свету, садовнику, срубающему неплодное дерево; видящему при слепом, высокому лицу, усыновившему низкого человека; благодетелю и др.; Иисус Христос — солнцу и свету, виноградной лозе, кокошу, который собирает птенцов под крылья свои; осужденному на смертную казнь, главе (тело же Церковь), жениху и мужу (невеста и жена — христианская душа), вождю, учителю, освободителю пленников и др. Например, в 107-й статье «Память благодетеля отсутствующаго»: «Бываетъ, что человекъ отъ человека другаго много благодеяния приемлетъ, и, поминая благодеяния его, всегда помнить и *благодетеля*, и отъ любви и благодарности къ нему и другамъ своимъ о немъ напоминаетъ. <...> Тако христианину должно *Бога* и благодеяние Его безчисленная во всегдашней памяти иметь, и внутри себе съ душею говорить: Богъ мой мене создалъ и изъ небытия въ бытие привелъ, и тое и тое добро мне подаетъ» (с. 216). Или в статье 8-й «Пленникъ и свободитель»: «Аще бы кто въ пленении былъ, и тамо всякое мучение отъ пленившаго мучителя терпелъ, и ничего не ожидалъ бы отъ него, кроме горькия смерти; а пришелъ бы къ нему какой добрый и сильный человекъ, и сказалъ бы ему: “вотъ я тебе свобождаю отъ горькия сей работы и всего бедствия, и приведу тя въ отечество твое, только иди за мною”: о, коль съ великою радостию восхотелъ бы бедный той пленникъ итти и последовать милостивому тому *свободителю!* — *Христось, Сынъ Божий*, всесильный и всеблагий, къ намъ плененнымъ пришелъ съ небеси, отъ Отца Своего Небеснаго посланный, и глаголетъ намъ: “Я къ вамъ отъ Отца Моего Небеснаго посланъ свободить васъ, и привести васъ къ Нему въ Небесное Его Царствие”» (с. 16). В случае приведения в качестве объекта сравнения типичной разговорной ситуации к Богу или Иисусу Христу

может быть отнесена писателем реплика из диалога. Например, в статье 55-й «Нигде я отъ тебе уйти не могу»: «Бываетъ, что человекъ человеку, ради некоторыхъ причинъ, говоритъ: *нигде я отъ тебе уйти не могу*. Слышимъ слово сие въ людехъ; но оно, какъ разсудить, всякому человеку, какой бы онъ ни былъ, неправильно приписуется. Ибо не токмо отъ простаго человека, но отъ самыхъ царей, хотя и долгиа руки имеютъ, уйти и сокрыться возможно, какие сие видимъ. *Почему слово сие: *нигде я отъ тебе уйти не могу, единому Богу приличествуетъ говорить**. Отъ Него мы уйти нигде не можемъ, куда ни побегимъ; и нигде сокрыться не можемъ, где ни вздумаемъ скрыться» (с. 113). Или в статье 102-й «Иди за мною»: «Бываетъ, что единъ другому въ различномъ случае говоритъ: *иди за мною*. Христианине! *такъ Христось Господь всякому отъ насъ говоритъ: иди за Мною*. Читай святое Евангелие, и внимай тому, и услышишь сладчайший Его гласъ сей: *иди за Мною*» (с. 191). Такая ситуация является отражением признанного христоцентризма сочинений Тихона Задонского. «Описание земного жития и страстей Спасителя занимает центральное и важнейшее место в книге. В него естественно вплетаются, из него вытекают все любимые мысли святителя, уже во многом знакомые нам по “Истинному христианству”, и прежде всего мысль о личном подвиге последования Христу. Здесь узел всего его богословия. Бог, мир, человек, общий смысл бытия и должность христианская к соседу — все уясняется во Христе и через Христа. Практический христоцентризм — вот конечное слово святителя Тихона об истинном христианстве, с неопровержимой силой выраженное им именно в “Сокровище духовном” и ставшее конечным словом и его жития», — подчеркивает свящ. П. Хондзинский³.

Писатель использует для уподобления материал из повседневной жизни человека, но план «видимого», «мирского» предстает в них в обобщенном виде. В сравнениях отсутствуют развернутые описания образов, изображаемые события (или явления природы) не определяются ни хронологически, ни территориально. Персонажи также предстают в обобщенной форме, у них отсутствуют портретные характеристики, собственные имена, автором регулярно используются особые типы номинации.

³ Хондзинский П., свящ. Истинное христианство в житии и трудах святителя Тихона, епископа Задонского // Святитель Тихон Задонский: Избранные труды, письма, материалы. М., 2004. С. 40–41.

Типы номинации персонажей в сравнениях	Примеры из «Сокровища духовного»
Термины родства (отец, мать, дети и др.)	« <i>Дети отъ отца</i> рождаются: тако христиане, люди обновления и сынове Божии по благодати, рождаются отъ Бога» (с. 7).
Так называемые «общие имена» (человек, люди, кто-либо, всякий, один, другой и др.)	«Видимъ, что когда <i>человекъ</i> на судъ позывается, о томъ и думаетъ и все тщание свое полагаетъ, и съ друзьями своими советуетъ, дабы на суде не осужденнымъ быть и не посрамиться. Христианине! ты позовешия на Судъ не человеческий, но Божий; <...> кольми убо паче должно тебе готовитися и все тщание полагать, чтобы на Суде ономъ не посрамиться и не осужденнымъ быть» (с. 81).
Реляционные имена, называющие лицо по какому-либо отношению к другому лицу (господин и раб, «любитель и любимый» и др.)	«У <i>любителя съ любимымъ</i> должно быть единомыслие; что любимый мыслить, тое и любитель долженъ мыслить. Богъ мыслить о человеке добро, и любить его и всякаго добра желаетъ ему, и благодворить ему; тако должно и человеку, ежели Бога любить, добро мыслить о человеке, и любить его, и всякаго ему добра желать и благодворить» (с. 255).

<p>Функциональные имена, обозначающие лиц по роду занятий (воин, земледелец, купец и др.)</p>	<p>«Видимъ въ мире, что различные <i>сторожи</i> поставляются: инии хранятъ градъ, инии хранятъ домъ, инии иное хранить поставляются; и хранятъ, къ чему приставлены бывають. Тако епископы и пресвитеры избираются и постановляются хранить души христiанския, въ смотрение имъ порученныя» (с. 337).</p>
---	--

Сопоставление реалий духовной и земной жизни в сочинении Тихона Задонского строится не по внешнему сходству, а по внутреннему, раскрывающему роль, функцию в окружающем мире. Уподобления помогают автору прежде всего выразить основополагающую нравственную мысль. Исходя из этого, в образе сравнения выделяются те или иные актуальные для темы качества, по которым и строится направление уподобления. Как и сам Тихон Задонский пишет: «Вещь одна другой подобна бывает не во всем, а только в некоторых свойствах: поэтому и о подобиях <...> разуметь должно то же, что и они только в неких свойствах сходны с теми вещами, которые разъясняют»⁴.

Около трети богословских статей «Сокровища духовного» построены на сопоставлении субъекта и объекта сравнения по нескольким признакам. Например, статья 4-я «Господинъ и рабъ»: «Рабъ называется именемъ того господина, котораго есть рабъ: тако христианинъ называется христианиномъ, понеже есть рабъ Христовъ. Рабъ того ради называется рабомъ некоего господина, яко работаетъ ему, волю его творить и угождаетъ ему: тако христианинъ того ради называется рабомъ Христовымъ, яко работаетъ Ему, волю Его творить и угождаетъ Ему. <...> Рабъ предъ господиномъ со страхомъ и благоговениемъ ходитъ, дабы не прогневать его: тако христианамъ предъ Христомъ Господемъ своимъ ходитъ должно со страхомъ и благоговениемъ, дабы Его не прогневать. <...> Рабъ не знаетъ, когда его господинъ его позоветъ къ себе; и потому добрый рабъ на всякое время готовъ есть, и ожидаетъ его: тако христианинъ не знаетъ,

⁴ Тихон Задонский, свт. Собрание творений: В 5 т. М., 2003. Т. 3. С. 254.

когда его Христось Господь къ Себе позоветъ; зоветъ же всякаго Себе Христось чрезъ смерть, и потому добрый христианинъ всегда къ исходу готовится. <...> Рабъ, когда явится предъ господиномъ неисправенъ, наказуется: тако христианинъ, когда явится предъ Христомъ Господемъ неисправенъ, наказание приметъ. <...> Рабъ, какъ верно ни работаетъ господину своему, должное показываетъ, творить тое, что должно творить: тако христианинъ, хотя и верно работаетъ Христу Господу, однакожь долженъ себе признавать недостойнымъ. <...> Раби непостояннии и злыи, за глазами господина своего, по воле своей живутъ, и своевольствуютъ; делаютъ, что хотять, помышляя, что не видитъ ихъ господинъ ихъ: тако многии безсовестныи христиане поступаютъ противъ совести и закона Божия, такъ, какъ бы ихъ Христось не виделъ», и т. д. (с. 10–11).

В тридцати двухъ статьяхъ сочинения сопоставление «духовного» и «мирского» по выделеннымъ авторомъ признакамъ оформлено в особые подглавы для более пространного рассуждения, называемые «О томъ же». Например, статья 28-я «Обедъ или вечеря» имеетъ девять дополнительныхъ подглав, вступления къ которымъ представляетъ собой сравнение заданныхъ в начале статьи предмета и образа сравнения по дополнительнымъ признакамъ: «Бываетъ въ мире семъ, какъ видимъ, что знатный и богатый человекъ делаетъ богатую и знатную вечерю или обедъ, и зоветъ многихъ людей на той обедъ: тако Богъ, Царь Небесный, сотворилъ великую вечнаго блаженства вечерю, всякаго неизреченнаго утешения, наслаждения, радости и веселия исполненную, и звалъ и зоветъ всехъ по Своему человеколюбию» (с. 49–50). Сравнения по дополнительнымъ признакамъ: 1. «Въ мире семъ бываетъ, что славныи и богатии на вечераи свои зовутъ по большей части славныхъ и богатыхъ, подобныхъ себе. Царь Небесный, человеколюбивый Богъ не тако. Онъ, по Своему человеколюбию, никемъ не гнушается, но на Небесную Свою вечерю зоветъ, не взирая на лица, всехъ равно, богатыхъ и нищихъ, славныхъ и подлыхъ, — словомъ, всякаго человека, мужеска пола и женска, и всемъ отверзаетъ двери» (с. 51); 2. «Бываетъ въ мире семъ, что когда званнии на вечерю вси соберутся, тогда звавший ихъ хозяинъ вводитъ ихъ въ палату украшенную, для вечераи уготованную, и тако садятся вси на своихъ местахъ: тако будетъ и званнымъ на вечерю небесную и пришедшихъ къ той» (с. 52); 3. «На знатной мира сего вечераи сидящи и пирующие одеяны бывають въ светлыи и красныи одежды: тако будетъ и на преславной оной великолепной Небес-

ной вечери» (с. 52); 4. «На знатной мира сего вечери всякое добро бывает къ утешению и услаждению сидящихъ и пирующихъ. Подобно будетъ и въ Небесной вечери» (с. 53); 5. «Бываетъ на вечери мира сего, что хозяинъ пришедшимъ гостямъ говоритъ: вотъ вамъ благая, предложенная на трапезе моей! ядите, пейте и веселитесь! Тако человеколюбивый Господь возглаголетъ послушавшимъ звания Его и пришедшимъ на Небесную Его вечерю: вотъ вамъ благая, которая уготовахъ вамъ, которая обещахъ вамъ, которыхъ верою и надеждою ожидали вы отъ Мене» (с. 53); 6. «На знатной мира сего вечери бывает музыка и пение ради увеселения пирующихъ гостей. Пение будетъ и на небесной оной вечери, но несравненно лучшее» (с. 54); 7. «Въ мире семъ на вечери гости пришедшии, насытившися, более уже не хотятъ ясти и не ядятъ. На вечери оной Небесной не тако будетъ. Будутъ ясти и пити, но безъ сытости; будутъ вечеряти, но всегда съ желаниемъ» (с. 55); 8. «На богатой вечери въ мире семъ бываетъ, что поставляются светильники и свечи горящия. На Небесной оной вечери не потребенъ будетъ таковой светъ, ниже отъ солнца, ниже отъ луны, ибо и нощи не будетъ тамо: слава бо Господня просветитъ вся» (с. 55); 9. «Въ мире семъ вечера временно бываетъ; гости бо, пришедшии на вечерю, удовольствовавшися отъ хозяина, въ дома своя расходятся, и тако какъ вечера, такъ и утешение ея престаесть. <...> Не тако будетъ на великой оной вечери. Она, единожды наченшиися, никогда не скончается, и потому какъ непрестанно, такъ и безъ конца будетъ» (с. 55–56).

Приведенный материал иллюстрируют, что мир материальный и мир духовный могут и сопоставляться, и противопоставляться. На противопоставлении качеств «людей мира сего» и христиан строится содержание статей: 46-й «Желание», 47-й «Счастье», 121-й «Великое». Например, в статье «Желание»: «Видимъ, что люди много кое-чего желаютъ въ мире, и чего желаютъ, того ищутъ. Но пусть желаютъ и ищутъ люди, чего хотятъ. Христианине! ты желай и ищи своего, то есть, что тебе прилично и нужно. Желаютъ люди счастье и благополучие въ мире семъ иметь: ты желай и тщись истинное благочестие въ сердце своемъ иметь. <...> Желаютъ люди свободитися отъ работы, и быть свободными: ты желай свободитися отъ работы греховныя, и быть свободнымъ отъ греховъ. <...> Желаютъ люди победить людей: ты желай победить самого себе. <...> Желаютъ люди господами быть, и другими повелевать: ты желай и тщись надъ плотию твоюю господствовать, и той повелевать. <...>

Желають люди надъ людьми царствовать: ты желай и тщись надъ своими страстьми и похотьми царствовать. <...> Желають люди врагамъ своимъ отмстить, и обиду обидою отвратить: ты, христианине, желай и тщись врагамъ твоимъ уступить и обиду ихъ добротворениемъ наградить. <...> Желають люди здоровое тело иметь: ты желай и тщись, чтобы исцелилася и здрава была душа твоя» и т. д. (с. 92). Противопоставление «мирского» и «духовного» является неизбежным результатом идеологического характера сравнений в духовной литературе.

В «Сокровище духовном» используются и комплексы синонимических сравнений. Они демонстрируют сочетание в сочинении Тихона Задонского абстрагирующей тенденции с повышенной эмоциональностью, характерное и для древнерусской литературы. Нанизывание сходных по функции сравнений абстрагирует изображаемые объекты и усиливает экспрессивность повествования. «Сочетание сходных сравнений лишает их конкретности, не позволяет вниманию читателя задержаться на их ощутимой стороне, стирает все видовые отличия, сохраняя лишь самое общее и абстрактное, и одновременно оставляет у читателя ощущение значительности того, о чем идет речь, ставит стилистический акцент на том, что синонимически повторяется»⁵. Например, в статье 121-й «Великое»: «Горе душе безъ Христа! подобна есть дому безъ хозяина; подобна есть граду, разоренному и опустошенному отъ враговъ; подобна есть кораблю, на море плавающему безъ кормчия; подобна есть овце, безъ пастыря блудящей по пустыне; подобна есть человеку, совратившемуся съ праваго пути и заблуждающему; подобна есть больному, отъ лекаря и прочихъ оставленному» (с. 295).

Использование образов сравнения из повседневной жизни человека, представление их в обобщенной форме как типичное явление окружающего мира приближает духовные рассуждения автора к читателю, делает их доступными его пониманию. Проведение сопоставления «мирского» и «духовного» по нескольким признакам отражает стремление писателя углубить духовный смысл христианских истин. Комплексы синонимических сравнений не только разъясняют нравственную мысль, но и оказывают эмоциональное воздействие на каждого, кто обращается к сочинению Тихона Задонского.

⁵ Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы. М., 1979. С. 107–108.

Elena N. Koledich

**THE LITERARY TECHNIQUE OF COMPARISON AND
SEARCH OF ETERNAL MEANING IN THE WRITINGS
OF TIKHON ZADONSKY “SPIRITUAL TREASURE
COLLECTED FROM ALL OVER THE WORLD”**

The article examines the literary technique of comparison used in the book “Spiritual treasure collected from all over the world” by Tikhon Zadonsky, a spiritual writer of the XVIII century. The author identifies theme groups of images comparison, features of “mundane” and “spiritual” comparison.

Keywords: *st. Tikhon Zadonsky, literature of the XVIII century, common comparison, image comparison, comparison feature, expressivity.*

ПУБЛИКАЦИИ

СЛОВО

ИЗЪРАНО СЪБЪ
ПДЕННЫХЪ
ПИСАНИИ, И
СЪ ПОДЪСТЕИ
ОТЪЧЕСИHXЪ
СЪРЪССИ СЮМЪ
ЦРЪСТЕИ.



Σὺ εἶ πέτρος, καὶ ἐπὶ
ταύτη τῇ πέτρᾳ οἰκο-
δομήσω μου τὴν ἐκκλη-
σίαν. καὶ πύλαι ἁδου
ἔχοντες κατισχυσοῦσιν αὐτῆς.

Ты еси камень, и на
семъ поимени созиждѣ
црковь мою: и врата
аду не одолѣютъ
ѿ нея. Словеса сѣи гдѣ,
и спѣаго еѿлиста матѿѿ,
ѿо глаголетъ, ѿ, ѿзачаю ѿ ѿ.

Шрѣ црѣтвѣдѣщымъ, вся
премудростію соглѣ-
бѣрицын хрѣтосъ гдѣ.

ПУБЛИКАЦИИ

И. А. Никулин

«СЛОВО О РОССИЙСКОМ ЦАРСТВИИ» МИТРОПОЛИТА ИГНАТИЯ (РИМСКОГО-КОРСАКОВА)*

В публикации представлено одно из неизданных сочинений известного церковного писателя второй половины XVII в. митрополита Сибирского Игнатия (Римского-Корсакова). «Слово о Российском царствии» написано в 1690 г. и отражает взгляд автора на современное ему российское государство и задачи, которые перед ним стоят. Публикация памятника снабжена подробным комментарием.

Ключевые слова: *Игнатий (Римский-Корсаков), русская литература XVII в., концепция «константинопольского наследия», концепция Российского царства.*

В последнее время растет внимание исследователей к личности и письменным трудам преосвященного Игнатия (Римского-Корсакова), митрополита Сибирского и Тобольского, известного церковного деятеля и книжника¹. Это обусловлено в первую очередь тем, что личность

* Исследование проведено при поддержке гранта Президиума Уральского отделения РАН для молодых ученых на 2013 г.

¹ Подробную библиографию работ, посвященных митрополиту Игнатию, см.: *Никулин И. А.* Игнатий (Римский-Корсаков), митр. // Православная энциклопедия. Т. XXI. М., 2009. С. 125–127.

Сибирского архиепископа не получила должного исследования до революции и долгие советские годы была забыта. Новый интерес начался с публикации в 1975 г. его Послания в Красноярск². С тех пор был издан целый ряд его сочинений. Подтверждением того, что этот интерес не ослабел, является недавняя публикация «Послания к Афанасию», предпринятая Т. В. Панич³. Полный список сочинений с подробным описанием всех известных на тот момент рукописей представила Л. Б. Воронова⁴. В нашем предисловии к публикации еще одного сочинения будущего Сибирского архиепископа обозначим время, исторический контекст появления памятника и его композиционные особенности.

На принадлежность публикуемого памятника Игнатию (Римскому-Корсакову) указал еще во второй половине XVIII в. Н. И. Новиков⁵. С тех пор практически все, кто писал о митрополите Игнатии, упоминали это произведение. Однако его изучение началось лишь в XX в. Известный историк А. П. Богданов уделил в своем исследовании творческой биографии владыки Игнатия значительное место⁶. По его мнению, в «Слове» автор от мысли о «блаженном состоянии Российского государства под властью двух царей-соправителей»⁷, переходит к теме необходимости борьбы с Османской империей и ее вассалом Крымским ханством⁸. Однако А. П. Богданов только обозначил содержание памятника, отметив наиболее важные для его исследования элементы.

² *Дворецкая Н. А.* Послание митрополита Игнатия в Красноярск 1697 г. // Археография и источниковедение в Сибири. Новосибирск, 1975. С. 167–173.

³ *Панич Т. В.* Житие патриарха Иоакима (вопросы атрибуции, истории текста и литературной специфики памятника) // Традиции отечественной духовной культуры в нарративных и документальных источниках XV–XXI вв. / отв. ред. Е. К. Ромодановская. Новосибирск, 2010. С. 41–94.

⁴ *Воронова Л. Б.* Археографический обзор списков сочинений Игнатия Римского-Корсакова // Исследования по истории общественного сознания эпохи феодализма в России. Новосибирск, 1984. С. 185–201.

⁵ *Новиков Н. И.* Опыт исторического словаря о российских писателях. СПб., 1772. С. 69.

⁶ *Богданов А. П.* Творческое наследие Игнатия Римского-Корсакова // Герменевтика древнерусской литературы. Вып. 6. Ч. 1. М., 1993. С. 233–234; *Он же.* От летописания к исследованию. Русские историки последней четверти XVII века. Ч. I. М., 1995. С. 122–123.

⁷ *Богданов А. П.* Творческое наследие... С. 233.

⁸ Там же.

Полное заглавие памятника — «Слово избрано от Божественных Писаний и от повестей отеческих о Российском царствии». «Слово» сохранилось в единственном чистовом списке, который находится в библиотеке Российской академии наук в Санкт-Петербурге, в собрании рукописей из библиотеки Петра (библиотечный шифр: БАН П I А № 10). Его полное археографическое описание было предпринято несколько раз⁹. Наиболее точно и подробно он был описан И. Н. Лебедевой¹⁰. Поэтому ниже мы приводим лишь краткое описание рукописи.

Рукопись создана в 1690 г. в Москве, вероятнее всего в Новоспасском монастыре; размер рукописи — 155×97 мм (8°). Филиграни: герб «семи провинций» с литерами АЈ, контрамарка СDC (до 1696 г.)¹¹. Основная часть текста выполнена полууставом. Цитаты из Нового Завета и Псалтири написаны другим писцом скорописью по-гречески. Третьим почерком, мельчайшим полууставом, сделаны различные маргинальные пометы. В рукописи 56 листов, первый и два последние — чистые и нумерованные, собственно текст расположен на 53 листах, из них 52 имеют буквенную нумерацию, последний лист не нумерован.

Заставка и инициалы — киноварные с золотом. На л. 1 — гравированная заставка-рамка с изображением Воскресения Христова и подписью «*rezal Wasilei*» работы гравера Василия Андреева. Переплет рукописи — доски в малиновом бархате с застежками. Обрез золоченый с тиснением. Рукопись поступила в БАН из Рисовальной конторы в 1728 г.¹²

Сочинение было написано архимандритом Игнатием после устранения от власти царевны Софьи, в начале правления Нарышкиных. Год, предшествовавший написанию этого сочинения, был бурным и для столицы Русского государства, и для самого архимандрита. Под его руководством были закончены росписи Спасо-Преображенского собора монастыря. Примерно в это же время и произошел дворцовый переворот, в результате которого была устранена от власти царевна Софья. В марте 1690 г. не стало главного покровителя Игнатия — патриарха Иоакима, с которым архимандрит был особенно близок и не раз становился его

⁹ Описание см.: *Воронова Л. Б.* Археографический обзор... С. 193.

¹⁰ Библиотека Петра I. Описание рукописных книг / *авт.-сост. И. Н. Лебедева.* СПб., 2003. С. 34.

¹¹ Там же.

¹² Там же.

доверенным лицом в различных поручениях. Вероятно, поднесением такого сочинения автор хотел упрочить свое положение в столичном обществе, пошатнувшееся в связи со смертью Иоакима, накануне выборов нового патриарха. Кроме того, сочинение явно носит характер поучения, адресованного молодым царям Иоанну и Петру, что было обусловлено отстранением царевны Софьи и их переходом к «самостоятельному» правлению. Идеи, которые содержатся в сочинении, явно перекликаются с написанным им ранее сочинением «Слово благочестивому и христоролюбивому воинству» 1687 г.¹³

Скорее всего, сочинение написано весной 1690 г. Рукопись содержит дату и указание на авторство в самом конце произведения: «Написася, во обители <...> Спаса на Новом <...> Игнатием иеромонахом, архимандритом Новоспасским, 7198¹⁴ года, мая, 4-го дня»¹⁵. Вполне возможно, что именно 4 мая 1690 г., в Неделю святых жен мироносиц, архимандрит царского родового монастыря преподнес царям Иоанну и Петру свое «Слово избранно <...> о Российском царствии». Сложно сказать, где им было поднесено «Слово», возможно после Литургии в Преображенском, так как 2 мая царь Петр вернулся из водного похода к Угрешскому монастырю и занимался в Преображенском подготовкой к военным учениям¹⁶. Также возможно, что рукопись была поднесена и старшему брату Петра царю Ивану Алексеевичу.

Сложно судить о результатах поднесения будущим Сибирским архипастырем этого сочинения. Но, так или иначе, в первое время он сохранил свое положение в церковной элите и сыграл заметную роль в выборах патриарха Адриана, точнее не в выборах, а в устранении его главного конкурента. По сообщению Патрика Гордона, архимандрит Новоспасского монастыря подал челобитную (донос) царице Наталье, обвиняя митрополита Маркелла (за его поставление ратовал Петр I), «во многих пунктах и даже

¹³ «Слово благочестивому и христоролюбивому воинству» // Памятники общественно-политической мысли в России конца XVII века: литературные панегирики. М., 1983. Ч. 1. С. 135–173.

¹⁴ 1690 г.

¹⁵ Библиотека Академии наук (БАН). П I А № 10 (далее — Слово о Российском царствии). Л. 53.

¹⁶ Устрялов Н. История царствования Петра Великого. Т. II. С. 134.

ереси»¹⁷ (возможно, в склонности к латинству). Такие обстоятельства привели к суду над митрополитом Маркеллом, и царь Петр, по свидетельству Патрика Гордона, «удалил со старшим Царем (т. е. Иваном V) и весь суд в Коломенское»¹⁸. Последнее говорит о том, что расследование обвинений архимандрита Игнатия состоялось, но никаких серьезных решений и тем более последствий нам не известно. Возможно, что расследование вел настоятель Новоспасского монастыря совместно с иеродиаконом Карионом (Истоминим)¹⁹. Но это было лишь временно. Со смертью своего покровителя он перестал быть нужным в Москве, поэтому неудивительно, что через пару лет он был поставлен на Тобольскую кафедру. Отметим, что, став митрополитом, Игнатий уже не возвращался к этой теме.

Как уже было сказано, сохранился единственный список, явно предназначавшийся для дарения, он красиво оформлен, хорошо переплетен. Все библейские цитаты написаны на греческом, а затем только продублированы на славянском языке. Интересно, что цитаты по-гречески явно вписывал другой писец, уже после того, как была написана основная рукопись. Возможно, что для вставок на греческом языке использовались книги из библиотеки будущего Сибирского архипастыря: Новый Завет на греческом языке и маленький «часословец греко-латинский»²⁰. И хотя цитаты на греческом приведены только из Нового Завета и Псалтири, но из-за неясности состава «часословца» утверждать это наверняка нельзя. Более того, из наблюдений за греческим полууставом рукописи видно, что несколько сочетаний букв писец заменял на скорописные сокращения. Из этого можно сделать вывод о знакомстве писца с греческим языком, а не слепом копировании. Третий писец в самом конце сделал мельчайшим полууставом маргинальные пометы.

Композиционно сочинение построено следующим образом. Всту-

¹⁷ *Gordon P.* Tagebuch des Generals Patrick Gordon, während seiner Kriegsdienste unter den Schweden und Polen vom Jahre 1655 bis 1661 und seines Ausenthaltes in Rußland vom Jahre 1661 bis 1699. Zu ersten Male vollständig veröffentlicht durch Fürst M. A. Obolenski und M. G. Posselt. St. Petersburg, 1851. Bd. 2. S. 311 (перевод автора).

¹⁸ *Gordon P.* Tagebuch ... S. 311.

¹⁹ Так, по крайней мере, считают авторы статьи в «Словаре книжников и книжности Древней Руси» (*Белоброва О. А., Богданов А. П.* Игнатий // Словарь книжников и книжности Древней Руси (СККДР). Вып. 3 (XVII в.) Ч. 2. И — О. С. 29).

²⁰ *Оглоблин Н. Н.* Библиотека Сибирского митрополита Игнатия, 1700 г. // Библиограф. 1892. № 8–9. Отд. 1. С. 286–291.

пление, доказывающее особую близость в Новом Завете и церковной истории имен Петра и Иоанна. Центральным местом произведения стало пророчество прп. Кирилла и его толкование. В состав «Слова» входят две повести, которые имеют самостоятельные сюжеты. Первую назовем «Повестью о турецком салтане», вторую — «Повестью о свейском крале». Повести и соединяющее их размышление о «мече» являются толкованием на пророчество, в частности «меч», упоминаемый в пророчестве, автор понимает как Животворящий Крест Христов. Завершает сочинение наставление-заклучение, обращенное к молодым царям и построенное на цитате из свт. Иоанна Златоуста. Лейтмотивом сочинения, проходящим сквозь все «Слово», стало пророчество преподобного Кирилла Ноезерского.

Заголовок памятника уже настраивает читателя на его содержание: «Слово избрано от Божественных Писаний и от повестей отеческих о Российском царствии», то есть автор говорит, что это выборка из Священного Писания и других книг. Действительно это так. Само произведение начинается со своеобразного введения, практически целиком состоящего из новозаветных цитат. В этих цитатах для автора имел значение не смысл, а игра слов. В начале «Слова» автор рассказывает (цитатами) об ап. Петре и его сподвижнике по апостольскому служению — апостоле Иоанне Богослове, приводя свидетельства Писания, что Петр и Иоанн всегда были вместе, не только при жизни, но и в посмертных чудесах. Далее автор вспоминает еще одних Петра и Иоанна — митрополита и князя.

После того как автор привел случаи сотрудничества «Петра» и «Иоанна» в Новом Завете и церковной истории, он поясняет, для чего это делается. «Зри и разумей, — пишет он, — яко и царство сие Всероссийское пресвятлыми цари, царем Иоанном, и царем Петром утверждается»²¹. И к этим словам добавляет как бы заключение к первой части своего произведения: «Не бяше тое время, егда при спасителном смотреии, и в спасителных Страстех, и славном Воскресении Христове, и по Вознесении Его на Небеса, при апостолах, по них пастырех и учителей, идеже по требно святой Церкви, воеже быти Петру без присущества Иоаннова»²². Иначе говоря, по его словам, рядом с «Петром» всегда есть «Иоанн».

И затем, от этой мысли, с упоминанием о венчании на царство царей

²¹ Слово о Российском царствии. Л. 10.

²² Там же. Л. 11.

Петра и Иоанна, автор переходит к известному пророчеству преподобного Кирилла Новоезерского²³. Именно это пророчество стало центральной мыслью всего произведения. В Слове архимандрит Игнатий использовал не первоначальную редакцию жития, а сокращенную версию из печатного пролога. По крайней мере, приведенная им цитата ближе всего именно к редакции, изданной в прологе²⁴. «Слово о Российском царствии» — не первое произведение, в котором Игнатий использовал рассматриваемое нами пророчество. Идентичный текст Игнатий использовал в «Слове благочестивому и христолюбивому воинству» 1687 г.²⁵: «И абие рече: видех на престоле царя сидяща и пред ним два отрока стояща храбра зело, и умиленна имуща на главах своих венцы царствия и вваде им Господь оружие на сопротивныя и поклонятся ему вси языцы и будет царство наше умирено Богом и управлено»²⁶. После пророчества приводится его толкование. «Два отрока стояща храбра зело, и умиленна» у архимандрита Игнатия превращаются в молодых царей Иоанна и Петра. В подтверждение своего толкования пророчества Кирилла Новоезерского автор включает в состав произведения два рассказа, которые явно носят характер устного предания.

В обеих повестях автор особо отмечает их подлинность. Так, «Повесть о турецком салтане» начинается с указания источников. Автор отмечает: «...еже слышах от достоверно ведущаго»²⁷. Достоверно знающим историю называется «некий иеромонах», имени которого автор в произведении не приводит. В сочинении подчеркиваются не только обстоятельства, во время которых история была рассказана, но отмечается и время (август 1678 г.), и место (Соловки). Информантом «некоего иеромонаха» назван «некий монах Воскресенскаго монастыря зовомаго, новаго Иерусалима», который «по случаю прислан бяше в Соловецкий монастырь». Он же, в свою очередь, узнал историю «достоверно из уст святейшаго Никона патриарха в Воскресенском монастыре, егда при

²³ См.: Карбасова Т. Б. О пророчестве преподобного Кирилла Новоезерского // *Опыты по источниковедению. Древнерусская книжность: редактор и текст.* СПб., 2000. Вып. 3. С. 93–94; *Она же.* Кирилл Новоезерский: История почитания. М.; СПб., 2011.

²⁴ Пролог (декабрь — февраль). М.: Печатный двор, 29.08.1641. Л. 379.

²⁵ «Слово благочестивому и христолюбивому воинству» // *Памятники общественно-политической мысли в России конца XVII века: литературные панегирики.* М., 1983. Ч. 1. С. 144.

²⁶ Слово о Российском царствии. Л. 13 – 13 об.

²⁷ Там же. Л. 15.

нем, святейшем патриархе, в келии его живяше»²⁸. В начале другой повести Игнатий пишет, что «некто от освященных чинов диакон, со мноюю верностию извещаяся, поведа ми»²⁹.

В «Слове о Российском царствии» Игнатий продолжает мыслить в рамках концепции «константинопольского наследия»³⁰, согласно которой российские монархи являются наследниками Византии и их главная задача — освобождение Восточной Церкви и, в первую очередь, Константинополя. Русское царство — это всемирное царство, потенциально включающее в себя все православные народы. Таким образом, главным направлением внешней политики архимандрит Игнатий видит борьбу с Османской империей.

Интересны и характеристики, которые автор произведения дает отдельным лицам. Так, повествуя о венчании на царство царей Петра и Иоанна, автор именует патриарха Иоакима, своего учителя и покровителя, «всеблаженнейшим, православным пастырем, во Святем Дусе отцем <...> великим господином всесвятейшим кир Иоакимом...»³¹.

О царях Иоанне и Петре Новоспаский архимандрит пишет: «Зело храбра являет храброго великаго государя нашего царя и великаго князя Петра Алексиевича <...> Умиленнаго же являет великаго государя нашего царя и великаго князя Иоанна Алексиевича <...> Кто бо видеу умиление и кроткое благоговеинство, и молчаливое его предстояние в молитве Божии <...> не удивится и не похвалит»³². В другом месте автор отмечает, что молодой царь Петр имеет «возраст высокий и благообразный образ лица его»³³. Особо подчеркиваются военные таланты будущего императора Петра: «Храбрость же его воинственная и чин устроения по даней ему от Господа Бога царской премудрости, всем явленна. И ничтоже храбрых ополчений благопоступаний же воинов его укрыся от него, но яко высокопарный орел, царственным своим оком вся назирая и премудростным разумом вся управляя, чины убо распо-

²⁸ Слово о Российском царствии. Л. 16 – 16 об.

²⁹ Там же. Л. 36.

³⁰ Термин, предложенный Н. В. Сеницыной. Подробнее об этой концепции и ее отличии от теории «Москва — Третий Рим» см.: *Сеницына Н. В.* Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVI вв.). М., 1998. С. 306–312.

³¹ Слово о Российском царствии. Л. 12.

³² Там же. Л. 13 об. – 14 об.

³³ Там же. Л. 22 об.

лагая и храбрственно к делам храбрости научая и скорошественне хитрость храбрства показуя, стреляния же и копие ударения и мужественное острым мечем рыцгерство и самодейственне показуя»³⁴.

