



ЦЕРКОВЬ БОГОСЛОВИЕ ИСТОРИЯ

МАТЕРИАЛЫ

**V Международной
научно-богословской конференции
(Екатеринбург, 2–4 февраля 2017 г.)**

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

Уральский федеральный университет
имени первого Президента России Б. Н. Ельцина
Институт гуманитарных наук и искусств
Лаборатория археографических исследований

ЦЕРКОВЬ БОГОСЛОВИЕ ИСТОРИЯ

Материалы
V Международной научно-богословской конференции
(Екатеринбург, 2–4 февраля 2017 г.)

Екатеринбург
2017

УДК 250.5
ББК 86.2/3
Ц 44

По благословию Высокопреосвященного Кирилла,
митрополита Екатеринбургского и Верхотурского

Редакционная коллегия:

канд. ист. наук, доцент протоиерей П.И. Мангилёв
д-р ист. наук И.В. Починская
канд. богословия, канд. ист. наук священник И.А. Никулин
С.Ю. Акишин

Ц 44 **Церковь. Богословие. История:** материалы V Международной научно-богословской конференции (Екатеринбург, 2–4 февраля 2017 г.). — Екатеринбург: Екатеринбургская духовная семинария, 2017. — 360 с.

ISBN 978-5-9908364-2-6

2–4 февраля 2017 г. в Екатеринбурге прошла V Международная научно-богословская конференция «Церковь. Богословие. История», посвященная Собору новомучеников и исповедников Церкви Русской. Конференция организована Екатеринбургской митрополией, Екатеринбургской духовной семинарией, Лабораторией археографических исследований Института гуманитарных наук и искусств Уральского федерального университета им. первого Президента России Б.Н. Ельцина, Миссионерским институтом, Уральским государственным педагогическим университетом, Уральским государственным экономическим университетом, Уральским государственным горным университетом, Русской христианской гуманитарной академией, Уральским церковно-историческим обществом. В сборник вошли доклады на различные богословские и церковно-исторические темы.

Издание предназначено богословам, историкам, филологам и всем интересующимся.

Статьи публикуются в авторской редакции.

УДК 250.5
ББК 86.2/3

СОДЕРЖАНИЕ

| | |
|---|-----|
| Кирилл, митрополит Екатеринбургский и Верхотурский Слово к читателям. | 8 |
| РАЗДЕЛ I. РУССКАЯ ЦЕРКОВЬ В XX ВЕКЕ: ПОДВИГ НОВОМУЧЕНИЧЕСТВА И ИСПОВЕДНИЧЕСТВА | |
| Аркадий (Логинов), иером., Иванова О. В. Особенности покаянных паттернов по материалам рукописных религиозных текстов 1940–1970 гг. из собрания Музея святости, исповедничества и подвижничества на Урале в XX в. | 10 |
| Буткина С. Г. Отношение шадринского протоиерея Николая Буткина к революционным событиям 1917 года | 22 |
| Ващенко Г.С., Богданова А. А. Воспитание почитания новомучеников в воскресных школах Екатеринбургской епархии. | 29 |
| Домника (Коробейникова), игум. «За бесчестие — венцы; за темницу — рай»... Граф И. Л. Татищев и К. Г. Нагорный: подвиг веры и верности | 37 |
| Кияшко Н. В. Репрессии как инструмент борьбы против православного духовенства и мирян в 1920-е годы. | 73 |
| Мазырин А.В., свящ. Исторические уроки эпохи гонений на Русскую Православную Церковь: обновленчество как альтернатива мученичеству и исповедничеству | 80 |
| Маркелов А. В. «Даниловский» период жизни архиепископа Пахомия (Кедрова) в 1923–1925 гг. | 93 |
| Николай (Шишкин), игум. Феномен появления христианских мучеников и исповедников в России XX века: социально-исторический, богословско-философский и агиологический аспекты. | 102 |

Полетаева Е. А.

- Рукописные «Выписки из Добротолюбия» архимандрита Ювеналия (Килина) 108

**РАЗДЕЛ II. БОГОСЛОВИЕ В ИСТОРИИ,
ОБЩЕСТВЕ, ИСКУССТВЕ И КУЛЬТУРЕ**

Давыдов О. М.

- Православная новелла: к определению жанра 114

Дьячкова Н. А.

- Диалогизация в проповедях Святейшего Патриарха Кирилла 119

Зырянов О. В.

- Сознание русской классической литературы в свете культурно-философских детерминант национального мира . . 127

Клавдиан (Меньшиков), иерод.

- Воззрения на земную (государственную) власть христианских апологетов II–III вв. 133

Коньшева Л. К.

- Взаимосвязь государственной идеологии с мировоззрением граждан России XX–XXI вв. 140

Макаров Д. И.

- Роман Якобсон и византийско-славянская философия языка: дополнение к теме. 149

Мосин А. Г.

- Об одном антропонимическом феномене: фамилии Попов и Пономарев на Урале и за его пределами 154

Парамонов И. Ф., свящ.

- Религиозное образование: ценностно-смысловое построение региональной образовательной практики 160

Погорелов С. Т.

- Проблемы преподавания религиозной культуры в современной России в условиях постмодерна. 166

Пращерук Н. В.

- Аскетический опыт самопознания и проблема творчества: о повести Е. Домбровской «Весна души. Страницы жизни рабы Божией Анны» 180

| | |
|---|-----|
| Рыжкова Г. С. | |
| Истоки богословского персонализма в России. | 187 |
| Федотова Е. А. | |
| Библиотека как площадка духовно-нравственного воспитания (из опыта работы Центра депозитарного хранения ГАУК СО «СОУНБ им. В. Г. Белинского») | 195 |
| Шалина И. В. | |
| Речевое взаимодействие в православной среде: к проблеме поиска коммуникативной нормы. | 201 |
| Щепёткин А. В., диак. | |
| Исправленное издание Октоиха 2011 г.: сравнение его с прошлыми изданиями, перспективы на будущее | 209 |
| РАЗДЕЛ III. ЦЕРКОВЬ В ИСТОРИИ РОССИИ И УРАЛА | |
| Акишин С. Ю. | |
| Об авторстве «Дневника воспитанника Астраханской духовной семинарии» (ОР РНБ. Ф. 253. Д. 782). А. А. Нартов или А. А. Дмитриевский? | 218 |
| Глинских С. С., свящ. | |
| Обстоятельства назначения основных членов второй Иерусалимской Русской духовной миссии в 1857 г. | 225 |
| Давиденко Д. Г., Никулин И. А., свящ. | |
| О последних днях и кончине сибирского митрополита Игнатия (Римского-Корсакова): новые материалы | 231 |
| Костромин К. А., прот. | |
| Крещение Руси в отечественной историографии до и после 1917 года | 237 |
| Кустова Е. В. | |
| Солдат, архивариус, наставник: страницы жизни вятского архимандрита Максимилиана (Иконникова) | 243 |
| Пыльцын Ю. С. | |
| К вопросу о монархических настроениях горцев Кавказа в Гражданскую войну | 250 |
| Ситникова Н. М., Безродин В. А. | |
| К вопросу о походных полковых церквях в конце XIX — начале XX вв. | 256 |

Сухова Н. Ю.

Прикровенный период развития исторических методов
в литургике (1810–1860-е гг.) 263

Чибисова А. А.

К вопросу об историко-каноническом обосновании авто-
кефалии Польской Церкви 1924 года. 270

РАЗДЕЛ IV. ТРАДИЦИОННАЯ КНИЖНАЯ КУЛЬТУРА И ИСТОРИЯ СТАРООБРЯДЧЕСТВА

Ануфриева Н. В.

Лицевые старообрядческие рукописи нравоучительно-
го характера: редакции и стилистические особенности
(на примере отдельных списков книжных собраний Ура-
ла и Русского Севера) 277

Безгодов А. А.

Староверы-странники в Верещагинском районе Перм-
ской области в 1920-х — 1930-х годах 283

Белобородова И. Н.

Сакральные ландшафты в локальных культурах Евро-
пейского севера России (по материалам житийной лите-
ратуры) 289

Боровик Ю. В.

Старообрядческое пространство Екатеринбурга: вторая
половина XIX в. 298

Мангилёв П. И., прот.

О дате старообрядческого Невьянского «собора на беспо-
повщину» 306

Мельников И. А.

Старообрядческие писатели XVIII в. Алексей Самойлов
и Григорий Яковлев среди выпускников новгородской
духовной семинарии 312

Михеева А. А.

Роль учителя в обучении богослужебному пению у бес-
поповцев Вятки: традиция и современность 320

Романюк Т. С.

Роль старшинской верхушки в распространении единоверия и Православия на территории Уральского казачьего войска в первой половине — середине XIX в. 326

**РАЗДЕЛ V. КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ ЖИЗНЬ
СТАРОГО ЕКАТЕРИНБУРГА
(ПО МАТЕРИАЛАМ МЕТРИЧЕСКИХ КНИГ)**

Бахарев Д. С.

Метрические книги Вознесенского прихода Екатеринбургa: характеристика и перспективы использования источника 334

Вишневская А. В., Главацкая Е. М.

Конфессиональная жизнь православного прихода г. Екатеринбургa в начале XX в. (по материалам метрических книг церкви во имя святой великомученицы Екатерины) 339

Заболотных Е. А., Главацкая Е. М.

Последний путь: метрические книги польского католического прихода г. Екатеринбургa в конце XIX — начале XX вв. (раздел о смертях). 345

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ 353

Митрополит Екатеринбургский и Верхотурский Кирилл

СЛОВО К ЧИТАТЕЛЯМ

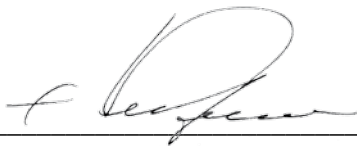
Дорогие читатели!

Наступивший 2017 год невольно обращает наш взор на события столетней давности. 1917 год кардинально изменил направление жизни нашей Родины. Сегодня особенно важно осмыслить причины этих событий, которые, несомненно, лежат в разных плоскостях, однако, по нашему мнению, духовная сторона имела решающее значение. Нравственный надлом привел не только к разрушительному 1917 году, но братоубийственной гражданской войне и разделению нашего народа в XX веке, до конца не преодоленного и сегодня.

Однако в нынешнем году вспоминаем не только 100-летие большой ошибки нашего общества, но и начало подвига людей искренней и глубокой веры, готовых отдать жизнь за право оставаться христианином. Целый век минул с начала работы Поместного Собора 1917–1918 годов, главным событием которого стало поставление на Первосвятительский престол Святейшего Патриарха Тихона, поведшего корабль нашей Церкви в обход рифов революционных разделений, злобы и ненависти. 100 лет назад начался и тернистый путь Царской семьи к своей мученической кончине в Екатеринбурге.

Все это и определяет основные темы настоящей научной конференции, которая, надеемся, станет определенным вкладом в преодоление нравственного краха 1917 года в жизни нашего общества.

В чем да поможет нам Бог!



митрополит Екатеринбургский и Верхотурский

РАЗДЕЛ I

РУССКАЯ ЦЕРКОВЬ В XX ВЕКЕ: ПОДВИГ НОВОМУЧЕНИЧЕСТВА И ИСПОВЕДНИЧЕСТВА

Иеромонах Аркадий (Логинов), О. В. Иванова

ОСОБЕННОСТИ ПОКАЯННЫХ ПАТТЕРНОВ ПО МАТЕРИАЛАМ РУКОПИСНЫХ РЕЛИГИОЗНЫХ ТЕКСТОВ 1940–1970 ГГ. ИЗ СОБРАНИЯ МУЗЕЯ СВЯТОСТИ, ИСПОВЕДНИЧЕСТВА И ПОДВИЖНИЧЕСТВА НА УРАЛЕ В XX В.

На материале ранее не публиковавшихся источников из собрания Музея святости, исповедничества и подвижничества на Урале в XX в. рассматриваются особенности паттернов, формировавших направление покаянных усилий в среде религиозно настроенных советских граждан 1940-х — 1970-х гг. В исследуемых неподцензурных рукописных и печатных текстах, созданных после относительной реабилитации религии в СССР, фиксируются попытки призвать советское общество развернуться от богоборчества к покаянию и вере.

Ключевые слова: *покаяние, общество, покаянные паттерны, неподцензурные тексты, религиозный самиздат.*

Коллекций рукописного религиозного самиздата середины XX в., к сожалению, совсем немного в наших церковных музеях и библиотеках. Но даже там, где они есть, существуют большие трудности в их исследовании, т. к. специалистов в области археографического описания рукописного наследия, в т. ч. религиозной письменности XX в. немного. Тем не менее, эти тексты требуют пристального внимания исследователей, особенно церковных. На первый взгляд, рукописи не имеют почти никакой материальной ценности. Но в них заключен очень интересный и важный духовный опыт подспудной неподцензурной веры XX в. Сегодня, когда много говорится о необходимости покаяния русского народа в богоборчестве, нам представляется особенно важным собрать крупницы покаянного опыта, переданного нам верующими предыдущего столетия.

Для исследования мы выбрали из многообразного поля религиозных рукописных и машинописных текстов XX в. только те,

которые в ясно выраженном виде содержат покаянные паттерны — определенные модели покаяния, шаблоны для подражания. Поэтому для анализа мы отобрали тексты, явно предназначенные для тиражирования, переписки и дальнейшего распространения. Относительно некоторых из них удалось установить, что они имели массовое хождение — это говорит о народной востребованности изложенных в них идей и смыслов, а также об определенном ответе на покаянную жажду послевоенного советского общества. За рамками нашего исследования остался большой пласт фотооткрыток с покаянно-назидательными текстами, распространяемыми в 1970-е гг. и позже, а также личные письма священнослужителей своим духовным чадам, наполненные размышлениями о покаянии.

Тексты из собрания Музея святости, исповедничества и подвижничества на Урале в XX в., содержащие тему покаяния, можно разделить на три неравные части. Самая маленькая по количеству имеющихся у нас материалов — это тексты, составленные священниками для помощи в осуществлении покаянной дисциплины. Следующая группа текстов — это религиозные повести и притчи назидательного характера. Третью группу составляет духовная поэзия, лирика покаянного содержания.

Изложение покаянной практики, связанной с легальной церковной жизнью, представлено «Общей исповедью»¹, составленной прот. Константином Плясуновым, о чем свидетельствуют указанные в конце сочинения дата и подпись: «Прот. Константин Плясунов. г. Орск 1947 г.». Прот. Константин был рукоположен в 1925 г. сщмч. Аркадием (Ершовым), дважды арестован и осужден, проведя в заключении и ссылках почти 15 лет. Его супруга — дочь прот. А.И. Пономарева, впоследствии сщмч. архим. Ардалиона. По воспоминаниям о. Константин был прекрасным проповедником, а с 1947 г. до смерти 11 февраля 1958 г. от болезни, постоянным корреспондентом редакции «ЖМП» по Оренбургской области².

¹ Плясунов К., прот. Общая исповедь. Машинопись. 1947 г. (135×185). 32 л. На лл. 3–33 рукописи фоллиация современная тексту. Обложка: из плотной бумаги. Переплет: сшито ниткой. (Музей святости, исповедничества и подвижничества на Урале в XX в. (МСИПУ). Новое поступление. Акт № 183 / 30.11.2015).

² Мученики и исповедники Оренбургской епархии XX века. Кн. 2. / сост.

В «Общей исповеди» предложено два основных направления для покаяния: судя по заголовкам разделов, кающимся предлагается испытать свою совесть на предмет нарушения главной двуединой заповеди — возлюби Бога и ближнего своего. Содержательно они пересекаются с текстами, подобными «Опыту построения исповеди» о. Иоанна (Крестьянкина). С одной стороны, исследуемый текст несет на себе печать традиционных покаянных церковных текстов, скорее всего, дореволюционных, о чем косвенно свидетельствует смешанная орфография источника. Можно заметить дореволюционные орфографические нормы в употреблении приставок «без-», «раз-», «из-». С точки зрения построения последования — это творческая переработка чина исповеди по Требнику. «Общая исповедь» составлена из обычных элементов чинопоследования таинства Покаяния, к которому приложено вступительное назидательное слово о. Константина и перечень вопросов, предваряемых переложением на русский язык обращения «Се, чадо, Христос...». Правда, в исследуемом тексте единственное число изменено на множественное и добавлены собственные слова. Вопросание о вере составитель заменил 5 вопросами подготовительными к исповеди. Например, одним из условий реальности покаяния названо «сердечное сокрушение о соделанных вами грехах» не вообще, а «подобно евангельскому блудному сыну»³. Что предполагает, как минимум, знание этого евангельского сюжета.

В первом разделе, содержащем вопросы об испытании совести в отношении к Богу, особенности безбожной эпохи видны в предположении о потере веры «в промысл Отца Небесного при виде временно торжествующего зла и несправедливости»⁴. Раздел 2. «Отношение к себе и своим ближним» содержит характерный перечень грехов, говорящий как о пастырской позиции, так и об особенностях покаянных настроений времени. Например, интересно выделение «небрежного, рваческого отношения к чужой, общественной и государственной собственности»⁵. Обличается умышленное нищенство

прот. Н. Стремский. Саракташ, 1999. С. 93–114.

³ Плясунов К., *прот.* Общая исповедь. Л. 10.

⁴ Там же. Л. 13.

⁵ Там же. Л. 26.

в «целях корысти и лени; <...> неискреннее подчинение начальству»⁶. А рядом с ними задаются почти экзистенциальные вопросы: «Любите ли вы свое отечество?»⁷ или «заботитесь ли проповедовать свою жизнь, своими делами преимущество и величие христианской веры?»⁸

Эхо социальной трансформации традиционного общества слышится в вопросе о том, стыдился ли адресат «своих родителей и ближних, которые ниже <...> по развитию и положению?»⁹ В качестве греха указывается несправедливое отношение мужа к жене и жены к своему мужу и обоих к своим детям¹⁰. Миссионерской озабоченностью пастырей, переживших ссылки и лагеря, можно объяснить указание в качестве прямого греха отсутствие публичной доксологии: «Не стыдился ли кто быть исповедником славы Божьей среди окружающих людей?»¹¹ и этот же опыт, вероятно, диктовал вопрос: «Всегда ли защищал ближнего от клеветы?»¹² Советский извод нарушения 8-й заповеди виден в вопросе об опыте «легкой наживы за счет государства и ближнего <...> растрате казенных денег»¹³. Особо трогательно показана цена правды: «Любишь ли ты правду, даже до смерти?»¹⁴ Внимание к этому не случайно, т. к. связано с трудной для послевоенного обывателя подвигом веры «в конечное торжество всепобеждающей Правды Божией»¹⁵. Советский вариант нарушения 9-й заповеди виден в строгом вопросе о ложном доносе и ябедничестве¹⁶.

Анализ текста показывает довольно точное богословское понимание смысла и значения христианской жизни. Но автор не довольствуется стандартной схемой, добавляя актуальные для своего

⁶ Плясунов К., *прот.* Общая исповедь. Л. 24.

⁷ Там же. Л. 23.

⁸ Там же. Л. 20.

⁹ Там же. Л. 21.

¹⁰ Там же.

¹¹ Там же. Л. 16.

¹² Там же. Л. 27.

¹³ Там же. Л. 24–25.

¹⁴ Там же. Л. 29.

¹⁵ Там же. Л. 30.

¹⁶ Там же. Л. 31.

времени и иногда весьма красноречивые вопросы, призванные пробудить спящую совесть современников, использует переложение известных молитв и их русификацию. Например, после вопросов «общей» исповеди автор предлагает повторить вместе с собой «умилительную, покаянную, церковную песнь „Множество содеянных мною лютых...“»¹⁷. Прилагается текст, представляющий собой заключительную часть 8-й молитвы, ко Господу нашему Иисусу Христу, из утреннего правила, частично переложенной и тоже русифицированной.

Очевидно, что автор имеет хорошее богословское образование, но при этом весьма свободен в составлении последования, пытаюсь соотнести его с «обстоятельствами, возникающими от настроения и запросов кающихся»¹⁸. В «Общей исповеди» соседствуют разные пласты покаянных размышлений, свидетельствующие о неодинаковой глубине веры и духовного опыта пасомых. Это и попытка преодолеть смесь презрения и страха к государственной машине, и поддержка послевоенного подъема патриотических чувств, и борьба с социальными трудностями и проблемами переходного, посттрадиционного общества, и вечные вопросы христианской жизни о верности Христу, Кресту и необходимости возвещения славы Божией.

Другая группа текстов в форме назидательных повестей предлагает для современников скорее литературно-художественные, чем богословские образы покаяния. Например, «Повесть пустытника»¹⁹ или «Покаяние искусителя». В нашем собрании имеется рукопись, текст которой хорошо известен, имел хождение в широких кругах верующих. В отличие от вариантов текста, опубликованных в сети

¹⁷ Тропарь на И ныне: по 50 псалме, поемый в недели Троицы Постной. См.: *Плясунов К., прот.* Общая исповедь. Л. 31.

¹⁸ Там же. Л. 33.

¹⁹ [Гавриил (Игошкин), архим.] Повесть пустытника. Нач.: «Покаяние искусителя повест. В дали от людей вдиной пустыни (sic!)...». Рукопись. Сер. 70-х гг. XX в. Школьная тетрадь (дата выпуска: не ранее 1975 г.). 165×200. 18 л., л. 18 об. без текста. На л. 1–18 имеется пагинация современная тексту; на л. 13–13 об. указан один и тот же номер, далее по порядку. Письмо: почерк одной руки. Скоропись, шариковая ручка. Переплет: серо-зеленая тетрадная обложка, прошито скрепкой и ниткой. (МСИПУ. Новое поступление. Акт № 179 / 30.10.2015).

Интернет²⁰, мы имеем более полную редакцию. Авторство сочинения приписывается прписп. архим. Гавриилу (Игошкину) († 18.10.1959). У него обычная судьба священника, принявшего сан в огне гражданской войны. Четыре раза был арестован, из них три раза во время совершения богослужения. В общей сложности 15 лет заключения. Опыт жизни в концлагере в Сибири и молитвы в камере с уголовниками. Имеющийся в нашем распоряжении список переписан неграмотно, без знаков препинания, но с употреблением норм до-революционной орфографии, например, употребляются «i», «ø». Сюжет строится вокруг истории покаяния беса посредством пения по просьбе святого старца-пустынника Херувимской песни²¹. Предлагается целый образный ряд покаяния: «...зло наскучило ему всем порывом сильного духа он возненавидел его и, вдруг, как пламень, благодать Господня охватила его сердце, у него явилось чувство искреннего покаяния <...> звуки покаянного пения проникали в самое сердце <...> пламень покаяния, умиления и сокрушения сердечного охватил все его существо, покаянный вопль его как стрела возносился к Престолу Божию»²². В этом тексте покаяние представлено в образе надежды на невозможное. Сделана попытка захватить воображение человека, оглушенного агрессивным безбожием и трагедиями XX в., почти неспособного к тому, чтобы всецело покаяться и простить и помиловать кающегося брата.

Представленный в тексте сюжет, хотя и не выдерживает богословской критики, но представляет очень красивый образ разрешения «мировой драмы, уничтожения зла»²³. Если рассматривать данный текст как притчу, цель которой «забота о всяком великом грешнике <...> чтобы предохранить его от отчаяния и привести

²⁰ *Гавриил (Игошкин), архим.* Херувимская песнь (о чудесном покаянии нечистого духа) // LiveInternet. URL: <http://www.liveinternet.ru/users/4995524/post387355758/> (дата обращения: 05.01.2017).

²¹ Имеется в виду текст песнопения «Иже херувимы», которое поется на великом входе Божественной литургии. «Подвижник разумел и просил спеть ту Херувимскую песнь, которая поется у нас в церкви за литургией...» (См.: Повесть пустынника. Л. 8 об. – л. 9).

²² Повесть пустынника. Л. 13–13 об.

²³ Там же. Л. 14.

к покаянию»²⁴, дабы утвердить милосердие Божие как неистощимое и безграничное, то его появление вполне оправдано в обществе, почти тотально пораженном богоборчеством и, как следствие, потерей веры в общество, страну, себя и ближнего. Для этих людей очень важно было знать, что даже крупица Света в душе, изломанной грехом, может превратиться в просветление всего человека. Бес здесь предстает как собирательный образ советского человека, который мог вести себя как демон в революционных и последующих событиях²⁵. После такого опыта человек мог впасть в крайнюю степень уныния. Автор притчи вводит образ покаявшегося беса-искусителя (невозможный на традиционный взгляд), но, в конечном итоге, демон приносит покаяние и преобразуется в светлого ангела. Невозможное становится возможным — это должно было дать советским людям, которые обратились к вере, но их посещает отчаяние грешника, надежду, помочь преодолеть это состояние.

Покаяться — значит полностью измениться, преобразиться даже внешне. Вот главное, что пытается донести эта притча, написанная в форме, удобной для восприятия мало образованного советского человека. Как и во многих текстах религиозного самиздата в этой рукописи присутствует часто встречающаяся в них просьба: «...старец заповедал с любовью, во славу Божию, передавать настоящую повесть всем людям, в особенности грешникам...»²⁶.

В сочинении «**О правде**»²⁷ тоже дан литературный, богословски нетрадиционный образ Суда Божия. В центре повествования

²⁴ Гавриил (Игошкин), архим. Херувимская песнь... URL: <http://www.liveinternet.ru/users/4995524/post387355758/> (дата обращения: 05.01.2017).

²⁵ Подоплекой мог послужить опыт жизни автора. Будучи в заключении в лагере г. Мариинска Кемеровской области он исцелил больную жену начальника лагеря, который исплопотал для него в благодарность досрочное освобождение. (См.: Гавриил Мелекесский. Православный святой // Симбирский паломник. URL: http://simbirskiy-palomnik.ru/2012/06/21/gavriil_melekesskiy/ (дата обращения: 05.01.2017).

²⁶ Повесть пустытника. Л. 17 об.

²⁷ Сборник. Рукопись. Сер. 60-х гг. XX в. Школьная тетрадь (дата выпуска: II кв. 1964 г.). 170×205. 24 л., л. 18 об. – 24 об. без текста. Письмо: почерк одной руки. Крупный полуустав сер. XX в., чернила. Переплет: серо-зеленая тетрадная обложка, прошито скрепкой. На обложке заголовок «О правде». Состав: 1) л. 1–4 об. «Воздушные мытарства». Нач.: «Истязание демоновъ за грехи...»; 2) л. 4 об. – 16 об. «О правде». Нач.: «Одинъ отшельникъ размышляя о правде Божией...»; 3) л. 17–17 об. «Молитва

три ангела — ангел любви, милосердия и всепрощения Божия, ангел правды и правосудия Божия и ангел Божьего воздаяния и мщениа, олицетворяющие собой светлую радость, холодное спокойствие и смертельный ужас в диалоге о посмертной судьбе души. Произведение представляет образную систему Суда, где ангел любви и всепрощения наделен функцией адвоката, ангел справедливости — функцией прокурора и ангел воздаяния говорит о неотвратимости возмездия. Образы ангелов пересекаются с образами Апокалипсиса, а имеющиеся в тексте рассуждения напоминают темы 50 псалма. Особое внимание уделено теме Божьего милосердия: «Милосердием Твоим и грешник во Царствие войдет <...> только милостью Твоею живет и движется всякая тварь...»²⁸. «О правде» — одно из произведений целого направления неподцензурной апокалиптической литературы, в нашем случае представлен оптимистичный вариант. Происхождение памятника непонятно. В основе идея праведного Суда, на котором взвешивается свиток дел человеческих — злых как бы больше, но на чаше весов они не перетягивают добрых, что подает надежду читающему. Подчеркивается решающее значение на Суде самого наличия богоискательства, т. к. добродетели без активного проявления духовной жизни не имеют решающего значения. Этические достоинства ставят человека в справедливое, но неполное состояние. Акцент сделан на жизнь духовную и ее решающее значение. Следом за повествованием в рукописи содержится молитва покаянного характера, составленная от лица «блудника», отсылающая нас опять к евангельскому блудному сыну. Большая часть этой молитвы совпадает с покаянным текстом, опубликованном в проповеди митрополита Николая (Ярушевича) 1946 г.²⁹ Главная надежда этого произведения в том, что после слезного покаяния и очищения грехов даже в самых черствых сердцах должна начаться новая жизнь.

предъ Крестомъ». *Нач.*: «Господи, взыщи раба Твоего...»; 4) л. 17 об. – 18 «Тропарь Скорбящей Богородице». *Нач.*: «Къ Богородице прилежно ныне...». (МСИПУ. Новое поступление. Акт № 180 / 15.11.2015).

²⁸ Там же. Л. 14 об. – 15.

²⁹ *Николай (Ярушевич), митр.* Слово, сказанное в Прощеное воскресенье в Воскресенской церкви, что на Арбате г. Москвы. // ЖМП. 1946. № 4. С. 38–41.

Как мы можем увидеть из более поздних сочинений, этому не удалось сбыться. Послевоенные надежды на новую жизнь, глубокое духовное покаяние народа, которому важно лишь напомнить о милосердии Божием, через 10–15 лет сменяются уже небольшими надеждами на сохранение хотя бы человеческой чувствительности, способности к милосердию и состраданию. Особенно хорошо эти настроения видны в **«Видении святого евангелиста Иоанна Богослова»** или в других редакциях **«Чуда архистратига Михаила»**. В нашем собрании есть несколько версий — рукописная³⁰ и машинописная³¹. Текст представляет из себя типичный апокриф, где описывается, как Архангел Михаил на своих крыльях выносит грешников из ада. Подчеркивается милосердие Божие и сострадание Михаила Архангела. В тексте также есть указание на заповедь распространения: «Если кто потщится записать это чудо и книгу эту будет хранить в своем доме, к тому не войдет ни язва, ни голод. Кто запишет эти слова с истинною верою, список этот послужит ему оружием и щитом»³². В произведении живописуется спасение тех, кто сделал хоть немного добра, чья милостыня составляла хоть «кусочек хлеба и стакан воды»³³. Подчеркивается и особое предстательство за тех, кто, покаявшись,

³⁰ Видение святого евангелиста Иоанна Богослова; Молитва оптинских старцев. Рукопись. Сер. 70-х гг. XX в. Школьная тетрадь (дата написания: 1) 10.06.1976; 2) 2.08.196[7]б). 165 × 205. 12 л., л. 8–12 об. без текста. *Письмо*: почерк одной руки. Прimitивный полуустав сер. XX в., шариковая ручка. *Переплет*: желтая тетрадная обложка, прошито скрепкой. На обложке заголовок «Видение Святого Евангелиста Иоанна». *Состав*: 1) л. 1–7 «Видение Св. Евангелиста Иоанна Богослова». Нач.: «Расказание (sic!) Патриархом Тимофеем...»; 2) л. 7–7 об. «Молитва. Оптинских старцев». Нач.: «Господь! Дай мне с душевным спокойствием...». (МСИПУ. Новое поступление. Акт № 181 / 20.11.2015).

³¹ Акафист Петру и Павлу; Чудо Архистратига Михаила. Машинопись. XX в. (210 × 300). 9 л. На л. 1–1 об. текст отсутствует. *Обложка*: из той же бумаги. На обложке заголовок, написанный от руки, «Акафист Петру и Павлу». *Переплет*: сшито ниткой. *Состав*: 1) л. 1–7 об. «Акафист Петру и Павлу». Нач.: «Избранныи проповедницы Агнца непорочнаго...»; 2) л. 8–9 «Чудо Архистратига Михаила». Нач.: «Тайна нашего спасения...». (Музей святости, исповедничества и подвижничества на Урале в XX в. (МСИПУ). Новое поступление. Акт № 184 / 10.12.2015).

³² Видение святого евангелиста Иоанна Богослова. Рукопись. Л. 6 об.

³³ Чудо Архистратига Михаила. Машинопись. Л. 8 об.

претерпел нечто за имя Христа — «они навсегда будут освобождены от казни»³⁴.

«Когда святой Антоний Великий стоял». Еще одна назидательная притча, авторство которой не установлено. Дьявол пришел к пустыннику Антонию, который его допросил. По жанру это что-то вроде самиздатных «Писем Баламута», в которых много советской действительности. Например, «много делаем против православия, особенно в воскресные дни» или бесы добиваются, чтобы пойманные ими работали «в воскресенья и праздничные дни». Бес честно признается пустыннику: «Те, кто не любит друг друга — наши кумовья». Текст содержит детальный рассказ о действии зла, которое воплощается в гневе, ярости и зависти, воровстве, ростовщичестве, пьянстве, гадании и увлечении экстрасенсорикой, в борьбе с которыми дан покаянный ориентир в виде милостыни и милосердия, почитания святых, посещения храма и молитвы.

Очевидно, что образы милосердного и всепрощающего Бога, имеющего таких же сострадательных ангелов-служителей, оказывали воздействие не на всю аудиторию религиозного самиздата. Для совсем бесчувственных появлялись свои тексты. Например, грозный, обличительный и очень красочный образ покаяния приведен в известной истории «работницы трубного завода Зои Карнауховой, красавицы и атеистки» в широко распространенном тексте «Зои-но стояние», один из вариантов которого, датируемый 1960-ми гг., есть и в нашем архиве. Основная мораль произведения в том, что кощунство не остается безнаказанным, Бог поругаем не бывает, но выйти из этого «стояния», покаяться очень непросто. Остолбене-ние Зои передает духовное состояние обычного советского человека 1960-х гг. Не случаен там и рассказ о том, что усилия официальной иерархии не смогли вывести «красавицу-атеистку» (образ прекрасной, но испорченной безбожием, девы-России) из окаменения. Это удалось лишь монаху-отшельнику, не искусившемуся миром сим и всем, что в нем. Икону из рук он вынул, Зоя очнулась, но вскоре умерла, прежде примирившись с Богом. Также как и в средневековой

³⁴ Там же.

Византии идея предсмертного покаяния вновь становится популярной в СССР 1960-х гг.

В исследуемый нами период широкое хождение имела и покаянная поэзия. Это могли быть небольшие трогательные стихотворения, например, «Письмо к Богу»³⁵, «найденное в шинели солдата Александра Зацепы, погибшего в Великую Отечественную войну в 1944 году». И целые поэмы, например, «Молитва матери. О силе материнской молитвы». Эти тексты по форме напоминают стихотворную исповедь и адресованы прямо и непосредственно к Богу: «Ты знаешь, с детских лет мне говорили, что нет Тебя. И я, дурак, поверил»³⁶. Как правило, весь объем произведения содержит свидетельства про то, как «со мной случилось то, что нынче я прозрел»³⁷. Как правило, прозрение наступает в экзистенциальной ситуации — перед смертельным боем, на могиле отца или матери, в болезни. После чего наступает горькое раскаяние в безбожии и отступлении от веры отцов.

В послевоенный период произошла одобренная государственной властью и лично И. В. Сталиным относительная реабилитация религии. Однако в реалиях советского общества это проявилось не столько в уважении и увеличении возможностей Русской Церкви, которая по-прежнему жила в ситуации недостатка храмов, семинарий, богослужебных книг, образованных священников, ограничении благотворительности, проповеди и миссии, сколько в распространении туманной и размытой религиозности. Немногочисленное образованное духовенство, выжившее и отпущенное из лагерей, сразу попыталось детализировать и придать конкретные формы покаянным настроениям общества. Этими священниками были предприняты смелые и творческие попытки пробудить покаянный дух у советского человека. Однако, упомянутые выше ограничения не дали развиваться этой практике. Поэтому большее хождение получили неподцензурные (как государственной власти, так и церковной иерархии) тексты, питающие покаянное брожение в умах советских масс.

³⁵ Письмо солдата Зацепы. Рукопись. XX в. Тетрадный лист. (165 × 205). 1 л., л. 1 об. без текста. *Письмо*: скоропись, шариковая ручка.

³⁶ Там же.

³⁷ Там же.

Это мечта и надежда, как чудесным образом из плохого человека стать хорошим, из безбожника — верующим, и путем не очень сложных усилий избавиться от вопросов и укоров разбуженной совести. Особенности источников могут много сказать нам о читателях и их настроениях. Тексты покаянного религиозного самиздата яркие, образные, некоторые литературно интересные, но они не предлагают в итоге конкретного церковного пути, и в большей степени рассчитаны на малообразованных, но зато душевно чувствительных людей. Это люди, желающие выпрыгнуть из безбожной одежды 1920-х — 1930-х гг., но они не знают, как это сделать, т. к. совершенно не знакомы ни с текстом Библии, ни с христианскими нормами и церковными правилами, ни с пониманием феномена греха, ни с духовной традицией покаяния. Тем не менее, Церковь не отвергла эту аудиторию. В церковных и около церковных кругах были созданы тексты, доступные для ее понимания, в очень простом и красочном виде раскрывающие нравственное учение на понятном для советского безбожника языке. В зависимости от реалий общественных настроений происходило и изменение жанра и тона. В 1940-е — 1950-е гг., на которые пришелся всплеск военного и послевоенного подъема религиозности, важно было подчеркнуть особое значение Божиего милосердия, принципиальной возможности возвращения к Отцу после любого предательства. Позже, в период хрущевских гонений, появилась необходимость напомнить более грозно и обличительно о плодах богоотступничества. Все эти попытки призвать советское общество развернуться от богоборчества к покаянию и вере лишены даже намека на политизацию, но, тем не менее, они преследовались, т. к. советское государство не терпело конкурентов в борьбе за души. Увы, оно победило, попытки выскочить из советской богоборческой шкуры послевоенному поколению не удалось.

С. Г. Буткина

ОТНОШЕНИЕ ШАДРИНСКОГО ПРОТООИЕРЕЯ НИКОЛАЯ БУТКИНА К РЕВОЛЮЦИОННЫМ СОБЫТИЯМ 1917 ГОДА

В статье в контексте церковно-общественной ситуации 1917–1918 гг. представлены жизнь и служение шадринского прот. Николая Буткина. На основе архивных материалов (газетных публикаций и документов), а также дошедшего до нас автобиографического романа о. Николая показан пример его противостояния духу мира сего. Автор показывает, как несмотря на противоречивую российскую действительность начала революционных лет, в которой царит эйфория, а затем кровопролитие и хаос, Церковь Христова продолжает жить, творя милосердие, созидая радость и любовь, благодаря трудам своих верных слуг, одним из которых был прот. Николай Буткин.

Ключевые слова: протоиерей Николай Буткин, Спасо-Преображенский собор, город Шадринск, история Екатеринбургской епархии.

Введение

В канун 100-летия революционных событий в России важно снова обратиться к историческим фактам того времени. Возможность увидеть происходящее в свете отношения к ним прот. Николая Буткина дает материал для серьезного размышления.

Священник Николай Григорьевич Буткин¹ (1882–1937) был известен в начале XX в. своими проповедями и миссионерской деятельностью на Урале. После окончания Казанской духовной академии он служит в г. Екатеринбурге (1909–1916), в г. Шадринске (1916–1926) и затем в г. Уфе (1926–1931), где и был расстрелян в 1937 г.

Факты жизни и богословское наследие о. Николая позволяют сделать вывод о том, что это был любящий пастырь и верный христианин, претерпевший до конца, не признавший предъявленных ему обвинений.

¹ Биография и обзор письменного наследия см.: Буткин Н., прот. Роман «Виноградари. Ч. I. Сеятьель» (вступ. ст., публ. и прим. С. Г. Буткиной) // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. № 2 (8). 2014. С. 289–376.

В своем рукописном романе отец Николай описывает начало февральских событий: «...как вихрь ворвались в обывательскую жизнь зловещие слухи: „В Питере восстание, революция, власть перешла к Государственной Думе“. <...> В России установлена республика»².

1. Отношение к революционным событиям духовенства Екатеринбургской епархии

В связи с развитием революционных настроений в обществе, осложнилась и ситуация в Церкви. Многим тогда казалось, что революция открывала новые возможности для церковных реформ. Представители духовенства переживали эйфорию от свободы, провозглашенной Временным правительством, надеясь разом решить все накопившиеся за Синодальный период проблемы церковной жизни. Съезд духовенства благочинных Шадринского уезда выразил «телеграфом приветствие новому правительству и радость по поводу наступления новой эры в жизни Церкви»³.

Со страниц Екатеринбургских епархиальных ведомостей (ЕЕВ) возносятся благодарственные молитвы «за это счастье тем, кто нам его подарил»⁴. «Велика должна быть благодарность наша борцам за свободу, горяча должна быть молитва наша за тех, что „жертвою пали в борьбе роковой“»⁵. Звучит призыв проявить «дух и ревность истинных служителей слова правды, мира и любви, этих великих начал, объединяющих христианство и социализм»⁶.

О. Николай вспоминает: «...в обществе каждый более или менее интеллигентный человек ждал бури и сочувствовал революции. Грустно было <...> видеть, что Православие отмирало как бы вместе с царской государственностью»⁷.

2. Рецепция революционных событий прот. Николаем Буткиным, его взаимоотношения с епархиальным духовенством в это время

а) Необходимость христианам противостоять суете мира

² Буткин Н., прот. Роман «Виноградари. Ч. I. Сеятель». С. 345–346.

³ Собрание духовенства // Исеть. 1917. № 3. 16 марта.

⁴ ЕЕВ. № 18. 30 апреля. С. 157.

⁵ ЕЕВ. № 18. 30 апреля. С. 157.

⁶ ЕЕВ. № 20. 14 мая. С. 194.

⁷ Буткин Н., прот. Роман «Виноградари. Ч. I. Сеятель». С. 314.

В отличие от многих пастырей, захваченных революционными событиями, прот. Николай Буткин сохраняет трезвенность и верность евангельским идеалам жизни. Это часто становилось предметом порицания и непонимания со стороны собратьев пастырей. Свое отношение к революционным событиям он высказал в письме к другу: «...здесь пробивается наружу не святое, а земное и насквозь житейское <...> Революция стихийно вызывает к обнаружению человеческие страсти и вожделения. Нам предстоит поэтому видеть и пережить многое»⁸.

В 1917 г. по Шадринску разлетается листовка о. Николая «Простые советы». В ней сказано, что «когда человек отдается миру, увлекается сходками, спорами, Христос уходит из его сердца, потому что такой человек делается суетливым, раздражительным, жадным до своих выгод»⁹.

С марта по май 1917 г. происходит целая череда церковных собраний. На всех собраниях прот. Николай Буткин проявил себя как неравнодушный человек, пастырь и гражданин, иногда оставаясь в полном одиночестве, наперекор общепринятой точке зрения. Основной темой его выступлений становится призыв к просвещению народа.

б) Позиция по вопросу взаимоотношений Церкви и государства

В апреле 1917 г. на съезде благочинных в Шадринске активно обсуждался вопрос об отделении Церкви от государства. После горячих споров была принята формула, предложенная о. Николаем: «Духовенство, приветствуя свободу совести и соединенную с ней свободу вероисповедания, признаёт необходимость отделения Церкви от государства, понимая это, как предоставление Церкви полной свободы во внутренней своей жизни <...>

Но <...> идея, выдвигаемая левыми партиями и служащая отзвуком западного рационализма о том, что религия, есть дело частное, должна быть признана не только ложной, но и убийственным для народной жизни, <...> ведущая народ к вырождению и гибели»¹⁰.

⁸ Буткин Н., прот. Роман «Виноградари. Ч. I. Сеятьель». С. 360.

⁹ Русакова Ю. Е., Сычева Е. Н. Жизнь и смерть отца Николая // Исеть. 2012. 22 мая. С. 5.

¹⁰ Среди духовенства // Исеть. 1917. № 34. 29 апреля.

в) Реакция прот. Николая Буткина на решения I свободного съезда духовенства и мирян в Екатеринбурге

Показательной стала позиция прот. Николая Буткина, выраженная им в открытом письме к духовенству съезда¹¹ по поводу принятых решений I свободным съездом духовенства и мирян в Екатеринбурге¹², где он громко заявляет о своем недоверии съезду. «Религиозное чувство, пастырское сознание оказалось подавленным чисто мирским, стихийным чувством свободы»¹³. Он упрекнул съезд в употреблении «избитых фраз о благе свободы» и в «фактической канонизации революции»¹⁴, высказал обличение в отношении конкретных решений собора:

- плохо организованные выборы епископа;
- единение в революционном порыве с католиками и протестантами, затушевывание межконфессиональных проблем общения;
- отсутствие полноценной миссии, просветительской работы в деревнях;
- отсутствие роли пастыря в проекте прихода;
- изменение возраста слушателей Закона Божьего, начиная с 16 лет.

Но наиболее болезненным для о. Николая стал тот факт, что поддавшись на горячие призывы депутата Приходько, священники в массовом порядке снимали с себя наперсные кресты с царскими вензелями, жертвуя их на нужды Родины:

«А где же ваши жертвы на алтарь веры? Что дали вы родному Православию?»¹⁵. О нахлынувшем патриотическом чувстве, под воздействием которого люди стали жертвовать кресты, о. Николай пишет как о глубоко заговорившей потребности единения и жертвы: «...воистину жаль, что „неописуемое воодушевление“ было вызвано не образом забытой, поруганной, но вечно живой и любящей

¹¹ Буткин Н., прот. Открытое письмо к духовенству съезда // Зауральский край. 1917. № 129. 14 июня.

¹² Съезд открылся 16 мая 1917 г. На нем присутствовало 150 священнослужителей и 200 мирян. См.: Лавринов В., прот. Екатеринбургская епархия. События. Люди. Храмы. Екатеринбург: УрГУ, 2001. С. 26.

¹³ Буткин Н., прот. Открытое письмо к духовенству съезда.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же.

Церкви Христовой, которая зовет нас <...> к высокому подвигу ради славы Божьей, а только гражданским чувством спасения родины»¹⁶.

г) **Просветительская деятельность прот. Николая Буткина в Шадринске как духовное противостояние революционным соблазнам**
В Шадринске прот. Николай ведет религиозную полемику в прессе, распространяет листовки и брошюры. В своем воззвании ко дню празднования св. прав. Симеона Верхотурского в сентябре 1917 г. он зовет людей на праздник и объясняет: «Надо помнить, что на незаметных подделках под Евангелие строится царство антихриста»¹⁷.

Прот. Николай продолжает выступать перед широкой общественностью: большую полемику вызвало его выступление на тему «Лев Толстой и демократическая школа»¹⁸, в зале Общества приказчиков им прочитана лекция «Интеллигенция перед религиозной задачей момента»¹⁹, отдельной книжкой вышла лекция «Достоевский о безбожии и социализме»²⁰. Тема пророческого видения Ф. М. Достоевским соблазна социалистическими идеями становится одной из центральных в проповедях и выступлениях прот. Николая Буткина и имеет влияние на умы паствы и духовенства. Текст этой лекции был распространен и в Тобольской епархии.

Также лекция была прочитана им в Спасо-Преображенском соборе при большом стечении народа. В ней напрямую обличалось безбожие. «Тысячелетия культуры не изменили облика безбожников. На словах они ревнители свободы. Послушать их — за них наука, на их стороне разум и все видные умы человечества. Казалось бы, при такой поддержке зачем воевать с верующими огнем и мечом? Они могли бы, будучи в силе, использовать литературу, газету, театр, кафедру. Увы! <...> так и теперь пускают в ход дреколья, аресты и казни с пытками»²¹.

Особое значение имела лекция «Жизненная драма духовенства», прочитанная прот. Николаем 11 сентября 1918 г. на Вечере скорби, посвященном памяти священнослужителей, погибших при

¹⁶ Буткин Н., прот. Открытое письмо к духовенству съезда.

¹⁷ Личный архив С. Г. Буткиной. С. 9 (Буткин Н., прот. Копия воззвания 1917 г.).

¹⁸ Народная газета. 1919. № 3. 4 января.

¹⁹ Там же. № 68. 30 марта.

²⁰ Там же. № 136. 29 июня.

²¹ Буткин Н., прот. Роман «Виноградари. Ч. II. Обреченные». С. 264.

советской власти. Сбор от Вечера предназначался в пользу сирот погибших жертв. Лекция имела живой отклик, об этом писала пресса²². Из этих же источников известно, что в лекции он говорил о проблеме и причинах отчуждения общества и духовенства. Главный тезис: быт — враг духовенства, и ему надо объявить беспощадную войну.

По приглашению камышловского духовенства эта лекция была прочитана прот. Николаем в виде доклада на собрании благочиннического округа в Каменском заводе²³.

Затронутая тема стала предметом горячей дискуссии, которая продолжилась в переписке с о. Стефаном Тихановским²⁴. Полемика отражает взгляды прот. Николая Буткина на проблему отношения христианства к социализму и политике. В качестве аргумента тому, что социалистическое счастье — это соблазн, он приводит доводы Ф.М. Достоевского, называя социализм духом Великого инквизитора²⁵. «Его обетование — это счастье последних дней человечества, его тактика — это полное повиновение и доверие к вождям, которые одни знают ТАЙНУ»²⁶.

О. Николай отвечает священнику-социалисту: «Вслед за Вами скажу и я: „Нельзя мириться с народной обреченностью на нищету,

²² Лавринов В., прот. Екатеринбургская епархия. События. Люди. Храмы.

²³ Объединенный Государственный архив Челябинской области (ОГАЧО). Ф. Р-467. Оп. 3. Д. 132. Следственное дело Зинаиды Александровны Ивановой. Тетрадь IX (Обреченные). Л. 81 об., [в печати].

²⁴ Отец Стефан Тихановский — это Тихон Петрович Андриевский, уроженец села Алагир (Северокавказский край), из семьи священника; человек одаренный, он после Тифлисской духовной семинарии оканчивает Казанскую духовную академию и в 1900 г. становится кандидатом богословия. Видя несовершенство церковной жизни, Т.П. Андриевский становится «духовным» последователем революционных идей за социальные преобразования. В биографии Т.П. Андриевского есть эпизод, когда он хотел организовать приход из христиан-социалистов: «Я просил организовать приходы из тех верующих, которые сочувствовали социализму и советской власти. Вопрос о несовместимости религии и социализма тогда не был выяснен».

Сухарев Ю. М. Законоучитель маршала (к биографии Т.П. Андриевского) // Сайт Юрия Сухарева. URL: <http://sukharev-y.ru/?p=4117> (дата обращения 27.12.2016).

²⁵ В романе Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы» центральное место занимает легенда о Великом инквизиторе, представляющая собой пространный пересказ Иваном Карамазовым брату Алеше содержания своей уничтоженной поэмы.

²⁶ ОГАЧО. Ф. Р-467. Оп. 3. Д. 132. Л. 93, 93 об., [в печати].

грязь и дикое невежество. Увы! Язвы жизни идут лечить чужие для нас люди, и не во имя Христа“»²⁷.

д) Создание Симеоновского братства на приходе Спасо-Преображенского собора как путь церковного единения людей, противостояния революционной смуте

Собрать людей во имя Христа было главной задачей пастырского служения прот. Николая. «Задача духовенства в том, чтобы организовав верных, как должно, на деле доказать, как мирно и радостно может идти жизнь под покровом Церкви. <...> Будем учить жить не в одиночку, а братством»²⁸. Это сердечное устремление нашло свое реальное воплощение на приходе Спасо-Преображенского собора в г. Шадринске. Образ св. прав. Симеона Верхотурского, чудотворца, как служащего мирянина, вдохновлял о. Николая на собирание людей, желающих послужить Богу и Церкви. Официальное открытие Симеоновского братства состоялось 31 декабря 1918 г. Народная газета сообщала: «Братство ставит своей задачей объединение верующих около Церкви и поднятие веры в людях до степени сознательной, действенной»²⁹. Члены братства активно занимались помощью пострадавшим от революционных перемен семьям. Овощи с посаженного и общими силами возвращаемого огорода собирали и развозили по всем опекаемым семьям. Вместе молились, украшали храм, занимались религиозным воспитанием детей.

Заключение

В сложные годы социальных и политических перемен прот. Николай Буткин выступал по всем насущным вопросам, которые встали перед Церковью. Он смело и бескомпромиссно высказывался публично в прессе, с амвона и других общественных трибун.

Не только словами, но и делом о. Николай противостоял большой смуте в Церкви и обществе, вызванной революционными событиями и начинающейся гражданской войной. Его объединение людей для молитвы, благотворительной, просветительской деятельности и личный исповеднический путь стали духовным ответом на происходившие кровопролитие, хаос и богоборческую политику советской власти.

²⁷ ОГАЧО. Ф. Р-467. Оп. 3. Д. 132. Л. 96, [в печати].

²⁸ Там же. Л. 94, [в печати].

²⁹ Народная газета. 1919. №4. 5 января.

Г.С. Ващенко, А.А. Богданова

ВОСПИТАНИЕ ПОЧИТАНИЯ НОВОМУЧЕНИКОВ В ВОСКРЕСНЫХ ШКОЛАХ ЕКАТЕРИНБУРГСКОЙ ЕПАРХИИ

В статье описывается деятельность сектора церковно-приходских школ отдела религиозного образования и катехизации Екатеринбургской епархии по организации изучения подвига новомучеников и исповедников Церкви Русской в воскресных школах. Рассматриваются образовательные мероприятия для педагогов, учебные программы и пособия, работа по которым способствует воспитанию почитания новомучеников.

Ключевые слова: *новомученики и исповедники Церкви Русской, святитель Тихон (Беллавин), Собор Екатеринбургских святых, воскресные школы, церковно-приходские школы.*

«В этом [2015] году исполняется 15 лет со времени проведения Юбилейного Архиерейского Собора 2000 года, важнейшим деянием которого было прославление в лике святых более тысячи новомучеников и исповедников Церкви Русской. Призываю педагогов, священнослужителей, специалистов по работе с молодежью активней обращаться к теме подвига новомучеников и исповедников, разъясняйте молодому поколению смысл и значение их жертвенного подвига — в память вечную да будет праведник, по слову Священного Писания (Пс 16.6)».

Из слова Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла на открытии XXIII Международных Рождественских образовательных чтений

11 февраля 2011 г. благословением Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла было установлено празднование Собора Екатеринбургских святых, приуроченное ко дню основания Екатеринбургской епархии. В составе Собора из 63 человек 56 святых прославлены как новомученики и исповедники. Это святые Царственные страстотерпцы, прмцц. вел. кн. Елисавета Феодоровна и инокиня Варвара и многие другие.

Установление праздника послужило отправной точкой для активизации работы по изучению подвига новомучеников в воскресных школах Екатеринбургской епархии. Сегодня для воспитания почитания Екатеринбургских святых у молодого поколения сектором церковно-приходских школ отдела религиозного образования

и катехизации Екатеринбургской епархии делается многое. Работа ведется в течение всего года, на разных уровнях: и в ходе епархиальных мероприятий, и в каждой отдельной воскресной школе.

Традиционно, начиная с 2011 г., на Съезде законоучителей Екатеринбургской митрополии, проходящем в августе, определяется общая тема на учебный год для всех воскресных школ, например, «Собор Екатеринбургских святых», «Святые Царственные Страстотерпцы» (к 400-летию Дома Романовых). В 2016/17 учебном году, когда общественность готовится подводить итоги столетия, прошедшего с 1917 г., благословением митрополита Екатеринбургского и Верхотурского Кирилла для воскресных школ утверждена тема «100-летие восстановления Патриаршества. Свт. Тихон, Патриарх Московский и всея России». Каждая из 20 секций Съезда законоучителей посвящается святителю, звучит множество докладов по заданной теме, обсуждаются возможности работы по новой теме. В приветственном слове на съезде митр. Кирилл сказал: «Мы ставим цель исследовать жизнь и подвиг тех людей, которые явились не только совестью русского народа, но и ее духовным потенциалом для возрождения церковной жизни в нашем Отечестве в 90-е годы XX столетия. Это новомученики и исповедники Русской земли. Первыми среди них являются Царственные страстотерпцы и святитель Тихон, Патриарх Московский и всея Руси, избранный в Русской Церкви в переломный 1917 год... Мы обязаны учить людей так, чтобы имена новомучеников и исповедников русских не исчезли из памяти нашего народа... В каждом приходе должна жить память о каком-нибудь новомученике... Желательно, чтобы это были уральские, сибирские святые люди. Нужно, чтобы эта памятная информация распространялась среди прихожан. Полагаю, что весь учебный год должен быть посвящен этой теме — изучению истории, узнаванию ее».

Любое дело принято начинать с молитвы. В воскресных школах учебный год начинается в воскресенье ближайшее к новолетию, отмечаемому 14 сентября. А первое общее молитвенное дело вот уже 5 лет проходит в последнее воскресенье сентября — детский крестный ход в монастырь в честь свв. Царственных страстотерпцев на Ганиной Яме. Его участники — практически все воскресные школы Екатеринбургской епархии. Крестный ход и молебен у святой шахты

на начало доброго дела учения стали событием для многих детей, их родителей и педагогов. В начале 2016/17 учебного года в нем приняло участие около 2 000 человек. Трудный путь в 8 км от храма в честь Владимирской иконы Божией Матери на окраине Екатеринбурга до монастыря проходят и мамы с колясками, и малыши-дошкольники, и подростки, помогающие казакам в организации и работающие фотокорреспондентами. Во главе колонны дружным и сплоченным коллективом идут юные алтарники, собравшиеся накануне на слет, поет сводный хор воскресных школ. Над путниками раскачиваются самодельные хоругви.

Покаянное шествие по пути, которым следовали в 1918 г. тела Царственных страстотерпцев, сопровождает постоянная молитва. Правда, это больше радостное шествие. Дети всю дорогу поют Иисусову молитву, «Богородице Дево, радуйся», «Достойно есть». Погода стоит осенняя: ощущается красота всего Божьего мира. «Моросящий дождик окроплял нас сверху святой водой, сияла радуга и светило солнце. А какой листопад!» — так вспоминают дети. Группы детей долго не уезжают с Ганиной Ямы, прикладываются к поклонному кресту у шахты, заходят в храмы, стоят у памятников членам Царской семьи, а на обратном пути делятся впечатлениями: «Я чувствовал себя радостно и крестно», «мы почувствовали малую каплю того, что чувствовали Николай II и его семья». Ежегодно крестный ход воспринимается участниками с большим воодушевлением, в конечном пункте возникает только один вопрос: «На следующий год пойдем?» Верится, что учебный год легко «пролетит» до самого июня и закончится традиционным крестным ходом к часовне во имя св. вмц. Екатерины в центре Екатеринбурга.

Для постоянного и систематического обращения к теме новомучеников необходим учебный материал, на который могут опираться педагоги. Сектором церковно-приходских школ разработана учебная программа курса «Собор Екатеринбургских святых». Она предназначена для учащихся церковно-приходских воскресных школ второй ступени и рассчитана на один год обучения для подростков, окончивших школу первой ступени с освоением курса «Закон Божий». Программа входит в состав учебно-методического комплекта для воскресных школ Екатеринбургской епархии. Работа

по программе предполагает не только теоретическое изучение предложенных тем, но и разностороннюю практическую работу: проведение научных исследований по разделам православного краеведения, участие в научно-практических конференциях, паломничества к святыням Уральского края, молитвенное обращение к святым.

Цель курса — активное включение детей в церковную жизнь через воспитание в них любви к святым и святыням родного края. Задачи курса — воспитывать в учениках любовь к родному краю и его церковной истории, приобщить детей к прославлению Екатеринбургских святых, содействовать открытию детьми нового духовного опыта через молитву к святым уральской земли, подвигнуть детей к доброделанию, на примере святых научить строить свою жизнь по Закону Божию.

Рекомендуемые формы занятий: лекции, беседы, диспуты, конференции, краеведческие экспедиции, проблемно-поисковые семинары, научные исследования (например, исследовательская работа по дневникам и письмам Царственных страстотерпцев; подготовка открыток прихожанам с выписками из писем и дневников святых Царственных страстотерпцев), музейные и архивные занятия, паломничества (например, паломническая поездка в г. Алапаевск с посещением Напольной школы и молитвой у шахты на месте мученической кончины прмцц. вел. кн. Елисаветы Феодоровны и инокини Варвары).

На уроках по данной программе обязательно использование житий святых, богослужебных текстов святым, рекомендуется использование текстов Священного Писания, святоотеческой литературы, документов (в том числе фотокопий следственных документов, фотографий), икон. В издание включены три урока о священномучениках, пострадавших в Екатеринбурге: Петре Дьяконове, Аркадии Гаряеве, Владимире Сергееве. Студенты Екатеринбургской учительской семинарии ведут разработку уроков по подвигу и жизненному пути других новомучеников. По итогам работы детей рекомендуется написание научно-исследовательских проектов, участие в конференциях различного уровня, организация и пополнение музея храма, составление летописи прихода, сбор сведений о святых, создание фотовыставок, презентаций и видеofilьмов об истории

прихода, святынях храма и святых, подвизавшихся в нем. Таким образом, работа по программе должна быть направлена на служение приходу, на просветительскую деятельность для прихожан. Например, оформление стендов о святых, служивших в храме или выбранных покровителями воскресной школы, стало частым явлением на приходах. Опрос старожилов, помощь в создании музея, составление карты «Собор Екатеринбургских святых» — такую работу совершают юные исследователи.

Сегодня по программе работают школы не только II, но и I ступеней, проводят по ней отдельные уроки или циклы занятий, используют указанные в программе виды деятельности для внеучебной работы. Таким образом, программа стала ориентиром для изучения подвига новомучеников.

В помощь всем интересующимся материалами о новомучениках Информационно-издательским отделом Екатеринбургской епархии в 2008 г. издана книга «Жития святых Екатеринбургской епархии». Она рекомендована к приобретению каждой воскресной школе. При чтении этой книги перед детьми предстают образы священников — законоучителей, руководителей детских хоров и братств милосердия, исследователей погоды. Они предстают любвеобильными пастырями, деятельными миссионерами, яркими проповедниками, защитниками веры, мучениками, добросовестными исполнителями ежедневных пастырских обязанностей.

Комиссией по канонизации святых Екатеринбургской епархии составлен список приходов, на которых служили святые. Такой список имеется на каждом приходе, ведь крайне важно знать, какой святой служил на твоём приходе. Но педагогам необходимы дополнительные материалы, с которыми можно прийти к детям. Поэтому в помощь учителям церковных школ создано наглядное пособие «Собор Екатеринбургских святых». Оно содержит материалы, предоставленные Комиссией по канонизации, и долго и кропотливо создавалось в тесном сотрудничестве с ней. Пособие используется для оформления стендов в помещениях воскресных школ, в качестве раздаточного материала на уроках, для домашней исследовательской работы по каждому святому — как детьми, так и всей семьей. В пособие входит общая информация о Соборе и икона Собора

со списком святых на ней (чтобы каждый легко мог найти своего святого). 57 цветных карточек содержат информацию о каждом святом с датой памяти и списком мест его служения в Екатеринбургской епархии. Пособие задумано так, чтобы у каждого святого было иконописное изображение и фотография. Но не каждому еще написана икона, поэтому карточки выглядят по-разному: где-то только фото, где-то икона и фотография. Порой приходилось использовать фотографические карточки плохого качества: надорванные, темные, мятые, и это еще больше подчеркивало контраст между земным состоянием человека и пребыванием в вечности. К счастью, ситуация быстро меняется, во многих храмах написаны иконы новомученикам и исповедникам Екатеринбургским, и теперь пособие нуждается в уточнении и переиздании.

С целью привлечения внимания к теме новомучеников в здании Духовно-просветительского центра епархии оформлен стенд большого формата «Собор Екатеринбургских святых», а для широкого распространения издан соответствующий буклет. Материалы для педагогов по теме новомучеников размещены на сайте отдела религиозного образования и катехизации «Уралпросвет» (раздел «Церковно-приходские школы» — «Методкабинет для преподавателей»). К каждому уроку подобраны разнообразные материалы: жития, иконы, видеофильмы и презентации. В перспективе методический кабинет пополнится разработками занятий по каждому святому. Дополнены региональным компонентом и «Методические рекомендации по проведению занятий, посвященных освящению подвига новомучеников и исповедников Церкви Русской», составленные Синодальным отделом религиозного образования и катехизации. Рекомендации дополнились примерами уральских новомучеников и подвижников, списком связанных с их подвигом храмов и монастырей Екатеринбургской митрополии. Появилась, например, такая тема: «Игуменнии и сестры Ново-Тихвинского женского монастыря г. Екатеринбурга в годы гонений».

К Съезду законоучителей ежегодно ведется подготовка материалов для педагогов по теме года. Каждый участник форума получает в подарок диск, в который включены материалы, необходимые для освоения темы учителями и для преподавания детям. Обычно

предлагаются: библиографический список, жития (краткие и подробные, в изложении для детей и взрослых, составленные святыми отцами Церкви), различные иконографические образы святого, богослужебные тексты (тропарь и кондак, молитва, полный текст службы), труды святого (письма, дневники, проповеди), видео- и фотоматериалы о святом. В этом году не только подготовлен диск, но и создано наглядное пособие «Свт. Тихон, Патриарх Московский и всея России». В него входят три набора карточек, представляющие средник и избранные клейма житийной иконы свт. Тихона, отрывки из жития, подобранные к каждому иконописному сюжету и адаптированные для чтения детьми, а также фотографии и картины, иллюстрирующие жизнь святителя. Готовится к изданию дополнение к пособию: материал для раскрашивания и аппликаций к каждому сюжету жития.

Чтобы тема года в каждой воскресной школе была представлена плодотворно, совместно со складом епархии сектором церковно-приходских школ распространяются соответствующие иконы и литература. Например, в этом году в Софрино были заказаны икона свт. Тихона по доступной цене, различные книги с изложением жития святителя. В сотрудничестве с паломническим отделом епархии разрабатываются планы паломнических поездок. Экскурсии в Храм-на-Крови, монастырь на Ганиной Яме, Алапаевск стали неотъемлемой частью жизни церковно-приходских школ. В этом году предлагаются поездки в храмы во имя сщмч. Петра Крутицкого и Аркадия Екатеринбургского, в храмы Екатеринбурга и области, связанные с новомучениками (п. Старопышминск, г. Верхотурье). Первая экскурсия совершается педагогами в рамках съезда, а затем они везут по этому маршруту своих воспитанников. Многие воскресные школы уже посетили храм сщмч. Петра Крутицкого и Мемориал жертвам политических репрессий, Крестовоздвиженский монастырь, где служил епископ Екатеринбургский Аркадий.

Обсуждение реализации темы года происходит на курсах руководителей воскресных школ в октябре и на советах руководителей в течение года. Собираются педсоветы и родительские собрания, ведется поиск форм работы по теме года, происходит обмен опытом. На ежемесячных заседаниях педагогического практикума

для учителей воскресных школ раскрывается историческая обстановка, в которой жили новомученики, особенности их подвига, и проводится открытый урок. В этом году педагоги рассмотрели жизни святых: Патр. Тихона, митр. Крутицкого Петра, архиеп. Верейского Илариона; следующая встреча будет посвящена сщмч. Владимиру, митрополиту Киевскому. Ежегодная выставка методических пособий воскресных школ по теме года традиционно бывает представлена на педагогической конференции в марте.

Все материалы очень активно используются на приходах Екатеринбургской епархии. Во всех воскресных школах проходят уроки и общешкольные занятия, спектакли и литературно-музыкальные композиции, просмотр фильмов и паломничества; создаются выставки и стенгазеты, собираются новые материалы и оформляются музеи, а главное — воздается молитвенное почитание. Служатся молебны мученикам XX в. и панихиды в память еще непрославленных подвижников. Несмотря на сделанное, тема новомучеников все еще остается недостаточно изученной, и придется приложить много усилий, чтобы святые XX в. стали близкими каждому уральцу.

Игуменья Домника (Коробейникова)

«ЗА БЕСЧЕСТИЕ — ВЕНЦЫ; ЗА ТЕМНИЦУ — РАЙ»¹... ГРАФ И. Л. ТАТИЩЕВ И К. Г. НАГОРНЫЙ: ПОДВИГ ВЕРЫ И ВЕРНОСТИ

В докладе на основе опубликованных и неопубликованных источников (архивных документов, периодических изданий конца XIX — начала XX вв., воспоминаний современников и др.), рассматриваются основные периоды жизни и деятельности двух верных слуг святых Царственных страстотерпцев: генерал-лейтенанта графа И. Л. Татищева и матроса 1-й статьи К. Г. Нагорного, дядьки цесаревича Алексея. Несмотря на то, что они были очень разными по сословной принадлежности, по образованию и воспитанию, их объединяли искренняя вера в Бога, любовь и милосердие к людям, верность своему долгу и глубокая преданность Царской семье. Оба они были убиты в Екатеринбурге в 1918 г.

Ключевые слова: *граф Илья Леонидович Татищев, матрос Климент Григорьевич Нагорный, верные слуги, Царская семья, святые Царственные страстотерпцы, Екатеринбург.*

Мы сейчас вступаем в такое время, когда будем вспоминать и осмысливать события, которые произошли 100 лет назад, в 1917–18 гг., и будем почитать память всех, кто пострадал за Христа в эти годы. Среди них особое место занимают святые Царственные страстотерпцы с их верными слугами. По благословению митр. Екатеринбургского и Верхотурского Кирилла сейчас Комиссия по канонизации святых Екатеринбургской митрополии ведет сбор сведений о верных царских слугах с целью их канонизации. И в этом докладе хотелось бы рассказать о двоих из них: генерале графе И. Л. Татищеве и матросе К. Г. Нагорном, дядьке цесаревича. Оба они окончили свой жизненный путь в Екатеринбурге. Несмотря на то, что граф Татищев и матрос Нагорный были очень разными по сословной принадлежности, образованию и воспитанию, их объединяли искренняя вера в Бога, верность своему долгу и глубокая преданность Царской семье.

¹ *Василий Великий, свт.* Беседа на день св. мч. Гордия.

Граф Илья Леонидович Татищев был из тех людей, у которых благородство, как говорят, в крови. Он принадлежал к одному из древнейших дворянских родов России, ведущему происхождение от князя Рюрика². Многие представители этого рода с особой самоотверженностью служили Родине и государю.

Из всех представителей династии особо хочется упомянуть одного из них, имя которого связано с историей города Екатеринбурга. Это Василий Никитич Татищев (1686–1750), который был послан на Урал по указу Петра I в 1720 г. для строительства горных казенных заводов. Именно Василий Никитич выбрал место для металлургического завода на реке Исеть, где впоследствии был построен Екатеринбург. Василий Никитич был образованнейшим человеком своего времени, выдающимся ученым, блестящим администратором и большим патриотом России, для которого служение Отечеству, труд на его благо являлся в жизни главным. В.Н. Татищев известен как один из основателей отечественной исторической науки, автор «Истории Российской». Кроме того, Татищев заложил основы отечественных географии, палеонтологии и горного дела; написал 120 работ по истории, педагогике, философии, механике, картографии, лингвистике и т. д. Одной из его заслуг является также то, что он создал горно-металлургическую промышленность на Урале, заложив 40 заводов. Именно он основал, кроме Екатеринбурга, города Оренбург, Челябинск, Пермь и Тольятти. Последние пять лет своей жизни Василий Никитич находился в опале, будучи оклеветан. Он жил в своем поместье Болдино под Москвой в уединении и молитве. Все свои невзгоды он переносил с искренним и глубоким христианским смирением, что отразилось в его завещании. Он просил похоронить себя скромно на погосте, «без великих чинов и убранств <...> и сие не для сожаления денег моих, но паче бояся,

² Согласно справочнику о титулованных родах Российской империи, составленному в начале XX в. С.В. Любимовым, род графов Татищевых происходит от смоленского князя Дмитрия Святославовича, потомка князя Рюрика в 15-м поколении. См.: Любимов С. В. Титулованные роды Российской империи: Опыт подробного перечисления всех титулованных российских дворянских фамилий, с указанием происхождения каждой фамилии, а также времени получения титула и утверждения в нем / Гос. публ. ист. б-ка России. М.: «ФАИР-ПРЕСС», 2004. С. 133.

дабы великолепие таковое <...> не причлося к тягости грехов моих»³. Спустя много лет в Екатеринбурге окончил свой жизненный путь его потомок генерал-лейтенант Илья Леонидович Татищев, расстрелянный за верность своему монарху.

Граф Илья Леонидович Татищев был удивительным человеком. С первого взгляда он производил на всех глубокое впечатление. Каждый чувствовал в нем необычайную мягкость и доброту и в то же время большую духовную силу. «Благородный, идеально честный», «необыкновенно добрый», «по-христиански милосердный», «человек трогательной доброты» — так обычно отзывались о нем. И даже те люди, которые в силу роковых обстоятельств были его противниками, говорили о И. Л. Татищеве с искренним уважением: «Он вел себя достойно», «он не имел презрения к людям». Граф Татищев действительно был исполнен благородства и христианской любви к ближним. Всем сердцем любивший Евангелие, которое он знал наизусть и исполнял жизнью, он и в других своей верой, добротой и милосердием пробуждал память о Боге.

К счастью, до наших дней сохранилось немало документов, которые раскрывают перед нами жизненный путь и личность генерала Татищева. Материалы, хранящиеся в Государственном архиве Российской Федерации (ГАРФ), Российском государственном военно-историческом архиве (РГВИА), Российском государственном историческом архиве (РГИА) и других архивах, содержат ценные сведения о его самоотверженном служении Отечеству, о помощи людям, о его глубокой христианской вере, о благородном и достойном поведении во время заключения вместе с Царской семьей и, наконец, о его мученической кончине. Граф Татищев, один из самых достойных сынов царской России, оставил глубокий след в памяти современников — опубликованы воспоминания многих лично знавших его людей; также некоторые очень ценные воспоминания найдены в рукописях и редких изданиях.

Илья Татищев родился 11 ноября 1859 г. в семье генерала Леонида Александровича Татищева и его супруги Екатерины Ильиничны,

³ Романов С. И. Могила историка Татищева // Русская старина. 1879. Т. 26. № 11. С. 540–543.

урожденной Бибиковой. Именно родители воспитали Илью в христианском духе. Они дали ему и хорошее домашнее образование (он обучался музыке, живописи и в совершенстве владел несколькими иностранными языками), но главное, чему они научили сына, — это вера, любовь к чтению Священного Писания, милосердие и сострадание к людям. С детства Илья был очень добрым и отзывчивым. Он любил Евангелие, постоянно его читал и даже выучил наизусть. Слово Божие, запечатленное в уме и сердце, воспитало его как истинного христианина и стало для него руководителем на всю жизнь.

Илья Татищев с юных лет желал посвятить себя служению Отечеству. Он был усерден и в учении, и в любом деле. В 20 лет, блестяще окончив Пажеский корпус, он начал свою службу в лейб-гусарском Его Величества полку. Это было в 1879 г. Мать Ильи Татищева Екатерина Ильинична как благословение на дальнейшую жизнь подарила сыну четыре маленьких Евангелия, хранившихся в кожаном футляре, который было удобно носить с собой. С подарком матери Илья Леонидович не расставался никогда.

Свою службу в лейб-гусарском полку Илья Леонидович нес старательно, был исполнительным, выдержанным. Благодаря прекрасным качествам души, ответственности, честности, он пользовался всеобщим уважением, и ему стали доверять все более высокие должности. Пять лет он прослужил адъютантом у командира гвардейского корпуса в Петербурге — Александра Петровича, принца Ольденбургского⁴. Принц, при всей своей широкой общественной и благотворительной деятельности, имел непростой характер, был крайне строг и требователен к подчиненным. Неточное выполнение своего распоряжения он воспринимал «как личное оскорбление»⁵.

⁴ Александр Петрович, принц Ольденбургский, — правнук императора Павла I, генерал-адъютант, член Государственного совета. С апреля 1885 г. по сентябрь 1889 г. состоял командиром гвардейского корпуса. Сохраняя свой высокий военный пост, Александр Петрович в 1881 г. стал попечителем Императорского Училища правоведения, детского приюта принца Ольденбургского и Свято-Троицкой общины сестер милосердия. Его жена — Евгения Максимилиановна, принцесса Ольденбургская, была дочерью Максимилиана, герцога Лейхтенбергского, и великой княгини Марии Николаевны. Она являлась попечительницей Комитета о сестрах Красного Креста, общины св. Евгении и Максимилиановской лечебницы.

⁵ *Великий князь Александр Михайлович*. Книга воспоминаний. Приложение к «Ил-

Безусловно, служить под началом такого человека было нелегко, однако Илья Татищев подчинялся принцу с большой самоотверженностью и добрым расположением. Он научился быстро понимать смысл его приказаний и точно их исполнять. Принц отвечал ему искренним уважением и доверием. В отношениях с сослуживцами Илья Татищев был неизменно открытым, простым и отзывчивым, так что они называли его «милейшим» человеком, обладавшим «трогательной добротой»⁶.

Следующие пятнадцать лет⁷ граф Татищев служил также в Петербурге адъютантом у великого князя Владимира Александровича — третьего сына императора Александра II. Великий князь также очень полюбил своего адъютанта: Илья Леонидович своей добротой и искренностью располагал к себе все сердца. Даже сын великого князя Кирилл Владимирович, относившийся критически ко многим государственным лицам, писал о И. Л. Татищеве, что «трудно представить себе более благородного и преданного человека»⁸.

Граф Татищев немало сил отдавал служению Православной Церкви, он был ее верным сыном. Будучи адъютантом великого князя Владимира, он вступил в православное Свято-Князь-Владимирское братство⁹ и состоял в нем до конца своей жизни. Братство строило и содержало православные храмы в Германии, а также оказывало помощь русским людям, находящимся за границей, — все это было очень близко боголюбивому и сострадательному сердцу Ильи Татищева. В том же братстве состояли епископ Феофан Затворник, кронштадтский протоиерей Иоанн Сергиев, архиепископ Японский

люстрированной России» на 1933 год // Сайт «Легитимист. Информационное агентство Российского имперского союза-ордена». URL: http://legitimist.ru/lib/history/017_vospominaniya_velikogo_knyazya_aleksandra_miha.pdf (дата обращения: 01.01.2017).

⁶ Карамзин А. А. Из послужного списка штабс-ротмистра Александровского полка А. Карамзина // Альманах Дворянского собрания. 1998. № 9. С. 228.

⁷ С 1890 по 1905 гг.

⁸ Великий князь Кирилл Владимирович. Император. Моя жизнь на службе России. СПб.: Лики России, 1996. Режим доступа: <http://korshu.ru/kirill-vladimirovich-imperator-moya-jizne-na-sluzhbe-rossii-spb/> (дата обращения: 16.12.2016).

⁹ Православное русское церковное Свято-Князь-Владимирское братство было основано в 1890 г. настоятелем посольской церкви св. Владимира в Берлине протоиереем Алексием Мальцевым (1854–1915) как благотворительное общество.

Николай, митрополит Владимир (Богоявленский), великая княгиня Елисавета Феодоровна и другие.

Граф Илья Татищев являлся также заместителем председателя Комитета по строительству храма Воскресения Христова в Санкт-Петербурге — на месте, где 1 марта 1881 г. был смертельно ранен император Александр II. К строительству храма Илья Леонидович относился трепетно, как к делу Божьему, и исполнил это поручение прекрасно. Храм, получивший название Спаса на Крови, был торжественно освящен в 1907 г. в присутствии государя, после чего граф Татищев удостоился получения всемилостивейшего рескрипта, то есть благодарственного письма от императора.

Вся жизнь Ильи Леонидовича проходила в служении Отечеству. Он не был женат и, по свидетельствам современников, вел жизнь добропорядочную и скромную. Сохранилась ценная рукопись — воспоминания помещика Николая Петровича Олферьева, имение которого находилось рядом с поместьем Татищевых в Пензенской губернии¹⁰. В этой рукописи Илья Леонидович предстает как человек, не любивший праздности, благоговейный и серьезный. Сравнивая характеры Ильи Татищева и его младшего брата Леонида, Н. П. Олферьев писал: «Старший брат Илья, скромный и серьезный человек, приезжал в имение не более как на неделю, чтобы посмотреть, как идет хозяйство. Он обычно навещал моего отца, чтобы посоветоваться по делам сельского хозяйства и просить изредка навещать имение и давать советы их управляющему. Младший Татищев, если приезжал в имение, то на несколько месяцев, увлекался лошадьми и всякими деревенскими развлечениями, но в хозяйство не вникал.

Старший брат, Илья Леонидович Татищев по характеру, укладу жизни был полной противоположностью младшему брату. Он <...> был далекий от каких-либо светских романов. Он не был женат, любил сидеть дома с книгой, особенно его интересовали сочинения людей науки по экономическим вопросам. Думаю, получи Татищев

¹⁰ Поместье в селе Протасово Саранского уезда Пензенской губернии досталось Илье Леонидовичу и его младшему брату Леониду в наследство от дяди — Александра Александровича Татищева (1823–1895), тайного советника, в 1872–1887 г. пензенского губернатора, с 1886 г. сенатора, с 1892 г. члена Государственного совета.

не военное воспитание и не враждался бы он, в силу сложившихся обстоятельств, в высшем свете, из него вышел бы скромный ученый»¹¹.

В 1905 г. в жизни графа Ильи Татищева произошли большие перемены. 26 октября 1905 г. великий князь Владимир Александрович был освобожден от должности главнокомандующего, вместо него назначили великого князя Николая Николаевича. Новый командир сразу же уволил нескольких адъютантов, в числе которых оказался и полковник И. Л. Татищев. В то время графу Татищеву было 46 лет, он уже более 25 лет безупречно нес свою службу, был хорошо известен государю своим благочестием и преданностью делу, и император пожелал иметь его в числе своих приближенных. В день своих именин, 6 декабря 1905 г., он произвел графа Татищева в генерал-майоры и назначил в свою свиту. Почти сразу Илья Леонидович получил новое ответственное поручение — как человек особо благонадежный, он был назначен представителем царя Николая II при германском императоре Вильгельме II.

Генерал Татищев произвел приятное впечатление на Вильгельма II, который в письме Николаю II отметил: «Для меня в высшей степени важно знать, что он пользуется полным твоим доверием, и я буду в случае надобности с удовольствием прибегать к его услугам в своих частных сношениях с тобой. Он — желанный гость здесь и в рядах моего Генерального штаба, к которому он теперь принадлежит»¹². Около девяти лет находился генерал Татищев в свите Вильгельма II и участвовал во многих международных встречах, поездках и дипломатических приемах императора. Служение при Вильгельме II было весьма непростым. Кайзер, привыкший днем отдыхать и потом допоздна заниматься делами, удерживал при себе свиту вплоть до 12 часов ночи. Один из знавших императора описывал, как общался Вильгельм II с придворными: «Он грубо шутил со своими генерал-адъютантами, даже очень почтенными. Я сам видел, как он хлопал по спине (и ниже спины) даже таких людей, как

¹¹ Воспоминания Николая Петровича Олферьева (РГБ. Ф. 509. Картон № 1. Ед. хр. 8. Воспоминания о службе. Ч. 1 и 2. Л. 8).

¹² *Вильгельм II*. Мемуары. События и люди. 1878–1918; Переписка Вильгельма II с Николаем II. 1894–1914 гг.; *Бисмарк О.* Вильгельм II: Воспоминания и мысли / Гос. публ. ист. 6-ка России. М., 2007. С. 407.

Шлиффен¹³»¹⁴. Для того чтобы прослужить девять лет у такого человека, И. Л. Татищев должен был обладать большим запасом терпения, выдержки и кротости. Всякий раз, когда император бывал недоволен какими-либо действиями Российского правительства или политической публикацией в газете, он мог подолгу не разговаривать с И. Л. Татищевым, иногда это длилось неделями, вплоть до целого месяца. Илья Леонидович переносил это спокойно, ожидая, пока пройдет гнев императора. В общении с германским монархом он всегда был мирен и безгранично терпелив.

Находясь в Германии, граф И. Л. Татищев стал больше времени уделять работе в Князь-Владимирском братстве. В апреле 1908 г. на общем собрании братства его избрали вице-председателем. В период его вице-председательства было построено несколько храмов. Особенно большим благодеянием братства было приобретение церкви в курортном городке Бад-Наугейме, куда на лечение приезжало много русских. Братство выкупило пустовавшую Рейнгардскую церковь в старой части города, полностью перестроило ее, и в июле 1908 г. церковь была освящена как православная во имя свт. Иннокентия Иркутского и прп. Серафима Саровского.

Граф И. Л. Татищев обладал очень милостивым сердцем, любил помогать ближним и, по заповеди Евангелия, часто делал больше, чем его просили. Милосердие и отзывчивость графа были столь широко известны, что к нему обращались за помощью по самым неожиданным поводам. Приведем лишь один пример того, насколько отзывчив был генерал Татищев на просьбы. Однажды, возвратившись поздно домой, Илья Леонидович нашел телеграмму от своего знакомого, у которого заболел ребенок и который попросил найти хорошего педиатра. Генерал Татищев не знал никаких детских врачей в Берлине, однако его доброе и нежное сердце не могло не откликнуться на чужую боль. И, несмотря на поздний час, он отправился за сведениями к своему знакомому фон дер Флиту — отцу нескольких детей, и тот посоветовал графу Татищеву обратиться к доктору Багинскому — директору королевской детской лечебницы.

¹³ Шлиффен Альфред фон (1833–1913) — граф, германский военный теоретик, генерал-адъютант императора Вильгельма, с 1911 г. генерал-фельдмаршал.

¹⁴ Мосолов А. А. При дворе последнего императора. СПб.: «Наука», 1992. С. 204.

Илья Леонидович не удовлетворился простой информацией, он сам съездил в лечебницу, чтобы убедиться в правоте мнения Флита. Затем И. Л. Татищев послал своему знакомому срочную телеграмму с собранными сведениями, а также письмо, заканчивавшееся словами: «Желаю твоему сыну скорейшего выздоровления. Целую руку. Искренне твой Илья Татищев»¹⁵. Благодаря быстро оказанной помощи ребенок поправился. И это был только один случай из многих. Многие люди, оказавшись в трудных обстоятельствах, обращались к графу Татищеву. Один из его друзей за его всегдашнюю готовность исполнять желания ближних называл его «золотой рыбкой»¹⁶.

К служению, порученному ему царем Николаем II, генерал Татищев относился с большой ответственностью. Он оказался на дипломатическом поприще в сложный период мировой истории, когда между ведущими мировыми державами обострились отношения из-за передела колоний, сфер влияния и стали создаваться военно-политические союзы. Илья Леонидович регулярно посылал царю Николаю II донесения о внутривнутриполитических событиях в Германии и внешней политике ее правительства, о настроении, встречах и разговорах императора Вильгельма II. Из этих донесений видно, что Германия, несмотря на заверения Вильгельма в дружественных чувствах к России и желании мира, которые он высказывал в письмах к Николаю II, усиленно готовилась к войне.

Когда началась Первая мировая война, граф Татищев был отозван императором в Россию, где стал выполнять разные его поручения, часто выезжая на фронт. В этот напряженный период граф вынужден был много времени проводить в дороге. Любимым его дорожным занятием было чтение Евангелия. Однажды в поезде вместе с ним оказался молодой офицер А. А. Карамзин. Он оставил воспоминания о своей встрече с генералом Татищевым, которая сильно его поразила: «Постучался к Илье Леонидовичу однажды в купе и услышал знакомое: „Да!“ Сидит на диване, ноги калачом, в руках маленькая книжица величиной в два спичечных коробка. Заложил ее кончиком пальца, поднял на меня свои светлые детские глаза. — Что это

¹⁵ РГИА. Ф. 1012. Оп. 1. Д. 103. Л. 2 об.

¹⁶ Карамзин А. А. Из послужного списка штабс-ротмистра Александровского полка А. Карамзина. С. 231

у вас за книжечка, Ваше Превосходительство? — полюбопытствовал я и добавил первое, что пришло в голову: — Смахивает на шпаргалку.

Он расхохотался. — Эта книжечка, дорогой мой, мала, но дороже всех книг в мире.

И показал мне крохотное Евангелие. Четыре таких книжицы в тисненых синих лайковых переплетах вкладывались в футлярчик из той же кожи. Я тут же, с детства увлекаясь рисованием, изобразил на чистых листах каждой из них то, что положено евангелисту, — человека, тельца, орла и льва.

Печать в Евангелии была слишком мелкая, и я поинтересовался: — Смею спросить, Ваше Превосходительство, а как Вы читаете без очков? — А я помню текст наизусть и просто держу ее в руках. Как это Вы изволили выразиться? — Как шпаргалку. — Вот-вот, как шпаргалку, — и снова засмеялся. — Вам они нравятся? Эти не отдам, то — подарок-благословение моей мамы. Но подарю непременно Вам такие же.

И действительно, через неделю он мне их вручил с советом читать, чаще думать о прочитанном и стараться делать в жизни все, что возможно, по Евангелию...

А свои книжицы, подаренные мне Татищевым, я оформил такими же рисунками и возил с собою в нагрудном кармане всю войну. При одном взгляде на них я слышал его напутственные слова — „жить по Евангелию“ — и передо мной вставало чудное, полное доброты и света лицо Ильи Леонидовича¹⁷.

Этот эпизод приоткрывает завесу над внутренней духовной жизнью графа Татищева, дает возможность понять, каким образом ему удавалось в тяжелейших жизненных обстоятельствах сохранять любовь к Богу и ближним. Вряд ли в то время нашлось бы много людей, особенно среди представителей высшего общества России, которые знали бы наизусть все Евангелие. Даже и среди людей духовного сословия это было тогда большой редкостью. И эта исключительная любовь графа Татищева к Евангелию открывает всю глубину его веры. Кроме того, в этом кратком эпизоде А. Карамзину удалось сказать

¹⁷ Карамзин А. А. Из послужного списка штабс-ротмистра Александровского полка А. Карамзина. С. 230–231.

очень многое о большой любви Ильи Леонидовича к ближним, о мире, который изливался из его сердца, о его искренности и простоте. Генерал Татищев подлинно «читал Евангелие, Книгу Жизни, делами»¹⁸.

В 1917 г. начался совершенно новый период в жизни И. Л. Татищева: февральская революция положила начало его крестному пути вместе с государем и его семьей.

В марте государь с государыней и детьми были арестованы и заключены под стражу в Александровском дворце. Вскоре после этого, как вспоминал сын доктора Боткина Глеб, среди придворных началась «настоящая оргия трусости и глупости, отвратительного проявления низости, презренной неверности. Большинство придворных не теряли времени и делали все, что было в их силах, чтобы убежать, и были далеки от желания остаться с императрицей, с беспокоемством занимались отпарыванием императорских инициалов со своих погон и демонстрировали другие столь же нелепые действия, в отчаянном усилии скрыть свою причастность и бывшую связь с Императорским Двором, которая сейчас стала считаться „позорной“ и компрометирующей»¹⁹.

На фоне общего предательства и трусости особенно ярко выделялось благородное поведение И. Л. Татищева. Болея сердцем за государя и желая быть ближе к нему, он приезжал в Царское Село, несмотря на то что это было очень опасно, так как почти сразу же после отречения государя начались аресты генералов. В такой ситуации, для того чтобы открыто приезжать в Царское Село, требовалась большая отвага. Самое меньшее, что угрожало графу Татищеву, — это арест. И действительно, в первые же дни революции генерал Татищев был в Царском Селе арестован и отправлен в Петропавловскую крепость, однако вскоре по ходатайству императрицы его освободили.

В первой половине июля 1917 г. на заседании Временного правительства было принято решение о ссылке членов Царской семьи

¹⁸ Практическая энциклопедия: Основы правильной духовной жизни: по творениям свт. Игнатия (Брянчанинова) / *сост. святи, Сергей Молотков*. СПб.: «Сатис», 2003. С. 127.

¹⁹ *Gleb Botkin. The real Romanovs as revealed by the late Czar's physician and his son.* N. Y., 1931. P. 139–140.

в Тобольск. Вместе с ними должен был отправиться граф П. К. Бенкендорф, однако он не смог поехать из-за преклонного возраста и болезни супруги. Государь предложил генерал-майору К. А. Нарышкину²⁰ поехать вместо графа Бенкендорфа. Нарышкин попросил дать ему на обдумывание 24 часа. Услышав это, государь отказался от его дальнейших услуг. А. Ф. Керенский приказал спросить государя, не желает ли он выбрать кого-то другого, и император избрал И. Л. Татищева. Как вспоминала Татьяна Боткина, видимо, со слов своего отца, лейб-медика Евгения Боткина, «Николай II предложил целый список генералов свиты. Когда им сообщили о желании императора, ни один из них не выказал желания сопровождать государя в Сибирь. Последним в списке царь упомянул генерала Татищева, который сразу же согласился»²¹, при том, что он, в отличие от других, не был раньше так близок государю, не жил во дворце.

Илья Леонидович не раздумывал ни минуты. Страшные для многих, звучавшие как приговор слова о том, что нужно ехать в ссылку с низверженным, униженным царем, для И. Л. Татищева прозвучали как призыв Божий. Он сказал с полной готовностью: «Раз государь желает этого, мой долг исполнить волю моего государя»²². Граф Татищев быстро устроил свои дела, сообщил о своем решении матери и в тот же день добровольно отправился под арест, присоединившись к верным слугам, уже состоявшим при Царской семье. Мать Ильи Татищева Екатерина Ильинична полностью одобрила поступок сына. Ее подруга княгиня Вера Голицына впоследствии вспоминала: «Татищев в Петрограде оставил старую 80-летнюю мать, которая уже не надеялась его вновь увидеть. Эта старая женщина от всей своей души поддержала сына в исполнении его долга. Когда я посетила ее несколько дней спустя, она с нежной гордостью говорила о своем дорогом сыне. Восхищаясь им, она подавляла свою печаль. Но ее старое сердце не выдержало. Изнуренное

²⁰ Помощник начальника Военно-полевой канцелярии императора Николая II, начальник главной квартиры Императорского Двора, флигель-адъютант.

²¹ Царский лейб-медик. Жизнь и подвиг Евгения Боткина / *сост. О. Т. Ковалевская*. СПб.: «Царское дело», 2014. С. 331–332.

²² *Дитерихс М. К.* Гибель Царской семьи и членов Дома Романовых на Урале: в 2 ч. М.: «Скифы», 1991. Ч. 1. С. 260–261.

тревогой, оно перестало биться 22 августа»²³. Екатерина Ильинична скончалась всего через три недели после отъезда сына в Тобольск.

Илья Леонидович согласился сопровождать царя с радостью. Он всем сердцем любил своего государя и глубоко сострадал ему. При этом он понимал, что согласиться на просьбу царя — это значит взять крест, обречь себя на многие страдания, поношения и даже на смерть. И, конечно, не только чувство долга и простая человеческая нравственность побуждали его к этому решительному поступку, но глубокая вера и стремление исполнить Евангельские заповеди, которыми он руководствовался всю свою жизнь. Илья Леонидович был в то время уже не молод, ему было 58 лет. Однако он нисколько не колебался в своей решимости последовать за государем по крестному пути. Очевидцы передают слова Ильи Леонидовича, исполненные твердости и любви к государю: «На такое монаршее благоволение у кого и могла ли позволить совесть дерзнуть отказать государю в такую тяжелую минуту. Было бы нечеловечески черной неблагодарностью за все благодеяния идеально доброго государя даже думать над таким предложением, нужно было считать его за счастье»²⁴. И, как отмечал А. Карамзин, «Государь не ошибся в графе Татищеве, ведь страдания Его Величества порожила не только революционная среда, но и предательство тех, кто издавна пользовался монаршей милостью»²⁵.

О поступке графа Татищева полковник Федор Викторович Винберг, шталмейстер высочайшего Двора²⁶, с восхищением писал, что такая самоотверженность и преданность «навевает чувство отрады и удовлетворения, дает отдых от всех актов малодушия,

²³ Calitzine V. Reminiscences d'une emigree (1865–1920). P.: «Librairie Pion», 1925. P. 214–215.

²⁴ Гибель Царской семьи: Материалы следствия по делу об убийстве Царской семьи (август 1918 — февраль 1920) / *сост. Н. Росс.* [Франкфурт на Майне]: «Посев», [1987]. С. 131.

²⁵ Карамзин А. А. Из послужного списка штабс-ротмистра Александровского полка А. Карамзина. С. 229.

²⁶ Винберг Федор Викторович (1869–1927) — полковник лейб-гвардии уланского Ее Императорского Величества Александры Феодоровны полка. Шталмейстер (нем. Stallmeister) — в России придворный чин 3-го класса, заведовавший царскими конюшнями.

низости и подлости, которые пришлось в революционную пору наблюдать в таком громадном количестве»²⁷. Даже социал-революционер А. Ф. Керенский признавал: «Татищев держал себя вообще с достоинством, вообще, как должно, что тогда в среде придворных было редким исключением»²⁸.

6-го августа царственные узники и их верные слуги прибыли в Тобольск. О том, как заключенные проводили свое время в ссылке, известно из многочисленных воспоминаний и публикаций, поэтому мы не будем подробно останавливаться на общеизвестных фактах. Отметим только, что генерал И. Л. Татищев во время заключения старался сохранять свое мирное устройство и часто подбадривал окружающих, когда они унывали. Показателен такой случай. Узников очень взволновали известия о прекращении военных действий с Германией и заключении с немцами сепаратного мира. Мир в Брест-Литовске вызвал политические дискуссии среди узников, споры возникали даже в присутствии Их Величеств. Доктор Боткин говорил: «Мы похожи на личную свиту Наполеона на острове св. Елены. Вместо того чтобы помогать монархам переносить трудности и лишения ссылки, мы ухудшаем их положение нашими глупыми спорами»²⁹. Наблюдая все это, граф И. Л. Татищев старался примирить споривших и говорил: «Не надо мельчать, не надо мельчать»³⁰, — а затем, чтобы разрядить атмосферу, принимался рассказывать какую-нибудь историю из своей личной жизни. Его всякий раз слушали с благодарностью, однако не сдерживая улыбок, так как истории эти всякий раз им повторялись и давно уже были всем хорошо известны. И тем не менее, у всех, кто его слушал, нервный накал страстей потихоньку спадал и вновь воцарялся мир и порядок. И. Л. Татищев на деле исполнял заповедь Спасителя: *Блаженны миротворцы, ибо они будут наречены сынами Божиими* (Мф 5. 9). Как это бывает у самых благородных

²⁷ Иванов А. «Я не изменил своей присяге»: Памяти гвардии полковника Федора Викторовича Винберга // Сайт «Русская линия». URL: <http://rusk.ru/st.php?idar=103269> (дата обращения: 17.12.2016).

²⁸ Дело об убийстве императора Николая II, его семьи и лиц их окружения: в 2 т. М.: «ООО ТД „Белый город“», 2015. Т. 2. С. 222.

²⁹ Gleb Botkin. The real Romanovs... P. 173.

³⁰ Мельник Т. Е. Воспоминания о Царской семье и ее жизни до и после революции. М.: «Анкор», 1993. С. 81.

людей, воспитанных в духе Христовом, в Илье Леонидовиче Татищеве сочетались рассудительность, твердость и в то же время нежность и чуткость души, сострадание к ближним и детская простота.

Князь В. А. Долгоруков отмечал, что граф И. Л. Татищев, несмотря на то, что стареет, «постоянно сохраняет это русское добродушие»³¹. При всех выпавших на его долю испытаниях граф Татищев не ожесточился сердцем, не утратил чистоты души и мирного расположения ко всем людям.

О достойном поведении графа Татищева в заключении писал впоследствии и генерал М. К. Дитерихс, который в 1919 г. руководил расследованием убийства Царской семьи и затем издал книгу о последних днях царственных узников и их верных слуг. По словам М. К. Дитерихса, «глубоко благородный и идеально честный Илья Леонидович, с христианской душой и кротким характером, стал вскоре общим любимцем в среде заключенных в Тобольске. С большим внутренним запасом духовных сил, он умел быть всегда спокойным, ровным, внося бодрость в окружающих и стараясь различными рассказами и воспоминаниями сокращать долгие досуги томительных дней заключения в Тобольске»³².

Татьяна Боткина, находившаяся в тобольской ссылке, также писала о том, что «Татищев был человек христианской души и кротчайшего характера, которого все за время пребывания в Тобольске искренне полюбили»³³, он был «проникнут духом христианского милосердия»³⁴.

Безграничная, истинно христианская любовь Ильи Леонидовича к ближним трогала любое, даже самое черствое сердце. К графу Татищеву хорошо относился даже такой жестокий человек, как новый командир охраны Н. Родионов, который был назначен вместо прежнего начальника охраны полковника Е. С. Кобылинского. Баронесса Софья Буксгевден отзывалась о Родионове как о человеке, который

³¹ Письмо князя В. А. Долгорукова графу П. К. Бенкендорфу из Тобольска от 20.11.1917 // Архив Гуверского университета, США.

³² *Дитерихс М. К.* Убийство Царской семьи и членов Дома Романовых на Урале. М., 2006. С. 285.

³³ *Мельник Т. Е.* Воспоминания о Царской семье... С. 65.

³⁴ Там же. С. 88.

«не знал жалости... он словно получал удовольствие, мучая тех, кто был в его власти»³⁵, а полковник Е. С. Кобылинский сказал о нем, что — это «хам, грубый зверь»³⁶. Однако Пьер Жильяр рассказывает интересные подробности об отношениях между Н. Родионовым и И. Л. Татищевым: «Увидев Татищева, Родионов ему сказал: „Я Вас знаю. Я Вас видел в Берлине у нашего посла“. Татищев ему ответил: „Я совсем не помню Вас. А Вы в качестве кого там были?“ Родионов ему ответил: „А Вам это все равно“. Потом Родионов сказал Татищеву: „Я знаю, Вы — хороший человек. Вы никогда не имели презрения к людям. Я готов Вам помогать в теперешнем положении, как я могу“. Татищев ему ответил: „У меня есть одна просьба, и Вам я буду очень благодарен, если Вы ее исполните: чтобы меня не отделяли от государя, чтобы мне позволили остаться с ним, что бы ни случилось“. На это Родионов ему сказал: „Я буду стараться, но я только член областного комитета и больше ничего. Я обещать не могу“»³⁷. Примечательно, что И. Л. Татищев имел полную возможность воспользоваться предложением Родионова для того, чтобы облегчить свое положение. Он мог бы испросить для себя какие-либо льготы, однако его единственным желанием было разделить до конца с государем его испытания.

После этого разговора Н. Родионов стал предупредительным с графом Татищевым, оказывал ему знаки внимания: например, велел наклеить ярлычки на его чемоданы для выделения их из общей массы других вещей. Граф Илья Леонидович, шутя, называл Родионова «мой знакомый»³⁸. Именно через И. Л. Татищева заключенные стали обращаться к Родионову с различными просьбами. А однажды, когда при обыске матроса К. Г. Нагорного охрана нашла короткую записку от цесаревича к сыну доктора В. Н. Деревенко и началось шумное разбирательство, именно генералу Татищеву с большим

³⁵ Буксгевден С. Венценосная мученица. Жизнь и трагедия Александры Феодоровны, императрицы Всероссийской / пер. с англ. Н. Б. Лебедевой. М.: «Русский Хронограф», 2010. С. 509.

³⁶ Гибель Царской семьи. С. 306.

³⁷ Там же. С. 456.

³⁸ Российский архив: История Отечества в свидетельствах и документах XVIII–XX вв. / сост. Л. А. Лыкова. М.: «Студия „Тритэ“»: Российский архив РЦХИДНИ, 1998. Вып. 8.: Н. А. Соколов: Предварительное следствие 1919–1922 гг. С. 110.

трудом удалось убедить Родионова не отдавать Климентия Григорьевича под трибунал.

В апреле из Москвы прибыл чрезвычайный комиссар ВЦИК В. В. Яковлев с целью увезти Царскую семью из Тобольска. Поскольку наследник был в то время серьезно болен, В. В. Яковлев решил ехать лишь с государем, разрешив ему взять тех, кого он пожелает. Вместе с императором отправились государыня, великая княжна Мария Николаевна, князь В. А. Долгоруков, доктор Е. С. Боткин и некоторые из верных слуг. Графу Татищеву императрица сказала: «Я Вам поручаю детей». Александра Феодоровна доверяла И. Л. Татищеву самое дорогое, что у нее было, зная, что он с полной самоотверженностью будет заботиться о ее детях, вплоть до готовности отдать за них свою жизнь.

Оставшиеся в Тобольске узники думали, что государя везут в Москву, где будет суд, после которого императора депортируют в Англию. Полковник Е. С. Кобылинский утверждал, что не будет даже и суда, а сразу депортация. Он говорил: «Какой там суд, никакого суда не будет, а их прямо из Москвы повезут на Петроград, Финляндию, Швецию и Норвегию»³⁹. Однако 20 апреля / 3 мая, в Великую Пятницу, полковник Кобылинский получил телеграмму от комиссара Яковлева, в которой говорилось, что Их Величества были остановлены в Екатеринбурге. Эта телеграмма вызвала у арестованных шок, состояние уныния, полное самых мрачных предчувствий. Трезвость в этой ситуации сохранял И. Л. Татищев. Глеб Боткин писал: «Человек, который сохранял глубочайшее спокойствие, был генерал Татищев. „Я приехал сюда, зная, что мне не удастся спастись“, — говорил он с тихой улыбкой. „Все, что я прошу, это чтобы мне разрешили умереть с моим императором“»⁴⁰. В этом спокойствии, с которым И. Л. Татищев смотрел в лицо смерти, выражалась его внутренняя готовность к мученической кончине: он знал, что его ждет, и готовился к тому, чтобы с мирным сердцем претерпеть все страдания и до конца пронести свой крест.

Генерал Татищев хорошо знал людей, разбирался в политике, отличался недюжинным умом, и он лучше других понимал все, что

³⁹ Мельник Т. Е. Воспоминания о Царской семье... С. 91.

⁴⁰ Botkin Gleb. The real Romanovs... P. 192.

происходит в России и к чему это ведет. Он ясно видел, что приближается конец и для государя, и для его семьи, и для всех, кто останутся верными им. И он ждал этого конца без страха, с верой и мужеством. О таком настроении графа Татищева сообщает и автор книги об императоре Николае II, изданной в 1931 г., И. П. Якобий: «В частных письмах своих из Тобольска Татищев прямо и с геройской искренностью говорит о своей уверенности в неминуемой смерти своей и Царской семьи. В такой смерти он видит для себя счастье — разделить до конца участь своих обожаемых монархов»⁴¹.

Вскоре в Екатеринбург перевезли августейших детей и пожелавших сопровождать их верных слуг, в том числе И. Л. Татищева. Примечателен факт, что одним из основателей Екатеринбурга был также представитель рода Татищевых — выдающийся деятель Петровской эпохи Василий Никитич Татищев. И теперь именно в этом городе должен был окончить свой земной путь граф Илья Леонидович Татищев...

10/23 мая 1918 г. царские дети вместе с верными слугами прибыли в Екатеринбург. Все, в том числе и граф Татищев, с нетерпением ждали встречи с государем и государыней. Величайшим желанием Ильи Леонидовича было умереть вместе с государем. Однако этому не суждено было сбыться. В тот же день председатель президиума Уральского областного совета А. Г. Белобородов подписал постановление об аресте «прибывшего с семьей б[ывшего] царя из Тобольска гражданина И. Л. Татищева»⁴², и Илья Леонидович был навсегда разлучен с Царской семьей. Царских детей отвезли в Ипатьевский дом, а местом заточения графа Татищева стал арестный дом⁴³, находившийся в другой стороне города, рядом с Симеоновской церковью. И. Л. Татищев вместе с камердинером А. А. Волковым⁴⁴, одним из верных слуг

⁴¹ Якобий И. П. Император Николай II и революция; Фомин С. В. «Боролись за власть генералы... и лишь император молился». СПб.: «Общество святителя Василия Великого», 2005. С. 335–336.

⁴² ГАРФ. Ф. 601. Оп. 2. Д. 49. Л. 134.

⁴³ Ныне — здание Центральной городской клинической больницы № 1.

⁴⁴ Волков Алексей Андреевич — камердинер императрицы Александры Федоровны, добровольно последовал за Романовыми в ссылку, сопровождал царских детей при переводе их из Тобольска в Екатеринбург, где был отделен от них и заключен в тюрьму. При эвакуации из Екатеринбурга был переведен в пермскую тюрьму,

Царской семьи, были помещены в камеру, где уже находились арестованные ранее первый премьер Временного правительства князь Г. Е. Львов и князь Н. Д. Голицын. Князь Львов оставил интересные воспоминания о жизни заключенных в тюрьме, в том числе и о царских слугах. По его свидетельству, в тюрьме А. Волков и И. Татищев голодали. Им разрешили покупать продовольствие, но оба отказались: у А. Волкова не было денег, а у И. Татищева хотя и были деньги, но это были деньги Царской семьи, которые он не мог тратить. Несмотря на самые ужасные условия жизни, граф Татищев не мог даже помыслить о том, чтобы использовать для себя деньги государя. Его христианская совесть не допускала никаких оправданий для такого поступка. А. Волков и И. Татищев довольствовались казенным пайком, который «был ужасен: одна соленая селедка, небольшая кружка противной на вкус воды и иногда кусочек липкого хлеба»⁴⁵.

Интересные воспоминания оставил поручик И. Толстоухов, находившийся в той же тюрьме, что и граф Татищев: он рассказал, что граф старался подбадривать других заключенных, когда те унывали. Обстановка в тюрьме была тяжелой. Почти каждую ночь в какую-нибудь камеру заходил солдат с фонарем и вызывал арестованного. Арестованный в камеру больше не возвращался, и вскоре узникам стало ясно, что появление солдата с фонарем означает вызов на расстрел. Граф Татищев хорошо понимал, что и его ждет смерть, однако сохранял бодрый дух и, забывая о себе, старался поддержать и утешить тех, кто находился рядом. Илья Леонидович часто беседовал с арестованными офицерами и своими разговорами «поддерживал в них бодрость и веру в спасение России»⁴⁶. Генерал Дитерихс писал: «Несмотря на весь ужас окружавшей обстановки, на грязь, испытываемые лишения и нравственные муки перед неведомой личной судьбой, он остался верным своему государю

откуда в ночь на 4 сентября 1918 г. во время конвоирования на расстрел бежал. Белогвардейским следователем Н. А. Соколовым допрашивался в качестве свидетеля по делу об убийстве Царской семьи. Позднее жил в эмиграции. Автор книги воспоминаний «Около Царской семьи» (Париж, 1928).

⁴⁵ Булыгин П. П. Убийство Романовых / предисл. Т. Максимовой. М.: «ACADEMIA»; «Рандеву-АМ», 2001. С. 25.

⁴⁶ Дитерихс М. К. Убийство Царской семьи и членов Дома Романовых на Урале. С. 285.

и своей присяге до конца»⁴⁷. Безусловно, мужественно переносить условия заключения помогала И. Л. Татищеву личная молитва и знание наизусть Евангелия. По этому поводу свт. Игнатий (Брянчанинов) писал: «Какое счастье, какое богатство — стяжание Евангелия памятью! Нельзя предвидеть переворотов и бедствий, могущих случиться с нами в течение земной жизни. Евангелие, принадлежащее памяти, узнику сопутствует в темнице, с земледельцем говорит на ниве, увеселяет больного во время томительной бессонницы и тяжкого одиночества»⁴⁸. Так утешало Евангелие, выученное на память, и Илью Леонидовича. Кроме того, по воспоминаниям камердинера А. А. Волкова, арестованных «всякое воскресенье водили в церковь, где соборно служило заключенное духовенство. Служба благоговейная, торжественная...»⁴⁹.

28 мая / 10 июня стало последним днем земной жизни генерала Татищева. По воспоминаниям А. А. Волкова, в камеру пришли два надзирателя и велели графу Татищеву идти в контору. И. Л. Татищев побледнел, но спокойно простился с Волковым и ушел. В конторе его ждали вооруженные чекисты. Один из них, Г. П. Никулин, потом рассказывал, что приказание об убийстве графа Татищева и князя Долгорукова дал Н. Бобылев, исполнявший в то время обязанности председателя Уральской ЧК. Далее Никулин говорит: «Взяли мы извозчиков из ЧК, Валька Сахаров сел в повозку с Татищевым, я — с князем Долгоруковым. Взяли все их чемоданы и говорим: „Повезем вас в ссылку, на разъезде сядете в поезд“»⁵⁰. Чекисты вывезли графа и князя на окраину Екатеринбурга и расстреляли. Тела убитых были брошены в лесу возле Ивановского кладбища. Вскоре после убийства они были найдены. Князя Долгорукова опознали по расписке в получении от него 80 000 рублей, а графа Татищева — по английскому пальто. Останки были погребены сестрами Ново-

⁴⁷ *Дитерихс М. К.* Убийство Царской семьи... С. 285.

⁴⁸ *Практическая энциклопедия: Основы правильной духовной жизни: по творениям свт. Игнатия (Брянчанинова).* С. 128.

⁴⁹ *Волков А. А.* Около Царской семьи. С. 87.

⁵⁰ Запись рассказа Г. П. Никулина из архива семьи Медведевых. Цит. по: *Жук Ю. А.* Претерпевшие до конца. Судьбы царских слуг, оставшихся верными долгу и присяге. СПб: «БХВ Петербург», 2013. С. 37–38.

Тихвинского монастыря, скорее всего на монастырском кладбище. Об этом известно со слов чекиста А. Кабанова, сообщившего, что «трупы монахини похоронили на кладбище»⁵¹.

Убийство И. Л. Татищева вызвало удивление у многих людей, хорошо знавших его. Поручик И. Толстоухов вспоминал: «Столь зверское убийство было для нас всех заключенных совершенной загадкой, т. к. такой человек, как И. Л. Татищев, необыкновенно добрый, отзывчивый человек, казалось, даже таких озверевших людей, как большевики, не мог вызвать на убийство»⁵².

Ф. В. Винберг писал о И. Л. Татищеве следующее: «Этот Рюрикович дал пример всему русскому дворянству, как следует вести себя человеку, верному заветам чести не только на словах и в то время, когда все идет благополучно, но и в самых трудных условиях трагически обернувшейся обстановки жизни. Если бы у Русского царя было больше таких дворян, как Татищев, то не только не смогла бы революция оказать такого губительного действия на нашу Родину, но самой революции не было бы...»⁵³.

Граф Илья Леонидович Татищев был одним из лучших сынов православной России. Глубоко верующий, воспитанный Евангелием, милосердный и честный, он был для всех, кто его знал, образцом истинного христианина. Заповеди Христа он исполнил до конца, вплоть до положения жизни *за друзей своих* (ср.: Ин 15. 13). Верим, что его жизнь и мученическая кончина заслужили ему вечный венец.

* * *

Теперь хотелось бы немного рассказать и о другом верном царском слуге — дядьке цесаревича Алексея матросе 1-й статьи Климентии Григорьевиче Нагорном. Его имя, Климентий, в переводе с латинского значит «милостивый». И действительно, это качество было одной из главных добродетелей Климентия Нагорного: он имел сострадательное, милостивое сердце, полное любви, благодаря чему

⁵¹ Исповедь царевубийц. Убийство Царской семьи в материалах предварительного следствия и в воспоминаниях лиц, причастных к совершению этого преступления / авт.-сост. Ю. А. Жук. М.: ООО «Издательский дом „Вече“», 2008. С. 126.

⁵² Гибель Царской семьи. С. 77.

⁵³ Винберг Ф. В. Крестный путь // Сайт «Царь грядет». URL: <http://www.iskupitel.info/node/147> (дата обращения: 17.12.2016).

он смог достойно нести очень высокое и ответственное служение при больном наследнике Российского престола цесаревиче Алексее.

Сведения о Климентии Нагорном были собраны в Центральном государственном историческом архиве Украины (там хранится запись о его рождении и крещении), Российском государственном историческом архиве, где сохранился его послужной список и различные документы о его служебной деятельности, Государственном архиве Российской Федерации, где имеются документы о периоде его заключения. О самоотверженном служении К.Г. Нагорного, его исключительной любви и преданности рассказывается в воспоминаниях современников, в дневниках и письмах членов Царской семьи.

Родился Климентий Нагорный 25 января 1887 г. в семье рядового Российской императорской армии Григория Ивановича Нагорного и его супруги Феодосии Никитичны, проживавших в селе Пустоваровка Сквирского уезда Киевской губернии. Воспитывался Климентий в православной вере и благочестии, с детства хорошо знал богослужение и любил храм: как позже он сам сообщал императрице Александре Феодоровне, с детских лет он читал и пел во время богослужений в местном храме в честь Покрова Пресвятой Богородицы. Богослужение питало его душу, формировало в нем чуткую христианскую совесть, любовь к Богу и ближним, желание служить людям. Образование Климентий получил в сельской церковно-приходской школе.

Осенью 1908 г. Климентий, которому тогда исполнился 21 год, был призван на действительную военную службу и определен в Морской гвардейский экипаж.

Этот экипаж был сформирован при императоре Александре I и предназначался для комплектования команд придворных яхт и гребных судов, а также для придворной и гарнизонной караульной службы. Отбор кандидатов для пополнения экипажа был очень строгим: высочайший смотр новобранцев в Царском Селе проводили лично император Николай II и императрица Александра Феодоровна. Высокий статный юноша Климентий Нагорный не только стал членом Гвардейского экипажа, но и был направлен для службы на личную яхту Августейшей семьи «Штандарт». По воспоминаниям капитана 2-го ранга Н.В. Саблина, для нее отбирали наилучших

претендентов, то есть не только физически крепких и расторопных, но и наиболее добропорядочных, благонадежных, ответственных, «и таким образом, постепенно подобрали очень хорошую команду»⁵⁴.

До начала Первой мировой войны семья императора Николая II регулярно совершала на «Штандарте» продолжительные плавания по Балтийскому и Черному морям, а также за границу. Во время плаваний общение команды с членами Царской семьи было очень близким: все могли видеть их лично в самой простой обстановке. Особенно тесно приходилось общаться некоторым членам команды с царскими детьми, в том числе — с великими князьями. Как только они прибывали на корабль, к ним сразу же приставлялись специальные матросы — так называемые «дядьки», в обязанность которых входило постоянное сопровождение княжон на яхте и на берегу и присмотр за ними. Как писал Н. В. Саблин, «дядьки рассказывали им разные „морские небылицы“ про свою деревню, семью, про свои плавания, и, конечно, мы старались выбрать самых лучших и славных русских матросов. Одного из них, Нагорного, потом приняли на службу к наследнику»⁵⁵. Избрание Климентия Нагорного из числа 350 матросов экипажа на должность, предполагавшую повседневное близкое общение с царскими детьми, несомненно, свидетельствовало о его высоких душевных и нравственных качествах: ответственности, доброте, отзывчивости, самоотверженности, порядочности и т. п.