В целом сочинение представляет собой довольно любопытный пример осмысления Московского царства и его задач конца XVII в. Автор показывает себя не только как прекрасный книжник, но и как знаток церковной и государственной политики, ситуации в Восточных Патриархатах и т. д.

Надо отметить, что это сочинение, в отличие от некоторых других трудов митрополита, «кануло в Лету». Скорее всего, после поднесения оно так и лежало в бумагах Петра I, так и не привлекая внимания ни современников, ни исследователей XIX — начала XX в.

Текст памятника публикуется по единственной сохранившейся рукописи. В тексте пунктуация современная. Титлы раскрыты, твердый знак в конце слов убран, неупотребляемые ныне буквы заменены на соответствующие буквы современного алфавита. В греческом тексте Священного Писания предпочтение отдавалось тексту памятника с сохранением характерных ошибок и т. д. Разделительным знаком (//) отмечаются границы между листами рукописи.

³⁴ Слово о Российском царствии. Л. 23 об. – 24.

Ivan A. Nikulin

“THE TALE OF THE RUSSIAN KINGDOM” BY METROPOLITAN IGNATIUS (RIMSKY-KORSAKOV)

The paper presents one of the unpublished works of the famous ecclesiastical writer of the second half of the XVII century, Metropolitan of Siberia Ignatius (Rimsky-Korsakov). “The Tale of the Russian Kingdom” was written in 1690 and reflected the author’s view on the Russian state of that time and the challenges that it faced. The detailed commentary to the text has been provided.

Keywords: *Ignatius (Rimsky-Korsakov), russian literature of the XVII century, comprehension of the Russian Kingdom.*

Преосвященный Игнатий (Римский-Корсаков),
митрополит Сибирский и Тобольский

СЛОВО ИЗБРАНО ОТ БОЖЕСТВЕННЫХ ПИСАНИЙ И ОТ ПОВЕСТЕЙ ОТЕЧЕСКИХ О РОССИЙСКОМ ЦАРСТВИИ

(Л. 1.)

Слово избрано от Божественных Писаний и от повестей отеческих о Российском царствии¹. // (Л. 1 об.)

Σὺ εἶ Πέτρος, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ, οἰκοδομήσω μου ταὺ ἐκκλησίαν, καὶ πύλαι ᾄδου οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς².

Ты еси Петр, и на сем камени созижду Церковь Мою, и врата ада не одолеют ей³. Слова суть Господня, у святого евангелиста Матфия, во главе 16, в зачале 67-м.

Царь царствующим, вся премудростию сотворивый Христос Господь, // (Л. 2) обещавает в нынешнем Евангелии святому Своему ученику и верховному апостолу Петру на его исповедании, якоже на камени, Церковь Свою созидати.

Σὺ εἶ Πέτρος, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου ταὺ ἐκκλησίαν, καὶ πύλαι ᾄδου οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς.

Ты еси Петр, и на сем камени созижду Церковь Мою, и врата ада не одолеют ей⁴. Слышателие благословеннии, // (Л. 2 об.) уверив сему Христову словеси, святой апостол Петр, многы церкви во славу Христову воздвиже, во Антиохии же и во Александрии, и в самом Риме, начен от Иеросалима проповедавая и глаголя: Κύριος ἐν ναῶ ἀγίῳ αὐτοῦ, καὶ ἐν μέσῳ ἐκκλησίας ὑμνήσω σε, καὶ ἐν ἐκκλησίαις ἐυλογήσετε Κύριον.

¹ Здесь и далее жирным шрифтом выделены фрагменты текста, для написания которых писец использовал киноварь (красную краску).

² Во всем сочинении автор вслед за греческим текстом приводит тот же текст на славянском языке. Здесь и далее ссылки на соответствующие места в Священном Писании приводятся после цитаты на славянском.

³ Мф 16. 18.

⁴ Там же.

Господь во храме святем своем⁵, и посреде церкви воспою тя⁶, и в // (Л. 3) церквах благословите Господа⁷.

Сей святыи Христов верховный апостол Петр утверждение есть Христове Церкви, но мню, яко вопросите мя⁸: что есть утверждение его? Отвещаю: исповедание. Которое? Егда Господу нашему Иисусу Христу.

Ἐλθὼν εἰς τὰ μέρη Καισαρίας τῆς Φιλίππου ἠρώτα τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ λέγων, Τίναμε λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι τὸν υἱὸν ἀνθρώπου; οἱ δὲ εἶπον, Οἱ μὲν Ἰωάννην τὸν βαπτιστὴν, ἄλλοι δὲ Ἡλίαν, // (Л. 3 об.) ἕτεροι δὲ Ἰερεμίαν ἢ ἓνα τῶν προφητῶν, λέγει αὐτοῖς, Ὑμεῖς δὲ τίνα με λέγετε εἶναι; ἀποκριθεὶς δὲ Σίμων Πέτρος εἶπε, Σὺ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντα. Καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ, Μακάριος εἶ, Σίμων βαρ ιωνᾶ, ὅτι σὰρξ καὶ αἷμα οὐκ ἀπεκάλυψέ σοι ἀλλ' ὁ πατήρ μου ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς. Κάγω δέ σοι λέγω ὅτι σὺ εἶ Πέτρος, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν, καὶ πύλαι ᾄδου οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς. // (Л. 4).

Пришедшу во страны⁹ Кесарии Филипповы, вопрошаше ученики Своя, глаголя: кого Мя глаголют человецы быти, Сына Человеческаго? Они же реша: овии убо Иоанна Крестителя, инии же Илию, друзии же Иеремию или единаго от пророк. Глагола им Иисус: вы же кого Мя глаголете быти? Отвещав же Симон¹⁰ Петр, рече: Ты еси Христос, Сын Бога Живаго. И, отвечав, Иисус рече ему: блажен // (Л. 4 об.) еси, Симоне, вар Иона, яко плоть и кровь не яви тебе, но Отец Мой, иже на Небесех: и аз же тебе глаголю, яко ты еси Петр, и на сем камени созижду Церковь Мою, и врата ада не одолеют ей¹¹.

Се есть святого апостола исповедание. Се есть утверждение или, рещи, камень основания и всего Православия совершенное благочестие, во еже глаголати и испове- // (Л. 5.) дати от сердца: воистину, Ты еси Христос, Сын Бога Живаго.

Имяше же убо святыи апостол Петр, во проповеди вселенныя, от Христа Бога, якоже и себе званнаго апостола, святого Иоанна евангели-

⁵ Пс 10. 4.

⁶ Пс 21. 23.

⁷ Пс 67. 27.

⁸ Над словом со знаком замены «мене».

⁹ На полях ссылка: «Мф. зач. 67».

¹⁰ Писец употребил греческую Σ вместо С.

¹¹ Мф 16. 13–18.

ста и Богослова. Вкупе утверждающа повеления Христова и вкупе посылается уготовати требование Его.

Якоже Лука богогласный¹² во благовестии своем написа: // (Л. 5 об.)

Ἦλθε δὲ ἡ ἡμέρα τῶν ἀζύμων, ἐν ἧ ἔδει θύεσθαι τὸ πάσχα καὶ ἀπέστοιλε Πέτρον καὶ Ἰωάννην εἰπὼν, Πορευθέντες ἐπιμάσατε ἡμῖν τὸ πάσχα ἵνα φάγωμεν.

Прииде же день опреснок, воньже подобаше жрети Пасху: и посла Петра и Иоанна, рек: шедше уготовайте Пасху, да ямы¹³. Богослов же Иоанн¹⁴ сам о себе свидетелствует и о Страсти Христове, тако глаголя: // (Л. 6)

Ἦκολούθει δὲ τῷ Ἰησοῦ Σίμων Πέτρος καὶ ἄλλος μαθητής. Ὁ δὲ μαθητής ἐκεῖνος ἦν γνωστός τῷ ἀρχιερεῖ, καὶ συνεισηλθε τῷ Ἰησοῦ εἰς τὴν αὐλὴν τοῦ ἀρχιερέως, ὁ δὲ Πέτρος ἐστήκει πρὸς τῇ θύρᾳ ἔξω. Ἐξῆλθεν οὖν ὁ μαθητής ὁ ἄλλος ὅς ἦν γνωστός τῷ ἀρχιερεῖ καὶ εἶπεν τῇ θυρωρῷ καὶ εἰσεγαγε τὸν Πέτρον.

По Иисусе же идяше Симон Петр и другой ученик. Ученик же той бе знаемь архиереови, и вниде со Иисусом во двор // (Л. 6 об.) архиереев. Петр же стояше при дверех вне. Изыде убо ученик той, иже бе знаемь архиереови, и рече дверницы, и введе Петра¹⁵. И паки во Воскресении Господни.

Ἐξῆλθεν ὁ Πέτρος καὶ ὁ ἄλλος μαθητής, καὶ ἦρχοντο εἰς τὸ μνημεῖον, ἔτρεχο δὲ οἱ δύο ὁμοῦ.

Егда изыде Петр¹⁶ и другой ученик (его же любляше Иисус¹⁷) [се есть Иоанн], и идяста ко гробу Христову, течаства // (Л. 7) же оба вкупе¹⁸. Есть же писано и в Деяниях Апостолских о вкупособрателном люблении их.

Ἐπὶ τὸ αὐτὸ δὲ Πέτρος καὶ Ἰωάννης ἀνεβαίνον εἰς τὸ ἱερὸν ἐπὶ τὴν ὥραν τῆς προσευχῆς τὴν ἐννάτην.

Вкупе же Петр и Иоанн¹⁹ восхождаста во святилище на молитву, в час девятый²⁰.

¹² На полях ссылка: «Лук, зач. 108».

¹³ Лк 22. 7–8.

¹⁴ На полях ссылка: «Иоанн, зач. 58».

¹⁵ Ин 18. 15–16.

¹⁶ На полях ссылка: «Иоанн, зач. 63».

¹⁷ Ин 21. 20.

¹⁸ Ин 20. 3–4.

¹⁹ На полях ссылка: «Деян. зач. 7».

²⁰ Деян 3, 1.

Что же не вспомняем ли, и жителств святых отец наших, и иже евангелски и апостолски // (Л. 7 об.) ходивших, да последуем стопам их. Изряднее же о Пресвятей Богородице²¹, еже писано есть в житии преподобнаго Сергия.

Пресвятая убо Владычица наша Богородица и Приснодева Мариа явися преподобному Сергию Радонежскому, имея с собою святых апостол Петра Верховнаго и Иоанна Богослова²². И прежде сего явися святая Богородица преподобному Кириаку, // (Л. 8) имея такожде с собою святых верховных апостол Петра и богословца Иоанна. И святому Иоанну Златоусту явистася святая апостола, Петр и Иоанн, якоже виде их вшедших к нему святой Исихий.

Святой же Петр, митрополит Киевский и всеа России, егда проведением Божественнаго разума, откровением уразуме прославлену быти граду Москве, // (Л. 8 об.) проповеди ради прииде из Киева даже и до него, и возлюби паче инех российских градов жити в нем и восхоте тамо и престолу архиерейскому утвердиться. Бяше же в том граде благочестивый великий князь Иоанн. И глагола ему святой Петр, да созиждет во своем граде Москве соборную церковь Пресвятыя Владычицы нашея Богородицы и Приснодевы Марии, посреде града // (Л. 9) каменную.

Моляше же его сице: сыне, аще послушаеши мене и храм Пресвятыя Богородицы во своем граде воздвигнеши, ты убо прославишися паче иных князей, и сынове твои, и сыны сынов твоих в род и род. И град сей Москва славен будет во всех российских градах. И святители поживут в нем, еще же и кости моя положении будут // (Л. 9 об.) в нем, и въздут руки его на плещи враг его, и Бог прославится о нем²³.

И тако благословением Божиим чрез святыя его молитвы в церкви Пресвятыя Богородицы престол архиерейский утвердися и град Москва славе показася. Ибо благочестивых и православных ради царей, царствующих в нем, царствующий великий град Москва наименовася. // (Л. 10)

Зри и разумей: яко и царство сие Всероссийское пресвятлыми цари, царем Иоанном и царем Петром утверждается. Но якоже прежде

²¹ Ср. с литургическим возгласом: «Изрядно о Пресвятей...»

²² На полях: «Октомв. 1» (на 1 октября по старому стилю приходится праздник Покрова Пресвятой Богородицы).

²³ Ср.: ПСРЛ. Т. 21: Степенная книга царского родословия. Ч. I. СПб., 1908. С. 328; Пролог (декабрь — февраль). М.: Печатный двор, 29.08.1641. Л. 142 об.

глаголах, яко святыи апостол Петр, везде имяше апостола и богослова Иоанна, вкупе собирающаяся, или Пасху уготовати или по Христе ити или о Христове Воскресении уверитися, по реченному: течаста же оба вкупе, или // (Л. 10 об.) во святилище на молитву ити, вкупе восходях Петр, и Иоанн, или со Пресвятою Богородицею, или самим о себе, являтися святым вкупе являхуся, святая апостола Петр и Иоанн. Или в царствующем граде Москве, Церковь Богоматери создати, и престол Царский и архиерейский утвердити. Бяху вкупе, великий князь Иоанн и во святых отец наш Петр чудотворец. // (Л. 11)

Не бяхе тое время, егда при спасителном смотреии, и в спасителных Страстех, и славном Воскресении Христове, и по Вознесении Его на Небеса, при апостолах, по них пастырех и учителей, идеже потребно святой Церкви, воеже быти Петру без присущества Иоаннова. Сего ради, от Царя Небеснаго, дашася царствию Российскому, // (Л. 11 об.) еще сущи отрокома, Богом избранныя и Богом помазанныя, благоверныя и христоролюбивыя, великия государи цари и великия князи Иоанн Алексиевич, Петр Алексиевич, всея Великия и Малыя и Белья России самодержцы. Вкупе во царствии Всероссийском. Сии пресветлии царие Петр и Иоанн²⁴ воцаристася и царскими венцы во едино // (Л. 12) время, Божию милостию рукою всеблаженнейшаго православнаго пастыря, во Святем Дусе отца и богомолца своего, а нашего великаго господина всесвятейшаго кир Иоакима, архиепископа царствующаго великаго града Москвы, и всея Великия, и Малыя, и Белья России Патриарха. Во святей соборней и апостолстей церкви Пресвятыя Богородицы венчании быша и на престол // (Л. 12 об.) царский отеческий седоста вкупе. И вся Россия возрадовася о пресветлом царствовании их, по реченному во псалме: Ὑιοὶ Σιών ἀγαλλιάσθησαν ἐπὶ τῷ βασιλείῳ αὐτῶν. Сынове Сиони²⁵ возрадуются о царех своих²⁶. Радость бо сия истинная и от древних святых прозрением будущих откровенная.

Якоже виде о них во откровении по чисто- // (Л. 13) те жития своего. Преподобный и богоносный отец наш святыи Кирилл Новоезерский, и глаголаше и абие рече: видех²⁷ на престоле царя сидяща и пред ним два от-

²⁴ Подпись на полях «в лето 7190 июня 25».

²⁵ Ссылка на полях «Псал. 149».

²⁶ Пс 149. 2.

²⁷ На полях вставка «в лето 7040-е (1532 г.): февруариа 4» (прп. Кирилл Новоезерский умер 4 февраля 1532 г.)

рока стояща, храбра зело. И умиленна имуща на главах своих венцы царствия, и вдаде им Господь оружие на сопротивныя и поклонятся ему вси языцы и будет царство наше умирено // (Л. 13 об.) Богом и управлено²⁸.

Вонмем же, возлюбленнии, в разсуждении духовном, кто убо есть царь той сидящий. Сядящаго убо царя на престоле, именует самого ЦАРЯ²⁹ царствующих, великаго Бога и Спаса нашего Иисуса Христа.

И пред ним два отрока стояща, храбра зело и умиленна. Зело храбра являет храбраго великаго государя нашего царя и великаго // (Л. 14) князя ПЕТРА Алексиевича всея Великия и Малыя и Белья России самодержца. Умиленнаго же являет великаго государя нашего царя и великаго князя Иоанна Алексиевича, всея Великия и Малыя и Белья России самодержца.

Кто бо видев умиление и кроткое благоговеинство, и молчаливое его предстояние в молитве Божии, глаголю же: // (Л. 14 об.) благовернаго сего и христолюбиваго великаго государя нашего царя и великаго князя Иоанна Алексиевича всея России, не удивится и не похвалит.

Сам бо Господь Бог такового ублажает и похваляет, глаголя: на кого призрю, но на кроткаго и молчаливаго, и трепещуго словес Моих³⁰. Паче же и прославляет его Господь Бог, и в далечайших странах, по // (Л. 15) реченному: прославляющаго мя, рече, прославлю³¹.

Но да слышите о сем удивлению достойную повесть, еже слышах от достоверно ведущаго.

В прешедшем убо времени сих настоящих времен, осмая тысящи сто осмьдесятъ шестаго месяца августа³², бывшу некоему иеромонаху по случаю во странах северных Всероссийскаго сего царствия, в царском // (Л. 15 об.) их богомолии, во обители Всемиловитиваго Спаса и Пречистыя Богородици и преподобных Зосимы и Саватиа чудотворцев, в Соловецком монастыре. И восхоте убо той иеромонах некогда по острову оному великому от уныния проходитьися и ходившу ему с братьями.

²⁸ Ср. Пролог (декабрь — февраль). М.: Печатный двор, 29.08.1641. Л. 379.

²⁹ Здесь и далее отдельные слова приводятся прописными буквами так, как это сделано и в рукописи.

³⁰ Ис 66. 2. Цитата не дословная, полная: «И на кого воззрю, токмо на кроткаго и молчаливаго и трепещущаго словес моих?».

³¹ 1 Цар 2. 30.

³² То есть в августе 1678 г. С 1676 до 1680 г. иеромонах Игнатий (Римский-Корсаков) нес послушание эккlesiарха в Соловецкой обители.

Брат некий, монах Воскресенскаго монастыря, зовомаго новаго Иерусалима, иже есть // (Л. 16) близ царствующаго града Москвы, на Истре, сей по случаю прислан баше в Соловецкий монастырь. Сей убо монах особь глагола оному иеромонаху о пресветлом и преславном рождении сего благовернаго великаго государя, и христоролюбиваго царя и великаго князя Иоанна Алексиевича всея России. Еже он достоверно из уст святейшаго Никона патриарха в Во- // (Л. 16 об.) скресенском монастыре, егда при нем, святейшем патриархе, в келии его живяше, в келии его слыша от него сице.

Во оно время, в неже родися сей великий государь царь и великий князь Иоанн Алексиевич всея России от благовернаго и христоролюбиваго великаго государя, пресветлаго царя и великаго князя Алексия Михайловича, всея Великия и Малыя и Белья России самодержца, // (Л. 17) и от его пресветлой царицы, государыни нашей и великой княгини Марии Ильичны, в лето 7174-го, месяца августа³³. И тогда в далечайшей стране нападе страх и трепет на нечестиваго Моамефова³⁴ раба турскаго, глаголю салтана, и со всеми его служащими, сицевым образом. Смотряющим убо мудрым их волхвом о всяких человеческих рождениях, со всеми // (Л. 17 об.) иными поведаша царю своему салтану турскому, глаголюще: яко родися, рекоша, в сие время белому московскому царю сын царевич. И последи убо той царевич имать быти белым московским царем. Егда же той царем будет на царстве своем, тогда ему, турскому салтану царю, будет от него великая незгода или и совершенное разорение. // (Л. 18)

Сия же слышав, турецкий салтан смятется и бысть в недоумении и во ужасе велице, и вси паши, и вся палата его. И бысть между ими тайно о том плач и ужас велий; никому же ведущу, токмо ближним салтановым.

Уведав же сия вся, турскаго салтана паша иерусалимский [еже³⁵ есть боярин и воевода Иерусалимский], воз- // (Л. 18 об.) вести святейшему патриарху Иерусалимскому греческаго Православия сущу в тайне [беста бо себе друга, патриарх Иерусалимский и паша турецкий] и заповеда ему никому же поведати збывшееся.

Слышав жия сия преславная Божия дела на Российском царствии, той святейший патриарх от онаго турецкаго паши [еже есть боярина]

³³ Август 1666 г.

³⁴ «Моамефом» именуют древнерусские книжники пророка Мухаммеда.

³⁵ На полях со знаками замены «иже».

прослави Бога // (Л. 19) и назнамена писанием время, в неже рождение царевичево бысть, и день и час, вонже поведи ему паша сия словеса.

По неколицех же днех прииде посланник с царским посланием от благоверного и христоролюбиваго великаго государя, царя и великаго князя Алексия Михайловича, всея Великия и Малыя и Белья России самодержца, царствующаго // (Л. 19 об.) града Москвы, во святыи град Иерусалим, ко всесвятейшему Иерусалимскому патриарху.

Яко да молит Господа Бога, в Троице Святей славимаго, о нем, великом государе царе, и о его благоверной³⁶ царице, и о их благородных чадах, и о новорожденном сыне их, благоверном государе царевиче и великом князе Иоанне Алексиевиче. // (Л. 20)

Присла же великий государь царь ко святейшему Иерусалимскому патриарху и милостыню доволну. Написано же бысть в писании царском время и день рождения царевичева.

Разсмотрев же святейший Иерусалимский патриарх, яко время и день рождения великаго государя царевича и великаго князя Иоанна Алексиевича тое бяше, в неже рекоша мудри турецкии волсви // (Л. 20 об.) родитися сыну царевичу у белаго московскаго царя, и прослави Бога.

И возвести сия вся некоторым верным посланцом своим, ко оному святейшему Никону патриарху. Он же, сия слышав, такоже по премногу благодарствоваше Бога.

И повеле изографом тезоименитаго аггела его, честнаго и славнаго великаго Предтечи и Крестителя Господня Иоанна, // (Л. 21) главу на доске³⁷ начертати, и яко на блюде лежащ, вапы изобразити, и положив же тамо в той святой иконе и от крови святаго Предтечи, съседшейся во время усекновения его, и округ ея в таблицах таинственно и премудро о благополучении милости Божия малым речением изъявленная написа. И святую ону Предтечевы главы икону, в нейже бяше и честная его Крестителява // (Л. 21 об.) кровь, во благословение присла оному новорожденному царевичу и великому князю Иоанну Алексиевичу, иже Божию милостию ныне великий государь царь и великий князь всея Великия и Малыя и Белья России самодержец.

До зде сказание повести сея, еже поведи ему оный монах. Сия же аз слышав от него и никому же ничесо же рех, дондеже увидев вестем збы-

³⁶ После слова между строк вставка «государыне».

³⁷ Доске.

тие // (Л. 22) и царствование его с братом его великим государем царем и великим князем Петром Алексиевичем всея Великия и Малыя и Белья России самодержцем.

Кто же паки видев храбрость, и обозрителство, и ревность о святей Церкви и о своем царском Всероссийском царствии в помощи Божии благовернаго и христолюбиваго великаго и храбраго государя нашего царя // (Л. 22 об.) и великаго князя Петра Алексиевича, всея Великия и Малыя и Белья России самодержца, не возрадуется и не возвеселится.

Что же явление храбрости сие: возраст высокий и благообразный образ лица его, яко лице аггела Божия, слово его царское, яко глас трубы златокованны.

Воинственная же его изъявления и обозрителство и ревность о святой Церкви, сие есть любовь // (Л. 23) ко Господу Богу, в Троице Святей славимому, и к Пречистой Деве Богородице Марии, и по всем святым угодником Божиим, и помощь Восточной святей Христове Церкви: Православия же отческаго преданий тоя хранение. Почитание же и послушание и заступление во Святем Дусе отцу своему и прилежному богомолцу, а нашему великому господину, всесвятейшему кир Иоакиму, Божию милостию // (Л. 23 об.) архиепископу царствующаго великаго града Москвы и всея Великия и Малыя и Белья России патриарху.

Храбрость же его воинственная и чин устроения, по даней ему от Господа Бога царской премудрости, всем явленна. И ничтоже храбрых ополчений благопоступаний же воинов его укрыся от него, но яко высокопарный орел, // (Л. 24) царственным своим оком вся назирая и премудрым разумом вся управляя, чины убо располагая и храбрственно к делам храбрости научая и скорошественне хитрость храбрства показуя³⁸, стреляния же и копие ударения и мужественное острым мечем рыцарство и самодейственне показуя.

Храбрость же его сия царская, данная ему паче // (Л. 24 об.) иных царей, в роде сем, по реченному во апокалипси святаго Иоанна евангелиста и Богослова, якоже он тамо пишет, во главе шестой.

Καὶ εἶδον ὅτε ἤνοιξεν τὸ ἄρνιον τὴν σφραγίδα τὴν δευτέραν, ἤκουσα τοῦ δευτέρου ζώου λέγοντος, Ἔρχου καὶ βλέπε. Καὶ ἐξῆλθεν ἄλλος ἵππος πυρρός, καὶ τῷ καθημένῳ ἐπ' αὐτῷ ἐδόθη αὐτῷ λαβεῖν τὴν εἰρήνην ἀπὸ τῆς γῆς καὶ ἵνα ἀλλήλους σφάξωσι, καὶ ἐδόθη αὐτῷ μάχαιρα μεγάλη. // (Л. 25)

³⁸ На полях со знаками замены «изъявлял».

И видех, егда отверзе Агнец печать вторую, слышах второе животное, глаголющее: гряди и виждь. И изыде другой конь рыж, и сидящему на нем дано бысть взяти мир от земли, и да убиет друг друга, и дан бысть ему меч великий³⁹.

Слышите же духовне, и разсудите с Богом реченная Богословом, яко мню сему сего храброго царя нашего показовати // (Л. 25 об.) приточне.

Сядящему бо на рыжем кони, кто признаватися инако хочет, аще не сему нашему пресветлому и храброму царю и великому князю Петру Алексиевичу, всяя России самодержцу. Се бо зрим, яко во время царствования его взят бысть мир от земли, сиречь от земная мудрствующих, глаголю же от нечестивых турков и татаров. Взаша бо западни кра- // (Л. 26) леве мир свой от него, турскаго салтана. Понеже он, турский, глаголю, салтан, яко хищный волк, хотя кого победити, мир свой лестный разрушаше, но прежде, иже где видяше сильное господарство, со оным мир утверждаше, яко да удобнее на подсилное себе господарство обратится и, победив, и в нем воцарится.

Якоже убо и Российское // (Л. 26 об.) христианское великих государей наших царство, видя в помощи Божии ратоборственно и сильно, сотвори просителне в мире с собою пребыти и лестнее мир утверди. Хищения же Украины Великоросская за миром своим лестным татаровы непрестанно творяше.

В то же время лестнаго своего с россияны мира и на западныя страны вооружися, // (Л. 27) хотя оных победити и под турецкую свою неволю обратити и тако от него земных мудрований, нечестиваго злодея, взаша мир свой, еже есть примирение, западныя страны и убиша друг друга.

Пришедше же убо послове от оных, глаголю, западных кралей, молях пресветлых наших Всероссийских царей, яко да повелят быти своему царскому // (Л. 27 об.) с ними, западными крали, миру и моляху же взятии мир свой от земли турския и татарския, иже⁴⁰ и бысть взятие мира, за многия их турския и татарския неустоятельныя мирных постановлений причины еже есть действия.

Сего ради, ко хранению пресветлаго их великих государей Всероссийскаго царствия, дан бысть храбрости его царстей, яко храброму

³⁹ Откр 6. 3–4.

⁴⁰ На полях вставка со знаками заменены «еже».

царю, меч // (Л. 28) великий, еже прилично есть храбрости его меч же, глаголется, все его великаго государя всероссийское храброе воинство, воли его царстей и превысочайшей деснице служащее.

О сем бо препоясания мече, данном пресветлой его царстей храбрости, воспримем слово от пророка святого и царя Давида, глаголанное во псалме 44-м.

Περίζωσαι τὴν ῥομφαίν σου // (Л. 28 об.) ἐπὶ τὸν μηρόν σου δυνατὴ τῆ ὤραιότητί σου καὶ τῷ κάλλει σου καὶ ἔντεινε καὶ κατευοδοῦ καὶ βασίλευε ἔνεκεν ἀληθείας καὶ δικαιοσύνης καὶ ὁδηγήσει σε θαυμαστῶς ἡ δεξιὰ σου.

Препояши мечь твой по бедре твоей, силне, красотою твоею и добротой твоею; и наляцы, и успевай, и царствуй истины ради, и кротости, и правды; и наставит тя дивно // (Л. 29) десница твоя⁴¹.

Имуща на главах своих венцы царския⁴². Царския венцы, яко имети има на главах своих, являет пресветлаго царскаго рождения их от царствующих родителей своих, естественне та венца имущых, и еже вкупе любовь братски царствовать има во отеческом достоянии и одержании своем, сохраняя псаломское слово: // (Л. 29 об.)

Ἴδου δὴ τὶ καλὸν ἢ τὶ τερπνὸν ἀλλ' ἢ τὸ κατοικεῖν ἀδελθοῦς ἐπὶ τὸ αὐτὸ. Се что добро или что красно, но еже жити братии вкупе⁴³.

И вдаде има Господь оружие на сопротивныя и поклонятся ему вси языцы⁴⁴.

Вданное има оружие Господне, Животворящий Крест, яко же и царю Константину, тако же показан бысть крест на небеси изображен // (Л. 30) звездами. Прииде же ему и глас, глаголющ: Константине, сим побеждай, или, по иному переводу⁴⁵, в сем знамени победиши.

На егоже образ святой царь Константин призвав хитрия златохитрецы, повеле им устроити от злата крест святой, якоже бысть ему показан на небеси.

Той убо святой крест, повелением пресветлаго царя государя и великаго // (Л. 30 об.) князя Алексия Михайловича, всея России самодержца, принесен бысть в Россию из святыя Афонския горы, на время

⁴¹ Пс 44. 4–5.

⁴² Из пророчества прп. Кирилла. Более полный текст пророчества см. выше.

⁴³ Пс 132. 1.

⁴⁴ Из пророчества прп. Кирилла. Более полный текст пророчества см. выше.

⁴⁵ То есть переводу.

победы на полскаго краля, точию да будет со оным пресветлым царем в путешествиях его, ко отмщению на злотворцев полских и литовских и немецких людей, егоже царским повелением пред многочисленными полками его предношаху и Божию // (Л. 31) милостию силою Честнаго и Животворящаго Креста всегда победу получаху.

Совершившимся же⁴⁶ трилетным онем царским и славным великим ратоборственным путешествием и с великою и славною победою пресветлый царь в царствующий град Москву возвратися.

По сем же оныя Афонския горы монаси со архимандриты и игумены своими моляху // (Л. 31 об.) пресветлаго царя, да повелит оный Животворящий Крест, егоже на время восприял из Афонския горы в Москву, паки возвратити в гору Афонскую.

Но прошения их не угодна бяху пресветлому царю, и с великим гневом отсылахуся, овии же гневом царским за многая прошения их и в далечайшыя обители посылахуся, а еже отдати им // (Л. 32) честнаго онаго креста во святую гору никако же бе намерение.

Тии же Афонския горы монаси непрестаях моляще даже и до сего пресветлаго их царствования, видев же всех Творец и Владыка Господь Бог пресветлое их и братолюбное царствование, и яко да исполнит преподобнаго угодника своего Кирилла предвиденное, вдаде има оное свое оружие, // (Л. 32 об.) Животворящий Крест, на побеждение всех видимых и невидимых врагов, сицевым образом, яко да оным монахом Афонския, глаголю, горы. Того ради яко да будет Животворящий Крест, соделанный царем Константином, в Велицей России неот'емлем, даватися соизволиша милостыни некоторой по вся лета. Приходити же им повелено // (Л. 33) бысть по оную милостыню во время, якоже свидетельствует царский хрисовул, еже есть царская жалованная грамота, данная им по их прошению.

Сицевым убо образом, тое оружие мира, непобедимая победа, глаголю же, Животворящий Крест Господень, соделанный царем Константином, вдадеса им пресветлым царем, яко быти ему, у них // (Л. 33 об.) великих государей, во царствии Всероссийском даже до века.

Се есть оружие или, истиннее рещи: сей есть меч, от него же предрече смерть свою быти оный нечистый Муромский, паче же рещи Мо-

⁴⁶ На полях: «в лета 7162, 163, 164».

амефов змий⁴⁷, глаголя: будет рече мне смерть⁴⁸ от Петрова плеча, от Агрикова меча, якоже о сем повествуется в житии благовернаго // (Л. 34) и святого князя Петра Муромскаго чудотворца⁴⁹.

Слышите, возлюблении, речение сие, глаголющее быти совершеннее смерти Моамефова змиа от Петрова плеча, Агрикова же меча. Меч же Агриков приточне, истиннее же рещи: того то есть меч, ему же есть имя Алфа и Омега, се убо и во Апокалипси откровенное оружие, // (Л. 34 об.) или меч, яко дан бысть сидящему на рыжем кони⁵⁰. По реченному: и се, изыде конь рыж, и сидящему на нем дан бысть ему меч великий⁵¹.

Церковь же святая молит со псалмопевцем, глаголя:

Ἐκχέον ῥομφαίαν καὶ σύγκλεισον ἐξ ἐναντίας τῶν καταδιωκόντων με.
Εἶπον τῇ ψυχῇ μου σωτηρία σου οἰμὶ ἐγώ.

Изсуни меч⁵², и заключи сопровтив гонящих // (Л. 35) мя. Рцы души моей, спасение твое есмь аз⁵³.

И паки той же пророк молит, глаголя:

Ἐκχεον τὴν ὀργὴν σου ἐπὶ τὰ ἔθνη τὰ μὴ γινώσκοντά σε καὶ ἐπὶ βασιλείας αἱ τὸ ὄνομά σου οὐκ ἐλεκαλέσαντο.

Пролей гнев Твой на⁵⁴ языки, незнающыя Тебе, и на царствия, яже имене Твоего не призваша⁵⁵.

⁴⁷ «Моамефом» именуют древнерусские книжники пророка Мухаммеда. Надо полагать, что под «Моамефовым змеем» автор имеет в виду Османскую империю, на территории которой находились в то время все Восточные Патриархаты.

⁴⁸ Ссылка на полях: «Иуния, день 25, зри яко в сий дне сии пресветлии цари, царскими венцы венчашася».

⁴⁹ Автор отсылает читателей к известному произведению «Повесть о Петре и Февронии Муромских».

⁵⁰ На полях: «зри: яко пресветлаго сего государя царя мати, благоверная государя царица и великая княгиня НАТАЛИА Кирилловна от благороднаго рода НАРЫЖКИНЫХ».

⁵¹ Откр 6. 4. Цитата не дословная; полная: «И изыде другой конь рыжь: и сидящему на нем дано бысть взяти мир от земли, и да убийют друг друга: и дан бысть ему меч великий» (Откр 6. 4).

⁵² Ссылка на полях: «Псалом, 35». На самом деле автором процитирован псалом 34. Скорее всего, это описка писца или автора.

⁵³ Пс 34. 3.

⁵⁴ Ссылка на полях: «Псалом, 78».

⁵⁵ Пс 78. 6.

И будет царство наше умирено Богом и управлено⁵⁶. Богом умирное и упра- // (Л. 35 об.) вленное царство, яве глаголет преподобный Кирилл, яко наше есть, рече, Великия России, само христианское их великих государей Московское царство.

Зрите, благословеннии слышателие, каковая нам в царствовании их братолюбном явися благодать Божия, спасительная всем человеком.

Зрите от преподобных отец свидетелствованная о пресветлом // (Л. 36) царствовании их.