Императрица Александра Феодоровна с величайшим вниманием относилась ко всему, что касалось ее детей. Она видела искреннюю заботу матроса Нагорного о своих дочерях, его жизнерадостность, благочестие, бескорыстие, простоту. Зная о том, что в 1913 г. оканчивается срок его службы, и не желая расставаться с таким верным слугой, она распорядилась о назначении его лакеем «к комнатам Их Высочеств Августейших Детей Их Императорских Величеств»⁵⁶, то есть царских дочерей. В начале октября, окончив срок воинской

⁵⁴ Саблин Н. В. Десять лет на императорской яхте «Штандарт». СПб.: «Петроний», 2008. С. 84.

⁵⁵ Там же. С. 54.

⁵⁶ Дело Канцелярии Ея Величества Государыни Императрицы Александры Феодоровны и Управления делами Августейших Детей Их Императорских Величеств. Нагорный Климентий, лакей 2-го разряда // РГИА. Ф. 525. Оп. 2 (216/2714). Д. 226. Л. 5.

службы, Климентий Григорьевич покинул «Штандарт» и теперь должен был постоянно находиться при царских детях. Первоначально в его обязанности входила служба «у стола их Высочеств»⁵⁷, то есть во время высочайших трапез он должен был принимать блюда от официантов и подавать их великим княжнам⁵⁸. Однако очень скоро, уже 2 декабря того же года, он получил назначение на должность помощника дядьки цесаревича «с сохранением обмундирования матроса»⁵⁹ и «без наименования лакеем»⁶⁰.

Несомненно, такое назначение было для Климентия Нагорного большой честью, свидетельствовало о расположении и полном доверии к нему со стороны монархов. Однако вместе с тем отныне на него ложилась и большая ответственность за судьбу и здоровье тяжелобольного наследника Российского престола, ведь от малейшего недосмотра ребенок мог получить травму, которая могла стать смертельной. Требовались полная самоотдача, преданность, жертвенность — эти добродетели и отличали матроса Нагорного. Около четырех с половиной лет, до самой своей кончины, он находился в ближайшем общении с цесаревичем. Как писал И. П. Якобий, Нагорный «ходил за наследником с раннего детства, ласкал и утешал его в его детских горестях, страдал за него и за его несчастных родителей во время болезней, был беспомощным свидетелем отчаянной борьбы за спасение этой жизни, которая могла ежеминутно угаснуть, как слабый огонек. Для этого простого и преданного матроса Алексей Николаевич был, конечно, наследник престола, будущий царь, помазанник Божий, но также и бедный, больной ребенок, слабый и хрупкий, нуждающийся в защите и помощи»⁶¹.

Своим самоотверженным служением, безграничной преданностью Климентий Нагорный заслужил любовь всей Царской семьи. В письмах и дневниках членов царской фамилии постоянно

⁵⁷ Дело Канцелярии Ея Величества Государыни Императрицы... Л. 16.

⁵⁸ См.: *Зимин И. В., Соколов А. Р., Лазерсон И. И.* Императорская кухня. XIX — начало XX вв. Повседневная жизнь Российского императорского двора. М.: Изд-во «Центрполиграф», 2014. С. 300–301.

⁵⁹ РГИА. Ф. 525. Оп. 2 (216/2714). Д. 226. Л. 13.

⁶⁰ Там же. Л. 14.

⁶¹ *Якобий И. П.* Император Николай II и революция. С. 323.

встречаются хоть и краткие, но полные уважения и симпатии упоминания о Климентии Григорьевиче. «Кланяюсь Вл[адимиру] Николаевичу, м[есье] Жильяру, Деревенко и Нагорному»⁶², — писала императрица Александра Феодоровна сыну. Великие княжны Татьяна и Анастасия писали брату: «Очень-очень поцелуй папа, поклонись Деревеньке, Нагорному...»⁶³, «кланяюсь Коле, Деревеньке, М. Gilliard и Нагорному»⁶⁴. В дневнике цесаревича также не раз упоминается имя Нагорного: «11 июля... Катались и купался с Нагорным»⁶⁵, «21 июля <...> Днем играл в саду с папа <...> Макаровым и Нагорным в войну»⁶⁶.

Климентий Григорьевич отдавал все свои силы, время, здоровье — всего себя — на служение Царской семье, отчего так и не создал своей собственной.

С началом Первой мировой войны государь вместе с наследником не раз выезжал в Ставку Верховного главнокомандующего. При этом, как отмечал британский военный атташе генерал сэр Джон Хенбери-Уильямс, «всегда был рядом дядька цесаревича, здоровенный матрос Нагорный, которого мальчик обожал, — огромный, веселый, обожающий слуга своего маленького господина»⁶⁷.

Во время одной из таких поездок, в декабре 1915 г., цесаревич простудился, у него открылось сильное кровотечение из носа. Предпринятые профессором С. П. Феодоровым меры для остановки кровотечения не помогли, поэтому было принято решение о срочном возвращении в Ставку, а оттуда — в Царское Село. По дороге состояние цесаревича ухудшилось, поднялась температура, от потери крови он слабел и дважды пребывал в состоянии обморока. На протяжении всей ночи Климентий Григорьевич, не шевелясь, поддерживал его голову на должной высоте, подложив под нее вытянутую руку (нельзя было оставлять больного в совершенно лежащем положении). И только когда к утру кровотечение уменьшилось, верный

⁶² Цесаревич. Документы. Воспоминания. Фотографии. М.: «Вагриус», 1998. С. 61.

⁶³ Цит. по: Цесаревич. С. 75.

⁶⁴ Августейшие сестры милосердия / *сост.* Н. К. Зверева. М.: «Вече», 2008. С. 141.

⁶⁵ Цит. по: Цесаревич. С. 142.

⁶⁶ Цит. по: Цесаревич. С. 144.

⁶⁷ Государь на фронте. Воспоминания. М.: «Русский Хронографъ», 2012. С. 203.

слуга смог расслабиться и отдохнуть после бессонной ночи. Этот случай был только одним из тех бесчисленных случаев, когда верный дядька цесаревича жертвовал ради него своим покоем и отдыхом. И это, несомненно, свидетельствует о том, что матрос Климентий Нагорный не на словах только, а самым делом исполнял заповедь апостола: *Во всем повинуйтесь господам вашим по плоти, не в глазах только служа им, как человекоугодники, но в простоте сердца, боясь Бога. И все, что делаете, делайте от души, как для Господа, а не для человеков* (Кол 3.22). Он служил цесаревичу искренне, от всей души, постоянно проявляя большое самопожертвование и терпение. Согласно его послужному списку, 23 августа 1916 г. в награду за беспорочную службу ему была пожалована серебряная медаль «За усердие» для ношения на груди на Станиславской ленте.

Примечательно, что Климентий Григорьевич был вместе с цесаревичем не только во время его игр, не только в часы страданий, но и в церкви за богослужением. Так, императрица Александра Федоровна описывала Пасхальное богослужение 1916 г. в Царском Селе: «Прошлой ночью дети все пятеро участвовали в крестном ходе вокруг церкви... У Бэби были прелестные розовые щечки, так как он спал перед этим. Он вернулся домой после заутрени и разговлялся с Деревенько и Нагорным, а мы... после обедни»⁶⁸. Вообще, нужно отметить, что, пребывая вместе с Царской семьей, К. Г. Нагорный находился в привычной для него с детства атмосфере любви к церкви и русским православным обычаям. Он вместе с государем и его семьей посещал храм, участвовал в таинствах. В этой благочестивой атмосфере он сохранил свою веру чистой и крепкой. И служение больному цесаревичу, конечно, часто побуждало Климения просить Бога о помощи, особенно когда наследнику угрожала опасность умереть от приступа гемофилии.

К. Г. Нагорный остался верным государю, наследнику и всей Царской семье и после страшных событий 1917 г. После февральской революции и заключения членов Царской семьи под арест в Александровском дворце всем придворным и слугам, находившимся в тот

⁶⁸ Переписка Николая и Александры Романовых (1916–1917) / с предисл. М. Н. Покровского: в 5 т. М.; Л.: «Государственное издательство», 1926. Т. 4. С. 212.

момент во дворце, было предложено покинуть его, если они не хотят остаться в заключении. Матрос Нагорный предпочел оказаться под арестом, чем разлучиться с царем и его семьей. Он настолько сроднился с ними, что не мог и помыслить об уходе. Он остался во дворце и продолжал столь же преданно исполнять свои обязанности. Его верность много значила для семьи, ведь, как известно, одними из первых оставили дворец именно охранявшие его моряки гвардейского экипажа, в том числе те, кто нес службу на «Штандарте». Как вспоминала баронесса С. Буксгевден, «количество защитников Александровского дворца постепенно сокращалось. Утром 15 марта военные моряки из охраны дворца были отозваны в Петроград... Императрице было мучительно видеть, как знамена, столь привычные для дворца, покидали его стены. Александра Феодоровна всегда симпатизировала военным морякам; что же касается команды «Штандарта», то она была особенно избалована вниманием императорской семьи. И тут случилось так, что именно моряки первыми покинули дворец»⁶⁹.

Матрос Нагорный понимал, что, оставаясь при Царской семье, он тем самым навлекает на себя ненависть бывших сотоварищей по службе. Как вспоминала комнатная девушка императрицы Е. Эрсберг, «когда экипаж уходил, многие матросы, считавшиеся преданными семье, те самые матросы, которые находились при „Штандарте“ и „Полярной звезде“, грозили оставшемуся при семье Нагорному»⁷⁰. Однако никакие угрозы не могли поколебать решимости Климентия Григорьевича оставаться с Царской семьей.

За верность монархам Климентия Нагорного возненавидели не только матросы, но и многие стрелки из новой охраны дворцатюрьмы. Так, с наступлением теплых весенних дней императрица, не имея по болезни сил ходить пешком, стала выезжать на прогулку в кресле. Солдаты, как писала баронесса С. К. Буксгевден, «непрерывно оскорбляли слугу, который вез кресло, а однажды, когда на место этого слуги встал матрос Нагорный, ярость солдат по поводу его службы „жене тирана“ достигла таких размеров, что Нагорный

⁶⁹ Буксгевден С. Венценосная мученица. С. 408–409.

⁷⁰ Российский архив. С. 137.

получил впоследствии письма от своих сослуживцев, в которых они обрекали его на смерть»⁷¹. Однако, несмотря на угрозы и поношения, Климентий Григорьевич до конца сохранил твердость воли и мужество в служении царю и его семье, в то время находившейся в крайнем уничтожении. Капитан 2-го ранга Г.К. Граф писал: «Мне передавали, что, когда Нагорному предлагали покинуть Царскую семью, удивляясь тому, как он, матрос, продолжает еще служить ей, Нагорный дал... полный достоинства ответ: „Своего цесаревича я никогда не покину!“»⁷². Его любовь к цесаревичу была гораздо глубже простой привязанности: за много лет служения, общих печалей и радостей, общей молитвы он духом сроднился с ним крепче, чем с родными по плоти.

Разделяя заключение Царской семьи в Александровском дворце, Климентий Григорьевич, помимо исполнения своих прямых обязанностей, разделял и досуг государя и его родных. Они вместе работали на уборке льда, спиливали в саду сухие деревья, кололи дрова. Государь отмечал это в дневнике: «Днем начали ломать лед постарому у моста с ручейком; работали Татьяна, Валя и Нагорный»⁷³. Когда сошел снег, Климентий вместе с Царской семьей и оставшимися при ней верными слугами принимал самое деятельное участие в обустройстве огорода перед Александровским дворцом.

В тех условиях большим утешением для Царской семьи, а также ее верных слуг были церковные богослужения, молитва. Сохранился дневник протоиерея Афанасия Беляева, служившего в церкви Александровского дворца весной-летом 1917 г. Отец Афанасий писал:

«27 марта... Служил Литургию, читал за каждым часом Евангелие от Иоанна, — писал отец Афанасий в Великий Понедельник. — <...> За Литургией были и усердно молились: б[ывший] и[мператор] Николай Александрович, Александра Феодоровна, Ольга Николаевна и Татьяна Николаевна и все живущие приближенные к ним лица... много было и служащих говеющих...

⁷¹ Буксгевден С. Венценосная мученица. С. 458.

⁷² Граф Г.К. На «Новике» (Балтийский флот в войну и революцию). Мюнхен: «Тип. Р. Ольденбург», 1922. С. 374.

⁷³ Дневники Николая II и императрицы Александры Федоровны: в 2 т. / отв. ред., сост. В. М. Хрусталева. М.: «Вагриус». 2008. Т. 1. С. 445.

29 марта... Литургия совершена в присутствии тех же лиц. <...> Исповедь для служащих назначена в 2 часа дня»⁷⁴.

Из этих небольших записей видно, что и придворные, и слуги, остававшиеся верными Царской семье, также молились во время богослужений в дворцовом храме. Можно сказать, вся атмосфера жизни в Александровском дворце в тот период была проникнута истинно религиозным настроением, именно вера была тем, что объединяло и поддерживало всех его узников, в том числе и Климентия Григорьевича Нагорного.

1 августа 1917 г. состоялся отъезд Царской семьи в Тобольск: среди немногих слуг добровольно последовал за ней и матрос К. Г. Нагорный. Поскольку дядька цесаревича А. Е. Деревенько фактически изменил августейшим узникам (после революции он стал грубо вести себя с Алексеем Николаевичем, а кроме того, забрал для своих сыновей многие его вещи), Климентий Григорьевич официально занял его место.

В Тобольске он жил вместе с цесаревичем в губернаторском доме. «Нагорный спит со мною»⁷⁵, — писал Алексей. Так, верный слуга нес круглосуточное служение при царском сыне, с полным забвением себя. Нагорный давно стал одним из самых близких людей для цесаревича. В тобольской ссылке он скрашивал своими играми с Алексеем его досуг. «Утром играл в шашки с Нагорным»⁷⁶, — писал цесаревич в своем дневнике 4 января 1918 г. Другой царский слуга, лакей С. Иванов, так описывал общение цесаревича с его дядькой: «[Алексей Николаевич] любил шутки, игры. С Нагорным они всегда, бывало, спорят из-за всего, но только не зло, а по-хорошему»⁷⁷.

Из многочисленных воспоминаний о жизни государя, его родных и приближенных в Тобольске видно, что все узники жили

⁷⁴ Дневник протоиерея Н. Беляева о службе его при Дворе (найденный в Феодоровском соборе), 1917 г. // Вече. Мюнхен. 1989. № 36. С. 160, 162.

⁷⁵ Письма Царской семьи из заточения / под научн. ред. О. Г. Гончаренко. М.: «Вече», 2013. С. 124.

⁷⁶ Мейлунас А., Мироненко С. Николай и Александра. Любовь и жизнь. М.: «Прогресс», 1998. С. 589.

⁷⁷ Протокол допроса С. И. Иванова от 18 июля 1919 г. судебным следователем по особо важным делам при Омском окружном суде Н. А. Соколовым. Опубликовано в книге: Гибель Царской семьи. С. 407.

как одна семья, в труде и молитве. Вместе с государем, государыней, детьми, свитой и слугами Климентий Григорьевич и в Тобольске участвовал в богослужениях. В храм дозволялось ходить редко: обычно священник приходил совершать всенощные бдения и обеда на дом. Пели сначала монахини из местного женского монастыря, затем хор мирян одной из церквей, а впоследствии Александра Феодоровна приняла решение создать свой хор, в который включили и Климентия, единственного из всех членов свиты и слуг. В феврале 1918 г. императрица писала: «Теперь будем тоже во время службы петь (не знаю, как выйдет). Дети, Нагорный (который тоже будет чтецом — мальчиком читал в церкви), я и регент»⁷⁸. Об этом же есть отметка в ее дневнике, сделанная ею днем раньше: «Воскресенье. Неделя о блудном сыне... Занималась пением с девочками и Нагорным»⁷⁹. На первой неделе Великого поста богослужение совершалось на дому дважды в день. Известно, что члены Царской семьи не мыслили себя без церкви и службы, — и верного их слугу Климентия Нагорного отличала та же любовь к храму.

После того как 13/26 апреля государь, государыня и великая княжна Мария Николаевна с некоторыми слугами были отправлены в Екатеринбург, Климентий Григорьевич остался рядом с царским сыном в Тобольске. В конце марта у цесаревича произошел сильный приступ гемофилии, состояние было тяжелое, больной был прикован к постели и не мог передвигаться. Поправлялся он медленно и требовал большого внимания и заботы от всех оставшихся членов семьи и прислуги. Климентий Григорьевич, живший с ним в одной комнате, особенно терзался сердцем, видя его муки, и всякий миг думал только о том, как облегчить его страдания. Только через четыре дня, 17 апреля / 1 мая, цесаревич смог подняться и, как записал в дневнике П. Жильяр, «Нагорный перенес его до колесного кресла; его катали на солнце»⁸⁰.

⁷⁸ Письма Царской семьи из заточения. С. 147.

⁷⁹ Дневники Николая II и императрицы Александры Федоровны: в 2 т. / *отв. ред., сост. В. М. Хрусталева*. М.: «Вагриус». 2008. Т. 2. С. 300.

⁸⁰ Жильяр П. Император Николай II и его семья (Петергоф, сент. 1905 — Екатеринбург, май 1918 г.) / предисл. С. Д. Сазонова. М.: Малое предприятие НПО «МАДА», 1991. С. 245.

В мае 1918 г. в губернаторском доме в Тобольске сменилась охрана. Теперь охранять узников было поручено отряду екатеринбургских красногвардейцев под командованием комиссара Н. Родионова. У Климентия Григорьевича сразу же начались с ним трения. Со времени революции Нагорный постоянно должен был терпеть проявления вражды и ненависти со стороны революционеров, которые считали его предателем классовых интересов. Так произошло и теперь. Родионов и его товарищи ненавидели Нагорного. Полковник Е. С. Кобылинский впоследствии рассказывал: «Когда этот Родионов появился у нас, он производил обыск у Нагорного, когда тот пришел из города. Он нашел у него письмо от сына доктора Деревенко к Алексею Николаевичу и сказал об этом Хохрякову: „Вот тип! Говорит, что у него ничего нет, а у самого письмо!“ <...> Хохряков [который тоже был матросом] обрадовался: „А! Давно я точу зуб на эту сволочь! Осрамил нас!“⁸¹. Матрос Хохряков, «краса и гордость русской революции»⁸², ненавидел матроса Нагорного за его верность Царской семье. Климентий Григорьевич переносил это с христианским мужеством. Его дух укрепляли искренняя любовь к государю и его семье и вера в Бога. Он старался не обращать внимания на дурное обращение с ним самим, молча терпел поношения и не мог сдержаться только в тех случаях, когда каким-либо образом оскорбляли цесаревича. Как писал И. П. Якобий, «Нагорный выносил с невозмутимым спокойствием издевательства тюремщиков, пока дело не касалось наследника, но тут его охватывал страшный гнев. Доходило и до бурных схваток»⁸³.

7/20 мая 1918 г. остававшиеся в Тобольске царские дети, свита и прислуга были отправлены в Екатеринбург. Климентий неотлучно сопровождал больного цесаревича в этом последнем в их жизни путешествии. Он переносил больного на руках и оказывал ему всю необходимую помощь.

На пароходе «Русь», на котором плыли до Тюмени, Климентий вновь вступил в конфликт с комиссаром Н. Родионовым. Баронесса С. Буксгевден так описывала эту поездку: «Дни стояли

⁸¹ Гибель Царской семьи. С. 306–307.

⁸² Там же.

⁸³ Якобий И. П. Император Николай II и революция. С. 323.

солнечные, и цесаревича часто вывозили на палубу в специальном кресле. По ночам Родионов запирал мальчика в каюте — к большому неудовольствию Нагорного, который постоянно конфликтовал по этому поводу с Родионовым»⁸⁴. При этом Климентий Григорьевич ясно понимал, что ожидает за это его самого, и как-то сказал об этом няне А. Теглевой: «Меня они, наверное, убьют. Вы посмотрите, рожи-то, рожи-то у них какие! <...> Ну, пусть убивают, а все-таки я им, хоть одному-двоим, а наколочу морды сам!»⁸⁵. По словам А. Теглевой, «Нагорный вообще держал себя смело с Родионовым и свою будущую судьбу он предсказал себе сам»⁸⁶. Как видно из этих воспоминаний, Нагорный, как истинный христианин, не боялся смерти.

Из Тюмени до Екатеринбурга царские дети с верными слугами ехали поездом. Когда поезд прибыл в Екатеринбург, Климентий перенес цесаревича из вагона в пролетку на руках, так как больной не мог еще свободно передвигаться. Комиссар, конвоировавший узников, грубо приказал великим княжнам самим нести свои вещи. Кроме тяжелых сумок, у княжон были на поводках три собаки. Видя, с каким трудом под дождем, увязая в грязи, несет свой чемодан Татьяна Николаевна, Климентий взялся ей помочь. Но не успел он подхватить чемодан, как красноармейцы тотчас оттолкнули его.

Узники прибыли в Ипатьевский дом. Там от всех прибывших слуг и приближенных потребовали расписку о добровольном подчинении режиму заключения Царской семьи. Дал такую расписку и Нагорный: «Я, нижеподписавшийся гражданин Нагорный Климентий Григорьевич <...> даю настоящую расписку в том, что, желая продолжать служить при бывшем царе Николае Романове, обязуюсь подчиняться и выполнять все распоряжения Уральского областного Совета, исходящие от коменданта дома, считая себя на равном состоянии, как и остальная семья Романовых. К. Нагорный»⁸⁷.

Только несколько дней довелось провести Климентию Григорьевичу рядом с цесаревичем в новом месте заключения. В эти последние дни он оставался все тем же заботливым слугой, отважным

⁸⁴ Буксгевден С. Венценосная мученица. С. 511.

⁸⁵ Российский архив. С. 129.

⁸⁶ Соколов Н. Убийство Царской семьи. Берлин: «Слово», 1925. С. 113.

⁸⁷ ГАРФ. Ф. 601. Оп. 2. Д. 38. Л. 64.

телохранителем и верным христианином. Как пишет Мария Федоровна Старк, дочь капитана 1-го ранга Ф. О. Старка: «Нагорный — простой матрос, был до последней минуты своей жизни верный в своей любви к Царской семье. Ничто его не поколебало: и в Екатеринбурге он был все таким же, так же презрительно, резко отвечал красноармейцам и советским комиссарам, и не раз его простые слова заставляли замолкать советчиков. Они чувствовали, что этот матрос как-то выше, чем-то сильнее их, и они боялись и ненавидели его»⁸⁸.

Впоследствии, уже в тюрьме, сам К. Нагорный рассказывал князю Г. Е. Львову, как, беспокоясь о больном наследнике, он требовал оставить у Алексея не одну, а две пары сапог, чтобы тот имел возможность сменить обувь, если она намокнет⁸⁹. Поскольку после приезда состояние здоровья Алексея Николаевича резко ухудшилось, Климентий, преодолевая собственную усталость, прислуживал лежащему больному днем, дежурил рядом с ним и ночью. Нагорный исполнял все, что требовалось для цесаревича. По свидетельству охранников Ипатьевского дома, Климентий сам выносил резиновую подушку, заменявшую для цесаревича судно⁹⁰. О самоотверженности Нагорного писал доктор Е. С. Боткин: «...Алексей Николаевич <...> день и ночь <...> так невыразимо страдает, что никто из ближайших родных его... не в силах долго выдержать ухода за ним... Состоявший при нем Клим Григорьевич Нагорный после нескольких бессонных и полных мучений ночей сбивается с ног и не в состоянии был бы выдержать вовсе, если б на смену и помощь ему не являлись преподаватели Алексея Николаевича... Г[осподин] Жильяр <...> проводит около него во время болезни иногда и целые ночи, отпуская измученного Нагорного выспаться»⁹¹.

Об этой самоотверженности есть свидетельство и в дневниковых записях императрицы, сделанных ею 14/27 мая: «У Бэби снова была нехорошая ночь. Е. С. Боткин дежурил часть ночи, чтобы

⁸⁸ Старк М. Вечная память. Документальный очерк // Возрождение. 1957. № 67. Режим доступа: <http://iknigi.net/avtor-monah-lazar-afanasev/74106-torzhestvuyuschyiduh-monah-lazar-afanasev/read/page-25.html> (дата посещения 22.12.2016).

⁸⁹ См.: Российский архив. С. 112.

⁹⁰ Гибель Царской семьи. С. 274.

⁹¹ Дневники Николая II и императрицы Александры Федоровны. Т. 2. С. 444.

дать Нагорному выспаться»⁹². Эта ночь, проведенная Климентием у кровати больного, ночь, в которую он, как и прежде, самоотверженно исполнял заповедь Христову: *Я был болен, и вы посетили Меня* (Мф 25. 36), была его последней ночью рядом с Царской семьей. Днем 27 мая К. Г. Нагорный и другой лакей, И. Д. Седнев, были арестованы и заключены в арестный дом на Ночлежной площади. Поводом к этому послужило то, что они не позволили коменданту дома забрать золотую цепочку с крестиками и образками, висевшую над кроватью цесаревича.

Государь и государыня очень беспокоились о своих слугах и ждали их возвращения. Так, 31 мая / 13 июня императрица писала в дневнике: «...[Авдеев] пообещал нам Седнева и Нагорного на воскресенье»⁹³, «25 июня / 8 июля... Бэби кушает хорошо, и его стало трудно носить на руках; безжалостные, они не хотят возвращать нам Нагорного»⁹⁴. Император также записал в своем дневнике: «3/16 июня <...> Все поджидаем Седнева и Нагорного, которых нам обещали впустить сегодня»⁹⁵.

Находившийся вместе с Нагорным и Седневым в заключении князь Г. Львов позднее говорил: «Лично от них у меня осталось такое впечатление. <...> Седнев и Нагорный — прекрасные ребята, неглупые, отдающие себе отчет во многом, здоровые и телом и духом; были весьма преданы семье»⁹⁶.

15/28 июня 1918 г. К. Г. Нагорный и И. Д. Седнев с группой заключенных были убиты на окраине Екатеринбурга в отместку за гибель красного комиссара И. М. Малышева. Последнее в своей жизни испытание Климентий Григорьевич переносил с мужеством мученика: «Идя к месту казни, он ободрял других „смертников“»⁹⁷. Об этом стало известно из рассказа одного из приговоренных к расстрелу, которому удалось бежать. Это свидетельство говорит о том, что верный слуга до конца сохранял бодрость духа и встретил смерть

⁹² Дневники Николая II и императрицы Александры Федоровны. Т. 2. С. 449.

⁹³ Там же. С. 471.

⁹⁴ Там же. С. 512.

⁹⁵ Там же. С. 477.

⁹⁶ Российский архив. С. 211.

⁹⁷ Граф Г. К. На «Новике». С. 374.

так, как подобает истинному христианину. В то время ему был всего 31 год. Вся его жизнь, терпеливое несение креста и мученическая смерть свидетельствуют о глубокой и крепкой вере. Только упование на Бога могло дать Климентию Нагорному силы перенести те скорби, которые выпали на его долю.

После того как в июле Екатеринбург был занят частями 3-го Чехословацкого стрелкового полка и оренбургских казаков под общим командованием полковника С. Н. Войцеховского, тела убиенных были обнаружены за станцией «Екатеринбург-2», в месте, где сваливали городской мусор. 18/31 июля все павшие от рук большевиков были отпеты преосвященным Григорием, епископом Екатеринбургским и Ирбитским. По свидетельству современников, «особое внимание привлекали два гроба. Они были усыпаны цветами более, чем другие»⁹⁸: это были гробы верных слуг Царской семьи. После отпевания останки были погребены частью на кладбище Ново-Тихвинского женского монастыря, а частью — на Ивановском кладбище Екатеринбурга. К сожалению, в настоящее время точно не известно, на каком именно из этих кладбищ покоится К. Г. Нагорный.

Вся жизнь К. Г. Нагорного была подвигом любви, веры и верности. С тех пор как он поступил на службу к Царской семье, он уже больше никогда не жил для себя, не думал о том, чтобы создать семью. Все свои силы и любовь он отдал больному цесаревичу. С ним и со всей Царской семьей он готов был разделить все до конца и перенес все выпавшие ему скорби по-христиански, с верой и мужеством. И в смерти он остался истинным христианином, в последние минуты жизни оказывая милость ближним. Подвиг К. Г. Нагорного начали почитать еще его современники. В частности, поэт С. С. Бехтеев посвятил ему стихотворение «Жизнь за царя», в котором есть такие строки:

«Когда матросы с бандой серой,
Казня страдальцев без вины,
Глумились в бешенстве над верой
Седой священной старины, —

⁹⁸ Граф Г. К. На «Новике». С. 375.

Тогда на вольные страданья,
С ничтожной горстью верных слуг,
С своим царем пошел в изгнанье
Ты — верный раб и честный друг.

И скорбь, и жребий — зло суровый
Ты с ним в дни горя разделил
И за него, томясь, оковы
В предсмертный час благословил.

И, пульей в грудь навyleт ранен,
Ты умер верностью горя,
Как умер преданный Сусанин
За православного царя...

Пройдет свободы хмель позорный,
Забудет Русь кровавый бой...
Но будет жить матрос Нагорный
В преданьях родины святой».

Граф Илья Татищев и матрос Климентий Нагорный были во многом разными людьми, но дух у них был один — дух любви к Богу и ближним, глубокой веры, евангельского милосердия и упования на Господа. И, почитая сегодня святых Царственных страстотерпцев, будем помнить и об их верных слугах, живших по-христиански и до конца исполнивших заповедь Спасителя: *Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих* (Ин 15. 13). Сейчас их имена поминаются только на панихидах, но будем надеяться, что придет время, когда мы будем молиться им, прося их помощи в христианском подвиге.

Н. В. Кияшко

РЕПРЕССИИ КАК ИНСТРУМЕНТ БОРЬБЫ ПРОТИВ ПРАВОСЛАВНОГО ДУХОВЕНСТВА И МИРЯН В 1920-Е ГОДЫ

В статье анализируется одна из форм дискриминационной политики советского государства против Русской Православной Церкви — репрессии, их взаимосвязь с тенденциями развития внутрицерковной жизни. Автор рассматривает антицерковную борьбу в контексте проведения продразверстки, кампании по изъятию церковных ценностей, эволюции обновленческого раскола и противостояния ему со стороны духовенства и мирян Патриаршей Церкви. Полученные данные позволяют сделать вывод о значительной дезорганизации канонических приходов в конце 1920-х гг. государственной властью с помощью репрессивных мер.

Ключевые слова: *продразверстка, обновленческий раскол, антирелигиозная политика 1920-х гг., репрессии, Кубань.*

Освобождение современной исторической науки от идеологических штампов недавнего прошлого открывает перед исследователями широкое поле для изучения многих «проблемных» тем советской антирелигиозной политики, к числу которых относятся репрессии. Несмотря на то, что с окончанием гражданской войны открытый террор большевиков против православного духовенства получил некоторые законные формы и уменьшился, борьба государства с Церковью приобрела лишь большую интенсивность. Помимо репрессивного воздействия власть активно использовала агитационно-пропагандистские методы, базировавшиеся на исключительном постулате: Церковь — реакционный, враждебный советскому строю и обществу институт, с которым необходимо вести непримиримую борьбу. Особенно сильно дискриминационная политика по отношению к Церкви была развернута на территории Кубани, исконно казачьего консервативного края.

Среди авторов, обращавшихся к настоящей теме, можно отметить М. Ю. Горожанину¹, С. Кропачева², П. Макаренко³. Но все же различные аспекты во многом остаются открытыми для исследователей.

Обращаясь к периодизации репрессий против духовенства на Кубани, следует выделить несколько этапов, особая интенсивность которых диктовалась текущим направлением антирелигиозной политики советского государства. В 1920–1921 гг. по сфабрикованным делам множество священников было осуждено как политические противники продразверстки; в 1922–1924 гг. ОГПУ в сотрудничестве с обновленцами организовывало судебные процессы и высылку за пределы области на длительные тюремные сроки сторонников Патриарха Тихона; в 1925–1928 гг. масштабные процессы прекратились и происходили лишь частные аресты. В связи с этим следует отметить, что первые два периода были особенно трудными для Русской Православной Церкви и духовенства, число которого власть на местах старалась существенно сократить.

В условиях окончания гражданской войны и проведения продразверстки представители власти использовали мнимые обвинения в сопротивлении изъятию хлеба, которые позволяли в сжатые сроки расправиться с местными священнослужителями. Масштабные аресты стали началом процесса по борьбе с контрреволюционным кубанским духовенством. Подобная тенденция характерна для достаточно широкого круга регионов, но на Кубани она приняла особенно острые формы в сочетании с различным произволом местной власти.

Так, 9 ноября 1920 г. был арестован священник станицы Новопокровской Николай Михайлович Никольский, обвиненный в сокрытии от разверстки 715 пудов зерна. Арест был проведен незаконно, поскольку сдача хлеба была назначена лишь к 15 ноября. О предстоящем судебном процессе священник не был уведомлен и лишился возможности оправдания и привлечения в подтверждение

¹ Горожанина М. Ю. Православное духовенство Кубани в годы политических репрессий // Мат-лы X Междунар. научн. конф. «Государство, Общество, Церковь в истории России XX века». Иваново, 2011. С. 132–139.

² Кропачев С. Большой террор на Кубани. Драматические страницы истории края 30–40-х годов. Краснодар, 1993. С. 63–70.

³ Макаренко П. В. Прости нас, Господи... // Родная Кубань. 1998. № 4. С. 7–9.

тому свидетелей, что явилось прямым нарушением советского законодательства⁴. 18 ноября 1920 г. на заседании выездной сессии Кубано-Черноморского революционного трибунала за сокрытие зерна от продразверстки он был осужден к высшей мере наказания и через несколько дней, 22 ноября, расстрелян как враг советского государства⁵.

Подобное обвинение также стало причиной ареста священника станицы Приморско-Ахтарской Арсения Ивановича Леонтовича, обвиненного в злостном сокрытии 309 пудов зерна. Примечательно, что священник, узнав о строгом наказании за наличие любого постороннего зерна, сам пригласил представителя власти и сообщил об имевшейся пшенице. Однако это не было принято во внимание, и 23 января 1921 г. решением Кубано-Черноморского областного ревтрибунала священник был приговорен к расстрелу. Вначале о. Арсений находился под арестом в станице Приморско-Ахтарской, а 1 февраля был переведен в областную тюрьму. В его защиту выступили жители станицы, члены профсоюзов, направившие просьбу о его освобождении на поруки, которую подписали более 300 человек. В тюрьме здоровье священника, болевшего с сентября 1920 г. сыпным тифом, только ухудшилось, и 3 марта в больнице он умер. По результату рассмотрения его кассационной жалобы Кассационный трибунал ВЦИК 9 мая 1921 г. вынес решение отменить приговор и передать дело для повторного рассмотрения в местный трибунал нового состава⁶.

По стандартным обвинениям в контрреволюционной пропаганде и связи с высланным за пределы области духовенством в это же время были осуждены прославленные Русской Православной Церковью в лике священномучеников священники протоиереи Михаил Лекторский, Иоанн Яковлев, иереи Андрей Ковалев, Григорий Троицкий и Григорий Конокотин. О. Михаил был арестован 26 сентября 1921 г. в станице Новотитаровской и полтора месяца содержался в заключении в особом отделе 9-й армии. Весомые доказательства его вины отсутствовали, но революционный суд довольствовался шаблонными формулировками. Вечером 27 октября

⁴ Государственный архив Краснодарского края (далее — ГАКК). Ф. Р-406. Оп. 1. Д. 944. Л. 14–14 об.

⁵ Там же. Л. 13, 13 об, 19, 20.

⁶ Там же. Д. 2135. Л. 11 об. — 24, 32–40, 50–55.

вместе с другими заложниками он был расстрелян. 15 сентября был арестован настоятель Дмитриевского храма г. Краснодара прот. Иоанн Яковлев, член Временного церковно-приходского управления. Несмотря на положительные отзывы прихожан и епархиального начальства, в ЧК торопились, и уже 23 сентября было вынесено решение тройки о высшей мере наказания, в тот же день приговор был приведен в исполнение.

Ночью 28 сентября 1921 г. по постановлению Кубчека были расстреляны иер. Андрей Ковалев, иер. Григорий Троицкий и иер. Григорий Конокотин. В частности, относительно о. Григория Конокотина было замечено, что «пребывание его в пределах Кубано-Черноморской области мешает строительству советской власти на Кубани»⁷.

Не менее трагичным для духовенства стал период 1922–1924 гг., на который пришлось начальная стадия эволюции обновленческого раскола. Стремясь к усилению позиций епархиального управления на местах, уполномоченный обновленческого Высшего церковного управления (далее — ВЦУ) видел свои главные задачи в ликвидации подчинявшегося Патриарху Тихону духовенства и дезорганизации локальных оппозиционных очагов сопротивления. Цель этих мероприятий полностью соответствовала интересам государственной власти, поддерживавшей обновленцев с целью организационного и идеологического разложения православной епархии и всего духовенства в целом. В результате этого противостоявшие обновленцам священники со стороны власти зачастую обвинялись в контрреволюционной деятельности, в качестве обвинения на судебных процессах звучала сумма весьма неубедительных, подтасованных ОГПУ фактов, пропагандистских штампов, а приговоры содержали гиперболизацию полученных выводов, характеризовавших обвиняемых исключительно с негативной стороны как классовых врагов нового строя.

Первыми из руководителей оппозиционного обновленцам локального центра в Краснодаре были арестованы 16 декабря 1922 г. настоятель Ильинского храма иер. Александр Маков и прот. Александр

⁷ Польский М. А., *протопресв.* Новые мученики Российские. Т. I. Jordanville, 1949. С. 209; Дело мира и любви. Очерки истории и культуры православия на Кубани / научн. ред., сост. О. В. Матвеев. Краснодар, 2009. С. 194–195.

Пурлевский⁸. Более пяти месяцев священники находились в тюрьме и летом 1923 г. были высланы в Среднюю Азию на два года. Следует заметить, что в одной из докладных записок уполномоченный ВЦУ именно этих священников называл главными врагами, предлагая немедленно выслать за пределы области⁹. Получив досрочное освобождение, в ноябре 1924 г. священники вернулись в г. Краснодар, где продолжили организацию канонических приходов, добившись разрешения служить в Георгиевском храме. Настоятель храма свящ. Василий Денисов в марте 1925 г. принес покаяние в расколе и был принят в лоно Церкви. Это было одно из первых покаяний священников-обновленцев. Безусловно, для власти, как и для епархиального управления, эти священники были опасны, поэтому 2 марта 1927 г. последовал новый арест с обвинением в антисоветской агитации, популяризации нелегальной религиозной литературы. Проведя четыре месяца в тюрьме, священники после суда были отправлены в лагерь на три года. О. Александру Макову было запрещено возвращаться на Кубань, и о. Александр Пурлевский после освобождения также не смог вернуться в родной край¹⁰.

Среди показательных процессов этого периода следует выделить суд над временно управляющим Кубано-Черноморской епархией еп. Ейским Евсевием (Рождественским), приближенными к нему священниками и мирянами. Проведение заседаний в форме открытых слушаний носило идеологический, агитационно-пропагандистский характер и было направлено исключительно на формирование у населения негативного взгляда на духовенство и Церковь. Процесс длился 24 дня, с 27 марта по 23 апреля 1923 г., и завершился решением суда, согласно которому епископ Евсевий был приговорен к 7 годам заключения со строгой изоляцией, священник Трофим Сосько к 5 годам, миряне Александр Гангесов и Арсений Зайцев к 3 годам тюрьмы, а Петр Валяницкий, Павел Назаренко и Сергей Лиманский к 1 году заключения¹¹.

⁸ Польский М. А., *протопресв.* Новые мученики Российские. С. 206.

⁹ ГАКК. Ф. Р-1259. Оп. 1. Д. 13. Л. 21 об.

¹⁰ Православный голос Кубани. 1997. № 11 (83); Архив Екатеринодарской епархии. Из времени обновленчества на Кубани (воспоминания Марии Голощаповой). С. 22–27.

¹¹ Красное знамя. 1923. 25 апреля. № 89 (896).

С сожалением нужно констатировать отсутствие объективности среди исследователей, затрагивавших проблему ареста и суда над еп. Евсевием. Вместе с характеристикой в положительном ключе, как борец за каноническую Церковь, он называется человеком, который «организовал массовое выступление ейчан против действий советской власти по изъятию церковных ценностей», стал инициатором общественных волнений¹². Исследователи компилятивно повторяют сфабрикованное властью против епископа обвинение, в котором он именуется организатором народных волнений против изъятия ценностей, начавшихся якобы с его приказа «бить в набат». Хотя фактически на судебном процессе преосвященный Евсевий своей вины не признавал и утверждал, что не давал распоряжений бить в набат. Это же подтверждают и свидетельские показания, что звон удалось связать с епископом только через личность звонившего мальчика, который помогал архиерею во время богослужений. Сам же епископ указывал на городского благочинного прот. Н. Федотова, доклад которого с обвинением против себя считал ложным¹³.

Аналогичным образом власть пыталась расправиться с известным священником г. Армавира, настоятелем Николаевского храма прот. Леонидом Федоровичем Дмитриевским, который до освобождения Патриарха Тихона из-под ареста в июне 1923 г. признавал ВЦУ, но затем вышел из подчинения обновленческому епархиальному управлению и вместе с прихожанами перешел на сторону Патриарха, перерегистрировав общину. В ответ на это епархиальное управление запретило его в священнослужении и назначило нового священника. 19 августа на приходском собрании по случаю назначения нового настоятеля прот. Леонид выступил перед верующими с осуждением неканонического ВЦУ. Стремясь устранить от служения и общения

¹² *Бабич А. В.* К вопросу об изъятии церковных ценностей на Кубани в 1922 году // *Кубань — Украина: вопросы историко-культурного взаимодействия.* Вып. 6. Краснодар, 2012. С. 328; *Рожков А. Ю.* Обновленцы и мученики // *Дело мира и любви...* С. 132; *Сергеев К. Л.* Екатеринодарская и Кубанская епархия // *Православная энциклопедия.* Т. 18. М., 2008. С. 273; *Рябиков А. Н., Письменная Т. Г., Штымбалюк А. В., Денисова Е. В.* Конфессиональная политика советской власти в отношении обновленческих объединений Северного Кавказа в 1917–1946 гг. // *Историческая и социально-образовательная мысль.* 2015. Т. 7. № 8. С. 65.

¹³ *Красное знамя.* 1923. 25 апреля. № 89 (896).

с верующими своего противника, о. Леонида, епархиальное управление настоятельно требовало от органов власти его ареста за «антисоветскую деятельность, выразившуюся в будоражении масс против совласти»¹⁴. 9 сентября о. Леонид, псаломщик Жигулин и 6 человек мирян были арестованы по распоряжению Армавирского отдела ГПУ¹⁵.

Жители Армавира не остались равнодушными и, после неудачных попыток разрешения проблемы на местном уровне, в октябре 1923 г. направили жалобу в ВЦИК с требованием освобождения из-под ареста священника и членов приходского совета. Активная позиция прихожан, выступивших в защиту своего пастыря, настояжила местную власть, медлившую с началом судебного производства. Благодаря ходатайствам верующих, в декабре последовало предписание ОГПУ об освобождении священника и псаломщика из-под ареста, о чем сообщалось в письме ОГПУ от 17 декабря 1923 г. в 5-й отдел Наркомюста¹⁶.

Таким образом, к концу 1920-х гг. репрессивным путем государственной власти удалось добиться значительного разложения канонической епархии Патриаршей Церкви на Кубани, последовательно ликвидировав локальные оппозиционные очаги сопротивления обновленчеству. Поддержав раскол, власть не только внесла разделение в церковное сознание народа, но и поставила в безвыходное положение многих священнослужителей. Идентифицировав на фоне церковного раскола ярких и идейных священников, власть под гиперболизированными обвинениями смогла официально устранить их, значительно ослабив всю церковную жизнь региона в целом. Использование репрессивного метода для осуществления антирелигиозной политики позволило государству дестабилизировать положение духовенства и мирян в регионе.

¹⁴ Государственный архив Российской Федерации (далее — ГАРФ). Ф. Р-5263. Оп. 1. Д. 329. Л. 336.

¹⁵ *Кияшко Н. В.* Армавирское викариатство Кубанской и Краснодарской епархии: динамика институциональных процессов церковной жизни в первые годы советской власти // Отрадненские историко-краеведческие чтения. Вып. IV: Мат-лы междунар. научн. конф., посвященной 130-летию со дня рождения краеведа П. М. Галушко / сост. С. Г. Немченко. Армавир, 2016. С. 215.

¹⁶ ГАРФ. Ф. Р-5263. Оп. 1. Д. 329. Л. 204–205 об., 336–338.

Священник А. В. Мазырин

ИСТОРИЧЕСКИЕ УРОКИ ЭПОХИ ГОНЕНИЙ НА РУССКУЮ ПРАВОСЛАВНУЮ ЦЕРКОВЬ: ОБНОВЛЕНЧЕСТВО КАК АЛЬТЕРНАТИВА МУЧЕНИЧЕСТВУ И ИСПОВЕДНИЧЕСТВУ

В докладе рассматривается проблема обновленческого раскола в Русской Православной Церкви в условиях большевистских гонений на нее. Показываются, какие задачи возлагались на раскольников богоборческой властью и как они с ними справлялись, проявляя и собственную инициативу в борьбе с «церковной контрреволюцией». Делается вывод, что сущностью обновленчества было предательство своих собратьев, равносильное предательству Самого Христа. В отличие от обновленцев, новомученики и исповедники предпочли страдания и смерть предательству, укрепляя в верности Христу и Церкви и миллионы других верующих. В конечном итоге подвиг новомучеников позволил Русской Церкви выстоять перед лицом безбожных гонителей и их пособников, а обновленческий раскол, покрыв себя позором, сошел на нет.

Ключевые слова: *Русская Православная Церковь, новомученики и исповедники, гонения на Церковь, обновленческий раскол, предательство.*

Революционная смута в России обернулась для Православной Церкви небывалыми гонениями, в результате которых она к концу 1930-х гг. была поставлена на грань физического исчезновения. Но эти же кровавые гонения дали Русской Церкви такой великий сонм святых, какого она не имела за все предыдущие века своей истории.

Прославление новомучеников и исповедников кардинально изменило вид месяцеслова Русской Церкви. За последнюю четверть века ею было причислено к лику святых около 1 800 подвижников Новейшего времени. С учетом местночтимых святых Украинской и Русской Зарубежной Церквей, общее количество поименно прославленных новомучеников и исповедников составляет примерно две тысячи человек, что многократно превосходит число русских святых всех предшествовавших веков.

Но эти две тысячи имен — лишь малая часть наших святых XX века. Архиерейский Собор 2000 г. канонизировал *всех* новомучеников и исповедников Российских, «известных и донныне миру не явленных, но ведомых Богу»¹. Таким образом, прославлен *весь* Собор новомучеников и исповедников — десятки, а может быть и сотни тысяч беспорочно пострадавших за веру подвижников Русской Церкви.

Приходится, однако, сталкиваться с мнением, что считать их мучениками за веру нельзя, поскольку, в отличие от эпохи гонений на Церковь со стороны римской языческой власти, перед ними не стояла альтернатива: смерть за Христа или отречение. Их-де гнали не по религиозным мотивам, а по социально-политическим, как лиц классово и идейно чуждых новой власти (наравне с дворянами, буржуазией, «кулаками» и т. д.)

Действительно внешние обстоятельства подвига Российских новомучеников сильно отличались от тех, что были в эпоху языческого Рима. Согласно римским законам, Христианская Церковь рассматривалась как недозволённая коллегия, отношение к христианам определялось положением: *non licet vos esse* (вы не имеете права существовать)². Иными словами, сама по себе принадлежность к Церкви была преступлением, достойным смертной казни, при этом у обвиняемого сохранялась возможность спасти свою жизнь через отречение от Христа.

Советская власть, хотя и была по сути своей богоборческой, формально религию не преследовала. Основопологающим декретом «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» запрещались какие-либо ограничения свободы совести и провозглашалось, что «каждый гражданин может исповедовать любую религию или не исповедовать никакой»³. Также и в принятой следом

¹ Деяние Освященного Юбилейного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви о соборном прославлении новомучеников и исповедников Российских XX века // Юбилейный Архиерейский Собор Русской Православной Церкви. Храм Христа Спасителя, 13–16 августа 2000 года: Мат.-лы. М., 2001. С. 286.

² См.: *Болотов В. В.* Лекции по истории Древней Церкви. Т. 2: История Церкви в период до Константина Великого. М., 1994 (репр. воспр. изд.: СПб., 1907). С. 26.

³ См.: *Гидулянов П. В.* Отделение церкви от государства в СССР: Полный сборник декретов, ведомственных распоряжений и определений Верховного Суда РСФСР

Конституции РСФСР заявлялось, что «свобода религиозной и анти-религиозной пропаганды признается за всеми гражданами»⁴. Римская языческая власть в этом отношении была честнее, она о свободе совести не лгала.

В действительности наступление на Церковь началось буквально с первых дней советской власти. Уже в октябре 1917 г. все церковные землевладения, «со всем их живым и мертвым инвентарем, усадебными постройками и всеми принадлежностями» были переданы в распоряжение местных Советов⁵. В январе 1918-го декретом Совнаркома «Об отделении...» у Церкви была отнята не только вся ее собственность, но и самое право юридического лица. То есть *de jure* ее, как организации, с точки зрения большевиков, больше не было. VIII отдел Наркомата юстиции, который должен был проводить в жизнь этот декрет, имел говорящее название — «Ликвидационный». В принятой в марте 1919 г. партийной программе прямо было сказано, что «по отношению к религии РКП не удовлетворяется декретированным уже отделением церкви от государства и школы от церкви». Свою цель РКП(б) видела в «полном отмирании религиозных предрассудков»⁶. Начальник VIII отдела НКЮ Красиков откровенно пояснял: «Мы, коммунисты, своей программой и всей своей политикой, выражающейся в советском законодательстве, намечаем единственный, в конечном счете, путь, как религии, так и всем ее агентам: это путь в архив истории»⁷.

Принятие антицерковного законодательства сопровождалось развертыванием атеистической пропаганды, причем в самых оскорбительных для верующих формах. С конца 1918 г. началась шумная кампания по вскрытию святых мощей. Огромными тиражами издавалась атеистическая печатная продукция. Повсеместно устраивались глумливые театрализованные представления, «комсомольские пасхи» и «комсомольские рождества». Создавались соответствующие

и других социалистических республик. 3-е изд. М., 1926. С. 615–616.

⁴ Гидулянов П. В. Отделение церкви от государства в СССР.. С. 21.

⁵ Известия ЦИК. 1917. 28 окт.

⁶ Цит. по: КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК. Ч. 1. М., 1954. С. 420–421.

⁷ Красиков П. А. Кому это выгодно // Известия ВЦИК. 1919. 14 дек.

организации, самой заметной из которых стал «Союз безбожников» (впоследствии — «Союз воинствующих безбожников»).

Уже в первые годы советской власти были закрыты все духовные школы (академии, семинарии, училища), началось массовое закрытие монастырей. В декабре 1920 г. Красиков, выступая на очередном Всероссийском съезде советов, заявил: «VIII отдел поставил перед собой задачу полного уничтожения монастырей как рассадников паразитизма... К настоящему времени ликвидировано 673 монастыря»⁸ (то есть примерно две трети).

Главным же орудием в борьбе большевиков с Церковью стал массовый террор. 25 октября 1917 г. они захватили власть в Петрограде, а уже 31 октября в Царском Селе красногвардейцами был расстрелян протоиерей Иоанн Кочуров — первый по времени новомученик Русской Церкви. 25 января 1918 г. в Киеве был зверски убит митрополит Киевский Владимир (Богоявленский). Большевики официально открестились от этого убийства, но если оно и не было совершенно непосредственно ими, то стало результатом поощряемого новой властью революционного насилия. С осени 1918 г. был открыто объявлен «Красный террор». В большевистских газетах публиковались длинные списки расстрелянных заложников, среди которых видное место занимали представители Церкви. Так, в октябре 1918 г. буднично сообщалось о расстреле Нижегородской ГубЧК 41 человека «из вражеского лагеря»: «1. Августин, архимандрит; 2. Орловский, Николай Васильевич, протоиерей...»⁹ Общее число жертв среди духовенства, монашествующих и активных мирян быстро пошло сначала на десятки, затем на сотни, а к концу гражданской войны — уже на тысячи (оценивается историками от четырех до пятнадцати тысяч человек¹⁰). Одних только православных архиереев в 1918–1922 гг. было казнено более двадцати — примерно каждый седьмой.

⁸ Цит. по: Алексеев В. А. Иллюзии и догмы. М., 1991. С. 56.

⁹ Еженедельник Чрезвычайных комиссий по борьбе с контрреволюцией и спекуляцией. 1918. 27 окт. № 6. С. 26.

¹⁰ См.: Леонов С. В. Репрессии против Русской Православной Церкви в период Октябрьской революции: некоторые проблемы историографии // XXIII Ежегодн. Богосл. конф. ПСТГУ. М., 2013. С. 183.

Глядя на эту антицерковную вакханалию, все имевшие отношение к Церкви люди могли сделать выводы, в том числе и в отношении собственных перспектив. Выбор — личное благополучие (а в каких-то случаях и жизнь) или верность Христу — вставал и перед ними, хотя и не в такой форме, как перед древними мучениками. Нашлось немало священнослужителей, которые быстро сориентировались и попытались приспособиться к новой власти. Уже в январе 1918 г. на Поместном Соборе Русской Церкви будущий священномученик епископ Ефрем (Кузнецов) восклицал: «А сколько духовных лиц оставило свое служение Святой Церкви и ушло на служение революции — в комитеты, кооперативы, милиции, на политическую деятельность в рядах социалистов до большевиков включительно, не снимая, на всяких случай, священного своего сана!»¹¹ Современный исследователь, чтобы показать, что это явление было ограниченным, попытался оценить процент оставившего за первые годы советской власти свое служение духовенства для одного из типичных уездов Смоленской губернии и пришел к выводу, что таковых было не более 13%¹². Однако даже 1/8 часть клириков, устроившихся на советскую работу в 1917–1919 гг., — совсем не мало, тем более что это — только начало гонений. Были и совсем патологические случаи перехода в лагерь откровенных богоборцев. Так, например, поступил бывший петроградский священник Михаил Галкин.

Среди духовенства появились и те, кто стал искать поддержку у новой власти в вопросах внутрицерковных. Уже в апреле 1918 г. Поместному Собору пришлось принять определение «О мероприятиях к прекращению нестроений в церковной жизни», в котором шла речь о «некоторых епископах, клириках, монашествующих и мирянах, не покоряющихся и противящихся церковной власти и обращающихся в делах церковных к враждебному Церкви гражданскому начальству». Собор предусмотрел для таковых «церковных большевиков» наказания вплоть до отлучения от Церкви¹³.

¹¹ Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. М., 1996. Т. 6. С. 48.

¹² См.: *Иануарий (Недачин), архим.* Духовенство Смоленской епархии в гонениях конца 1917 — начала 1919 года. Изд. Соловецкого м-ря, 2013. С. 290.

¹³ См.: Собрание определений и постановлений Священного Собора Православ-

Советские карательные органы оценили возможности использования «прогрессивного» духовенства в борьбе с Церковью. В декабре 1919 г. заместитель председателя ВЧК Лацис со страниц «Известий ВЦИК» заявил о безразличии советского государства к тому, «что творится в церкви и каким путем она идет», и о необходимости «поддерживать в духовенстве то течение, которое следует за духом времени и идет на поддержку советской власти»¹⁴. Лацису резко возразил Красилов, который приписал чекисту едва ли не желание дать Церкви «благодаря объединению с советской властью счастливую возможность вновь быть приемлемой для миллионов трудящихся». Никакое духовенство, по мнению Красилова, «не может быть прогрессивным»¹⁵. В действительности органы ВЧК вовсе не собирались «осчастливить» Церковь. Свою задачу они видели не в приспособлении ее к советской власти, а в разложении Церкви изнутри. Чекистам нужен был свой осведомительный аппарат в церковных кругах, и публикация Лациса в «Известиях» была своего рода приглашением приспособленцев в рясах к секретному сотрудничеству. Приглашение не оставалось безответным.

Среди архиереев «церковным большевизмом» первым особо отметился бывший архиепископ Пензенский Владимир (Путята). В апреле 1918 г. он был лишен сана, но не подчинился и произвел в Пензенской епархии смуту¹⁶, а затем стал предлагать большевистскому руководству осуществить с его помощью церковный переворот уже во всероссийском масштабе. В ноябре 1920 г. нарком просвещения Луначарский писал Ленину: «Сегодня был у меня архиепископ Владимир Пензенский, известный Вам по слухам основатель так называемой свободной православной церкви, враг патриарха Тихона». Путята просил неофициальной помощи с тем, чтобы «опрокинуть Тихона и привести к признанию со стороны церкви принципов:

- 1) Богоустановленности Советской Власти (!!!).
- 2) Правильности принципа отделения церкви от Государства.

ной Российской Церкви 1917–1918 гг. М., 1994. Вып. 3. С. 58–60.

¹⁴ Лацис М. И. Государство и церковь // Известия ВЦИК. 1919. 2 дек.

¹⁵ Красилов П. А. Кому это выгодно // Известия ВЦИК. 1919. 14 дек.

¹⁶ См.: Аристова К. Г. Обновленчество в Пензенской епархии в 1917–1923 гг.: первые уроки советской власти. М., 2012. С. 28–141.

3) Полной согласованности коммунистического идеала с истинным христианством»¹⁷.

Дзержинский, которого Ленин запросил по поводу Путяты, ответил: «Считаю, что официально или полуофициально иметь с попами дела не следует. Выйдет только компрометация... Это может позволить только ВЧК»¹⁸. Красиков и здесь попытался возразить чекисту, но безуспешно. Подключенный Дзержинским к решению вопроса начальник Секретного отдела ВЧК Самсонов высказался за то, что разложить Церковь можно лишь опираясь на «низшее молодое белое духовенство», а не на «старых церковных волков, каков Тихон, Владимир Путята и др.»¹⁹ Подход Самсонова был взят за основу, хотя и некоторым «старым волкам», например, архиепископу Евдокиму (Мещерскому), нашлось активное применение.