Да слышите же согласную повесть сего святого Кирилла видению, юже некто от освященных чинов диакон со мноюю верностию извещаяся, поведа ми: в царство, рече, пресветлаго царя государя и великаго князя Феодара Алексиевича, всяя России самодержца. В третье лето царства его, в двадесять же четвертый // (Л. 36 об.) день месяца июня⁵⁷ идущу оному диакону путем ко граду своему и постиже некоего юношу, в свиту монашеску одеяна и во единой убо руце жезл путешественный, в друзей же обутель, сиречь сапоги, носяща.

Той же диакон, по обычаю своему, нача вопрошати его, глаголя: откуда, брате, грядеши; он же отвещав ему: бех рече, отче, // (Л. 37) в монастыре Всемилостиваго Спаса, на Каменном, и ходих помолитися, [бе же речение его немователно.] Диакон же рече ему: зрю тя, брате, человека не российский земли жителя; он же отвеща ему: несть, рече, ваша российския земли рождением, но иноземец есмь новокрещеный.

Вопроси же паки диакон, глаголя: которая // (Л. 37 об.) еси земли, брате. Он же отвещав: свийския, рече, земли, града же Стеколна, от палаты королевскаго величества, сенаторский сын, и бывшу ми со отцем моим при королевском величестве, услышах премудрыя глаголы, глаголемы о вашем Российском царствии: яко Бог прославляет его, паче иных царств. И того ради оставих // (Л. 38) свою землю, приидох в Московское ваше царствие и восприях вашу веру.

Диакон же, моляще его, глаголя: прошу тя, брате, повеждь ми, каковыя премудрыя глаголы слышал еси о нашем Российском царствии.

Он же отвеща ему сице: Краль убо наш посылаше послы своя с писании во вся западныя королевства, // (Л. 38 об.) яко да споможение

⁵⁶ Из пророчества прп. Кирилла. Более полный текст пророчества см. выше.

⁵⁷ 24 июня 1679 г.

сотворят ему на вашего российского царя. Понеже многия, рече, мне обиды от него, а едином убо ми противостоят ему никакоже возможно.

Тии же краве, слышавше послания его, из тех всех королевств восписавше крало нашему, глаголюще: чесого убо ради нам с российским царем имети вражду; аще // (Л. 39) же тебе обида от него есть каковая и ты убо, с полским кралем во единстве, сопротивостойте ему, зане же имеете между собою пограничество царств своих, нам же в том несть ни одинаго деления.

Слышав же сия, краль наш воспечаловася зело, понеже вси краве, к ним же посылаше писания на вашего российского царя, // (Л. 39 об.) отрекоша ему о споможении.

Оный же краль наш призва к себе мудрых своих советников и начат с ними творити совет: како бы им самим царю российскому мститися.

Тии же мудрыя советники отвещаша ему, тако глаголюще: яко убо Господь Бог прославляет царство его паче иных царств. Егда же убо будут во оном царствии // (Л. 40) два царя, тогда наипаче прославится. Точию да будут в мире и в любви пребывати между собою. Аще же любве и совет между ими не будет, во царствии их⁵⁸.

Диакон же воприси его, глаголя, каковое зло имать быти. Он же рече: того убо аз не вем, каковое то зло будет, понеже мудрыя люди⁵⁹ того крало не сказаша. // (Л. 40 об.)

Иеродиакон же рече ему: како убо ваши мудрыя познавают в переходящее быти, рцы ми; и многое ли время преидет, до оных дву царей; и в которое время имут быти, и како они именами будут нарицатися;

Он же отвеща: того убо они, мудрыя наши люди, не сказаша, в которое время // (Л. 41) имут быти два царя в Российском царствии и како будут именами нарицатися.

Рече же ему иеродикон: несовершенныя суть мудрецы⁶⁰ ваши. Понеже ни времени знают, ниже како именами нарицатися будут. Каковая то мудрость их, яко совершенно ничесого возвещают, разве бо мнением тако глаголют. И на сем словеси той диакон в мале осклабися и рече // (Л. 41 об.) ко юноше оному: кроме Господа Бога, кому от человек ведати в предхотящее быти, точию пророком и святым отцем нашим.

⁵⁸ На полях мелким почерком «То некое злое приключение будет».

⁵⁹ На полях мелким почерком со знаками замены «советники».

⁶⁰ На полях заменено «философы».

Он же рече ему: ей, отче честный, не лжу, аще убо и не пророцы, ниже святыя наши мудрыя люди совершенно же убо все познавают.

Священнодиакон же паки нача его вопрошати: повеждь ми, рече, брате, како прославлено будет царствие наше Российское, // (Л. 42) яко же рекл еси, егда будут два царя.

Он же отвеща: аще, рече, в мире и в любви пребывати имут, велие благо будет всему царствию вашему.

Диакон же рече ему: каковое же убо благо будет всему нашему царствию?

Юноша же поведи ему сице: бусорман, рече, на все Православие воз'ярится и пойдет на вся западныя христианы великим воинством // (Л. 42 об.) и многим кралем соодолеет. И тогда вси западных христиан крали припадут к вашим российским царем, просяще мира, и помощи, и заступления на бусормана турскаго царя.

Тогда убо цари ваши, слышавше прошения их, умилятся над христианы и воздвигнутся на бусорман и пойдут на них воинством, побораю по христианстве, и Господь // (Л. 43) Бог подаст руку помощи, и победят бусорман. И тако прославится царствие ваше Российское.

Священнодиакон же моли его, глаголя: прошу тя, брате Иоанне [так о имя свое сказал ему], повеждь ми и сие: при оных ли двою царех совершится сие великое дело, еже бусормана турскаго победити имут нашы благочестивыя цари? Отвещав же он и рече: // (Л. 43 об.) отче честный, не вем сего, аще при оных совершится сие великое дело или при наследниках рожденных от них благочестивых царей, токмо совершенно побежден имать быти турский бусорман.

Иеродиакон же о сем зело умилися и прослави Бога и рече ему: брате Иоанне, молю тя, иди во царствующий град Москву и возвести тайну сию // (Л. 44) великую пресветлому царю и великому князю Феодору Алексеевичу, всея России самодержцу.

Он же отвещав, рече: не умедлю, честный отче, пребывая зде, но иду во царствующий град Москву ко благочестивому царю и в подобно время вся ему о сей тайне возведу. По сих же словесех, хотящема има разытися, поклонение друг другу сотвориста. И моли // (Л. 44 об.) его иеродиакон, глаголя: брате Иоанне, посети мой убогий домик⁶¹.

Он же, отвещав, рече ему: отче честный, аще аз умедлю к тебе при-

⁶¹ На полях мелким почерком со знаками замены: «мое убогое обитание».

ити, моля тя, яко да приидеши сам ко мне в дом боголюбца сего, [поведа же ему и имя его] и паки с тобою увидевшеся собеседуева.

Священнодиакон же пришед в дом свой, и в нареченное время, // (Л. 45) чаяше⁶² его приити к себе, виде же, яко не прииде юноша во время, в неже хоте приити, востав, иде в дом ко оному боголюбцу, иде же поведа себе хотяща обитати. Вопросы же господина дому того и живущих в нем, аще обитает у них таковой юноша, глаголавый с ним в путешествии.

Они же о сем удивляхуся, глаголюще: яко в доме // (Л. 45 об.) нашем воистинну несть бывал таковой человек, якова же ты глаголеши. И мним убо, яко несть тебе каковое бысть привидение.

По сих же словесех оный диакон отиде в дом свой, много имея в помысле своем соистязание, и вся сия возложи на Господа Бога и рече: якоже Господ[е]ви [у]годе, тако да будет.

Возвести же сия вся во оно время и духовному // (Л. 46) своему отцу, некоему иерею, Спасовы церкви, глаголемыя, единокровныя. И от того убо времени рече: забвению предах сия и ниже на память когда взыдоша ми вышереченная.

Егда же изыде царское повеление воинству православному, в лето 7195-е⁶³, во еже ити им на страну турскаго салтана, на крымскую, глаголю, землю, тогда воспомяну // (Л. 46 об.) преславнаго онаго юношу, поведавшего ему о двою царех российских. И глагола к себе: не сии ли убо суть два царя, о них же слышах, иже Божию милостию царствуют ныне в России, великия государи цари и великия князи Иоанн Алексиевич, Петр Алексиевич, всея Великия и Малыя и Белья России самодержцы. И тако о сем много помышляше, аще от Господа Бога // (Л. 47) сие извещение бысть ему, и моляшеся, да сотворит Господь по воли Своей, якоже речена быша к нему.

Таковая же аз слышав, и согласно обретох видению святаго Кирилла Новоезерскаго, яко достойная памяти написах к словесем сим.

И сего ради должны есмы непрестанныя молитвы ко Господу Богу, в Троице Святей славимому, // (Л. 47 об.) о них, великих государех наших, и о всем их пресветлом царском доме во святей Церкви и в домех наших возсылати.

Яко да подаст им Господь Бог, великим государем нашим пресвет-

⁶² Заменено на «ожидаше».

⁶³ 1686/1687 г., имеется в виду Первый Крымский поход.

лым царем, имети любовь и соединение, в любви душевное спасение и телесное здравие, и умножит лет живота их, и да послет Господь Бог свыше // (Л. 48) победу им на вся видимыя и невидимая врагы, и державу царствия их миром и тишиною оградит, и исполнит всякия благодати, и мирно устроит.

Той бо есть Царь царствующих, и Господь господствующих⁶⁴, и Источник всякия благодати, в Него же веровахом, и Егоже имя призываем⁶⁵, и о Нем же живем, и движемся, и // (Л. 48 об.) есмы⁶⁶.

Сия убо слышаще, возлюбленнии, возрадуемся духовне и возвеселимся, помышляюще любовь Божию. И якоже глаголет божественный Златоуст⁶⁷: яко от Бога даруемая достоинства (или саны) известная и по смерти пребывают, а яже от человек, не тако. К сему же и нравоучением увещая, глаголет: пребудем прочее // (Л. 49) достойное дарования жителство показующе и мир и святыню соблюдающе. Инии бо убо санове привременны суть и с настоящим разорятся житием, и на сревреницех суть купуемая, (отнюду ниже сан сия быти речет кто, но имена санов точию, в ризнем украшении и дароносцев ласкателстве силу имущии). Сей же, аки от Бога // (Л. 49 об.) данный дар святыни и сыноположения, ниже смертию пресецается, но и zde творит светлы, и к будущей с нами отходит жизни.

Соблюдаяй бо сыноположение и святыню со опасством сохраняяй, самого того иже диадимую облеченнаго и порфирию одеяннаго, светлейший есть, и блаженнейший, и в настоящем житии тишиною питається // (Л. 50) многию, и благими насыщаяйся надеждами; и никую же никогда же отнюд плища и смущения имей вина, но сладости всегдашня наслаждайся. Благодушество бо и радость ни чалства величество, ни имений множество, ни могутства надмение, ни телесе крепость, ни многоценность трапезы, ни ризы утварь: ни ино что от человеческих тво- // (Л. 50 об.) рити обыче, но разве исправление самое духовное и совесть блага. И иже сию очищенну имей, аще и в рубища одеян будет и гладом борясь, зело питавшихся есть благодушнейший. Якоже убо лукавая сведый в себе, аще и всех восприимет имения, всех есть окаянейший. Сего же ради Павел, убо во гладе живой всегдашнем // (Л. 51) и наготе боряй-

⁶⁴ Ср. 1 Тим 6. 15; Откр 19. 16.

⁶⁵ Молитва 6-я, из молитв на сон грядущим.

⁶⁶ Деян 17. 28.

⁶⁷ На полях со знаками замены «Хрисостом».

ся и уязвляемь, на всяк день радовашеся и наслаждашеся паче царствующих тогда. Ахав же, царствуяй и пищи насасждаяйся многоценныя, понеже грех он содела, стеньаше же и скорбяше, и лице его спадшее бе и прежде греха и по гресе. Аще убо хоцем восприяти наслаждение прежде иных всех, да убежим лукавства, // (Л. 51 об.) и да гоним добродетель; несть бо мощно инако сего причаститися, аще и на самый взыйдем царский престол. Темже и Павел глаголаше: плод же духовный любовь, радость, мир⁶⁸. Сего убо плода питаем в себе верою Христовою и житие свое утвердим на камени веры. Камень бо есть тверд вера, и истинная свобода есть еже обладати страстми. // (Л. 52) Держимся убо сего камени незыблемаго, ниже бо реки, ниже ветри припадше возмогут чим повредити нас, стахом бо на камени недвижими.

Се бо есть наша твердость и камень основания — исповедание православныя веры: воистинну Ты еси Христос, Сын Бога Живаго; тако бо исповедающе, и добре поживше, и здешния радости // (Л. 52 об.) насладимся, и будущее получим Царствие. Благодатию и человеколюбием Господа нашего Иисуса Христа, Ему же подобает всякая слава, честь и поклонение, со Безначальным Его Отцем, и с Пресвятым и Благим и Животворящим Единосущным Его Духом, ныне и присно, и во веки веков. Аминь. // (Л. 53)

НАПИСАСЯ во обители Всемиловитваго Спаса на Новом, царских пресветлых прародителей строения; Игнатием иеромонахом, архимандритом Новоспасским, 7198⁶⁹ года, мая, 4-го дня.

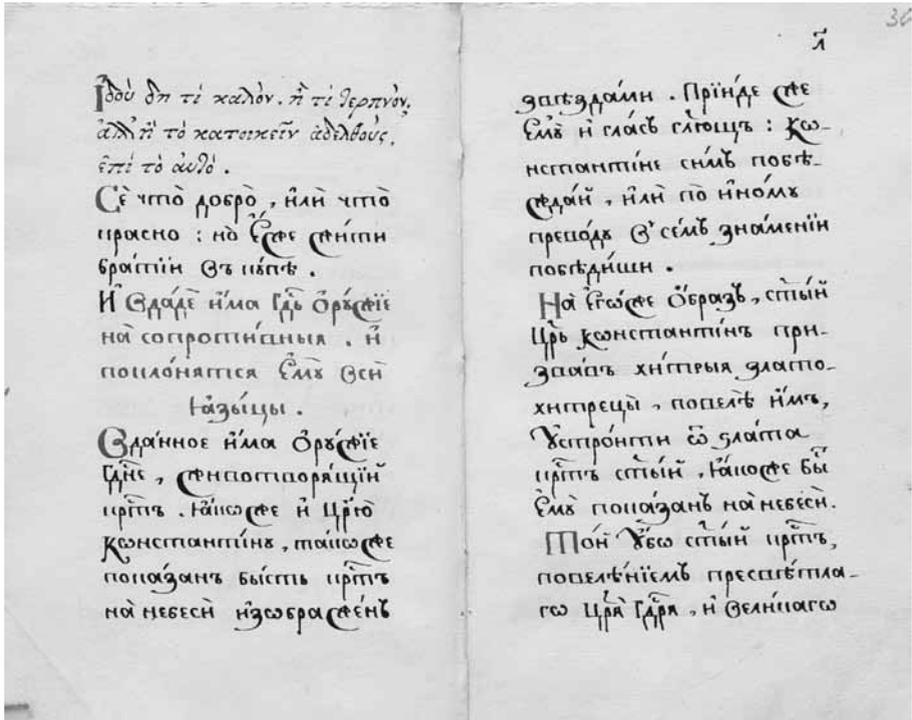
⁶⁸ Гал 5. 22.

⁶⁹ 1690 г.

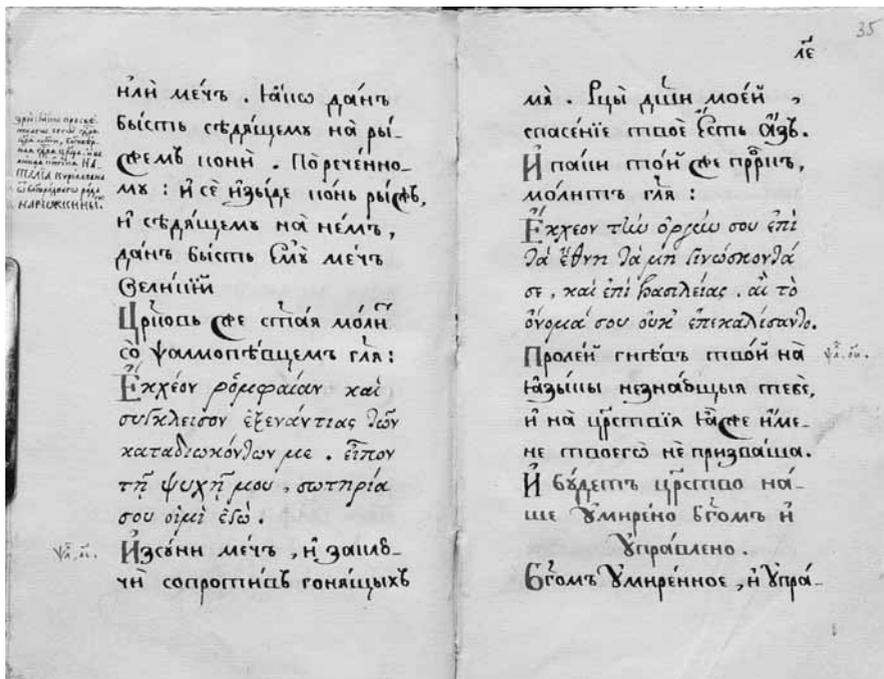
6

Ἐβγίσα παίεπτε Ἐβ νήντ
шнемъ ἐνλίη, σπომъ спо
емъ Ὑεννιῶ, ἠ' Ἐρχό
пномъ Ἀπλῶ Πεπρῶ. ἠὰ
εἰῶ ἠσποσῆδανίη, τῶσ
σε ἠὰ ἠαίμενη ἠρпосъ
сповъ созидάгни.

Σὺ εἶ Πέτρος, καὶ ἐπὶ ταύτη
τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου
τὴν ἐκκλησίαν, καὶ πῦλα
ἄδου οὐ κατοχύρῶσιν αὐτήν.
Μὴ ἐσὶ ρεγῆ Πεπρῶ, ἠὰ
σεμῶ ἠαίμενη созидά
црпосъ моῦ, ἠ' Ἐραγῆ
Ἰδοπα ἠὲ ἠδολῆτοπῆ ἐῆ.
Свѣшаптејѣ блгословѣнїи



БАН П I A № 10. Л. 29 об. — 30



БАН П I A № 10. Л. 34 об. — 35

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Межрегиональная церковно-историческая конференция «СВЯТО-УСПЕНСКИЙ ДАЛМАТОВСКИЙ МОНАСТЫРЬ — ДУХОВНЫЙ ЦЕНТР ЗАУРАЛЬЯ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ»

(г. Далматово, 8 июня 2012 г.)

8 июня 2012 г. в г. Далматово Курганской области состоялась церковно-историческая конференция «Свято-Успенский Далматовский монастырь — духовный центр Зауралья: история и современность», посвященная двадцатилетию возрождения монашеской жизни в обители. Конференция была организована Курганской и Шадринской епархией, Правительством Курганской области, Далматовским мужским монастырем и администрацией Далматовского района при активной поддержке Института истории и археологии Уральского отделения РАН.

Основная часть конференции проходила в культурно-досуговом центре г. Далматово. Перед открытием конференции архиепископ Константин совершил перед иконой преподобного Далмата Исетского молебен на начало доброго дела.

В начале конференции архиепископ Константин зачитал приветствие полномочного представителя Президента РФ в УрФО И. Р. Холманских. Приветствие губернатора Курганской области О. А. Богомолова огласил советник губернатора Курганской области генерал-майор

В. В. Усманов. Также с приветствием выступил глава Далматовского района А. В. Столбов.

С докладом о подвиге новомучеников и исповедников Российских выступил высокопреосвященный Константин, архиепископ Курганский и Шадринский, проректор ЕПДС по научной работе. Приветствуя участников конференции, он отметил, что «2012 год знаменателен многими юбилеями в отечественной истории: 400-летие преодоления Смуты XVII в., 200-летие Отечественной войны. А в рамках Курганской епархии — это 10-летие Чимеевского монастыря, 10-летие прославления сщмч. Аркадия Боровского и 5-летие обретения его мощей и сегодняшняя круглая дата — 20-летие возобновления монашеской жизни в Свято-Успенском Далматовском мужском монастыре». В своем докладе он рассказал, насколько важно донести до широких слоев населения знание о подвиге новомучеников и исповедников Российских, особенно тех, «которые жили или пострадали на курганской земле, молились в тех же храмах, где сейчас мы молимся им». Наместник Далматовской обители игумен Варнава (Аверьянов) рассказал о почитании преподобного Далмата Исетского и его попечении об обители и молящихся к нему.

Большая часть докладов была посвящена истории зауральской обители. Так, заместитель директора Института истории и археологии Уральского отделения РАН (УрО РАН) И. Л. Манькова в обстоятельном докладе изложила историю монастыря в XVII в. Объектом исследования известного специалиста в области истории уральского монашества, заведующей сектором локальной истории и истории повседневности Института истории и археологии УрО РАН М. Ю. Нечаевой стала Далматовская братия XVIII — начала XX вв. А. А. Пашков, исследователь, положивший немало трудов на изучение истории Далматовского монастыря, рассказал об одном из церковных деятелей XIX в., ученом-византисте, уроженце Зауралья и выпускнике Далматовского духовного училища архимандрите Антонине (Капустине).

Отдельно необходимо отметить и доклады, посвященные архитектуре, церковному искусству, иконам и археологии Далматова монастыря. Так, Н. И. Бугаева рассмотрела Далматовский Успенский монастырь как художественно-культурный центр Урала и Сибири XVIII в. Хронологически тема была продолжена Г. В. Максимовой, которая обратила свое внимание к церковному искусству провинции в XIX — начале XX вв.

Тему христианского искусства продолжил Н. Б. Павлов. В своем докладе он осветил историю иконы «Торжество Пресвятой Богородицы» Порт-Артурской и рассказал о пребывании ее списка в Свято-Успенском монастыре. Особый интерес слушателей вызвал доклад Е. И. Сорогина об археологических исследованиях на территории Свято-Успенского Далматовского монастыря в 90-е гг. XX в. В частности, он рассказал об обретении мощей преподобного Далмата Исетского в 1994 г.

Особо необходимо отметить выступление А. М. Бритвина, в котором он осветил коммуникационный аспект проблемы возрождения Свято-Успенского Далматовского монастыря. Проблема эта особенно актуальна, так как, несмотря на то, что многое уже сделано, большая часть монастыря до сих пор продолжает «лежать в руинах», требуются огромные материальные средства для восстановления одной из немногих каменных крепостей уральского региона.

В конце конференции состоялась презентация фильма «Знамение во благо», в котором авторы попытались проследить историю монастыря на фоне истории династии Романовых. В заключение форума владыка Константин наградил Архиерейскими грамотами потрудившихся в деле организации конференции. Отмечено было и участие Екатеринбургской духовной семинарии в лице проректора по учебной работе прот. Петра Мангилева.

В фойе культурно-досугового центра для участников конференции была представлена фотовыставка, посвященная истории и современности обители, и выставка макетов храмов Курганской епархии, выполненных учащимися общеобразовательных и церковно-приходских школ.

Значительным событием стало и открытие монастырского музея, который посвящен не только истории монастыря (мало что сохранилось), но более истории дореволюционной России, когда монастырь процветал. Надо отметить, что монастырский музей благодаря трудам игумена Варнавы впечатлил многих присутствовавших. Многие экспонаты собирались им многие годы, и теперь им было найдено достойное применение. Оформление музея также выполнено на хорошем профессиональном уровне.

Научный форум собрал деятелей культуры и образования не только из Зауральского края, но и из соседних областей, в том числе и г. Екатеринбург. В конференции приняли участие братья Далматовской оби-

тели, сестры Свято-Введенского женского монастыря с. Верхняя Теча, представители духовенства Курганской епархии, администрации Далматовского района, Правительства Курганской области, многочисленные учителя истории и основ православной культуры школ Далматовского района и работники библиотек. Всего на конференции присутствовало около 200 участников. На форум прибыли и преподаватели ЕПДС. Кроме проректора по научной работе, профессора архиепископа Константина и проректора по учебной работе, доцента протоиерея Петра Мангилева, присутствовали иерей Константин Павлюченко, Н. С. Каримова и И. А. Никулин. Благодаря большому числу слушателей конференция, несомненно, оставит свой след в жизни Далматовского района.

Братия монастыря оказала гостям конференции большое гостеприимство. Все смогли принять участие в монастырской трапезе и прослушать увлекательную экскурсию по монастырю. Многие желающие посетили и другие достопримечательности города. Проведенная конференция стала еще одним примером успешного взаимодействия науки, властных структур и Церкви. Издан сборник материалов конференции¹.

И. А. Никулин

¹ Свято-Успенский Далматовский монастырь — духовный центр Зауралья: история и современность: к 20-летию возобновления монашеской жизни в Свято-Успенском Далматовском мужском монастыре / *отв. ред. игум. Варнава (Аверьянов), И. Л. Манькова*. Екатеринбург, 2012. 132 с.

ХРОНИКА НАУЧНОЙ ЖИЗНИ СЕМИНАРИИ ЗА 2011/2012 УЧЕБНЫЙ ГОД

ИЗ ЖУРНАЛА ЗАСЕДАНИЙ ОБЩЕГО СОБРАНИЯ КОРПОРАЦИИ ЕПДС от 22 августа 2011 года

I. СЛУШАЛИ: сообщение проректора по учебной работе доц. прот. Петра Мангилева о необходимости выбора состава Ученого совета ЕПДС.

ПОСТАНОВИЛИ:

1. Образовать Ученый совет в следующем составе:

Члены Совета по должности: 1) управляющий Екатеринбургской и Верхотурской епархией — архиеп. Кирилл (Наконечный) — председатель Ученого совета; 2) проректор по научной работе профессор архиеп. Константин (Горянов); 3) проректор по учебной работе доцент прот. Петр Мангилев; 4) проректор по АХР иером. Аркадий (Логинов); 5) проректор по воспитательной работе прот. Александр Дубасов; 6) заведующий библейско-богословской кафедрой игумен Моисей (Пилатс); 7) заведующий кафедрой церковно-исторических и гуманитарных дисциплин В. С. Блохин; 8) заведующий кафедрой церковно-практических дисциплин прот. Сергей Алексеев;

выборные члены Ученого совета: 9) прот. Николай Малета; 10) диак. Константин Павлюченко; 11) проф. О. Б. Акимова; 12) доц. Д. И. Макаров; 13) А. В. Разин; 14) И. А. Легова; 15) С. О. Горяев; 16) И. А. Никулин; 17) Л. С. Чернов; 18) С. Ю. Акишин; 19) Г. В. Глазкова; 20) Л. А. Титовская; 21) проф. О. Е. Шелудякова;

2. Ректора семинарии митр. Ташкентского и Узбекистанского Викентия (Мораря) избрать почетным членом Ученого совета;

3. Определить срок полномочий Совета до 31 августа 2016 года;

4. Разработать Положение об Ученом совете ЕПДС и рассмотреть его на ближайшем заседании Ученого совета.

II. СЛУШАЛИ: сообщение проректора по учебной работе доц. прот. Петра Мангилева об избрании секретаря Ученого совета ЕПДС.

Справка. С 2002 г. должность секретаря Ученого совета ЕПДС исполнял иер. Владислав Мусихин, а с 2005/2006 уч. г. по настоящее время — В. С. Блохин.

ПОСТАНОВИЛИ: избрать С. Ю. Акишина исполняющим обязанности секретаря Ученого совета.

ИЗ ЖУРНАЛА ЗАСЕДАНИЙ УЧЕНОГО СОВЕТА ЕПДС
от 31 мая 2012 года

I. СЛУШАЛИ: сообщение первого проректора Семинарии прот. Николая Малеты о замещении должности проректора по воспитательной работе.

Справка. С декабря 2007 года должность проректора по воспитательной работе занимал прот. Александр Дубасов. В связи с тем, что о. Александр служит в другой епархии, он изъявил желание оставить указанную должность.

ПОСТАНОВИЛИ:

1. Освободить прот. Александра Дубасова от занимаемой должности проректора по воспитательной работе;

2. Назначить исполняющим обязанности проректора по воспитательной работе проректора по общим вопросам иером. Лавра (Короткова).

II. СЛУШАЛИ: сообщение и. о. секретаря Ученого совета С. Ю. Акишина о введении в состав Ученого совета по должности проректора по воспитательной работе иеромонаха Лавра (Короткова).

ПОСТАНОВИЛИ: в соответствии с Уставом ввести проректора по воспитательной работе иером. Лавра (Короткова) в состав Ученого совета по должности.

III. СЛУШАЛИ: сообщение первого проректора Семинарии прот. Николая Малеты о замещении должности духовника.

Справка. С 1998 по 2011 гг. должность духовника Семинарии исполнял игумен Донат (Малков). В 2011 г. игум. Донат был освобожден от должности и направлен на служение в г. Новоуральск Нижнетагильской епархии.

ПОСТАНОВИЛИ: назначить духовником Семинарии заведующего кафедрой церковно-практических дисциплин прот. Сергея Алексева.

IV. СЛУШАЛИ: сообщение проректора по учебной работе доц. прот. Петра Мангилёва о результатах защит дипломных работ.

*Защитили дипломные работы выпускники Семинарии 2011/2012 уч. г.
по дневному отделению:*

АЛЕКСАНОВ Роман Викторович, иер. Художественное своеобразие церковно-славянской Псалтири: выразительность определения (*научн. рук.: И. А. Летова*);

ВАСИЛЬЕВ Николай Юрьевич. Учение Святейшего Патриарха Никона о царской власти (*научн. рук.: доц. прот. Петр Мангилев*);

ГАЛЬКЕВИЧ Александр Сергеевич. История старообрядчества уральских (яицких) казаков с конца XVII до середины XVIII вв. (*научн. рук.: доц. прот. Петр Мангилев*);

2011/2012 учебный год

ГЛЕБОВ Илья Геннадьевич. Духовные искания русского поэта XIX века Ивана Саввича Никитина (*научн. рук.: доц. С. О. Горяев*);

ГОЛУБЕВ Арсений Владимирович. Проблема отношения Русской Церкви к инославным: канонический аспект (*научн. рук.: доц. прот. Петр Мангилев*);

НОРКИН Виктор Сергеевич. Взаимоотношения святителя Геннадия II Схолария и митрополита Виссариона Никейского (*научн. рук.: С. Ю. Акишин*);

ТАТАУРОВ Виктор Юрьевич. Образ пастыря в проповедях Святейшего Патриарха Тихона (Беллавина) (*научн. рук.: прот. Сергей Алексеев*).

*Защитили дипломные работы выпускники Семинарии 2011/2012 уч. г.
по заочному отделению:*

ВИССАРИОН (Кукушкин Игорь Владимирович), иером. Социальная работа с инвалидами по слуху в епархиях Екатеринбургской митрополии Русской Православной Церкви (*научн. рук.: доц. прот. Петр Мангилев*);

ЕРМОЛАЕВ Сергей Васильевич, иер. Преосвященный Владимир, епископ Екатеринбургский и Ирбитский (1903–1910 гг.) (*научн. рук.: доц. прот. Петр Мангилев*);

ИЕРОНИМ (Шурыгин Виктор Федорович), архим. Крещение Руси в отечественной историографии (*научн. рук.: И. А. Никулин*);

СМИРНОВ Николай Леонидович, иер. Преподобный Ефрем Сирийский как догматист (*научн. рук.: прот. Сергей Алексеев*).

ПОСТАНОВИЛИ:

1. В. С. Норкина рекомендовать для поступления на магистерскую программу Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия.

2. Рекомендовать иерея Р. В. Алексанова для поступления на сектор заочного обучения Московской духовной академии.

3. Рекомендовать иером. Виссариона (Кукушкина) для поступления на сектор заочного обучения Московской духовной академии.

ОТЗЫВЫ НАУЧНЫХ РУКОВОДИТЕЛЕЙ И РЕЦЕНЗЕНТОВ НА ДИПЛОМНЫЕ РАБОТЫ ВЫПУСКНИКОВ СЕМИНАРИИ 2011/2012 УЧЕБНОГО ГОДА

1. 1. *ОТЗЫВ преподавателя И. А. ЛЕТОВОЙ на дипломную работу выпускника Екатеринбургской православной духовной семинарии иер. Романа АЛЕКСАНОВА, выполненную на тему: «Художественное своеобразие церковнославянской Псалтири: выразительность определения»*

Изучение поэтики библейского текста является одной из наиболее актуальных задач современной библеистики. Как писал М. Л. Гаспаров, «всё, что мы знаем <...> всё это мы знаем через слово. Это слово не бесплотно: у него есть грамматика, стилистика, поэтика, риторика. Не зная этой органики слова, мы напрасно будем воображать, что постигаем какой бы то ни было дух». К сожалению, это в полной мере приложимо к слову церковнославянскому, системное изучение которого до сих пор носит спорадический характер. Если грамматика и лексика церковнославянского языка имеют хотя бы конспективную историю благодаря изучению книжной справки, кирилло-мефодиевской переводческой техники и т. п., то вопрос о функциональных стилях церковнославянского языка, о структурной организации текстов только начинает формулироваться. В этом смысле работа иерея Романа Алексанова имеет новаторский характер.

В работе грамотно обозначена основная проблема исследования, сформулированы цели и задачи, что крайне важно для работ, посвященных столь малоизученным проблемам, как художественные средства церковнославянской Псалтири. В работе собран материал, который может и должен стать основой для продолжения исследований по указанной теме. Многие вопросы в работе иерея Романа лишь обозначены, как, например, трактовка словосочетаний краткое прилагательное + существительное при эллипсисе сказуемого. Скорее всего, при анализе нужно учитывать и лексическую семантику прилагательного. Очень важно, на мой взгляд, что иерей Роман обратил внимание на экспрессию притяжательных прилагательных и местоимений. Вероятно, это один из характерных приёмов стиля Псалтири: объект определяется через свойства субъекта, обладающего этим объектом.

Безусловно, словник работы должен был быть больше, система подачи материала упорядоченнее, но и в представленном варианте работа имеет научное значение, заслуживает отличной оценки и может быть рекомендована к публикации.

1. 2. *РЕЦЕНЗИЯ доцента, заведующей кафедрой зарубежной литературы ИГНИ УрФУ Л. А. НАЗАРОВОЙ на дипломную работу выпускника Екатеринбургской православной духовной семинарии иер. Романа АЛЕКСАНОВА, выполненную на тему: «Художественное своеобразие церковнославянской Псалтири: выразительность определения»*

Дипломное сочинение иер. Р. В. Алексанова представляет собой самостоятельное, оригинальное, завершённое научное исследование, посвящённое изучению функциональных особенностей определений в церковнославянской Псалтири. Как совершенно спра-

ведливо замечает автор работы, данный памятник рассматривается им как аутентичный текст, и аргументы, доказывающие этот тезис, вполне убедительны, что, в свою очередь, позволяет воспринимать весь последующий анализ как достоверный в плане материала.

Подчеркнем сразу и тот факт, что вся пропедевтическая часть работы (Введение) выполнена почти безупречно и является наглядным свидетельством сформированности у дипломника навыков ведения научного исследования. Р. В. Алексанов точно представляет себе смысл и цель своей работы, очерчивает круг тех трудностей, с которыми может столкнуться, и намечает пути их преодоления. Прежде чем приступить непосредственно к анализу интересующего его материала, дипломник грамотно и корректно вводит весь терминологический аппарат исследования, формулирует основные теоретические положения, органично сочетающиеся с последующим практическим разбором исследуемого материала.

Единственным недостатком этой части работы, на наш взгляд, можно считать некоторую сумятицу в определении параметрических характеристик дипломного сочинения. Так, например, неизученность темы связывается в работе с ее актуальностью, хотя это один из важнейших критериев её новизны. В свою очередь, определение новизны почти полностью совпадает с определением цели исследования, чего, строго говоря, быть не должно. Также не совсем точно разведены такие понятия, как материал, объект и предмет исследования, однако в связи с тем, что в методике встречаются разные определения данных терминов, достаточно будет устного ответа дипломника по поводу того, как он сам их понимает.