Богоборческая власть предоставила возможность священникам-конформистам служить ей, по виду сочетая это со служением Церкви. В марте 1922 г. Троцкий представил в Политбюро развернутую записку, в которой указал, что в Русской Церкви «намечаются два течения: явно, открыто контрреволюционное с черносотенно-монархической идеологией и — „советское“». Идеологию последнего Троцкий определял как «сменовеховскую, т. е. буржуазно-соглашательскую». «Сменовеховское духовенство надлежит рассматривать как опаснейшего врага завтрашнего дня. Но именно завтрашнего. Сегодня же надо повалить контрреволюционную часть церковников, в руках коих фактическое управление церковью. В этой борьбе мы должны опереться на сменовеховское духовенство, не ангажируясь политически, а тем более принципиально». Троцкий предложил заставить «сменовеховских попов» довести «кампанию внутри церкви до полного организационного разрыва с черносотенной иерархией, до собственного нового собора и новых выборов иерархии»²⁰.

¹⁷ Цит. по: Русская Православная Церковь и коммунистическое государство. М., 1996. С. 158.

¹⁸ Там же. С. 159.

¹⁹ Цит. по: Сафонов Д., свящ. Святитель Тихон, Патриарх Московский и всея России, и его время. М., 2013. С. 61.

²⁰ Архивы Кремля. Политбюро и Церковь: 1922–1925 гг. В 2 кн. / подгот. изд. Н. Н. Покровского и С. Г. Петрова. Кн. 1. Новосибирск; М., 1997. С. 162–163.

Политбюро одобрило этот циничный план и предписало губкомам и губисполкомам на местах поддержать лояльное духовенство²¹. Основной актив раскольников был к тому времени уже подготовлен.

В мае 1922 г. произошло организационное оформление обновленческого раскола и его «революционного авангарда» — «Живой Церкви». При активном содействии «живоцерковников» власть приступила к «изъятию контрреволюционного духовенства». В секретной инструкции губернским отделам ГПУ сообщалось:

а) Не подлежит сомнению, что духовенство и близкие к ним лица великолепно осведомлены о деятельности своих коллег и начальства, а потому, действуя через организацию „Живая Церковь“, легко удастся достать необходимый материал и документальные данные о контрреволюционной работе реакционного духовенства.

б) Ввиду того, что для поступления в действительные члены группы „Живая Церковь“ необходимо заранее проработать некоторое время кандидатом <...> от кандидатов необходимо ультимативно требовать сведения и материалы об активных контрреволюционерах из духовенства. <...>

в) Добытые материалы должны широко использоваться для постановки гласных процессов, имеющих целью дискредитировать духовенство в глазах масс и, с другой стороны, — физически уничтожить и изолировать черносотенные элементы²².

Таким образом «живоцерковникам» отводилась роль откровенных предателей Церкви, замаранных кровью своих собратьев. Они с такой ролью были согласны. Что это были за люди и чем были движимы, можно проиллюстрировать выдержкой из донесения начальнику 6-го («церковного») отделения Секретного отдела ГПУ Тучкову члена обновленческого ВЦУ «протоиерея» Бориса Дикарева. «Карьеризм, интриги, грызня, шкурничество и зависть к успехам другого, более талантливого, — вот и все», — характеризовал Дикарев своих коллег-раскольников, будучи сам отнюдь не меньшим карьеристом, интриганом и шкурником. «Во всем обновленческом

²¹ См.: Архивы Кремля. Политбюро и Церковь... С. 165.

²² «Требование заполнения анкеты сексота необязательно». Инструкция ГПУ Украины по организации групп «Живой Церкви» / вступ. ст., публ. и примеч. свящ. А. Мазырина // Вестник ПСТГУ. II. 2011. Вып. 5 (42). С. 121.

движении, — писал он Тучкову в феврале 1923 г., — меня теперь интересует лишь одна его сторона — общественно-политическая. Борьба. Мягкость моего характера я теперь изжил, и линию на сокрушение всей церковной черной сотни веду беспощадную. Хоть этим возмещу то, что вместо положительной активной деятельности в Сов[етских] рядах — ушел в церковное стоячее болото»²³. Такие откровения лучше любых программ «Живой Церкви» раскрывают внутреннюю сущность обновленчества — опирающийся на врагов Церкви бунт части разуверившегося духовенства под революционную риторику ради достижения сугубо корыстных целей. Православные люди в России в абсолютном большинстве своем быстро это почувствовали и старались не иметь с обновленцами ничего общего. Даже епископ Антонин (Грановский) — обновленческий «митрополит Московский», председатель раскольнического ВЦУ — охарактеризовал «Живую Церковь» как «ассенизационную бочку православной церкви»²⁴.

Чтобы понять, чему служила «Живая Церковь», не обязательно тогда было иметь доступ к секретным документам РКП(б) и ГПУ. В ее уставе как средство «совершенного освобождения церкви от политики» прямо была прописана «борьба с контрреволюционными элементами в церкви»²⁵. В уставе же киевской «Живой Церкви» этот пункт звучал еще более выразительно: «Ликвидация контрреволюционных элементов в церкви, независимо от того, под каким флагом бы они не выступали»²⁶. Поиск «контрреволюционеров» в Церкви и выдача их на расправу богоборческой власти были главным содержанием деятельности обновленцев. Также в их задачу входило публичное осуждение от имени Церкви тех «контрреволюционеров», которых власть выявляла сама. Ярчайшим примером такой деятельности является постановление раскольнического ВЦУ, принятое

²³ ЦА ФСБ РФ. Ф. 2. Оп. 5. Д. 307. Л. 124–125.

²⁴ Краснов-Левитин А. Лихие годы: 1925–1941: Воспоминания. Париж, 1977. С. 118–119.

²⁵ Устав группы православного белого духовенства «Живая Церковь» // Живая Церковь. 1922. 1–15 сент. № 8–9. С. 20.

²⁶ Устав группы Киевского православного белого духовенства «Живая Церковь» // Живая Церковь: Орган Киевской группы «Живая Церковь». 1922. 1 дек. № 1. С. 3.

в июле 1922 г., на следующий день после вынесения смертного приговора группе петроградских священнослужителей и мирян во главе со священномучеником митрополитом Вениамином: «Бывшего петроградского митрополита Вениамина (Казанского), изобличенного в измене своему архипастырскому долгу <...> лишить священного сана и монашества». Далее тем же постановлением «лишались сана» и другие осужденные на смерть священнослужители, а миряне «отлучались» от Церкви²⁷. Вся Русская Церковь при этом знала и понимала, что митрополит Вениамин — святой человек, совершенно неповинный в тех политических преступлениях, за которые его осудили на смерть, а обновленцы совершают иудино дело.

В мае 1923 г. раскольнический лжесобор в Москве в преддверии намеченного большевиками показательного судебного процесса над главой Русской Церкви постановил: «Так как патр. Тихон, вместо подлинного служения Христу, служил контрреволюции и этим, как лицо, которое должно правильно вести всю церковную жизнь, ввел в заблуждение широкие церковные массы <...> Собор считает Тихона отступником от подлинных заветов Христа и предателем Церкви <...> объявляет его лишенным сана и монашества и возвращенным в первобытное мирское положение. Отныне патриарх Тихон — мирянин Василий Белавин»²⁸.

Советская власть, однако, не решилась расстрелять Патриарха, более того — пошла на его освобождение. Однако своей иудинной сущности обновленцы не изменили, и в октябре 1924 г. их лжесинод обратился к председателям ЦИК Калинину и Совнаркома Рыкову с пространном доносом о том, как «тихоновщина» их «бьет политически», проповедуя «преимущество царизма пред Советской Властью». «С политической пропагандой тихоновцев нам бороться трудно <...> — писали они, — здесь одна лишь государственная власть может с корнем вырвать политическую заразу. Мы уверены, что при ликвидации тихоновской головки постепенно места

²⁷ Постановление Высшего Церковного Управления // Живая Церковь. 1922. 1–15 авг. № 6–7. С. 12.

²⁸ Постановление 2-го Всероссийского Поместного Собора Православной Церкви 1923 года // Вестник Священного Синода Православных Церквей в СССР. 1928. № 7 (30). С. 7–8.

успокоятся. <...> При существовании же тихоновского центра работа Синода не может быть так плодотворна, как это ему бы хотелось во имя церковных и чисто государственных интересов... бывший патриарх ТИХОН, как виновник церковной разрухи и зачинатель государственной смуты, должен был бы оставить пределы Москвы, имея своим местожительством один из отдаленных монастырей страны. <...> Лишение ТИХОНа возможности управлять базирующейся на нем контрреволюцией внесло бы мир в Церковь и предотвратило бы возможность целого ряда, сейчас не исключенных эксцессов государственного порядка против власти рабочих и крестьян»²⁹.

Вся история обновленческого раскола была наполнена подобного рода доносами, как публичными, так и тайными. В январе 1944 г. один из последних раскольничьих лжеархиереев «митрополит Ставропольский» Василий Кожин говорил местному уполномоченному Совета по делам Русской Православной Церкви, что «своим 20-летним существованием обновленческая церковь вела работу, сводящуюся в конечном счете к изъятию реакционных элементов тихоновской церкви»³⁰. Признание удивительное — не столько по сути, сколько по своему цинизму. На заре обновленчества другой видный раскольник, Дикарев, откровенно писал Тучкову, что его интересует лишь общественно-политическая борьба и «линию на сокрушение всей церковной черной сотни» он ведет беспощадную³¹. После двух лет «борьбы с черносотенцами» Дикарев снял с себя сан. Кожин, в отличие от него, остался и еще 20 лет занимался «изъятием реакционных элементов тихоновской церкви», то есть непрерывно доносил на православных, способствуя их арестам и казням.

Говоря проще, обновленцы быстро уловили, что в условиях большевистского террора, чтобы не сидеть самому, надо сажать других, и годами шли этим путем. Конечно, исключения были и среди них, не все настолько теряли совесть, как Кожин или Дикарев. Кто-то из рядовых обновленцев оказался в расколе по недоразумению, не порвав своевременно со своим архиереем-изменником. Кто-то,

²⁹ Архивы Кремля. Политбюро и Церковь: 1922–1925 гг. Кн. 2. С. 434–435.

³⁰ Цит. по: Катаев А. М. Духовные школы Русской Православной Церкви в 1943–1949 годах // Вестник церковной истории. 2006. № 1. С. 180.

³¹ ЦА ФСБ РФ. Ф. 2. Оп. 5. Д. 307. Л. 124–125.

не устояв под нажимом власти, объявил о переходе к раскольникам, но старался от доноительства уклоняться и даже сам мог стать жертвой доноса. Фактом является то, что множество обновленцев, в том числе и весьма высокопоставленных, не избежало кровавой расправы. В 1937–1938 гг. было расстреляно 86 обновленческих «архиереев»³², что составляло примерно половину от их общего числа. Даже активное сотрудничество с органами госбезопасности перестало быть гарантией от репрессий, что неудивительно, поскольку в период «Большого террора» массово истреблялись и сами кадровые чекисты.

Однако и смерть от пуль палачей из НКВД не означала церковной реабилитации обновленцев. Оказавшись ранее перед выбором между исповедничеством и предательством, они выбрали второе, и не их заслуга в том, что их угодность богоборческой власти их не спасла. Можно представить, что было бы с Русской Церковью, если бы в момент возникновения обновленческого раскола все духовенство оказалось в рядах «живоцерковников», к которым даже курировавшие их чекисты испытывали крайнее отвращение. В подготовленном ГПУ в августе 1922 г. для партийно-советского руководства обзоре об обновленцах сообщалось, что «среди них последний сброд, не имеющий авторитета среди верующей массы»³³. Если бы этот «последний сброд» подменил собой всех подлинных служителей Церкви, храмы опустели бы сами собой и даже «Союз воинствующих безбожников» не понадобился бы.

Но этого не произошло. Десяткам православных архиереев, тысячам священников, монахов, монахинь, диаконов, псаломщиков было ясно, что предательство своих братьев равносильно отречению от Христа, сказавшего: «Так как вы сделали это одному из сих братьев Моих меньших, то сделали Мне» (Мф 25.40). И, соответственно, страдания, вызванные отказом доносить на своих братьев, равноценны страданиям за Самого Христа. Миллионы простых верующих это тоже почувствовали и, вдохновляясь подвигом

³² См.: Лавринов В., *прот.* Обновленческий раскол в портретах его деятелей. М., 2016. С. 29.

³³ «Совершенно секретно»: Лубянка — Сталину о положении в стране (1922–1934 гг.) Т. 1: 1922–1923 гг. М., 2001. Ч. 1. С. 217.

новых мучеников и исповедников, хранили верность Православной Церкви, что в конечном итоге и уберегло ее от полного исчезновения в России. Богоборческая власть была вынуждена посчитаться с неискоренимой народной религиозностью и отказаться (в условиях начавшейся Великой Отечественной войны) от планов по уничтожению Церкви.

А обновленцы, пережив, подобно Иуде, духовную катастрофу, не только свою организацию от разгрома не смогли спасти, но зачастую и себя лично, что является одним из важнейших уроков XX века для Русской Церкви. При всей неприятности темы обновленчества, изучать ее необходимо уже для того, чтобы лучше осознавать величие подвига наших новомучеников и исповедников и понимать, перед каким соблазном они смогли устоять.

А.В. Маркелов

«ДАНИЛОВСКИЙ» ПЕРИОД ЖИЗНИ АРХИЕПИСКОПА ПАХОМИЯ (КЕДРОВА) В 1923–1925 ГГ.

Статья посвящена периоду жизни архиепископа Черниговского Пахомия (Кедрова) 1923–1925 гг., когда Владыка жил в Московском Свято-Даниловом монастыре. Он не только принимал активное участие в церковной жизни, но стремился в сложных ситуациях быть примирителем противоположных мнений. Такой же позиции он придерживался позже (в конце 1920-х — 1930-х гг.), когда стремился сохранить церковное единство, общаясь с представителями всех существовавших церковных направлений.

Ключевые слова: *архиепископ Пахомий (Кедров), Московский Свято-Данилов монастырь, Святейший Патриарх Тихон (Беллавин), архиепископ Феодор (Поздеевский).*

Владыка Пахомий (в миру Петр Петрович Кедров) родился в 1876 г. в г. Яранске Вятской епархии, возглавлял Черниговскую епархию в 1917–1930 гг. Епископ (с 1922 г. архиепископ) Пахомий трижды подвергался репрессиям: в 1922, 1925 и 1930 гг. После освобождения в 1936 г. умер в 1937 г. при до конца не выясненных обстоятельствах в городе Котельниче Вятской епархии (Кировской области), похоронен на городском кладбище¹.

¹ *Маркелов А.В.* Влияние Казанской духовной академии на духовное становление будущего архиепископа Пахомия (Кедрова) // Православный собеседник. 2007. Вып. 1. С. 164–167; *Он же.* Обзор следственного дела 1930 г. архиепископа Черниговского Пахомия (Кедрова) // Православие на Вятской земле (к 350-летию Вятской епархии): Мат-лы Межрегион. научн. конф. Вятка [Киров], 2007. С. 218–222; *Он же.* Общине архиепископа Пахомия (Кедрова) с представителями различных церковных направлений в Чернигове в 1928–1930 годах // Церковь. Богословие. История: мат-лы IV Междунар. научн.-богосл. конф. (Екатеринбург, 5–6 февраля 2016 г.). Екатеринбург, 2016. С. 92–98; *Он же.* Реконструкция последнего периода жизни архиепископа Черниговского Пахомия (Кедрова) 1930–1937 годов // Выступление на VII Всероссийской конференции, посвященной проблемам истории Соловецкого лагеря и репрессий на севере России (Петрозаводск, 17–18 сентября 2016 г.).

После отбытия первого срока, по одним сведениям, владыка Пахомий жил в Киеве без права выезда в 1923–1924 гг., а с 1924 по ноябрь 1925 г. — в Москве² (в Свято-Даниловом монастыре). Вместе с тем приводимые ниже данные показывают, что архиепископ Пахомий жил в Даниловской обители уже в 1923 г.

Владыка находился в числе епископата, подчинявшегося Патриарху Тихону. Об этом свидетельствуют епископские списки, которые Святейший правил своей рукой³. Архиепископ Чилийский Леонтий вспоминал, как ему, тогдашнему послушнику Василию, Святейший Патриарх Тихон передал через архиепископа Пахомия свою фотокарточку с личной подписью⁴.

26 августа 1923 г. после встречи представителей Патриарха с обновленцами в Михайловском соборе Донского монастыря состоялся «импровизированный Собор архиереев» из 27 епископов. Среди них был и владыка Пахомий (Кедров)⁵. На этом собрании, где были такие стоятели за чистоту Православия как митрополит Петр (Полянский) и архиепископ Иларион (Троицкий)⁶, со стороны обновленцев звучали настойчивые предложения о созыве Поместного Собора, на котором Патриарх Тихон должен быть удален на покой⁷. Именно «архиереи — представители Данилова монастыря»⁸ (к которым относился и Черниговский архипастырь) «выступили с организованным энергичным убеждением собравшихся святителей в явной неканоничности и губительности для Русской Церкви этого

² Список православных епископов, подвергавшихся гонениям до 1 марта 1930 г. // Их страданиями очистится Русь. М., 1996. С. 73; История иерархии Русской Православной Церкви. Комментированные списки иерархов по епископским кафедрам с 862 г. М., 2006. С. 892. Список архиереев, проживающих в г. Москве, поданный Патриархом Тихоном начальнику VI отдела СО ОГПУ Е. А. Тучкову // Следственное дело Патриарха Тихона. Сборник документов по материалам Центрального архива ФСБ РФ. М., 2000. С. 384.

³ История иерархии Русской Православной Церкви... С. 882.

⁴ Леонтий Чилийский, архиеп. Автобиография // Русский паломник. 2006. № 37. С. 48.

⁵ Патриарх Тихон и история Русской Церковной смуты / сост. и автор комм. М. Е. Губонин. СПб., 1994. Кн. 1-я. С. 171.

⁶ Современники о Патриархе Тихоне / сост. и автор комм. М. Е. Губонин. М., 2007. Т. 1. С. 209.

⁷ Там же. С. 209.

⁸ Там же. С. 212.

умысла против Святейшего Патриарха, грозящего не успокоением Церкви, а новой смутой»⁹.

Атмосфера тогдашней даниловской жизни воспроизведена в следующих воспоминаниях: «Ходили тогда архиереи пешком, ездили на трамваях, стояли в очередях... Однажды, проезжая Серпуховскую площадь, мы с подругой увидели владыку Пахомия в длиннейшей очереди за калошами. Приехали в Данилов и рассказываем батюшке о. Георгию¹⁰, а он нас пробрал и тут же послал заменить его. Все духовенство было „лишенцами“. Хлеб отпускался по карточкам. А лишенцам его не давали. <...> лишенцев народ снабжал и хлебом, и продуктами, так что они не терпели большой нужды»¹¹.

Есть сведения, что были планы назначить владыку Пахомия в Ярославль¹², но по усиленным просьбам черниговцев, любивших своего архипастыря, был оставлен на Черниговской кафедре¹³. Сам владыка Пахомий во время допросов по делу «Даниловского синода» отмечал, что отказался не только от назначения на Ярославскую кафедру, но и в Патриарший Синод: «Я аргументировал свой отказ моим несвободным состоянием и тем, что я числюсь украинским епископом»¹⁴.

В свой «даниловский» период архиепископ Пахомий активно участвовал в церковной жизни. Например, 22 октября 1923 г. Святейший Патриарх Тихон вместе с архиепископами Петром (Полянским) и Пахомием (Кедровым) служил литургию в честь праздника Казанской иконы Божией Матери¹⁵ (служба служилась по новому

⁹ Современники о Патриархе Тихоне. С. 212.

¹⁰ Преподобномученик Георгий (Лавров), архимандрит (1868–1932). Прославлен на Юбилейном Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви в августе 2000 года.

¹¹ У Бога все живы (Воспоминания о даниловском старце архимандрите Георгии (Лаврове). М., 1996. С. 29–30.

¹² Акты Святейшего Тихона... С. 956; История иерархии Русской Православной Церкви... С. 543.

¹³ *Спиридон (Лукич), архим.* <Пахомий (Кедров)>. Рукопись.

¹⁴ Центральный архив Федеральной службы безопасности Российской Федерации (ЦА ФСБ РФ). Д. Н-3677. Л. 86.

¹⁵ *Митрофан (Шкурин), игум.* «Антирелигиозные мудрецы» против Патриарха Тихона (К истории деятельности Антирелигиозной комиссии при ЦК РКП(б) в 1922–1925 гг.) // Альфа и Омега. 2006. № 2. С. 89.

стилю и, таким образом, владыка поддержал Патриарха в кратковременной попытке введения нового стиля).

5 ноября 1923 г. он сослужил Патриарху Тихону, когда Святейший рукополагал архимандрита Дамаскина (Цедрика) во епископа Глуховского, викария Черниговской епархии¹⁶.

19 марта 1925 г. архиеп. Пахомий участвовал в чине наречения архимандрита Тихона (Шарапова) во епископа Гомельского. Чин наречения по благословению Святейшего Патриарха Тихона совершили в Патриарших покоях Донского монастыря митрополит Петр (Полянский), а также вместе с владыкой Пахомием архиепископ Николай (Добронравов) и епископ Аверкий (Кедров), родной брат Владыки Пахомия. А еще через три дня, 22 марта, в Крестопоклонное воскресенье, в храме Сорока мучеников около Новоспасского монастыря Святейший Патриарх Тихон в сослужении названных выше архиереев совершил епископскую хиротонию архимандрита Тихона¹⁷.

Известно, что преподобный Алексей Зосимовский¹⁸ присылал к владыке Пахомию принимать монашеский постриг. В своих воспоминаниях Татьяна Арцыбушева рассказывала: «Я, вернувшись от батюшки, пошла к владыке Пахомию, который сказал, что по благословению батюшки он не отказывается, и пока велел мне у него исповедоваться. Назначил день. Мне очень не хотелось этого. Еле-еле пересилила себя, пошла, но по дороге все молилась, чтобы Господь отвел от этого»¹⁹.

Далее Т. Арцыбушева писала: «Владыка Пахомий оказался занят и отказал мне, а когда я пришла на другой день в Даниловский, то узнала, что о. Серафим²⁰ приехал»²¹.

¹⁶ Новосвященномученик Дамаскин, епископ Глуховский. Б. м., б. г. С. 9.

¹⁷ Беляев С. О воспоминаниях епископа Тихона (Шарапова) и их авторе // Журнал Московской Патриархии. 1998. №4. С. 80–82.

¹⁸ Преподобный Алексей (Соловьев; 1846–1928), старец Зосимовой пустыни во Владимирской епархии. Прославлен на Юбилейном Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви в августе 2000 года.

¹⁹ Арцыбушев А. Сокровенная жизнь души (по запискам монахини Таисии). М., 2004. С. 68.

²⁰ Отец Серафим (Суторихин) был духовным отцом мемуаристки.

²¹ Арцыбушев А. Сокровенная жизнь души (по запискам монахини Таисии). С. 68.

«Я у него исповедовалась и рассказала, что была у о. Алексия и что он, ввиду отсутствия о. Серафима, велел обратиться к владыке Пахомию.

О. Серафим <...> сказал мне, что раз о. Алексей назначил мне владыку Пахомия, то пусть владыка и дает мне постриг. Как я ни умоляла его, как ни доказывала, что речь о владыке Пахомии шла только из-за его отсутствия, батюшка был неумолим. <...> Один вечер я сказала ему, что у меня такой страх перед постригом, что я отказываюсь от него. «Как отказываешься?! — гневно сказал отец Серафим. — Хотела, просила, получила благословение, а теперь отказываешься? Нет, добивалась — теперь неси». Потом он прибавил: «Завтра же иди к владыке Пахомию и проси его назначить день».

Все это было сказано так решительно, так сурово, что я не посмела послушаться. Это было 20 августа. Владыка назначил на 22-е число, утром до литургии. <...>

Постриг совершился утром 22 августа 1925 г. в старом соборе Даниловского монастыря, между ранней и поздней литургией. В храме, кроме владыки Пахомия, о. Серафима и меня, никого не было. Отец Серафим подводил меня и покрывал своей мантией, а владыка Пахомий постригал и сам пел.

Было что-то необыкновенно трогательное во всем этом. У о. Серафима на глазах я видела слезы. И у меня на душе было тихо и хорошо. После пострига оба благословили меня и Владыка сказал мне слово в предостережение от прелести»²².

Епископу Вениамину (Милову), бывшему в то время настоятелем Петровского монастыря, архиепископ Пахомий запомнился таким: «Простой и чистый, он предавался какой-то детской радости, хотя окружающая жизнь в ту пору была весьма и весьма скорбной. Преосвященный Пахомий увлекался поэзией, любил декламировать стихи, воспевающие природу, делился своим знанием смысла некоторых малопонятных мест Священного Писания»²³.

²² Арцыбушев А. Сокровенная жизнь души... С. 69–70.

²³ Вениамин (Милов), еп. Дневник инока. Письма из ссылки. М., 1999. Цит. по: Сухих А., прот. Вспомним поименно. Киров (Вятка), 2004. С. 84.

Когда в апреле 1925 г. скончался Святейший Патриарх Тихон, в его отпевании участвовали все архиереи, жившие тогда в Москве²⁴ (в том числе и архиепископ Пахомий).

12 апреля 1925 г. архипастыри Русской Православной Церкви свидетельствовали в специальном акте: «мы, Архипастыри, признаем, что Высокопреосвященнейший Митрополит Петр не может уклониться от данного ему послушания и во исполнение воли почившего патриарха должен вступить в обязанности Патриаршего Местоблюстителя». В числе первых среди нескольких десятков подписей стоит подпись архиепископа Пахомия²⁵.

Современный исследователь так пишет о тогдашней непростой ситуации: «Несмотря на то, что власти ожидали от митрополита Петра компромисса с обновленцами, патриарший Местоблюститель своим посланием от 28 июля 1925 г. резко отклонил всякую возможность переговоров с обновленчеством»²⁶.

Осенью 1925 г. у возглавившего Русскую Церковь Патриаршего Местоблюстителя митрополита Петра (Полянского) были намерения подать советскому правительству декларацию, где бы излагалось видение ситуации в стране, взаимоотношений Церкви и власти. Черновик декларации составил епископ Иоасаф (Удалов). Среди немногих, кто помогал владыке Иоасафу работать над текстом, был архиепископ Пахомий²⁷.

В конце 1925 г. в столице по так называемому «делу митрополита Петра» арестовали десятки епископов, священников и мирян — в том числе и архиепископа Пахомия²⁸.

²⁴ Леонтий Чилийский, архиеп. Автобиография. С. 50.

²⁵ Следственное дело Патриарха Тихона. С. 415.

²⁶ Журавский А. Во имя правды и достоинства Церкви: Жизнеописание и труды священномученика Кирилла Казанского. М., 2004. С. 240–241.

²⁷ Дамаскин (Орловский), иером. Мученики, исповедники и подвижники благочестия Русской Православной Церкви XX столетия. Тверь, 1996. Т. 2. С. 351.

²⁸ Там же. С. 490; Акты Святейшего Тихона... С. 402.

Дело получило наименование «Даниловского синода»²⁹. Владыкам Иоасафу (Удалову) и Пахомию (Кедрову) вменялось в вину содействие «Даниловскому синоду»³⁰.

Архиепископ Пахомий был арестован 30 ноября 1925 г.³¹. На допросе 9 декабря Владыка ответил: «Никаким партиям как монахам не сочувствую. Соввласти подчиняюсь»³².

На другом допросе он говорил: «После праздничных богослужений иногда архиепископ Феодор приглашал почетных гостей и епископов к себе в комнату. Здесь за десертом или чаем бывали разговоры и беседы более дружеского характера и происходили в течение сравнительно короткого времени. Вообще эти беседы никак нельзя было бы назвать совещаниями, а скорее они носили характер приемов. <...>

Беседы эти носили характер сообщений о личных делах, о слышанных от знакомых известиях, о событиях в их жизни, об их здоровье, положении, арестах (вернее, о нахождении на свободе или нет), причем это бывало иногда в виде воспоминаний о пережитом во время пребывания в тюрьме, как, например, рассказы епископа Федора о себе и Кузнецова. <...>

В случаях некоторых недоумений моих я обращался к пресвященному Федору за его отзывом и мнением. <...> В качестве таких случаев помню свой отказ от назначения меня в Синод при Патриархе и от назначения Патриархом меня епископом (управляющим) Ярославской епархией. Федор согласился с моими доводами и отказом. Я аргументировал свой отказ моим несвободным состоянием и тем, что я числюсь украинским епископом. Просил я один раз у Федора устройства такой беседы по поводу вообще покаяния митр. Сергия (Страгородского).

Выступление Федора против Патриарха с обвинением последнего в распоряжении церковными делами и порядками как своей вотчиной было для меня неожиданно, и сообщение об этом я получил от

²⁹ Просим освободить из тюремного заключения (Письма в защиту репрессированных). М., 1998. С. 169.

³⁰ Там же. С. 170.

³¹ ЦА ФСБ РФ. Д. Н-3677.

³² Там же. Л. 84 об.

самого Патриарха. С этим выступлением был несогласен»³³ (это личное свидетельство архиепископа Пахомия опровергает сведения из обзора ОГПУ в январе 1924 г. для И. В. Сталина о том, что черниговский архипастырь поддерживал прекращение поминовения Патриарха на богослужениях в Даниловском монастыре)³⁴.

Также владыка свидетельствовал следующее: «Все мои попытки примирить противоположные мнения по церковным вопросам были следствием моей собственной инициативы. Это следует отнести и к вопросу о <новом> стиле, и о приемах митрополита Сергия и Никона Пурлевского (епископа), что было еще при жизни Патриарха Тихона, когда противоположные мнения принадлежали Патриарху Тихону и некоторым из служивших в Даниловском монастыре епископов.

Вопрос. Каково было отношение так называемого «Даниловского синода» к раскаянию Патриарха Тихона перед Верх<овным> трибуналом?

Ответ. Ни от кого, никогда не слышал ничего по этому поводу, никакого представления об отношении епископов, служивших в Даниловском монастыре, к этому вопросу, не имею»³⁵.

На допросе 28 января 1926 г. святитель Петр (Полянский) говорил: «Что касается епископов, с мнением которых я считался особенно, то это: Николай Добронравов, Пахомий, Прокопий [Титов], Амвросий [Полянский] и другие»³⁶.

В следственном деле митрополита Петра говорится о том, что «тон настроениям Даниловского монастыря давало своеобразное бюро»³⁷ под руководством архиепископа Феодора: «Пахомий

³³ ЦА ФСБ РФ. Д. Н-3677. Л. 86.

³⁴ *Митрофан (Шкурин), игум.* «Антирелигиозные мудрецы» против Патриарха Тихона... С. 91.

³⁵ ЦА ФСБ РФ. Д. Н-3677. Л. 88.

³⁶ Послание братьев-архиепископов Пахомия и Аверкия (Кедровых) об отношении к политике митрополита Сергия (Страгородского) / *публ. и вступ. ст. иерея Александра Мазырина* // Вестник ПСТГУ. Сер. II: История. История Русской Православной Церкви. 2007. Вып. 4 (25). С. 138.

³⁷ *Митрофан (Шкурин), игум.* «Антирелигиозные мудрецы»... С. 92.

на некоторых таких специальных беседах присутствовал благодаря своей особой роли примирителя противоположных мнений»³⁸.

Это, повторимся, касалось, судя по всему, вопросов перехода на новый стиль, поминовения Патриарха и других актуальных вопросов. Таким же примирителем владыка Пахомий был всегда, в том числе в конце 1920-х — 1930-х гг., когда стремился сохранить церковное единство, общаясь с представителями всех существовавших церковных направлений)³⁹.

21 мая 1926 г. Особое совещание при коллегии ОГПУ приговорило архиепископа Пахомия к трехгодичной ссылке в Зырянский край⁴⁰.

³⁸ Митрофан (Шкурин), игум. «Антирелигиозные мудрецы»... С. 92.

³⁹ Маркелов А. В. Общение архиепископа Пахомия (Кедрова) с представителями различных церковных направлений в Чернигове в 1928–1930 годах. С. 94–98.

⁴⁰ ЦА ФСБ РФ. Д. Н-3677. Л. 473.

Игумен Николай (Шишкин)

ФЕНОМЕН ПОЯВЛЕНИЯ ХРИСТИАНСКИХ МУЧЕНИКОВ И ИСПОВЕДНИКОВ В РОССИИ XX ВЕКА: СОЦИАЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКИЙ, БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКИЙ И АГИОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТЫ

Автор статьи размышляет о социально-историческом, богословско-философском и агиологическом аспектах феномена появления христианских мучеников и исповедников в России XX века.

Ключевые слова: *Новомученики и исповедники Церкви Русской, революция 1917 г., Русская Церковь в XX в.*

1. Феномен (от греч. φαίνόμενον — «являющееся», «явление») — термин, в общем смысле означающий явление, данное в чувственном созерцании. Итак, мы разобрались с определением слова «феномен» и, кстати, с его правильным произношением. Но, как мне кажется, лучше бы в нашем выступлении заменить слово «феномен» на слово «феноменология», слово же это означает целую науку, которая изучает появление того или иного события, так или иначе определяющего то, что мы называем жизненным фактором.

В учебнике нравственного богословия, который раньше использовался в третьем классе дореформенных духовных школ, есть такой параграф «Феноменология зла». Учебник этот написан ныне здравствующим великим богословом архим. Платоном (Игумновым). Будучи преподавателем нравственного богословия в течение многих лет, мог бы порекомендовать для прочтения и изучения данный параграф всем, кто интересуется вопросами происхождения зла как такового. Далее, опираясь на святоотеческую письменность, можно без особого труда определить, что во всех степенях своего проявления зло — не что иное, как результат богоотступничества, и отдельно взятой личности, и целого народа. То же самое прослеживается в Священной Истории Ветхого Завета.

2. К социально-историческим аспектам, в плане появления мучеников и исповедников можно отнести всю историю Русской Церкви. В плане глобальном (а мы должны сопоставлять собственную историю с мировой) сюда же можно отнести и средневековую историю Болгарии, Сербии, Черногории, а в позапрошлом году Его Святейшество Патриарх Кирилл участвовал в прославлении двух миллионов армян, вырезанных турками. Вообще, в настоящий момент истории когда к именно русскому православию направлены чаяния людей, не поклонившихся сатане во всем мире, необходимо исследовать и социально-политические мотивы в истории последних лет, которая, в свою очередь, свидетельствует с одной стороны о духовном всплеске христианства, с другой стороны — о появлении крайне четких границ между светом и тьмою, «между Христом и Велиаром». Необходимо очень подробно, даже скрупулезно остановиться на том, что происходит именно сейчас для того, чтобы определить какими являлись предпосылки массового мученичества христиан в XX в., ибо он, по мнению многих философов, начиная от Декарта и кончая Бубером, определяется «великим расцветом гуманизма». Хочется задать вопрос: «А что, православным христианам совсем нет места на этом празднике жизни?» Сейчас Россия, по свидетельству одного из главных отцов нового порядка Генри Киссинджера, «идущая никому не ведомым путем», является, на наш взгляд, единственным общемировым защитником христианских ценностей. Она похожа на большой кованный сундук, в котором хранится драгоценная шкатулка, в которой, в свою очередь, хранится самый драгоценный бриллиант на свете — православное учение о Спасителе и спасении. Если разрушить государство, то будет доступ и к шкатулке, которая являет собой, как нетрудно догадаться, Церковь Русскую, сохранившую свое влияние и духовную жизнь именно кровью мучеников и исповедников XX в.

3. Как известно, Господь приходит «как тать в нощи»: и во времена Вавилонского плена, и в 1917 г. По выражению известного философа И. Ильина, «большевики тогда подобрали власть как пьяную девку, валявшуюся на мостовой». Заметим, что многие, если не половина церковных иерархов и священников того времени хотели демократии, республики, свержения государственного строя,

а из большинства семинарий выходили самые отъявленные ненавистники, как царской власти так и Православия в целом. Народ был на 75 % безграмотным и появление люмпен-пролетариата и «передового крестьянства», то есть нищего и ленивого, было на руку мировому злу. Гражданская война велась вовсе не за господство России во всем мире, достаточно вспомнить, что причиной вступления России в военные действия была идея защиты сербского народа от прямого геноцида. Воюя на Западе, мы временно оставили и Кавказ, и Азию, не сумев защитить тех же армян.

4. Когда общество обращается к ложным ценностям, то попадает в состояние хаоса, ибо сатана ничего созидать не может. Он и его приспешники способны только к разрушению. В гордыне своей даже приближенные к Помазаннику Божию люди возымели моду открыто выступать против церковных канонов, что впоследствии привело к появлению обновленчества. Примерно такова была ситуация в те годы.

В общем, начало XX в. было временем национальной духовной катастрофы. И опять, как при монголо-татарском иге, при польско-литовском нашествии, в годы нашествия Наполеона страну спасла Святая Церковь, неразрывно связанная с ней симфоническими узам, и пролитие народной крови послужило искупляющим фактором для прекращения действия древнего зла, по инерции просуществовавшего еще некоторое время, для наших масштабов долгое. Впереди Церковь ждали сталинская и хрущевская репрессии и самая кровопролитная в мировой истории война. Когда-то Святейший Патриарх Кирилл, тогда еще возглавлявший ОВЦС, встречался на Западе с одним из высокопоставленных натовских чинов. Это происходило в начале 90-х гг. Митрополит Кирилл задал этому генералу вопрос: может ли он себе представить, чтобы Сербию бомбили, если бы она была протестантской страной? Генерал, хорошо подумав, ответил: «Нет, представить себе такого не могу».

5. Можно себя успокаивать словами св. Иоанна Златоуста: «Горе Церкви, которую не гонят!», но пора бы научиться, как на уроках собственной истории, так и в исторической перспективе рассматривать в первую очередь духовным взором то, что может произойти

в результате как обмирщения Церкви, так и полного богоотступничества.

6. Богословско-философские причины, не побоюсь этого слова, открытия этой адовой бездны в нашей стране обусловлены, во-первых петровским временем, продолжившим церковный раскол, во-вторых в извечном поклонении аристократической верхушки «золотому тельцу», в-третьих в жуткой закабаленности и несвободе крестьянства, бывшего безграмотным, в-четвертых в устроении самого образа мыслей на западный манер, так что слово «крестьянин», обозначавшее «христианин», даже стало неприличным для произношения. Презирая все исконно православное, святоотеческое, если хотим византийское, воспитанные на сумасбродных идеях Дидро, Руссо и Вольтера, а позднее Гегеля, Канта и других рационалистов от философии, образованные люди нашей Отчизны перестали воспринимать Русское Православие, как основу государственного и гражданского устройства нашей всеобщей Ойкумены. Если мы проанализируем труды крупных русских церковных историков, Голубинского, Шапова, Костомарова, Знаменского и других, то увидим, что единство знати и простого люда всегда существовало как целостный организм, позволявший жить духовно и созидать материальные блага. Всегда, когда эти два слоя общества начинали не понимать друг друга, следовало то, что мы называем словом «смута», что буквально означает: 1. Мятеж, народные волнения (стар.). Крестьянские смуты; 2. Раздоры, ссоры, беспорядок. Стало быть, смутьян это тот, кто призывает к гражданскому неповиновению и самому страшному, — гражданской войне, что и расцвело пышным цветом в начале XX в.

При этом идеи смутьянов в 100 % случаев ласкали народный слух пожеланиями всеобщего блага. На деле ни философы, ни богословы нисколько не были готовы как к принятию власти, так и к управлению страной. В результате из века в век поднялась порось безвольных гордецов, могущих только собираться в кружки и метать бомбы в градоначальников и царей.

Писатель Помяловский в воспоминаниях о своей семинарской жизни наглядно описывает нравы будущих пастырей. Можно было бы привести примеры, но не хочется портить настроение высокому

собранию. Засилье протестантских, католических образчиков богословия было всеобщим. Воспитывались, в обязательной программе изучая святых отцов, а по вечерам читая творения Игнатия Лойолы, Фомы Кемпийского, а то и Энгельса и Маркса. Революционер-террорист Савинков тоже оставил воспоминания о своих семинарских годах, и, чтобы понять духовно-нравственные причины революции, надо читать и изучать, в том числе и это.

Итак, врага нужно знать в лицо: так его легче победить. И если учиться только на исторических, богословских, философских литературных источниках, которые только и делают, что ласкают наш слух и ум, то получить настоящего комплексного образования, позволяющего адекватно воспринимать как феноменологию зла, так и феномен мученичества, не получится. Именно сейчас от нас, как священников, так и мирян, требуется четкое осознание того, что произошло не только в историческом, но и в богословско-философском плане, оттеняющем любую историческую перспективу и вскрывающем ее возможные последствия.

7. Агиология это наука, изучающая, как самые моменты канонизации святых, так и месяцесловы, определяющие дни поминовения святых. Это еще и термин, употребляемый для обозначения исследований, посвященных богословским и историко-церковным аспектам святости. В отличие от агиографии, рассматривающей жития как памятники религиозной и литературной истории той эпохи, когда житие создавалось, агиология сосредоточивает свое внимание на самом святом, типе его святости и восприятии этого типа в различные эпохи.

К агиологическим обстоятельствам того времени и появления новомучеников и исповедников Российских в первую очередь отнесем то, что в России, как нигде, чтилась святость. Сама идея святости изначально была передана нам вместе с Православием. Даже в страшные годы террора и последующей революции из народа это было не вытравить. Да, можно проанализировать создание в Сремских Карловцах Зарубежной Церкви, но не принимать во внимание массового мученичества за Христа и Церковь в 20–30-е гг. значит буквально не видеть ничего дальше собственного носа. Почему так важен этот аспект? Ответ однозначен: это значит не видеть

и прямых и безапелляционных агиологических причин массового героизма в годы Великой Отечественной войны. Незнание истории Русской святости во все времена привело и приводит светских историков к ложной оценке военных событий. Ведь совсем не случайно И. В. Сталин после недельного шока в 1941-м году обратился к «братьям и сёстрам» с тем, чтобы они вспомнили Невского и Кутузова.

За агиологическими причинами истоков новомученичества и исповедничества скрывается генетическое стремление русского православного человека к страданию за Христа. Любимым чтением в России были жития Святых. Великие пастыри Христова стада последних времен: прпп. Серафим Саровский и Амвросий Оптинский, св. прав. Иоанн Кронштадтский пророчествовали о будущей катастрофе. Но они же и предрекли, что Русь встанет на пути у антихриста. Самым главным, на наш взгляд, является и необходимо то, чтобы опять не впасть в духовную яму «теплохладности» и полуобрядовости с извечной нашей ленью. Нужно просвещать народ примерами святости, стремиться к ней самим.

Е. А. Полетаева

РУКОПИСНЫЕ «ВЫПИСКИ ИЗ ДОБРОТОЛЮБИЯ» АРХИМАНДРИТА ЮВЕНАЛИЯ (КИЛИНА)

Статья знакомит с рукописными «Выписками из Добротолюбия», составленными в августе 1918 — январе 1919 г., как предполагает автор, архимандритом Ювеналием (Килиным), настоятелем Свято-Преображенской Фаворской пустыни Пермской губернии. Выбор цитат рукописи обусловлен контекстом времени — развернувшимся в большевистской стране в 1918–1919 гг. страшным кровавым террором. Составитель сборника с помощью цитат из Добротолюбия и Евангелия призывает к любви, смирению, непрестанной молитве, советуем вместо вражды и ненависти вооружиться молитвой и покаянием. Рукописные «Выписки...» свидетельствуют о важности книги Добротолюбия, не только определившей пути развития русского богословия в XX в., но и помогшей духовно выстоять чадам Русской Православной Церкви во дни гонений.

Ключевые слова: *Добротолюбие, архимандрит Ювеналий (Килин), археография, источниковедение.*

«Добротолюбие», переложенное на русский язык святителем Феофаном (Говоровым) в 1870–1873 гг. и впервые изданное в 1890 г. в пяти томах, неоднократно печаталось иждивением Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне. По мнению прот. Георгия Флоровского, сборник «Добротолюбие» лег в основу всей русской духовности рубежа XIX–XX вв. Свидетельством тому, что Добротолюбие не только определило пути развития русского богословия, но помогло духовно выстоять чадам Русской Православной Церкви в «годину гнева Божия, в дни многоскорбные...» XX в., является обнаруженная в частном собрании¹ рукопись, озаглавленная «Выписки из Добротолюбия». Ее копия находится в библиотеке Екатеринбургской духовной

¹ Полетаева Е. А. Выписки из «Добротолюбия» в одном собрании Екатеринбургa // Религия и Церковь в Сибири: сб. научн. ст., док-тов и мат-лов / Лаборатория истории и культуры Сибири Тюм. госуниверситета. Вып. 10. Тюмень: МИ «Рутра», 1997. С. 13–31.

семинарии в числе новых поступлений². Рукопись, представляющая собой тетрадь в линейку со штампом: «Пермский общественный Марьинский Банк. Канцелярия. 191... г.» и индекс на нижнем поле: „1916 — 483“, была составлена одним писцом в период с 22 августа 1918 г. по 27 января 1919 г. На внутренней стороне верхней крышки переплета имелась владельческая запись: «д. Богомолвка³ Анюта Попова и Марина». Тетрадь была подарена в 80-е гг. XX в. ее владельцу монахиней Мариной (ум. в 70 гг. XX в.), одной из последних дореволюционных пострижениц Ново-Тихвинского монастыря. Кроме кратких выдержек из Добротолюбия рукопись включала выписки из Священного Писания, отрывки из сочинений прп. Нила Сорского, свт. Игнатия (Брянчанинова), Димитрия Ростовского, архиеп. Никифора Астраханского⁴, собранных в виде «духовных цветов» по главам:

- л. 1–8 — «Цвѣток духовный 1-й. Любовь к Богу»;
- л. 9–17 — «Цвѣток духовный 2-й. Любовь к ближнему»;
- л. 18–27 — «Цвѣток духовный 3-й. О смирении»;
- л. 28–34 об. — «Цвѣток духовный 4-й. О молитве»;
- л. 35–37 об. — «О молитвѣ Иисусовой»;
- л. 40–45 — «О молитвѣ»; о скорбях;
- л. 46–52 — «Цвѣток духовный 5-й. О молитве непрестанной Иисусовой»;
- л. 53–58 — «Цвѣток духовный 6-й. О неосуждении ближних».

Наибольший интерес представляли в «Цветнике» авторские заключения к главам, являющиеся проповедью любви, смирения и стяжания непрестанной молитвы. Автор цитирует Евангелие, вероятно, по памяти, поскольку цитаты переданы произвольно то на церковно-славянском, то на русском языке. Рукопись является важным

² «Выписки из Добротолюбия», 4°, гражданская скоропись XX в. 58 л.

³ Деревня Богомолвка Уинского сельсовета Чернушенского р-на Пермской обл. // Пермская область. Административно-территориальные деления на 1 июля 1963 г. Пермь, 1963. С. 354.

⁴ Никифор (Феотокис), архиепископ Астраханский, — духовный писатель XVIII в., издатель сочинений Исаака Сирина, вместе со старцем прп. Паисием Величковским принимавший участие в переводе Добротолюбия с греческого на церковнославянский язык. См.: Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 392.

документальным источником, составленным монахом, имеющим богатый опыт молитвенного делания (умно-сердечной Иисусовой молитвы) и старческого руководства. Выбор цитат и общий настрой авторских послесловий обусловлен контекстом времени — рукопись составлялась во время страшного кровавого террора, обрушившегося на Русскую Православную Церковь в 1918–1919 гг. Призывы к любви и состраданию к ближнему, смирению и защите устоев Православной Церкви без озлобления и мщениия, советы вооружиться молитвой, покаянием созвучны посланиям Патриарха Тихона, «в годы лихолетья» не раз обращавшегося «к обольщенному русскому народу с призывом покаяния и всепрощения, со словами истины и любви, увещевая «прекратить распри и междоусобную брань <...> и в глубоком чувстве искреннего сердечного покаяния черпать силу для своего духовного возрождения»⁵.

Кто же был составителем «Выписок из Добротолюбия» и где были они сделаны? Исходя из штампа и индекса на бумаге исследуемой рукописи, мы предположили, что тетрадь для будущих «Выписок...» была куплена в Перми после 1916 г. (дата производства бумаги), и составлена в одном из монастырей Пермского уезда, а после его закрытия попала к другим владельцам — Анюте Поповой и Марине из дер. Богомоловки. Обратим внимание, что в конце заключений к главам стоит дата сделанной выписки и вензель: «А. Ю.»⁶ В статье 1997 г., посвященной данной рукописи, мы не смогли назвать имя составителя рукописи, скрывавшегося за инициалами А. Ю., предположив, что тетрадь «могла принадлежать какому-либо авторитетному духовному лицу, имевшему духовных чад среди монахов и монахинь. Так, литеры А. Ю. могли, к примеру, означать *Архимандрита Ю.*»⁷

Единственным, как нам кажется, духовным лицом Пермской епархии, чьи инициалы совпадают с вензелем составителя «Выписок...» мог быть *Архимандрит Ювеналий*, настоятель (с 1912 по 1919 гг.) Свято-Преображенской Фаворской пустыни Осинского

⁵ *Кривошеева Н. А.* «В годину тяжкую Богом избранный...» // «В годину гнева Божия...»: послания, слова и речи Св. Патриарха Тихона. М., 2009. С. 12.

⁶ Вензель «А. Ю.» в большинстве случаев исправлен на «М. Ю.»

⁷ *Полетаева Е. А.* Выписки из «Добротолюбия»... С. 16.

езда Пермской губ., расположенной вблизи Белогорского монастыря. Архим. Ювеналий (в миру Иоанн Кельсиевич Килин) — постриженник Белогорского монастыря (2 июля 1900 г.). После возведения в сан иеромонаха (12 февраля 1902 г.) назначается служить на подворье Белогорского монастыря в Пермь. С 1903 г. иером. Ювеналий регулярно сопровождает архим. Варлаама в его поездках по Святым местам (Святой Земле, Афону, Киево-Печерской и Троице-Сергиевой лавре, Ново-Афонском и Валаамском монастырям, в Оптиной и Саровской пустыни и др.). В Фаворской пустыни отец Ювеналий отличился ревностным храмостроительством: в 1912 г. был закончен Преображенский собор, а в 1915 г. воздвигнуты Казанская домовая церковь и летний Крестовоздвиженский храм.

19 июля 1912 г., в день памяти прп. Серафима Саровского, в петроградской Благовещенской церкви Синодального подворья еп. Пермским Палладием иеромонах Ювеналий был возведен в сан игумена, а в 1914 г. того же дня архиеп. Пермским Андроником (Никольским) в сан архимандрита. 24 июля 1916 г. им же был назначен на должность благочинного всех мужских и женских монастырей Пермской епархии. В этот период, находясь в Перми, архим. Ювеналий приобретает тетрадь для «Выписок из Добротолюбия», однако только в январе 1919 г. приступает к ее заполнению.

В первом номере «Епархиальных ведомостей» за 1919 г. о. Василием Морозовым был опубликован список жертв и сообщено о зверских убийствах, совершенных на пермской земле. 20 июня 1918 г. был убит архиеп. Пермский и Кунгурский Андроник, которого красноармейцы заставили копать себе могилу, а затем погребли заживо. А «в ночь на 11 декабря 1918 г., после истязаний и многократного погружения в воду утоплен в Каме» еп. Соликамский Феофан⁸. Незадолго до казни, отвечая на вопрос о возможном захвате земель монастырей, епископ Соликамский Феофан писал: «А на злобу и вражду к нам тех, кто оказался орудием Божьего наказания на нас, не будем отвечать тем же: будем молиться и за врагов, да простит им Господь, не ведят бо, что творят. Будем молиться, и да укротит Господь ярость их на нас и силою молитвы и примером

⁸ Пермские епархиальные ведомости. 1919. № 1 (15/28 марта).

доброй христианской жизни нашей да предложит непримиримые сердца их к примирению и братолюбию»⁹. До января 1919 г. в Пермском уезде было замучено 10 протоиереев, 41 священник, 5 диаконов, 4 псаломщика, 27 монашествующих Белогорского монастыря, 9 — Ефимовского скита, а также были расстреляны и изрублены пашками 14 августа 1918 г. 3 члена Священного Собора, посланные в г. Пермь для расследования дела об убийстве архиеп. Андроника: архиеп. Черниговский Василий, архим. Матфей — ректор Пермской духовной семинарии и крестьянин Московской губернии Алексей Данилович Зверев — миссионер. В Фаворскую пустынь большевики пришли только летом 1919 г., но никого в пустыни не обнаружили. Архим. Ювеналий с несколькими монахами-белогорцами сумел вовремя скрыться от красноармейцев. В июне 1919 г. по благословению еп. Пермского Бориса архимандрит переезжает в Читу, а затем в 1920 г. покидает Россию и поселяется в Харбине.

Косвенным доказательством того, что автором «Выписок...» был архим. Ювеналий, является неизменный интерес Его Высокопреосвященства к Добротолюбию и в «русском Китае». В Харбине, будучи настоятелем Казанского Богородичного монастыря, архиеп. Ювеналий издает выборку из пяти томов Добротолюбия в 1930 г.¹⁰ В 1947 г. он возвращается в Советский Союз и назначается архиереем, сначала в Челябинскую, потом в Омскую и Ижевскую епархии. Приняв схиму с именем Иоанн, владыка умирает в Ижевске 28 декабря 1958 г. Среди оставшихся вещей схиархиепископа Иоанна примечательна салфетка¹¹ с вышитым на ней вензелем «А. Ю.», аналогичным встречаемым в «Выписках...», что еще раз подтверждает его причастность к составлению рукописи.

⁹ ГАПО. Ф. Р. 1586. Оп. 1. Д. 2. Л. 11–12.

¹⁰ Христианская жизнь по Добротолюбию. Избранные места из творений святых отцов и учителей Церкви / *сост. архиеп. Ювеналий (Килин)*. Харбин, 1930.

¹¹ Рецензия на исследовательскую работу Екатерины Алексеевой (ученицы 9 «а» класса МОУ Лицей № 41) «Архиепископ Ювеналий — светоч Удмуртского края» // Открытая научно-практическая конференция «Исследователь нового века». Ижевск, 2011. URL: <http://lib.podelise.ru/docs/1094/index-5997.html> (дата обращения: 06.10.2015).

РАЗДЕЛ II

БОГОСЛОВИЕ В ИСТОРИИ, ОБЩЕСТВЕ, ИСКУССТВЕ И КУЛЬТУРЕ

О. М. Давыдов

ПРАВОСЛАВНАЯ НОВЕЛЛА: К ОПРЕДЕЛЕНИЮ ЖАНРА

В статье рассматриваются различные подходы к определению «православной новеллы» как жанра. Первый основан на концепции «пасхальности» православной литературы, введенной в оборот И. А. Есауловым. Вторым используется в качестве критерия «волю к вере» в интерпретации М. М. Дунаева. Третий подход — этноконфессиональный, предложенный в монографии О. В. Зырянова. Наконец, еще один подход — атрибутивный.

Ключевые слова: *православная новелла, пасхальность литературы, этноконфессиональная литература.*

Что такое «православная литература»? Вопрос не праздный, хотя в бытовом употреблении это выражение вполне закрепилось. «Православной литературе» посвящаются конференции, выходят научные исследования. Тем не менее, возможны споры о том, относится ли к православной литературе творчество отдельных авторов, в том числе классиков, таких, например, как Н. В. Гоголь или Л. Н. Толстой. Идет ли речь о конфессиональной принадлежности автора, его героев, или о системе ценностей, атрибутируемых православной культуре, или о читательской среде, воспринимавшей текст?

В целом, корректнее, конечно, говорить о круге чтения православного человека, чем определять «конфессиональную принадлежность» того или иного произведения. Мы, однако, сузим поле поиска и попробуем говорить о «православной новелле». Речь пойдет о коротком рассказе, притче или сказке, в которых, тем не менее, важны не только мораль, но и сюжет, событие (что возводится к изначальному значению итальянского слова «novella» — «новость»).

Ниже мы рассмотрим несколько подходов к определению этого жанра.

Первый подход к определению православной новеллы использует в качестве критерия «пасхальность словесности». Термин этот принадлежит московскому литературоведу Ивану Андреевичу

Есаулову, вынесшему его в заголовок своей монографии «Пасхальность русской словесности». «Пасхальность» — буквально: пронизанность «светом Пасхи» — означает в литературном корпусе (национальном, региональном, собрании сочинений автора) существование некоего культурного кода, основанного на вере в Христа как Богочеловека и Спасителя, чаянии Царства Божиего, как «жизни будущего века». В этом свете и этика Евангелия, и многие другие артефакты православной культуры становятся самоочевидными.

В своем труде И. А. Есаулов говорит о «пасхальном архетипе» и «пасхальной культурной установке»¹. Он возводит его к «Слову о Законе и Благодати» преподобного Илариона, с которого и начинается отсчет истории русской литературы². В конечном счете этот архетип и оказывается действием благодати, превалирующим над Законом.

Данный подход, по мнению И. А. Есаулова, способен принести серьезные научные плоды: «Пасхальный архетип порождает такие несомненно существеннейшие для отечественной словесности литературные явления, как пасхальный мотив, пасхальный сюжет, пасхальный хронотоп, особый жанр пасхального рассказа, пасхальный роман. Их недопустимо редуцировать в литературной теории»³. Однако термин «пасхальный» понимается И. А. Есауловым достаточно широко, и его вполне можно отождествить с понятием «православный».

Для того чтобы провести различия с западнохристианскими текстами, И. А. Есаулов вводит и понятие «рождественского архетипа» как западного, но мало развивает эту идею.

Доминанту «пасхального архетипа» И. А. Есаулов прослеживает и в творчестве тех авторов, творчество которых находится в противоречии с православным вероучением, таких, как поэты Серебряного века, Н. Ф. Федоров, В. С. Соловьев (впрочем, оговариваясь, что это «псевдоморфозы» пасхального архетипа).

Проблема данного подхода в том, что принадлежность к православной литературе может быть обнаружена против воли самого

¹ Есаулов И. А. Пасхальность русской словесности. М., 2004. С. 17, 23.

² Там же. С. 7.

³ Там же. С. 44.

человека. Архетип в известном смысле «обезличивает», освобождает автора от ответственности за оттенок мысли. Православной литературой оказывается практически весь корпус русской литературы: даже там, где пасхальный архетип отрицается, он все равно присутствует в дискурсе.

В середине 2000-х годов одним из основных оппонентов И. А. Есаулова был ныне покойный литературовед Михаил Михайлович Дунаев, автор знаменитого шеститомника «Православие и русская литература» для православных духовных академий.

Второй из рассматриваемых подходов мы свяжем именно с его именем. Для М. М. Дунаева важен не архетип, «навязанный» автору средой, но его собственные воля и мировоззрение. «Религиозность литературы проявляется не только в связи с церковной жизнью, и не в исключительном внимании к сюжетам Священного Писания, а в особом способе воззрения на мир, — пишет он в книге «Вера в горниле сомнений». — Православие — основа <...> (авторского) миропонимания и <...> способа бытия в мире. Православие устанавливает единственно истинную точку зрения на жизнь, и эту точку зрения усваивает (не всегда в полноте) русская литература в качестве основной идеи, становясь таким образом православной по своему духу. Православная литература учит православному воззрению на человека, устанавливает правильный взгляд на внутренний мир человека, определяет важнейший критерий оценки внутреннего бытия человека: смирение»⁴.