Практические главы работы (2, 3, 4) презентуют соответственно встретившиеся в первой кафизме определения, выраженные прилагательными, причастиями и притяжательными местоимениями. Анализ каждой лексической единицы ведется с учетом её грамматической составляющей. Но и здесь у рецензента возникает вопрос:

1. По какому принципу составлены словарные статьи? Здесь нет алфавитного принципа. По порядку появления в кафизме?

2. Если в отношении полных причастий указано, что выбирается в качестве заглавия каждой словарной статьи, то применительно ко 2 главе такого указания нет, что затрудняет чтение и создает некоторые проблемы в восприятии текста дипломной работы.

Завершают работу общие выводы — самостоятельные и непротиворечивые. Как достоинство работы назовем интерпретативность формулируемых итогов, придающую работе дополнительную глубину.

В качестве перспективы мы могли бы пожелать Р. В. Алексанову расширить материал исследования и, возможно, поразмышлять над проблемами антонимичности определений. Исследованные в работе определения имеют в основном позитивную семантику (блаженные, праведные и пр.), а есть ли в тексте их антонимы? Когда они появляются? Есть ли взаимосвязь между ними? В каких грамматических отношениях находится пара грешные/грешник?

В целом, повторимся, научный уровень работы достаточно высок и её автор вполне заслуживает оценки «отлично».

2. РЕЦЕНЗИЯ преподавателя ЕПДС И. А. НИКУЛИНА на дипломную работу выпускника Екатеринбургской православной духовной семинарии Н. Ю. ВАСИЛЬЕВА «Учение Святейшего Патриарха Никона о царской власти»

В дипломной работе Н. Ю. Васильева представлена тема, которая уже много лет не перестает волновать общество и Церковь, тема взаимоотношений Церкви и государства, тема восприятия государства Церковью и её отдельными членами. Особенно это актуально сегодня, когда Церкви в условиях большой внешней свободы приходится выстраивать непростые взаимоотношения с государством и обществом. С другой стороны, тема жизни и мировоззрения патриарха Никона уже весьма хорошо представлена в российской историографии, а исследование оставшихся белых пятен требует специальной подготовки, скрупулезной работы с неизданными источниками и т. д.

Во Введении автор формулирует актуальность, предмет, объект, цели, задачи, практическую значимость. Автор уделяет внимание историографии вопроса, однако отметим, что не истории изучения творческого наследия патриарха Никона, а в целом обзору историографии его жизни и деятельности. Это можно объяснить неверно сформулированной целью исследования — «анализ жизнедеятельности патриарха Никона и его учения о царской власти в свете событий, происходивших в России XVII в.» (с. 5). Анализ жизни и деятельности занимает всего 13 страниц и выглядит обычным повествованием. А наибольшее внимание заострено на учении патриарха о царской власти, что, конечно, более соответствует заявленной теме, чем сформулированная цель. Совсем не обозначена источниковая база работы.

Основная часть работы в соответствии с заявленной темой вполне логично разделена на две главы. Первая глава посвящена историческим предпосылкам развития учения патриарха Никона о царской власти. В ней рассматриваются взаимоотношения Церкви и государства в середине XVII в., а также (как совершенно верно выражено, в отличие от цели исследования) «описание жизненного пути» патриарха Никона и его литературное наследие. Во второй главе представлен анализ учения Святейшего Патриарха Никона о царской власти. Дипломник старается поставить учение о светской власти патриарха Никона в контекст не только исторических событий, но и контекст развития учения о царской власти вообще, старается показать и влияние идей патриарха Никона на последующие времена. Основные выводы исследования представлены в Заключение.

Дипломная работа правильно оформлена. В целом работа носит компилятивный характер, хотя и честный (впрочем, увы, не всегда) — почти везде сделаны сноски на цитируемую литературу.

Нужно отметить целый ряд недостатков работы.

Во-первых, дипломник учел далеко не всю литературу, в том числе доступную в библиотеке ЕПДС, например, не использованы известная монография Д. А. Балалыкина¹ или уже ставший классическим труд Н. Ф. Каптерева².

Во-вторых, вся работы наполнена ничем не обоснованным частым цитирова-

¹ Балалыкин Д. А. Проблемы «Священства» и «Царства» в России второй половины XVII в. в отечественной историографии (1917–2000). М., 2006.

² Каптерев Н. Ф. Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. Т. 1–2. М., 1996.

нием, цитаты порой слишком длинные — до нескольких страниц. В том числе есть необоснованное цитирование во Введении и Заключение. Местами работа представляет собой подбор огромных цитат из исследований.

В-третьих, в первом и третьем параграфах второй главы представленный материал не совсем соответствует заявленной теме, много внимания уделяется сторонним вопросам, разбираются те или иные историографические сюжеты.

Кроме того, на наш взгляд, упоминаемые в тексте работы фамилии лучше писать с инициалами.

В целом работа с большой натяжкой отвечает основным требованиям, предъявляемым к выпускным квалификационным работам в семинарии, и заслуживает только оценки «удовлетворительно», при условии хорошей защиты.

3. РЕЦЕНЗИЯ преподавателя ЕПДС И. А. НИКУЛИНА на дипломную работу выпускника Екатеринбургской православной духовной семинарии А. С. ГАЛЬКЕВИЧА «История старообрядчества уральских (яицких) казаков с конца XVII до середины XVIII вв.»

В дипломной работе А. С. Галькевича исследуется весьма актуальная на сегодня тема. Государство и общество прилагают активные усилия для возрождения казачества, и, конечно, важно учитывать особенности исторического бытия казачества, как феномена русской истории.

Во Введении формулируются актуальность, новизна, предмет, объект, цели, задачи, практическая значимость, указаны хронологические и географические рамки. Автор уделяет достаточно внимания историографии вопроса. Обозначена и источниковая база работы. Для решения поставленных задач в исследовании привлечен необходимый круг литературы и источников.

Основная часть работы в соответствии с заявленной темой вполне логично разделена на три главы на основе хронологического принципа. Первая глава, до времени правления Петра I, посвящена в основном дискуссии касательно начальной истории Православной Церкви у яицких казаков. Во второй главе разбираются основные события религиозной жизни яицких казаков при Петре I. Последняя глава посвящена второй четверти XVIII в. Основные выводы исследования, хотя и краткие, представлены в Заключение. Заслуживают внимания приложения к дипломной работе, материалы которых наглядно показывают проблемы церковной жизни Уральского казачьего войска.

Тема исследования в основном раскрыта. Дипломная работа правильно оформлена и оставляет благоприятное впечатление, несмотря на то, что носит во многом описательный характер. В целом работа выполнена самостоятельно, чувствуется авторский стиль.

Однако можно указать и ряд недостатков работы:

1. Дипломник учел далеко не всю литературу, часть которой доступна в сети Интернет³.

³ См., напр.: *Махрова Т. К.* Взаимоотношения казачества и государственной власти в XVIII — начале XX вв. (На материалах Оренбургского и Уральского казачьих войск): Дисс. ... д-ра ист. наук: 07.00.02 Челябинск, 2004. 500 с.; *Ягудина О. В.* Старообрядчество Уральского и Оренбургского казачьих войск в период с 1851–1917 гг.:

2. Ничем не обоснованное частое цитирование, цитаты порой длинные (с. 24–25).

3. Местами возникает ощущение реферативности работы; так, из общего числа (129) сносок 46 сделано на работу А. Б. Карпова и 16 сносок на 3-томник В. Н. Витевского «Неплюев И. И. и Оренбургский край в прежнем его составе до 1758 г.»

3. Есть более мелкие замечания, например, на с. 18 автор, рассказывая о XVII в., употребляет термин «консистория». Разве «консистории» появились в XVII в.? Кроме того, на наш взгляд, упоминаемые в тексте работы фамилии лучше писать с инициалами.

В целом работа отвечает основным требованиям, предъявляемым к выпускным квалификационным работам в семинарии, и заслуживает оценки «хорошо», при условии успешной защиты.

4. 1. ОТЗЫВ преподавателя ЕПДС С. О. ГОРЯЕВА на дипломную работу выпускника Екатеринбургской православной духовной семинарии И. Г. ГЛЕБОВА, выполненную на тему: «Духовные искания русского поэта XIX века Ивана Саввича Никитина»

Выполненный И. Г. Глебовым дипломный проект представляет собой законченное исследование, самостоятельное по характеру, оригинальное по концепции и результативное по содержанию, работа над которым шла в течение нескольких лет.

Автору удалось раскрыть заявленную тему: в работе грамотно определена цель, сформулированы адекватные цели, задачи, подобраны соответствующие задачам научные методы. Особенно отметим междисциплинарный характер исследования, лежащего на стыке литературоведения и богословия (также отметим, что автор в определенной степени пользуется данными психологической науки и уделяет серьезное внимание литературно-критической проблематике).

Отдельно следует сказать о глубоком вживании автора в проблематику исследования, которое проявляется в подборе, объеме и систематическом поиске литературы по исследуемому вопросу.

В плане пожелания отметим, что в отдельных случаях можно было бы проявить несколько большую объективность при интерпретации художественных произведений, а также немного «приглушить» полемический пафос по отношению к литературным критикам демократического направления русской общественной мысли XIX века.

В целом резюмируем, что, с точки зрения научного руководителя, работа, вне всякого сомнения, заслуживает оценки «отлично».

автореферат дисс. ... канд. ист. наук: 07.00.02 / Оренбург. гос. ун-т. Оренбург, 2005. 22 с.; *Махрова Т. К.* Самоуправление в Оренбургском казачьем войске // Вестник Челябинского государственного университета. Сер. 1. История. 2005. № 1 (17). С. 56–68; *Данилко Е. С.* Старообрядчество на Южном Урале. Очерки истории и традиционной культуры. Уфа, 2002; *Ягудина О. В.* Возникновение и причины распространения старообрядчества в среде уральских и оренбургских казаков в XVII–XIX вв. // URL: http://www.orenport.ru/images/img/388/yagudina_voznik.pdf (дата обращения: 28.05.2012); *Бородин И.* Уральское казачье войско. Статистическое описание: В 2-х т. Уральск, 1891.

4. 2. РЕЦЕНЗИЯ профессора О. Б. АКИМОВОЙ на дипломную работу выпускника Екатеринбургской православной духовной семинарии И. Г. ГЛЕБОВА, выполненную на тему: «Духовные искания русского поэта XIX века Ивана Саввича Никитина»

Обращение Глебова И. к творчеству поэта Ивана Саввича Никитина свидетельствует об актуальности избранной темы, поскольку вопросы взаимосвязи художественного творчества и постижения христианского идеала не теряют своей значимости на протяжении многих веков. Как справедливо отмечает автор работы, «никитиноеды» обычно сосредоточивали своё внимание на социальной проблематике творчества поэта, не обращая должного внимания на религиозную составляющую; до сих пор в отечественной научной и богословско-религиозной мысли единой комплексной оценки творчества поэта не сложилось. Студент обратился к произведениям И. С. Никитина ещё и потому, что творчество поэта мало исследовано с духовной точки зрения, хотя религиозная составляющая его творчества несомненна.

В первой главе «Творческая биография И. С. Никитина с точки зрения формирования и проявления религиозных воззрений поэта» автор работы описывает происхождение рода Никитиных; характеризует детские и юношеские годы поэта, его первые религиозные переживания; обращение к духовной поэзии, становление поэта и др.; всё отмеченное даёт возможность представить глубину религиозного мироощущения поэта.

Вторая глава «Проблемы осмысления поэтического творчества И. С. Никитина» является центральной в данной выпускной работе и по объёму, и по содержанию. В ней рассмотрены проблемы периодизации творчества И. С. Никитина в социальном и духовном аспектах; причины творческого кризиса (цензурное запрещение; творческое взросление; переход от буквального смысла повествования духовных стихов к иносказанию; проблемы литературно-духовной интерпретации произведений И. С. Никитина). В этой части работы представлен анализ многих стихотворений поэта, что говорит о высоком уровне владения материалом автором работы.

В качестве достоинств выпускной работы отметим следующие: доказательность и достоверность полученных результатов, обобщение многочисленных исследований по творчеству И. С. Никитина (достаточно посмотреть на объём прочитанной литературы — более 70 наименований); стремление объяснить причину наличия того или иного признака; аккуратное и вдумчивое обращение с поэтическим текстом и терминами. На мой взгляд, студент убедительно показал, что творческое становление Ивана Саввича как поэта было неразрывно связано с духовным становлением православного христианина (с. 37 и др.).

Интересны наблюдения автора, отражённые в параграфах 1.3 («Обращение к духовной поэзии») и 2.2 («Проблемы литературоведческого осмысления творчества поэта в духовном аспекте»), которые по-новому для традиционного читателя открывают поэта И. С. Никитина, а также приведённая в тексте работы и приложениях систематизация стихотворений поэта.

Работа чётко структурирована, содержит все необходимые компоненты, важные для раскрытия темы: Введение (в нём отмечена актуальность исследования, объект

и предмет исследования, цель и задачи), две главы, Заключение, Приложения, Список использованной литературы и источников. Поставленные в выпускной работе цель и задачи достигнуты, выводы соответствуют задачам исследования и демонстрируют доказательность их решения. В итоге создаётся полное и объёмное представление о духовной специфике творчества И. С. Никитина.

Рецензируемая работа, несомненно, имеет практическое значение: её материалы могут быть использованы в духовных и светских школах на уроках русской словесности, а также на занятиях по истории Русской Церкви, нравственному богословию и др.

Несмотря на высокую оценку работы, хочу задать несколько вопросов уточняющего характера.

1. Говоря об использовании И. С. Никитиным антитезиса веры и сомнения, автор дипломной работы говорит о «буквальном упоминании» и «косвенном упоминании» этих лексем (с. 40). Что именно И. Глебов вкладывает в эти словосочетания?

2. На стр. 49 и далее автор говорит о том, что использует следующую периодизационную схему творчества поэта: 1839 — май 1854 гг.; май 1854 — октябрь 1855 гг.; октябрь 1855–1861 гг. Хотелось бы уточнить, чья эта периодизация и почему именно она привлекла внимание дипломника?

3. В таблице 1 представлены тематические группы лексем, выражающих религиозную идею в произведениях И. С. Никитина: обращения к Богу; непосредственное и латентное (скрытое) упоминание молитвы; употребление лексем святой и святость; упоминание креста и крестного знамения; упоминание слёз как внешнего проявления религиозного переживания; указание на иконы; указание на церковь, храм. Насколько полно представлены данные тематические группы? Возможно ли их дополнение?

4. Выпускник употребляет термин «духовные стихи» и в то же время говорит о стихотворениях духовной тематики. Как соотносятся подчёркнутые словосочетания?

5. Соглашаясь с утверждением, что «духовная тематика была для И. С. Никитина основополагающей и центральной в его творчестве» (с. 94), хотелось бы уточнить, нашло ли это утверждение достаточное подтверждение в литературоведческих работах? Или это открытие автора дипломной работы?

Считаю, что дипломная работа Глебова Ильи заслуживает оценки «отлично».

5. 1. ОТЗЫВ преподавателя ЕПДС С. Ю. АКИШИНА на дипломную работу выпускника Екатеринбургской православной духовной семинарии В. С. НОРКИНА, выполненную на тему: «Взаимоотношения святителя Геннадия II Схолария и митрополита Виссариона Никейского»

Думается, нет необходимости говорить о несомненной важности и актуальности выбранной дипломником темы исследования: по указанной в заглавии теме ни в русской, ни европейской исторической науке нет сколь-нибудь обстоятельного исследования, и В. С. Норкин является в некотором смысле первопроходцем, обратившимся к указанной проблеме. Во время работы над дипломным сочинением В. С. Норкин показал высокий уровень ответственности, добросовестности, настойчивости и самостоятельности. Все рекомендации воспринимались с энтузиазмом и были воплощены

в работе в полном объеме. Кроме того, в процессе работы над сочинением дипломник показал довольно высокую способность к богословской рефлексии. Основные положения исследования были предложены для обсуждения научной общественности в 2012 г. на IV Студенческой конференции в Санкт-Петербургской православной духовной академии. Работа может быть рекомендована к защите.

5. 2. РЕЦЕНЗИЯ доцента Д. И. МАКАРОВА на дипломную работу выпускника Екатеринбургской православной духовной семинарии В. С. НОРКИНА, выполненную на тему: «Взаимоотношения святителя Геннадия II Схолария и митрополита Виссариона Никейского»

Во Введении к работе подчеркивается исключительная актуальность данной темы. Действительно, Геннадий II Схоларий, первый патриарх Константинопольский при турках, в богословском плане остается фигурой мало исследованной. Связные труды о нем в русской науке отсутствуют. Немного их и в зарубежной, причем основные (труды К. Тёрнера, И. Барбура) использованы автором дипломной работы.

Именно избранный В. С. Норкиным *просопографический подход* отвечает основной тенденции современной науки и подготовки, и педагогики, и гуманизации знания. Ведь именно выделение в огромном наследии Схолария групп писем и трактатов, адресованных отдельным лицам, позволяет наметить реальные подступы к этому массиву источников, определенные стратегии межличностного взаимодействия, проливающие свет на связь богословских и церковно-политических идей и жизненной практики. Подобный подход активно используется и в трудах уральских византинистов, светских и церковных (от М. А. Поляковской до С. Ю. Акишина).

Обратим также внимание на приложенные к работе переводы трех источников (с. 98–107), на которых во многом основывается авторское изложение, особенно в гл. 3. Могу засвидетельствовать, что Виктор Сергеевич усердно и систематически работал над переводом этих непростых текстов.

Введение и § 1.1 представляют собой постановку задач и цели исследования, достаточно удачный опыт введения в проблему. Необходимо заметить, что на с. 4 было бы точнее (мне кажется) подчеркнуть, что тема *борьбы латинофилов с православными* в Византии недостаточно разработана именно применительно к XV в., тогда как для XIII–XIV вв. можно вспомнить ряд работ — к примеру, эссе Е. М. Ломизе 1999 г. «Варлаамизм и византийское латиномыслие...» В последнее время в зарубежной историографии появился ряд работ по Иоанну XI Векку (1275–1282), например, книга Александры Риббе (2005). Очевидно, что в плане богословском воззрения Виссариона Никейского вписываются в эту традицию латинофильства, во многом восходящего к Векку. Мы уверены, что в будущих работах Виктор Сергеевич уделит этой связи пристальное внимание.

Привлекает внимание полнота источников, использованных в работе, а также новейшая монография Мари-Элен Бланше (2008). На будущее хотелось бы пожелать автору уделить больше внимания специфике паламизма Схолария и антипаламизма Виссариона Никейского (видного при обращении к таким источникам, как, например,

«Апология надписаний Векка против Паламы» // PG. 161). Все это, разумеется, тема уже для кандидатской диссертации.

Весьма добротнo выполнен историографический обзор на с. 12–24. На будущее: автору будет необходимо ознакомиться с немецкой главой о Схоларии Ф. Тиннефельда в коллективной монографии «Византийское богословие и его Предание» (2002). Подчеркнем, что эта рекомендация носит общий характер и не влияет на оценку данной дипломной работы.

Интересно описание и анализ 4 гипотез обращения Схолария от униатства к Православию и борьбе с Флорентийской унией, существующих в научной литературе (с. 55–56). Похоже, что симпатии автора (как и рецензента) — на стороне четвертой, богословской гипотезы (из любви к Истине; с. 56). Вообще, раздел о Схоларии написан обстоятельно и с живой симпатией.

Эрудицией отмечена гл. 2 — о жизненном пути Виссариона Никейского. Наконец, наибольшую эвристическую ценность представляет гл. 3 «Взаимоотношения Геннадия II Схолария с митр. Виссарионом Никейским» (с. 77–86), написанная на основании изучения автором подлинных документов. Подобный вопрос даже не становился темой специального рассмотрения в науке (с. 77). Наконец, в заключении (с. 87–88) делаются общие выводы по теме исследования: примечательно, что Схоларий стремился сохранить личную многолетнюю дружбу с Виссарионом и после 1439 г., не смотря на принципиальные богословские расхождения.

Таким образом, дипломная работа В. С. Норкина обстоятельно раскрывает поставленную тему, опирается на материал первоисточников и обширную историографию, и может быть, вне всякого сомнения, оценена на «отлично». Автору рекомендуется поступление в аспирантуру.

6. РЕЦЕНЗИЯ доцента Д. И. МАКАРОВА на дипломную работу выпускника Екатеринбургской православной духовной семинарии сектора заочного обучения иер. Николая СМЕРНОВА, выполненную на тему: «Преподобный Ефрем Сирийский как догматист»

Важность научно-богословского изучения наследия ранних сирийских отцов Церкви не подлежит никакому сомнению. Как справедливо отмечает автор дипломной работы, в русской патрологии крайне мало исследований, посвященных св. Ефрему Сирию (Мар Афрему Нисибийскому, 306–373). Поэтому автор в значительной степени вынужден прибегать к старым русским статьям XIX в. Также в настоящей дипломной работе используются 8-томное собрание творений преподобного (в переводе с греческого), новейшая переводная монография-справочник о Игнасио Ортиса де Урбины, а также коллективная статья из «Православной энциклопедии». Творения преподобного автор прочитал в достаточно большом количестве, что делает изложение достаточно многомерным и объективным.

Пожалуй, именно систематичность работы принадлежит к числу её важнейших достоинств. Автор привлекает различные творения св. Ефрема — и назидательные слова, и гимны... Удачно показано созвучие богословской терминологии святого с каппадокийской. Используются сочинения св. Григория Нисского и Эрмия Созома-

на, в которых содержатся упоминания о Ефреме. Можно пожалеть, что лишь вскользь упомянутой, но не раскрытой осталась тема своеобразия лирико-поэтического и разного мышления св. Ефрема и — шире — сирийской традиции в целом. Впрочем, здесь автору было бы не обойтись без обращения к англоязычной литературе, и прежде всего к трудам Себастьяна Брока.

При изложении автором учения св. Ефрема о грехопадении и его последствиях на с. 39–40 возникает вопрос: делает ли преподобный различие, подобно, скажем, св. Максиму Исповеднику, между греховностью *воли* и вызванной ею *страстностью* естества?

С учетом сказанного, рецензенту представляется, что дипломная работа свящ. Николая Смирнова при условии успешной защиты может быть оценена на «отлично».

7. РЕЦЕНЗИЯ преподавателя диак. Дионисия СИМОНОВА на дипломную работу выпускника Екатеринбургской православной духовной семинарии В. Ю. ТАТАУРОВА, выполненную на тему: «Образ пастыря в проповедях Святейшего Патриарха Тихона (Беллавина)»

Рецензируемое исследование Виктора Юрьевича Татаурова является попыткой раскрыть учение о пастырстве Патриарха Тихона на основе проповедей и жития великого русского святителя.

Работа отвечает требованиям, предъявляемым к научным исследованиям подобного рода. Она содержит основные структурные компоненты: Введение (включает актуальность темы, цели и задачи исследования, методы работы), три главы, Заключение, Список используемой литературы (43 наименования). Работа построена логично, автор аргументированно решает поставленные задачи.

Поставив целью раскрыть учение святителя Тихона о пастырстве, автор раскрывает тему в трёх главах своей работы.

В первой главе «Литература и источники, связанные с деятельностью свт. Тихона» автор представляет вниманию сборники документов, житийные тексты и художественно-публицистическую литературу, сборники проповедей и посланий Патриарха, раскрывает личность святителя через иконописный образ.

Вторая глава «Особенности пастырского служения согласно проповедям и посланиям свт. Тихона» представляет наибольшую значимость. Первоначально автор дает общие понятия о пастырстве, служении и миссионерстве, сравнивая учение пасторологов с пониманием пастырства свт. Тихоном. Автор говорит о личных качествах пастыря, его нравственном совершенствовании, обращает внимание на значение элементов облачения, на терпение скорбей и страданий в словах свт. Тихона.

Третья глава «Жизненный путь свт. Тихона как пастыря» показывает формирование будущего святителя как пастыря, при этом больший акцент автор уделяет времени до вступления свт. Тихона на Патриарший престол. Автор отмечает многие интересные моменты жизни будущего Патриарха, но, как нам кажется, не придавая значения Патриаршему пути свт. Тихона, его посланиям, относящимся ко времени Патриаршества, умаляет личность святителя. Складывается эффект недосказанности; и

Хроника научной жизни

возможно, самые яркие моменты жизни Патриарха Тихона после его интронизации и образ его, как пастыря, следовало осветить.

Работа написана хорошим языком, автор умело оперирует материалом, находит акценты в учении свт. Тихона о пастырстве, выбирает ценное из прочитанного, логично обосновывает свою позицию.

Из замечаний отметим наличие в тексте опечаток в словах, дате («преподавал ... по 30 июня 1990 года» на с. 49), не везде в работе есть знаки пунктуации, «Православная Церковь» пишется местами с маленькой буквы. На с. 59 автор смешивает понятие религиозной конфессии и национальности.

Несмотря на имеющиеся замечания, которые имеют рекомендательный характер, заметим самостоятельность и адекватность выводов, сделанных автором в процессе исследования. Отметим также, что кроме применимости к пастырскому богословию актуальна работа и в курсе гомилетики, который имеет большой пробел в разделе «История русской проповеди в XX веке», и может быть использована учащимися семинарии. Работа заслуживает высшей оценки.

ОТЧЕТ О СОСТОЯНИИ ЕКАТЕРИНБУРГСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ ЗА 2010/2011 УЧЕБНЫЙ ГОД

I. Профессорско-преподавательская корпорация

К началу 2010/2011 учебного года на службе в Семинарии состояли: ректор ЕПДС архиеп. Екатеринбургский и Верхотурский Викентий (Морарь); проректор по научной работе — архиеп. Курганский и Шадринский Константин (Горянов); проректор по учебной работе — доц. прот. Петр Мангилев; проректор по административно-хозяйственной работе — иером. Аркадий (Логоинов); проректор по воспитательной работе — прот. Александр Дубасов; духовник семинарии — игум. Донат (Малков); секретарь Ученого совета — В. С. Блохин. Профессорско-преподавательский состав пастырско-богословского и певческо-регентского отделений включал 53 человека: 3 профессоров, 5 доцентов, 43 преподавателя. Из них ученую степень доктора наук имеют 3 человека, кандидата богословия — 6, кандидата наук — 9, магистра — 1.

Таким образом, к 1 сентября 2011 г. на преподавательской должности в семинарии состояли:

1. Ректор Семинарии, преподаватель библейско-богословской кафедры, кандидат богословия *митр. Ташкентский и Узбекистанский Викентий (Морарь)*; преподаваемая дисциплина: аскетика.
2. Проректор по научной работе, профессор библейско-богословской кафедры, кандидат богословия, кандидат медицинских наук профессор *архиеп. Курганский и Шадринский Константин (Горянов)*; преподаваемая дисциплина: догматическое богословие (на II и IV курсах).
3. Проректор по учебной работе, доцент кафедры церковно-исторических и гуманитарных дисциплин, кандидат исторических наук *протоиерей Петр Иванович Мангилев*; преподаваемые дисциплины: общая церковная история, церковное право.
4. Проректор по административно-хозяйственной работе, преподаватель кафедры церковно-практических дисциплин *иером. Аркадий (Логоинов)*; преподаваемая дисциплина: литургия (на II–IV курсах).
5. Секретарь Ученого совета ЕПДС, заведующий кафедрой церковно-исторических и гуманитарных дисциплин, кандидат педагогических наук *Владимир Сергеевич Блохин*; преподаваемая дисциплина: история Поместных Православных Церквей.
6. Заведующая библиотекой ЕПДС, секретарь кафедры церковно-практических дисциплин *Галина Васильевна Глазкова*; преподаваемая дисциплина: библиография.
7. Заведующая учебным отделом ЕПДС, преподаватель кафедры церковно-практических дисциплин *Надежда Сергеевна Каримова*; преподаваемая дисциплина: церковное искусство.
8. Заведующий библейско-богословской кафедрой, кандидат богословия *игум. Моисей (Пилатс)*; преподаваемая дисциплина: библейская археология.
9. Заведующий кафедрой церковно-практических дисциплин, кандидат богословия *прот. Сергей Вячеславович Алексеев*; преподаваемые дисциплины: пастырское богословие, практическое руководство для пастырей, патрология («золотой век» святоотеческой письменности).

Хроника научной жизни

10. Заведующая учебным отделом певческо-регентского отделения, заслуженная артистка России *Лидия Александровна Титовская*; преподаваемые дисциплины: постановка голоса, церковное чтение.

11. Методист учебного отдела, преподаватель певческо-регентского отделения ЕПДС *Сергей Юрьевич Акишин*; преподаваемая дисциплина: литургия (на III–IV курсах).

12. Методист учебного отдела, преподаватель библейско-богословской кафедры *Данил Викторович Рябинин*; преподаваемая дисциплина: катехизис.

13. Профессор кафедры церковно-практических дисциплин, декан факультета повышения квалификации и профессиональной переподготовки работников образования, зав. кафедрой акмеологии общего и профессионального образования ФГАОУ ВПО «Российский государственный профессионально-педагогический университет», доктор филологических наук *Ольга Борисовна Акимова*; преподаваемые дисциплины: риторика, научно-исследовательская работа студента, методика написания дипломной работы.

14. Профессор певческо-регентского отделения ЕПДС, профессор Уральской государственной консерватории им. М. П. Мусоргского, доктор искусствоведения *Оксана Евгеньевна Шелудякова*; преподаваемые дисциплины: анализ музыкальных форм, гармония, сольфеджио, история церковного пения.

15. Доцент библейско-богословской кафедры и кафедры церковно-исторических и гуманитарных дисциплин, профессор кафедры теологии Социального института ФГАОУ ВПО «Российский государственный профессионально-педагогический университет», доктор философских наук, кандидат исторических наук *Дмитрий Игоревич Макаров*; преподаваемые дисциплины: византология, патрология (на III и V курсах).

16. Доцент кафедры церковно-исторических и гуманитарных дисциплин, кандидат исторических наук *Анна Владимировна Мангилева*; преподаваемые дисциплины: история России, история Русской Православной Церкви (на IV курсе).

17. Доцент певческо-регентского отделения ЕПДС, кандидат педагогических наук *Ирина Юрьевна Горская*; преподаваемые дисциплины: дирижирование, чтение хоровых партитур, учебный хор.

18. Доцент кафедры церковно-исторических и гуманитарных дисциплин, доцент кафедры философии и политологии Уральского института (филиал) Российской академии народного хозяйства и государственной службы, кандидат философских наук *Леонид Сергеевич Чернов*; преподаваемые дисциплины: введение в философию, история философии, история русской религиозной философии.

19. Преподаватель кафедры церковно-исторических и гуманитарных дисциплин, кандидат педагогических наук *иером. Иероним (Миронов)*; преподаваемая дисциплина: история религий (на III курсе).

20. Преподаватель кафедры церковно-практических дисциплин, кандидат богословия *диак. Константин Сергеевич Павлюченко*; преподаваемая дисциплина: церковное право.

21. Преподаватель кафедры церковно-исторических и гуманитарных дисциплин, кандидат филологических наук *Сергей Олегович Горяев*; преподаваемые дисциплины: русский язык, стилистика, латинский язык.

22. Преподаватель кафедры церковно-практических дисциплин, кандидат эконо-

номических наук *Алексей Валерьевич Пиличев*; преподаваемая дисциплина: правовые основы деятельности прихода.

23. Преподаватель кафедры церковно-исторических и гуманитарных дисциплин, ответственный секретарь Вестника Екатеринбургской духовной семинарии, кандидат богословия *Иван Александрович Никулин*; преподаваемые дисциплины: история Русской Православной Церкви (на II курсе).

24. Преподаватель кафедры церковно-исторических и гуманитарных дисциплин, магистр филологии *Екатерина Викторовна Попова*; преподаваемая дисциплина: латинский язык.

25. Преподаватель библейско-богословской кафедры *прот. Николай Юрьевич Малета*; преподаваемые дисциплины: основное богословие, апологетика.

26. Преподаватель библейско-богословской кафедры *прот. Виктор Владимирович Зырянов*; преподаваемые дисциплины: Священное Писание Нового Завета (Четвероевангелие), догматическое богословие (на II–IV курсах).

27. Преподаватель библейско-богословской кафедры *иер. Георгий Владимирович Юранев*; преподаваемая дисциплина: нравственное богословие.

28. Преподаватель библейско-богословской кафедры *Андрей Викторович Разин*; преподаваемые дисциплины: Священное Писание Ветхого Завета (II–IV курсы), сравнительное богословие, Священное Писание Нового Завета (Апостол).

29. Преподаватель библейско-богословской кафедры, секретарь кафедры *Дмитрий Федорович Аникин*; преподаваемая дисциплина: миссиология.

30. Преподаватель библейско-богословской кафедры *Евгений Николаевич Селезнев*; преподаваемая дисциплина: библейская история.

31. Преподаватель кафедры церковно-исторических и гуманитарных дисциплин *иер. Владислав Анатольевич Мусихин*; преподаваемые дисциплины: история Русской Православной Церкви (на III–V курсах), история Екатеринбургской епархии.

32. Преподаватель кафедры церковно-исторических и гуманитарных дисциплин *иер. Владимир Владимирович Гливинский*; преподаваемая дисциплина: общая церковная история.

33. Преподаватель кафедры церковно-исторических и гуманитарных дисциплин *Ирина Анатольевна Летова*; преподаваемые дисциплины: церковнославянский язык, древнегреческий язык.

34. Преподаватель кафедры церковно-исторических и гуманитарных дисциплин *Всеволод Владимирович Бачурин*; преподаваемая дисциплина: английский язык.

35. Преподаватель кафедры церковно-исторических и гуманитарных дисциплин *Людмила Викторовна Затока*; преподаваемая дисциплина: немецкий язык.

36. Преподаватель кафедры церковно-исторических и гуманитарных дисциплин *Дмитрий Борисович Оситов*; преподаваемая дисциплина: история религий (на II курсе).

37. Преподаватель кафедры церковно-исторических и гуманитарных дисциплин *Павел Иванович Силаев*; преподаваемая дисциплина: логика.

38. Преподаватель кафедры церковно-практических дисциплин *иер. Павел Сергеевич Поздин*; преподаваемая дисциплина: сектоведение.

39. Преподаватель кафедры церковно-практических дисциплин *диак. Дионисий*

Михайлович Симонов; преподаваемые дисциплины: введение в литургическое предание, гомилетика.

40. Преподаватель кафедры церковно-практических дисциплин, преподаватель Уральской государственной консерватории им. М. П. Мусоргского *Борис Борисович Зубков*; преподаваемая дисциплина: церковное пение.

41. Преподаватель кафедры церковно-практических дисциплин *Людмила Владимировна Фасхутдинова*; преподаваемые дисциплины: педагогика, психология.

42. Преподаватель кафедры церковно-практических дисциплин *Галина Семеновна Ващенко*; спецкурс: «Основы организации церковно-приходских школ».

43. Преподаватель певческо-регентского отделения ЕПДС *Ольга Аркадьевна Алябьева*; преподаваемая дисциплина: общее фортепиано.

44. Преподаватель певческо-регентского отделения ЕПДС *Ирина Владимировна Тверякова*; преподаваемая дисциплина: сольфеджио.

45. Преподаватель певческо-регентского отделения ЕПДС *Лариса Михайловна Никольская*; преподаваемые дисциплины: учебный хор, дирижирование, чтение хоро-вых партитур, хороводение.

46. Преподаватель певческо-регентского отделения ЕПДС *Ольга Александровна Малахова*; преподаваемые дисциплины: дирижирование, учебный хор.

47. Преподаватель певческо-регентского отделения *Людмила Николаевна Зака-това*; преподаваемые дисциплины: дирижирование, вокальный ансамбль.

48. Преподаватель певческо-регентского отделения *Ирина Юрьевна Заволжан-ская*; концертмейстер.