Резюмируя, М. М. Дунаев цитирует Послание апостола Павла: «Ибо по внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божиим» (Рим 7. 22).

Если первый подход значительно расширяет, то второй, напротив, сужает поле зрения.

Третий подход можно условно назвать «этноконфессиональным», его развивает екатеринбургский филолог Олег Васильевич Зырянов в своей монографии «Русская классическая словесность в этноконфессиональной перспективе».

⁴ Дунаев М. М. Вера в горниле сомнений. Православие и русская литература в XVII–XX веках. М., 2003. 1056 с.

Данное определение православной литературы сочетает в себе черты первых двух подходов, однако не апеллирует ни к архетипу (коллективному бессознательному), ни к воле автора (которая до конца не известна и вовсе не обязательно исчерпывается словами героев-резонеров).

О. В. Зырянов рассматривает религиозность как этнографическое явление и выделяет шесть существенных критериев⁵:

«1. Откровенный и последовательно проведенный словоцентризм, или ориентация на Слово (с большой буквы), Божественный Логос.

2. Соборность и пасхальность.

3. Юродство как национальный вариант карнавальской культуры с центральной идеей православной антропологии — христоцентричностью и прямой приверженностью христианской сотериологии.

4. С христианской сотериологией связан и жанровый тип русского романа как фундаментального воплощения «литературы любви и милости»... Роман или новелла рассматривается как притча или как «мистерия искупления» (Н. А. Бердяев).

5. Вера в чудо, доверие к «фантастическому чудесному» (в противоположность «фантастическому необычному», или «материальной фантастике»), что находит воплощение в концепции «фантастического реализма», или «реализма в высшем смысле» (Ф. М. Достоевский).

6. «Верховное торжество духовной трезвости» (Н. В. Гоголь), которое проявляется по контрасту с состоянием мистической одержимости, но достигается лишь в ходе воцерковления духовной жизни художника, его непосредственного соприкосновения с духовным наследием св. Отцов Церкви».

Однако применение этих критериев бывает затруднено в различных конкретных случаях.

Поэтому добавим еще и четвертый подход — атрибуция произведения православным сознанием как своего.

⁵ Зырянов О. В. Русская классическая словесность в этноконфессиональной перспективе. Екатеринбург, 2014. С. 19–20.

Причины этого могут быть самыми разнообразными, например, жанровая принадлежность, форма текста — псалом, духовный стих. Другая достаточно распространенная ситуация: текст вовлекается в православный общественный дискурс и наполняется новыми смыслами, становится своеобразным «мемом». Именно это произошло, например, в последние десятилетия с пушкинским романом в стихах «Евгений Онегин», когда из двух строк «но я другому отдаю, я буду век ему верна» экстраполируется вывод о церковности Татьяны, о том, что она дорожит святостью таинства, хотя из контекста это никак не следует. Идея, предложенная в лекциях Е. А. Авдеенко, ушла в народ, стала анонимной, как бы сама собой разумеющейся.

«Атрибуция православным сознанием» в данном случае не означает «соборность», здесь принцип отбора скорее социологический. Разумеется, при таком подходе на включение в корпус православной литературы могут претендовать тексты не только не канонические, но и конфессионально чуждые, в том числе старообрядческие, сектантские. Относить ли их к жанру профессиональной новеллы — дело совести и убеждений исследователя.

Указанные критерии могут послужить определению православной новеллы как жанра.

Н. А. Дьячкова

ДИАЛОГИЗАЦИЯ В ПРОПОВЕДЯХ СВЯТЕЙШЕГО ПАТРИАРХА КИРИЛЛА

В статье рассматриваются способы построения и особенности функционирования вопросно-ответных единств в проповедях Патриарха Кирилла.

Ключевые слова: *вопросно-ответные единства, диалогизация, категории разговорности, религиозно-проповеднический стиль, Патриарх Кирилл.*

Диалогизация — это «намеренное наделение монологической речи чертами диалога»¹. В монолог вводятся грамматические структуры, характерные для диалога. Это могут быть обращения, личные местоимения, глаголы повелительного наклонения, глаголы в форме первого и второго лица, диалогические единства и др. Например:

«Скажи мне: если станут обвинять тебя, зачем ты не приступил (к Крещению), почему не жил добродетельно, — что ты скажешь?» (свт. Иоанн Златоуст, рус. пер.)²;

«Вседовольному и Всеблаженному что от нас нужно? Ничего. Посмотрите, какое трогательное сострадание являет Господь к народу, пришедшему во множестве слушать сладкое, животворное слово Его...» (св. прав. Иоанн Кронштадтский)³.

Одним из приемов диалогизации является вопросно-ответное единство, которое мы понимаем как особый способ подачи информации, представляющий собой вопрос и ответ на него. При этом реплика-стимул и реплика-реакция принадлежат одному лицу — автору монолога. Например:

«Что же это за обещание, обладателями которого они [люди, жившие до Христа] не стали? А это было обещание о том, что <...>

¹ Матвеева Т. В. Полный словарь лингвистических терминов. Ростов-на-Дону, 2010. С. 89–90.

² Иже во святых отца нашего Иоанна Златоустого, архиепископа Константинопольского, избранные творения. Беседы на Деяния апостольские. М., 1994. С. 19.

³ Иоанн Кронштадтский, прав. Духовная пища. Слово в Неделю 8-ю по Пятидесятнице // Сайт «Азбука веры». URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Kronshtadtskij/proповеди/ (дата обращения: 09.01.2017).

в мир придет Спаситель...»⁴

Вопросно-ответные единства придают монологу разговорную интонацию и тем самым облегчают восприятие текста, понимание которого требует интеллектуальных усилий. С помощью вопросно-ответных единств оратор как бы вовлекает слушателей в диалог.

Цель данного исследования — выявление закономерностей в построении вопросно-ответных единств в проповедях Патриарха, определение их функций.

Исследователи разговорной речи выделяют два типа диалогов — реплицирующий и нарративный. В первом случае это обмен между коммуникантами короткими репликами, во втором — коммуникант имеет установку на то, чтобы в ответ на вопрос рассказать нечто (реплика-реакция — это нарратив)⁵.

Очевидно, что в случае диалогизации ведущую роль играет диалог нарративный. Вопрос является стимулом для развернутого ответа. Например:

«Что означает для нас слышать слово Божие? В наше время, когда мир переполнен информацией, слово “слышать” становится ключевым. На нас обрушивается колоссальный информационный поток — огромное количество слов, идей, мыслей. И чаще всего многое из того, что мы слышим, проходит мимо нас, ибо никакого человеческого разума не хватит, чтобы аккумулировать все, что входит в наше сознание или прикасается к нашему слуху. Господь говорит: блаженны те, кто слышит слово Божие и исполняет или хранит его <...> человек спасается, если он слышит Божие слово и хранит его»⁶.

⁴ Здесь и далее примеры вопросно-ответных единств извлечены из проповедей и слов Святейшего Патриарха Кирилла, опубликованных на официальном сайте Московского Патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4750360.html>. По техническим причинам примеры приводятся с купюрами.

⁵ См. об этом: *Борисов И. Н.* Режимы диалоговедения и динамические типы разговорного диалога // *Известия Уральского государственного университета.* 2002. № 24. Сер.: Гуманитарные науки. Вып. 5. С. 245.

⁶ Слово Святейшего Патриарха Кирилла после Литургии в Свято-Троицком соборе в Париже, 4 декабря 2016 г. // *Русская Православная Церковь: официальный сайт Московского Патриархата.* URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4705383.html> (дата обращения: 01.01.2017).

Реплицирующие диалоги также представлены в проповедях Патриарха, например: «А что значит “сын”? Это тот, кто продолжает дело отца». Или: «Что такое ссора между людьми? Это нарушение мира»⁷.

Довольно часто встречается контаминированный вид диалога — реплицирующий сочетается с нарративным. Например:

«И что же получает человек? Он что, сразу становится святым? (1) *Нет!* (2) Но он получает великий дар свободы выбирать между добром и злом, между правдой и ложью, между светом и тьмой»⁸;

«Что же, зло вообще ушло из мира? (1) Совсем *нет*, и (2) каждый из нас об этом знает по опыту собственной жизни. Но вместе со злом существует добро, вместе с ложью — Божия правда...»⁹.

В данных примерах ответы представлены в виде двух реплик: односложных (1) и развернутых (2).

Наиболее частотными в проповедях Патриарха являются вопросно-ответные единства, построенные по принципу нарративного диалога. Например:

«*Чему учит нас эта история?* Василий III, Алексей Михайлович, современный Президент Путин — носители высшей государственной власти державы Российской. Всякий раз, когда великие деяния свершались в граде Москве, то каким-то образом они отображались в действиях высших руководителей государства в отношении этой обители вплоть до XXI века. И в этом мы видим замечательную преемственность»¹⁰.

⁷ Слово Святейшего Патриарха Кирилла в субботу первой седмицы Великого поста после Литургии в Даниловом ставропигиальном монастыре, 19 марта 2016 г. // Там же. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4407803.html> (дата обращения: 01.01.2017).

⁸ Проповедь Святейшего Патриарха Кирилла после Литургии в Покровском храме подворья Зачатьевского ставропигиального монастыря в подмосковной Барвихе, 18 сентября 2016 г. // Там же. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4615263.html> (дата обращения: 01.01.2017).

⁹ Проповедь Святейшего Патриарха Кирилла в праздник Воздвижения Креста Господня после Литургии в храме Архангела Михаила в деревне Белоусово (Новая Москва), 27 сентября 2016 г. // Там же. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4627397.html> (дата обращения: 01.01.2017).

¹⁰ Слово Святейшего Патриарха Кирилла в праздник Иверской иконы Божией Матери после Литургии в Новодевичьем монастыре г. Москвы, 26 октября 2016 г. // Там же. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4649322.html> (дата обращения: 01.01.2017).

В приведенном вопросно-ответном единстве реплика-вопрос не только задает тему для нарратива, но и благодаря анафорическому местоимению «эта» является связующим звеном между предшествующим и последующим фрагментами текста.

Нередко реплика-стимул представляет собой серию вопросов, и каждый последующий конкретизирует предыдущий. Например:

«А мы проповедуем, по слову апостола, премудрость Божию, в тайне сокровенную <...> *О какой тайне идет речь и как можно проповедовать тайну?* <...> *Как же можно проповедовать то, чего не знаешь?* Тайна Божия была сокрыта, но через творение мира и чело- века эта тайна была открыта людям»¹¹.

В приводимом ниже вопросно-ответном единстве реплика-стимул содержит три вопроса, при этом второй по отношению к первому выполняет функцию уточнения и конкретизации, а третий расширяет смысл первого и второго вместе взятых. Например:

«*Так что же означает человеческая жизнь? Что означают эти 70–80 лет, прожитые человеком? Какое значение имеет это все перед лицом вселенной, космоса?* Никакого, если мы скажем, что с нашей смертью прекращается жизнь»¹².

Данный способ построения вопросно-ответного единства интересен тем, что реплика-стимул, состоящая из трех вопросительных предложений, построена по принципу градации. Реплика-реакция же — это однозначный и краткий ответ: «никакого». В основе выразительности этого фрагмента лежит несоответствие между сложностью вопроса и простотой ответа.

Иногда мы встречаем такой способ построения текста, при котором относительно большой фрагмент монолога представляет собой комплекс вопросно-ответных единств, связанных общей микро-темой. В этом комплексе каждый вопрос получает свой ответ, при этом

¹¹ Проповедь Святейшего Патриарха Кирилла в день памяти прп. Силуана Афонского после Литургии в Даниловом ставропигиальном монастыре, 24 сентября 2016 г. // Там же. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4622637.html> (дата обращения: 01.01.2017).

¹² Слово Святейшего Патриарха Кирилла в канун праздника Покрова Пресвятой Богородицы в Воскресенском войсковом соборе станицы Старочеркасская, 13 октября 2015 г. // Там же. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4244352.html> (дата обращения: 01.01.2017).

каждый последующий вопрос, уточняя предыдущий, дает оратору возможность последовательно доказывать выдвинутый тезис. Например:

«(1) *Что означает для нас слышать слово Божие?* <...> человек спасается, если он слышит Божие слово и хранит его <...> (2) *А почему* <...> *Почему же спасение обеспечивает только слово Божие, а не мудрое человеческое слово?* Потому что в слове Божиим содержится абсолютная правда, тогда как все другие правды <...> через какое-то время теряют свое значение. Этот город [Париж] знал огромное количество мыслителей, слова которых будоражили сознание. Многие из этих слов затмевали слово Божие <...> *А теперь я задам главный вопрос:* (3) *где сейчас эти великие человеческие слова?* <...> Большинство из этих слов никто уже не знает <...> (4) *Почему же тогда слово Божие нас собирает?* Потому что в нем абсолютная истина и абсолютный критерий отличия добра от зла <...> Наши отцы и деды решили построить справедливое, процветающее общество без Бога, следуя человеческой мудрости. (5) *И что же мы видим?* <...> не получилось»¹³.

В этом фрагменте пять вопросно-ответных единств, в нем обосновывается следующий тезис: «Слово Божие содержит абсолютную истину, и только в нем наше спасение». Каждое вопросно-ответное единство представляет собой некий шаг в доказательстве тезиса. Вот эти «шаги».

(1) Что значит слышать слово Божие? Хранить его, чтобы спастись.

(2) Почему спасение возможно только благодаря слову Божию? В слове Божиим абсолютная правда.

(3) Где сейчас великие человеческие слова? Они забыты.

(4) Почему не забыты слова Божии? Потому что в них абсолютная истина.

(5) Что вышло из желания построить процветающее общество без Бога? Не получилось.

Вопросно-ответное единство как способ диалогизации, по видимому, сознательно избирается оратором, о чем свидетельствуют фразы-рефлективы. Например:

¹³ Слово Святейшего Патриарха Кирилла после Литургии в Свято-Троицком соборе в Париже...

«Теперь следует задать главный и важный вопрос: почему мы сегодня приходим в Божий храм?»¹⁴;

«А теперь я задам главный вопрос: где сейчас эти великие человеческие слова?»¹⁵.

В вопросно-ответных единствах широко представлены выделительные частицы «что же за», «же», «именно», «да», «а», что усиливает интонацию разговорной речи. Например:

«Что же это за человеческая премудрость, которую мы не проповедуем? Это человеческие знания о мире, о космосе, о природе...»¹⁶;

«Что же это за обещание, обладателями которого они не стали? А это было обещание о том, что <...> в мир придет Спаситель...»¹⁷;

«Почему же он [свт. Иоанн Златоуст] сказал, что Крест, то есть орудие смерти, есть явление подлинной свободы? Именно потому, что Христос через Крест и Воскресение принес людям освобождение от непреодолимой силы зла»¹⁸;

«Так что же дал нам Крест? А Крест дал нам свободу, о которой с такой силой сказал Иоанн Златоуст...»¹⁹;

«...память о преподобном Сергии жива. Почему? Да потому что он <...> духом своим <...> присутствует с нами»²⁰.

¹⁴ Слово Святейшего Патриарха Кирилла после Литургии в храме Воскресения Христова в Цюрихе, 7 декабря 2016 г. // Там же. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4709149.html> (дата обращения: 01.01.2017).

¹⁵ Слово Святейшего Патриарха Кирилла после Литургии в Свято-Троицком соборе в Париже...

¹⁶ Проповедь Святейшего Патриарха Кирилла в день памяти прп. Силуана Афонского после Литургии в Даниловом ставропигиальном монастыре...

¹⁷ Слово Святейшего Патриарха Кирилла в Неделю пред Рождеством Христовым после Литургии в московском храме Успения Пресвятой Богородицы на Могильцах, 1 января 2017 г. // Там же. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4750360.html> (дата обращения: 01.01.2017).

¹⁸ Проповедь Святейшего Патриарха Кирилла после Литургии в Покровском храме подворья Зачатьевского ставропигиального монастыря в подмосковной Барвихе...

¹⁹ Проповедь Святейшего Патриарха Кирилла в праздник Воздвижения Креста Господня после Литургии в храме Архангела Михаила в деревне Белоусово (Новая Москва)...

²⁰ Слово Святейшего Патриарха Кирилла в день преставления прп. Сергия Радонежского с балкона Патриарших покоев Троице-Сергиевой лавры, 8 октября 2016 г. // Там же. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4634602.html> (дата обращения: 01.01.2017).

Эти частицы «играют роль своеобразных качественных показателей смыслового веса слов или высказываний в целом»²¹.

Смысловой вес может быть усилен благодаря анафоре. Например, в вопросе употреблено вопросительное слово, а в ответе — соотносительный союз / местоимение. Такое построение диалога характерно для разговорной речи.

Например:

«А память о преподобном Сергии жива. *Почему? Да потому что он <...> духом своим <...> присутствует с нами*»;

«*Чему учит нас жизнь святителя Филарета? Она учит нас <...> тому, что все, что дал нам Господь <...> мы должны посвящать Господу*»²².

Анафора может проявляться и в лексико-синтаксическом параллелизме реплик, что также характерно для разговорной речи. Например:

«*А что же культура? Имеет ли она какое-то отношение к возделыванию почвы? Конечно, имеет! Культура — это тоже один из способов возделывания человеческого разума, человеческих чувств, человеческой воли*»²³;

«*Чему учит нас жизнь святителя Филарета? Она учит нас <...> тому, что все, что дал нам Господь <...> мы должны посвящать Господу*».

Вопросно-ответные единства в проповедях Патриарха в своем подавляющем большинстве представляют собой диалоги, в которых на вопрос дается прямой и точный ответ. Например:

«А что же несет в себе это чудо? Оно несет в себе победу Божественного начала над человеческим грехом».

²¹ Виноградов В. В. Русский язык (грамматическое учение о слове). М., 1972. С. 522.

²² Слово Святейшего Патриарха Кирилла в день памяти святителя Филарета, митрополита Московского, после Литургии в Храме Христа Спасителя, 2 декабря 2016 г. // Там же. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4703155.html> (дата обращения: 01.01.2017).

²³ Слово Святейшего Патриарха Кирилла после Литургии в храме священномученика Климента, папы Римского, в Замоскворечье, 30 октября 2016 г. // Там же. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4654869.html> (дата обращения: 01.01.2017).

В подобных диалогах реализуется принцип «интенционального сотрудничества» — ответ соответствует вопросу²⁴. Однако существуют диалоги, в которых реплика-реакция не содержит прямого ответа. В них представлен «интенциональный конфликт»²⁵. Вопросно-ответные высказывания с противоречащими интенциями, которые типичны для эмоционально окрашенной речи, также характерны для проповедей Патриарха. Например:

«Если бы Она [Божия Матерь] не отвечала, разве хватило бы у нас сил, чтобы прославлять Ее имя? *Такое даже помыслить невозможно!*»²⁶ Ср. с возможным ответом: «Нет, сил не хватило бы».

Вопросно-ответные единства как один из ярчайших приемов диалогизации составляют характерную черту монологов Патриарха Кирилла. Его проповеди дают наглядную иллюстрацию того, как категории разговорности реализуются в сфере религиозно-проповеднического стиля.

²⁴ См. об этом: *Половинко Е. А.* Вопросно-ответные высказывания с противоречащими интенциями (на материале произведений С. Довлатова) // Национальная библиотека Украины им. В. И. Вернадского. URL: http://www.nbuv.gov.ua/old_jrn/Natural/Vdpu/Movozn/2008_14/article/42.pdf (дата обращения: 02.01.2017).

²⁵ Там же.

²⁶ Слово Святейшего Патриарха Кирилла после всенощного бдения в Свяжском монастыре, 20 июля 2016 г. // Там же. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4568207.html> (дата обращения: 01.01.2017).

О. В. Зырянов

СОЗНАНИЕ РУССКОЙ КЛАССИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ В СВЕТЕ КУЛЬТУРНО- ФИЛОСОФСКИХ ДЕТЕРМИНАНТ НАЦИОНАЛЬНОГО МИРА

В статье ставится проблема обуславливающих отечественную словесность внелитературных факторов, таких, как ведущие категории этнопоэтики, лежащие на границе с собственно культурологией и философией культуры. В то же время рассматривается вопрос о внутренних, т. е. собственно текстовых имманентных скрепах, определяющих духовно-эстетическое единство и целостность русской классической литературы. Среди прочих исследуется такой канал подключения классической словесности к «христианскому тексту», как «минейный код», или интертекстуальная связь с памятником церковной литературы — Четьи Миней свт. Дмитрия Ростовского.

Ключевые слова: *историческая поэтика, этнопоэтика, этноконфессиональный подход, религиозная филология, национальная ментальность, Четьи Миней, минейный код.*

Литература как вид художественно-эстетической деятельности не является областью сугубо автономной, т. е. полностью изолированной, отделенной от сферы общественного сознания и фундаментально-ценностных основ национальной культуры. Вспомним учение выдающегося основателя школы исторической поэтики академика А. Н. Веселовского, давшего (наряду и с более специфическими определениями) следующее понимание «истории литературы в широком смысле этого слова» как «истории общественной мысли, насколько она выразилась в движении философском, религиозном и поэтическом и закреплена словом»¹.

Закономерный переход из сферы общественной мысли в плоскость собственно художественно-эстетическую, находящую непосредственное претворение в текстах словесного искусства, составляет

¹ Веселовский А. Н. Историческая поэтика. Л., 1940. С. 52.

предмет т. н. *этнопоэтики*, которая ставит своей целью «дать ответ, что делает данную литературу национальной, в нашем случае — что делает русскую литературу *русской*»². Но чтобы ответить на этот вопрос, нужно принять во внимание действие целого ряда факторов культурно-философского (или, иначе говоря, экстралитературного) порядка. На первый план в таком случае выступает сама проблема *национальной ментальности*.

Обратимся к программной работе С. Л. Франка «Русское мировоззрение» (1926). Работа на немецком языке, обращенная прежде всего к западноевропейскому читателю, в системно-концептуальном виде представляет особенности русской ментальности, национальной картины мира. Она подтверждает одно незыблемое правило, а именно — мысль о том, что художественное сознание получает свою конкретизацию в духовно-ментальном пространстве национально-миропонимания, иначе говоря, в специфически заданной этноконфессиональной перспективе. В числе определяющих факторов национального мировосприятия философ, между прочим, отмечал следующие: во-первых, абсолютную антирационалистичность русского мышления, обуславливающую сугубо самобытную теорию познания; во-вторых, тягу к реализму, или онтологизму, невозможность довольствоваться какой-либо формой идеализма или субъективизма; в-третьих, предубеждение против индивидуализма и приверженность к духовному коллективизму, т. н. «мы-философии» (в противоположность «я-философии» Запада); наконец, в-четвертых, своего рода духовный практицизм русского мировоззрения, находящий выражение в единстве теории и идеала, в понимании истины как непременно религиозного поиска спасения³.

В одной из сравнительно недавних монографий известного филолога и семиотика культуры Б. А. Успенского «Крестное знамение и сакральное пространство» (2004) ставится, казалось бы, далекий от литературы вопрос: «Почему православные крестятся справа налево, а католики — слева направо?» Но и здесь речь заходит,

² Захаров В. Н. Русская литература и христианство // Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX вв.: цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр: сб. науч. тр. Петрозаводск, 1994. С. 9.

³ См.: Франк С. Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 161–195.

по сути, о некоем коллективном бессознательном, определяющем, причем далеко не в последнюю очередь, сами формы национальной идентичности. Как показал Б. Успенский, католикам присуща субъектная точка зрения, или движение от человека к Богу. Православным же, напротив, свойственна объектная модальность: приобщенность к благу и Творцу дает ограждение от нечистого, дьявольского, человек в этом случае является лишь «объектом действия крестной силы»⁴.

В трудах современных филологов, работающих в парадигме т. н. *религиозной филологии* (данное наименование не несет в себе никакого дискриминирующего смысла, как иногда хотят представить его недоброжелатели, а являет собой лишь прямую параллель устоявшемуся понятию «религиозная философия»), обосновываются ведущие категории этнопоэтики, лежащие на границе с собственно культурологией и философией культуры. Назовем лишь такие категории, как *соборность* (или «мы-философия», по С. Франку), *пасхальность* (в противоположность рождественскому характеру западной культуры), *христоцентризм* как ведущая черта художественной антропологии русской литературной классики, эстетика *юродства* и *исихазма* (в противовес западной культуре карнавальности и мистической одержимости), славянский феномен *дарения* и *нищелюбия* (этот этнографически-паллиативный термин для обозначения примата милости и благодати над духом законничества и юридизма), вера в *чудо*, доверие к «фантастическому чудесному» (в противоположность «фантастическому необычному», или «материальной фантастике»), что находит воплощение в концепции «фантастического реализма», или «реализма в высшем смысле» (Ф. М. Достоевский), установка на *сотериологическую вертикаль* (или проблему духовного спасения) по контрасту с эвдемонической горизонталью (или философией земного счастья и преуспевания)... Этот ряд можно было бы продолжить. Но все его составляющие (как мы можем понять) по преимуществу культурологического, а не собственно поэтологического свойства, однако нужно помнить,

⁴ Успенский Б. А. Крестное знамение и сакральное пространство: Почему православные крестятся справа налево, а католики — слева направо? М., 2004. С. 30.

что все они получают свое художественно-эстетическое претворение в литературной форме конкретных произведений. Именно они обуславливают национальную специфику русской литературной классики, определяют особый строй ее художественного сознания.

До сих пор мы говорили о неких обуславливающих отечественную словесность внелитературных факторах. Но необходимо поставить вопрос и о внутренних, т. е. собственно текстовых имманентных скрепах, определяющих духовно-эстетическое единство и целостность русской классической литературы. В современных условиях представляется особенно перспективным обращение к литературе Нового времени как континуальной целостности, некоему культурно-национальному феномену, неразрывно связанному с предшествующей традицией древнерусской словесности — без разделения собственно литературных и фольклорных составляющих, церковно-религиозных и светских жанров. В этом плане представляется вполне закономерным и обоснованным разговор о «христианском тексте»⁵ русской литературы как о некоей единой и скрепляющей всю отечественную словесность основе.

Выделяются различные каналы ассоциативного закрепления и трансляции в светскую словесность собственно «церковного» текста культуры в формах Священного Писания, литургии, молитвословия, гимнографии, житийной традиции, иконописи и т. д. Остановимся лишь на одном из последних по времени исследований на эту тему — докторской диссертации Д. Б. Терешкиной «„Четьи Минеи“ и русская словесность Нового времени»⁶. В этом монографическом труде, как нам представляется, впервые системному описанию была подвергнута интертекстуальная реальность «Четых Минеи» свт. Дмитрия Ростовского как полного корпуса годового круга житийных текстов в рамках отечественной агиографии, так называемый *минейный код* русской словесности. Выделение данного кода на фоне уже известных традиций (прежде всего житийной и проложной), его концептуально-структурное описание и исследование

⁵ См.: Котельников В. А. Христианский текст русской литературы // Вестник РГНФ. 2000. № 3. С. 154–162.

⁶ Оформлена в виде отдельной монографии: Терешкина Д. Б. «Четьи-Минеи» и русская словесность Нового времени. Великий Новгород, 2015.

в функциональном аспекте дает очень ценный материал для нашего понимания «христианского текста» русской классической литературы. Осмысление художественно-критической рецепции и функционирования «минейного кода» в русской словесности XVIII — начала XXI вв., идеально вписывается в круг актуальных задач современной филологии, особенно в ее этнокультурном измерении. Системный подход к такому выдающемуся памятнику отечественной духовно-религиозной культуры, как книга Четьи Миней, позволяет уяснить его непреходящее значение для всей русской словесности (не только литературных, но и фольклорных жанров) Нового времени.

С точки зрения Д. Б. Терешкиной, под *минейным кодом* следует понимать систему художественных приемов, отсылающих к композиционному построению, образно-символическому ряду, смыслом и общей идее Четьих Миней. При этом маркерами минейного кода выступают имена героев, даты сакрального и народного календаря, биографически житийная схема (наличие агиотипа, сюжетной ситуации смерти, идеи духовного пути — восхождения), система персонажей как модель минейного *communio sanctorum* («общения святых»), а также принцип *imitationis imitation* («подражания подражанию»), или ориентации героя на своего тезоименитого святого как посредника между человеком и Богом. Отмеченные исследователем интертекстуальные переключки с минейной традицией в многочисленных текстах различного времени (от петровской эпохи до нашей современности) и самого широкого круга авторства (от архиеп. Феофана (Прокоповича) до А. И. Солженицына) становятся убедительными примерами, доказывающими вневременное значение книги Четьи Миней для русской культуры и национального менталитета. Данные примеры также способствуют решению важнейшей задачи исторической поэтики, сформулированной еще академиком А. Н. Веселовским как определение той роли, которую играет Предание в процессе индивидуально-авторского, личностного творчества.

В заключение позволим себе высказать следующее убеждение: в свете всего вышесказанного становится вполне оправданной и допустимой *теологическая установка* в подходе к художественному произведению. Данная установка и формирующий ее контекст

ничуть не уступает другим научно-исследовательским парадигмам: например, социологической, структурно-семиотической, культурологической. Попытки полемического противопоставления двух типов филологии, а именно — религиозной (с ее теологическим подходом) и универсальной (с ее, якобы, традиционно-позитивистским научным инструментарием) — на самом деле представляются не совсем корректными. На наш взгляд, речь должна идти не об *изоляции* теологического подхода (выведении его в своеобразное филологическое «гетто», как мрачно пошутил И. А. Есаулов⁷), а скорее, о *конкретизации* методов универсальной поэтики применительно к этноконфессиональным и духовно-эстетическим особенностям самого литературного предмета — в нашем случае применительно к «христианскому тексту», православной духовности русской классической литературы. Феномен классической словесности для своего аутентичного восприятия нуждается в системе таких объясняющих контекстов, которые могли бы обеспечить необходимый спектр адекватности, как неперемное условие всякой герменевтической деятельности. Но, как мы видели, добиться подобной адекватности можно лишь в том случае, если во внимание принимаются факторы национальной ментальности, контекст православно-христианской традиции, иначе говоря, когда исследование осуществляется в русле религиозной филологии с учетом конфессионального аспекта этнопоэтики.

⁷ См.: Есаулов И. А. О Сцилле либерального прогрессизма и Харибде догматического начетничества в изучении русской литературы // Евангельский текст в русской литературе: Цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр: сб. научн. тр. Вып. 5. Петрозаводск, 2008. С. 606–660.

Иеродиакон Клавдиан (Меньшиков М. А.)

ВОЗЗРЕНИЯ НА ЗЕМНУЮ (ГОСУДАРСТВЕННУЮ) ВЛАСТЬ ХРИСТИАНСКИХ АПОЛОГЕТОВ II–III ВВ.

В данной статье рассматривается актуальный вопрос отношения Церкви к государственной власти, выраженный во II–III вв. апологетами. Рассмотрение воззрений на властные институты и их представителей раскрывает процесс развития христианского мирозерцания, а также проявляет степень влияния на него библейского учения.

Ключевые слова: *воззрения апологетов, земная (государственная) власть, Римская империя, Церковь.*

В год столетия революционных событий, уничтоживших многовековой государственный строй и повлекших за собой радикальную перемену в жизни и культуре российского народа, важным представляется обратить внимание как на сам феномен земной власти, так и на ее институты и личности носителей. При этом, помня и о другой памятной дате — столетии проведения одного из важнейших Поместных Соборов Русской Церкви — не менее значимо, на наш взгляд, описать христианское отношение к властным структурам на конкретных исторических примерах.

Заповедь Спасителя «идите по всему миру и проповедуйте Евангелие всей твари» (Мк 16. 15), данная 2 000 лет назад, как известно, была адресована не только апостолам и их преемникам, но и всем последующим христианским поколениям. Приведенные Евангельские слова с самого начала обусловили открытость христианского послания миру, и по этой причине в истории встречается большое число примеров живого и письменного свидетельства о Церкви и ее Основателе, обращенного разными лицами к различным аудиториям. Есть определенный смысл обратиться к исследованию одного из данных примеров для того, чтобы вновь подтвердить связь между провозглашенной Евангельской истиной и ее реальным воплощением в жизни.

Большинство раннехристианских апологетов¹, о которых идет речь в настоящем докладе, проживало во время хронологически близкое к первоначальному периоду возникновения и становления Церкви — II–III в. Внешне Римское государство продолжало сохранять свое могущество и территориальную целостность, у верховной власти оставались императоры-язычники, большим влиянием продолжали пользоваться политеистические культы, процветало идолопоклонство. Однако внутренняя целостность и монолитность прежде незыблемого идолопоклоннического сознания под достаточно активным воздействием христианской миссии была повреждена, доказательством чему явилась своеобразная реакция в форме сначала стихийных, а затем и систематических преследований провозвестников нового учения. Гонения, имевшие в своем основании незнание или искаженное видение особенностей богослужбной и морально-нравственной жизни христиан, основных положений их веры, не могли не иметь идеологической подоплеки. По этой причине одной из форм христианского ответа на ожесточенное сопротивление язычников стала, по меткому выражению В.В. Болотова, «борьба силой мысли в апологиях христианских»².

Следует сказать, что в задачи данного сообщения не входит подробное рассмотрение содержания апологий и анализ их результативности в силу объемности исследований такого рода и достаточной изученности вопроса. Речь пойдет лишь о воззрениях на власть и ее обладателей, высказывавшихся защитниками христианского вероучения.

Прежде всего, необходимо отметить, что, по мнению исследователя Ф.А. Курганова, «вопрос об отношении Церкви к государству есть вопрос исключительно христианский»³, поскольку «в древне-

¹ Вероятнее всего данное слово происходит от греч. ἀπολογία — защита, оправдание, заступничество; речь, сказанная или написанная в защиту кого-либо или ἀπολογία — защищаться, оправдываться, приводить, говорить что-либо в свою защиту. См.: Великанов П., свящ., Осипов А.И. Апологетика // Православная Энциклопедия. Т. III. М., 2001. С. 75.

² Болотов В.В. Лекции по истории Древней Церкви. Т. II. СПб., 1910. С. 165.

³ Курганов Ф. Отношения между церковной и гражданской властью в Византийской империи: обзор эпохи образования и окончательного установления характера взаимоотношений между церковной и гражданской властью в Византии (325–565). Казань, 1880. С. 1.

языческом мире не существовало понятия религиозной свободы»⁴ и «государство было вместе с тем единственным устройтеlem и распорядителем религиозных обрядов и церемоний»⁵. Именно по причине своего христианского происхождения затронутый вопрос сильно волновал умы в древности, обязывая христианских авторов приводить серьезную базу доказательств по вопросам, кажущимся вполне ясными для современного человека.

Также уместно подчеркнуть, что в своих рассуждениях о правителях и государственных институтах апологеты не были, образно выражаясь, «первопроходцами». Обращаясь к «внешней» аудитории, стремясь объяснить на понятном ей языке христианский взгляд на жизнь, они, естественно, не могли полностью дистанцироваться от образцов языческой мысли своего времени. По этой причине мнения таких авторитетных древнегреческих философов, как Гераклит Эфесский, Платон и Аристотель христианским авторам приходилось, так или иначе, учитывать. Так, в частности, Татиан (II в.), скептически утверждавший, что древнегреческие мудрецы «вовсе не философы, противоречат сами себе и болтают, что каждому придет на ум»⁶, тем не менее, разбирал некоторые их взгляды в своей «Речи против эллинов», что доказывает соответствующую его осведомленность. При этом, однако, апологеты были знакомы и с библейским взглядом на власть и стремились руководствоваться им. Тот же Татиан, к примеру, в согласии с заповедью «отдавать кесарево кесарю» (Мф 22.21) заявлял о своей готовности платить подати царю⁷. Все это в комплексе наложило особый отпечаток на апологетические труды древности.

Говоря об отношении апологетов к правителям в общих чертах, следует подчеркнуть, что оно было достаточно уравновешенным (за редким исключением), иногда даже почтительным, соответствуя заповеди Апостола «Бога бойтесь, царя чтите» (1 Петр 2.17). Так, Афинагор Афинский именует «всегда достойнейшими, человеколюбивыми

⁴ Курганов Ф. Отношения между церковной и гражданской властью... С. 1.

⁵ Там же.

⁶ Татиан. Речь против эллинов // Сочинения древних христианских апологетов. СПб.: «Алетейя», 1999. С. 13 (цит. с сокр.).

⁷ См.: Там же. С. 14.

и наиболее достойными царской власти»⁸ императоров Марка Аврелия Антонина и Луция Аврелия Коммода, а его «Предстательство за христиан» выдержано в духе уважительного разъяснения специфики христианской веры и жизни. Другой апологет — св. мч. Иустин Философ — хотя и не использует ярких эпитетов по отношению к правительственным особам, тем не менее, признает то, что они именуются «благочестивыми и философами, блюстителями правды и любителями наук», изъявляя лишь желание удостовериться в правдивости данных титулов⁹.

Почтительно относясь ко власть предержащим, апологеты не стремились к человекоугодию, хорошо сознавая невозможность сочетать служение культу императора с требованиями христианского закона и собственной совести, а потому и не боялись поднимать перед правителями «проблемные» вопросы. Причина, по которой они для разрешения кризисных ситуаций обращались чаще всего к различным правительственным инстанциям, заключается в том, что «только власть была в состоянии остановить неразборчивую чернь или, наоборот, потворствовать ей и жертвовать христианскую часть населения стихийной злобе»¹⁰. Действительно, до определенного этапа (до начала царствования Декия — 249 г.) правительство, по крайней мере гипотетически, было способно услышать голос апологетов в защиту христиан и сделать правильные выводы.

Следует сказать, что при общей основе во взглядах на власть, апологеты имеют и некоторые расхождения, обусловленные, впрочем, их воспитанием, темпераментом и другими обстоятельствами. Так, одни подробно описывали в своих произведениях идеал власти и ее взаимоотношения с верными подданными. Другие упоминали о своем отношении к государству и его структурам вскользь, акцентируя внимание на иных вопросах.

⁸ См.: *Афинагор Афинский*. Предстательство за христиан Афинагора Афинянина, христианского философа // Раннехристианские апологеты II–IV веков. Переводы и исследования. М.: «Ладомир», 2000. С. 73.

⁹ *Иустин Философ, мч.* Святого Иустина Апология I, представленная в пользу христиан Антонину Благочестивому // Памятники древней христианской письменности в русском переводе. Т. III. М., 1862. С. 38.

¹⁰ *Вдовиченко А.В.* Христианская апология. Краткий обзор традиции // Раннехристианские апологеты II–IV веков. С. 6.

Глубоко анализирует и дает нравственную оценку феномену власти автор «Послания к Диогнету», что явствует из следующих слов: «Не в том счастье, чтобы властвовать над ближними, или превосходить могуществом слабейших, или обогащаться — да в этом никто и не сможет подражать Богу, поскольку это чуждо Его величю. Но всякий, кто возьмет на себя бремя ближнего и так станет богом для благодетельствованных им людей, — тот и будет подражать Богу»¹¹. Интересно отметить, что та же самая мысль, но несколько в ином ракурсе будет повторно выражена позднее святителем Григорием Богословом в следующих словах: «Цари! Горнее принадлежит единому Богу, а долнее и вам, будьте (скажу смелое слово) богами для своих подданных. Сказано (и мы веруем), что *сердце царя в руке Господа* (Притч 21. 1). В этом должна состоять сила ваша, а не в золоте и не в полчищах»¹².

Более подробно в аналогичном ключе идеальный образ царя и его верного народа живописует св. Мелитон Сардийский. Согласно воззрениям святого, мирное правление в стране возможно только при наличии правовея, искреннего благочестия и ответственности у государя и богобоязненности у его подданных. При таких условиях «вся страна наслаждается миром»¹³.

Особым отношением к римской власти отличается первоначально пламенный защитник христиан, позднее уклонившийся в монтанизм, Тертуллиан. В самом начале своей «Апологии» он сразу обвиняет правителей в беспомощности («вы, занимая высшие места в государстве, не имеете власти в очах народа проводить точных изысканий относительно христиан»¹⁴) и в отсутствии здравого рассуждения («ненависть к христианскому имени, заграждает

¹¹ Послание к Диогнету // Раннехристианские апологеты II–IV веков. С. 127.

¹² Григорий Богослов, свт. Слово 36. О себе самом и к говорившим, что св. Григорий желает константинопольского престола // Он же. Собрание творений: в 2 т. Т. 1. Минск: Харвест; М.: АСТ, 2000. С. 608.

¹³ Мелитон Сардийский, свт. Речь Мелитона Философа, которую держал он пред императором Антонином, чтобы научить его познанию Бога и показать ему путь истины // Сочинения древних христианских апологетов. С. 219.

¹⁴ Тертуллиан. Апология, или защищение христиан против язычников // Творения Тертуллиана, христианского писателя, в конце второго и в начале третьего века. Ч. I. СПб., 1849. С. 1 (цит. с сокр.).

вам путь ко всякому судебному разбирательству»¹⁵). Тем не менее, названные недостатки власти не помешали данному апологету обратиться к ней с надеждой на то, что достигнет истина и до слуха самой власти¹⁶. Во-первых, Тертуллиан напоминает своим адресатам о необходимости строго придерживаться закона при допрашивании христиан, поскольку, оправдывая отрекшихся из них, правительство тем самым «вопреки духу судопроизводства» доказывает, что «война идет против одного имени»¹⁷. Во-вторых, в согласии с другими церковными писателями автор «Апологии» подчеркивает тот факт, что император «велик, поколику признает в Боге неба и земли своего владыку»¹⁸, сам являясь Его созданием. Кроме того, и язычникам было ясно то, что царь принял свой «венец от того же Бога, от которого получил и жизнь»¹⁹. Наконец, пространно и живо Тертуллиан описывает совершение церковной молитвы об императоре²⁰ с той, вероятно, целью, чтобы окончательно развеять слух об «оскорблении величества» христианами.

Завершить описание воззрений раннехристианских апологетов на государственную власть и ее обладателей целесообразно обращением к труду свт. Феофила Антиохийского «Послание к Автолику», в котором кратко и вместе с тем детально освещен взгляд не только одного из наиболее почитаемых церковных апологетов, но и всей Церкви. Твердо отстаивая христианские убеждения, святой уверяет своего адресата, что скорее будет «почитать царя, нежели богов, почитать, не поклоняясь ему, но молясь за него», т. к. «он не Бог, но человек, от Бога поставленный, не для того, чтобы ему поклонялись, но чтобы он судил праведно»²¹.

Резюмируя вышесказанное, можно сделать следующие выводы:

1) Апологеты, защищая христианские воззрения на разные аспекты жизни, вынуждены были в определенной степени адаптировать

¹⁵ Тертуллиан. Апология, или защищение христиан... С. 1 (цит. с сокр.).

¹⁶ См.: Там же.

¹⁷ См.: Там же. С. 8–9.

¹⁸ Там же. С. 68.

¹⁹ Там же.

²⁰ См. об этом: Там же. С. 68–69.

²¹ Феофил Антиохийский, свт. Феофила к Автолику. Кн. I // Памятники древней христианской письменности в русском переводе. Т. VI. М., 1865. С. 19.

(объяснить) ряд вероучительных истин применительно к мере понимания своей аудитории. В этом смысле, отстаивая свои позиции, апологеты вместе с тем стали достойными продолжателями благовестнического дела первых христианских проповедников, донося людям в новом формате суть Божественного Откровения.

2) Полемизируя с языческими правителями, с другими реальными и потенциальными противниками, апологеты в доступной форме изложили единый подлинно церковный взгляд на власть и ее носителей, что представляет особую ценность в виду последующих разделений, возникших в ходе споров о месте Церкви в государстве.

3) Призывая правителей Римской империи остановить народное возмущение против христиан, апологеты неизменно подчеркивали свою личную и общехристианскую покорность властям, руководствуясь в этом вопросе, как и во многих других, учением Священного Писания.

Л. К. Кобышева

ВЗАИМОСВЯЗЬ ГОСУДАРСТВЕННОЙ ИДЕОЛОГИИ С МИРОВОЗЗРЕНИЕМ ГРАЖДАН РОССИИ XX–XXI ВВ.

В докладе рассматривается влияние государственной идеологии на религиозную и научную составляющую мировоззрения граждан России. Проанализирован период начиная с первых лет после революции до наших дней. Показано, что наиболее стабильной составляющей мировоззрения является христианская вера. Мировоззрение, целиком основанное на сциентизме, не позволяет человеку сохранить свою личность, а часто и жизнь, при смене государственной идеологии.

Ключевые слова: *научное творчество, мировоззрение, диалектический материализм, коммунистическая идеология, единомыслие, нравственная составляющая.*

В 1724 г. по указу Правительствующего Сената в Санкт-Петербурге была учреждена первая Российская академия наук, а в 1755 г. указом императрицы Елизаветы Петровны — первый университет России. С тех пор наука в России стала опорой Российского государства и частью сокровищницы мировой науки, а ученые страны заняли прочные позиции в мировой науке.

Всемирно известны имена Н.И. Лобачевского, Д.И. Менделеева, А.С. Попова, П.Л. Чебышева, Е.С. Федорова, А.А. Фридмана, Г.А. Гамова, И.Р. Пригожина и многих других русских естествоиспытателей и математиков, посвятивших свою жизнь «чтению книги природы». Назовем имена российских Нобелевских лауреатов по физике: П.А. Черенков, И.М. Франк, И.Е. Тамм (1958 г.), Л.Д. Ландау (1962 г.), П.Л. Капица (1977 г.), А.А. Абрикосов и В.Л. Гинзбург (2003 г.). Напомним, что и сам Альфред Нобель, изобретатель динамита и учредитель Нобелевской премии, — один из братьев знаменитой шведской семьи Нобелей, немало потрудившейся на благо России. Доказательства этого факта можно найти в музее Нобелей, который открылся в Рыбинске в 2004 г.

Однако если сравнить число Нобелевских лауреатов из России с числом лауреатов из Европы и США, соотношение будет явно не в пользу России. Россия и СССР стоят на 23 месте среди стран по числу лауреатов Нобелевских премий. Лауреатов по физике, имеющих российское гражданство или гражданство СССР, всего 10 человек, в то время как имеющих гражданство США — 75, Германии — 21, Великобритании — 19 человек. Упомянутые выше Г. А. Гамов и И. Р. Пригожин эмигрировали из нашей страны и прославлены как американский и бельгийский ученые.

Возникает вопрос: открытия и достижения наших ученых происходят благодаря или вопреки вниманию государства к вопросам научного творчества? Возникает и второй вопрос: связано ли мировоззрение ученого с результатами его творчества?

Рассмотрим указанные вопросы по порядку. Обрисуем картину влияния коммунистической и посткоммунистической идеологии на развитие физической науки в России. Отметим, прежде всего, что физика напрямую не связана с классовой борьбой и другими идеологиями марксизма-ленинизма. Казалось бы, влияние на эту ветвь науки должно быть минимальным. Однако, как говорят участники научного процесса, это далеко не так.

Чтобы понять, что не устраивало в теоретической физике и математике партийных функционеров, отметим, что в начале XX в. привычная модель описания мира законами Ньютона, в которой пространство и время было «ареной действия» физических законов, сменилась общей теорией относительности (ОТО) А. Эйнштейна. В ОТО пространство-время теряет свой абсолютный характер. Оно искривлено силами тяготения или массами частиц.

Предшественником идей А. Эйнштейна называют австрийского физика и философа Эрнста Маха. Как пишет Ю. С. Владимиров¹, «создавая общую теорию относительности, Эйнштейн был уверен, что реализует реляционные идеи Маха». Э. Мах представлял мир как целое, каждая часть которого связана с глобальными свойствами Вселенной. На языке физики это означает, что Э. Мах был сторонником дальнего действия. Центральное понятие ньютоновской

¹ Владимиров Ю. С., Бабенко И. А. Принцип Маха // Метафизика. 2016. № 2. С. 87.

картины мира — «ускорение», по мнению Э. Маха, лишено физического смысла, поскольку инертные свойства материи определяются «распределением массы-энергии во всем пространстве»². Другими словами, Э. Мах отрицал самостоятельный характер пространства-времени.

В труде «Материализм и эмпириокритицизм»³ В.И. Ленин разбирает в «пух и прах идеалистические» концепции Э. Маха. В разделе «Эрнст Геккель и Эрнст Мах» он пишет о «неразрывной связи стихийного материализма естественников с философским материализмом как направлением давным-давно известным и сотни раз подтвержденным Марксом и Энгельсом»⁴. Он обвиняет Э. Маха в фидеизме: «Мах <...> предает естествознание фидеизму, переходя по существу дела на сторону философского идеализма. Отречение Маха от естественнонаучного материализма есть во всех отношениях реакционное явление...»⁵.

Дальнейшее представляет собой яркий пример того, как безграмотное суждение человека, облеченного авторитетом высшей власти, приводит к тяжелым последствиям для отечественной науки. Упомянутый выше труд В. И. Ленина, лег в основу диалектического материализма (диамата), который являлся неотъемлемой составной частью марксизма-ленинизма. Именно на основании этого учения определялись подходы власти к оценкам работ ученых, в частности физиков; поскольку, согласно работе В. И. Ленина, картина мира, созданная Э. Махом, диамату не соответствует, труды Маха, а заодно и труды его последователей А. Эйнштейна, Н. Бора, Э. Шредингера, В. А. Фока и др., не могут давать правильную, марксистско-ленинскую картину мира.

Как отмечает Ю. С. Владимиров⁶, теоретическая физика в Советской России успешно развивалась в период с 20-х до середины 30-х гг. прошлого века. Созывались конференции, проходил

² Владимиров Ю. С., Бабенко И. А. Принцип Маха. С. 89.

³ Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм. М., 2014. 462 с.

⁴ Там же. С. 311.

⁵ Там же. С. 312.

⁶ Владимиров Ю. С. Между физикой и метафизикой. Кн. 1: Диамату вопреки. М., 2010. 280 с.

интенсивный обмен трудами и идеями между российскими и зарубежными физиками. Контакты были столь тесными и доверительными, что зарубежные физики (Л. Розенфельд, Ф. Франк, дети Н. Бора) начали изучать русский язык. Однако началось время большого террора, и физики, сомневающиеся в абсолютной истинности диамата либо равнодушные к его истинам, отправлялись в лагеря. Арестовали академика В. А. Фока, год провел в тюрьме Л. Д. Ландау, были арестованы и сосланы тогда еще совсем молодой Д. Д. Иваненко и другие, признанные мировым ученым сообществом физики Советской России. Как пишет Ю. С. Владимиров, «...долгие годы даже их имена не упоминались в учебниках, ссылки на их труды не допускались, как будто и не было в науке таких замечательных физиков как В. Р. Бурсиан, В. К. Фридерикс, М. П. Бронштейн, не было и написанных ими книг, учебников, статей»⁷. В эти годы покинул Россию автор модели горячей Вселенной Г. А. Гамов.

Во время Великой Отечественной войны давление государственной машины на физиков было ослаблено. Еще до войны началась работа над атомным проектом, обеспечивающим независимость и целостность нашего государства, и властям поневоле пришлось смириться с тем, что большая физика не всегда соответствует догмам марксизма-ленинизма. Однако так называемые «шарашки», т. е. НИИ и КБ тюремного типа, подчиненные НКВД/МВД СССР, продолжали существовать еще несколько лет после смерти И. В. Сталина. Через них прошли такие известные ученые как С. П. Королев, А. Н. Туполев, Р. Л. Бартини, В. А. Чижевский и др.

Удивительно, но многие «шарашки» работали несравнимо более продуктивно, чем современные инновационные центры. Еще более удивительно, что были ученые, иммигрировавшие в СССР из своих весьма благополучных стран. К их числу относятся Р. Л. Бартини, итальянский аристократ, уехавший из фашистской Италии в СССР, и Б. М. Понтекорво, иммигрировавший в СССР в 1950 г.

Удивляет и отношение людей науки середины прошлого века к своей стране и своему делу. Рассказывают такой случай. Первый синхроциклотрон в СССР был построен в Дубне в 1949 г. На стройке

⁷ Владимиров Ю. С. Между физикой и метафизикой. С. 80.

работали заключенные. Было их около 10 000 человек. Кормили плохо. «При сооружении главного корпуса возник пожар на крыше — искра от сварки попала на небрежно брошенную куртку, та вспыхнула, а рядом — доски для опалубки и только что залитая бетоном очередная ферма в деревянной обшивке. <...> Здание под 40 метров высотой — как туда подать воду? „Пожарка“ только строилась. Была одна-единственная машина с лестницей максимум метров в шесть. Зима, к тому же сильный ветер. Подняли по тревоге лагерь. Генерал Лепилов обратился к заключенным: „Прошу вас, братцы, не пощадите жизни — погасите пожар!“ И люди как кошки начали карабкаться вверх по лестницам-временкам и всем чем попало гасить: телогрейками, появившимися невесте откуда полотнищами теплоизоляции, водой, которую удалось поднять вверх подъёмниками. Слава Богу, огонь погасили и никто не погиб, но конечно, обожжённые были»⁸.

Сейчас идеологического давления на ученых нет. По Конституции Российской Федерации (ст. 13), «никакая идеология не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной, в Российской Федерации признаются политическое многообразие, многопартийность». Но ученые недовольны. Опубликовано обращение⁹ ученых к Президенту Российской Федерации В. В. Путину от 24.07.2016, под которым подписались более 100 ведущих ученых¹⁰. В документе говорится, что в результате беспрецедентного давления со стороны государственных структур, «затевающих все новые и новые „реформы“ <...>, мы стоим на грани окончательной ликвидации конкурентоспособности научной отрасли — одной из традиционных опор российской государственности»¹¹. Уральский ученый академик М. В. Садовский¹² характеризует настоящий период как «оканные годы российской науки».

⁸ Джелепов В. П. Когда Дубны не было карте // Сайт «Лаборатория ядерных проблем им. В. П. Джелепова». URL: <http://nuweb.jinr.ru/ru/11/21.html> (дата обращения: 26.12.2016).

⁹ В защиту науки / отв. ред. Е. Б. Александров; сост. Е. Б. Александров, Ю. Н. Ефремов; Комиссия РАН по борьбе с лженаукой и фальсификацией научных исследований // Бюллетень. М., 2016. № 18. 108 с.

¹⁰ Там же. Письмо ученых Президенту РФ В. В. Путину. (С. 5–9).

¹¹ Там же. С. 5.

¹² Там же. С. 25–49.

Из сказанного выше можно сделать вывод, что для науки неприемлема как чересчур жесткая государственная идеология, так и ее полное отсутствие. Научное сообщество должно иметь достаточную свободу, чтобы самому ставить задачи и выбирать методы их решения. В то же время ученые хотят видеть, что их труд интересен, полезен и необходим не только им самим, но и широкому кругу единомышленников. Необходимы как творческие контакты с зарубежьем, так и стимуляция работы именно в своей стране, заинтересованное и благожелательное внимание власти к фундаментальной науке.

Жесткая государственная идеология советского периода была призвана обеспечить единомыслие всех граждан страны. Все мы должны были иметь примерно одинаковое мировоззрение, «сакральным» центром которого являлся марксизм-ленинизм. Поэтому требовалось уничтожить другие возможные сакральные центры. Этому и служила политика государства в отношении религии. Уничтожая материальные носители Православия — храмы, иконы, церковную утварь, священников, верующих, — власть была уверена и в уничтожении духовной составляющей нашей веры — Церкви как Тела Христова. Однако, как учит история, никакой власти это не по силам. Несмотря на жесточайшее давление и репрессии, Православие в России выжило.

В 50-е гг. в СССР появился научный атеизм, призванный поставить антирелигиозную пропаганду на солидную научную основу. В университетах появляются кафедры научного атеизма, на которых, в частности, изучалось религиоведение с обязательным знанием основ Ветхого и Нового Заветов. В 1964 г. открывается Институт научного атеизма.

Однако эти усилия довольно часто имели обратный эффект: часть выпускников кафедр научного атеизма после ослабления идеологических тисков начинала заниматься не научным атеизмом, а богословием, чему весьма способствовали знания, полученные в alma mater. Ярким примером этого является деятельность диак. Андрея Кураева¹³.

¹³ Хочется поделиться своими воспоминаниями. Представления о библейской

Попытки советской власти уничтожить Православие, «показать последнего попа по телевизору» освещены во многих источниках. Как известно, уничтожено оказалось не Православие, а государственная идеология нашей страны.

Попытаемся ответить на второй из поставленных вопросов: связано ли мировоззрение ученого с результатами его творчества? Прежде всего, отметим, что речь пойдет лишь о религиозной составляющей мировоззрения. С учетом этого ответ на поставленный вопрос будет отрицательным: среди ученых с мировым именем всегда есть и были как религиозно, так и атеистически настроенные.

Даже при самом жестком давлении со стороны атеистически настроенной власти часть ученых сохраняла веру. Другая часть, даже до революции, считала веру второстепенной и ученому ненужной.

Так, выдающийся русский математик В. А. Стеклов, организатор и первый директор Физико-математического института РАН, в 1918 г. писал¹⁴ о Петроградской духовной академии: «...никакой науки нет, не было и не может быть в духовной академии <...> убытку в том, что уничтожат духовные академии, нет никакого. Напротив, они давно отжили свой век, и их давно пора уничтожить»¹⁵. Отметим, что В. А. Стеклов родился в семье священника.

Проводится много исследований, призванных выявить отношение ученых к вере и религии. Однако многим исследованиям такого рода доверять не стоит. Например, сейчас трудно выяснить, являлся ли верующим христианином наш первый Нобелевский лауреат И. П. Павлов. Вот что пишет о нем¹⁶ его ученица и сотрудница М. К. Петрова: «За последнее время вокруг имени Ив. П. сплетались целые легенды о его религиозности. Я, в течение почти 25 лет находясь в постоянном контакте с ним, много раз слышала

и евангельской историй я получила подростком, читая книги Л. Таксиля «Забавная Библия» и «Забавное Евангелие». Вскоре вся «забавность» этих книг забылась, а истории Ветхого и Нового Заветов остались на всю жизнь.

¹⁴ *Стеклов В. А.* Переписка с отечественными математиками. Воспоминания. Научное наследство / АН СССР. Архив. Ин-т истории естествознания и техники. Ленингр. отд. Л., 1991. Т. 17. С. 345–374.

¹⁵ Там же. С. 287.

¹⁶ *Петрова М. К.* Из воспоминаний об академике И. П. Павлове // Вестник Российской академии наук. 1995. Т. 65. № 11. С. 1016–1023.

его высказывания по этому вопросу. Он, конечно, был полный атеист и никаким иным быть не мог...». В то же время, «он любил ходить в церковь на пасхальную заутреню, но не из религиозных побуждений, а из-за приятных контрастных переживаний. Будучи сыном священника, он еще в детстве любил этот праздник»¹⁷.