49. Преподаватель певческо-регентского отделения *Татьяна Михайловна Жи-боркина*; концертмейстер.

50. Преподаватель певческо-регентского отделения *Виктория Александровна Га-лашина*; преподаваемая дисциплина: общее фортепиано; концертмейстер.

51. Преподаватель певческо-регентского отделения *Оксана Анатольевна Бонда-рец*; преподаваемые дисциплины: церковное пение, церковный обиход, богослужеб-ный хор.

52. Преподаватель певческо-регентского отделения *Татьяна Петровна Алексан-дрова*; преподаваемая дисциплина: общее фортепиано; концертмейстер.

53. Преподаватель певческо-регентского отделения *Антонина Викторовна Пав-лова*; преподаваемая дисциплина: вокал.

II. Студенты Семинарии

По состоянию на начало 2010/2011 учебного года на пастырско-богословском отделении Семинарии обучалось 89 человек: на подготовительном курсе — 9 человек, на I курсе — 15, на II — 18, на III — 27, на IV — 14, на V — 6. Завершили обучение 6 человек, 14 студентов были отчислены. Абитуриенты поступают в Семинарию преимущественно из Свердловской области, кроме того из Челябинской, Курганской, Тю-менской, Пермской и других субъектов Российской Федерации, а также из Республики Казахстан. На заочном отделении числится 410 учащихся, более 2/3 которых — это духовенство Екатеринбургской епархии.

Всем учащимся пастырско-богословского и певческого регентского отделений семинарии предоставляется полный пансион. Учащиеся обеспечиваются общежитием с проживанием от 3 до 5 человек в комнате и четырехразовым питанием. Выплачивается стипендия, размер которой зависит от успехов в обучении. По инициативе студентов в семинарии с 2006 г. работает «Богословский кружок», в рамках которого обсуждаются различные вопросы богословского и мировоззренческого характера. Ежегодно студенты младших курсов участвуют в паломнических поездках по святым местам Свердловской области.

III. Издательско-просветительская деятельность

С 2010/2011 учебного года Семинарией издается научно-богословский журнал «Вестник Екатеринбургской духовной семинарии». Периодичность издания — 2 раза в год. На данный момент вышло два номера. Большая часть статей готовится преподавателями и сотрудниками Семинарии, а также церковными учеными Урала. В издании принимают участие и светские специалисты, в том числе зарубежные. Кроме того, в «Вестнике» публикуются извлечения из протоколов Ученого совета Семинарии, рецензии и отзывы на дипломные работы выпускников, лучшие проповеди студентов и сообщения о юбилеях преподавателей. Тираж каждого выпуска составляет 500 экземпляров. К каждой статье приводятся ключевые слова и аннотация, как на русском, так и на английском языках. В 1 выпуск «Вестника ЕДС» вошло 24 публикации (из них 9 — исследовательские статьи), во 2 выпуск — 24 публикации (из них 14 — исследовательские статьи).

Вестник ЕДС зарегистрирован как СМИ в Федеральной службе по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор) (Свидетельство о регистрации: ПИ № ФС77–42826 от 1 декабря 2010 г.).

Вестник ЕДС входит в Российский индекс научного цитирования. Электронная версия журнала размещается на сайте Семинарии (<http://epds.ru/bulletin>).

Сайт ЕПДС — <http://epds.ru>. Содержание сайта приведено в соответствии с положениями Федерального закона от 8.11.2010 № 293-ФЗ «О внесении изменений в отдельные законодательные акты РФ в связи с совершенствованием контрольно-надзорных функций и оптимизацией предоставления государственных услуг в сфере образования», вносящего существенные изменения в Закон РФ от 10.07.1992 г. № 3266-I «Об образовании», в частности, предписывающий обязательное создание и ведение официального сайта в сети Интернет и регламентирующий перечень сведений, обязательных для размещения на сайте (данные положения вступают в силу с 1.01.2011 г.).

IV. Научная деятельность профессорско-преподавательской корпорации

Преподаватели и сотрудники Семинарии в 2010/2011 учебном году приняли участие в 25 научных конференциях, в том числе 24 международных (всероссийских), 1 региональной. Результатом активной исследовательской деятельности за отчетный период стала публикация 80 научных работ, в том числе в изданиях, рекомендованных ВАК РФ.

1. **Архиеп. Константин (Горянов)** за отчетный период опубликовал 11 научных статей и 1 сборник трудов:

Хроника научной жизни

1. Выдержки из отчетного доклада управляющего Курганской и Шадринской епархией Высокопреосвященнейшего Константина, архиепископа Курганского и Шадринского, на Епархиальном собрании 28 декабря 2010 г. // Православная газета. Курган. № 1 (45). 2011. С. 4;

2. Якорь спасения // Православная газета. Курган. № 1 (45). 2011. С. 4;

3. Отсутствие идеи порождает революции // Православная газета. Курган. № 1 (45). 2011. С. 8;

4. Темы Благовещения и Боговоплощения в творениях Петербургских святых. К 60-летию со дня рождения, 40-летию научной деятельности, 20-летию Архиерейской хиротонии // Родная Ладога. Культурно-просветительный и литературно-художественный журнал. № 2 (16). 2011. С. 5–19;

5. Архиепископ Константин выступил с докладом на пленарном заседании VI Областных Рождественских образовательных чтений // Православная газета. Курган. № 2 (46). 2011. С. 8;

6. Петр Столыпин: «Им нужны великие потрясения, нам нужна великая Россия!» // Православная газета. Курган. № 4 (48). 2011. С. 8–9;

7. День православной книги в Кургане // Православная газета. Курган. № 4 (48). 2011. С. 10–11;

8. Социальные ценности и выбор времени // Православная газета. Курган. № 5 (49). 2011. С. 6;

9. О духовном образовании и патриотическом воспитании студентов духовных школ // Вестник ЕДС. Вып. 1. 2011. С. 12–27;

10. Бог — Мир — Человек. Основоположники и смысл русской религиозной философии и антропологии // Родная Ладога. Культурно-просветительный и литературно-художественный журнал. № 3 (17). 2011. С. 157–169;

11. Религиозно-философская антропология. История и определения термина, современные проблемы // Родная Ладога. Культурно-просветительный и литературно-художественный журнал. № 4 (18). 2011. С. 27–41;

12. И познаете истину (Ин. 8:32). СПб.: Родная Ладога, 2011. 568 с.: ил.

2. **Прот. П. И. Мангилев** за отчетный период принял участие в трех научных мероприятиях и опубликовал 4 статьи:

Научные мероприятия:

1. VIII Педагогическая конференция: «Утвердить сердца детей во святые» (Екатеринбург, 12 марта 2011 г.). Доклад: «Жизнь святых как пример осуществления Евангельских заветов».

2. VII Епархиальный съезд православных законоучителей: «Собор Екатеринбургских святых: проповедь веры и нравственности» (Екатеринбург, 23–24 августа 2011 г.). Доклад: «Собор Екатеринбургских святых: проповедь веры и нравственности».

3. Круглый стол: «Капитализация культурного наследия на примере реализации программы “Духовный центр Урала”» (Екатеринбург, 14 октября 2011 г.). Доклад: «Верхотурье как место паломничества».

Публикации:

1. Список сочинения «О действіяхъ молитвы, испытанныхъ Коневскимъ пустыннокомъ Василискомъ и открытыхъ имъ его сподвижнику Зосиме Верховскому» из библиотеки Екатеринбургской православной духовной семинарии // Вестник ЕДС. Вып. 1. 2011. С. 55–69;
2. Всероссийская научно-практическая конференция «Православие в судьбе Урала и России: история и современность» (Екатеринбург, 18–20 апреля 2010 г.) // Вестник ЕДС. Вып. 1. 2011. С. 182–188;
3. К истории старообрядческой литературы Урала: писатели-старообрядцы из поморской общины города Златоуста // Литература Урала: история и современность. Вып. 6: Историко-культурный ландшафт Урала: литература, этнос, власть. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2011. С. 283–289;
4. Описание рукописных книг библиотеки Екатеринбургской духовной семинарии (часть 3) // Вестник ЕДС. Вып. 2. 2011. С. 76–152 (в соавт. с Е. А. Полетаевой).

3. **О. Б. Акимова** приняла участие в 3 научных мероприятиях и опубликовала 5 статей, в том числе в изданиях, входящих в список ВАК:

Научные мероприятия:

1. 8-я Всероссийская научно-практическая конференция «Акмеология профессионального образования» (Екатеринбург, 15 марта 2011 г.);
2. Наука — образованию: поддержка инновационных процессов и профессионального партнерства. Окружная научно-практическая конференция (Екатеринбург, Учреждение РАО «Уральское отделение», ФГАОУ ВПО РГППУ, ГБОУ ДПО СО «Институт развития образования», 20–21 мая 2011 г.);
3. Батышевские чтения (Екатеринбург, РГППУ, 16–17 ноября 2011 г.)

Публикации:

1. Профессионально-речевые дисциплины в системе повышения квалификации преподавателей высшей школы и корпоративная культура вуза // Корпоративная культура образовательных учреждений (формирование общекультурных компетенций будущих специалистов) / Мат-лы III Всеросс. научн.-практ. конф. (16–17 ноября 2010 г., Екатеринбург). Екатеринбург: РГППУ, 2011. С. 16–21;
2. П. И. Ковалевский о русском национальном воспитании // Вестник ЕДС. Вып. 1. 2011. С. 115–122;
3. Обоснование проекта «Ноосферная педагогическая акмеология» в контексте учения Тейяра де Шардена // Образование и наука. Известия Уральского отделения Российской академии образования. 2011. № 7 (86). С. 86–107;
4. Интегрализм Тейяра де Шардена как эвристическая предпосылка идентификации предмета ноосферной педагогической акмеологии: к постановке вопроса // Акмеология профессионального образования: сб. мат-лов 8-й Всеросс. науч.-практ. конф. (Екатеринбург, 15 марта 2011 г.) / ФГАОУ ВПО «Рос. гос. проф.-пед. ун-т»; отв. ред. О. Б. Акимова. Екатеринбург, 2011. С. 55–63;

5. Подготовка преподавателей профессионального образования к деятельности с использованием дистанционных технологий // Там же. С. 180–182.

4. **О. Е. Шелудякова** приняла участие в 2 научных мероприятиях и опубликовала 6 статей:

Научные мероприятия:

1. Международная научно-практическая конференция «Романтизм: истоки и горизонты». Доклад: «Романтические тенденции в духовной музыке П. Г. Чеснокова» (г. Москва, Московская консерватория, 24–26 февраля 2011 г.);

2. Симпозиум «История музыкального образования и современность: фундаментальный и прикладной аспекты». Доклад: «Диалог светского и религиозного музыкального образования: исторические уроки, перспективы». (Екатеринбург, УГК, октябрь). Участие в организационной подготовке симпозиума (председатель рабочей группы).

Публикации:

1. Исповедь и проповедь как феномены искусства (на примере музыкальной культуры позднего романтизма) // Вестник ЕДС. Вып. 1. 2011. С. 161–179;

2. К проблеме диалога между духовным и светским музыкальным образованием // Вестник ЕДС. Вып. 2. 2011. С. 250–261;

3. К проблеме трактовки полифонии в духовных сочинениях Павла Чеснокова // Искусствознание: теория, история, практика. 2011. № 1. С. 47–53;

4. Древнерусская музыка. Хрестоматия: учебное пособие. Екатеринбург: УГК, 2011. 273 с.

5. Духовное творчество Георгия Свиридова в музыкально-исторических курсах. Екатеринбург: УГК, 2011 (в соавторстве с Е. А. Федуловой);

6. Методология анализа духовной музыки. Екатеринбург: УГК, 2011.

5. **Д. И. Макаров** принял участие в 4 научных мероприятиях и опубликовал 5 статей:

Научные мероприятия:

1. XIX Всероссийская научная сессия византистов «Российское византиноведение: традиции и перспективы» (Москва, МГУ, 27–29 января 2011 г.). Доклад: «К анализу мариологии Феофана Никейского»;

2. VIII Международная богословская научно-практическая конференция «Проблемы теологии» (Екатеринбург: РГППУ; Патриаршее подворье, 25 мая 2011 г.). Доклад: «Понятие “ангелов Церкви” в Похвальном слове Пресвятой Богородице Феофана Никейского»;

3. Международный симпозиум «Огонь и Свет в сакральном пространстве» (Москва, Институт истории мировой культуры МГУ (Всероссийская библиотека иностранной литературы им. М. И. Рудомино, 27–30 сентября 2011 г.). Доклад на пленарном заседании: «Некоторые аспекты учения о Свете и символе в Богородичном слове Феофана Никейского»);

4. Всероссийская научно-практическая богословская конференция «Современная православная миссия» (Екатеринбург: НОУ ВПО «Миссионерский институт при Ново-Тихвинском женском монастыре», 17 октября 2011 г.). Доклад на пленарном заседании: «Учение Феофана Никейского об универсальном посредничестве Пресвятой Богородицы между Богом и Церковью».

Публикации:

1. К анализу мариологии Феофана Никейского // Российское византиноведение: Традиции и перспективы / Тез. докл. XIX Всеросс. научн. сессии византинистов. М.: Изд-во Московского университета, 2011. С. 150–152;

2. Some Notes on the Notions of Synergy and Interpenetration in Theophanes of Nicaea // *Studia Patristica*. V. LI / Ed. A. Brent et al. Leuven — Paris — Walpole, MA, 2011. P. 205–216;

3. Отзывы на дипломные работы выпускников Екатеринбургской духовной семинарии: Корякин А. А., «Принцип симфонии властей: трансформации церковно-государственных отношений в исторической ретроспективе»; Башкирцев Д. В., «Церковное законодательство Юстиниана Великого»; Глинский А. В., «Умное делание»; Поздин П. С., «Жизнь и учение святителя Киприана Карфагенского» // Вестник ЕДС. Вып. 1. 2011. С. 199–201, 216–219;

4. Некоторые аспекты учения о Свете и символе в Богородичном слове Феофана Никейского // Огонь и Свет в сакральном пространстве / Мат-лы междунар. симп. / ред.-сост. А. М. Лидов. М.: Индрик, 2011. С. 42–46;

5. Мариология Феофана Никейского и Псевдо-Дионисий Ареопагит: Еще раз о влиянии Корпуса на исихастское богословие XIV в. // Записки Александрийского семинара. Электронное научное рецензируемое периодическое издание богословско-философского «Александрийского семинара» и научно-практического семинара «Музей и Церковь» (Организаторы: Санкт-Петербургский государственный университет, Государственный Эрмитаж; ISSN: 2222-8500). 2011. № 1. С. 70–99 // <http://alexandria.ru/index.php/alexandria/article/view/18>

6. В. С. Блохин принял участие в 7 научных мероприятиях и опубликовал 5 статей:

Научные мероприятия:

1. XVII чтения памяти члена-корреспондента АН СССР С. И. Архангельского (1882–1958) «Историки между очевидным и воображаемым: проблемы визуализации в исторической мысли» (г. Нижний Новгород, Нижегородский государственный педагогический университет, 7–8 апреля 2011 г.);

2. Всероссийская научно-практическая конференция «Педагогические аспекты духовно-нравственного воспитания» (Екатеринбург, Уральский государственный педагогический университет, 28 апреля 2011 г.);

3. VIII Международная богословская научно-практическая конференция «Проблемы теологии: Теологическое образование — путь к вере» (Екатеринбург, кафедра

Хроника научной жизни

теологии ФГАОУ ВПО «Российский государственный профессионально-педагогический университет», 24 мая 2011 г.);

4. Областная научно-практическая конференция «Опыт и перспективы преподавания комплексного учебного курса “Основы религиозных культур и светской этики” в Свердловской области» (Екатеринбург, Институт развития образования Свердловской области, 15 июня 2011 г.);

5. Всероссийский открытый научный форум «Духовные традиции — условие для консолидации и возрождения России» (Екатеринбург, Екатеринбургская епархия, 16–17 июня 2011 г.);

6. 17-я Всероссийская научно-практическая конференция «Инновации в профессиональном и профессионально-педагогическом образовании» (Екатеринбург, ФГАОУ ВПО «Российский государственный профессионально-педагогический университет»);

7. Международная научная конференция, посвященная 20-летию независимости Республики Армения, «Народ, государство, родина, государственность» (Республика Армения, г. Цахкадзор, 6–8 ноября 2011 г.).

Публикации:

1. Использование ценностно-деятельностного подхода в процессе повышения квалификации педагогов-историков // История как ценность и ценностное отношение к истории: Сб. научн. ст. / ГОУ ВПО «Урал. гос. пед. ун-т», Ин-т истории и археологии УрО РАН. Екатеринбург, 2010. Ч. III. С. 144–148;

2. Компетентный подход в содержании государственного образовательного стандарта 2009 г. по направлению подготовки «Теология» (профиль «Православная теология») // Традиции духовно-нравственного воспитания в России: история и современность: Научн.-практ. конф., 22 сентября 2010 г., г. Екатеринбург, мужской монастырь в честь Святых Царственных Страстотерпцев в урочище Ганина яма (в печати);

3. Профессиональные направления деятельности теолога // Инновации в профессионально-педагогическом образовании / Тез. докл. 16-й Всеросс. науч.-практ. конф., Екатеринбург, 23–25 ноября 2010 г.; ФГАОУ ВПО «Рос. гос. проф.-пед. ун-т». Екатеринбург, 2010. С. 20–21;

4. Г. А. Эзов (1835–1905) и его вклад в изучение армяно-русских связей // Историки между очевидным и воображаемым: проблемы визуализации в исторической мысли / Мат-лы XVII чтений памяти чл.-корр. АН СССР С. И. Архангельского, 7–8 апр. 2011 г. / отв. ред. А. В. Хазина. Н. Новгород: Нижегород. гос. пед. ун-т, 2011. С. 251–255.;

5. Теологическое образование в высшей школе как условие формирования профессиональных и нравственных качеств личности // Инновации в профессиональном и профессионально-педагогическом образовании / Тез. докл. 17-й Всеросс. научн.-практ. конф., Екатеринбург, 22–24 ноября 2011 г. / ФГАОУ ВПО «Рос. гос. проф.-пед. ун-т». Екатеринбург, 2011. С. 98–99.

7. **И. Ю. Горская** приняла участие в 1 научном мероприятии и опубликовала 4 статьи:

Научные мероприятия:

1. Международная научно-практическая конференция Института музыкального и художественного образования УрГПУ (Екатеринбург, 18–20 апреля 2011 г.).

Публикации:

1. Особенности хормейстерской деятельности учителя музыки // *Общее и дополнительное художественное образование: проблемы и перспективы развития* / Мат-лы междунар. научн.-практ. конф. / Урал. гос. пед. ун-т. Екатеринбург, 2011. С. 15–23;

2. Педагогическое наследие выдающихся деятелей музыкальной культуры Германии в свете принципов современного музыкального образования // Там же. С. 36–44;

3. Развитие творческих способностей учащихся художественных отделений ДМШ и ДШИ с использованием компьютерных технологий // *Инновационные процессы в общем и дополнительном художественном образовании детей и молодежи* / Сб. научн. мат-лов / Урал. гос. пед. ун-т. Екатеринбург, 2011. С. 18–24;

4. Компьютерные технологии: пути внедрения в образовательный процесс ДМШ и ДШИ (обзор музыкальных компьютерных программ) // *Общее и профессиональное художественное образование XXI века (проблемы, стратегии, содержание)*: Сб. научн. ст. / Урал. гос. пед. ун-т. Екатеринбург, 2011. С. 24–33.

8. **Н. С. Каримова** приняла участие в 1 научном мероприятии и опубликовала 3 статьи:

Научные мероприятия:

1. Всероссийская научно-практическая богословская конференция «Современная православная миссия» (Екатеринбург, НОУ ВПО «Миссионерский институт при Ново-Тихвинском женском монастыре», 17–19 октября 2011 г.). Доклад на тему: «Житийная икона св. прав. Симеона Верхотурского: о чем рассказали клейма».

Публикации:

1. Принцип «истинности», как основа построения курса «История и теория христианского искусства» в Екатеринбургской православной духовной семинарии // *Вестник ЕДС. Вып. 1. 2011. С. 115–122;*

2. Крестные ходы и их миссионерское значение (на примере Екатеринбургской епархии 1910–1915 гг.) // *Современная православная миссия* / Мат-лы докл. и сообщ. Всеросс. научн. конф., посвященной 200-летию Ново-Тихвинского женского монастыря, 2010 г. Екатеринбург, 2010. С. 147–186.

3. Иконография образа «Собор Екатеринбургских святых»: генезис, содержание, смысл // *Вестник ЕДС. Вып. 2. 2011. С. 230–249.*

9. **А. В. Мангилева** за отчетный период опубликовала 5 научных статей:

Публикации:

1. К биографии П. П. Бажова // *Литература Урала: история и современность. Вып. 6.: Историко-культурный ландшафт Урала: литература, этнос, власть.* Екатеринбург: Изд-во УрГУ, 2011. С. 373–378;

Хроника научной жизни

2. Письма епископа Пермского и Екатеринбургского Иустина (Вишневого) Ф. Л. Карпинскому // Известия Уральского государственного университета. № 2 (90). 2011. С. 76–80;

3. Повседневная жизнь сельского прихода в первой половине XIX в. (по материалам «Дневника сельского священника») // Вестник церковной истории. 2011. № 3–4 (23–24). С. 249–260;

4. Развитие сословного самосознания уральского духовенства в XIX в. // Уральский исторический вестник. № 4 (33). 2011. С. 89–95;

5. Православное духовенство города Ирбита в первой трети XIX века (на основе данных клировых ведомостей) // Вестник Челябинского государственного университета. № 1 (216). 2011. С. 114–123.

10. И. А. Никулин принял участие в 4 научных мероприятиях и опубликовал 7 статей:

Научные мероприятия:

1. XV Всероссийские историко-педагогические чтения «Личность в истории: теоретико-методологические и методические аспекты» (Уральский государственный педагогический университет, г. Екатеринбург, 24–26 марта 2011 г.);

2. Научная конференция «Современная православная миссия» (Миссионерский институт при Ново-Тихвинском женском монастыре, г. Екатеринбург, 17–19 октября 2011 г.);

3. V Межрегиональная научно-практическая конференция «Сибирь на перекрестье мировых религий», посвященная 100-летию профессора М. И. Рижского (Новосибирский государственный университет, Институт истории СО РАН, г. Новосибирск, 1–2 ноября 2011 г.);

4. Международная научная конференция «Современные проблемы изучения истории Церкви» (МГУ им. М. В. Ломоносова, г. Москва, 7–8 ноября 2011 г.).

Публикации:

1. «Жити во исправлении закона христианского по заповедем Божиим» (из истории просветительской деятельности Сибирского митрополита Игнатия) // [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://history-mpda.orthodoxy.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=75:l-r-&catid=8:2010-08-17-13-24-35&Itemid=4 (Дата размещения: 17.01.2011);

2. К вопросу о круге общения митрополита Сибирского и Тобольского Игнатия (Римского-Корсакова) // Личность в истории: теоретико-методологические и методические аспекты: сб. научн. ст. / ГОУ «Урал. гос. пед. ун-т», Ин-т истории и археологии УрО РАН. Екатеринбург, 2011. Ч. I. С. 247–252;

3. Последние годы жизни митрополита Игнатия (Римского-Корсакова): личная драма в контексте эпохи // Вестник ЕДС. Вып. 1. 2011. С. 102–114;

4. Обзор жизни и деятельности митрополита Игнатия (Римского-Корсакова) // Компакт-диск серии «Памятники богословской мысли». Вып. 3. Русское богословие. XVII век. Ч. II. Богословие в лицах. СПб.: Аксион эстин, 2011. 53 с.;

5. К вопросу о времени создания «Посланий на арменов и полуарменов» митрополита Сибирского Игнатия (Римского-Корсакова) // Сибирь на перекрестье мировых религий: Матер. V Межрег. научн.-практ. конф. / Новосибирский государственный университет. Новосибирск, 2011. С. 99–103;

6. «Послания на арменов и полуарменов» преосвященного Игнатия (Римского-Корсакова) в трудах церковных писателей XVIII–XIX вв.: к постановке проблемы // Современные проблемы изучения истории Церкви. Междунар. научн. конф.: Тез. докл. М., 2011. С. 165–168.

7. Грамота в Пекин священнику Максиму Леонтиеву митрополита Игнатия (Римского-Корсакова) как памятник литературы конца XVII в. // Вестник ЕДС. Вып. 2. 2011. С. 206–221.

11. **Л. С. Чернов** за отчетный период опубликовал 4 научных статьи:

Публикации:

1. Быть гуманитарием // Альманах общества SEMINARIUM HORTUS HUMANITATIS. Вып. XXV. Три школы внимания. Рига, 2011. С. 213;

2. Приближение к Чужому // Альманах общества SEMINARIUM HORTUS HUMANITATIS. Вып. XXVI. Русский мир и Латвия. Рига, 2011. С. 120–131;

3. Радость в христианской жизни // Современная православная миссия / Мат-лы докл. и сообщ. Всеросс. научн. конф. Екатеринбург, 2010. С. 223–248;

4. Что значит изображать вещи естественно и в натуральном виде? // Неожиданная современность: меняющиеся реалии XXI века / Мат-лы XIII научн.-практ. конф. Гуманитарного университета. Екатеринбург, 2010. Т. 1.

12. **С. Ю. Акишин** принял участие в 1 научном мероприятии и опубликовал 20 научных и научно-популярных статей:

Научные мероприятия:

1. III Международная научно-практическая конференция «Духовное и светское образование: история взаимоотношений — современность — перспективы» (Киев, Киевская духовная академия, 17–18 октября 2011 г.). Доклад: «Последний период жизни и судьба научного наследия профессора Киевской духовной академии А. А. Дмитриевского».

Публикации:

1. Митрополит Исидор Киевский и проблема церковной унии в поздней Византии // Вестник ЕДС. Вып. 1. 2011. С. 70–101;

2. Исидор Киевский // Православная энциклопедия. Т. 27. М., 2011. С. 177–181 (в соавторстве с Б. Н. Флорей).

3. Списки трактата Иова Амартола о семи церковных таинствах: предварительный обзор // Вестник ЕДС. Вып. 2. 2011. С. 164–172.

4. Последний период жизни и судьба научного наследия профессора Киевской духовной академии А. А. Дмитриевского // Труды Киевской духовной академии. Т. 15. Киев, 2011. С. 249–267.

5. Агиасма // Византийский словарь: В 2 т. / [сост., общ. ред. К. А. Филатова]. СПб.: Амфора. ТИД Амфора: РХГА: Изд-во Олега Абышко, 2011. Т. 1. С. 45;
6. Аколупфия // Там же. С. 56;
7. Диатаксис // Там же. С. 288;
8. Дидаскал // Там же. С. 289;
9. Димитрий Гемист // Там же. С. 291;
10. Евхаристия // Там же. С. 326;
11. Евхологий // Там же. С. 326;
12. Иоанн Мосх // Там же. С. 400;
13. Иов Мелес (Ясит, Амартол) // Там же. С. 408;
14. Исидор Киевский // Там же. 430–431;
15. Литургия // Там же. С. 568 (в соавт.);
16. Марк Евгеник (Эфесский) // Там же. Т. 2. С. 32;
17. Никита Стифат // Там же. С. 110–111;
18. Паремия // Там же. С. 171–172;
19. Сильвестр Сиропул // Там же. С. 290;
20. Типикон // Там же. С. 375.

13. **Б. Б. Зубков** дал серию сольных концертов на разных площадках Екатеринбургa.

14 марта 2011 г. — Большой зал УГК — Концертный проект русской музыки “Родные узоры” — участие в концерте; 16 марта — Большой зал УГК — Концертный проект русской музыки “Родные узоры” — участие в концерте; 13 апреля — Дом актера (Уральское отделение СТД) — сольный концерт; 16 апреля — г. Тавда, Свердловская обл., Центр творческого развития и гуманитарного образования “Гармония” — концерт в честь юбилея дополнительного образования в России — участие в концерте; 19 мая — ДМШ № 12 г. Екатеринбургa — сольный концерт; 27 мая — Малый концертный зал УГК — сольный концерт (в рамках экзамена); 19 сентября — выступление с хором ПБО на открытии выставки в честь Новомучеников Российских в качестве регента; 31 октября — ДК им. Лаврова — участие в концерте по случаю юбилея уральского композитора Л. И. Гуревича; 5 ноября — Концертный зал И. З. Маклецкого при муз. училище им. П. И. Чайковского — Творческий вечер З. Дориной — участие в концерте; 7 ноября — Концертный зал ДМШ № 12 г. Екатеринбургa — сольный концерт.

V. Библиотека

Общая площадь помещений библиотеки составляет 124,1 м², для хранения фондов — 84,5 м², для обслуживания читателей — 39,6 м². Читальный зал вместимостью до 20 человек.

Библиотека оснащена компьютерами (6 компьютеров для работы сотрудников и 4 компьютера в читальном зале для работы студентов с выходом в Интернет). Книгохранилище оснащено финскими стеллажами на рельсах.

В библиотеке 5 сотрудников, в том числе главный библиотекарь певческо-регентского отделения ЕПДС.

1. Глазкова Галина Васильевна, заведующая библиотекой ЕПДС. Образование: высшее библиотечное (Ленинградский институт культуры). Опыт работы в библиотечной сфере 31 год, в том числе 12 лет в библиотеке ЕПДС.

2. Сухина Наталья Васильевна, библиограф. Образование: среднее специальное (библиотечное).

3. Нохрина Елена Максимилиановна, библиотекарь. Образование: среднее техническое, специальность — оператор ЭВМ. Опыт работы в библиотечной сфере 18 лет.

4. Андреевских Елена Александровна, библиотекарь. Образование: высшее педагогическое.

5. Моторина Наталья Юрьевна, главный библиотекарь регентского отделения. Образование: высшее, специалист в области искусствоведения.

Комплектование фондов происходит через заказы в книжные издательства Москвы, Санкт-Петербурга и других городов, через интернет-магазины. За 2011 год фонд увеличился на 3 145 единиц хранения.

На 31 декабря 2011 г. фонд библиотеки составил 61 057 экз. из них книг — 53 877 экз., журналов — 5 481 экз., аудио — 630, видео — 374, DVD — 205, CD — 398 экз. Выдача литературы за 2011 год составила 10 165 экз.

В течение учебного года сотрудники библиотеки и преподаватели провели ряд книжных презентаций:

1. К 650-летию прп. Андрея Рублева — 14 марта 2011 г. (Н. С. Каримова);

2. День музея — 18 мая 2011 г. (Н. С. Каримова);

3. «Я слышу вас, руки» (программа подготовлена иером. Виссарионом (Кукушкиным) для глухонемых — семинар с 07 по 10 июля 2011 г.);

4. Методические и библиографические пособия по отраслям знаний — 5 декабря 2011 г. (провел прот. Петр Мангилев для студентов Ново-Тихвинского Миссионерского института, обзор литературы провела зав. библиотекой Г. В. Глазкова).

На базе библиотеки ЕПДС постоянно проходят курсы повышения квалификации для библиотекарей приходов области. 27 мая и 27 октября 2011 г. такие занятия провела зав. библиотекой Г. В. Глазкова.

В мае 2011 г. библиограф Н. В. Сухина участвовала в курсах повышения квалификации в Областной библиотеке им. В. Г. Белинского по электронному каталогу.

VI. Архив Семинарии

1. Копирование церковных документов в Курганских архивах. Совместно с Комиссией по канонизации Курганской епархии начата работа по выявлению и фотокопированию следственных дел репрессированных священно- и церковнослужителей. Скопированы 78 следственных дел. Начата работа по копированию церковных дел 1920-х гг., а также по копированию клировых ведомостей Курганского уезда, в количестве 55 дел. Работа по копированию документов продолжается.

2. В отчетном году были совершены несколько поездок в архив Пермского края, который предоставил разрешение на безвозмездное копирование церковных документов. За время работы в архиве было скопировано более 700 фотографий и 290 различных дел, касающихся Церкви. Работа приостановлена за отсутствием финансирования.

Хроника научной жизни

3. Работа в районных архивах городов Далматова и Артемовского по копированию метрических книг. В далматовском архиве начавшаяся систематическая работа по копированию метрических книг церковей, относящихся к данному району, была остановлена за недостатком финансирования, в артемовском архиве работа по фотокопированию продолжается.

4. В Информационном отделе ГУВД проводилась работа с наблюдательными делами заключенного духовенства, пребывавшего в заключении в Ивдельлаге. На основе настоящих дел была составлена расширенная база данных, включающая имена 92 представителей духовенства, отбывавшего наказание в Ивдельлаге.

5. В челябинском архиве была произведена работа по фотокопированию дел репрессированного духовенства; скопированы 104 следственных дела. Кроме того, из фонда челябинского горисполкома были скопированы все дела, относящиеся к истории Церкви в советский период (закрытие, регистрация церковей, переписка с органами власти и т. п.), в количестве 241. Работа по фотокопированию временно приостановлена, но будет продолжена.

В 2011 году была произведена систематизация имеющейся в архиве базы данных по фотографиям духовенства и церковей Екатеринбургской епархии.

VII. Финансовая деятельность

Суммарный бюджет Семинарии за 2011 г. составил: поступления: 28 126 тыс. руб.; расход за год: 27 464 тыс. руб. Материальное обеспечение преподавателей: заработная плата выплачивается регулярно, без задержек. Размер заработной платы определяется исходя из годовой учебной нагрузки (800 учебных часов в год на ставку). Размер оклада дифференцирован по преподавательским должностям. Преподавателям, принятым по договору на условиях почасовой оплаты, размер заработной платы определяется по тем же параметрам по формуле: оклад по должности + доплата за звание + доплата за степень / 800 уч. часов.

•АРХИВ СЕМИНАРИИ

ХРОНИКА НАУЧНОЙ ЖИЗНИ СЕМИНАРИИ ЗА 2004/2005 УЧЕБНЫЙ ГОД

ИЗ ЖУРНАЛА ЗАСЕДАНИЙ СОВЕТА ЕПДС от 14 июня 2005 года

СЛУШАЛИ: сообщение проректора по учебной работе прот. Петра Мангилева о результатах защиты дипломных работ.

14 июня 2005 г. состоялись защиты дипломных работ выпускниками семинарии очной формы обучения.

*Защитили дипломные работы выпускники Семинарии 2004/2005 уч. г.
по дневному отделению:*

АНИКИН Дмитрий Федорович. Нравственный аспект искупления (*научн. рук.: прот. Виктор Зырянов*);

ВАЩЕНКО Павел Сергеевич. Духовное образование на Урале в XIX веке (*научн. рук.: А. В. Мангилева*);

ДЕГТЯРЕВ Дмитрий Олегович. Нравственный образ святого благоверного великого князя Александра Невского в памятниках истории и его значение для современного человека (*научн. рук.: иер. Сергей Галишев*);

ЕЛИН Алексей Олегович. Реставрация и атрибуция иконы свт. Николая Чудотворца храма св. блг. кн. Александра Невского в селе Шурала (*научн. рук.: иер. Сергей Галишев*);

КАПРАЛОВ Максим Васильевич. Антропологические и христологические воззрения преп. Максима Грека (*научн. рук.: прот. Петр Мангилев*);

СИНАКАЕВ Сергей Раильевич. Религиозно-нравственный аспект подвига юродства. На примере жития Андрея Юродивого (*научн. рук.: Д. И. Макаров*);

СКАТОВ Илья Валерьевич. Учение о Боговоплощении святителя Афанасия Великого (*научн. рук.: прот. Сергей Алексеев*);

СЛЕСАРЕВ Юрий Владимирович. Православное понимание возраста в деле духовно-нравственного воспитания детей (*научн. рук.: В. С. Блохин*).

Архив семинарии: хроника научной жизни

Защитили дипломные работы выпускники семинарии 2004/2005 учебного года по заочному отделению:

АЛАХТАЕВ Сергей Геннадьевич. Православный взгляд на развитие научно-технического прогресса (научн. рук.: прот. Николай Малета);

БОБРОВ Сергей Павлович. Святоотеческое учение о микрокосме и макрокосме (научн. рук.: П. Ю. Малков);

ГВОЗДЕВ Николай Владимирович, иер. История Свято-Троицкого собора г. Каменска-Уральского Екатеринбургской епархии (научн. рук.: прот. Петр Мангилев);

САНДЫРЕВ Александр Николаевич, иер. Оглашение в Древней Церкви и его осмысление в современной жизни (научн. рук.: прот. Петр Мангилев);

ШЕСТАКОВ Андрей Юрьевич, иер. Учение о догматах, нравственности и богослужении у прпп. Марка Подвижника, Максима Исповедника и Петра Дамаскина (научн. рук.: Д. И. Макаров);

ИЗ ЖУРНАЛА ЗАСЕДАНИЙ СОВЕТА ЕПДС

от 12 декабря 2005 года

СЛУШАЛИ: сообщение проректора по учебной работе прот. Петра МАНГИЛЕВА о результатах защит дипломных работ студентами очного отделения и сектора заочного обучения.

Защитили дипломные работы выпускники Семинарии 2004/2005 учебного года по заочному отделению:

ИЛАРИОН (Лоскутников Николай Дмитриевич), иером. Православная педагогическая традиция как основа воспитания подростков в детском доме (научн. рук.: иер. Владислав НЕЧАЕВ);

ТИМОФЕЙ (Верзун Александр Викторович), иером. Старообрядчество как явление русского самосознания (научн. рук.: прот. Петр Мангилев);

ЮШИН Иоанн Романович, прот. Теория эволюции как лженаучная ересь (научн. рук.: еп. Курганский и Шадринский Михаил).

Защитил дипломную работу выпускник очного отделения ЕПДС 2004/2005 уч. г.:

КОРЕНЕВ Иван Олегович. Духовное окормление военнослужащих, проходящих службу в «горячих точках» (научн. рук.: иер. Сергей Алексеев).

Всего в семинарии за 2004/2005 уч. год было успешно защищено 17 дипломных работ, из них 8 — студентами очной формы обучения, 9 — студентами заочного сектора.

ОТЗЫВЫ НАУЧНЫХ РУКОВОДИТЕЛЕЙ И РЕЦЕНЗЕНТОВ НА ДИПЛОМНЫЕ РАБОТЫ ВЫПУСКНИКОВ СЕМИНАРИИ 2004/2005 УЧЕБНОГО ГОДА

1.1. ОТЗЫВ преподавателя протоиерея Николая МАЛЕТЫ на дипломную работу выпускника Екатеринбургской православной духовной семинарии сектора заочного обучения С. Г. АЛАХТАЕВА, выполненную на тему: «Православный взгляд на развитие научно-технического прогресса»

Данная работа представляет собой попытку изложить православное отношение к техническим средствам, то есть к тому, что чаще всего нас окружает. Тема довольно интересна, актуальна, но еще хорошо не исследована, поэтому данный труд особенно ценен. Работа осуществлена на основе трудов свв. отцов, православных богословов и философов, которые хоть немного высказывались об отношении к технике и проблемах, связанных с её использованием. Пожалуй, нужно отнести к небольшим недочетам недостаточность выводов в тексте. Но, несмотря на небольшие недочеты этого труда, считаю, что тема раскрыта. В целом считаю, что работа может быть допущена к защите.

1.2. РЕЦЕНЗИЯ преподавателя В. С. БЛОХИНА на дипломную работу выпускника Екатеринбургской православной духовной семинарии сектора заочного обучения С. Г. АЛАХТАЕВА, выполненную на тему: «Православный взгляд на развитие научно-технического прогресса»

Тема дипломной работы С. Алахтаева является крайне интересной и актуальной. Современное общество живет в условиях стремительного развития научно-технического прогресса, который, в свою очередь, диктует свои правила жизни, превращая человека в «винтик» технократической машины. Перед христианином встает закономерный вопрос: как же относиться к материальным благам цивилизации? Что они несут в себе — добро или зло? На эти и ряд других смысложизненных вопросов современности автор пытается ответить на страницах своей работы.

Исследование С. Алахтаева включает Введение, основную часть, Заключение и Список используемой литературы.

Во Введении автор ставит ряд ключевых проблем, позволяющих выйти на цель исследования и «показать, как технические средства влияют на душу человека», выявить причины возникновения научно-технического прогресса, сопоставить и проанализировать мнения святых отцов и православных богословов по этому вопросу (с. 5).

Основная часть состоит из анализа 10 важных, с точки зрения автора, аспектов, начиная от рассмотрения понятия «техника» и её истоков, вплоть до освещения отдельных проявлений НТР: реклама, кино и телевидение, мир виртуальной реальности, экология. Таким образом, автор использует проблемно-хронологический подход к раскрытию темы.

Любопытными и оригинальными выступают выводы автора относительно того, что «техника никогда не была прирожденной человеку» и корни её — «в отпадении

человека от Бога и нарушении человеческой автономией Богозданного космического порядка» (с. 14). Таким образом, ставится проблема духовного отношения к технике, т. е. ко всему тому, что создано самими людьми после грехопадения. С течением времени, отдаляясь от Бога, люди лишили технику и культуру религиозного коэффициента. Именно поэтому технические средства встали в оппозицию к человеку.

Автор делает правильные выводы о пагубном влиянии на душу человека современных СМИ, рекламы, виртуальной реальности.

Заслуживает внимания § 10 «Православное отношение к науке и природе», в котором С. Алахтаев показывает неразрывную связь природы, человеческой деятельности и молитвы; единство материального и духовного, созданного Господом на земле — в случае нарушения этого единства человек поистине становится судьей и палачом природы, как справедливо замечает автор (с. 20).

В Заключении автор подводит итоги проведенному исследованию.

Список литературы насчитывает 51 источник. Автор опирается на труды святых отцов (свт. Василия Великого, Григория Богослова, Иоанна Златоустого, прп. Симеона Нового Богослова и др.), отечественных и зарубежных философов (К. Ясперс, Н. Бердяев, о. С. Булгаков и др.), материалы периодической печати и сети Интернет.

На взгляд рецензента, автор дипломной работы справился с поставленными целями. Особо приятно, что к такой сложной, неоднозначной тематике обращается выпускник духовной семинарии — будущий пастырь, который сможет объяснить человеку духовную, истинную природу его деятельности, достижений и изобретений.

Собранный и проанализированный С. Алахтаевым материал может быть использован для катехизаторских бесед, проповедей. С этой точки зрения дипломная работа имеет большую практическую значимость.

К сожалению, работа не имеет строгой рубрикации (на главы и параграфы), несмотря на то, что авторское деление текста выглядит оправданным. Кроме того, во Введении необходимо четко определять цель и задачи исследования, а не сливать их вместе.

Принимая во внимание, с одной стороны, названные выше позитивные стороны работы, творческие, аналитические способности автора, его личную заинтересованность и активную позицию в решении волнующих его самого — православного человека, живущего в современном мире, — вопросов, а с другой, — имеющиеся замечания, дипломная работа, по мнению рецензента, может претендовать на оценку «отлично», при условии успешной защиты.

2.1. ОТЗЫВ преподавателя протоиерея Виктора ЗЫРЯНОВА на дипломную работу выпускника Екатеринбургской православной духовной семинарии Д. Ф. АНИКИНА, выполненную на тему: «Нравственный аспект искупления»

Я, как руководитель данной работы, должен дать соответствующую её научности оценку, и эта оценка самая наивысшая.

Подбор материала для исследования темы искупления самый объективный и включает даже мало известный, но соответствующий теме исследования: наряду с традиционными трудами свв. отцов в работе привлечены и многие известные, но мало

изученные богословы и философы. Конкретно хотелось бы отметить, что в работе уделено серьезное место «личности и воле» как Самого Искупителя, так и искупленного человечества. Именно этому обычно мало уделяется внимания в традиционном школьном богословии.

Однако, мне кажется, работа представляет собой попытку дать максимальное логическое объяснение величайшей тайне Личности Христа, не оставляется места мистическому восприятию тайны Искупительного подвига. Работа заслуживает широкого круга читателей.

2.2. РЕЦЕНЗИЯ заведующего кафедрой теологии РГППУ профессора В. М. КНЯЗЕВА на дипломную работу выпускника Екатеринбургской православной духовной семинарии Д. Ф. АНИКИНА, выполненную на тему: «Нравственный аспект искупления»

В дипломном исследовании Д. Ф. Аникина профессионально, на хорошем богословском языке анализируется догматический смысл искупления Христова в нравственном поведении современного христианина. Констатируется тревожный для возрождающегося Православия факт: христианство без Христа. В духовно-практическом сознании верующего «несмотря на широкую популяризацию богословских идей отсутствует выраженное понимание значения Христа для нравственной жизни» (с. 4.). Проводится мысль, что жить по заповедям христианства — это не только психическое терзание человеческой совести и успокоение её посредством покаяния и молитвенного обращения за помощью к Христу, не только разочаровывающий нас опыт несения «неудобоносимой» ноши религиозного закона, но это прежде всего бытийствование человека «после» греха и смерти в совершенстве человеческой природы, Богом сотворенной и искупленной. Нравственным законом христианской жизни, её духовным смыслом является не принуждение духовной воли человека силой внешнего авторитета, пусть даже Божественного, а свободное принятие всей полноты природной жизни, как это сделал Христос, будучи Богочеловеком, и преображение естества человека к славе и величию Бога. Христианство — не религия тупых рабов, конформистов, одномерных, ограниченных людей, а религия рыцарей духа, способных к богатству и силе личностного бытия, питаемого символизмом и метафизикой догматического мышления, добровольно пребывающего в свете истины Христова пути жизни. Христианство — это сила мысли, различающей Божественные смыслы бытия.

Дипломная работа Д. Ф. Аникина бесхитростно, в простоте убедительной логики изложения демонстрирует это качество богословской мысли. Автор дипломного исследования усвоил язык богословия и на нем внятно излагает предельно актуальную проблему современного Православия. Это самое ценное в работе. И ценность этой способности бесценна для богословия, ибо это и есть сама жизнь богословия, а не некое мнение о нем.

Вместе с тем, широта контекста исследуемой в дипломе темы, глубина ассоциативной памяти духа и высота творческого вдохновения выдают ученический характер данной работы.

Это противоречие роста: человек созрел для научной работы, он способен и

готов её делать, но будет ли ему предоставлена работа — вот что разрешит данное противоречие положительным образом. Хотелось бы пожелать автору такого положительного развития событий.

Работа Дмитрия Федоровича Аникина «Нравственный аспект искупления» оценивается на «отлично».

3.1. ОТЗЫВ заведующего кафедрой теологии ПСТГУ П. Ю. МАЛКОВА на дипломную работу выпускника Екатеринбургской православной духовной семинарии сектора заочного обучения С. П. БОБРОВА, выполненную на тему: «Святоотеческое учение о микрокосме и макрокосме»

Дипломная работа Сергея Павловича Боброва «Святоотеческое учение о микрокосме и макрокосме» посвящена важной области святоотеческой антропологии — учению о взаимосвязи человека и окружающей его вселенной, о роли человека в деле благодатствования космоса и о роли космоса в деле спасения человека.

В своей работе Сергей Павлович стремится проследить как само происхождение терминов «микрокосм» и «макркосм», так и делает попытку сопоставить понимание этих терминов в двух различных и в то же время преемственно взаимосвязанных традициях — античной языческой философии и христианском святоотеческом наследии (здесь к рассмотрению принимается традиция греческих святых отцов). При этом автор дипломной работы пытается показать те принципиальные отличия и ту новизну, что демонстрирует раннехристианская святоотеческая традиция в сравнении с античной языческой мыслью в её трактовке рассматриваемых понятий «микрокосм» и «макркосм».

Если для античной дохристианской мысли понятия «микрокосм» и «макркосм» имеют практически-медицинское, естественнонаучное, философски-гносеологическое значение, никак при этом не определяя места человека в его сотериологической соотнесенности с Божеством, почти не влияя на его духовно-религиозное самосознание, то для святоотеческой мысли новая — православная — трактовка этих терминов раскрывает подлинно новые сотериологические горизонты. Человек выступает здесь уже как существо, отражающее в собственной природе два уровня тварной реальности — ангельской и материальной, как творение, сочетающее в себе начала всей окружающей его вселенной и потому приводящее — в собственном следовании по путям спасения — эту вселенную к благодатному единению с Божеством. Наконец, здесь перед нами и тема человеческой ипостаси как личностного начала разумных тварей, дарующего «малому миру» — человеку — богообразное превосходство над всем необъятным космосом — «миром великим» (впрочем, проблема трактовки понятия «ипостаси» как синонимичного современному философско-богословскому понятию «личности» отчасти уже выходит за рамки наследия древних святых отцов и подводит нас к богословию современных представителей православного персонализма — В. Н. Лосского и др.).

Значимой для трактовки предлагаемой в дипломной работе её основной темы также является соотнесенность в святоотеческом наследии самого понятия «человек»

не только с термином «микрокосм», но и именование человека «великим миром» — «макрокосмом» (свт. Григорий Богослов, прп. Симеон Новый Богослов, прп. Никита Стифат, свт. Григорий Палама), что лишний раз подчеркивает то особое место, которое, по мысли святых отцов, человек занимает во вселенной.

Сергей Павлович Бобров обстоятельно изучил предложенные научным руководителем основные источники и научную литературу (доступные на сегодняшний день на русском языке) и при этом добротнo изложил все основные антично-философские и святоотеческие суждения по данному вопросу. При подготовке дипломной работы Сергеем Павловичем были учтены все сделанные научным руководителем основные замечания.

Как представляется, работа Сергея Павловича Боброва «Святоотеческое учение о микрокосме и макрокосме» в целом отвечает всем основным требованиям, традиционно предъявляемым к дипломным сочинениям православных высших учебных заведений, и может быть рекомендована к защите.

3.2. РЕЦЕНЗИЯ преподавателя Д. И. МАКАРОВА на дипломную работу выпускника Екатеринбургской православной духовной семинарии сектора заочного обучения С. П. БОБРОВА, выполненную на тему: «Святоотеческое учение о микрокосме и макрокосме»

Дипломная работа С. Боброва посвящена чрезвычайно актуальной теме формирования концептуального аппарата христианского богословия, и притом таких важнейших его составляющих, как антропология и сотериология. Объектом исследования выступают труды не только отцов Церкви, но и античных философов, а также Филона Александрийского. Исследование интересно масштабностью постановки проблемы и попыткой ответа на неё; вместе с тем, в нем различимы следы поспешной работы. Хотелось бы видеть больше авторских комментариев к святоотеческим высказываниям. По поводу одного из заключений автора о совершившейся в течение веков эволюции христианского представления о человеке от идеи микрокосма к идее макрокосма и возглавителя всей твари хотелось бы заметить, что теория о человеке как возглавителе всей твари в своих основных чертах формируется уже в IV в. (см. начальные главы «Об устройении человека» св. Григория Нисского (СПб., 2000), 1–2 беседы на Книгу Бытие свт. Иоанна Златоуста, и др.). Григорий Палама как раз традиционен в этой части своего учения, хотя подчеркивание им соразмерности друг другу мира и человека (первый превосходит второго величиной, а второй, т. е. человек, — разумнеем) действительно звучит более современно. Впрочем, с поисками элементов новизны в христианской космологии нужно быть осторожным, поскольку эта область, похоже, была одной из наиболее традиционных составляющих мирозозерцания византийцев (достаточно сравнить произведения апологетов с теми же гомилиями Паламы). Хотелось бы видеть в работе и более активное обращение к классическим трудам современных ученых, например, работам Бальтазара о св. Максиме Исповеднике (конечно, там, где это уместно).

В целом же работа выстроена по четкому и логическому плану, отличается яс-

ностью изложения и самостоятельностью раскрытия весьма непростой темы. В работе отмечены как общие моменты сходства в воззрениях отцов, так и имевшие место в действительности влияния (например, влияние учения о микрокосме св. Григория Богослова на соответствующие представления св. Симеона Нового Богослова). Это способствует более глубокому осмыслению православного Предания. При условии дальнейшей разработки данной темы настоящий диплом, думается, может составить базис кандидатской диссертации. При условии надлежащей защиты работа заслуживает высокой оценки.

4.1. ОТЗЫВ преподавателя А. В. МАНГИЛЕВОЙ на дипломную работу выпускника Екатеринбургской православной духовной семинарии П. С. ВАЩЕНКО, выполненную на тему: «Духовное образование на Урале в XIX веке»

В последнее время в обществе растет интерес к истории Русской Православной Церкви, в том числе и Синодального периода, когда государство в значительной степени подчинило себе Церковь. В дореволюционной и зарубежной историографии преобладают негативные оценки данного периода, но сегодня можно встретить и такую точку зрения, что подобная эволюция взаимоотношений государства и Церкви в России была полностью закономерной, и государство фактически спасло Церковь, которая не могла развиваться самостоятельно и не была приспособлена к современным условиям. Действительно, большинство реформ, в том числе и в сфере духовного образования, было проведено в Синодальный период под давлением государства, хотя полностью отрицать инициативу православной иерархии тоже нельзя. Проблема состоит в том, чтобы дать взвешенную оценку проведенных преобразований, отказаться от чересчур эмоциональных, идеализированных взглядов на проблему. Прежде чем говорить о Синодальном периоде в целом, необходимо рассмотреть различные стороны жизни Церкви в это время, и не только на общероссийском уровне (здесь уже многое сделано), но и на региональном.

Работа П. С. Ващенко посвящена развитию духовного образования на Урале. В целом о духовной школе Синодального периода написано немало, но исследований, посвященных конкретно этой теме, до сих пор нет. Чаще всего исследователи обращают внимание на школу в момент её реформирования, характеризуют её уставы и программы, и лишь в связи с этим дают описания жизни учеников. Появляются отдельные статьи и очерки, посвященные конкретным учебным заведениям, но в таком случае, напротив, жизнь школы рассматривается вне четкой связи с изменениями в системе духовного образования. В то же время целостное изучение системы духовных школ на уровне региона может помочь, к примеру, выяснению того, насколько эффективными были распоряжения центральных властей, как они выполнялись (или не выполнялись) на местах. А поскольку все реформы духовного образования проходили под контролем светских властей, подобное исследование позволит судить и об эффективности государственных распоряжений. Так, например, выясняется, что, несмотря на указы Петра I и инструкции Духовного регламента, местные церковные власти не особенно заботились о повышении уровня образования духовенства: за весь

XVIII в. на собственно уральской территории возникла только одна школа духовного ведомства — при Далматовском монастыре. Конечно, основной епархиальной школой была семинария при Тобольском архиерейском доме, но сколько священнических детей могло бы до неё добраться? Что же касается школы Далматовского монастыря, то для её появления не требовалось особого государственного вмешательства, поскольку обучение было традиционной функцией русских монастырей.

Гораздо заметнее роль государства в реформах системы духовного образования в XIX в., но и здесь мы видим, что распоряжения центральной власти выполнялись не всегда: изменение программы семинарии при Николае I хотя и было проведено, но встретило недовольство и сопротивление со стороны как преподавателей, так и семинаристов. В то же время в работе подчеркивается и положительное значение реформ XIX в. — качественно изменившийся уровень образования духовенства. Отмечены в работе и недостатки духовной школы, самым заметным следствием которых стало участие семинаристов в кружках и выступлениях антиправительственного характера. Автор дипломной работы считает, что разрешению возникавших проблем помогло изменение кадрового состава преподавателей. Перечислены наиболее известные выпускники уральских духовных школ, но по традиции названы в основном представители науки и культуры, хотя можно было бы больше внимания уделить деятелям Церкви.

В целом можно признать, что содержание работы соответствует заявленной цели и достаточно подробно повествует об уральских духовных учебных заведениях, об изменениях в их жизни в связи с реформами духовной школы. Хочется подчеркнуть стремление автора к объективному изложению информации. В сочинении представлены результаты собственных архивных изысканий автора. Работа соответствует предъявляемым к дипломным сочинениям требованиям и может быть допущена к защите.

4.2. РЕЦЕНЗИЯ преподавателя В. С. БЛОХИНА на дипломную работу выпускника Екатеринбургской православной духовной семинарии П. С. ВАЩЕНКО, выполненную на тему: «Духовное образование на Урале в XIX веке»

Дипломная работа П. С. Ващенко посвящена исследованию вопроса о духовном образовании на Урале в XIX в. Актуальность темы исходит из потребностей современной церковной жизни, ведь духовное образование и богословская наука сегодня развиваются быстро и динамично. Поэтому обращение к историческому опыту и практике духовных школ позволяет лучше понять особенности феномена духовного образования, во-первых, в контексте церковно-государственной политики XIX в., а во-вторых, как одной из важных сторон пастырской деятельности Церкви. Именно с этих позиций автор и начинает свое исследование.

Во Введении вслед за обоснованием выбора темы автор ставит цель и задачи исследования. Проведен также историографический анализ литературы по теме, позволяющий выяснить степень изученности данного вопроса. Несомненным достоинством работы, безусловно, является использование широкого круга источников (материалов Государственного архива Пермской области). Поэтому во введении автор не только упо-

минает об источниковой базе работы, но самостоятельно классифицирует документы, выделяя законодательные, деловые и повествовательные виды источников.

Далее дипломное исследование распадается на две взаимосвязанные части.

В главе 1 автор дает характеристику духовного образования в России, начиная с древнейших времен до начала XX в. Обзор почти тысячелетней истории духовных школ, конечно же, выполнен очень бегло, но в то же время он дает возможность увидеть, как формировались традиции организации русского духовного образования. Особое внимание уделяется XIX веку — автором прослежена динамика изменений, произошедших в духовных школах в соответствии с реформами 1808–1814, 1860-х гг. и в конце столетия.

На основании рассмотренного материала логичен переход к рассмотрению духовного образования в конкретном регионе России — на Урале. Этому посвящена глава 2 дипломной работы. П. С. Ващенко анализирует целый комплекс вопросов — образование Пермской семинарии и духовных училищ, выпускники семинарии и их дальнейшая судьба, материальное положение духовных школ, особенности учебных программ и планов. Здесь в полной мере работают исследовательские способности автора, связанные с проведением источникового анализа, с сопоставлением и комментарием фактов. Благодаря этому достигается цель и раскрывается тема работы.

Выводы, сделанные автором в Заключение, позволяют сказать, что система духовных школ на Урале, созданная в XIX в., способствовала укреплению здесь Православия, играла большую роль в просвещении и духовном окормлении народа, наконец, способствовала повышению общего образования.

К достоинствам работы следует отнести наличие приложений, содержащих устав духовных семинарий, образовательный уровень духовенства Екатеринбургского уезда в 1806–1850 гг. и др. Приложения связаны с текстом работы, хорошо вписываются в общую линию повествования.

В то же время рецензент обращает внимание на размытость некоторых формулировок, в т. ч. в заголовках (например, п. 2.2.2 «Изменения в ходе других реформ XIX в.» или п. 2.6. «Трудности другого порядка»; по всей видимости, нужно было указать конкретно, о чем идет речь). П. 1.3.4. «Состояние духовного образования к концу Синодального периода», наверное, следовало бы расширить за счет опять-таки конкретных кратких суждений, избегая общих фраз (с. 35).

Несмотря на замечания, работа производит хорошее впечатление. Исследование выполнено добросовестно и правильно оформлено. В этой связи дипломная работа П. С. Ващенко может претендовать на оценку «отлично».

5.1. ОТЗЫВ преподавателя протоиерея Петра МАНГИЛЕВА на дипломную работу выпускника Екатеринбургской православной духовной семинарии сектора заочного обучения иерея Николая ГВОЗДЕВА, выполненную на тему: «История Свято-Троицкого собора г. Каменска-Уральского Екатеринбургской епархии»

Дипломное сочинение иерея Николая Гвоздева — работа краеведческая, посвященная истории одного храма. Подготовка подобного рода работ нам представляется

делом чрезвычайно актуальным. Во-первых, идет наработка конкретного исторического материала, важного для более глубокого понимания истории Екатеринбургской епархии и истории Русской Церкви. Во-вторых, краеведение, изучение церковной старины может служить мощным воспитательным средством.

Для написания дипломного сочинения иерей Николай Гвоздев проработал всю наличествующую краеведческую литературу, использовал большое число архивных материалов, что сообщает работе дополнительную ценность. Создана живая картина жизни храма в Синодальный период, в трудные годы богоборческого гонения. Рассказано о восстановлении нормальной церковной жизни в последние годы. Большое количество фотографий, документы, опубликованные в Приложении, несомненно украшают работу, придают ей дополнительную ценность.

При подготовке работы иерей Николай Гвоздев проявил высокую степень самостоятельности. Дипломное сочинение соответствует предъявляемым требованиям. Работа может быть допущена к защите.

5.2. РЕЦЕНЗИЯ преподавателя В. С. БЛОХИНА на дипломную работу выпускника Екатеринбургской православной духовной семинарии сектора заочного обучения иерея Николая ГВОЗДЕВА, выполненную на тему: «История Свято-Троицкого собора г. Каменска-Уральского Екатеринбургской епархии»

Дипломное исследование иерея Николая Гвоздева обращается к теме церковно-исторического краеведения. История родного прихода, храма всегда представляет интерес, т. к. каждый человек (священно-, церковнослужитель или прихожанин) в то или иное время, на протяжении которого существует храм, является носителем этой истории, а самое главное — носителем молитвы, связывающей людей во времени. Особенно это важно в том случае, если такая история (по существу, летопись храма) еще не написана, а точнее не систематизирована, когда материал разбросан по отдельным документам, биографиям, фотографиям и т. д. Неслучайно данное обстоятельство послужило отправной точкой для работы о. Николая.

Целью дипломной работы автор ставит «изучение истории храма, жизни прихода, биографии священикомучеников, служивших на приходах города, пропаганду православного учения Церкви через историю храма» (с. 4).

Следуя поставленной цели, о. Николай систематизирует материал, который позволяет проследить судьбу Свято-Троицкой церкви г. Каменска-Уральского. Перед нами предстает картина закладки храма в 1792 г., труды прихожан по его строительству и обустройству; показана добросовестная деятельность священников храма (об этом свидетельствуют факты внешнего благолепия, исправного состояния исповедных и метрических книг), духовная и материальная помощь храма фронту в годы Первой мировой войны. Трагические события 1918–1919 гг. ознаменовались мученическим подвигом нескольких священников Свято-Троицкого храма, который будет закрыт на протяжении всего советского времени. Наконец, автор доводит логику повествования до восстановления храма и получения им статуса Архиерейского подворья в 1998 г.

Несомненным достоинством работы является использование автором источни-

ков, виды которых он указывает во Введении. Причем в оборот исследования вовлечены как опубликованные, так и неопубликованные музейные и архивные документы.

Приложения, которые включают клировые ведомости и биографические данные о священнослужителях храма, — это уникальный материал, позволяющий на уровне микроисторического анализа реконструировать жизнь прихода, состояние делопроизводства, изменения в штате храма, сделать выводы о социальном облике прихожан. Для того, чтобы проследить историю храма не только по письменным, но и визуальным источникам, о. Николай Гвоздев приводит в работе широкий видеоряд — литографии, репродукции и фотографии Свято-Троицкого храма на протяжении всего времени его существования.

В качестве замечания хотелось бы обратить внимание на отсутствие четкой логической связи между некоторыми частями текста дипломной работы. Например, в п. 5.2 говорится о подвиге каменск-уральских новомучеников (о. Василий Победоносцев, о. Петр Карелин и др.), а п. 5.3 начинается только с 1930 г. Интересно было бы узнать, как складывалась судьба храма в 1920-е гг. Если о данном периоде нет сведений из источников или же их не удалось разыскать, автору нужно было это оговорить. По мнению рецензента, во Введении необходимо было более четко провести историографический и источниковый анализ.

Примечательно, что о. Николай Гвоздев предполагает продолжить начатую исследовательскую работу и расширить круг приведенной информации — эти перспективы автор определяет в Заключение (с. 44). Хочется надеяться (и пожелать успеха), что автор сможет опубликовать результаты своего труда в форме брошюры или проспекта по истории храма.

В целом автор достиг поставленных целей и задач. Дипломное сочинение выступает самостоятельной, творческой, аналитической работой. Из отдельных крупниц автору удалось воссоздать целостную историю Свято-Троицкой церкви. В этой связи, при условии успешной защиты, дипломная работа о. Николая Гвоздева может претендовать на оценку «отлично».

6.1. ОТЗЫВ преподавателя иерея Сергия ГАЛИШЕВА на дипломную работу выпускника Екатеринбургской православной духовной семинарии Д. О. ДЕГТЯРЕВА, выполненную на тему: «Нравственный образ святого благоверного великого князя Александра Невского в памятниках истории и его значение для современного человека»

Настоящей работой была выполнена задача подробного ознакомления с житием святого благоверного князя Александра Невского путем усмотрения в древнерусских источниках нравственного образа угодника Божия. Не будучи специально ни исторической, ни филологической, данная работа сосредоточена на выявлении вневременных черт святости благоверного князя. В этой части цель исследования достигнута, и представление о духовном совершенстве святого, как оно описано в житии, не выводится из поля внимания Д. Дегтярева на всем протяжении работы. Отрадно, что Д. Дегтярев рассматривает нравственный образ святого благоверного князя Александра Невского по нескольким доступным ему редакциям жития, привлекает истори-

ческие и художественные источники, что вносит в работу чувство и знание истории родной страны. Выпускник семинарии также сумел справиться с изучением весьма и весьма обширной историографии вопроса, стараясь не упустить самые разные точки зрения на личность святого благоверного князя Александра Невского. Опираясь на творения святителей Иоанна Златоустого и Тихона Задонского, Д. Дегтярев в заключительной части своей работы, справедливо утверждает актуальность и значимость нравственного подвига во Христе для просвещения и воспитания современного человека, что придает дипломному сочинению практическое звучание.

Надеюсь, что это скромное подношение памяти святого р. Б. Димитрий дополнит усердным молитвенным устремлением к святому благоверному князю Александру и ревностным служением Матери-Церкви, которой исповеднически послужил и сам великий князь Александр Невский в страшное время иноземного ига. Работу можно допустить к защите.

6.2. РЕЦЕНЗИЯ преподавателя протоиерея Петра МАНГИЛЕВА на дипломную работу выпускника Екатеринбургской православной духовной семинарии Д. О. ДЕГТЯРЕВА, выполненную на тему: «Нравственный образ святого благоверного великого князя Александра Невского в памятниках истории и его значение для современного человека»

Рецензируемое дипломное сочинение имеет своей целью «реконструировать нравственный образ святого благоверного князя Александра Невского и показать его значение для современного человека». Об актуальности подобной постановки вопроса говорить совершенно излишне. Наше время разрушения нравственных устоев жизни настоятельно требует поиска духовно-нравственных ориентиров. Обращение к героическим образцам нашего прошлого — один из путей нравственного возрождения страны. Однако обращаясь к образам героев нашего Отечества мы должны видеть главное, то, что одухотворяло их подвиг — Истину Евангелия. Работы подобного плана трудны в исполнении (потому их совсем немного). За обыденностью жизни нужно разглядеть житие, за блеском временной мирской славы — вечное сияние святости. Традиционных методов исторической, филологической науки здесь недостаточно, хотя исторический, филологический, культурологический анализ материала необходим, как подготовительный этап для решения главной задачи. Т. е. подготовка подобных исследований требует широкой гуманитарной подготовки и некоторого богословского мышления для анализа собранного материала.

Знакомство с дипломным исследованием Д. О. Дегтярева убеждает нас в том, что он овладел навыками, необходимыми для подготовки подобного рода работ.

Введение, выполненное вполне профессионально, содержит ясные формулировки целей и задач исследования, обоснование хронологических рамок работы. Источниковедческий и историографический очерки во Введении предельно кратки, практически отсутствуют. Это объясняется характером работы. Подробный анализ агиографических и летописных источников содержится в двух параграфах первой главы дипломного исследования. Д. О. Дегтярев рассмотрел более 20 редакций жития,

обращая пристальное внимание на трактовку образа св. благ. кн. Александра в различных редакциях памятника.

В § 3 первой главы дана историография вопроса. Литература об Александре Невском огромна, что создает определенные трудности при создании историографического очерка. Д. О. Дегтярев с задачей справился.

Во второй главе на основании источников и литературы Д. О. Дегтярев воссоздает биографию святого благоверного князя Александра и историю его почитания.

В главах третьей и четвертой Д. О. Дегтярев реконструирует нравственный образ святого князя и размышляет о значимости почитания Александра Невского для современного человека.

Дипломное сочинение богато фактическим материалом, содержит интересные наблюдения и размышления. Поставленные задачи дипломником решены, цель достигнута. Материалы диплома могут быть использованы в преподавании курсов истории Русской Церкви, агиологии, в духовно-нравственных беседах. Перспективна дальнейшая разработка темы.

Смею думать, что работа достойна оценки «отлично».

7.1. ОТЗЫВ преподавателя иерея Сергия ГАЛИШЕВА на дипломную работу выпускника Екатеринбургской православной духовной семинарии А. О. ЕЛИНА, выполненную на тему: «Реставрация и атрибуция иконы свт. Николая Чудотворца храма св. блг. кн. Александра Невского в селе Шурала»

Дипломная работа А. Елина представляет собой безусловно положительный факт осмысления иконографической традиции изображения свт. Николая Чудотворца. Отраднo, что А. Елин стремится разобраться в том, как, когда, где и почему именно так, а не иначе изображался святитель. Само по себе уже духовно полезное занятие А. Елин дополняет, во-вторых, реставрационной работой по сохранению иконы свт. Николая Угодника, находящейся в храме во имя святого благоверного князя Александра Невского с. Шурала, скрупулезно документируя каждый шаг реставрации (о чем свидетельствует Приложение к дипломной работе). Очевидны самые серьезные намерения овладеть трудным и ответственным мастерством реставратора. Эта практическая сторона дипломной работы действительно, в самом непосредственном смысле слова, особенно важна и ценна. У специалистов результаты реставрации вызвали похвальные оценки, у прихожан — чувство признательности и духовной радости об обновлении образа свт. Николая. Можно решительно сказать: спасая икону, А. Елин вносит (смею надеяться, и в дальнейшем будет вносить) свой вклад в сохранение нашего национального наследия и возрождения уникальных памятников церковного искусства — православных икон.

Дай Бог, чтобы мастерство соединилось с духовным опытом, а каждая святая икона, за реставрацию которой будет браться А. Елин, становилась и навсегда оставалась для него «окном в вечность», освящающим нетварным светом человеческие сердца.

7.2. РЕЦЕНЗИЯ иконописца Екатеринбургской епархии Т. Ф. ВОДИЧЕВОЙ на дипломную работу выпускника Екатеринбургской православной духовной семинарии А. О. ЕЛИНА, выполненную на тему: «Реставрация и атрибуция иконы свт. Николая Чудотворца храма св. блг. кн. Александра Невского в селе Шурала»

Диплом являет собой соединение теоретической части и практической реставрации иконы святителя Николая. В теоретической части автор продемонстрировал, что основательно изучил литературу по богословию иконы, и это позволило ему грамотно подойти к атрибуции, что является важной частью исследовательской и реставрационной работы.

Атрибуция — весьма сложная работа, требующая достаточной теоретической подготовки, знакомства с иконописными школами, развитием иконописи во времени. Также необходимо умение анализировать стилистические особенности икон, иметь опыт общения с иконами, наблюдательность и «насмотренность». Автор, на мой взгляд, правильно выделил атрибуционные признаки иконы, с учетом времени её создания. Особую ценность имеет практическая часть диплома — реставрация иконы. Первоначально икона была в тяжелом аварийном состоянии: левкас отслаивался от основы, было много вздутий и подъемов левкасного слоя, значительные утраты красочного слоя. Алексей тщательно, грамотно и добросовестно провел реставрацию иконы, этап за этапом, соблюдая их последовательность.