С гораздо большей достоверностью можно говорить о религиозных взглядах современных ученых. Так, можно утверждать, что один из наших ведущих математиков Н. Н. Боголюбов, отмеченный как российскими, так и зарубежными высшими наградами, был глубоко верующим. По словам прот. Владимира Воробьева, он «исповедовался и причащался»¹⁸.

На наш взгляд, доказательством того, что православная вера не умерла во времена жесточайших гонений на нее, является необыкновенно быстрое возрождение Православия после окончания идеологического давления. В настоящее время в ведущих научных центрах РФ регулярно проходят конференции, объединяющие ученых и богословов. Так в Объединенном институте ядерных исследований (г. Дубна) с 1990 г. ежегодно (с небольшим перерывом) проводятся международные конференции «Наука. Философия. Религия». В городе Сарове, где расположен Российский федеральный ядерный центр (РФЯЦ), с 1996 г. действует Сарово-Дивеевское отделение Всемирного русского народного собора, а с 2012 г. на базе Успенской Саровской пустыни и РФЯЦ действует Саровский духовно-научный центр.

1 августа 2016 г. Святейший Патриарх Кирилл на праздновании 70-летия РФЯЦ выступил с речью¹⁹, в которой сказал о взаимоотношениях веры и науки. Как отметил Патриарх, весьма популярно заблуждение, что «наука и религия не просто взаимодополняют друг друга, но нужны друг для друга. Религиозные представления,

¹⁷ Петрова М. К. Из воспоминаний об академике И. П. Павлове. С. 1017–1018.

¹⁸ Воробьев В., прот. Нужно ли «тащить и не пущать» теологию? // Сайт «Журнал православной жизни Нескучный сад». URL: <http://www.nsad.ru/articles/protoierej-vladimir-vorobev-nuzhno-li-derzhat-i-ne-pushhat-teologiyu> (дата обращения: 26.12.2016).

¹⁹ В Сарове состоялась встреча Святейшего Патриарха Кирилла с российскими учеными-ядерщиками, 1 августа 2016 г. // Русская Православная Церковь: официальный сайт Московского Патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4580022.html> (дата обращения: 26.12.2016).

в соответствии с этим тезисом, являются стимулом научной деятельности, а научные данные могут помочь очистить религию от ненужной образности и символизма». Такой подход, с точки зрения Патриарха, есть ошибочное упрощение, при котором «наука становится как бы квазирелигией, а религия — квазинаукой». Как отмечает далее Патриарх, «если бы Истина религии открывалась величию разума, то христианство было бы иным. Евангелие же говорит нам нечто другое: *Блаженные чистые сердцем, ибо они Бога узрят* (Мф 5.8)».

В заключение своей речи Патриарх отметил, что «...сама тема последствий научно-технологического развития безусловно имеет нравственную составляющую. Она неразрывно связана с представлениями о добре и зле, со способностью различать вред и пользу. И здесь — естественное поле объединения усилий науки и религии». Его Святейшество безусловно прав. Индикатором добра служат не наука, не государство, но заповеди христианства. В недавней истории можно вспомнить два громких самоубийства: академика АН СССР В. А. Лёгасова (1988 г.), первого заместителя директора Института атомной энергии им. И. В. Курчатова, и директора Федерального ядерного центра в Снежинске (Челябинск-70) В. З. Нечая (1996 г.). Находившие опору лишь в науке и власти, эти сильные и умнейшие люди не смогли пережить падение своих кумиров.

Из сказанного очевидно, что идеология, религия и наука коррелируют слабо. Православная вера, в силу своей вневременности, стабильности, надёжности, необходима каждому человеку и во все времена, в то время как государственная идеология и наука не постоянны. Человек, имеющий твердый стержень веры, сможет выстоять и во времена их падения, и во времена возрождения.

Д. И. Макаров

РОМАН ЯКОБСОН И ВИЗАНТИЙСКО-СЛАВЯНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ЯЗЫКА: ДОПОЛНЕНИЕ К ТЕМЕ¹

В статье рассматривается малоизвестный средневековый славянский источник, внимание к которому в 1955 г. привлек Р.О. Якобсон, — «Беседа об учении грамоте». К развиваемым автором трактата двум типам тринитарной аналогии (между Лицами Пресвятой Троицы и силами человеческой души) подбираются аналогии из богословских творений свв. Симеона Нового Богослова и Григория Синаита.

Ключевые слова: *тринитарная аналогия, Пресвятая Троица, образ Троицы в душе, византийское и славянское богословие языка, Роман Якобсон, Григорий Синаит, Симеон Новый Богослов, «Беседа об учении грамоте».*

В 1955 г. выдающийся русский и американский лингвист и мыслитель Роман Осипович Якобсон (1896–1982) констатировал: «...развитие византийской лингвистической мысли остается практически неизвестным»². То же справедливо и для поздневизантийской экзегетики³. В данной работе филолог и философ разбирает древнерусскую

¹ Настоящая заметка является слегка видоизмененной частью более обширной работы автора «Триптих о Романе Якобсоне», находящейся в печати.

² *Jakobson R. One of the Speculative Anticipations. An Old Russian Treatise on the Divine and Human Word // Idem. Selected Writings. Vol. II. Word and Language. The Hague; Paris, 1971. P. 369–374, p. 369.* (Первая публикация — в одном из начальных номеров журнала Свято-Владимирской духовной академии, ректором которой в ту пору был прот. Г. Флоровский, — *Saint Vladimir's Theological Quarterly* — за 1956 г. Между прочим, это был первый православный богословский журнал в Северной Америке. См.: *Gallaher B. Georges Florovsky // Sourozh. November 2016. Vol. 111. P. 86–93, p. 91–92*). Более новая монография Р. Робинса, будучи ценной сама по себе как свод данных по византийскому языковедению и грамматике *strictu sensu*, не добавляет к изучению интересующего нас вопроса об образе Троицы в человеческой душе и человеческом слове ничего нового. См. по указателю на термин Trinity: *Robins R. H. The Byzantine Grammarians. Their Place in History. Berlin; N. Y., 1993. (Trends in Linguistics. Studies and Monographs, 70). P. 4, 16, 202.* Обращение к работам Р. Якобсона в ней также отсутствует.

³ Ср. работу автора этих строк: К уяснению своеобразия поздневизантийской библейской экзегезы: св. Герман II (1223–1240) и Феофан Никейский об образе груди //

Беседу об учении грамоте, опубликованную И. В. Ягичем в первом томе «Исследований по русскому языку» за 1885–1895 гг. Понятно, что для южных и восточных славян, древнейшая письменность которых включает такой текст, как трактат черноризца Храбра «Сказание о письменах»⁴, обращение к данной теме не могло быть случайным. Мы попытаемся, в свою очередь, для начала кратко определить те мотивы, что двигали ученым при анализе *Беседы*.

Когда Р. Якобсон разбирал этот источник, он, вероятно всего, мысленно обращался к критике Н. С. Трубецким разорванности (*Losgeriessenheit*) основных составляющих современной западноевропейской цивилизации — религии, морали, науки, права, искусства⁵. Да и интерес к кирилло-мефодиевской традиции у Р. Якобсона, несомненно, стимулировался в том числе и замечаниями Трубецкого о том, что активное участие православных верующих (церковного народа) в Литургии заставляло Церковь естественным образом совершать эту Литургию на понятном для всех языке (хотя данный язык, как и во всех высоко развитых религиях, отличался от языка повседневной жизни)⁶.

В древнерусском трактате, написанном ориентировочно в XII в., образом Св. Троицы в нас является триада: душа — ум — слово, где душа (как целое) — образ Бога Отца, ум — Сына-Логоса, а слово (без дальнейшей дифференциации) — Св. Духа. Подчеркивается

Античная древность и Средние века. Екатеринбург, 2017 (в печати). Мы предлагаем предварительно выделять в подневизантийской экзегезе три основных направления: литургическое, библейское неоалександрийское (развивавшее принципы духовно-анагогической экзегезы, возникшие еще в первые века христианства) и окказиональное (по случаю).

⁴ В Интернете легко найти древнерусский текст и современные русские переводы этого источника (в частности, перевод В. Я. Дерягина). См., напр.: <http://www.sovershenstvo-mysli.ru/pismennost/skazanie-o-pismenex-chernorizca-xrabra-ix-x-vv.html> (дата обращения: 06.11.2016). От их лингвистического разбора, как и от приведения неисчерпаемой библиографии, мы сейчас воздержимся. Ср. публикацию, базовую для данной проблематики в целом: Сказания о начале славянской письменности / *вступ. ст., пер. и комм. Б. Н. Флори*. СПб., 22000. (Славянская библиотека).

⁵ *Трубецкой Н. С. Vorlesungen über die altrussische Literatur. Einleitung* // Он же. История. Культура. Язык. М., 1995. С. 470.

⁶ Там же. С. 474–475. И в этом плане имеет смысл говорить о самом Н. С. Трубецком как о верном наследнике и представителе кирилло-мефодиевской традиции.

взаимопроникновение (перихореза) всех этих компонентов друг в друга⁷. Традиционная же для византийской патристики триада ум — слово — дух (при этом под словом понимается, как правило, мышление, а под духом — слово, произносимое с дыханием, т. е. речь) заменяется в *Беседе*, кроме вышеприведенной триады, еще и второй. Это триада: душа (Бог Отец) — слово (Бог Сын) — рассудок (Св. Дух)⁸. Это значит либо то, что древнерусский автор не имел четкого представления о взаимоотношении как разума и слова, так и Сына и Св. Духа, либо же, напротив, стремился выразить нестандартную и более глубокую концепцию их взаимоотношений — подобную, например, учению великого мыслителя и богослова Никифора Влеммида (ок. 1197–1269) об определенной симметрии между прихождением в бытие Сына и Св. Духа друг через друга⁹. Последнее кажется нам (исходя из общих соображений и в свете параллелей из св. прав. Иоанна Кронштадтского) менее вероятным.

Но если *Беседа* вполне традиционно (в духе стоиков) говорит о двух способах рождения слова в нас (т. е. о слове внутреннем и слове произносимом)¹⁰, то византийский богослов-исихаст св. Григорий Синаит (ок. 1275 — 27.11.1346)¹¹ в своем *Слове на Преображение Господне* — о двенадцати¹². Далее, у Синаита мы встречаем не одну,

⁷ Jakobson R. One of the Speculative... P. 371–372 (английский перевод древнерусского текста, выполненный по просьбе автора Ю. Бешаровой).

⁸ Ibid. P. 372.

⁹ Если бы Сын и Дух приходили в бытие не Один через Другого, тогда, по Влеммиду, «в Божественность привносилось бы разделение» (*Nicéphore Blemmydès. Lettre à Théodore II Laskaris, 10 // Idem. Œuvres théologiques / Intr., texte critique, trad. et notes par M. Stavrou. T. I. Paris, 2007. (SC; 517). P. 346.4–5; французский перевод на p. 347*). См. об этом: *Louirié B. What Was The Question? The Inter-Byzantine Discussions about the Filioque, Nicéphorus Blemmydes, and Gregory of Cyprus // Scrinium. Piscataway, N. J., 2014. Vol. X. Syrians and the Others: Cultures of the Christian Orient in the Middle Ages / Ed. B. Louirié, N. N. Seleznyov. P. 499–506; Idem. Nicéphorus Blemmydes on the Holy Trinity and the Paraconsistent Notion of Numbers: A Logical Analysis of a Byzantine Approach to the Filioque // Studia Humana. 2016. Vol. 5:1. P. 40–54.*

¹⁰ Jakobson R. One of the Speculative... P. 373. О стоических истоках этой аналогии см. прим. 3 и 4 (Г. Вольфсон) на той же странице.

¹¹ Даты жизни Синаита приводятся по базовой современной работе: *Rigo A. Gregorio il Sinaita // La théologie byzantine et sa Tradition (XIIIe–XIXe s.) / Sous la dir. de C. G. Conticello, V. Conticello. Turnhout, 2002. P. 35–130, p. 44.*

¹² См. подробный разбор и анализ со ссылками на источники: *Макаров Д. И.* Тема

а две триады, призванные раскрыть образ Троицы в духовной природе человека. Это триады: ум — слово — голос и ум — слово — дух, причем голос (дыхание) не равен духу (жизненной силе)¹³. Ни одна из этих триад не совпадает с древнерусской трактовкой интересующей нас темы. Однако если обратиться к столь великому мистику и богослову XI в., как св. Симеон Новый Богослов (который, впрочем, не переводился на Руси до XIV в.)¹⁴, то в его *Первом богословском слове* мы увидим более близкую параллель к трактату, изучавшемуся Р. Якобсоном: «...как ум находится в душе, имея у себя слово, так же точно и Бог Отец находится во всем Св. Духе, имея в Себе все рожденное Слово Божие; и как невозможно, чтобы слово или ум существовали без души, точно так же невозможно говорить о Сыне [как существующем] совместно с Отцом, но без Св. Духа. В самом деле, возможно ли, чтобы живой Бог существовал без Жизни? Ибо Дух

imago Trinitatis в поздневизантийском богословии и философия языка преп. Григория Синаита: (Постановка проблемы) // *Ῥωμαῖος*: сб. ст. к 60-летию проф. С. Б. Сорочана. Харьков, 2013. (Нартекс. *Byzantina Ukrainensis*; 2). С. 269–280, с. 271–273. О трактовке этой темы у св. Иоанна Кронштадтского (1829–1908) см. нашу работу: О некоторых особенностях тринитарных и христологических воззрений св. Иоанна Кронштадтского в контексте святоотеческой традиции Византии XI–XIV вв. (Статья первая) // *Мир Православия*. Волгоград, 2015. Вып. 9. С. 189–205. Подход Иоанна Кронштадтского ближе Беседе: основные интенции те же, что и у Синаита, но подробная числовая схема замещена более простой и доступной для рядовых верующих.

¹³ Первая схема: *Balfour D. Saint Gregory the Sinaite: Discourse on the Transfiguration. First critical edition, with English translation and commentary* // *Θεολογία*. 1981. Т. 52. P. 662.19.280–281. Вторая схема: *Ibid.* P. 664.20.303–305.

¹⁴ *Thomson F. The Nature of the Reception of Christian Byzantine Culture in Russia in the Tenth to Thirteenth Centuries and its Implications for Russian Culture* // *Idem. The Reception of Byzantine Culture in Medieval Russia*. Brookfield-Aldershot: Ashgate, 1999. (VR). I. P. 119. См. подробнее об этом усвоении в работах Г. М. Прохорова: *Прохоров Г. М. Келейная исихастская литература (Иоанн Лествичник, Авва Дорофей, Исаак Сириянин, Симеон Новый Богослов, Григорий Синаит)* в библиотеке Троице-Сергиевой лавры с XIV по XVII в. // *ГОДРЛ*. 1974. Т. 28. С. 317–324; *Он же. Келейная исихастская литература (Иоанн Лествичник, Авва Дорофей, Исаак Сириянин, Симеон Новый Богослов, Григорий Синаит)* в библиотеке Кирилло-Белозерского монастыря с XIV по XVII в. // *Монастырская культура: Восток и Запад* / сост. Е. Г. Водолазкин. СПб., 1999. С. 44–58.

Святой, как животворящий (Ин 6.63), и является Жизнью (курсив наш. — Д. М.)»¹⁵.

Этот отрывок из св. Симеона Нового Богослова представляет собой сильный аргумент в пользу перихорезы Лиц Троицы, а также духовных способностей человеческой души. Впрочем, у нашего автора есть и существенное отличие от св. Симеона: вопреки последнему, древнерусский книжник не стремится сблизить Ипостаси Сына и Св. Духа (по мнению такого выдающегося знатока патристики, как Д. Краусмюллер, св. Симеон отождествляет их между собой)¹⁶, но, напротив, благодаря использованию двух схем, развести между собой эти Лица христианской Троицы. Несмотря на близость Симеону, в вопросе об отражении троичности Божией в душе человека древнерусская религиозно-филологическая традиция пошла своим путем.

Если бы византинисты были знакомы с рассматриваемой в данном разделе публикацией Р. Яacobсона (увы, исключением не был в 2013 г. и автор этих строк), они могли бы расширить свой кругозор понимания византийских и средневековых латинских памятников. Такие маяки мысли, как Р. О. Яacobсон, Н. С. Трубецкой, прот. Георгий Флоровский, помогают наводить мосты между цивилизациями, эпохами и культурами, углубляя ту самую интересубъективность (вкуче с взаимопониманием), о которой шла речь в первой части статьи.

В этой связи сделаем и еще один общий вывод. Развитие как византиноведения, так и славистики сможет существенно продвигнуться вперед тогда, когда представители обеих этих областей будут лучше осведомлены о достижениях друг друга¹⁷.

¹⁵ *Syméon le Nouveau Théologien. Traités théologiques et éthiques / Intr., texte crit., trad. et notes par J. Darrouzès, A. A. T. I. Paris, 1966. (SC; 122). P. 138.101-108.*

¹⁶ «И Сам Ты, Господи, Своим являешься ведь Духом...» (31-й Гимн Божественной Любви Симеона Нового Богослова цит. в нашем переводе по: Макаров Д. И. О некоторых особенностях... С. 193, ср. с. 192–195 в целом). См.: Krausmüller D. Reconfiguring the Trinity: Symeon the New Theologian on the 'Holy Spirit' and the Imago Trinitatis // Byzantion. 2011. Vol. 81. P. 221.

¹⁷ В современном изучении агиографии, в частности, в такой широкой славянско-византийской и восточно-западно-христианской в целом парадигме работают Д. Е. Афиногенов, В. М. Лурье и др.

А. Г. Мосин

ОБ ОДНОМ АНТРОПОНИМИЧЕСКОМ ФЕНОМЕНЕ: ФАМИЛИИ ПОПОВ И ПОНОМАРЕВ НА УРАЛЕ И ЗА ЕГО ПРЕДЕЛАМИ

В статье на материалах списков духовенства шести епархий и учащихся 22 духовных семинарий анализируется частотность фамилий Попов и Пономарев в XIX — начале XX в. на территории Пермской губернии и в других регионах России. Автор приходит к выводу, что фамилия Попов занимала первое место в Архангельской, Вологодской, Астраханской, Курской, Иркутской епархиях, фамилия Пономарев, как правило, встречалась редко, и только в Пермской и Екатеринбургской епархиях обе фамилии стабильно возглавляли частотные списки.

Ключевые слова: историческая антропонимия, фамилии духовенства, история Урала.

Традиция присваивать фамилии по церковному сану или должности отца имеет в России многовековую историю. В. В. Шереметевский, автор единственного на сегодня монографического исследования, посвященного фамилиям русского православного духовенства, отмечает: «Фамилии Попов, Протопопов, Дьяконов и Диаконов необыкновенно многочисленны и рано появились среди духовенства: между учениками Московской академии в 30-х годах XVIII в. насчитывается несколько десятков человек с этими фамилиями»¹. У детей церковнослужителей, по оценке В. В. Шереметева, «весьма употребительна фамилия Пономарев»². Обе фамилии получили повсеместное распространение.

По наблюдениям известного исследователя русских фамилий В. А. Никонова, отмечающего абсолютное лидерство фамилии Попов на Русском Севере, она далеко не во всех случаях имела искусственное происхождение: «Основой отчества, позже закрепленного в фамилию, могло быть не нарицательное *поп*, а имя собственное

¹ Шереметевский В. В. Фамильные прозвища великорусского духовенства в XVIII и XIX столетиях. М.: Синодальная тип., 1908. С. 47.

² Там же. С. 48.

Поп, т. е. прозвище, а не должность. Только как предположение можно допустить причиной выборность духовенства на Севере: там вплоть до XVIII в. священников не назначали свыше, а избирали сами жители из своей среды»³.

В разных уездах Пермской губернии обе фамилии были широко распространены уже в первой четверти XIX в., причем не только среди священно- и церковнослужителей. В 1822 г. в Екатеринбургском уезде Поповы учтены в 30 приходах, Пономаревы — в 27 приходах из 48 (духовенство, крестьяне, мастеровые, чиновники, купцы и мещане)⁴; в том же году в Камышловском уезде Поповы зафиксированы в 30 приходах, Пономаревы — в 17 приходах из 44 (духовенство, крестьяне, отставные солдаты и солдатки)⁵.

О том, какое место фамилии Попов и Пономарев на протяжении XIX в. занимали в антропонимии Пермской (а с 1885 г. и Екатеринбургской) епархии, можно судить по погодным спискам выпускников Пермской духовной семинарии с 1802 по 1900 г., составленным и изданным о. Иаковом Шестаковым⁶. За это время семинарию окончили 166 Поповых и 87 Пономаревых. В частотном списке фамилий выпускников семинарии это соответственно 1-я и 2-я позиции; стоящих на 3–4 местах Пьянковых и Удинцевых было намного меньше — по 45 человек. В составленной нами по данным

³ Никонов В. А. География фамилий. М.: Наука, 1988. С. 34. Ср.: «Иван Иванов Поп, крестьянин деревни «над Шаблишем озером» в Колчеданском остроге, 1719» (Мосин А. Г. Уральский исторический ономастикон. Екатеринбург: Изд-во «Екатеринбург», 2001. С. 320). На Урале зафиксировано и прозвище Пономарь: «Петрушка Григорьев с[ын] прозвище Пономарь», крестьянин слободки Слудка на р. Каме в вотчине Ивана и Максима Строгановых, 1623–24; «Чердынец Тарх Остафиев сын Пономарь, 1638»; «Ивашко Пономарь, крестьянин Ирбитской сл., упоминается в переписи 1680» (Там же. С. 319). При этом образование фамилий Попов и Пономарев от прозвищ на Урале было скорее исключением.

⁴ См.: Мосин А. Г. Исторические корни уральских фамилий. Екатеринбург: Изд-во «Голицкий», 2008. С. 380, 601–602.

⁵ См.: Мосин А. Г. Уральские фамилии: материалы для словаря. Т. 1: Фамилии жителей Камышловского уезда Пермской губернии (по данным исповедных росписей 1822 года). Екатеринбург: Изд-во «Екатеринбург», 2000. С. 306–308.

⁶ См.: Справочная книга всех окончивших курс Пермской духовной семинарии. В память исполнившегося в 1900 году 100-летия Пермской духовной семинарии / изд. священника Иакова Шестакова. Пермь, 1900.

этой публикации таблице показаны как количество носителей обеих фамилий для каждого десятилетия, так и доля их к общему числу выпускников семинарии в этот период.

Таблица

**Фамилии Попов и Пономарев у выпускников
Пермской духовной семинарии в XIX веке**

| Годы | Кол-во выпускников | Поповы | Пономаревы |
|---------------|---------------------------|---------------------|--------------------|
| 1800-е | 47 | 3 (6,38 %) | – |
| 1810-е | 28 | 4 (14,28 %) | 1 (3,57 %) |
| 1820-е | 112 | 9 (8,04 %) | 4 (3,57 %) |
| 1830-е | 209 | 15 (7,18 %) | 6 (2,87 %) |
| 1840-е | 450 | 36 (8,00 %) | 8 (1,78 %) |
| 1850-е | 494 | 31 (6,28 %) | 18 (3,64 %) |
| 1860-е | 352 | 21 (5,96 %) | 7 (1,99 %) |
| 1870-е | 358 | 24 (6,70 %) | 16 (4,47 %) |
| 1880-е | 311 | 16 (5,15 %) | 11 (3,54 %) |
| 1890-е | 276 | 7 (2,54 %) | 16 (5,80 %) |
| Всего: | 2637 | 166 (6,30 %) | 87 (3,30 %) |

Если отбросить в обоих случаях крайние цифры как не показательные, то окажется, что среди выпускников Пермской духовной семинарии в XIX в. Поповых в каждом десятилетии было в среднем от 5 до 8 %, Пономаревых — от 2 до 5 %. При этом некоторые периоды имеют любопытные особенности: в первом десятилетии среди выпускников не было Пономаревых, во втором доля Поповых оказалась рекордной (фамилию носил каждый седьмой выпускник семинарии), а в последнем десятилетии число Пономаревых, окончивших семинарию, более чем вдвое превосходило число Поповых. Но в целом обе фамилии уверенно сохраняли лидирующие позиции.

Подтверждение этому выводу можно найти в материалах учета приходского духовенства двух уральских епархий: в 1894 г. в Пермской епархии на первом месте были Поповы (64 человека), на втором — Пономаревы (35 человек)⁷, в 1915 г. в Екатеринбургской епархии частотный список фамилий духовенства возглавляли

⁷ См.: Адрес-календарь Пермской епархии на 1894 год и справочная книжка для духовенства / сост. о. Иаков Шестаков. Пермь, 1894.

Пономаревы (42 человека), сразу за ними располагались Поповы (37 человек)⁸. Если сложить данные разделенных в 1885 г. епархий, то картина полностью совпадает с показаниями частотного списка выпускников Пермской духовной семинарии: на первом месте — Поповы (101 человек), на втором — Пономаревы (77 человек). Чрезвычайная распространенность фамилии Пономарев на Среднем Урале объясняет ее беспрецедентно высокое 10-е место в частотном списке фамилий Екатеринбургa по данным 2002 г. (фамилия Попов при этом занимает еще более высокое 3-е место)⁹.

Насколько подобная картина типична или, напротив, редка для других регионов России, позволяет судить приводимая ниже сводка данных о фамилиях учащихся 22 духовных семинарий и приходского духовенства 6 епархий. Списки семинаристов регулярно публиковались в местных епархиальных ведомостях, епархиальный клир отражен в адрес-календарях и справочных книгах епархий. В тех случаях, когда фамилия фиксировалась более двух раз, абсолютные цифры дополняются местом в частотном списке.

Поповы и Пономаревы в духовных семинариях: Астраханская (1916) — 5 (1) и 1¹⁰, Вологодская (1864) — 32 (1) и 2¹¹, Вятская (1864) — 6 (3–4) и 0¹², Иркутская (1900) — 7 (1) и 2¹³, Калужская (1865) — 7 (11–13) и 0¹⁴, Кашинская (1915) — 1 и 0¹⁵, Костромская

⁸ См.: Справочная книжка Екатеринбургской епархии на 1915 год. Екатеринбург: Тип. Е.Н. Ершова, 1915. Интересно зафиксированное А.В. Мангилёвой преобладание (в соотношении 5:1) Пономаревых над Поповыми в клировых ведомостях Шадринского уезда за 1808 и 1818 гг. (см.: *Мангилёва А. В.* Социокультурный облик приходского духовенства Пермской губернии в XIX — начале XX в. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та; Университетское изд-во, 2015. С. 471).

⁹ См.: *Мосин А. Г.* Сто наиболее распространенных фамилий Екатеринбургa // Мат-лы Второй Уральской родоведческой научн.-практ. конф. 15–16 ноября 2002 г., Екатеринбург. Екатеринбург, 2002. С. 62.

¹⁰ См.: Астраханские епархиальные ведомости. 1916. № 13 (10 мая). С. 81–83; № 15–16 (30 мая — 10 июня). С. 122.

¹¹ См.: Вологодские епархиальные ведомости. 1864. № 1. С. 11–15.

¹² См.: Вятские епархиальные ведомости. 1864. № 16 (август). С. 262–267.

¹³ См.: Иркутские епархиальные ведомости. 1900. № 13 (1 июля). С. 194–198.

¹⁴ См.: Калужские епархиальные ведомости. 1865. № 14 (31 июля). С. 106–113.

¹⁵ См.: Тверские епархиальные ведомости. 1915. № 27 (6 июля). С. 462–464.

(1900) — 1 и 1¹⁶, Курская (1873) — 31 (1) и 0¹⁷, Нижегородская (1864) — 0 и 0¹⁸, Новгородская (1876) — 2 и 0¹⁹, Пензенская (1869) — 1 и 0²⁰, Пермская (1867) — 21 (1) и 7 (2–3)²¹, Рязанская (1866) — 0 и 0²², Самарская (1870) — 4 (5–7) и 1²³, Саратовская (1905) — 1 и 0²⁴, Симбирская (1900) — 0 и 0²⁵, Тамбовская (1877) — 1 и 2²⁶, Тверская (1915) — 4 (38–54) и 3 (55–90)²⁷, Тобольская (1910) — 6 (2) и 5 (3)²⁸, Тульская (1895) — 4 (25–30) и 1²⁹, Уфимская (1880) — 2 и 3 (3–4)³⁰, Ярославская (1865) — 4 (21–29) и 0³¹.

Поповы и Пономаревы в епархиях: Архангельская (1901) — 38 (1) и 2³², Екатеринбургская (1915) — 37 (2) и 42 (1)³³, Казанская (1904) — 4 (86–131) и 2³⁴, Нижегородская (1904) — 2 и 1³⁵, Пермская (1894) — 64 (1) и 35 (2)³⁶, Тобольская (1897) — 31 (1) и 12 (5)³⁷.

Нетрудно заметить, что лидерский тандем «Поповы — Пономаревы» нигде, кроме двух уральских епархий (если не считать 2-го и 3-го мест этих фамилий в Тобольской духовной семинарии),

¹⁶ См.: Костромские епархиальные ведомости. 1900. № 13 (1 июля). С. 216–225.

¹⁷ См.: Курские епархиальные ведомости. 1873. № 14 (15 июля). С. 636–644.

¹⁸ См.: Нижегородские епархиальные ведомости. 1865. № 5 (март). С. 12–20.

¹⁹ См.: Новгородские епархиальные ведомости. 1876. № 18 (30 сентября). С. 348–356.

²⁰ См.: Пензенские епархиальные ведомости. 1869. № 13 (июль). С. 234–239.

²¹ См.: Пермские епархиальные ведомости. 1867. № 11 (19 июля). С. 110–114.

²² См.: Рязанские епархиальные ведомости. 1866. № 23 (август). С. 283–288.

²³ См.: Самарские епархиальные ведомости. 1870. № 14 (июль). С. 331–335.

²⁴ См.: Саратовские епархиальные ведомости. 1905. № 19 (10 июля). С. 392–396.

²⁵ См.: Симбирские епархиальные ведомости. 1900. № 14 (июль). С. 233–238.

²⁶ См.: Тамбовские епархиальные ведомости. 1877. № 20 (15 октября). С. 634–640.

²⁷ См.: Тверские епархиальные ведомости. 1915. № 21 (25 мая). С. 324–340.

²⁸ См.: Омские епархиальные ведомости. 1910. № 15 (1 августа). С. 5–10.

²⁹ См.: Тульские епархиальные ведомости. 1895. № 12 (16–30 июня). С. 175–182.

³⁰ См.: Уфимские епархиальные ведомости. 1880. № 15 (1 августа). С. 494–498.

³¹ См.: Ярославские епархиальные ведомости. 1865. № 34 (21 августа). С. 269–274.

³² См.: Список приходов, церквей, причтов и монастырей Архангельской епархии за 1901 год. Архангельск: Типо-лит. В. А. Черепанова, 1901.

³³ См.: Справочная книжка Екатеринбургской епархии на 1915 год.

³⁴ См.: Справочная книга Казанской епархии. Казань: Тип. А. М. Петрова, 1904.

³⁵ См.: Адрес-календарь Нижегородской епархии на 1904 год. Нижний Новгород: Типо-лит. т-ва И. М. Машистова, 1904.

³⁶ См.: Адрес-календарь Пермской епархии на 1894 год...

³⁷ Тобольский епархиальный адрес-календарь на 1897 год. Тобольск: Тип. Тобольского епархиального братства, 1897.

не встречается. Если Поповы во главе частотных списков появляются в Архангельской и Tobольской епархиях, в Астраханской, Вологодской, Иркутской и Курской духовных семинариях, то Пономаревы не поднимаются выше 3-й позиции (Тобольская и Уфимская духовные семинарии), в абсолютном большинстве случаев встречаются не более двух раз, а в 11 духовных семинариях не зафиксированы вообще (в Нижегородской, Рязанской и Симбирской семинариях не было и Поповых). В списках выпускников Московской духовной академии 1818–1921 гг. между Поповыми и Пономаревыми также «дистанция огромного размера»: 57 и 6 человек (соответственно 3-е и 87–113 места в составленном нами частотном списке)³⁸.

В общих частотных списках русских фамилий XX — начала XXI в. фамилии Попов и Пономарев обычно стоят соответственно в начале и в конце первой сотни: в Санкт-Петербурге на 1910 г. — 9-е и 85-е места³⁹, в России 1970–2000 гг. — 4-е и 97-е⁴⁰.

Таким образом, использованные нами материалы позволяют заключить, что только в двух уральских епархиях Поповы и Пономаревы возглавляют частотные списки фамилий духовенства. Можно предположить также, что привлечение данных по другим епархиям и духовным семинариям не изменит этой картины.

³⁸ При подсчетах использованы «Списки студентов, окончивших полный курс Императорской Московской духовной академии за первое столетие ее существования (1814–1914 гг.)» (Сергиев Посад: Тип. И. И. Иванова, 1914), а также «Памятные книжки МДА» и списки выпускников вплоть до 1921 г. (за исключением 1919 г.).

³⁹ См.: Унбегаун Б.-О. Русские фамилии: Пер. с англ. / общ. ред. Б. А. Успенского. Изд. 2-е, испр. М.: Издательская группа «Прогресс», 1995. С. 312–313.

⁴⁰ См.: Журавлев А. Ф. К статистике русских фамилий. I // Вопросы ономастики. 2005. № 2. Екатеринбург: Изд-во Уральского университета, 2005. С. 134, 136.

Священник И. Ф. Парамонов

РЕЛИГИОЗНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ: ЦЕННОСТНО-СМЫСЛОВОЕ ПОСТРОЕНИЕ РЕГИОНАЛЬНОЙ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЙ ПРАКТИКИ

Статья посвящена важной проблеме осмысления феномена религиозного образования. Автор статьи приглашает к дискуссии по вопросам интеграции светского и религиозного образования, значимости религиозного образования для государственной системы образования, а также актуальности обращения к вопросам управления религиозным образованием на региональном уровне.

Ключевые слова: *религиозное образование, региональное образование, интеграция светского и религиозного образования, проблемы религиозного образования.*

Изменения, происходящие в современном российском обществе, связанные со сменой ценностных ориентаций подрастающего поколения, углублением социально-экономических, политических преобразований во всех сферах общественной жизни, ставят все новые задачи перед общественными институтами. Образование, как социально значимый общественный институт, находится в поиске путей решения задачи воспитания высоконравственного гражданина. В этой связи расширяется образовательно-просветительское пространство, которое нуждается в культивировании гуманитарного знания о высших ценностях человеческого бытия, способствующих расширению горизонтов диалога религии и педагогической науки. Аккумулирующим звеном в этом сложном социально-образовательном конструкте выступает религиозное образование как форма осмысления аксиологического потенциала религии и религиозных практик.

На современном этапе деятельность Русской Православной Церкви в сфере религиозного образования характеризуется многоаспектностью, включает большое количество направлений, осуществляет взаимодействие с различными общественными институтами, являясь одним из приоритетных видов церковного служения.

Основанием такой деятельности являются неоднократные послания Святейшего Патриарха Кирилла, постановления Священного Синода и Архиерейских Соборов Русской Православной Церкви, а предпосылками — качественные изменения в жизни общества и Церкви.

Анализ работ по проблеме религиозного образования в современной педагогической практике (С. Ю. Дивногорцева, Ф. Н. Козырев, Т. В. Склярова, И. В. Метлик и др.) показывает наличие достаточно обширного корпуса исследований, отражающих специфические содержания и характерные особенности данного вида образования. Однако спектр работ не снимает всей проблематики осмысления сущности религиозного образования в воспитательно-образовательном пространстве.

Н. Н. Реутов отмечает, что одна из важных проблем современной системы образования заключается в отсутствии в нормативно-правовых документах четкого разграничения понятий «религиозное образование», «конфессиональное образование», «светское образование», «светский характер образования»¹. Это, в свою очередь, приводит к разночтениям, а порой вольным трактовкам ряда нормативных документов, связанных с особенностями взаимодействия религиозного и светского образования. Кроме того, недостаточно проработана нормативно-правовая система сотрудничества Министерства образования науки РФ и религиозных организаций², в том числе с Русской Православной Церковью.

Т. В. Склярова, характеризуя православное образование как тип религиозного образования, дает следующее определение: «Религиозное образование — единый целенаправленный процесс обучения религии и ее культуре, воспитание на основе религиозной традиции, осуществляемый в интересах человека, семьи, религиозной общины (организации), общества и государства, а также совокупность приобретаемых знаний, умений и навыков, ценностных установок, опыта деятельности и компетенции определенных объема и сложности в целях интеллектуального, духовно-нравственного,

¹ Реутов Н. Н. Базовые условия интеграции светского и религиозного образования в регионе // *Общественные и политические науки*. 2011. № 11. С. 262–265.

² Несмотря на заключенные договоры о сотрудничестве между Министерством образования и науки РФ и Русской Православной Церковью.

творческого и физического и (или) профессионального развития человека, удовлетворения его духовно-нравственных и образовательных потребностей и интересов»³. Предпринятая попытка определения термина «религиозное образование» не является правовым, но значимым в современной педагогической практике, поскольку отражает сложившиеся тенденции.

Исследователи М. Р. Илакавичус и М. С. Якушкина⁴ выделяют следующие тенденции обращения к религии в современном образовании. Первая тенденция — религия изучается как часть культуры. В рамках данной образовательной практики делается акцент на ценности религии как социального института, ее функциях, воспитательном потенциале, артефактах религиозной культуры, связи религии с художественным творчеством и т. д. Результатом такого подхода является человек, наделенный определенными знаниями о религии и ее проявлениях в социально-духовной жизни. Вторая тенденция обращения образования к религии связана непосредственно с воцерковлением, вхождением в сознательную жизнь Церкви. И здесь значимость приобретает не когнитивная сторона, а сакрально-мистическая, т. е. знакомство с литургической, аскетико-практической стороной религиозной жизни. Как результат такого религиозного образования — человек религиозный.

Представленные две линии развития религиозного образования постоянно взаимодействуют, ставя перед субъектами образовательного процесса новые задачи. На сегодняшний день государственная система образования, осуществляя взаимодействие со структурными отделами Русской Православной Церкви, испытывает необходимость переосмысления теории и практики управления организацией процесса духовно-нравственного воспитания детей и подростков. Рассматривая традиционные религии как базовую национальную ценность, система государственного образования нуждается в обеспечении психолого-педагогической,

³ Складорова Т. В. Православное образование в современной России: структура и содержание // Вестник ПСТГУ. Серия: Педагогика. Психология. 2016. № 1 (40). С. 10.

⁴ Илакавичус М. Р., Якушкина М. С. Построение эффективных образовательных практик современного религиозного образования // Вестник ПСТГУ. Серия: Педагогика. Психология. 2013. № 4 (31). С. 18–25.

социально-правовой поддержки взаимодействия с религиозными организациями.

В этой связи необходима сбалансированная политика в сфере образования, учитывающая как государственные, так и общецерковные интересы, так и особенности регионов. Анализ существующей практики взаимодействия церковной и государственной систем образования показывает, что данная позиция не находит своего отражения в основополагающих документах, регламентирующих деятельность образовательных учреждений, а значит не находит выхода на конструирование непосредственных моделей и механизмов взаимодействия государственной и религиозной систем образования на местах, в регионах и муниципалитетах. Данная проблема является принципиально важной, поскольку именно от ее решения зависят особенности взаимодействия между государственной и религиозной системами образования, а также модернизация образования и воспитание детей на основе базовых национальных ценностей. Поэтому вопрос управления религиозным образованием в регионе становится важным не только для религиозной организации (в регионе, как правило, это епархия или митрополия), но и для обеспечения развития научно и педагогически целесообразного диалога с региональной образовательной системой. Особая роль в данном контексте принадлежит научным исследованиям в этой области, создающим основы для практического решения указанной проблемы. Любая культурная практика — это работа с ценностями и смыслами. В этой связи религиозное образование несет в себе колоссальный ценностно-смысловой потенциал «очеловечивания человека». Актуальность данного вопроса связана и с тем, что каждый регион несет в себе неповторимые культурно-исторические черты, которые нашли свое отражение в содержании, особенностях управления и перспективах дальнейшего развития регионального образования. Поэтому геокультурный фактор необходимо учитывать при моделировании интеграционных процессов религиозного и светского образования. Отметим, что в Миссионерском институте (г. Екатеринбург) в качестве приоритетных, являются направления исследований в области интеграции светского и религиозного образования, а также вопросы управления развитием религиозного образования

в регионе. Результаты исследований показали: образовательно-воспитательное пространство, сконструированное на основе культурологического подхода в образовании, дает возможность наиболее ярко представить аксиологическую доминанту религиозной культуры в контексте традиций и истории нашего Отечества, а значит, задает новый вектор работы с ценностями и смыслами культуры⁵.

К сожалению, мы вынуждены констатировать, что, несмотря на существенные содержательно-организационные отличия от государственной системы образования, и различия в активности во взаимодействии с различными органами власти, религиозное образование еще не стало самостоятельным объектом управления, в отношении которого осуществляется полный комплекс управленческих действий: сбор и анализ необходимой информации, выявление проблемы, постановка и обоснование цели, разработка и реализации необходимых задач. Кроме того, одним из важнейших недостатков региональной системы религиозного образования является несистемность управления, которая проявляется в отсутствии концептуального обоснования идеи взаимодействия с государственной системой образования, отсутствия полноценного системного анализа, критериев эффективности взаимодействия государственной и религиозной систем образования в регионе, отсутствие необходимой согласованности действий на разных уровнях управления религиозного образования, отсутствие специализированной научной, методической, кадровой и иной поддержки образовательных учреждений в системе регионального религиозного

⁵ Некоторые результаты проведенного исследования представлены в следующих публикациях: *Парамонов И. Ф.* Религиозное образование и катехизация в благочинии: инновационные аспекты деятельности. Монография. М.: Издательство «Перо», 2016. 271 с.; *Парамонов И. Ф.* Организация социального партнерства школы, семьи и православного прихода по нравственному воспитанию младших школьников в рамках курса «Основы православной культуры» // *Азимут научных исследований: педагогика и психология.* 2016. № 3 (16). С. 104–109; *Парамонов И. Ф.* Организационно-педагогические условия реализации проекта «Летний православный лагерь «Истоки» // *Успехи современной науки.* 2016. № 9 (Т. 1). С. 7–11; *Парамонов И. Ф.* Малый город как социокультурное пространство деятельности помощника благочинного по образованию и катехизации // *Успехи современной науки.* 2016. № 10 (Т. 1). С. 188–192.

образования, отсутствие методического сопровождения образовательных учреждений во взаимодействии с учреждениями религиозного образования и епархиальными структурами по вопросам духовно-нравственного просвещения подрастающего поколения. Решение данных проблем региональной системы религиозного образования позволит качественно ее изменить и модернизировать.

С. Т. Погорелов

ПРОБЛЕМЫ ПРЕПОДАВАНИЯ РЕЛИГИОЗНОЙ КУЛЬТУРЫ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ В УСЛОВИЯХ ПОСТМОДЕРНА

В статье рассматриваются противоречия преподавания религиозной культуры в современной отечественной школе и пути их разрешения. Раскрываются существенные признаки эпохи постмодерна, влияющие на выбор содержания, форм и методов религиозного образования и духовно-нравственного воспитания. На основе исторических источников анализируется внутренняя антиномичность духовно-нравственного воспитания, выявляются различные этапы его становления в дореволюционный, советский и постсоветский периоды.

Ключевые слова: *преподавание религиозной культуры, постмодерн, духовно-нравственное воспитание, секуляризация, христианская парадигма воспитания.*

Катастрофичность русской истории, жизни русского общества и российского образования имеет глубокие корни и множественные причины, которые далеко не так очевидны.

Утвердившаяся в постсоветской России в 90-х гг. прошлого века парадигма, сводящая эти причины к революционным событиям начала XX столетия, имела следствием отрицание советского опыта во всех сферах общественного бытия, включая образование, что привело к тяжелейшим последствиям, поскольку не разрешило внутренних противоречий, но усугубило их. Одним из таких последствий стало некритическое заимствование сомнительного зарубежного образовательного опыта, отрицание необходимости воспитания, как важнейшей функции всей педагогической системы, и перманентное реформирование системы образования на этой основе.

В результате положение с общим и профессиональным образованием в современной России многие эксперты оценивают как неудовлетворительное. Еще более сложная картина — с духовно-нравственным воспитанием подрастающего поколения. Многочисленные примеры показывают, что в молодежной среде

утверждаются идеалы потребительства, индивидуалистического эгоизма, агрессивности по отношению к другим людям, развращенность. Утешает одно: в течение более тысячи лет сквозь любые политические формы, социальные катаклизмы и кризисы культуры в Руси-России прорастает ее духовная основа — «внутреннее духовное делание», «духовная трезвость», когда ум стоит на страже сердца, «сердечная духовность».

Урок, который можно извлечь из сложившейся ситуации, — это необходимость уважительного отношения к своей отечественной истории и культуре, умение видеть ее достижения и провалы, трезвое, аналитически-критическое отношение к чужеземным заимствованиям, особенно в ценностной сфере, к которой относится образование.

Кроме того, негативные качества детей и молодежи сложились не без нашего участия, а при нашем попустительстве и ошибочных действиях. Поэтому необходимо не только фиксировать обнаруженные недостатки в молодежной среде, но и критически оценивать выбранные пути реформирования образования и духовно-нравственного воспитания, необходимо в этом свете увидеть собственные «благие намерения», которые стали причиной негативных явлений.

Одним из таких «благих намерений» мы считаем недостаточную осознанность педагогической и церковной общественностью явлений постмодернизма в нашей культуре, к которым быстрее взрослых адаптируются наши дети и подростки. Рассмотрим основные признаки постмодерна и его влияние на преподавание религиозной культуры в светской школе современной России.

Стремительное развитие новых технологий и способов производства сопровождаются в наши дни изменениями в сфере организации социальных отношений, интенсификацией взаимодействия изолированных еще недавно человеческих общностей, массовой миграцией людей. Все эти процессы, именуемые глобализацией, сопровождаются существенными изменениями ценностного сознания, разрушением традиций и стабильных в прошлом социальных структур, которые не могут быть объяснены простым упадком нравственности. По мнению многих исследователей, они свидетельствуют

о смене культурной парадигмы Нового времени, или модерна, эпохой так называемого «постмодерна».

Несмотря на то, что согласованного толкования содержания понятия «постмодерн» еще не сложилось, оно получило широкое распространение в различных областях знания, включая педагогику.

Наиболее существенными, объединяющими явления постмодерна признаками, выступают его неприятие систематизации как таковой, апелляция к своеобразному мировосприятию и мироощущению, интерференция культурных парадигм самых разных эпох. Так, в идейных движениях нашего времени кроме собственно вызовов постмодерна можно обнаружить влияние классических либеральных, просвещенческих установок и идеалов, тенденций идейно связанных с модерном.

Рассматривая проблему преподавания религиозной культуры и связанную с ней проблему взаимоотношений Церкви и общества, следует отметить продолжающуюся секуляризацию культуры, которая началась и была вдохновляема идеями эпох Возрождения и Просвещения, а не постмодерна. Доказательством может служить тот факт, что религиозная вера в сознании современников повсеместно замещается верой в научный прогресс, что совершенно чуждо мироощущению постмодерна, который возникает как реакция на кризис идей модерна и критической рефлексии над историческими результатами движения к идеалам Просвещения.

Постмодерн принципиально отрицает возможность построения справедливого, «идеального общества». Критике подвергаются идеи автономности человека, вера в прогресс человечества и вера в возможность постижения Истины. Перспектива термоядерной войны и глобальность экологических проблем оказались несовместимы с наивной верой в научный прогресс. Поэтому ей на смену и приходит релятивизм постмодерна.

Глобальное развитие транспортных систем и средств коммуникации, массовая миграция населения опытным путем показали, что религиозные и культурные различия людей преодолеть средствами образования невозможно. Данное обстоятельство вызвало к жизни идею радикального плюрализма, которая вместе с идеей релятивизма и составляет суть постмодернистского восприятия мира.

«С философской точки зрения постмодерн — это отказ от поисков обобщающего мировоззрения»¹.

Тоталитарный характер идеологических систем, господствовавших в XX столетии, утвердил в наши дни представление о почрочности любой идеологии, любой системы мысли, претендующей на истинность. На этом основании постмодернизм критичен по отношению ко всякому религиозному сознанию, даже не несущему никакого политического подтекста как, например, христианство.

Постмодернизм не приемлет и эстетической культуры модерна. Монотонность бетонных примитивных геометрических форм и вторжение торговых центров в классические архитектурные ансамбли старинных городов, коммерциализация искусства, рост преступности, урбанизация быта, упадок общественной жизни, ее бюрократизация и т. п. негативные явления требовали поиска путей выхода, новой идейной основы, снимающей кричащие противоречия. В ответ на эту потребность зарождается тенденция целенаправленного разрушения традиционных ценностей, провозглашается императив — «Делай все, что тебе вздумается!» Утрата веры в осмысленность вселенной, в наличие абсолютных, вечных, нерелятивистских ценностей привела к идее достижения консенсуса на основе координации различных позиций.

Религия и образование в описываемых процессах начинают играть существенно иную, нежели ранее, роль. Так, упоминавшаяся секуляризация выявила себя как все большее освобождение различных сфер культуры и деятельности людей от санкции религиозных структур. Эта постмодернистская секуляризация не означает, однако, утрату духовности или безрелигиозность людей. Суть состоит в том, что стремление человека к трансцендентному опыту, потребность в нем начинает удовлетворяться иначе — уходя от общинного контекста религиозной жизни, она смещается к индивидуальному сознанию человека. Именно индивидуальный трансцендентный опыт, а не религиозные институты становятся авторитетными в глазах молодежи.

¹ Козырев Ф. Н. Религиозное образование в светской школе. СПб., 2005. С. 282.

Так, снижение посещаемости храмов происходит в гораздо большей степени, чем уровень падения веры в Бога. Этот вывод подтверждается многочисленными социологическими исследованиями в странах Европы (Л. Френсис, Дж. Гэллап, С. Хуквэй, Р. Крэм, С. Нипков и др.). Разрыв с Церковью приводит к распространению веры в безличное божество, в существование некоей духовной сущности как источника жизни и т. п. Постмодернизм сопровождается распространением религиозного плюрализма и возникновением религиозного многообразия в некогда монолитной христианской Западной Европе. Сходные процессы исследователи отмечают и в России — с учетом особенностей перехода от массового «атеизма по невежеству» к религиозному плюрализму и постепенному возрождению авторитета Русской Православной Церкви.

На этой основе пересматриваются программы, связанные с приобщением к религиозной культуре, с достижением культурной идентичности. «Постнациональное гражданство требует от общинного сознания умения жить с различиями внутри своей социальной общности, превращает гражданственность в непрекращающийся процесс борьбы и переговоров»².

Не менее значимо для постмодернистского сознания переживание растущего «отчуждения». Ф. Швейцер отмечает, что в «плюралистическом мире ребенок часто оказывается в странном положении, при котором мультикультурное богатство окружающей жизни сочетается с чувством религиозной бездомности»³.

Важным условием, характеризующим постмодернизм, выступает нарастающее чувство страха, связанное с угрозами глобальных катастроф. «Сгущение апокалиптических ожиданий оказывает самое непосредственное влияние на характер современной религиозности, делая ее более нервной и подозрительной, способствуя распространению технофобии и ксенофобии»⁴. Эти страхи не связаны со спецификой религиозного сознания, поскольку подобную тревогу проявляют и многие светские ученые.

² Козырев Ф. Н. Религиозное образование в светской школе. С. 290.

³ Там же. С. 291.

⁴ Там же. С. 292.

Важно отметить, что изменение традиционных форм религиозной идентичности сопровождается в наши дни взрывным распространением религиозного фундаментализма, который в свою очередь открывает пути распространения экстремизма и радикализма. Религиозный фундаментализм не допускает критической проверки собственных воззрений, принципиально оппозиционен современности и прогрессу, отрицает парадоксальность, антиномичность религиозных истин, нетерпим к верующим иначе. Поэтому фундаменталисты стремятся к созданию замкнутых воспитательных систем, изолируя детей от «чуждого влияния», создавая условия для их духовного порабощения.

Преподавание религиозной культуры, приобщение детей и подростков к религиозным ценностям стоит в прямой связи с профилактикой религиозного фундаментализма и связанных с ним экстремизма и фанатизма. На основе последних сформировалась одна из наиболее зловещих угроз современного мира — международный терроризм. Поэтому растет заинтересованность государств средствами образования противопоставить фундаментализму и нигилизму достойную альтернативу в форме усвоения и принятия ценностей религиозной культуры.

Таким образом, можно констатировать, что влияние современного постмодерна на религиозное образование, преподавание религиозной культуры двояко: с одной стороны, религия оттесняется на периферию социальной, а значит и образовательной реальности. С другой — разрыв с Церковью ослабляет воспитательные функции традиционных социальных институтов, снижает возможности культурной идентификации молодого поколения и тем самым повышает роль духовно-нравственного просвещения школьников на основе приобщения их к ценностям религиозной культуры.

В постмодернистских условиях нарастающего расхождения институциональной и личной религиозности, что отмечается многими исследователями, усложняются педагогические задачи преподавателей, приобщающих детей к религиозной культурной традиции. Попытки возродить модели религиозного образования, характерные для XIX века, выстроить катехизаторские либо миссионерские образовательные парадигмы в светской школе, такие, как «Церковь

в школе», оказались обречены на неудачу в силу отсутствия необходимой мотивации у учащихся, недоверия родительской и педагогической общественности, уже погруженной в плюралистическую постмодернистскую реальность.

Наиболее целесообразной в этой связи представляется опора в образовательной практике на аксиологический подход, ориентированный на формирование ценностного сознания учащихся, рассматривающий Церковь как носителя необходимых для личностного развития детей и молодежи, свойственных только ей базовых национальных ценностей.

Особо следует остановиться на востребованности диалоговых форм обучения в процессе преподавания религиозной культуры и духовно-нравственного воспитания в условиях постмодерна. При этом главным является не столько более активное использование метода беседы, сколько перенос внимания с объекта изучения, т. е. с учебного материала, на личность учащегося, что предполагает существенное изменение взаимодействия субъектов образовательного процесса. «Вступать в диалоговые отношения с учащимися означает, во-первых, уступать ему инициативу. <...> Во-вторых, полноценный диалог предполагает серьезное отношение к исходной перспективе учащегося. <...> исходить из учета собственного религиозного опыта детей и подростков»⁵. Именно диалог М. М. Бахтин рассматривал как созидательную среду существования индивидуальных сознаний. Он утверждал, что «когда диалог кончается, все кончается»⁶.

В связи с кризисом традиционных форм обучения в условиях постмодерна преподавание религиозной культуры, чтобы быть эффективным, должно существенно расширить используемый методический инструментарий, опираться на возрастную периодизацию духовно-нравственного развития учащихся, целенаправленно использовать межпредметные связи. Особо следует подчеркнуть необходимость опоры при разработке содержания как на научный, так и на богословский дискурс. На этом пути возможно преодоление

⁵ Козырев Ф. Н. Религиозное образование в светской школе С. 303.

⁶ Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. Изд. 4-е. М., 1979. С. 294.

взаимоисключения этих подходов к преподаванию религиозной культуры «со стороны науки» и «со стороны религии».

В российские университеты только в наши дни постепенно проникает теологическое образование. Исторической особенностью отечественной системы образования стало то, что в российских университетах, организуемых со времен Петра I по западному образцу (в основном немецкому), в отличие от последних никогда не было теологических факультетов. Богословие и академическая наука в России оказались разведены в различные социальные страты. Отечественные богословы не были частью единого академического сообщества и редко вступали в диалог с представителями естественных и общественных наук. В результате разрыв между светским и духовным началами культуры принял в России формы непримиримого отчуждения, что привело к катастрофическим последствиям. А. М. Бухарев писал: «Русский человек, чувствуя бесценность врученного ему сокровища, трепетал за него, имел в виду, как бы только сохранить его, и впал в односторонность своего рода; в его душу вкралась мысль, что с сохранением небесного сокровища и все дело свое он сделает, и он опустил из виду, что должно употреблять это сокровище, пользоваться им, данные таланты приращать собственными трудами»⁷.

Становление теологического образования в современных университетах России в перспективе сможет обеспечить живое общение представителей различных областей научного знания и богословов, а значит, и необходимое для успеха преподавания религиозной культуры в школе их сотрудничество.

Из исторических особенностей вырастает внутренняя противоречивость духовно-нравственных устремлений нашей культуры и образования. Так, Древняя Русь сложилась на перекрестке путей «из варяг в греки» и с китайского Востока в Рим. Издревле в кризисные периоды мы обращались к опыту северной, южной и западной Европы, народов необъятного Востока. Все это получило отражение в различных парадигмах «западничества», «славянофильства», «евразийства».

⁷ Бухарев А. М. О современных духовных потребностях мысли и жизни, особенно русской. М., 1991. С. 273.

Так, в 1240 г. в условиях татаро-монгольского нашествия князь Александр Невский выбрал путь сохранения континентальной Руси и союза с Ордой, а князь Дмитрий Галицкий — путь союза с католическим Римом.

Русь приняла христианство от греков во время осложнения отношений Рима и Константинополя, что способствовало развитию отрицательного отношения к «латинянам». Поэтому и унию 1439 года Русь не приняла и постепенно сформировала особый культурный мир и взгляды на религиозное образование, и духовно-нравственное воспитание. От Крещения Руси до XVII в. воспитание осуществлялось в христианской парадигме в ее византийском варианте, включающем преобразование человека Святым Духом.

Трагедией русской святости стало противостояние прпп. Иосифа Волоцкого и Нила Сорского: «иосифлян» и «нестяжателей». Суть противоречия, рассматриваемого с позиций духовно-нравственного воспитания, заключалась, с одной стороны, в преобразении человека через аскетизм и отказ от благ мира («нестяжатели»). С другой стороны, духовное преобразование мира утверждалось через деятельность в этом мире, для чего требовалось наличие средств и имений («иосифляне»). В этот спор вмешалась власть, сведя противоречие к материальным интересам.

Победа стяжателей не привела к уничтожению русского исихазма как пути духовного преобразования человека, но привела к появлению формализма и обрядоверия в воспитании, что имело достаточно негативные последствия (церковный раскол, так как в глазах большинства оказалась поругана верность вере предков). Намерения патр. Никона были поняты большинством превратно. Кризис усугубили претензии патр. Никона на светскую власть. И. А. Ильин писал: «Помышлять о земной «теократии» могут только церковные честолюбцы, лишенные трезвения и смирения... Церковь не призвана к светской власти, к ее захвату и подчинению. Церковь и государство взаимно инородны — по установлению, по духу, по достоинству, по целям и по способу действия. Государство, пытающееся присвоить себе силу и достоинство Церкви, творит кощунство, грех и пошлость. Церковь, пытающаяся присвоить себе власть

и меч государства, утрачивает свое достоинство и изменяет своему назначению»⁸.