Результат работы представлен изобразительным материалом, который свидетельствует о качестве проведенной работы: укреплены и восстановлены фрагменты левкаса, воссоздана гравировка, утраченные фрагменты качественно протонированы яичной темперой. Образ восстановлен в полной мере. Реставрация заслуживает высокой оценки.

Ценность и уникальность дипломной работы Алексея Елина заключается в том, что студент семинарии, имеющий хорошую богословскую подготовку, проявил незаурядный интерес к иконам, самостоятельно и углубленно изучал иконы и занялся практической работой (реставрация икон, изучение техники иконописи) и достиг в этой области хороших результатов. В отличие от художников, занимающихся реставрацией, студент семинарии глубже понимает этот процесс, роль образа в храме, и реставрационная работа для него имеет большую перспективу.

На мой взгляд, диплом должен быть оценен на «отлично».

7.3. ОТЗЫВ преподавателя Н. С. КАРИМОВОЙ на дипломную работу выпускника Екатеринбургской православной духовной семинарии А. О. ЕЛИНА, выполненную на тему: «Реставрация и атрибуция иконы свт. Николая Чудотворца храма св. блг. кн. Александра Невского в селе Шурала»

Сегодня, когда православный человек открыто может исповедовать свою веру, а в восстановленные храмы возвращаются поруганные, но сохраненные святыни и иконные образы, к которым притекают в молитвенном воздыхании жаждущие и алчущие правды, нет сомнения в том, как важны усилия именно православных специали-

стов-реставраторов по восстановлению чтимых Церковью образов угодников Божиих. Богословских и практических указаний в этом вопросе почти нет. По этой причине дипломная разработка этой практической темы весьма актуальна.

Кроме того, следует обратить внимание на то, что в ЕПДС такая работа впервые выносятся на уровень дипломной.

К выбору темы этой работы Алексей Елин целеустремленно шел на протяжении всех пяти лет обучения в ЕПДС. Алексей последовательно осваивал труд реставратора-иконописца. Начиная с первого курса, он изучал соответствующую литературу, подчас малодоступную. Он отлично освоил теоретический курс ЕПДС «Богословие иконы». Будучи на втором курсе, он прошел первичный курс обучения основам реставрационного дела в стенах ЕПДС, работая с приглашенным из ПСТБИ специалистом-реставратором. На последующих курсах прошел краткий курс обучения в иконописной школе МДАиС, обучался тонкостям мастерства у екатеринбургских иконописцев. Все это свидетельствует о твердом намерении посвятить себя этому служению.

Следует отметить, что такое усердие привело к основательному исследованию, в которое вылилась данная дипломная работа. Её отличает системный, аналитический характер. Работа содержит как основательную теоретическую часть, так и глубоко и скрупулезно проработанное практическое исследование и огромный пласт конкретной практической работы по восстановлению, казалось бы, невозможных утрат красочного слоя иконы. Техническая работа заняла значительное количество времени (о чем свидетельствует интереснейший материал фотофиксации процесса реставрации образа).

Алексей методически грамотно и профессионально прошел все этапы работы. Тщательный анализ первичного состояния иконы, поиск аналогов, изучение исторической части проблемы, консультации со специалистами привели к достаточно убедительным выводам по решению одной из главных задач работы — атрибуции иконы.

В работе Алексей показал обладание такими качествами православного христианина, как терпение, трудолюбие, усердие, любовь к послушанию.

Желание потрудиться во славу Божию, кропотливая работа над каждым фрагментом и в целом над всем образом привели Алексея к отличным результатам. Мы можем убедиться в этом, просмотрев фоторетроспективу последовательности работы и конечный результат, который, несомненно, приведет к молитвенной радости смотрящих на образ, обретший второе рождение.

В целом работа соответствует требованиям, предъявляемым к аттестационной дипломной работе, и может быть допущена к защите.

8. РЕЦЕНЗИЯ преподавателя В. С. БЛОХИНА на дипломную работу выпускника Екатеринбургской православной духовной семинарии сектора заочного обучения иеромонаха ИЛАРИОНА (Лоскутникова), выполненную на тему: «Православная педагогическая традиция как основа воспитания подростков в детском доме»

Проблематика, затронутая автором дипломной работы, выглядит весьма актуальной в связи с духовной неопределенностью российского общества. Такая неопре-

деленность в известной степени влияет на увеличение количества детей, оставшихся без попечения и надзора родителей, сирот, беспризорников. В чем истоки беспризорности; какие факторы влияют на её рост; осмысление проблемы сиротства с позиций православной педагогики — эти и ряд других важных вопросов получили свое освещение на страницах дипломной работы.

Исследование отца Илариона включает Введение, основную часть, состоящую из двух глав, Заключение и Список используемой литературы.

В первой главе автор проводит генетический анализ беспризорности в России, который заканчивается формулировкой типичных черт этого явления с педагогической точки зрения (с. 10). Заслуживает внимания то обстоятельство, что автор смог не только осветить «скрытые формы» жизни в детских домах, избыточные конфликтами, подавлением слабых сильными и т. д., но и обозначить ключевые позиции (или, может быть, даже принципы), характеризующие современную воспитательную ситуацию в детских домах (с. 10–19).

Далее отец Иларион выявляет место православной традиции воспитания среди других воспитательных направлений, используя метод компаративного анализа натуралистической, социоцентрической и христианской педагогики, отдавая предпочтение последней.

Вторая глава посвящена описанию практической реализации идей православного воспитания в среде детей-сирот. Выделяя направления православной воспитательной деятельности, отец Иларион называет такие формы (элементы) работы с детьми, как участие их в богослужениях, размышление и понимание истинного смысла церковных праздников, личное творчество детей, паломничество, труд и ведение хозяйства.

Чувствуются личное участие и заинтересованность автора — отец Иларион смотрит на проблему беспризорности глазами опытного пастыря, могущего принести духовную помощь и врачевство ребенку, находящемуся в состоянии озлобления, агрессии, или, наоборот, растерянности, страха, утраты веры в жизнь.

Наряду с упомянутыми неоспоримыми достоинствами работы хотелось бы сделать несколько замечаний. К сожалению, во Введении не поставлена цель и не сформулированы задачи работы, которые придают дипломному исследованию четкость и логичность. Целесообразным был бы краткий анализ степени изученности избранной проблемы в литературе. Следовало также продумать и структуру работы, чтобы главы и параграфы, включающие определенные смысловые фрагменты темы, были сбалансированы (первая глава содержит два параграфа, а вторая — только один, причем название главы и параграфа разные). Наконец, возникает вопрос, насколько правильным является сведение текста второй главы к форме таблицы (хотя сама форма таблицы отсутствует — см. с. 34).

Несмотря на приведенные замечания, автором проделана достойная работа, использован достаточно широкий круг источников (32 наименования), тема исследования раскрыта.

Дипломная работа отца Илариона заслуживает оценки «хорошо».

9.1. ОТЗЫВ преподавателя протоиерея Петра МАНГИЛЕВА на дипломную работу выпускника Екатеринбургской православной духовной семинарии М. В. КАПРАЛОВА, выполненную на тему: «Антропологические и христологические воззрения преп. Максима Грека»

Св. прп. Максим Грек один из самых значительных (если вообще не самый значительный) религиозных мыслителей средневековой Руси. Вклад его в развитие русской богословской мысли трудно переоценить. Естественно, что фигура подобного масштаба не могла не привлечь внимания исследователей. Действительно, литература, посвященная св. прп. Максиму Греку, довольно многочисленна. Однако исследовались в первую очередь факты биографии святого, уточнялся объем его литературного наследия, издавались его сочинения и т. д., но системного анализа богословия прп. Максима до сей поры сделано не было. По этой причине обзор антропологических и христологических воззрений прп. Максима Грека вполне актуален.

Отметим, что в последнее время все более отчетливо осознается необходимость введения в семинарскую программу русской патрологии. Построение же подобного курса требует создания работ, посвященных богословскому наследию святых отцов.

При подготовке дипломного исследования М. В. Капралов познакомился с основными исследованиями по теме. Историографическая база работы не имеет значимых упущений. В своих построениях дипломник опирался на собранные в трехтомном издании сочинения прп. Максима. Это собрание неполно, но для решения поставленных задач представляется нам достаточным.

При работе над дипломным сочинением М. В. Капралов проявил высокую степень самостоятельности. Создано подробное жизнеописание прп. Максима. Даны детальные, добротные очерки антропологических и христологических воззрений угодника Божия. Сделаны интересные наблюдения, позволяющие определить круг святоотеческих творений, более всего повлиявших на формирование богословской системы прп. Максима.

Работа соответствует требованиям, предъявляемым к дипломным сочинениям, и может быть допущена к защите.

9.2. РЕЦЕНЗИЯ преподавателя Д. И. МАКАРОВА на дипломную работу выпускника Екатеринбургской православной духовной семинарии М. В. КАПРАЛОВА, выполненную на тему: «Антропологические и христологические воззрения преп. Максима Грека»

Работа Максима Васильевича Капралова посвящена в высшей степени актуальной теме, ибо соответствующие воззрения Максима Грека не входят ни в круг учебных дисциплин соответствующих учебных заведений, ни, как правило, в сферу интересов отечественных и зарубежных ученых. И если для древнерусской литературы домонгольского периода мы располагаем выдающимся патрологическим курсом о. Г. Подскальски, то применительно к русской духовной письменности второй половины XIII–XVII и последующих веков такого пособия не существует; историки Русской Церкви, как правило, соответствующим воззрениям прп. Максима также не уделяют внимания.

Вместе с тем, это большое упущение — хотя бы потому, что, как аргументировано показывается в работе, Максим Грек является верным наследником афонских исихастов XII–XV вв. (с. 51, 59, 81), а также и всей греческой святоотеческой традиции в целом, и особенно свв. Григория Нисского (с. 63–64, 97), Максима Исповедника, в честь которого преподобному и было наречено его монашеское имя, Псевдо-Дионисия Ареопагита (с. 97), Иоанна Дамаскина. Отметим также немаловажный анализ в дипломной работе учения св. Максима Исповедника о гномической воле.

В связи с патрологическим экскурсом М. В. Капралова сразу отметим одну (и единственную серьезную из числа замеченных нами) неточность работы. Суть её в том, будто св. Максим Исповедник явился переводчиком Ареопагитик на сирийский язык (с. 45). Это не так. Ибо сирийский перевод, сколько известно, был выполнен еще до жизни преподобного, и притом, похоже, в инославной среде; неточность эта объясняется ссылкой на одну из устаревших дореволюционных работ. Впрочем, не подобает говорить о незначительном более, чем оно того заслуживает.

Основную часть работы, включая вступительный обзор литературы, безусловно, составляют самостоятельные и серьезные изыскания автора. Так, среди мыслей самого Максима Грека, анализируемых в работе, внимание привлекает, в частности, его указание на близость католической доктрины о чистилище оригенизму (с. 53), восходящее к паламитской (и святоотеческой в целом) традиции различения ума (*νοῦς*, как верховного органа боговедения) и рассудка (*διανοία*) (с. 76), мысль (также традиционная) о том, что Господь во время Своего земного служения был искушаем диаволом лишь извне (с. 86), о действии обеих природ Спасителя в едином акте (с. 88), а также о том, что Плоть Христа и по Его Воскресении остается описуемой (обратное утверждение чревато докетизмом) (с. 92).

Становится понятно, что св. Максим примыкал к наиболее глубокой, наиболее разработанной и тонкой части православного Предания. В этой связи интересны и представляют ценность рассуждения автора о христианском гуманизме преподобного (с. 95) — думается, о Иоанн Мейендорф (которому мы во многом и обязаны новым пониманием гуманизма) был бы рад услышать такой вывод.

В данном случае материалом для формирования идей гуманизма выступают как церковные авторы, так и Плотин, об «ощерковлении» которого Максимом Греком интересно пишет М. В. Капралов (с. 77). Значимы и наблюдения дипломанта о понимании св. Максимом синергии Бога и человека (с. 72), и указание на непротиворечивость (принципиальную) друг другу православного дихотомизма и трихотомизма (ибо в любом случае признается, что ум — высшая часть души) (с. 66–67), а также указание тех течений в католицизме, против которых выступал св. Максим (с. 54), — похоже, они родственны мировоззрению антипаламитов, в частности, Варлаама Калабрийского.

Все отмеченные автором достоинства мысли Грека не принесли ему, однако, жизненной славы: для Московской Руси, во многом лишь начинавшей вставать на путь собственной рефлексии на темы христианского опыта, его голос, похоже, был еще как *vox clamantis in deserto*, а его положение автор остроумно называет «горем от ума». Тем трагичнее и тем ближе фигура св. Максима для нас, сегодняшних.

Работу отличают высокий уровень аналитического мышления, библиографиче-

ской, терминологической и категориальной оснащенности, общей эрудиции и культуры. Она (при условии определенной доработки) вполне может представить собой основу для серии статей и кандидатской диссертации. Нет сомнения, что дипломное исследование М. В. Капралова может быть оценено на «отлично».

10. РЕЦЕНЗИЯ преподавателя протоиерея Петра МАНГИЛЕВА на дипломную работу выпускника Екатеринбургской православной духовной семинарии И. О. КОРЕНЕВА, выполненную на тему: «Духовное окормление военнослужащих, проходящих службу в «горячих точках»»

Тема представленной к защите дипломной работы представляется исключительно актуальной. Молодой человек, которому приходится нести службу в «горячих точках», часто не готов к встрече с теми суровыми жизненными проблемами, с которыми ему приходится столкнуться, не готов духовно. Отсюда могут проистекать духовная дезориентация личности, нравственный слом, разного рода внутренние кризисы. В этой ситуации присутствие православного пастыря, его духовная поддержка могут оказаться для молодого человека весьма важными, даже жизненно необходимыми. Опора на православные духовные ценности оказывается часто единственной возможностью выжить, не погибнуть духовно. Обобщение опыта пастырской работы в этом направлении имеет великое значение. Однако подобного рода обобщений до настоящего времени сделано не было. В некотором смысле И. Корнев является первопроходцем.

Во Введении к работе четко и грамотно формулируются цели и задачи исследования. Дан грамотный обзор источников и специальной литературы. База исследования представляется достаточной.

В трех главах исследования дан развернутый очерк истории военного священства, обобщен опыт пастырского служения в «горячих точках», дается анализ учения Церкви о пастырском окормлении военнослужащих, об отношении к проблемам войны и мира. Работа имеет несомненную практическую ценность.

Дипломная работа соответствует требованиям, предъявляемым к дипломным сочинениям, и заслуживает положительной оценки.

11.1. ОТЗЫВ преподавателя протоиерея Петра МАНГИЛЕВА на дипломную работу выпускника Екатеринбургской православной духовной семинарии сектора заочного обучения иерея Александра САНДЫРЕВА, выполненную на тему: «Оглашение в Древней Церкви и его осмысление в современной жизни»

Дипломное сочинение иерея Александра Сандырева написано на актуальнейшую для современной церковной жизни тему. Сейчас перед Церковью стоит задача свидетельствовать Христову истину огромному числу людей, воспитанных в годы заисия богоборческой идеологии. Обращение в этой ситуации к опыту Древней Церкви, к опыту святых отцов — самое разумное.

На основе широкого круга специальной литературы (автор учел основные рус-

скоязычные исследования) и, что главное, большого числа святоотеческих текстов дипломник реконструирует систему оглашения Древней Церкви и дает конкретные практические ответы, которые могут быть применимы в современной ситуации. Зная систему оглашения свящ. Г. Кочеткова не только из книг, дипломник, опираясь на святоотеческие тексты, обоснованно критикует некоторые положения этого пререкаемого автора.

В работе над дипломом иерей Александр Сандырев проявил высокую степень самостоятельности.

Работа соответствует требованиям, предъявляемым к дипломным сочинениям, и может быть допущена к защите.

11.2. РЕЦЕНЗИЯ преподавателя иеромонаха АРКАДИЯ (Логина) на дипломную работу выпускника Екатеринбургской православной духовной семинарии сектора заочного обучения иерея Александра САНДЫРЕВА, выполненную на тему: «Оглашение в Древней Церкви и его осмысление в современной жизни»

Дипломное сочинение свящ. А. Сандырева посвящено актуальной теме осознанного вступления человека в Церковь. Современное секуляризованное общество как никогда нуждается в качественно ином, со стороны Церкви, отношении к вопросу проповеди спасения во Христе. Поэтому обращение к истории Церкви, святоотеческому опыту введения человека в Церковь в преломлении по отношению к современным условиям представляется единственно оправданным путем возрождения церковной жизни. Как справедливо отмечает автор, важно, понимая ответственность той роли, которую берет на себя катехизатор, избежать целого ряда крайностей. С одной стороны — искушения скопировать устройство жизни святых отцов, что, скорее всего, явится насилием над традицией и благое намерение обратится в «жалкую стилизацию». С другой — «ошибочного понимания традиции, как застывшей формы» (с. 2), что ставит, в конечном итоге, под сомнение реалии и смыслы, которыми жила Церковь. Например, древнюю практику оглашения, «смысл которой в постепенном и последовательном вхождении человека в Церковь» (с. 2). Выбрав тему сочинения, автор поставил перед собой важную задачу: исследуя древнюю практику оглашения, согласовать её с современными условиями жизни Церкви, осмысливая пути её возрождения с одной, на наш взгляд, целью — сделать встречу с Богом не мимолетным свиданием, но отправной точкой обновления самого человека, возрождаемого во Христе, его нравственного перерождения. В этом контексте тема дипломной работы представляется весьма актуальной.

Автор проработал достаточно широкий круг основной русскоязычной специальной литературы. Еще более отрадным является приводимое автором большое число святоотеческих текстов, относящихся к поставленной теме, и весьма прилежное их исследование.

Содержание сочинения изложено в семи главах. Автор последовательно, на основе святоотеческих текстов, реконструирует основную схему оглашения, творчески осмысливая её практическое приложение к современной церковной ситуации. Хорошо владея понятийным аппаратом, автор четко определяет границы употребляемых им понятий, не оставляя своим вниманием различную их трактовку. В своей работе автор

берет за основу поэтапность древней огласительной системы, как необходимое условие постепенного перерождения человека в «новую тварь», рассматривая «изменения личности в трех характеристиках: глубины, полноты и целостности» (с. 31). Много внимания уделено условиям прохождения этапов оглашения, то есть неформальному отношению к вопросу готовности человека. Автор тонко уловил основную, на наш взгляд, нить святоотеческого опыта внимательного отношения как к внешним признакам изменения нравственного облика, так и к внутренней работе сознания человека в процессе оглашения — обретения им глубины, полноты и целостности, как основных критериев церковности. Автор трезво оценивает существующий современный опыт огласительных практик, зная его не только по книгам. И делает правильные выводы о том, что «главная цель любого оглашения — ввести человека в конкретную церковную общину, чтобы он мог общаться и служить на радость себе и людям, в простоте сердца участвовать в таинствах Церкви и возрастать в Боге» (с. 66).

В работе чувствуется хорошее владение автором языком. Стиль выдержанный и удобочитаемый. Степень владения материалом и высокая степень самостоятельности в суждениях производят положительное впечатление от работы в целом. Несущественные замечания с нашей стороны относятся больше к оформлению дипломной работы. Имеет место большое число опечаток, ряд ошибок в оформлении списка литературы. Отмечена некоторая непоследовательность автора в употреблении прописных букв в устоявшихся в церковном языке понятиях. Пожалуй, единственный тезис в сочинении о том, что «унификация жизни Православной Церкви в наше время — это большое благо» (с. 3), и подстрочный комментарий автора о различии традиций Древней Церкви в вопросе празднования Пасхи вызывает у нас недоумение своей исторической несостоятельностью. Тем не менее, на наш взгляд дипломная работа священника Александра Сандырева выполнена на хорошем уровне и заслуживает отличной оценки.

12.1. ОТЗЫВ преподавателя Д. И. МАКАРОВА на дипломную работу выпускника Екатеринбургской православной духовной семинарии С. Р. СИНАКАЕВА, выполненную на тему: «Религиозно-нравственный аспект подвига юродства. На примере жития Андрея, Христа ради юродивого»

Житие святого Андрея, Христа ради юродивого, наконец-то стало вновь привлекать к себе тот интерес, которого оно по праву заслуживает. В России и за рубежом появляются издания и переводы различных версий этого памятника (например, древнерусской). До сих пор не прекращаются споры относительно датировки текста.

Автор настоящей дипломной работы довольно внимательно изучил различные сведения, относящиеся как к внутренней, так и к внешней критике памятника. В работе присутствуют развернутые упоминания о гимнографии, посвященной св. Андрею, и о его иконографии. Помимо подробного духовно-богословского и нравственного анализа жития и образа главного героя, в работе местами присутствуют ссылки на другие произведения агиографического или назидательного жанра (скажем, на житие св. Григория Паламы). Можно вести речь об элементах научного анализа изучаемого источника.

Богословско-аналитический язык автора четок и ясен, достаточно глубок и (хочется это тоже отметить) красив и изящен. В трактовке принципиальных вопросов почитания святых-юродивых и богословской значимости их деяний мы согласны с С. Синакаевым, когда он, к примеру, пишет, что св. Андрей «являет собой образ Спасителя, пришедшего спасти мир и принявшего распятие от тех, кого пришел избавить» (Заключение). Или автор очень удачно формулирует в главе «Нравственный образ св. Андрея»: «Такова аксиома для юродивого: без причастности нет искупления, без соучастия спастись невозможно. Ту же аксиому открывают нам Воплощение и Гефсиманский сад». Автор доказал, что умеет не только читать средневековые тексты, но и размышлять над их содержанием, вникая в них и должным образом осмысливая прочитанное. Думается, что работа может претендовать на оценку «отлично».

12.2. РЕЦЕНЗИЯ преподавателя протоиерея Петра МАНГИЛЕВА на дипломную работу выпускника Екатеринбургской православной духовной семинарии С. Р. СИНАКАЕВА, выполненную на тему: «Религиозно-нравственный аспект подвига юродства. На примере жития Андрея, Христа ради юродивого»

Дипломное сочинение С. Р. Синакаева посвящено изучению религиозно-нравственной стороны христианского подвига юродства. Христианский подвиг юродства способны понести немногие. Смысл подвига часто может оказаться трудным для понимания многими верующими православными христианами, для неверующих же Христа ради юродивые могут служить своего рода «мишенью», в которую будут направлены стрелы критики. В связи с этим исследование на подобную тему актуально как для духовно-просветительской работы, так и для работы апологетической.

Знакомство с работой С. Р. Синакаева производит хорошее впечатление. Во Введении мы находим живое, несколько публицистичное обоснование актуальности темы, ясные и грамотные формулировки объекта, предмета, цели и задач исследования. К сожалению, литература вопроса характеризуется более чем кратко, хотя историографический очерк был бы в работе полезен. Отсутствие его можно отнести к минусам дипломного сочинения. Впрочем, как показывает знакомство с текстом дипломной работы, основная литература вопроса дипломником учтена.

Интересны очерки об элементах юродства в античном мире, в Священном Писании, о византийском и древнерусском юродстве. Эти очерки являются своеобразным прологом к основной части дипломного сочинения — анализу образа святого Андрея, Христа ради юродивого. Этот анализ проводится на материалах жития святого с привлечением других источников. С. Р. Синакаев сумел раскрыть смысл и значение подвига юродства. Результаты исследования изложены ясно и лаконично. Работа читается с интересом.

Дипломное сочинение С. Р. Синакаева соответствует требованиям, предъявляемым к дипломным работам. Смее думать, что дипломное сочинение С. Р. Синакаева заслуживает оценки «отлично».

13. РЕЦЕНЗИЯ преподавателя Д. И. МАКАРОВА на дипломную работу выпускника Екатеринбургской православной духовной семинарии И. В. СКАТОВА, выполненную на тему: «Учение о Боговоплощении святителя Афанасия Великого»

Нет необходимости доказывать всегдашнюю актуальность обращения к опыту святых отцов, к глубинам их богословия и богомыслия. Тем более оправдано это обращение в случае Афанасия Великого, одного из столпов Никейской веры. Учение о совечности Бога Отца и Бога Сына, а также о Боговоплощении представляет собой сердцевину богословских воззрений св. Афанасия. Очевидно, каждое поколение нуждается в подробном обдумывании раскрытых святителем истин христианского миро-созерцания...

В целом работа построена достаточно логично, хотя, быть может, и несколько сжато. Основной части предпослан краткий обзор соответствующего учения мужей апостольских и св. Ириния Лионского; в другом месте (с. 31–32) содержится сопоставление используемой св. Афанасием терминологии с языком ап. Павла, делаются также некоторые лаконичные наблюдения о различии Антиохийской и Александрийской богословских школ; упомянуты, естественно, триадологические воззрения Ария (Бог для Ария — это Бог Отец, как чистая Монада). Именно в полемике с этим абсолютно непроницаемым монотеизмом, подчеркивается в работе, св. Афанасий и отстаивал православное учение. Таким образом, связь между собственно триадологией и христологией в работе намечена, хотя соответствующих цитат из противоярианских «Слов» могло бы быть и больше. И здесь, между прочим, хотелось бы концептуально (не вдаваясь в частности) возразить автору: антиарианская полемика св. Афанасия важна для нас не только с точки зрения исторической, но еще и, так сказать, с систематической: ведь любая ересь (и арианство) важна для нас еще и духовно-типологически — как такой тип мышления, который (пусть в другом словесном выражении и в другом историко-культурном контексте) может появиться вновь совсем в другом времени. Ведь, если мы не ошибаемся, сходные с арианскими взгляды на Лицо Господа нашего Иисуса Христа высказывают, в частности, представители различных современных сект (иеговисты и т. д.). Хотелось бы узнать мнение Ильи Валерьевича по этому поводу.

Прочие придирки, которые можно было бы сделать, традиционны для такого рода работ. Труды апологетов и св. Ириния Лионского нередко цитируются по пересказам, тогда как в стороне оставлено замечательное издание — даже два: Писания мужей апостольских. М., 2003; Сочинения древних христианских апологетов. СПб., 1999 (Античное христианство). Даже из важнейшей русскоязычной литературы учтена не вся — да, в современной России не так много пишут и переводят исследования о св. Афанасии, как о других отцах, но все равно остается пожалеть, что автором не использована важнейшая статья о Георгия Флоровского «Понятие творения у святителя Афанасия Великого» (Он же. Догмат и история. М., 1998. С. 80–107) или соответствующий раздел в кн. К. Шенборна «Икона Иисуса» (Милан; М., 1999).

В работе четко указывается важнейшая составляющая учения о Боговоплощении св. Афанасия — его связь с учением об обожении, анализируются причины Боговоплощения, разбирается вопрос о том, почему Бог не упразднил державу смерти

одним словом уст Своих (это не отвечало бы интересам домостроительства нашего спасения, шло бы в разрез с теорией Божественной педагогики, учением о покаянии и грехе). В перспективе тут было бы любопытно посмотреть, отразились ли каким-то образом эти воззрения, скажем, в «Точном изложении православной веры» св. Иоанна Дамаскина...

Работа написана четким понятным языком. В качестве Приложения к ней прилагаются краткое житие св. Афанасия, его икона, тропарь и кондак ему. Проделанный И. В. Скатовым труд заслуживает высокой оценки.

14.1. ОТЗЫВ преподавателя протоиерея Петра МАНГИЛЕВА на дипломную работу выпускника Екатеринбургской православной духовной семинарии сектора заочного обучения иеромонаха ТИМОФЕЯ (Верзуна), выполненную на тему: «Старообрядчество как явление русского самосознания»

Дипломное сочинение иеромонаха Тимофея посвящено важной для русской церковной истории теме — теме старообрядческого раскола, еще не уврачеванного Церковью. В силу того, что старообрядчество было и остается значительным явлением национальной жизни, изучение причин, старообрядческий раскол породивших, представляется актуальным. Отец Тимофей делает попытку, как представляется — удачную, рассмотреть старообрядческий раскол как явление русского самосознания.

Историографическая и источниковая база дипломного исследования далеки от полноты, но всякий, кто представляет себе написанное по теме, знает, что полнота здесь вряд ли достижима. Использованная в дипломной работе специальная литература и источники вполне достаточны для того, чтобы раскрыть тему в рамках дипломного исследования.

Работа состоит из двух основных глав. В первой дается анализ путей формирования русского самосознания. Во второй дан анализ причин раскола в Русской Церкви в середине XVII столетия. Такое построение работы выглядит вполне логичным и оправданным.

Работа соответствует требованиям, предъявляемым к дипломным сочинениям, и может быть допущена к защите.

14.2. РЕЦЕНЗИЯ преподавателя В. С. БЛОХИНА на дипломную работу выпускника Екатеринбургской православной духовной семинарии сектора заочного обучения иеромонаха ТИМОФЕЯ (Верзуна), выполненную на тему: «Старообрядчество как явление русского самосознания»

Дипломная работа отца Тимофея дает возможность посмотреть на старообрядчество как феномен, присущий русскому самосознанию. Вопросы об отношении к окружающему миру в целом, к цивилизации, в которой мы живем, волнуют христианина в любую эпоху, — тем более, когда речь идет о старообрядческом расколе и старообрядцах — носителях определенной мировоззренческой традиции.

Производит хорошее впечатление историографический анализ, проделанный

автором во Введении к дипломной работе. Это говорит о сформированных исследовательских навыках отца Тимофея.

Главы дипломного исследования последовательно раскрывают замысел работы.

Первые три главы посвящены изучению основ, повлиявших на складывание религиозного сознания русского человека (вопрос об отношении к обряду, покаянная дисциплина в Русской Церкви и духовническая практика, отношение православных русских к церковной иерархии, идея преемственности православной Византии и православной России). Этот материал дает возможность глубже понять особенности менталитета русского общества, а также ответить на вопрос о том, почему простые люди внимали призывам старообрядцев.

Четвертая и пятая главы характеризуют деятельность патриарха Никона, идеологическую подоплеку его реформ.

Представляется, что выводы, сделанные отцом Тимофеем, адекватны и не противоречат содержанию основной части работы. Крайне положительным выступает и то обстоятельство, что приведенные выводы не оторваны от реалий настоящего времени. На основе источников и литературы, посвященных старообрядцам и специфике их мировосприятия, автор формулирует практические рекомендации (по сути, свой взгляд) относительно современной государственной и церковной жизни. А это, в свою очередь, важно как для самого автора — пастыря и гражданина общества, так и для верующих людей, слово священника для которых является ориентиром в жизни.

Читая дипломное сочинение, хотелось бы прояснить следующее: 1) не вполне понятно, почему автор цель своей работы формулирует только в Заключение (как бы *postfactum*) на с. 69; 2) почему отсутствуют задачи работы, — только логика вкуче с содержанием глав позволяют читателю выйти на них, домыслить их за автора; 3) в чем заключаются особенности жизни современных старообрядческих общин (эволюционировали ли их взгляды на официальную Церковь, на взаимоотношения с государством с течением времени или нет? Каковы перспективы жизни (или, может быть, «выживания») старообрядческих общин?)

Исследование иеромонаха Тимофея (Верзуна) производит благоприятное впечатление, и, при условии ответов на поставленные выше вопросы (в ходе защиты), дипломная работа может претендовать на оценку «отлично».

15.1. ОТЗЫВ преподавателя Д. И. МАКАРОВА на дипломную работу выпускника Екатеринбургской православной духовной семинарии сектора заочного обучения иерея Андрея ШЕСТАКОВА, выполненную на тему: «Учение о догматах, нравственности и богослужении преподобных Марка Подвижника, Максима Исповедника и Петра Дамаскина»

Священник Андрей Шестаков хорошо известен в Екатеринбургской и Верхотурской епархии изданием душеполезных сборников-флорилегиев, т. е. подборок изречений из святоотеческой литературы, как древней, так и более близкой нам по времени. Буквально в прошлом году, по благословению Высокопреосвященнейшего Викентия, архиепископа Екатеринбургского и Верхотурского, увидело свет одно из таких изда-

ний — «Вероучение. Нравственность. Богослужение» (Екатеринбург, 2004). Предлагаемый диплом являет собой еще одну подборку такого рода, на сей раз ограниченную высказываниями трех отцов ранне- и средневизантийского периодов с оригинальными авторскими комментариями по разделам. Сразу отметим логичность и всеохватность плана, ценность используемых автором для пояснения святоотеческого учения схем (с. 102 — схема порождения страстей, с. 106 — добродетелей), развернутость и глубину некоторых комментариев (например, на с. 110–111 — об общих средствах против грехов). Важно включение в заключительную часть работы раздела о богослужении и символикe храма (главным образом, на основании «Мистагогии» св. Максима). В начале работы определяются её цели и задачи, приводятся краткие жития изучаемых святых отцов. Последовательно раскрываются темы богопознания, свойств Божиих, творения, его целей, природы ангелов и бесов, условий спасения человека — и многие другие. Читатель получает весьма полную подборку высказываний трех столпов Православия по всем основным вопросам христианского мирозерцания (исключая, может быть, разве что эсхатологию). Подчеркивается значение Церкви как духовной лечебницы, места врачевания душ и пороков человеческих. В этом острая не только теоретическая, но и практическая актуальность и ценность рассматриваемой работы.

Работа выполнена в классических традициях отечественной патрологической школы и при условии успешной защиты может быть оценена на «отлично».

15.2. РЕЦЕНЗИЯ преподавателя А. В. РАЗИНА на дипломную работу выпускника Екатеринбургской православной духовной семинарии сектора заочного обучения иерея Андрея ШЕСТАКОВА, выполненную на тему: «Учение о догматах, нравственности и богослужении преподобных Марка Подвижника, Максима Исповедника и Петра Дамаскина»

Данная дипломная работа представляет собой еще один опыт отеческой компиляции, основания которой автор представляет в Предисловии к работе. Эти основания также достаточно традиционны, то есть «уврачевание» в отеческом поучении, в областях догматической, нравственной и богослужебной.

В такого рода работе авторская позиция выражается в классификации материала, подборе цитат и соответствующем авторском комментарии, если он предполагается.

Подробная классификация и имеющее внутреннюю логику расположение отеческих цитат ясно показывают личностно активное усвоение автором излагаемых догматических и нравственных истин, поэтому данная работа может быть полезна для читателя как изложение глубокого христианского опыта в чтении святых отцов. Указание на то, что эта работа (или, как пишет автор, «книга») представляет собою назидательное чтение, следует в самом начале текста.

Возникает ряд формальных замечаний в отношении цитации.

Не совсем понятен смысл сложной системы обозначения цитат, которая указана в конце работы, естественней и проще было бы отослать читателя к списку литературы или же придумать иной способ указания; в результате многие попытки обнаружить

указанные цитаты по этим обозначениям оказались безуспешны. Пример: 50 стр. работы, преп. Максим Исповедник — «Г. 13», что это — главы? какие? И т. д.

Даже если работа не несет характер научного исследования, у читателя всегда должна быть возможность произвести сверку — это правило. Это важно исходя и из замечания автора о том, что «изречения святых даны в кратком изложении. Из изречений, взятых из творений святых, убраны некоторые слова» (с. 9), в самом же тексте нет никаких указаний, где следует прямая цитация, а где находится краткое изложение или тематическое указание.

Нам представляется, что данная работа, как опыт систематического изложения отеческого учения, заслуживает положительной оценки.