Следствием описываемого кризиса стало то, что, в свою очередь, государство почувствовало возможность вторгаться в вопросы духовной жизни. В Петровскую эпоху это привело к огосударствлению Церкви, для руководства которой был учрежден Синод, а во главе Синода встал уже не патриарх, но сам царь, т. е. светская власть.

В XVII в. появилось «книжное учение», которое многое заимствовало из западной схоластической школы, что негативно влияло на культуру «внутреннего духовного делания» как основу воспитания. В духовно-нравственном воспитании по западному образцу начинает развиваться «культ розги», «культ плетеного ремня», воспеваются жезл, бич и пр. Однако крестьянство в массе своей сохранило в духовно-нравственном воспитании опору на «сердечную духовность» вплоть до революции. Сохранились традиции милосердия, гостеприимства, взаимопомощи, сострадания, жалости, любви к ближнему (см., например, «Лето Господне» Ивана Шмелева).

В Петровскую эпоху столкнулись две линии духовно-нравственного воспитания: традиционная православная христианская парадигма и прозападная регламентированная, формализованная. В качестве примера приведем «Духовный регламент» архиеп. Феофана (Прокоповича) (парадигма модерна), которого Петр I пригласил как ярого приверженца своих реформ, и «Завещание отеческое» или «Домострой» Ивана Тихоновича Посошкова (православная парадигма воспитания). Однако и «Домострой» уже был пронизан нормативностью, страхом перед Богом и родителями. Прозападную линию проводил и сам Петр I, утверждавший, что «многому злу корень старцы и попы». В результате с этого периода в духовно-нравственном воспитании в России утвердились регламентированность, рассудочные нормы, формализм вместо духовной глубины.

Двойственность утвердилась и в теории духовно-нравственного воспитания. Так, Василий Никитич Татищев, с одной стороны, давал воспитательные рекомендации в христианской парадигме, а с другой — обосновывал нормативность, рационалистическое

⁸ Ильин И. А. Собр. соч. Т. 1. М., 1993. С. 319–320.

начало эгоизма (модерн). По его мнению, естественный закон человеческой природы — желание благополучия себе (эгоизм), и закон Божественной любви к Богу и ближнему не противоречат один другому, а предполагают друг друга.

М. В. Ломоносов был резким критиком западных заимствований в воспитании, как чужеродных для России. Необходимо воспитывать молодежь на лучших отечественных традициях прошлого, считал он.

Во времена Екатерины II, в эпоху просвещенного абсолютизма российская элита восприняла идеи Просвещения, идеи абсолютной свободы, что стало в будущем основой критики важнейших институтов духовно-нравственного воспитания — семьи, Церкви, государства. Нормой стало следование западным образцам, что понималось как прогресс. «Предания старины» стали заменять идеалами заграничного происхождения, которые черпались из западной просветительской, масонской и мистической литературы. На этой основе выросли антимонархические движения, нигилизм, атеизм, моральная и интеллектуальная расслабленность. В публичной деятельности утвердились нормы прозападного «самозванства», которые получили отражение в череде литературных типов: Лжедмитрий в драме А. С. Пушкина «Борис Годунов»; Хлестаков в комедии Н. В. Гоголя «Ревизор»; Верховенский в романе Ф. М. Достоевского «Бесы», Смердяков в романе «Братья Карамазовы»; Шариков в повести М. А. Булгакова «Собачье сердце».

Сторонники традиционной христианской парадигмы воспитания активно противостояли рассудочному прозападному формализму в воспитании в своей деятельности и публицистических работах. Приведем несколько высказываний Александра Семеновича Шишкова — участника войны 1812 года, президента Российской академии, короткий период главы министерства народного просвещения. «Кажется, как будто все училища превратились в школы разврата, и кто оттуда ни выйдет, тотчас покажет, что он совращен с истинного пути и голова у него набита пустотой, а сердце самолюбованием — первым врагом благоразумия». «Дети знатнейших бояр и дворян наших от самых младых ногтей своих находятся на руках у французов, прилепляются к их нравам, научаются презирать свои

обычай...». «Кончившие наши университеты юноши, уверены в том, что, по крайней мере, две вещи они могут сделать хорошо: преобразовать государственное устройство и реформировать Церковь».

М. Л. Магницкий обращается к Александру I с «Запиской о народном воспитании», в которой пишет: «Дух времени» уже более ста лет нападает на Православие». Со своей запиской «О народном воспитании» обращается к Николаю I А. С. Пушкин. Граф С. С. Уваров выдвигает формулу: «Православие, самодержавие, народность». А. С. Хомяков обосновал роль Православия как основы русского духовно-нравственного воспитания. «Образование и просвещение, — это опыт сердца и разума, освященный верой и соединенный воедино. На Западе вера постепенно стала знанием о вере, внешней, а не «внутренней» наукой. В России же вера, соединенная с первыми христианскими временами Священным Преданием, чувствуется и мыслится как внутренняя наука».

Но неверие все больше захватывает Россию, ее элиту — дворянство, а затем и разночинцев. Восстание декабристов, убийство Александра II — царя-освободителя побуждали власть к организации духовно-нравственного воспитания подрастающего поколения. Закон Божий стал сердцевинной, структурирующим стречнем учебных планов гимназий с первого до последнего класса. Однако формализм, схоластика, недоверие исканиям Церкви привели к негативному отношению образованного общества к этим начинаниям.

К. Д. Ушинский, Н. И. Пирогов, С. А. Рачинский, П. Ф. Каптерев, С. Т. Шацкий, В. Я. Стоюнин и мн. др. педагоги и общественные деятели утверждали приоритет национальной христианской парадигмы в отечественном образовании. К. Д. Ушинский писал: «Современная педагогика исключительно выросла на христианской почве и для нас не христианская педагогика есть вещь немислимая — безголовый урод и деятельность без цели, предприятие без побуждения позади и без результатов впереди»⁹.

В. Я. Стоюнин утверждал необходимость учета национальных и религиозных особенностей народа в деле воспитания. Он писал:

⁹ К. Д. Ушинский как педагог-христианин // Воспитание здорового ребенка. Хрестоматия в двух частях / сост. В. В. Ильющенков, Т. А. Берсенева. М., 2007. С. 255.

«Кроме общей психологии у каждого народа есть еще своя психология, т. е. известное направление духа, созданное все обстановкой вековой жизни народа»¹⁰.

О состоянии религиозного сознания сложившегося в результате синодального уклада жизни Церкви писал выдающийся русский христианский философ В. С. Соловьев: «Войдите теперь в положение нашего церковника. Духовной самостоятельности за собственной нравственной ответственностью у него не допускается. <...> От настоящей серьезной борьбы за Православие мы избавлены государственной опекою. Но зато и само Православие вместо всеобъемлющего вселенского знамени народов становится у нас простым атрибутом или придатком русской государственности»¹¹.

С 90-х годов XIX века до 1917 года получила распространение такая форма духовно-нравственного воспитания народа как чтения. Религиозно-нравственные чтения стали называться народными.

В советский период в отечественной педагогике складывается два направления духовно-нравственного воспитания: тоталитарное в СССР и антитоталитарное, христианское в русском зарубежье (С. И. Гессен, В. В. Зеньковский, И. А. Ильин, В. В. Розанов и др.). Затем уже внутри советской педагогики прорастают нетоталитарные концепции В. А. Сухомлинского, И. П. Иванова, Л. И. Новиковой, Х. И. Лимейтса и др.

В постсоветский период, наступивший в 90-е годы прошлого столетия, происходит дискредитация советских идеалов, а взамен предлагается прямое подражание Западу, который все более склоняется к идеям постмодерна, постчеловечества в открыто антихристианской форме.

Возрождение христианской парадигмы воспитания в постсоветской России осуществляется под эгидой возрождающейся Русской Православной Церкви, которая стала инициатором преподавания религиозной культуры в светской школе. Изменилось отношение государства к духовно-нравственному воспитанию и взаимодействию с Церковью в сфере образования. Современное

¹⁰ Стоюнин В. Я. Избранные педагогические сочинения. М., 1991. С. 149.

¹¹ Соловьев В. С. Как пробудить наши церковные силы? Открытое письмо С. А. Рачинскому 1885 г. // Он же. Собр. соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 185.

российское законодательство вполне соответствует нормам международного права в сфере преподавания религиозной культуры, что является основополагающим фактором развития сотрудничества Церкви и светской системы образования.

Таким образом, современная реальность обоснованно может рассматриваться как эпоха постмодерна, как и любая другая культурно-историческая эпоха несет свой «дух времени», отбирая то, что жизнеспособно. Постмодерн в этом смысле нельзя рассматривать однозначно как отрицающий религию, а значит и преподавание религиозной культуры в светской школе. Поэтому необходим совместный научный и богословский поиск эффективных и адекватных форм и методов преподавания все еще «нового» для российской школы содержания образования религиозной культуры.

В качестве выводов можно предложить следующие положения. Преподавание религиозной культуры в современных социокультурных условиях должно:

- строиться с учетом традиционной для России христианской парадигмы воспитания;
- носить целостный: обучающий, развивающий и воспитывающий характер;
- строиться с учетом не только индивидуальной, но и общественной значимости этических норм, хранимых религией;
- содействовать межрелигиозному и межэтническому общению учащихся;
- основываться на праве семьи воспитывать ребенка в собственных мировоззренческих традициях и осуществляться в интересах его развития;
- сохранять свободу ценностного выбора ребенка, которая может быть обеспечена диалоговыми формами обучения.

Н. В. Пращерук

АСКЕТИЧЕСКИЙ ОПЫТ САМОПОЗНАНИЯ И ПРОБЛЕМА ТВОРЧЕСТВА: О ПОВЕСТИ Е. ДОМБРОВСКОЙ «ВЕСНА ДУШИ. СТРАНИЦЫ ЖИЗНИ РАБЫ БОЖИЕЙ АННЫ»

В статье анализируется одно из произведений современной духовной прозы. В прямом соотношении со святоотеческим учением раскрывается опыт поэтапного «очищения сердца», пережитый обычным человеком. Эта традиция была во многом вытеснена житийным каноном, предполагающим иной ракурс изображения — внешних подвигов и достигнутых состояний святости. Концептуальной установкой, организующей процесс самопознания и познания мира, становится глубокое понимание-переживание святоотеческого принципа «определительности» — потребности ума находить Божественные основания (логосы) каждого явления, каждой вещи. В этом аспекте по-новому осмысляются характер творческой деятельности человека, природа таланта.

Ключевые слова: *духовная проза, святоотеческая традиция, православная аскетика, духовный путь, документальность, автобиографическая основа, сюжет, образность.*

Эта статья — продолжение¹ исследований духовной прозы Екатерины Домбровской, современного писателя, книги которой не известны широкому читателю. А между тем — это вещи уникальные, поскольку — при высоком уровне владения образным словом — автор последовательно, с опорой на святоотеческую традицию, придерживается четкого критерия, разграничивающего душевный

¹ Пращерук Н. В. В школе сокрушения: о книге Екатерины Домбровской «Весна души. Страницы жизни рабы Божией Анны» // Церковь. Богословие. История: мат-лы IV Междунар. научн.-богосл. конф. (Екатеринбург, 5–6 февраля 2016 г.). Екатеринбург: Екатеринбургская духовная семинария, 2016. С. 261–267; *Она же.* «Воздыхания окованных» Е. Домбровской: возможности современного традиционализма и классический контекст // Русский традиционализм: история, идеология, поэтика, литературная рефлексия. М.: Флинта, Наука, 2016. С. 107–116; *Она же.* В школе сокрушения: о современной духовной прозе // Христианство и русская литература. Сб. 8. СПб.: Изд-во «Пушкинский Дом», 2017. С. 401–422, и др.

и духовный опыт. И пишет именно о духовном пути и духовном возрастании².

Осознать масштабность и новизну представленного в книге опыта помогает четкое разделение автором двух традиций духовного письма. Речь идет о том, что житийный канон, определяющий особый ракурс повествования о святых, практически вытеснил из нашего сознания традицию аскетических опытов, поэтапно описывающих труд «возделывания внутреннего человека». Тексты эти «были труднодоступны и постепенно вытеснялись житийным этикетом, в котором присутствовало довольно схематичное перечисление нередко невысказанных внешних подвигов: постов, вериг, огромных вычитываемых молитвословий и т. п., и крайне редко обращалось внимание на внутреннюю брань человека с кишасами в сердце страстями и помыслами. Так „умное делание“ — возделывание своего внутреннего человека — постепенно уходило из широкой практики...»³. Книга «Весна души» — редчайшая возможность приобщиться к почти пресекающейся традиции. Автор предлагает нам пройти вместе с Анной путь исцеления души, стать сердечным ее соотечественником. Нам явлена духовная реальность в ее глубине и напряженной динамике.

* * *

Если говорить о способах развертывания этой реальности в тексте, то очевидно, что писатель опирается на толстовскую «диалектику души», которая вовсе и не так далека от аскетической практики самопознания, именуемой святыми отцами «трезвением»⁴. Уже с самых

² «По учению апостола Павла, духовный человек четко отличается от человека душевного. Духовным является тот человек, который имеет в себе действие Святого Духа, тогда как душевным человеком является тот, у кого есть душа и тело, но кто не стяжал Святого Духа, дающего жизнь душе. *Душевный человек не принимает того, что от Духа Божия, потому что он почитает это безумием; и не может разуметь, потому что о сем надобно судить духовно. Но духовный судит о всем, а о нем судить никто не может* (1 Кор 2.14–15)» (*Иерофей (Влахос), митр.* Православная духовность / пер. с новогреческого. М.: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2009. С. 9).

³ Домбровская Е. Весна души. Страницы жизни рабы Божией Анны. М.: У Никитских ворот, 2016. С. 391. Далее повесть цитируется по последнему из перечисленных изданию с указанием страницы в круглых скобках.

⁴ «Духовное бдение, постоянное внимание к тому, чтобы помысел не покинул рас-судок и не вошел в сердце. В сердце должен находиться именно ум, а не помыслы.

первых глав на наших глазах разворачивается поучительная картина брани внутреннего человека с самим собой, что предполагает жесткий, нелицемерный самоанализ (а это немислимо трудно, так как привычные всем самооправдания здесь запрещены). Автор пишет, как, например, поступает Анна в самом начале пути — постигая азы непомерно сложной науки восхождения к смирению и «подавливая» себя на тщеславном помысле: «Итак, перед Анной стояла задача — смириться... И она пыталась делать все, что только могла и не могла. В первый год, едва познакомившись с несколькими монахинями, благоговя перед их чином <...> она бросилась завязывать шнурки на ботинках, когда они развязались у одной из матушек. <...> Себя Анна подловила на тщеславном помысле, словно ей кто-то хитро-льстивый шепнул: „Какая смиренница наша Анна!“ тем более что все происходило на монастырской соборной площади, куда выходили окна духовника. <...> Слышала ли она тогда движения своего тщеславия, отгоняла ли молитвой подобные помыслы — трудно сказать. В ее тетрадах молитвы, которые благословляли святые отцы читать для борения с тщеславными помыслами, появились позже» (103–104).

Повествовательная манера автора стереоскопична. Детализация, связанная с воспроизведением впечатлений, реакций, переживаний, вернувшихся через годы, соединяется с обобщениями сегодняшних видения и понимания, добытых тяжелым опытным путем.

Анна не останавливается на душевном, она добирается до духовных оснований и первопричин. Перед нами — техника и технология очищения сердца с беспощадным «вскрытием мозга и грудной клетки» (самой Анной или ее духовным отцом), с пристальнейшими наблюдениями за изменениями состояний и «улавливаниями» даже намеков на те или иные помыслы, уводящие от Истины. Такая внутренняя работа носит отнюдь не головной характер, она полита живой кровью горячего сердца: осуществляется не препарирование «мертвого тела», но рождение в новую подлинную жизнь, которое с обязательностью закона должно быть оплачено непрестанно совершаемым евангельским самоотречением.

Это духовное бдение и называется *трезвением*» (*Иерофей (Влахос), митр.* Православная духовность. С. 132).

Важные пояснения к тому, что переживает Анна, содержит глава «Искусство стегания одеял». Заголовок, как будто бы адресующий нас к конкретному делу-ремеслу, носит метафорический характер. Не случайно цепочка «расшифровок» к главе завершается серьезно и высоко — «Даждь кровь и приими дух». Но при этом подчеркнутая обыденность названия выполняет и другую функцию: как в освоении искусства стегания одеял, так и в этой, казалось бы, далекой от наших повседневных работ деятельности, необходимы конкретные, терпеливо и ответственно исполняемые шаги, а также навыки, приобретенные последовательным выполнением определенных действий — безропотным терпением находящих на человека испытаний и скорбей.

Главе предпослан эпиграф из трудов прп. Никиты Стифата о труде самопознания (189). Самопознанием начинается аскетический опыт, преобразующийся на зрелых ступенях в «умное делание», которое базируется на «трезвении» и «внимании». Самопознание совершается на пути претерпения искушений и никак иначе — «С великою радостью принимайте, братия мои, когда впадаете в различные искушения, зная, что испытание вашей веры производит терпение» (Иак 1.2–3). Именно в жестокой брани с искушениями мы учимся труднейшему навыку — самоукорению, которое только и приводит к подлинному покаянию и сокрушению. И тогда возможно достичь желанного: «Сердце чисто созижди во мне, Боже, и дух прав обнови во утробе моей» (Пс 50.12). Потому прп. Никита Стифат и полагает, что познавший себя духовно уже совершил все заповеди (189).

Автор намеренно не скрывает слабостей Анны и того, как достигаются ею маленькие победы над собой, в которых она тем не менее всегда оказывается, с мирской точки зрения, в роли побежденной. Эти правила аскетической науки трудно даются нашему житейскому пониманию. Только в состоянии сокрушения (кенозиса), в сердечно выстраданном осознании, что ты-то и есть фарисей, что ты «нищее всех», «хуже всех», «тише воды — ниже травы» или же «тебя нет», ты берешь еще одну ступеньку в своем духовном возрастании, делаешь шагок вперед к освобождению от ветхости в себе. Радость, которая наполняет сердце в такие минуты, — это прикосновение к подлинному, к Истине. И ее ни с чем другим невозможно сравнить или перепутать.

В книге, безусловно, много боли — и это закономерно, поскольку «только скорби выбаливают грех». Но при этом автор описывает «высокие точки духовного бытия» своей героини, которые были ей дарованы и памятью о которых полнится и живится ее сердце.

При этом Е. Домбровская верна духу и смыслу Предания: о не-отмирном опыте свидетельствуется в контексте того самого «трезвения», без которого немислима верная духовная оценка того, что же с человеком происходит. И здесь, мне кажется, следует упомянуть еще одну очень важную авторскую установку, которой руководствуется писатель, обобщая опыт своей героини. Речь идет о том, чему учил автора когда-то его духовник, а именно — «определительности» — потребности ума (приобретаются и соответствующие навыки мышления) выискивать Божественные основания каждой вещи под солнцем, каждого явления и состояния⁵.

* * *

Святые отцы эти «основания» называли Божественными логосами — заданными Самим Творцом основаниями всему сущему. Е. Домбровская, поясняя этот принцип «определительности», полагает, что он мог бы стать главным в воспитании и образовании в целом: «Логосы Божии — это „смысл всех смыслов“ (свт. Григорий Богослов), внутренняя основа и сущность всего существующего. Святые отцы говорили о логосах как о „первообразах, которые существуют помимо чувств“ (прп. Максим Исповедник), как о Божиих „идеях-волениях, волящих мыслях“ (прп. Иоанн Дамаскин) <...> Логосы — это образующее начало всякой твари и орудия, посредством которых Бог творит мир; это „действующая причина всего сотворенного“ (свт. Василий Великий), и идея, и принцип, и закон тварного бытия, и цель, к которой тварь должна быть устремлена...» (418).

Само «устроение» книги, высокая простота смыслов и композиции ее, правда настоящего русского слова — это и есть пример

⁵ «Совершенство духовное — это великая способность различения добра и зла, пребывание совершенного ума в истинной иерархии ценностей и правильных понятий о чем бы то ни было в жизни, это та самая *определительность*, о которой писал святитель Игнатий (Брянчанинов): „Определительность в религиозных и нравственных понятиях имеет необыкновенную цену; неопределительность — большой недостаток, отзывающийся во всех действиях шаткостью, непрочностью...“ (389).

реализованного в творчестве принципа «определительности». И урок смирения — от автора, самого прошедшего школу сокрушения. Особенно поучительна история последнего послушания, которое духовник дает Анне, — написания «Словаря христианских понятий».

Если исходить из нашей «суррогатной душевности», вполне понятны стремления героини, ее переживания и обиды. Будучи пишущим литератором, профессионалом высокого класса — она была отлучена от любимого дела на целых 17 лет, в соответствии с традиционной духовнической практикой, предполагающей спасения души ради (если собираешься остаться в монастыре, а героиня очень стремилась к этому) глубокое самоотречение от всех своих «имений» — в том числе и от некоего признания за собой достоинств профессиональных. Объяснение сути этой практики содержится в суждении о Софрония (Сахарова), приведенном в эпиграфе к главе с характерным названием «Обрутан, высмеян, испытан»: «Если я одарен умственно для серьезной научной работы или для художественного творчества, то мой успех явится поводом к тщеславию, и становится невозможным найти глубокое сердце: место духовной молитвы...» (119). А далее, в главе «Оливковый пресс», речь идет о состоянии «беспокровного странничества» как необходимом этапе очищения сердца и достижения той самой «определительности»: «Что-то очень глубокое, сакральное, до священного ужаса бесконечное открылось тогда потрясенному сознанию Анны... Первая заповедь: „...возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим, и всею крепостию твоею...“ (Мк 12.30). <...> Заземленный человек ищет дела. А отшельник? Ему что становится делом? Только молитва...» (290). И Анна начинает постигать истину слов великого святителя Филарета Московского, которые «он произнес однажды в своей проповеди на Рождество Христово: „Беспокровные токмо странники входят в Вефиль и Вифлеем — дом Божий и дом Хлеба животного. Только произвольные изгнанники земли приемлются в граждан неба“» (303). В этой главе, по существу, развернуто обоснование «узкого пути» Анны. Иначе, гордости в человеке не поколебать.

Наконец запреты сняты: Анна получает благословение вновь заняться писательством. Ее рвение в исполнении послушания — при всех очевидных положительных мотивах — обнаруживает тем не менее в сердечных глубинах то, с чем, как ей казалось, она уже

справилась. Недостаточно еще был очищен ум Анны от старых взглядов — «предзанятых понятий»⁶. Однако все должно быть пересмотрено заново в свете Христовом, а то, что рождено неверием или полуверием, смешением разных душевно-духовных стихий и культур, добра и зла, нельзя автоматически взять в работу. Состояние Анны отягощено еще и «запомнением боли»⁷, обостренным душевными страданиями, которые связаны с неосуществившимся монашеством.

Много позже, когда уже духовник покидает монастырь, Анна осознает, что же на самом деле с ней произошло: «Выработался некий навык, который тогда, в отсутствии бдительности, бездумно (не без давления ущемленной гордости) и сработал механически — как автомат» (456–457).

Особенно ей памятна, как она выражается, 20-страничная «публицистическая простыня» вместо четырехстраничной вступительной статьи к словарю, краткой и внятной.

Обобщая переживания Анны, автор отмечает, как в процессе работы она изменилась: «Вообще же, несмотря на то, что работу над „Словарем понятий“ Анна самочинно прекратила <...> мозг ее, душа и сердце неустанно продолжали над словарем работать. Вся ее внутренняя „механика“ была уже переформатирована, о чем она сама пока не подозревала, не замечая, что стремление определять и описывать понятия, прикидать всецело к звучаниям Божественных логосов, питать ими свое сердце стало теперь всецелым влечением ее духа, потребностью, без утоления которой она не могла жить...» (469).

⁶ «В случае Анны речь должна была бы идти о тех самых „предзанятых понятиях“ (прежних впечатлениях), которые бесконтрольно пронеслись тогда сквозь нее, не успевшую насторожиться и потребовать паспорта у тех злосчастных помыслов...» (457–458).

⁷ «Есть и такой род злопамятности, — владыка говорил как-то нарочито медленно и тихо <...>, — когда человек помнит то место или того человека, который делал ему больно, и хотя, казалось бы, не держит зла на этого человека, но источник боли, место и обстоятельства, чреватые испытанием вот такой же боли, старательно обходит за версту... <...> Это ли не злопомнение? А ведь надо прощать чисто, до конца, духовно „забывать“...» (462–463).

Г. С. Рыжкова

ИСТОКИ БОГОСЛОВСКОГО ПЕРСОНАЛИЗМА В РОССИИ

Статья посвящена становлению и начальному периоду распространения персонализма в богословии России. Показывается, что первоначально персонализм в России имел философское содержание и вырос из лейбницевских идей Густава Тейхмюллера. Рассматриваются хронология и география распространения раннего персонализма в России. Показывается, что философский персонализм постепенно перешел от лейбницианства к экзистенциальному, раскрывающему «личность» как смысловое мерило человеческого существования. В этой форме персонализм смог найти приложение в русском богословии, особенно у В. Н. Лосского. Автором делается вывод о прямом влиянии философского персонализма на богословие личности в России в XIX–XX вв.

Ключевые слова: *русская философия, персонализм, личность, Г. Тейхмюллер, богословие, В. Н. Лосский.*

В последнее время в отечественной богословской литературе появились интересные аналитические публикации о богословском содержания понятия личности¹. Некоторые авторы, как, например, Мефодий (Зинковский) и С. А. Чурсанов, относят появление понятия «личность» к времени ранних византийских святых отцов, другие (прот. Иоанн Мейендорф) — к более поздним временам. Но все подчеркивают особую роль персонализма для русского богословия, связывая его с идеями Владимира Николаевича Лосского. Это вызывает необходимость проследить истоки персоналистических идей в России.

В России до В. Н. Лосского к персоналистам принадлежали видные философы Николай Александрович Бердяев и Николай Онуфриевич Лосский — известные мыслители, которых привыкли

¹ См.: Богословие личности / под ред. А. Бодрова и М. Толстолуженко. М., 2013; Мефодий (Зинковский), иером. Богословие личности в XIX–XX вв. СПб., 2014; Чурсанов С. А. Лицом к лицу. Понятие личности в православном богословии XX века. М., 2014.

считать приверженцами разных школ: Н. А. Бердяева — экзистенциалистом, Н. О. Лосского — интуитивистом. Однако сами Н. А. Бердяев и Н. О. Лосский неоднократно писали, что их зрелые позднейшие учения проистекали из персоналистических идей. Идеи персонализма разделяли и другие видные философы России: Алексей Александрович Козлов, Лев Михайлович Лопатин, Петр Евгеньевич Астафьев, Сергей Алексеевич Алексеев (Аскольдов) и другие. Сочувственно относились к идеям персонализма Николай Васильевич Бугаев, Николай Яковлевич Грот, Лев Шестов, Сергей Николаевич Булгаков, Вячеслав Иванов, Андрей Белый — многие известные ученые, художники, литераторы России. Это было известное и влиятельное направление в интеллектуальной жизни России, имевшее свои печатные органы, объединения и общества. Просуществовавшие в России на протяжении более полувека, затем оказавшие воздействие на ход развития европейской философской мысли, персоналистические идеи оказались востребованными для цивилизации XX столетия.

Истоки и корни русского персонализма уходят в 70-е гг. XIX в. Тогда персонализм был принесен немецким философом Густавом Тейхмюллером. Он преподавал в Геттингенском университете, был последователем И. Канта и Г. В. Лейбница, дружил с философом-персоналистом Г. Лотце. В 1871 г. Г. Тейхмюллер был приглашен в Дерптский, впоследствии с 1893 по 1918 г. — Юрьевский, ныне Тартуский, университет. Вокруг него быстро сформировался круг последователей и учеников — Евгений Александрович Бобров, Викентий Францович Лютославский, Яков Фридрихович Озе и их ученики. Сложилась так называемая Юрьевская школа, труды которой, главным образом самого Г. Тейхмюллера, стали впоследствии хорошо известны в академических кругах России.

Основная идея Г. Тейхмюллера — о «субстанциональном я», как определяющем элементе всякого бытия любой субстанции (подобно монаде Г. Лейбница). Особенности субстанционального бытия, взятые в своей совокупности, дают своеобразие бытия мира, по Г. Тейхмюллеру. В этом различении «я» и бытия «я» состоит главная особенность персонализма Г. Тейхмюллера. Еще не вполне категорически выражено, но уже достаточно явно прослеживается идея,

которая стала путеводной в русском персонализме: «личность и индивидуальность — не одно и то же».

«Человечество, — писал Г. Тейхмюллер, — состоит из одних индивидуальных душ: каждая из последних образует особенную, в себе заключенную субстанцию с собственным центром». «В науке, искусстве и любви нужно искать высочайшей цели человеческих усилий, а все это может иметь свое существование только в индивидуальной душе, в личности, которая познает, творит и действует»². Личность — квинтэссенция индивидуальности в ее автономном бытии, определяющий стержень и смысл человеческого существования и принадлежит не всякому индивиду, заявил позднее Н. А. Бердяев. Этой идеи не было ни у Г. Лейбница, ни у И. Канта, ни у Лотце, и потому Г. Тейхмюллера по праву можно назвать немецким родоначальником русского персонализма.

Хронология и география русского персонализма исходили из Эстляндии. Первоначально центром персоналистов был Юрьевский университет, где и после смерти в 1889 г. Г. Тейхмюллера продолжалось развитие его идей учениками под руководством Я. Ф. Озе. В Центральной России с восторгом принял взгляды немецкого философа московский философ и писатель А. А. Козлов. В 1880 г. ему в руки попало одно из сочинений Г. Тейхмюллера. В статье, посвященной ему, А. А. Козлов называл его «звездой первой величины» и призывал русских и европейских философов учиться у него, у этого «замечательного мыслителя, стоявшего так долго в тени и за границей, и особенно в нашей литературе»³. Систему собственных взглядов, отчасти заимствованных у Г. Тейхмюллера, отчасти развитых самостоятельно, он пропагандировал и в устных беседах, и на страницах печатных изданий. Очень скоро в Московском университете появилось несколько новых сторонников Г. Тейхмюллера и А. А. Козлова из профессуры Московского университета — философы Л. М. Лопатин, П. Е. Астафьев и математик Н. В. Бугаев.

² Тейхмюллер Г. Бессмертие души. Философское исследование. Юрьев, 1895. С. 153, 159.

³ Козлов А. А. Густав Тейхмюллер // Вопросы философии и психологии. 1894. Кн. 24. С. 523.

В 1891 г. А. А. Козлов вместе с семьей переехал в Петербург, где вокруг него сложился небольшой философский кружок, который посещали его сын С. А. Алексеев (Аскольдов), Н. О. Лосский и множество молодых интеллектуалов из числа студентов университета. Так сформировался еще один центр персонализма — Петербург. Предреволюционная столица России бурлила идеями о правах и свободах личности. В них нельзя было не узнать идеи Н. А. Бердяева, Дм. Мережковского, А. Белого, идеи либеральной интеллигенции нового поколения, по существу — идеи персоналистические.

В конце XIX в. начал формироваться еще один центр движения персонализма — Казань. Туда в 1896 г. прибыл доцент кафедры философии Юрьевского университета Е. А. Бобров, приглашенный профессором в Казанский университет. Там он преподавал различные философские курсы и активно печатал свои работы, посвященные идеям Г. Тейхмюллера вплоть до 1903 г. — до своего отъезда в Варшаву. В это время он несколько раз по приглашению Виктора Ивановича Несмелова читал лекции в Казанской духовной академии. Там в это время ректором был молодой архим. Антоний (Храповицкий). И В. И. Несмелов, и архим. Антоний к тому времени сами являлись приверженцами персонализма.

Персонализм приобретал широкую известность, несмотря на то, что понятие личности как индивидуальное частное проявление человеческого бытия у первых персоналистов России зачастую оказалось поглощенным понятием субстанции. А. А. Козлов понимал субстанцию как «неизменное бытие в противоположность сменяющемуся, независимое, самостоятельное в противоположность зависимому»⁴. Мир, по его мнению, представляет множественность разнообразных субстанций. Аналогична и мысль Л. М. Лопатина: «Мир, — для всякого взгляда, — есть связная совокупность или система отдельных вещей и существ, а тем самым и тех сил, которыми устанавливается бытие и взаимная связь явлений»⁵. Постоянно подчеркивая самостоятельность, обособленность каждой из множества субстанций, они, по существу, в точности воспроизводили основной

⁴ Козлов А. А. Беседы с петербургским Сократом // Свое слово. Киев, 1888. Вып. 1. С. 7.

⁵ Лопатин Л. М. Неотложные задачи современной мысли. М., 1917. С. 29.

принцип философии Г. Лейбница. Философский плюрализм любого толка, следовательно, можно считать основным признаком всякого персонализма, вне зависимости от того, используется в нем номинальное понятие личности или нет.

Второй этап и тип персонализма связан с экзистенциалистическими идеями Н. А. Бердяева. Его мысль: личность всегда богаче мира, так как она несет в себе неповторимое существование, является аксиомой экзистенциального персонализма, которую невозможно рационально выразить. Такой персонализм стал весьма популярен и получил распространение в Европе. Через Н. А. Бердяева он сделался источником французского персонализма и производных от него английской, швейцарской, арабской и других персоналистических школ XX в. Во Франции Н. А. Бердяев был в дружеских отношениях с Жаком Маритеном, Эммануэлем Мунье и другими молодыми философами поколения 30-х гг., был даже их наставником. О своем влиянии на формирование течения личностной философии он писал в «Самопознании»: «Что это течение среды французской молодежи многим обязано мне, это не раз заявляли его представители»⁶. Н. А. Бердяев присутствовал на первом заседании редакции «д'Эспри», в первом же номере журнала он опубликовал свою статью «Правда и лож коммунизма».

Возможно, главным отличием русского философского персонализма, определившим его значение, стало то, что он целиком вырос на религиозной почве и потому отчетливо тяготел к богословской проблематике. Идея Г. Лейбница и Г. Тейхмюллера о том, что мир управляется Высочайшей Субстанцией — Богом, стала общей для всех русских персоналистов. Бог рассматривается ими наиболее совершенной, бесконечно развитой Субстанцией, обладающей всей полнотой совершенств и абсолютного знания. Бог — высшая цель, к которой стремятся все духовные субстанции, Первопричина всего существующего. Данный тезис, усиленный ссылками на Священное Писание и извлечениями из святоотеческой литературы, приобрел у философов-персоналистов XX в. большую весомость, так что не оставалось сомнения в их принадлежности к христианству.

⁶ Бердяев Н. А. Самопознание. М., 1990. С. 260.

Это привело к тому, что постепенно персоналистическая философия, ее проблематика и терминология стали использоваться и в богословских исследованиях.

Еще в сане иеромонаха Антоний (Храповицкий) в своей магистерской диссертации «Психологические данные в пользу свободы воли и нравственной ответственности» (1887) первым из богословов России обратился к исследованию человеческой личности. В его работе критически рассматриваются идеи И. Г. Фихте, И. Канта, А. Шопенгауэра, вполне одобрительно упоминаются работы Г. Лотце. Основная идея иером. Антония (Храповицкого) строилась в русле персонализма: Бог по бескорыстной любви, творя человека по Своему образу и подобию, усвоил ему идеальный мир, т. е. Свои мысли. Поэтому познание себя и Бога для человека означает деятельное вхождение в свое «я». Обретение Бога для человека означает признание своей личности. «Познание есть процесс объективирования данных нашего личного самосознания и убеждение в его достоверности», — один из его главных гносеологических выводов⁷. «Динамическая гносеология» митр. Антония стала основой его персоналистической антропологии «нравственного монизма»: человек имеет самостоятельное бытие как субъект нравственных поступков при условии благодатного соединения с Богом.

Профессор философии Казанской духовной академии В. И. Несмелов считается предшественником бердяевского экзистенциализма и богословского персонализма. Н. А. Бердяев оценивал его чрезвычайно высоко. «Несмелов — самое крупное явление в русской религиозной философии, вышедшей из духовных академий, и вообще один из самых значительных религиозных мыслителей»⁸. Еп. Антоний (Храповицкий) во время своего ректорства в Казанской духовной академии не раз высказывался наилучшим образом о системе В. И. Несмелова, как изящной «философской музыке». Содержание идей В. И. Несмелова было выражено в его двухтомном труде

⁷ Антоний (Храповицкий), митр. Психологические данные в пользу свободы воли и нравственной ответственности // Он же. Избранные сочинения. Белград, 1935. С. 60.

⁸ Цит. по: Журавский А. Краткое жизнеописание профессора КДА В. И. Несмелова // Несмелов В. И. Наука о человеке. СПб., 2000. Т. 1. С. III.

«Наука о человеке»; главный тезис Виктора Ивановича состоит в том, что истина бытия Бога открывается человеку как Всесовершенная Личность, потому и человек призван быть личностью. В основе личностного способа бытия, по его мнению, находится «самосознание»⁹. Оно дается человеку через способность к творчеству не только вещественного мира, но более всего — самого себя. Этим человек обретает подобие Богу и становится личностью.

Собственно, богословское понятие человеческой личности вошло в оборот благодаря известному русскому богослову XX в. Владимиру Николаевичу Лосскому. В молодости на него оказали воздействие идеи его отца Н. О. Лосского и друга семьи Н. А. Бердяева. Он, как и Н. А. Бердяев, разграничивал понятие «индивид» — как отражающее природное, от понятия «личности», характеризующего нечто надприродное в человеке. «То, что мы обычно называем «личности», «личное», обозначает скорее индивиды, индивидуальное. Мы привыкли считать эти два выражения — личность и индивид почти что синонимами; мы одинаково пользуемся и тем, и другим, чтобы выразить одно и то же. Однако в известном смысле индивид и личность имеют противоположное значение; индивид означает извечное смешение личности с элементами, принадлежащими общей природе, тогда как личность, напротив, означает то, что от природы отлично»¹⁰.

В конце жизни в 1955 г. он посвятил проблеме личности специальную статью, которая явно носит поисковый характер. Откровенно заявив в начале, что «до сих пор не встречал в святоотеческом богословии того, что можно было бы назвать разработанным учением о личности человеческой, тогда как учение о Лицах, или Ипостасях, Божественных изложено чрезвычайно четко»¹¹. Далее, приравняв «личность» и «ипостась», он анализирует философские аргументы Фомы Аквинского, Этьена Жильсона — их философию личности, и завершает, что через их экзистенциальное различение сущности

⁹ Несмелов В. И. Наука о человеке. СПб., 2000. Т. 1. С. 178–179.

¹⁰ Лосский В. Н. Очерк мистического богословия. Очерк мистического богословия. Догматическое богословие. М., 1991. С. 92.

¹¹ Лосский В. Н. Богословское понятие человеческой личности // Он же. Богословие и боговидение., М., 2000. С. 290.

и индивидуального существования нет решения проблемы личности. Так, по его мнению, «не удастся найти онтологическую разгадку тайны человеческой личности»¹².

Да, «тайна личности — не выразима», об этом писал еще Н. А. Бердяев и все русские персоналисты, повлиявшие невидимыми и неведомыми путями на историю «личности» в богословии. Это означает, что персоналистическая философия в России оставила свой след не только в светской, но и в религиозно-богословской литературе, благодаря чему отечественное богословие XX в. дополнилось присутствием чрезвычайно популярной сейчас антропологической проблематики и соответствующим категориальным аппаратом: «личность», «самосознание», «творчество».

¹² Лосский В. Н. Богословское понятие человеческой личности. С. 302.

Е. А. Федотова

БИБЛИОТЕКА КАК ПЛОЩАДКА ДУХОВНО- НРАВСТВЕННОГО ВОСПИТАНИЯ (ИЗ ОПЫТА РАБОТЫ ЦЕНТРА ДЕПОЗИТАРНОГО ХРАНЕНИЯ ГАУК СО «СОУНБ ИМ. В. Г. БЕЛИНСКОГО»)

В статье делается попытка выяснить приоритетные задачи, стоящие перед современной библиотекой. Одна из таких задач — духовно-нравственное воспитание, реализуемое через выставочную деятельность и организацию мастер-классов на базе Центра депозитарного хранения Свердловской областной библиотеки им. В. Г. Белинского.

Ключевые слова: *духовно-нравственное воспитание, выставки, библиотека, культура.*

Духовно-нравственное воспитание и просвещение человека способствуют формированию системы базовых гуманитарных ценностей, в том числе таких, как уважение и достоинство человеческой личности, выявление внутренней сути человека и формирование его характера. Чем выше уровень культуры в обществе, тем больше шансов повысить свой культурный уровень у каждого человека. Достижение соответствующих целей является одной из приоритетных задач современной библиотеки.

Д. С. Лихачев в своих «Письмах о добром» писал: «Человек воспитывается в окружающей его культурной среде незаметно для себя»¹. Воспитание духовности человека И. А. Ильин определяет как важнейшую педагогическую задачу: «Говоря о духовности или духе, не следует представлять себе какую-то непроглядную метафизику или запутанно-непостижимую философию. Дух есть нечто, что каждый из нас переживает в своем опыте. Он есть подлинная реальность и притом драгоценная реальность — самая драгоценная из всех. Тот, кто жаждет духа, должен заботиться об обогащении своего опыта; не о наполнении своей памяти из чужих книг и не об изощрении своего ума умственной гимнастикой; но о разыскании

¹ Лихачев Д. С. Письма о добром. СПб.: Наука, Logos, 2006. С. 209.

в непосредственной жизни всего того, что придает жизни высший смысл, что ее освещает. Один найдет этот творческий смысл жизни в природе, другой — в искусстве, третий — в глубине собственного сердца, четвертый в религиозном содержании»².

Современная библиотека создает условия для самообразования, дополнительной профессиональной подготовки граждан и реализации их социальных инициатив, обеспечивает возможность просвещения и интеллектуального досуга. Библиотека позволяет популяризировать достижения ученых, педагогов и писателей, сохраняет и передает культурное наследие, зафиксированное в текстовой, визуальной и иной форме. Библиотека становится площадкой для реализации разного рода культурно-просветительских проектов. Именно библиотека с ее доступностью, открытостью, богатством книжных фондов способна предоставить читателю, посетителю библиотеки тот самый культурный досуг, материал для размышлений, наполнения своего внутреннего пространства. Когда человек читает «правильную книгу», она становится частью его личности, его души, способствует внутреннему росту. «Д. С. Лихачев связывает нравственность и культурный кругозор, для него эта связь — нечто само собой разумеющееся. В „Письмах о добром“ Дмитрий Сергеевич, выражая „свой восторг перед искусством, перед его произведениями, перед той ролью, которую оно играет в жизни человечества“, утверждал: „Самая большая ценность, которой награждает человека искусство, — это ценность доброты. <...> Награжденный через искусство даром доброго понимания мира, окружающих его людей, прошлого и далекого, человек легче дружит с другими людьми, с другими культурами, с другими национальностями, ему легче жить. <...> Человек становится нравственно лучше, а, следовательно, и счастливее. <...> Искусство освещает и одновременно освящает жизнь человека“³.

² Ильин И. А. Собр. соч.: в 10 т. Т. 3. М.: Русская книга, 1993. С. 409.

³ Танюшина Е. В. Нравственный кодекс третьего тысячелетия: заповеди академика Д. С. Лихачева молодому поколению // Профессионализм и гражданственность — важнейшие приоритеты российского образования XXI века: пед. чтения, посвящ. Году культуры в Российской Федерации и 80-летию образования учебного заведения (Воронеж, 16 окт. 2014 г.): сб. ст. / Департамент образования, науки и молодежи. политики Воронеж. обл., Воронеж. гос. пром.-гуманитар. колледж. Воронеж: ВППГК, 2014. Ч. 1. С. 105–106.

Культурно-просветительская, выставочная работа Центра депозитарного хранения ГАУК СО «СОУНБ им. В.Г. Белинского» имеет две основные задачи: популяризация фондов (наглядное раскрытие книжных, журнальных фондов, фондов карт и изоизданий) и обеспечение культурного, интеллектуального досуга. Как было сказано выше, нравственный и культурный кругозор неразрывно связаны между собой. Наиболее интересные направления культурно-просветительской, выставочной работы Центра таковы.

Первая группа выставок — о людях, оставивших свой след в истории. Когда мы изучаем биографию такого человека, мы видим перед глазами пример жизни. Каждый сталкивается с разного рода трудностями, как с внешними (связанными с обществом, общественным мнением, работой, семьей), так и внутренними (кризисами, мировоззренческими вопросами); как правило, в их биографиях мы видим пример преодоления такого рода ситуаций, подсказки, что помогло человеку справиться со всем этим. К таким выставкам можно отнести выставку к 270-летию Е. Р. Дашковой. Через экспонированные издания, например, статьи из журналов «Родина», «Вопросы истории», «Наше наследие», «Отечественная история», «Мировое наследие», «Искусство в школе», «Вопросы истории естествознания и техники» и др. мы постарались раскрыть личность этой удивительной женщины. Представлены «Записки» княгини Дашковой — превосходный памятник русской культуры, в котором запечатлены многие общественные идеи эпохи, воссозданы образы выдающихся людей XVIII столетия, другие книги и периодические издания — научные и литературные произведения Екатерины Романовны, воспоминания людей, близко связанных с ней, ее родных и друзей.

Примером большого культурно-просветительского проекта может служить «Один вечер с Н. М. Карамзиным. К 250-летию со дня рождения». Поражает многогранность личности Николая Михайловича: просветитель и общественный деятель, сподвижник Н. И. Новикова, историк, создатель «Истории государства Российского», автор литературных произведений в разных жанрах, исследователь русского языка, редактор журналов «Московский журнал» и «Вестник Европы». В рамках проекта проходили две выставки: «Н. М. Карамзин и его время (выставка книг, журналов, изоматериалов

из фонда библиотеки)» и «Санкт-Петербург — город вне времени». На первой выставке были представлены книги из отдела редких книг (дореволюционные издания) и современные издания, исследования Ю. М. Лотмана и других деятелей науки о творчестве Н. М. Карамзина, опубликованные в ученых записках университетов, публикации в периодической печати середины XX в. и последних лет и многое другое. На второй выставке были представлены фотографии А. Андреевой и акварельные работы М. Плошкиной. В Санкт-Петербурге даже время ощущается иначе. Это действительно город, который был, есть и будет, город — мечта, мечта о новом формате государства, о новом человеке — образованном, думающем об интересах государства: «Какую пользу могу принести России?», в котором жили и творили многие деятели русской культуры, литературы, науки, политики и многих других отраслей. Санкт-Петербург — город, в котором жил Н. М. Карамзин в последний период своей жизни, где писал «Историю государства Российского», один из первых полных трудов по истории России.

Другая группа выставок — к юбилейным датам. Например, это экспозиции к Дню Победы 9 мая или к Дню памяти и скорби 22 июня, выставки к 70-летию Победы в Великой Отечественной войне и к 100-летию начала Первой мировой войны. Здесь были представлены уникальные собрания книг и журналов по соответствующей тематике. Наш отдел располагает фондом изданий времен Великой Отечественной войны: агитационные плакаты и газеты 1941–1945 гг., военно-медицинские журналы («Военно-медицинский журнал», «Госпитальное дело» и др.), где описывались операции, только что примененные на практике, журналы «Источник», «Исторический архив», где можно было познакомиться с архивными документами, опубликованными фрагментами дневников участников и очевидцев войны, кинофотодокументами и др., книги, изданные в годы войны.

Еще одно выставочное направление — «Исторические портреты русских городов». В России есть города, которые ассоциируются с великим прошлым нашей страны. К ним мы причисляем Кострому и Смоленск. Они традиционно включены в «Золотое кольцо России». Кострома в 2013 г. отмечала свой 800-летний юбилей. А Смоленску в 2013 г. исполнилось 1150 лет. На протяжении многих столетий

Смоленск был стражем западных границ русских земель. Его по праву называют ключом-городом, щитом Русского государства. В выставочных витринах можно увидеть подборку книг, альбомов, репродукций из фонда библиотеки, статьи из журналов «Знамя», «Живописная Россия», «Военно-исторический вестник», «Вопросы истории», «Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 2: История», «Отечество», «Воин России» и др. Книжно-журнальную выставку «поддерживала» выставка работ художницы В. Ю. Косьянковской.

Значимые события русской истории — еще одно направление. На площадке Центра депозитарного хранения проходила выставка «Книгопечатание на Руси в XVI–XVII веках», приуроченная к празднованию 1150-летия возникновения славянской письменности. Посетители смогли познакомиться с традициями украшения и иллюстрирования книг, увидеть книги, журналы и статьи, посвященные Ивану Федорову, с чьим именем связано начало книгопечатания на Руси, появлению литографии, политехнической техники.

Интерес представляли практические мастер-классы в рамках проекта «Семейное чтение» — «Русские путешественники» и «Искусство смотреть картины (на примере картин художников-передвижников XIX в.)». У данных мастер-классов было несколько задач: популяризация фонда карт и изданий, знакомство с деятелями русской науки и культуры, возможность родителям с детьми вместе провести культурный, познавательный досуг. Занятия посвящены людям, которые открывали для России новые земли, занимались исследованием их почв, природных ресурсов, таким, как С. П. Крашенинников (XVIII в.) — русский путешественник, этнограф, биолог, Е. П. Хабаров-Святитский (XVII в.) — путешественник, прошедший на судах всю реку Амур, П. И. Бекетов (XVII в.) — землепроходец, воевода, исследователь Сибири, основатель некоторых сибирских городов (в частности, Якутска, Читы, Нерчинска). На мастер-классе по картинам мы знакомимся с репродукциями шедевров И. Е. Репина, В. Е. Маковского и других. Всмотриваясь в цветовую гамму, в детали, мы пытались разгадать послание, которое оставил нам художник: вопросы человечности, морали, милосердия, мечты...

Выставка, непосредственно носящая идею духовно-нравственного воспитания, — «Жизнь как служение. Выставка книг, журналов

из фонда библиотеки». На ней были представлены издания об истории, архитектуре, жизни храмов и монастырей, жизнеописания великих старцев, отшельников и пустынников. Изучались традиции древнерусского зодчества, церковное зодчество, архитектурные формы русских храмов, памятники храмового зодчества в разных городах России, страницы истории самых известных обитателей России (Спасо-Преображенский Соловецкий монастырь, Свято-Троицкий Герасимо-Болдинский монастырь, Спасо-Влахернский монастырь, Вознесенский Великолукский монастырь, Христорождественский женский монастырь и другие). Эпиграфом к выставке мы взяли фрагмент стихотворения «Храм на горе» Н. А. Некрасова:

Храм Божий на горе мелькнул,
И детски-чистым звуком веры
Внезапно на душу пахнул.
Нет отрицанья, нет сомненья,
И шепчет голос неземной:
«Лови минуту умиленья,
Войди с открытой головой».

Деятельность библиотеки по сохранению книжных фондов, отражающих прошлые исторические периоды, способствует накоплению и трансляции социальной памяти. Французский историк Пьер Нора ввел в научный оборот термин «место памяти»⁴. По его мнению, культурные институты, к которым он относит библиотеки, архивы, музеи, придают «спонтанной памяти» материальное, символическое и функциональное значение, т. е. переводят «от культуры памяти к культуре истории» (или от истории устной к письменной). Деятельность культурных институтов, как отмечает исследователь, направлена на то, чтобы «остановить время, заблокировать работу забвения, зафиксировать состояние вещей, перейти от смерти к бессмертию, материализовать нематериальное <...> и все для того, чтобы заключить максимум смысла в минимум знаков»⁵.

⁴ Нора П. Всемирное торжество памяти // Неприкосновенный запас: дебаты о политике и культуре. 2005. № 2/3. С. 202–208.

⁵ Эжман М. Воспоминания пространства // ГЕФТЕР: интернет-журнал. URL: <http://gefeter.ru/archive/9540> (дата обращения: 08.01.2017).

И. В. Шалина

РЕЧЕВОЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ В ПРАВОСЛАВНОЙ СРЕДЕ: К ПРОБЛЕМЕ ПОИСКА КОММУНИКАТИВНОЙ НОРМЫ*

В статье поднимается проблема церковного этикета, коммуникативной нормы и специфики ее реализации в православной среде. На оригинальном письменном и устном материале рассматриваются коммуникативные ситуации приветствия, прощания, благословения и др. и способы их этикетного оформления. Описывается и комментируется семантическая структура отдельных речевых действий, выявляются функции этикетных речевых формул и их коммуникативно-прагматическая нагруженность. Автор считает важным в целях оптимизации коммуникации учитывать при выборе той или иной речевой формулы комплекс обстоятельств общения.

Ключевые слова: *коммуникативная норма, православный этикет, этикетная речевая формула приветствия, извинения, прощания, благословения.*

Гармоническое вхождение в пространство любой культуры требует овладения коммуникативной грамотностью, под которой понимается совокупность правил, регулирующих коммуникативно-речевое взаимодействие партнеров общения. Эти правила эксплицируют коммуникативную норму, в основе которой лежит принцип коммуникативной целесообразности, диктующий участникам речевого взаимодействия вступать в контакт, учитывая все параметры коммуникативной ситуации, в том числе и адресата — уровень его культуры, знаний, интересов, статусно-ролевые и личностные особенности.

Не является исключением и коммуникация православных — людей, осознающих свою конфессиональную идентичность и составляющих православное сообщество. В их устных и письменных текстах-разговорах опредмечиваются умения и навыки общения и распредмечиваются образцы общения. В этом смысле православную культуру, как и любую другую культуру, можно рассматривать

* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ, грант 15-04-00239а «Национальные базовые ценности и их отражение в коммуникативном пространстве провинциального города: традиции и динамика».

как определенную «технологию человеческой деятельности»¹, а тексты-разговоры православных как источник социокультурного знания о соответствующих технологиях.

Особый интерес для нашего исследования представляют ситуации письменного и устного этикетного взаимодействия. Эти ситуации дают представление о социально заданных правилах коммуникативного взаимодействия, демонстрируют способы и приемы установления, поддержания и размыкания контакта участников общения в соответствии с их статусно-ролевыми характеристиками. К сожалению, изданных пособий по церковному этикету для православных верующих мы не нашли. В интернете можно встретить лишь сведения общего характера, регламентирующие коммуникативное поведение в церковной среде. Так, прот. Максим Козлов замечает: «Специфика нашего церковного этикета связана прежде всего с тем, что составляет основное содержание религиозной жизни православного человека (вообще, всякого верующего человека): с почитанием Бога, с благочестием должен быть связан церковный этикет. И мы знаем, что в XX веке было насильственно прервано немало традиций — традиций, которые скрепляли поколения, придавали жизни освящение через верность тем или иным вековым обычаям, преданиям и установлениям. Утеряно то, что наши прадеды впитывали с детства, что становилось потом естественным: все эти правила поведения, обхождения, учтивости, дозволенности, которые складывались на протяжении долгого времени на основании норм христианской нравственности»². Эти размышления делают актуальными попытки осмыслить этикетное речевое поведение православных — и воцерковленных, и тех, кто еще только начинает воцерковляться. Рассмотрим некоторые ситуации.

Фазы речевого контакта обычно означаются с помощью этикетных речевых формул, репертуар которых весьма разнообразен. Например, этикетные формулы *Здравствуйте; Добрый вечер; Всего доброго* и под. маркируют начало и конец общения и фиксируют

¹ Прохоров Ю. Е. Национальные социокультурные стереотипы речевого общения и их роль в обучении русскому языку иностранцев. М., 1997. С. 11.

² Козлов М., прот. О церковном этикете // Сайт «Православие и мир». URL: <http://www.pravmir.ru/o-cerkovnom-etikete/> (дата обращения: 12.12.2016).

инвариантную норму, которая предстает как «ядро русской национальной коммуникативной нормы, общей для всех носителей русского языка»³. Между тем она не является универсальной, поскольку «представляет собой систему инвариантов для разных сфер и условий общения»⁴. Сфера православной коммуникации одна из таких, ее этикетные нормы специфицируются, что требует от православного человека речевой и психологической адаптации. Далеко не всякий коммуникант способен к гибкому варьированию своего речевого поведения. Так, оппозиции «устный — письменный», «официальный — неофициальный», «нейтральный — стилистически маркированный» и др. требуют осмысления формы передачи информации, вида и регистра общения, отбора языковых средств. Письменная коммуникация, например, в отличие от устной, которая характеризуется ситуативностью речи, непосредственным контактом участников общения, возможностью использования невербальных средств, «опирается на максимально полное использование лексических и грамматических средств языка, не знает временного дефицита, позволяет корректировать написанное»⁵. Недооценка названных факторов может привести к коммуникативным рискам и неудачам. Приведем несколько примеров из личной переписки с носителями православной культуры.

Общекультурная норма установления и размыкания коммуникативного контакта с собеседником манифестируется этикетными речевыми формулами обращения, приветствия, прощания, например: *Здравствуйте* + имярек; *Доброе утро*; *До свидания*; *Всего хорошего!* и под. Рамочное оформление этой же ситуации, характеризующей взаимодействие православных, специфично: здесь могут использоваться узуально закрепленные речевые формулы, получающие отдельные синтагматические развороты. Приведем примеры из интернет-общения духовного чада (И.) со священником-духовником (Св.):

³ Захарова Е. П. В поисках инварианта коммуникативной нормы // Проблемы речевого общения. М., 2012. С. 66.

⁴ Там же.

⁵ Седов К. Ф. Жанр и коммуникативная компетенция // Хорошая речь. Саратов, 2011. С. 108.

(1) И. Мир Вам, о. Михаил! Благословите!

Благословите поститься постом, который дан на сайте Ново-Тихвинского монастыря, но вкушать пищу несколько раз в день. Один раз в день не смогу по немощи.

Простите! р. Б. Ирина

(2) Св. Бог Вас благословит! Конечно, вкушайте так, чтобы Вы могли и трудиться, и молитву совершать. Постарайтесь, чтобы молитвенное правило было пронизано покаянием. К окружающим — дома и на работе — относитесь с любовью. **Простите! О. Михаил**

(3) И. Поняла, отче! До свидания, спаси Господи за ответ!

(4) Св. До свидания, Ирина Владимировна! С любовью о Господе, о. М.

Обращают на себя внимание инициальная и финальная речевые формулы *Благословите* и *Простите*. Глагол *благословить* имеет одно из значений: 2. Кого, на что или с инф. ‘выразить свое согласие, одобрение; напутствовать, желать благополучия’⁶. Семантическая структура речевого действия *благословения* включает иерархически связанных субъектов: субъект-1 собирается осуществить некоторое дело, а субъект-2 наделен правом одобрить осуществление этого дела, напутствовать субъекта-1 на совершение благого, желать ему блага. В примере (1) это значение реализуется в высказывании-просьбе И., желающей получить благословение у священника: *Благословите поститься постом...* Инициальная речевая формула *Благословите!* в этом же фрагменте выполняет функцию приветствия, вступая в парадигматические отношения с речевой формулой *Мир Вам*, и, по сути, ее дублирует. Ср. также фрагмент письма монахини-письмоводителя (П.), адресованного преподавателю-мирянке:

(5) П. Здравствуйте, дорогая Ирина Владимировна. Благословите!