16. ОТЗЫВ старшего научного сотрудника Ю. А. ЕЛЬКИНА на дипломную работу выпускника Екатеринбургской православной духовной семинарии сектора заочного обучения протоиерея Иоанна ЮШИНА, выполненную на тему: «Теория эволюции как лженаучная ересь»

Во Введении автор справедливо отмечает опасность для православных христиан принятия концепции эволюционного трансформизма в развитии неживой и живой природы, которая по сути своей противоречит догматам Православия и возвращает, в конечном итоге, к марксистско-ленинскому атеизму и говорит об опасности противопоставления истин науки истинам Православия.

В главе 1 автор дает краткое историческое объяснение понятия «эволюция» и говорит о его широком использовании в различных разделах естествознания. Автором обсуждается возможность построения единой модели универсальной эволюции, которая, возможно, выявит общие законы природы, связывающие в единое целое происхождение Вселенной, возникновение жизни, человека и общества. Дипломник показывает хорошее понимание современной естественнонаучной концепции глобального синергетического эволюционизма на основе процесса самоорганизации.

В главе 2 прот. Иоанн очень удачно разбирает многозначное, сложно определенное понятие «эволюция», которое у него вынесено в заголовок диплома. Несомненная его заслуга заключается в том, что термин «эволюция» с уточнениями: спонтанная, скачкообразная, но по воле Творца, может подходить для описания шести дней творения. Но использование термина «эволюция» нежелательно в богословии, считает автор. Такое понимание дипломником термина «эволюция» совпадает с мнением ученого богослова прот. Николая Иванова, который в своей книге пишет: «Библия задолго до возникновения современной науки раскрыла перед человеком тайну становления космоса и эволюционную лестницу развития форм жизни на Земле». С таким пониманием термина «эволюция» может быть перекинут мостик, который тесно свяжет ученых естественников и богословов. Далее автор разбирает многозначность термина «креационизм» и обсуждает различные богословские направления, а также дает конструктивную критику дарвинизма, давая ему святоотеческую оценку.

Глава 3 посвящена Святым Писаниям Ветхого и Нового Завета о сотворении. Автором правильно отмечается, что никакие теории трансформистской, постепен-

ной эволюции не могут объяснить факты чудесных творений, которые происходят за короткие промежутки времени, практически мгновенно. Дается естественнонаучное обоснование, что такие явления в реальной жизни, без актов творения, требуют очень больших промежутков времени. Основным обоснованный вывод данной главы заключается в том, что *побеждать чин естества* может только Бог.

Текст 4 главы обосновывает факты о том, что животный и растительный мир являются свидетелями творения. Из текста главы хорошо видно, что прот. Иоанн имеет хорошую естественнонаучную подготовку, а также хорошо разбирается в постановке научных экспериментов и умеет успешно обобщать полученные результаты в виде научных публикаций. В следующей главе мы видим практическую значимость научных исследований автора.

В данной работе прот. Иоанн показал хорошую подготовленность в богословии и широкий кругозор и знания в естествознании, в частности, как превосходный специалист по физиологии и биохимии растений. Надеюсь, что после окончания духовной семинарии о. Иоанн продолжит свои научные изыскания в осмыслении естествознания с точки зрения православного богословия.

По просьбе руководителя диплома владыки Михаила я обязан привести следующий пример. С Божией помощью мне удалось получить естественнонаучные результаты о происхождении и закономерностях формообразования всей группы цветковых растений, класса птиц и млекопитающих. Полученные результаты по этим группам мной были доложены на 19 Международном зоологическом конгрессе 2004 г. в Пекине и доклады, в виде статей, напечатаны в трудах конгресса. Причем мои результаты по этим группам очень хорошо согласуются с первыми стихами Книги Бытие: «И сказал Бог: да произрастит земля зелень, траву...»; «И сказал Бог: да произведет вода пресмыкающихся, душу живую; и птицы да полетят над землю, по тверди небесной...»; «И сказал Бог: да произведет земля душу живую по роду её, скотов, и гадов, и зверей земных по роду их», «И благословил их Бог, говоря: раститесь и множитесь» (Быт 11, 20, 24), но противоречат философской концепции дарвинизма. По благословию прот. Петра Мангилёва я выступил с докладом на научном семинаре в стенах духовной семинарии (год назад), доложив о некоторых закономерностях в процессах формообразования по этим группам, и проверил, насколько правильно мое понимание первых стихов Книги Бытие.

Но у меня возникли проблемы с богословским осмыслением результатов по другим группам животных. Пророк Моисей описал появление только нескольких групп живого, но он ничего не говорит о группе рыб малых, царстве грибов, царствах простейших и других группах живого, о которых люди узнали в последнее столетие. Мои результаты по группе простейших напечатаны в трудах 12-го Международного конгресса 2005 г. по простейшим. Миссионер о. Андрей Кураев писал и говорил, что и другие группы животных появились по воле Творца, что не противоречил Библии (Рим 19, 20) и наследию святых отцов. Но такое объяснение происхождения других групп живого о. Андреем вызвало резкую критику со стороны креационистов центра «Шестоднев». Если о. Андрея Кураева за такое объяснение о происхождении простейших они сильно осуждают, то меня, не искусенного в богословии, тем более осудят.

Архив семинарии: хроника научной жизни

Поэтому обращаюсь к о. Иоанну и православным богословам с просьбой помочь в решении таких проблем, достичь взаимопонимания в вопросах богословского осмысления научных результатов.

Дипломная работа прот. Иоанна показала достаточную проработку богословских проблем и естественнонаучных концепций. С поставленными задачами о. Иоанн справился, и дипломная работа заслуживает высокой оценки. Надеюсь, что руководитель диплома преосвященный Михаил, епископ Курганский и Шадринский, предоставит возможность и стимулирует о. Иоанна к дальнейшей научной деятельности, и мы будем присутствовать на защите его кандидатской диссертации.

РЕЦЕНЗИИ, АННОТАЦИИ И БИБЛИОГРАФИЯ •НОВЫЕ КНИГИ

Рецензия на кн.: Хайдуров М. В. Духовное сословие в Коми крае (1801–1869 гг.) / Ин-т языка, лит. и истории Коми научн. центра УрО РАН; отв. ред. И. Л. Жеребцов. Сыктывкар, 2010. 144 с.: табл.

ISBN 978-5-89606-428-2

В последние десятилетия история духовного сословия в России привлекает значительное внимание исследователей. В досоветский период ученые, занимавшиеся историей Русской Православной Церкви, обращались в своих работах в основном к материалам центральных органов церковного управления, а в советские годы церковная тема оказалась под фактическим запретом (если не считать работ явно антицерковной направленности, да и те были не столь уж многочисленны). В результате в региональных архивах отложился значительный пласт все еще не использованных исследователями документов, необходимость введения которых в научный оборот представляется достаточно очевидной. Богатство источниковой базы, отсутствие работ регионального уровня вызвали в последнее время целый поток публикаций; некоторые из них отличаются откровенной методологической беспомощностью.

На этом общем фоне исследование М. В. Хайдурова производит весьма благоприятное впечатление. Автор досконально изучил архивные материалы, касающиеся духовенства Коми края, в том числе и массовые источники, и продемонстрировал высокий уровень профессиональной компетентности при анализе имеющейся в них информации. Наиболее серьезные возражения вызывает верхняя хронологическая граница работы. Автор обосновывает ее формальным моментом: в 1869 г. дети духовенства были исключены из состава сословия, что должно было разрушить замкнутость духовного сословия, а в конечном итоге превратить церковное служение в профессию. Проблема заключается в том, что это был лишь один элемент из комплекса церковных реформ, проводимых в этот период, так что и исследование прерывается «посередине» реформ, результат которых для региона остается неизвестным.

Первая глава исследования носит название «Социально-демографическая характеристика духовного сословия в Коми крае дореформенного периода». Не вполне согласуется с этим заголовком первый параграф главы, в котором речь идет о церковном управлении и приходской сети Коми края, хотя, разумеется, дать сведения о структуре местного церковного управления и об особенностях приходской жизни было необходимо. Если структуру церковного управления Коми края можно считать стандартной (за исключением того, что уезды, населенные преимущественно коми-зырянами, входили в состав двух епархий — Вологодской и Архангельской), то местные приходы можно считать явлением достаточно специфичным. Прежде всего эта специфика проявлялась, как уже сказано, в национальном составе прихожан (что отрази-

лось и на составе приходского духовенства). Русское население проживало анклавами, в основном — в заводских поселках. В связи с этой особенностью региона можно выразить сожаление, что в монографии не отмечено никаких особенностей в назначениях духовенства на заводские приходы, хотя вряд ли здесь действовали те же правила, что и на «зырянских» приходах. Должно было отразиться на составе духовенства и наличие на приходе большого числа старообрядцев.

Автор отмечает рост и числа приходов, и численности прихожан на протяжении рассматриваемого периода, подчеркивает широкие территориальные границы приходов на севере края, что характерно для окраинных епархий Русской Церкви и что послужило причиной как для увеличения штатной численности церковных причтов, так и для увеличения количества приходов.

Второй параграф первой главы посвящен уже собственно социально-демографическим характеристикам духовного сословия Коми края (численности, структуре, социальной мобильности). Своеобразие местной ситуации составляло значительное число штатных вакансий в начале XIX в., которые были заполнены к концу периода. Особо интересной выглядит ситуация с диаконскими вакансиями. Отсутствие диаконов в значительном числе храмов в начале века автор объясняет «недавним установлением штатов» (с. 32), но это может быть и свидетельством определенной договоренности между клириками и прихожанами: введение еще одного члена в состав причта привело бы к уменьшению доли возможных доходов для всех остальных, да и прихожанам пришлось бы, скорее всего, увеличить свои расходы на церковь.

Интересно при этом, что штатные диаконские вакансии были замещены практически накануне реформы, выведшей диаконов из церковных штатов. М. В. Хайдуров отмечает, что многие диаконы остались при храмах на содержании прихожан, что он объясняет эстетическим восприятием прихожанами церковной службы и их привязанностью к конкретным лицам. В таком случае остается только признать, что коми были более чувствительны, чем, к примеру, русское население Урала. Но, отбросив шуточки в сторону, приходится признать, что подобное отношение к диаконам было действительно необычным и причины его следует искать не только в указанных факторах, но и в чувстве этнической солидарности, желании помочь представителю своего народа, попавшему в трудную жизненную ситуацию.

«Национальный момент» вообще составляет главную «изюминку» данного исследования, поскольку он породил многие специфические черты жизни духовенства. Прежде всего, автор отмечает, что прихожане настаивали на том, чтобы в их храмах служило духовенство, знающее зырянский язык, с чем епархиальные власти, пусть и с неудовольствием, но были вынуждены считаться. Таким образом укреплялся и принцип наследования церковных мест: остаться на отцовском месте помогали сами прихожане, враждебно относившиеся к «чужакам». Вообще, интересно было бы узнать, насколько реально было получить место на «зырянском» приходе клирикам из других уездов (судя по большому числу вакансий в начале века — как минимум, сложно) и существовал ли отток «аборигенного» духовенства в другие уезды, населенные по преимуществу русскими. Если епархиальные власти стремились учитывать национальное происхождение при назначении на штатные места, то это должно было создавать практически уникальную для Русской Пра-

вославной Церкви ситуацию, когда сословная замкнутость дополнялась территориальной, свидетельством чего являются приводимые в монографии документы.

Интерес представляет наблюдение М. В. Хайдунова, касающееся размещения родов духовенства: представители одного рода служили, как правило, неподалеку друг от друга, у каждого рода был свой «ареал» расселения. Уральский материал свидетельствует о том же¹. Схожей является и ситуация, когда распространение внутрисословных браков привело к тому, что на одном приходе зачастую служили клирики, находящиеся в той или иной степени родства или свойства друг с другом, что создавало дополнительную к служебной систему взаимосвязей. В условиях, когда получение штатного места обеспечивалось и традицией, и помощью родственников, и сочувствием прихожан, становится понятным, почему местное духовенство было трудно принудить как к домашнему обучению сыновей, так и к отправке их в духовную школу, о чем идет речь в третьем параграфе («Образовательный уровень духовного сословия»). Судя по приводимым здесь данным, проблема обязательного образования детей духовенства стояла здесь острее, чем на Урале, и решена она была лишь к середине столетия.

Что касается остальных вопросов, рассматриваемых в первой главе исследования, то ситуация в Коми крае, судя по всему, не отличалась от общероссийской. Это же касается и второй главы, посвященной материальному положению духовного сословия. Здесь рассматриваются не только источники доходов духовенства, но и его обеспеченность жильем, что было немаловажной проблемой в связи с перемещениями клириков, участвовавшими, по данным М. В. Хайдунова, к концу исследуемого периода. Автор отмечает значительную роль церковных земельных наделов в структуре доходов клириков, которая, однако, снижается с назначением денежного жалования причтам. В целом отмечается улучшение материального положения приходского духовенства к концу исследуемого периода, при этом в структуре доходов духовенства возрастает роль денежных средств. Отмечается при этом и тот факт, что сами клирики, давая более высокие оценки своему положению, чем раньше, все-таки отмечали его недостаточность.

В заключении автор подводит итоги проделанной работы, отмечает черты, общие для духовенства Коми края и Русской Православной Церкви в целом, а также особенности данного региона. Выводы автора не вызывают возражений, соответствуют логике проведенного исследования. Монография М. В. Хайдунова является ценным вкладом в изучение региональной истории, дает возможность сравнительного анализа ситуации в разных районах страны (что, как ни парадоксально, редкость в современной историографии), максимально использует возможности традиционных методологических разработок. В целом добротная, работа, тем не менее, в очередной раз наводит на мысль о том, что историкам необходимо осваивать новые методологические приемы, которые позволят вывести исследования на иной, более высокий уровень. Судя по всему, М. В. Хайдурову это под силу.

А. В. Мангилева

¹ См. наши работы: *Мангилева А. В.* Православное духовенство города Ирбита в первой трети XIX века (на основе данных клировых ведомостей) // *Вестник Челябинского государственного университета.* 2011. № 1 (216). С. 114–123; *Мангилева А. В.* Значение родственных связей в среде уральского духовенства (предварительные замечания) // *История Православия на Урале: Мат-лы церк.-ист. конф., посвященной 120-летию Екатеринбургской епархии (Екатеринбург, 29–30 ноября 2005 г.). Екатеринбург, 2005. С. 205–208.*

Старчество на Урале / церковно-исторический кабинет Ново-Тихвинского женского монастыря. — Екатеринбург: Ново-Тихвинский женский монастырь; Москва: Паломник, 2011. — 298 с.; цв. ил.

ISBN 978-5-94512-100-3

В книге представлена попытка освещения истории старчества на уральской земле. В первой части приводится исторический очерк, охватывающий период от начала XIX до конца XX столетия. На примере нескольких уральских монастырей, где существовала традиция старчества, а также на примере наиболее ярких ее представителей доказывается значение этого древнего монашеского делания. Во второй части книги помещены наставления и письма старцев.

Работа над ее составлением велась по благословию духовника Ново-Тихвинского женского монастыря схиархимандрита Авраама (Рейдмана) и под непосредственным руководством почетной настоятельницы обители схиигуменнии Златы (Нестеренко). Сбором и обработкой материала занимались сестры обители, несущие послушание в церковно-историческом кабинете. Из этого же коллектива и состоит комиссия по канонизации святых Екатеринбургской епархии. Из опубликованных в книге жизнеописаний видно, что материал собирался путем многолетнего изучения жизни подвижников благочестия Уральского края.

Книга содержит ссылки на множество архивных документов. В ней помещены редкие, а часто и уникальные, ранее не издававшиеся фотографии. Особого упоминания заслуживают опубликованные письма уральских старцев Илии (Чеботарева), иеросхимонаха Константина (Шипунова), игуменнии Руфины (Кокорева) и «Заветные письма» преподобного Зосимы Верховского. Все это представляет несомненную историческую ценность. Но, по словам издателей, исторический интерес является второстепенным в публикации настоящего сборника. В первую очередь книга носит миссионерский характер, ставит своей целью показать «существенную необходимость руководства в духовной жизни» и те основы послушания и старческого служения, на которых должно строиться возрождение русского монашества. Примерами для достижения этих целей авторы выбрали жизнь наиболее ярких представителей некоторых уральских обителей конца XIX — начала XX вв., где это делание процветало.

В целом книга «Старчество на Урале» производит благоприятное впечатление как по своему полиграфическому исполнению, так и по содержанию и вполне удовлетворительно раскрывает тему, которой она посвящена. Непростой материал изложен доступно для понимания и достаточно интересно. Книга вышла приличным тиражом в 3 тыс. экземпляров.

При всем этом можно указать и на отдельные минусы данной работы. Прежде всего следует отметить, что большинство жизнеописаний уже было опубликовано в ранее вышедших изданиях (например, в «Житиях святых Екатеринбургской епархии») и в новую книгу вошло без особых дополнений. Поэтому они не могут вызывать такого интереса, как принципиально новые разделы — «Об уклонениях от традиций старчества» и «Белая страница» в истории уральского старчества. Вместе с тем, последние дают повод и для некоторой полемики. Так, в главе «Об уклонениях от традиций стар-

чества» авторы производят оценку духовного пути двух известных на Урале духовных деятелей. В качестве примера лжестарчества показывается, в частности, жизнь известного в Верхотурье подвижника Макария, которого на основании нескольких фактов (по сути — косвенных) однозначно обвиняют в «прелести». По нашему мнению, в данном случае было бы правильнее избегать категоричных суждений. Если авторами ставилась задача показать «ложный путь», на который реально попадали некоторые уральские монашествующие, то для этого можно было бы избрать более однозначные, практически патериковые примеры, описанные в архивных документах, а также в церковной периодике того времени.

Монахини Ново-Тихвинского женского монастыря, являющиеся авторами книги, при рассмотрении старческих традиций на Урале в первую очередь, естественно, отталкивались от жизни своего монастыря, имеющего богатую историю. Это в некотором смысле обусловило и выбор рассматриваемых подвижников. В целом же отображение такого явления, как старчество на Урале, в книге не может претендовать на исчерпывающую полноту. Не сказано о ряде других известных подвижников Среднего Урала, к которым поныне организуются многочисленные паломнические поездки, собирающие множество людей. Так, в стороне от рассмотрения авторов осталась сербишинская община с окормлявшим её иеромонахом Симеоном (Бородиным). Обойденными вниманием оказались также известные и почитаемые южноуральские подвижницы благочестия, например, основательница Одигитриевского монастыря игумения Агния (Полежаева), являвшаяся духовным чадом настоятеля Глинской пустыни игумена Филарета (Данилевского), продолжавшего традиции духовного делания прп. Паисия Величковского, и другие. Не говорится о преемниках ни одного из перечисленных в книге старцев, хотя эти подвижники благочестия второй половины XX в. также могли бы войти в настоящее издание, как, например, протоиерей Павел Чазов, память которого особо почитается в Йошкар-Олинской епархии¹. Временные рамки исследования также могут быть расширены до XVII в. Тогда протекала земная жизнь замечательных подвижников — старцев Далматовского Успенского монастыря прп. Далмата Исетского, представляющего пример затворнической жизни и старческого окормления братии, и его сына и преемника Исаакия, бывшего игуменом обители.

Кроме изложенных замечаний, можно выделить ряд мелких неточностей, которые хотя и неизбежны для любой книги, но могут (и должны) быть исправлены при переиздании:

- вкладка между с. 64 и 65, ил. 4. Ребенок на снимке выглядит не двухлетним, а младше;
- вкладка между с. 96 и 97, ил. 15. Храм в с. Маминском соборного статуса никогда не имел;
- с. 122, абз. 2. Отъезд игумении Руфины с Урала в 1919 г. был вызван отступлением Белой армии и нежеланием вновь оказаться под властью большевиков. Красный террор же в то время по отношению к духовенству не только не усиливался, но по сравнению с 1918 г. ощутимо снизился (что хорошо видно хотя бы по датам кончины новомучеников Екатеринбургской митрополии);

¹ Письма протоиерея Павла Чазова о молитве и духовной жизни. Йошкар-Ола, 2011.

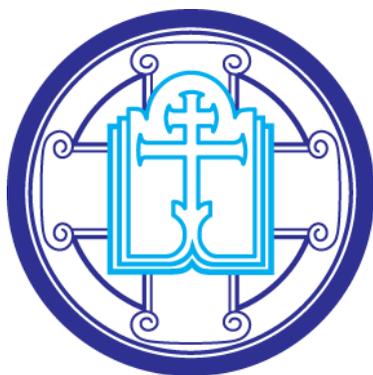
Рецензии, аннотации и библиография

- с. 171, сноска. В монастырях составлялись не клировые ведомости, а ведомости о монашествующих;
- с. 173, сноска. О времени кончины архимандрита Ксенофонта существуют два разных свидетельства, одно из которых относит это событие к 1933 г., другое — к периоду после 1950 г. До получения дополнительных данных на этот счет однозначно отвергать более раннюю дату явно не следует;
- вкладка между с. 192 и 193, ил. 13. Снимок относится, по-видимому, уже не к советскому, а к постсоветскому периоду (видны признаки начала восстановительных работ);
- вкладка между с. 240 и 241, ил. 5. В ранее вышедшей книге «Жития святых Екатеринбургской епархии» данная иллюстрация названа не фотографией, а литографией (что представляется более точным);
- с. 295 (и др.). Несколько лет назад Пермская область была переименована в Пермский край. Соответственно, находящиеся там учреждения стали именоваться: Государственный архив Пермского края (ГАПК) и Государственный общественно-политический архив Пермского края (ГОПАПК);
- на той же с. 295 отсутствует расшифровка аббревиатуры: РГИА (Российский государственный исторический архив).

Хотелось бы, однако, отметить, что все вышеизложенное несколько не умаляет достоинств данной работы и только показывает, что тема, которой она посвящена, достаточно актуальна и требует дальнейших исследований. Не приходится сомневаться, что книга найдет своего читателя и послужит на пользу православному просвещению наших соотечественников.

А. В. Колесов, А. В. Печерин

ЮБИЛЕИ



ЮБИЛЕЙ ПРЕПОДАВАТЕЛЯ

В 2012 году исполнилось 55 лет преподавателю ЕПДС
Галине Семеновне Ващенко



Ващенко Галина Семеновна родилась в г. Верхняя Салда Свердловской области. Закончила Уральский политехнический институт в 1979 г. В 1993 г. начала преподавать в воскресной школе в храме в честь Всех Святых г. Екатеринбурга. В 1996 г. преосвященным Никоном, епископом Екатеринбургским и Верхотурским, назначена руководителем отдела церковно-приходских школ Екатеринбургской епархии. В 2004 г. закончила Православный Свято-Тихоновский богословский институт со степенью бакалавра обра-

зования по направлению «педагогика». В 2011 г. в связи с реорганизацией отделов Екатеринбургской епархии назначена руководителем сектора церковно-приходских школ отдела религиозного образования и катехизации.

На протяжении многих лет под руководством Г. С. Ващенко отделом созидалась система общепархиальных ежегодных культурно-образовательных мероприятий для детей и педагогов. По инициативе Г. С. Ващенко при отделе церковно-приходских школ Екатеринбургской епархии была организована Екатеринбургская православная учительская семинария во имя сщмч. Фаддея (Успенского). Задачей семинарии

является подготовка и повышение квалификации преподавателей церковно-приходских (воскресных) школ. В семинарии обучаются педагоги не только из Екатеринбургской митрополии, но и из других регионов.

Долгие годы Галина Семеновна преподает и заведует церковно-приходской (воскресной) школой храма в честь Всех святых г. Екатеринбурга.

В Екатеринбургской духовной семинарии с 2006 г. преподает дисциплину «Основы организации церковно-приходской школы», изучая которую будущие пастыри получают необходимые знания по созданию церковно-приходской школы на приходе.

Галина Семеновна Ващенко — участник многих конференций, ежегодно выступает с докладами на Международных Рождественских образовательных чтениях в г. Москве.

Награждена Благословенной грамотой Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II (2006 г.), памятным знаком в честь святой великомученицы Екатерины (2010 г.), медалью в честь святой великомученицы Екатерины (2012 г.), несколькими Благословенными грамотами архиепископа Екатеринбургского и Верхотурского Викентия, грамотой Законодательного Собрания Свердловской области. В 2007 г. стала лауреатом педагогической премии Фонда преподобного Серафима Саровского.

В коллективе пользуется авторитетом и большим уважением.

Администрация, преподавательская корпорация и студенты Екатеринбургской православной духовной семинарии сердечно поздравляют Галину Семеновну с юбилеем и желают дальнейших творческих успехов на благо Святой Православной Церкви!
Многая лета!



*Выступление на VI Епархиальном съезде православных законоучителей
«Твердость веры — основа жизни». Екатеринбург, 24–25 августа 2010 г.*



*Региональный тур IX Всероссийской интеллектуальной олимпиады
«Наше наследие». Екатеринбург, 17 ноября 2012 г.*



*Региональный тур IX Всероссийской интеллектуальной олимпиады
«Наше наследие». Екатеринбург, 17 ноября 2012 г.*

Юбиляр имеет целый ряд публикаций:

2000

Церковно-приходское образование в Екатеринбургской епархии на пороге третьего тысячелетия // Православие на Урале: история и современность / Сб. мат-лов II уч.-практ. студенческой конф. ПСТБИ (3 июня 2000 г.). Екатеринбург, 2001. С. 10–19.

2001

«Жизнь для вечности». Сценарий детского утренника в честь Дмитриевской родительской субботы // За землю Русскую: мат-лы для учителя. Екатеринбург, 2001. С. 72–78.

Программа «Введение в православную этику» // Основы христианской культуры / Сб. учебн. прогр. для общеобр. учр. и ср. спец. учебн. заведений / сост. В. И. Булатова. Екатеринбург, 2001. С. 36–48.

Сценарий Пасхального утренника // К празднику Воскресения Христова: мат-лы для учителя. Екатеринбург, 2001. С. 61–70 (в соавт. с И. В. Тверяковой).

Сценарий праздника Рождества Христова // К празднику Рождества Христова: мат-лы для учителя. Екатеринбург, 2001. С. 4–79 (в соавт. с коллективом педагогов церковно-приходской школы при храме в честь Всех святых).

2002

Анализ состояния образования в церковно-приходских школах Екатеринбургской епархии // Семинар преподавателей церковно-приходских школ епархии 23 августа 2001 г. / Сб. докл. Екатеринбург, 2002. С. 8–15.

О работе церковно-приходских школ и отдела церковно-приходских школ в 2001/2002 учебном году // Семинар преподавателей церковно-приходских школ епархии 22 августа 2002 г. / Сб. докл. В 2-х ч. Екатеринбург, 2003. Ч. I. С. 9–17.

2003

Рождественский кроссворд // С Рождеством Христовым: мат-лы для учителя. Екатеринбург, 2003. С. 53.

2004

Новая жизнь во Христе (о взаимосвязи духовной и нравственной жизни по посланиям апостола Павла к Ефесянам, Колоссянам и к Филимону) // Русский экономический вестник. Вып. 3: мат-лы II Всеросс. науч.-богосл. чтений, посвященных творчеству И. А. Ильина, 18–19 мая 2004 г. Екатеринбург: Уральский институт бизнеса, 2004. С. 341–363.

О работе церковно-приходских школ и отдела церковно-приходских школ в 2002/2003 учебном году // Семинар преподавателей церковно-приходских школ епархии 21 августа 2003 г. / Сб. докл. В 3-х ч. Екатеринбург, 2004. Ч. I. С. 5–11.

2005

Духовно-нравственное воспитание в дореволюционной России на примере Екатеринбургского епархиального женского училища // Сб. докл. пед. конф. «Краеведение — воспитание души ребенка святынями малой Родины». Екатеринбург, 2005. С. 13–15.

Православная педагогика — педагогика спасения // Сб. докл. I Епархиального съезда православных законоучителей. Екатеринбург, 2005. С. 11–14.

2006

Единство духовной жизни и педагогического служения // Социокультурный подход в современном образовании: пути развития (опыт реализации областного образовательного проекта «Урал. Человек. Истоки») // Мат-лы научн.-практ. конф. 25 апреля 2006 г. Екатеринбург, 2006. С. 40–42.

Современное педагогическое значение житийной литературы // Жития святых как аспект духовно-нравственного воспитания / Сб. мат-лов III Симеоновских образовательных чтений 22 октября 2006 г. Екатеринбург, 2006. С. 46–47.

Церковная школа как перспектива жизни // Сб. докл. II Епархиального съезда православных законоучителей. Екатеринбург, 2006. С. 21–25.

2008

Духовные основания учительского служения // Сб. докл. IV Епархиального съезда православных законоучителей. Екатеринбург, 2008. С. 11–18.

Церковная школа: история развития и анализ современного состояния на примере Екатеринбургской епархии. М., 2008. 48 с.

2009

Катехизация взрослых через церковно-приходскую воскресную школу (на примере Екатеринбургской епархии): выступления на секции «Церковно-приходская воскресная школа как ведущая форма катехизации на приходе» XVII Международных Рождественских образовательных чтений // Сайт «Отдел религиозного образования и катехизации Русской Православной Церкви». URL: http://www.otdelro.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=120:-l-r-xvii-&catid=37:2009-11-29-21-45-56&Itemid=92 (дата обращения: 15.11.2012).

Церковная школа — основа духовного воспитания // Сб. докл. V Епархиального съезда православных законоучителей. Екатеринбург, 2009. С. 23–26.

2010

«Утвердить сердца детей непорочными во святые» // Сб. докл. VI Епархиального съезда православных законоучителей. Екатеринбург, 2010. С. 22–26.

2011

Роль церковной школы в воспитании почитания святых // Сб. докл. VII Епархиального съезда православных законоучителей. Екатеринбург, 2011. С. 28–33.

2012

Духовно-нравственное взаимодействие учителя и ученика в церковной школе по образу Царской семьи // Сб. докл. VIII съезда православных законоучителей Екатеринбургской митрополии. Екатеринбург, 2012. С. 10–16.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Белобородов Сергей Анатольевич — кандидат исторических наук, ассистент кафедры археологии и этнологии, ведущей инженер Лаборатории археографических исследований департамента «Исторический факультет» Института гуманитарных наук и искусств Уральского федерального университета им. Первого Президента России Б. Н. Ельцина. *E-mail: lai@usu.ru*

Виссарион (Кукушкин), иеромонах — духовник Екатеринбургской православной общины глухих и слабослышащих во имя святого праведного Иоанна Кронштадтского. *E-mail: bissarion@yandex.ru*

Дмитрук Стэфан — доктор истории (PhD), г. Люблин, Польша. *E-mail: dmitruk.stefan@gmail.com*

Елдашев Анатолий Михайлович — доцент Казанской духовной семинарии, лауреат Макариевской премии (2011 г.). *E-mail: eldashev-a@mail.ru*

Каримова Надежда Сергеевна — заведующая учебным отделом ЕПДС. *E-mail: nsk@k66.ru*

Коледич Елена Николаевна — соискатель кафедры фольклора и древней литературы департамента «Филологический факультет» Института гуманитарных наук и искусств Уральского федерального университета им. Первого Президента России Б. Н. Ельцина. *E-mail: koleditch@mail.ru*

Колесов Александр Владиславович — инженер отдела инженерных изысканий Уральского филиала ОАО «ГипродорНИИ», руководитель секции генеалогии Уральского церковно-исторического общества. *E-mail: kolesov2010ural@mail.ru*

Константин (Горянов), архиепископ Курганский и Шадринский — кандидат богословия, кандидат медицинских наук, профессор, академик РАЕН, проректор ЕПДС по научной работе. *E-mail: info@epds.ru*

Мангилева Анна Владимировна — кандидат исторических наук, доцент, преподаватель ЕПДС. *E-mail: mangilev_petr@mail.ru*

Никulin Иван Александрович — кандидат богословия, аспирант Института истории и археологии Уральского отделения РАН, преподаватель ЕПДС. *E-mail: nikulinivan@yandex.ru*

Палкин Александр Сергеевич — аспирант департамента «Исторический факультет» Института гуманитарных наук и искусств Уральского федерального университета им. Первого Президента России Б. Н. Ельцина. *E-mail: alexander.palkin87@gmail.com*

Пётр (Гайденко), иеромонах — доктор исторических наук, доцент кафедры истории и культурологии Казанского государственного архитектурно-строительного университета.

E-mail: paul03kaz@rambler.ru

Печерин Андрей Владимирович — научный сотрудник кафедры церковно-исторических и гуманитарных дисциплин ЕПДС.

E-mail: epds_arhiv@mail.ru

Полетаев Андрей Валентинович — научный сотрудник Православного музея Верхотурского Свято-Николаевского мужского монастыря.

E-mail: poletaeva@cbibl.uran.ru

Скальцис Панайотис — профессор богословского факультета Фессалоникийского университета имени Аристотеля, заведующий кафедрой литургики, христианского воспитания и церковного управления.

E-mail: pskaltsi@theo.auth.gr

Филиппов Витольд Геннадьевич — аспирант Казанского государственного архитектурно-строительного университета.

E-mail: don.filippov2009@yandex.ru

Шитиков Петр Михайлович, диакон — кандидат богословия, докторант Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. свв. Кирилла и Мефодия, аспирант Глазовского государственного педагогического института им. В. Г. Короленко, помощник проректора по учебной работе Тобольской духовной семинарии. *E-mail: petrkifa@mail.ru*

Переводчики

Ларионов Александр Владимирович — кандидат богословия, студент магистратуры богословского факультета Фессалоникийского университета имени Аристотеля.

E-mail: illariosha@gmail.com

Никулина Моника — магистр теологии, выпускница Иконописной школы при Московской духовной академии. *E-mail: msewastianik@gmail.com*

Екатеринбургская Православная Духовная Семинария

Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. Вып. 2(4). 2012

Научное издание
Выходит 2 раза в год

Журнал включен в Российский индекс научного цитирования (РИНЦ)
(контракт № 406-12/2011R)

Издание зарегистрировано Федеральной службой по надзору в сфере связи,
информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор).

Свидетельство о регистрации
ПИ № ФС77–42826 от 01 декабря 2010 г.

Над выпуском работали:

Перевод аннотаций на англ. язык:	<i>С. С. Андриевских</i>
Дизайн и верстка:	<i>иером. Аркадий (Логонов)</i>
Технические редакторы:	<i>С. Ю. Акишин, И. А. Никулин</i>

Оригинал-макет подготовлен редакцией Вестника ЕДС

Адрес редакции: 620026, г. Екатеринбург, ул. Розы Люксембург, д. 57 б

Тел./факс: +7 (343) 331-25-01

E-mail: vestnik@epds.ru

Мнение авторов может не совпадать с мнением редакции

В38 Вестник Екатеринбургской духовной семинарии / Екатеринбургская Православная Духовная Семинария. — Екатеринбург, 2012. — Вып. 2(4). — 296 с.: цв. ил.

В научном периодическом издании Екатеринбургской духовной семинарии публикуются материалы и исследования по различным вопросам богословия, церковной истории и смежных дисциплин, извлечения из протоколов заседаний Ученого совета ЕПДС, рецензии и отзывы на дипломные работы студентов семинарии, рецензии и библиографические заметки на новые актуальные для богословской науки исследования. Издание адресуется преподавателям и студентам духовных учебных заведений, историкам, богословам, философам, а также всем интересующимся.

ISSN 2224-5391

УДК 27-1(051)

ББК 86.37

ПИ № ФС77–42826 от 01 декабря 2010 г.

Подписано в печать: 16.01.2013 г. Формат 70×100 /16
Бумага офсетная. Вставка цв. ил. на мелованной бумаге
Гарнитура Minion Pro
Печать офсетная. Усл. печ. л. 24,05
Тираж 500 экз. Заказ №

Екатеринбургская Православная Духовная Семинария
620017, г. Екатеринбург, ул. Вали Котика, 13 а.
vestnik@epds.ru

Отпечатано в типографии ООО «Издательство УМЦ УПИ»
г. Екатеринбург, ул. Гагарина, 35 а, оф. 2.
Тел: (343) 362-91-16, 362-91-17

ISSN 2224-5391



9 772224 539000

12002