Как ваши дела? Сессия уже закончилась или у вас сейчас самый разгар экзаменов и ЕГЭ? Желаем Вам помощи Божией в Ваших богоугодных трудах, сил от Господа и вдохновения! Хотели с Вами посоветоваться о занятии <...>

Простите за сумбурный слог. Очень жду ответа!

⁶ Большой толковый словарь русского языка / под ред. С. А. Кузнецова. СПб., 2014.

С поклоном,
с. Перпетуя

Таким образом, императивом *Благословите* можно обозначить исходящую от мирянина к священнику просьбу преподать благословение, сопровождаемую в устной коммуникации символическим жестовым поведением, а также можно пользоваться как формой приветствия. Симптоматично, что именно этой речевой формулой как более желательной, предпочтительной рекомендуется приветствовать священника. Ср., например, комментарий прот. Максима Козлова: «Часто можно встретиться с практикой, когда люди, вновь пришедшие в Церковь, обращаются к священнику: „Здравствуйте, добрый день!“ или еще каким-то образом, в то время как уважение к сану предполагает в любом случае добавление при встрече со священником слов: „Благословите...“. Можно сказать: „Добрый день, батюшка, благословите!“ или „Простите, благословите...“ или еще короче: „Благословите, отец Андрей!“ Ну, впрочем, не будет грехом добавить время суток, например: „Доброе утро, батюшка, благословите!“»⁷.

Интерес представляет и финальная речевая формула *Простите*, которая находится преимущественно в постпозиции и маркирует завершение коммуникативного контакта. В коммуникации православных, по нашим наблюдениям, она более частотна, чем *Извините*. Можно согласиться с Н. И. Формановской, считающей, что различие между указанными этикетными формулами в глубине вины: «За серьезную вину мы просим прощения, а не извинения, тогда как незначительный проступок влечет выражения с предикатами *Извините*, *Простите*»⁸. Семантическая структура речевого действия извинения (извиниться) включает, согласно анализу ученого, следующие компоненты: здесь и сейчас — я, виновный — вас /тебя, потерпевшего — чувствуя вину — испытывая стыд, угрызения совести — прошу снять с меня вину, простить⁹. Примеры, тем не менее, демонстрируют минимизированность вины адресанта, скорее, ее символический,

⁷ Козлов М., прот. О церковном этикете...

⁸ Формановская Н. И. Речевое взаимодействие: коммуникация и прагматика. М., 2007. С. 442.

⁹ Формановская Н. И. Речевое взаимодействие... С. 443.

чем действительный характер. Наблюдения также показывают, что эта речевая формула состоит преимущественно из глагола-императива, но в некоторых случаях пишущий дает метакомментарий: *Простите, что доставил Вам хлопот; Простите, что задаю вопросы, давно не видел Вас; Прочитала только вчера, отвечаю сейчас, простите.* Ср. также:

(6) И. Добрый день, батюшка, благословите!

Если у Вас будет время, напишите, пож-та, нужно ли мне собороваться? Слышала выступление прот. Андрея Канева, нашего местного батюшки, настоятеля храма Владимирской иконы БМ. Он говорит, что относительно здоровым людям собороваться не нужно, только очень больным.

Простите, что докучаю Вам своими вопросами!

П. С. М. б., Вы не будете «величать» меня по отчеству? (Мне как-то неловко).

С уважением, р. Б. Ирина

(7) Св. Боголюбнейшей рабе Божьей Ирине о Господе нашем Иисусе Христе радоваться!

О свт. Василии Кинешемском см. <http://blog.i.ua/user/3113102/1170143> <...>

Простите.

PS Вы мне запретили обращаться в переписке к Вам по имени-отчеству, пришлось изыскивать обращение, а то просто так, по имени, мне неудобно. Простите.

(8) И. Батюшка, Вы меня простите. *Я Вам не запрещаю обращаться по имени-отчеству. Я, конечно, оценила Вашу (не знаю, какое слово подобрать) гибкость и находчивость <...> Но, пожалуйста, если Вам неудобно, обращайтесь ко мне, как прежде, по имени и отчеству. Наверное, это лучше, чем каждый раз писать такую торжественную словесную формулу. Простите меня. р. Б. И.*

Показательно, что этикетный речевой пароль *Простите* принимается адресатом по умолчанию как акт вежливости. Отзыв обычно манифестируется в ритуализованной ситуации Прощеного воскресения и в случае, если адресат считает, что партнер коммуникации действительно виноват, например:

(9) *Св. Боголюбезнейшей рабе Божьей Ирине о Господе нашем Иисусе Христе радоваться!*

В преддверии Великого поста от души спрашиваю у Вас прощения: простите меня, грешного, если в чем согрешил перед Вами — делом, словом, помышлением и всеми моими чувствами!

С любовью о Господе, о. Михаил

(10) *И. Дорогой о Христе мой батюшка!*

Бог простит! И вы меня, грешную, простите!

С любовью о Господе, р. Б. Ирина

Ситуация взаимного испрошения прощения перед Великим постом проникнута торжественной, покаянной тональностью, что влечет за собой отбор развернутых конструкций, носящих книжный характер. Стереотипизированный характер взаимодействия обусловлен ритуальной формой коммуникации.

Второй пример из устного общения православных носит конфликтогенный характер. Коммуникативное напряжение отчасти снимается за счет использования речевых формул извинения и прощения.

Коммуникативная предыстория: прихожанка А., долго исповдовавшись, отходит от священника и встречает «гневную отповедь» прихожанки Б.

Б. (гневно) *Послушайте / совесть надо иметь // Вы на исповедь пришли или духовную беседу с батюшкой вести?*

А. Я? (Пауза) *На исповедь //*

Б. *На исповеди быстро свои грехи называют // Не чувствовали / как вам люди в спину посылали негативную энергию? Почему так долго исповдовались?*

А. *Да так получилось / грехов / наверное / много //*

Б. *Почаще надо в храм ходить //*

А. *Да я вообще-то каждую неделю хожу //*

Б. *Что-то я Вас тут не видела //*

А. Ну / это не аргумент // Я Вас тоже первый раз вижу // (Пауза) *Простите меня!*

Б. (гневно) *Бог простит!* (Уходит)

А. (говорит сама с собой) *Бог-то / конечно / простит // Главное / чтобы Вы с миром остались //*

Как видим, диалогическое единство *Простите — Бог простит*, в котором реализуются формулы прощения и извинения, способствует гармонизации коммуникации и размыканию контакта.

В заключение подчеркнем, что поиск коммуникативной нормы в православной среде осуществляется с учетом ряда обстоятельств: статусно-ролевых характеристик участников общения, их психологического состояния и языкового вкуса, вида общения и коммуникативной тональности. Примеры дисгармонического взаимодействия православных показывают, что в настоящее время на отдельных участках коммуникации осуществляется активный процесс поиска этикетных норм.

Диакон А. В. Щепёткин

ИСПРАВЛЕННОЕ ИЗДАНИЕ ОКТОИХА 2011 Г.: СРАВНЕНИЕ ЕГО С ПРОШЛЫМИ ИЗДАНИЯМИ, ПЕРСПЕКТИВЫ НА БУДУЩЕЕ

В статье приводится сравнение Октоиха, набранного компьютерным методом и изданного в 2011 г., с прошлыми репринтными изданиями. Основываясь на материале Октоиха, используя конкретные примеры, автор статьи вносит свой вклад в разработку таких дискутируемых ныне вопросов, как проблема богослужебного языка и возможность исправления богослужебных книг. Результаты работы, возможно, могут быть использованы при подготовке изданий богослужебной литературы.

Ключевые слова: *Октоих, церковнославянский язык, свт. Феофан Затворник, исправление богослужебных книг, перевод богослужения, Издательство Московской Патриархии.*

Октоих является богослужебной книгой, содержащей изменяемые песнопения седмичного богослужебного круга¹. Начало составления Октоиха относится к VII в. В VIII в. Октоих дополнен и отредактирован прп. Иоанном Дамаскиным. В IX в. Октоих пополняется канонами на буднях свв. Феофана Начертанного и Иосифа Песнописца и троичными канонами воскресной полунощницы митр. Смирнского Митрофана. Еще позже (XIV в.) в Октоих входят троичны прп. Григория Синаита воскресной полунощницы. Таким образом, Октоих «отражает многовековое развитие богослужения в монашеской традиции и является плодом коллективного творчества»².

В истории Русской Православной Церкви Октоих разделит судьбу прочих богослужебных книг, текст которых, непрерывно обновляемый и редактируемый с конца XV вплоть до конца XVII в., после старообрядческого раскола застыл в неподвижном состоянии. Главным печальным недостатком богослужебных книг, которые

¹ Подробную характеристику и анализ содержания Октоиха см.: *Никольский К., свящ.* Обзорение богослужебных книг Православной Российской Церкви по отношению их к церковному уставу. СПб., 1858. С. 27–56.

² *Иларион (Алфеев), митр.* Православие: в 2 т. Т. 2. М., 2010. С. 403.

были оставлены нам справщиками XVII в., является неудовлетворительный перевод греческих текстов: порой ошибочный, а зачастую весьма темный, неудобопонимаемый³.

Необходимость исправления и даже нового перевода богослужебных книг признавали свт. Феофан Затворник, Иннокентий Московский и многие другие церковные деятели. Так, в письме свт. Феофана писателю Н. В. Елагину от 18 апреля 1882 г. имеются такие рассуждения: «Богослужебные книги надо вновь перевести, чтобы все было понятно <...> Кто только станет вчитываться или вслушиваться, непременно кончает вопросом: да что ж это такое? <...> Архиереи и иереи не все слышат, что читается и поется. Потому не знают, какой мрак в книгах, и это не по чему другому, как по причине отжившего век перевода»⁴. С приближением 900-летия Крещения Руси свт. Феофан мечтал (в письме от 1 июня 1887 г.) «к юбилею приготовить одну какую-нибудь, например, Октоих...»⁵.

Предпринимались и конкретные меры к исправлению книг со стороны церковной власти, однако они имели столь нерешительный характер, что так и не принесли заметных результатов.

В конце XIX — начале XX вв. имели место продолжительные труды заинтересованных частных лиц. Так, прот. Александр Невоструев в течение 25 лет в одиночку занимался изучением текста богослужебных книг и сличением их с греческим текстом, обнаружив в них огромное количество ошибок. К несчастью, смерть прервала труды Невоструева, и его колоссальный архив начал постепенно приходить в негодность⁶. В 80-х годах над новым славянским переводом праздничных канонов трудился епископ Екатеринославский Августин (Гуляницкий), составивший ряд принципов исправления богослужебных книг, которые донныне не потеряли своей актуальности⁷.

³ Подробнее: *Сове Б. И.* Проблема исправления богослужебных книг в России в XIX–XX вв. // БТ. 1970. Сб. V. С. 26–29.

⁴ Собрание писем святителя Феофана. Вып. VII. М., 1901. С. 155–156. Цит. по: *Сове Б. И.* Проблема исправления... С. 30.

⁵ Церковный вестник. 1900. № 34. С. 1032. Цит. по: *Сове Б. И.* Проблема исправления... С. 31.

⁶ См.: *Сове Б. И.* Проблема исправления... С. 40–46.

⁷ См.: Там же. С. 38–40.

Имели место опыты частичных переводов Октоиха, среди авторов которых следует назвать И. Ф. Ловягина (преподавателя Тобольской духовной семинарии), выполнившего перевод воскресных служб⁸, и свт. Феофана Затворника, составившего интереснейший свод из переведенных им покаянных молитвословий⁹, который убедительно продемонстрировал верующим глубину почти неизвестных песнопений Октоиха, зачастую не уступающих по силе Великому покаянному канону.

В 1907 г. определением Святейшего Синода была образована Комиссия по исправлению богослужебных книг под руководством архиеп. Финляндского (позже Патриарха) Сергия (Страгородского). К 1914 г. были исправлены и изданы Постная и Цветная Триоди. Еще до окончания этой работы (28 января 1911 г.) председателем Комиссии было выдвинуто предложение приступить в ближайшее время к исправлению Октоиха и Минеи. Святейший Синод принял определение «рассмотреть и исправить текст нижеследующих книг в таком порядке: а) Октоих, б) Минея общая и в) Минея месячная»¹⁰.

Комиссия приступила к работе над Октоихом 9 ноября 1911 г. Исправление первого тома продолжалось до 16 апреля 1914 г. (за это время состоялось 60 заседаний Комиссии с участием многих видных иерархов и литургистов, наиболее известным из которых был А. А. Дмитриевский). 19 апреля Синод дал разрешение на печать в Московской синодальной типографии исправленной первой части Октоиха. С 24 апреля 1914 г. по 24 апреля 1915 г. за 22 заседания Комиссии был исправлен и текст второго тома Октоиха. Однако, по-видимому, ни та, ни другая части так и не были набраны в типографии из-за трудностей военного времени и усиливающихся

⁸ *Ловягин И. Ф.* Воскресная служба Октоиха всех восьми гласов или напевов на славянском и русском языках, заключающая в себе песнопения малой вечерни, великой вечерни, полунощницы, утрени и литургии. СПб., 1910.

⁹ *Феофан Затворник, свт.* Избранные песнопения из Октоиха. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Feofan_Zatvornik/izbrannye-pesnopenija-iz-oktoikha (дата обращения: 1.01.2017.) В настоящее время его труд изучается: *Кретов А., диак., Павловская О. Е.* Анализ неизданной части рукописи перевода «Избранных покаянных песнопений из Октоиха» святителя Феофана Затворника // Вестник Оренбургской духовной семинарии. 2015. Вып. 2 (4). С. 79–87.

¹⁰ Цит. по: *Балашихов Н., прот.* На пути к литургическому возрождению. М., 2001. С. 238.

преследований Церкви. Вскоре синодальные типографии были реквизированы, и в итоге ценнейший многолетний труд наиболее квалифицированных специалистов Русской Церкви был попросту утерян. Корректурные экземпляры, подготовленные Комиссией, обнаружить не удалось, и указания относительно использованной методики работы также не сохранились¹¹.

Единственная произведенная в XX в. справа носила политический характер и была осуществлена вскоре после Февральской революции. 7 марта 1917 г. Св. Синод издал указ об удалении молитв об императоре и царствующем Доме. В результате упоминания императора заменили на «христоролюбивое воинство», «богохранимую державу Российскую», «верных рабов Твоих» или «наследие Твое»¹².

В советский период Издательский отдел Московской Патриархии выпускал богослужебные книги репринтным способом. Причем при издании Постной Триоди в 1974 г. и Цветной Триоди в 1975 г. прототипом были избраны старые, неисправленные редакции, несмотря на то, что новая редакция имела благословение Св. Синода, тем самым став обязательной для всех храмов Русской Церкви.

С недавнего времени Издательство Московской Патриархии начало выпускать богослужебные книги, набранные с применением компьютерных технологий. Так, в 2008 г. увидела свет Триодь Постная¹³, в 2010 г. — Триодь Цветная¹⁴, в 2011 г. — Минея общая новомученикам и исповедникам Российским¹⁵.

В августе 2011 г. Издательство Московской Патриархии выпустило в свет набранный компьютерным методом Октоих¹⁶.

¹¹ Подробно: *Балашов Н., прот.* На пути... С. 235–240.

¹² Там же. С. 246.

¹³ Впервые в новом компьютерном наборе выходит в свет Триодь Постная // Русская Православная Церковь: официальный сайт Московского Патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/382906.html> (дата обращения: 01.01.2017).

¹⁴ Вышло в свет новое издание Триоди Цветной // Русская Православная Церковь: официальный сайт Московского Патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1089170.html> (дата обращения: 01.01.2017).

¹⁵ В Издательстве Московской Патриархии вышла «Минея общая новомученикам и исповедникам Российским» // Русская Православная Церковь: официальный сайт Московского Патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1387520.html> (дата обращения: 01.01.2017).

¹⁶ Издательство Московской Патриархии выпустило в свет Октоих, набранный

В соответствии с традицией, книга разделена на два тома, содержащих соответственно молитвословия 1–4 и 5–8 гласов. В основу публикации был положен текст Октоиха издания Московской синодальной типографии 1898 г. — то самое издание, которое на протяжении нескольких десятилетий (с 1962 г.) воспроизводилось репринтным способом (с 1981 г. — с нотным приложением).

На сайте patriarchia.ru говорится: «Выходу в свет новой книги предшествовала значительная текстологическая работа. К сравнению с избранным прототипом публикации были привлечены Октоихи и Ирмологии, напечатанные с XVIII по XX вв. в Московской и Санкт-Петербургской синодальных типографиях, ряд старопечатных изданий, а также греческие богослужебные книги. Благодаря этому обнаружены и устранены замеченные опечатки — как незначительные типографские погрешности предыдущих публикаций, так и более серьезные ошибки набора в основном источнике, затемнявшие или искажавшие смысл отдельных молитвословий»¹⁷.

Действительно, большое количество ошибок наконец-то было исправлено в данном издании. Ликвидированы прежде всего грубые кощунственные опечатки, которые до этого на протяжении десятилетий кочевали из издания в издание (если не исправлялись своевременно клирошанами). Например, в тропаре 8 песни канона 1 гласа в среду на повечерии («...моли, Пречистая, страсти плоти Твоея (нужно: «моя») умертвити...») или в тропаре 8 песни канона 3 гласа в понедельник на утрени («От посмешства храм (нужно «Хам») отеческим изречением раб бысть...»).

Ликвидированы и менее заметные, но все же явные опечатки, перечислить которые в рамках данной статьи не представляется возможным; перечислим хотя бы опечатки в одном только каноне 1 гласа на утрени в пяток утра: «...Тебе же солнца (нужно: «солнце») зря распинаема, свет свой сокры» (п. 1, к. 1, тр. 2); «Благословен плод чрева Твоего, Дево Всепетая, истлевшая (нужно «истлевшая») плодом древа, ради Креста Своего, нетления устроивый причастники...»

с применением компьютерных технологий // Русская Православная Церковь: официальный сайт Московского Патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1608164.html> (дата обращения: 01.01.2017).

¹⁷ Там же.

(п. 3, к. 1, тр. 5); «Храм освящен явился (нужно: «явилася») еси Богу...» (п. 4, к. 2, тр. 2).

Кроме того, несомненной заслугой Издательства Московской Патриархии является работа по изучению и сравнению синодальных изданий разных лет. Это позволило заметить, например, что «в Октоихе 1888 года печати Московской синодальной типографии справщики во многих местах привели текст к правильной редакции, которая существовала в ранних, но была искажена в последующих изданиях»¹⁸. Одним из многих примеров является 1 тропарь 7 песни канона в среду на утрени 4 гласа, который из издания в издание перепечатывался в следующем виде: «Распятыя хотяи на древе наг, Едине Безсмертный, облачаяя небо облаки, и иже древле праотца обнажившаго, облекл еси вечный» (в издании 1888 г. дается правильное прочтение, которое подтверждается другими изданиями XIX в. и старопечатными источниками: «...облекл еси в студ вечный»)¹⁹.

«В новом издании эти и другие аналогичные опечатки исправлены, текст приведен к орфографическому единообразию»²⁰, больше не бросаются в глаза неаккуратные последствия «политической» справки 1917 г. (например, двукратное вымаранное упоминание императора на 9 песне воскресного канона 1 гласа).

Тем не менее, не все имеющиеся опечатки были устранены. Например, в первой стихире на стиховне в среду 4 гласа утра: «...иного бо упования вернии же имамаы...» (нужно «не имамаы», ср. греч.: ἄλλην γὰρ ἐλπίδα οἱ πιστοὶ οὐκ ἔχουσεν). Не раз имеет место ошибочная форма звательного падежа «Двери света» (вместо «Двере света»): гл. 5, в пн. утра, п. 8, к. 2, тр. 3 и гл. 7, в нед. на повеч., п. 4, тр. 1).

С учетом нашего давнего долга перед Церковью — возобновления и продолжения труда Комиссии по исправлению богослужбных книг, который получил в свое время соборное одобрение — вполне можно было бы, не останавливаясь на полумерах, устранить давно замеченные и ждущие своего исправления недостатки:

¹⁸ Издательство Московской Патриархии выпустило в свет Октоих, набранный с применением компьютерных технологий // Русская Православная Церковь: официальный сайт Московского Патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1608164.html> (дата обращения: 01.01.2017).

¹⁹ Там же.

²⁰ Там же.

- заменить устаревшие славянские слова, в настоящее время абсолютно непонятные, например: «реснотивно» (гл. 3, в ср на повеч., п. 9), «неначаемь» (гл. 3, во вт утра, блаженны), «вресноту» (гл. 4, в ср на повеч., п. 1), «возничеши» (гл. 5, в пт утра, п. 9, к. 2, тр. 2), «низлежу взнак» (гл. 5, во вт утра, п. 6, к. 1, тр. 1), «враски» (гл. 5, в пн на повеч., п. 5), «мсто» (гл. 6, в ср утра, п. 5, к. 1, тр. 2);
- исправить ставшие совершенно непонятными выражения, например: «пропный небо» (гл. 7, в ср утра, п. 3, к. 1, тр. 1), что на самом деле является цитатой Псалтири (Пс 103.2) до-никоновского варианта; «...глению соблюю еси тело Твое не вкусно...» (гл. 6, в нед. утра, п. 9, к. 1, тр. 2);
- заменить неправильно переведенные греческие слова, например, исключить везде непонятную «пищу» (греч. «τροφή»), заменив ее на «сладость» («τριφή»), и тогда абсурдные фразы вроде «в пици райстей всели» (гл. 6, в сб утра, п. 6, к. 2, тр. 3) будут исключены; точно так же «туча» (ὄμβρος) на самом деле — «дождь» (гл. 3, в пт утра, п. 3, к. 2, тр. 4);
- заменить греческое расположение слов нормативным славянским: «Мучителей разум девственное посрами чрево...» (гл. 4, в нед. утра, п. 5, к. 3, тр. 3);
- заменить славянские паронимы: «...мертвым даровал еси божественный Твой живот...» (гл. 1, в сб утра, п. 1, к. 1, тр. 4);
- ликвидировать эллинизмы: «кустодии» (гл. 5, стихира 6 на «Господи, воззвах» в сб вечера);
- исправить текст по библейским местам: «Младенец бо язву аспидную душегубную испыта рукою» (гл. 4, в нед. утра, п. 5, к. 3, тр. 3) — см. Ис 11.8: «Отроча младо на пещеры аспидов руку возложит».

Наконец, не относя себя к сторонникам радикальной реформы богослужебных книг²¹, мы тем не менее считаем, что Октоих только выиграл бы от небольшой правки содержания. К примеру, канон св. Иоанну Предтече во вторник 2 гласа на утрени изобилует молитвенными обращениями за некоего ктитора, воздвигшего храм

²¹ См.: Желудков С., *свящ.* Литургические заметки. М., 2003 // Библиотека Якова Кротова. URL: http://krotov.info/library/07_zh/zhel/udkov_20.htm (дата обращения: 01.01.2017) Гл. «Типикон и вечернее богослужение».

Предтече, и указаниями на то, что молящиеся находятся именно в этом Предтеченском храме (п. 1, тр. 4; п. 3, тр. 3; п. 4, тр. 4; п. 9, тр. 4). Купировать подобные рудименты не составило бы никакого труда, равно как и примеры нехристианской злобы («Биется Нестория лице, не восхотевшаго мудрствовать Тебе Богородицу чистую...» — гл. 7, в пт утра, п. 4, к. 2, тр. 3).

РАЗДЕЛ III

ЦЕРКОВЬ В ИСТОРИИ РОССИИ И УРАЛА

С. Ю. Акишин

ОБ АВТОРСТВЕ «ДНЕВНИКА ВОСПИТАННИКА АСТРАХАНСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ» (ОР РНБ. Ф. 253. Д. 782). А. А. НАРТОВ ИЛИ А. А. ДМИТРИЕВСКИЙ?

Статья посвящена установлению авторства «Дневника воспитанника Астраханской духовной семинарии», хранящегося в Отделе рукописей Российской национальной библиотеки в фонде А. А. Дмитриевского. Описателями фонда авторство документа было приписано А. А. Нартову, однако внимательное чтение Дневника позволяет утверждать, что его автором был А. А. Дмитриевский. Дневник представляет собой серию писем неустановленному лицу (женщине), в которых будущий ученый описывает свои поездки по городам и селам Астраханской губернии в каникулярное время, когда он знакомился с интересными людьми и наблюдал быт сельского духовенства и крестьян. Памятник был создан в феврале — апреле 1878 г., хотя описывает реалии жизни автора в промежуток времени с 12 декабря 1877 по Крещение 1878 г.

Ключевые слова: *А. А. Дмитриевский, Астраханская духовная семинария, эпистолярный дневник, мемуары, быт духовенства, крестьяне.*

В фонде А. А. Дмитриевского, находящемся в Отделе рукописей Российской национальной библиотеки им. М. Е. Салтыкова-Щедрина в Санкт-Петербурге, хранится одно любопытное дело под названием «Дневник воспитанника Астраханской духовной семинарии» (ОР РНБ. Ф. 253. Д. 782). Объем дела невелик, всего 22 тетрадных листа, написанных в феврале — апреле 1878 г. убористым каллиграфическим почерком и расположенных в деле в произвольном порядке. Правильный порядок листов, исходя из датировки и содержания, восстанавливается в следующем виде: 1–4 об., 11–12 об., 5–6 об., 13–20 об., 9–10 об., 21–22 об., 7–8 об. В силу того, что в Дневнике приводятся диалоги между людьми и разные мелкие подробности их быта, а первая запись датирована 5 февраля 1878 г., можно сделать вывод, что автор писал его, возможно, основываясь на своих путевых несохранившихся заметках.

Авторство «Дневника». В описи фонда А. А. Дмитриевского, выполненной В. Ф. Петровой, дается следующее описание этой единицы хранения: «Дневник воспитанника Астраханской духовной семинарии в эпистолярной форме. Астрахань. Отрывок. 1878. 22 л.». При первоначальном разборе архива А. А. Дмитриевского В. Н. Бенешевич дал делу название «Дневник студента Астра[анской] семинарии 1878 г.», о чем свидетельствует собственноручная его надпись на л. 1. В описи В. Ф. Петровой приводится перед названием в квадратных скобках и восстановленное, видимо архивными работниками, имя автора: Александр Афанасьевич Нартов. Однако при знакомстве со списками выпускников и учащихся Астраханской духовной семинарии за 1876/77 и 1877/78 учебные годы имени А. А. Нартова обнаружить не удалось¹, и его имя в самом архивном деле никак не фигурирует. Это обстоятельство позволяет усомниться в справедливости атрибуции Дневника А. А. Нартову и начать новые поиски автора.

Почерк автора Дневника идентичен с почерком молодого А. А. Дмитриевского, представленном в целом ряде архивных дел как его фонда, так и фонда Казанской духовной академии: ОР РНБ. Ф. 253. Д. 109 (студенческое сочинение А. А. Дмитриевского, поданное Н. Ф. Красносельцеву в 1879 г.); Д. 197–198 (лекции по литургике, читанные студентам Казанской духовной академии в 1882–1884 гг.), НА РТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 7172 (прошение А. А. Дмитриевского о допуске к сдаче вступительных экзаменов в Казанскую духовную академию), и др. Почерк Дневника поспешен, имеются немногочисленные исправления, орфографические ошибки и проч.

При анализе текста Дневника видно, что его автора зовут Алексей Афанасьевич, его отец — причетник², служащий псаломщиком

¹ См.: Разрядный список учеников Астраханской духовной семинарии, составленный в педагогическом собрании Правления по окончании 1876/77 учебного года // Астраханские епархиальные ведомости. 1877. № 28 (10 июля). С. 4–6; Разрядный список учеников Астраханской духовной семинарии, составленный в педагогическом собрании правления по окончании 1877/78 учебного года и утвержденный Его преосвященством // Астраханские епархиальные ведомости. 1878. № 29 (16 июля). С. 437–439.

² Афанасий Петрович Дмитриевский 21 декабря 1877 г. был переведен причетником к Ильинской церкви г. Астрахани (см.: Клировая ведомость Казанской церкви

Ильинской церкви г. Астрахани, и в одном месте он подписывается «Ал. Дмитр.». Эти три обстоятельства — почерк, место служения Афанасия Петровича и подпись — позволяют атрибутировать А. А. Дмитриевскому авторство «Дневника воспитанника Астраханской духовной семинарии».

Формат Дневника и адресат. Составителями описания указано, что перед нами — дневник в эпистолярной форме. Письма, как правило, датированы, однако описывают они реальность, бывшую некоторое время назад. Все они написаны в Астрахани в феврале — апреле 1878 г., когда А. А. Дмитриевский обучался в последнем, VI классе Астраханской семинарии, но отражают реальность, случившуюся с автором между 12 декабря 1877 и 6 января 1878 г. В начале каждого письма, без каких-либо приветствий, кроме места написания указано и время написания: первое письмо датировано 5 февраля 1878 г., второе — 18 февраля, третье — 4 марта, четвертое — 3 апреля, пятое — 7 апреля; в конце каждого письма без авторской подписи указывается «продолжение будет», и в следующем по времени письме продолжается повествование. Вероятно, это обстоятельство и дало описателям фонда возможность заключить, что перед нами дневник в эпистолярной форме. Только, в отличие от жанра эпистолярного дневника, наш памятник представляет собой отправленные в неизвестном направлении письма, объединенные друг с другом единством повествовательной темы.

Адресат писем ни в одном из них не назван, хотя иногда делаются оговорки, что письмо корреспондента Алексея Афанасьевича получено и настоящее послание — ответное, либо что он «письма <...> доселе не получил»³. В письмах А. А. Дмитриевский обращается к своему корреспонденту исключительно на «Вы», называя его «сельской жительницей»⁴, имеющей место наставницы, которое доставляет ей много неприятностей⁵. Вероятно, это была знакомая ему по Астрахани молодая женщина, возможно, его лет, с которой их

г. Астрахани за 1895-й год (Государственный архив Астраханской обл. Ф. 739. Оп. 1. Д. 83. Л. 106 об.).

³ ОР РНБ. Ф. 253. Д. 782. Л. 1.

⁴ Там же. Л. 3 об.

⁵ Там же. Л. 14 об.

связывало общее прошлое в роде памятных ему совместных танцев, игры в фанты⁶ и общие астраханские знакомые⁷. Этим, собственно, и ограничивается информация Дневника об адресате.

Содержание Дневника. Повествование начинается с того, что Алексей Афанасьевич, не дождавшись ответного письма своего корреспондента, имея для этого свободное время, продолжает прошлое письмо. Он рассказывает о прошедшем в Астраханской семинарии 12 декабря 1877 г. вечере, на котором воспитанники пели русские песни и гимны, после чего была устроена в семинарском зале иллюминация. Далее он сообщает, что начиная с 12 декабря ничего примечательного не произошло, а 22 числа того же месяца все воспитанники были распущены на святки. Собственно, описанию каникулярного времени и посвящен Дневник.

1877/1878 учебный год был последним годом обучения Алексея Афанасьевича в Астраханской духовной семинарии. По окончании семинарского курса ему разрешалось жениться, а после этого можно было и рукополагаться. Строя жизненные планы, А. А. Дмитриевский решил на каникулы съездить в село Самосделка⁸, преследуя две основных цели: «...присмотреться к житью-бытью сельских попов, посмотреть сельских невест»⁹. Алексея Афанасьевича сопровождал в поездке его двоюродный брат, и это путешествие в самом начале чуть не стоило жизни будущему литургисту¹⁰.

Среди опубликованных работ А. А. Дмитриевского имеется одна, написанная еще во времена обучения в Астраханской духовной семинарии и посвященная описанию того, как в ответ на сказанную А. А. Дмитриевским в храме проповедь на праздник Рождества Христова крестьяне стали жертвовать деньги и одежду в пользу больных и раненных воинов Русско-турецкой войны 1877–1878 гг.¹¹

⁶ ОР РНБ. Ф. 253. Д. 782. Л. 6.

⁷ Л. М. Михайлова (Там же. Л. 10).

⁸ В Дневнике А. А. Дмитриевский систематически называет село Самозделовкой. Мы в статье везде даем название села в современном звучании.

⁹ ОР РНБ. Ф. 253. Д. 782. Л. 1–1 об.

¹⁰ Там же.

¹¹ *Дмитриевский А. А.* Сочувствие жителей селения Самозделки к воинам, проливающим кровь свою за единоверных нам братьев-славян Балканского полуострова // Астраханские епархиальные ведомости. 1878. № 7. Отд. неоф. С. 109–111.

Данные этой статьи подтверждаются и значительно дополняются дневниковыми записями А. А. Дмитриевского. Алексей Афанасьевич, в частности, сообщает, какое воздействие имела его проповедь на жителей Самосделки: сперва он начал читать проповедь по тетрадке, а потом, отложив ее в сторону, стал говорить от себя. Один крестьянин, обратившись к нему после службы, сказал: «И где ты эфто собрал, аль по всей матушке нашей амперии изъездил. Хоть убей, я бы так не сказал»¹². В общей сложности удалось собрать 27 руб. 16 коп. и мешок тряпья в пользу воинов.

Генеральные повествовательные линии Дневника — это описание быта духовенства, в домах которого автор останавливался во время своей поездки, и характеристика девушек-невест, с которыми А. А. Дмитриевский знакомился. Действие происходило не только в Самосделовке, но и в других селах Астраханской губернии, находящихся неподалеку: Камызяке, Уварах и Травине. Из Самосделовки он отправился в сопровождении священника и попадьи в Травин, чтобы познакомить их со служившим там его приятелем-священником. По дороге они остановились в Камызяке, где Алексей Афанасьевич «с молодой попадьей и девушками ходил под окна спрашивать женихов и невест, снег пололи¹³, но я лично не принимал участия»¹⁴. Оттуда поехали на Увары, но останавливаться там не стали по причине того, что местное население представляли в основном воры и мошенники, которые могли их обокрасть.

В Травине они задержались на некоторое время. В травинской церкви служил его однокашник по Астраханской семинарии, окончивший курс в 1876/77 учебном году по второму разряду, священник Николай Иконицкий¹⁵. У них были приятельские отношения, и в своем Дневнике А. А. Дмитриевский рассказывает о его пути ко священству: на семинарской скамье он презирал священство, руками и ногами отмахиваясь от него, мечтал быть адвокатом. Но после

¹² ОР РНБ. Ф. 253. Д. 782. Л. 2 об.

¹³ Полоть снег — вид святочных гаданий.

¹⁴ ОР РНБ. Ф. 253. Д. 782. Л. 2 об.

¹⁵ Разрядный список учеников Астраханской духовной семинарии, составленный в педагогическом собрании Правления по окончании 1876/77 учебного года // Астраханские епархиальные ведомости. 1877. № 28 (10 июля). С. 4.

окончания семинарии его чуть было не призвали на военную службу, и он был вынужден от безысходности податься во священники.

Видимо, о цели приезда А. А. Дмитриевского в Травин о. Николай знал заранее, потому как и здесь большое внимание уделяется детальному описанию общения Алексея Афанасьевича с невестами: как знакомился с ними, их внешний вид, о чем говорили, и проч. У каждой из них был какой-то изъян: одну звали Феклой, другая — В. — была хромой, хотя и отличалась красотой и умом. С ней Алексей Афанасьевич общался более всего.

После Травина вернулись обратно, уже в компании с Иконицкими, в Самосделку. Здесь все вместе пошли в гости к управляющему местным рыбным промыслом господину И., чтобы познакомиться с его дочерью Л. Д. Именно знакомство с ней Алексей Афанасьевич определяет едва ли не главной причиной поездки в Самосделку¹⁶. Далее следует описание невесты, которая не показалась А. А. Дмитриевскому симпатичной¹⁷. Алексей Афанасьевич описывает, как играли в фанты, веревочку, танцевали и пели, как он общался с Л. Д. и В. Последняя слушала А. А. Дмитриевского «с интересом; много предлагала вопросов, на которые я давал по возможности ответы ей»¹⁸.

С большим талантом описывается А. А. Дмитриевским отъезд из Самосделки и визит к священнику Порфирию Виноградову в село Иванчуг. Он с искрометным юмором характеризует попадю и самого священника, называя его попом-сibarитом. Говорится здесь и о крестном ходе с Феодоровской иконой Божией Матери, который был одним из главных событий религиозной жизни Астраханского края.

Новый год А. А. Дмитриевский справлял уже дома, в Астрахани. В новогоднюю ночь с его отцом Афанасием Петровичем сделалось дурно, и Алексей Афанасьевич вынужден был идти в Ильинскую церковь выполнять обязанности причетника вместо него. На следующий день он участвовал в театральной постановке переделанной немецкой комедии «Не в свои сани не садись», содержание которой тщательным образом передал своему корреспонденту

¹⁶ ОР РНБ. Ф. 253. Д. 782. Л. 12.

¹⁷ Там же. Л. 5.

¹⁸ Там же. Л. 14 об.

и описал, какова была реакция публики и как потом отмечали с актерами театральные успех.

Оканчивается повествование о каникулярном времени А. А. Дмитриевского описанием его поездки к родственникам в г. Красный Яр, где он познакомился с очаровательной девушкой Л. Е. Л., красивее которой не видел в своей жизни. Здесь же он стал свидетелем смерти племянницы.

Дневник полон лирических отступлений типа: «Представьте себе: легкая морозная тихая ночь, матовый свет луны отражался на гладкой поверхности льда, все тихо и невозмутимо спокойно, только мерный звон подков лошадиных нарушал эту чудную тишину и отдавался легким эхом вдалеке. Когда я пишу эти строки, то, мне кажется, я дышу тем упоительным ароматом, каким я дышал в тот вечер»¹⁹. Это говорит о незаурядном внутреннем мире автора и писательском таланте, в полную свою мощь развернувшемся позднее в его богатейшем литературном наследии.

Подводя итог беглому обзору содержания «Дневника воспитанника Астраханской духовной семинарии», скажем, что авторство этого литературного памятника с легкостью атрибутируется будущему выдающемуся литургисту и византинисту А. А. Дмитриевскому. Дневник описывает зимние каникулы Алексея Афанасьевича последнего 1877/1878 учебного года, которые он провел в селах Самосделка, Травин и в городах Астрахани и Красном Яру. Двумя главными причинами, которые заставили А. А. Дмитриевского предпринять поездку в Самосделку и Травин, были желание посмотреть на быт и нравственный облик сельского духовенства и найти невесту. Из предложенных невест ему понравились две, но, судя по Дневнику, ни одна из них не произвела на него большого впечатления. После окончания А. А. Дмитриевским в 1878 г. Астраханской духовной семинарии и в связи с поступлением в Казанскую духовную академию планы на вступление в брак и рукоположение были отложены еще на некоторое время.

¹⁹ ОР РНБ. Ф. 253. Д. 782. Л. 3 об.

Священник С. С. Глинских

ОБСТОЯТЕЛЬСТВА НАЗНАЧЕНИЯ ОСНОВНЫХ ЧЛЕНОВ ВТОРОЙ ИЕРУСАЛИМСКОЙ РУССКОЙ ДУХОВНОЙ МИССИИ В 1857 Г.

Статья посвящена рассмотрению обстоятельств подбора главных членов второй Иерусалимской Русской духовной миссии (РДМ), предпринятых Министерством иностранных дел Российской империи и Святейшим Синодом. Анализ избрания дал возможность увидеть и оценить нравственное поведение избираемых монахов, увидеть ошибки организаторов и сделать вывод о несоответствии назначений цели миссии.

Ключевые слова: *Русская духовная миссия в Иерусалиме, епископ Кирилл (Наумов), архимандрит Леонид (Кавелин), архимандрит Ювеналий (Половцев).*

По окончании Крымской войны в 1856 г. Министерство иностранных дел второй раз инициировало отправку Духовной миссии в Иерусалим. Ввиду нарастания ухищрений западной пропаганды в Святой Земле, ей была поставлена главная цель: «...не допускать ослабления в духовном единстве, связующем между собой разноплеменных, но единоверных обитателей Сирии и Палестины»¹. Т. е. она должна была потрудиться над поддержанием первого существенного свойства Апостольской Церкви — единства. Одной же из главных задач Миссии ставилось налаживание духовного окормления российских поклонников в Святой Земле. Осознав свою прежнюю ошибку в политике на Ближнем Востоке, Министерство иностранных дел решило: «Роль смиренных наблюдателей ныне уже невозможна для нашей миссии. Нам необходима представительность на Востоке». Для этого оно предложило отправить главой духовного посольства вместо архимандрита епископа, чтобы произвести сильное благотворное впечатление в Иерусалиме и Царьграде. Наиболее подходящим кандидатом на этот пост рассматривался начальник первой Миссии — архим. Порфирий (Успенский)². Но в Святейшем Синоде,

¹ См.: Россия в Святой Земле. Док-ты и мат-лы: в 2 т. Т. 2. М., 2000. С. 53, 54.

² Еп. Порфирий (в миру Константин Александрович Успенский; 1804–1885) —

из-за вкушения мяса и самовольных сношений с Римским папой, его заподозрили в шаткости религиозных убеждений. Его противником также стал глава Министерства иностранных дел канцлер А. М. Горчаков³, негативно оценивший откровенные высказывания о. Порфирия о делах церковных⁴.

По обоюдному согласию обер-прокурора и министра иностранных дел, 23 марта 1857 г. начальником новой миссии был избран еп. Поликарп⁵ (Радкевич)⁶. Будучи архимандритом, он служил с 1843 по 1850 гг. при посольстве в Афинах и приобрел опыт работы на Востоке. А о. Порфирия планировали назначить ему в помощники. Последний, проявив обиду, все же обрадовался возможности продолжать научные труды, а также осуществлять планы по миссионерству среди арабов и еврейских палестинских униатов. Об этом своем назначении архим. Порфирий написал, что он дан был в помощь епископу «в качестве „высокопреподобного дядьки“ <...> Так как у этого кандидата не имелось <...> ни силы ума и воли, ни сметливости и вкрадчивости, ни даже дара, необходимого на дипломатическом поприще»⁷.

При таком отношении подчиненного к иерарху достижение цели Духовной миссии — поддержание единения православных в Святой Земле — ставилось под угрозу, т. к. тяжело было бы добиться внутреннего единства главных ее членов. Тогда владыка Поликарп по поручению митр. Филарета (Дроздова), с письмом от А. Н. Муравьева⁸ 5 июля 1857 г. прибыл в Оптину пустынь для избрания двух

епископ Чигиринский. Востоковед, византолог и археолог. Почетный член Императорского православного палестинского общества (ИППО).

³ Горчаков Александр Михайлович (4 июня 1798 — 27 февраля 1883) — министр иностранных дел (1856–1882), канцлер Российской империи (1867–1883).

⁴ *Дмитриевский А. А.* Очерк жизни и деятельности архим. Леониды (Кавелина), третьего начальника Русской духовной миссии в Иерусалиме, и его труды по изучению православного Востока. Петроград, 1918 г. // ОР РНБ. Ф. 253. Д. 175. Л. 3 об., 4.

⁵ Еп. Поликарп (в миру Феодосий Иванович Радкевич; 1798–1867) — епископ Одесский (1853–1858).

⁶ См.: *Каширина В. В.* Архимандрит Леонид (Кавелин) перед отъездом в Иерусалимскую миссию // *Святая Земля: альманах*. Ч. 1. М., 2012. С. 117.

⁷ ОР РНБ. Ф. 253. Д. 75. Л. 4.

⁸ Муравьев Андрей Николаевич (1806–1874) — камергер, православный духовный писатель, историк Церкви, путешественник.

иеромонахов и еще нескольких человек из одной обители, способных сохранить необходимое единство духа и цели в предстоящем деле. При этом ему было указано обратить внимание на иерод. Ювеналия (Половцева)⁹ и рясофорного послушника Льва Кавелина¹⁰. О. Ювеналий заранее, еще во время ожидания первых переговоров о возобновлении Русской духовной миссии в ноябре 1856 г., был намечен в кандидаты обер-прокурором¹¹ А. П. Толстым¹². 8 января 1857 г. этот иеродиакон самостоятельно отправился из монастыря к нему, чтобы решить дело о своем назначении. Но получил от него указание «забыть о поездке на Восток». Желанное предложение он получил от приехавшего 5 июля 1857 г. еп. Поликарпа и по благословению старцев принял его. Потом о. Ювеналий съездил с преосвященным в Калугу к своему правящему архиерею за разрешением покинуть епархию и на рукоположение в иеромонаха, которое состоялось 11 июля 1857 г. Призвание второго кандидата — послушника Льва в Духовную миссию проходило следующим образом. Первое предложение было сделано иерод. Ювеналием, второе — весной 1857 г. обер-прокурором. По благословению духовника иером. Макария (Иванова)¹³ Лев оба раза решительно отказался, хотя и видел удобный случай посетить Святые места¹⁴. На третье предложение, сделанное еп. Поликарпом, Кавелин ответил, что сам решить это не может, как по чувству своего недостойнства, так равно и по недостатку сил самому подписать, может быть, вечную разлуку с обителью, с духовным отцом и родиной. Начальники монастыря и скита, пообщавшись с владыкой, увидели в нем человека Духа Божия, смотрящего на дело

⁹ Архиеп. Ювеналий (в миру Иван Андреевич Половцев; 1826–1904) — член Иерусалимской Русской духовной миссии (1857–1861), архиеп. Литовский и Виленский (1893–1898).

¹⁰ Архим. Леонид (в миру Лев Александрович Кавелин; 1822–1891). Начальник Русской духовной миссии в Иерусалиме (1863–1865), заместитель Свято-Троицкой Сергиевой лавры (1877–1891).

¹¹ См.: ОР РНБ. Ф. 253. Д. 175. Л. 45 об.

¹² Толстой Александр Петрович (1801–1873) — граф, член Государственного совета; обер-прокурор Святейшего Синода (1856–1862), генерал-адъютант.

¹³ Иеросхимонах Макарий (в миру Михаил Николаевич Иванов; 1788–1860) — преподобный Оптинский старец.

¹⁴ См.: *Каширина В. В.* Архимандрит Леонид (Кавелин)... С. 117–119.

миссии духовно, очами веры, и рассудили, что в этом предложении надо видеть призвание Божие и жребий апостольский. К удивлению общему и самого Льва, они благодушно согласились отпустить его в Палестину. Тогда Кавелин, совещаясь с владыкой, серьезно принялся за подготовку к командировке, вооружился списком «Паломника Даниила»¹⁵ и начал составлять устав для их планируемой маленькой монашеской обители. Важнейшим условием успеха миссии Лев полагал «единомыслие среди всех ее членов»¹⁶.

Но оно было нарушено заменой еп. Поликарпа на 34-х летнего архим. Кирилла (Наумова)¹⁷, а так же разногласиями с о. Ювеналием, который показал неуступчивость, пренебрежение советами, презорство и желание действовать отдельно. Тогда послушник благословился и начал отказываться от поездки. Во время ожидания своей участи он 7 сентября 1857 г. на 36-м году от рождения, был пострижен в монахи¹⁸ с наречением имени Леонид¹⁹. 21 сентября новопостриженный с разрешения о. Макария в письме изложил доводы об отсутствии единства с иером. Ювеналием, о своем недостоинстве и отправил их для решения вновь назначенному начальнику. Но глава Миссии пожелал взять с собой обоих кандидатов. 13 октября 1857 г. о. Леонид узнал о своем назначении в состав Миссии. Затем 20 октября он был рукоположен в иеродиакона, 22 — в иеромонаха и 14 ноября выехал в распоряжение нового начальника²⁰.

О назначении последнего известно следующее. Вместо заболевшего в Санкт-Петербурге преосвящ. Поликарпа, кн. А. М. Горчаков, с согласия обер-прокурора, предложил инспектора СПбДА архим. Кирилла (Наумова). 1 сентября 1857 г. на это последовала резолюция императора Александра II: «Исполнить»²¹. В результате с отстранением епископа не у дел оказался и архим. Порфирий,

¹⁵ См.: ОР РНБ. Ф. 253. Д. 175. Л. 46, 51 об.

¹⁶ См.: Каширина В. В. Архимандрит Леонид (Кавелин)... С. 118, 119.

¹⁷ Еп. Кирилл (в миру Василий Николаевич Наумов; 1823–1866) — епископ Мелитопольский. Начальник Русской духовной миссии в Иерусалиме (1857–1863).

¹⁸ См.: Нилус С. Святыня под спудом. Сергиев Посад, 1911. С. 163–164.

¹⁹ См.: Корсунский И. Наместник Сергиевой лавры архимандрит Леонид. М., 1893. С. 323–325.

²⁰ НИОР РГБ. Ф. 214. Оп. 361. Л. 384–388.

²¹ Россия в Святой Земле. Документы и материалы: Т. 2. С. 54–57.

посчитавший «себя обесчещенным в глазах своего и восточного духовенства»²².

Избранный же инспектор до этого был самым правоспособным кандидатом на освободившуюся должность ректора СПбДА. Но на это место был назначен архим. Феофан (Говоров)²³. Он был ранее в академии всего лишь бакалавром, тогда как архим. Кирилл занимал более высокие должности инспектора и ординарного профессора. Последний, явно для окружающих, почувствовал себя уязвленным и находящимся в неловком положении. Высшее церковное начальство заметило это. Для решения проблемы митр. Филарет (Дроздов), исходя из оценки способностей архим. Кирилла, рекомендовал перевести его на должность настоятеля посольской церкви в Константинополе. Но инспектор отказался, т. к. на этом месте ранее служил архим. Феофан и он не пожелал быть приемником того, кого считал моложе и ниже себя по службе²⁴. Но когда ему опять была предложена зарубежная командировка, но уже с возведением в сан епископа, то инспектор обрадовался этому знаку внимания правительства, дававшему выход из казавшегося ему сложного положения²⁵. В результате о. Кирилл, по воле священноначалия, предпочел предложение чиновников. Он принял должность начальника Миссии, к которой (даже по собственному признанию) был мало подготовлен и способен. 13 октября 1857 г. архимандрит был хиротонисан в Санкт-Петербурге в епископа с наименованием Мелитопольского и 3 ноября 1857 г. отправился на встречу с иеромонахами²⁶.

Совместное их пребывание и служение в Иерусалиме показало, что еп. Кирилл был чужд аскетического настроения и у него с о. Леонидом сразу началось полное расхождение во взглядах, убеждениях и образе повседневной жизни. Но вместе с тем, он, не имевший

²² ОР РНБ. Ф. 253. Д. 175. Л. 4.

²³ Феофан Затворник (в миру Георгий Васильевич Говоров; 1815–1894) — епископ, богослов, публицист-проповедник.

²⁴ См.: Титов Ф. И., прот. Преосвященный Кирилл (Наумов), епископ Мелитопольский, бывший настоятель Русской духовной миссии в Иерусалиме. Киев, 1902. С. 8–10.

²⁵ См.: Чистович И. А. Санкт-Петербургская духовная академия за последние 30 лет. СПб., 1889. С. 5.

²⁶ См.: Титов Ф. И., прот. Преосвященный Кирилл Наумов... С. 10, 130.

опыта монастырской жизни, стал требовать, чтобы иеромонахи, прошедшие духовную школу Оптиной пустыни, были в сыновних отношениях к нему. Начальник ничего не доверял им, стал держать их только как послушников. Тогда как, по отзывам об отцах: «...в деле надзора за поклонниками и их назидания нельзя найти им подобных. Но он и от этого дела оттер их совершенно»²⁷. В результате сперва о. Леонид, потом о. Ювеналий, недовольные поведением начальника, покинули Миссию²⁸. Затем, после долгого восьмимесячного неповиновения указам Св. Синода, начавшегося с июля 1863 г., после увещаний и внушений обер-прокурора²⁹, и сам еп. Кирилл в конце апреля 1864 г. с трудом был выдворен из Иерусалима³⁰.

В итоге рассмотрения обстоятельств подбора главных членов второй Иерусалимской Русской духовной миссии, инициированной Министерством иностранных дел Российской империи, видно, что все кандидаты были монашествующие, которым приличнее, конечно, было бы удалиться от мира в монастырь, а не ехать в шумный город. Из них во время избрания с отрицательной стороны проявили себя архим. Порфирий (Успенский) и иером. Ювеналий (Половцев). Первый был отстранен, а второй, несмотря на самовольное поведение, оставлен. С хорошей стороны показали себя еп. Поликарп (Радкевич) и иеромонах Леонид (Кавелин). Их добродетели, а также единодушные и единомыслие делали возможным достижение цели миссии — поддержания единства православных народов в Палестине. Но замена преосвященного на предложенного канцлером архим. Кирилла (Наумова), проявившего мнительность, тщеславие и другие страсти, разрушила это единение. В результате ошибочного выбора главой Министерства иностранных дел нового начальника в Миссии возросли конфликты и, лишенная внутреннего единства, она не смогла достигнуть своей цели и решить поставленную задачу окормления русских паломников в Святой Земле.

²⁷ См.: ОР РНБ. Ф. 253. Д. 178. Л. 3–8. Письмо Б. П. Мансурова кн. Д. А. Оболенскому от 15 окт. 1858 г.

²⁸ См.: Россия в Святой Земле. Док-ты и мат-лы: Т. 2. С. 405–407, 409.

²⁹ См.: Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского по делам Православной Церкви на Востоке. СПб.: Синод. типогр., 1899. С. 322–332.

³⁰ См.: *Титов Ф. И. прот.* Преосвященный Кирилл Наумов... С. 439.

Д. Г. Давиденко, священник И. А. Никулин

О ПОСЛЕДНИХ ДНЯХ И КОНЧИНЕ СИБИРСКОГО МИТРОПОЛИТА ИГНАТИЯ (РИМСКОГО-КОРСАКОВА): НОВЫЕ МАТЕРИАЛЫ

В статье рассматривается вопрос о последних днях жизни и причине кончины одного из видных сибирских архипастырей — митрополита Игнатия (Римского-Корсакова). В составе фонда Преображенского приказа сохранилось дело о «слове государевом» монаха Николая, утверждавшего в частности, что смерть владыки была насильственной (РГАДА. Ф. 371. Оп. 2. Д. 1105). Авторы пришли к выводу, что сведения были вероятнее всего лишь слухами. Вместе с тем, дело проливает свет на последние дни пресвященного Игнатия.

Ключевые слова: *митрополит Игнатий (Римский-Корсаков), Симонов монастырь, Преображенский приказ.*

Последние дни жизни известного церковного писателя и деятеля митрополита Сибирского и Тобольского Игнатия (1639–1701) уже привлекали внимание исследователей. Сложилось две противоположные точки зрения. Так историк А. П. Богданов полагает, что митрополита морили голодом, и это стало причиной его смерти¹. С данным предположением не согласился один из авторов данной статьи². В его работах отмечается, что в описи имущества, которое находилось в монастырской келье митр. Игнатия, отмечены посуда, одежда, книги: Апостол, Псалтирь с воследованием, Требник и другие³. И всем этим владыка пользовался. Возможно, что о нем продолжали

¹ Богданов А. П. От летописания к исследованию. Русские историки последней четверти XVII века. Ч. I. М., 1995. С. 213; Он же. Русские патриархи. 1589–1700. В 2-х тт. М., 1999. С. 387.

² Никулин И. А. Последние годы жизни митрополита Игнатия (Римского-Корсакова): личная драма в контексте эпохи // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2011. № 1. С. 102–114; Никулин И. А., священ. Преосвященный Игнатий (Римский-Корсаков), митрополит Сибирский и Тобольский. Екатеринбург, 2015. С. 146–147.

³ Российский государственный архив древних актов (РГАДА). Ф. 214. Оп. 1. Кн. 1559. Л. 21–22.

заботиться его «домовые люди». Так 9 августа 1700 г. от имени Петра I и патриарха Адриана появился указ о проведении описи митрополичьей казны (то есть имущества), которая хранилась на Казанском подворье⁴. Это вскоре и было сделано в присутствии домовых людей преосвященного Игнатия⁵. Митр. Игнатий был прекрасно осведомлен о проведении описи. После ее завершения и передачи всех вещей на хранение в Сибирский приказ, скорее всего, весной 1701 г. он подал челобитную с просьбой вернуть ему деньги, взятые из его «подголовка», для его «келейных потреб»⁶. Факт написания им челобитной наглядно свидетельствует о том, что митрополит в этот период не голодал. Если бы он находился на грани физического истощения, то писал бы челобитные совсем другого содержания. Необходимо обратить внимание и на то, что находившийся под наблюдением преосвященный Игнатий имел принадлежности для письма и, самое главное, связь с внешним миром. Последнее косвенно подтверждается тем, что текст упомянутой челобитной был написан не самим митрополитом, его же рукой была поставлена только подпись⁷.

Однако точка зрения А. П. Богданова не нова в истории. В РГАДА в фонде Преображенского приказа хранится дело о чернице Симонова монастыря Николае, сказавшем за собою государево слово и доносившем на архимандрита Донского монастыря Антония⁸. Он был доставлен в Монастырский приказ, а оттуда — в Преображенский, где и состоялся допрос. Среди прочего монах Николай в январе 1702 г. сообщил: «Да в нынешней Филипов пост до праздника Рожества Христова за неделю или болши, а подлинно сказат не упомнит, того ж монастыря старец Паладии по архимандричью приказу посажен был в хлебне на цепь, а за что того не знает.

⁴ Оглоблин Н. Н. Библиотека сибирского митрополита Игнатия, 1700 г. // Библиограф. 1892. №8–9., отд. 1. С. 286

⁵ Описные книги сохранились: РГАДА. Ф. 214. Оп. 1. Кн. 1559. Л. 1–17. Частично опись опублик.: Оглоблин Н. Н. Библиотека сибирского митрополита Игнатия... С. 286–291.

⁶ РГАДА. Ф. 214. Оп. 1. Кн. 1559. Л. 19.

⁷ Оригинал челобитной см.: РГАДА. Ф. 214. Оп. 1. Кн. 1559. Л. 19.

⁸ РГАДА. Ф. 371. Оп. 2. Д. 1105. Сведениями о документах по истории Московского Симонова монастыря в фонде Преображенского приказа в РГАДА авторы обязаны К. Ю. Ерусалимскому.

А сажал ево будилник старец Глеб. И как архимандрит Карион а с ним черные попы Денисеи да Ипатеи да уставщик Анисим Божок и иные старцы, а кто имяны не упомнит, шли от заутрени ис церкви, и тот старец Паладеи Полунин пришед ис хлебни к церковному рундуку на цепи кричал и говорил архимандриту, для чего де вора будилника и старца Глеба слушаеш. Он де вор Сибирского владыку Игнатия убил до смерти и золотых и денег и серебра много да мех соболеи украл. А я де про то про все ведаю подлинно, что тот владыка от ево рук пошел. И как де тот владыка был жив, и тех де краденых золотых тот Глеб тому владыке отдал лицом, потому что де он Глеб у него владыки был приставлен келеиником. И по тем словам архимандрит Карион того Паладия велел с цепи спустить. А старца Глеба с тем Паладием и по се число в приказ никуды не отослал неведомо для чего. И того ж дня после свободы старца Паладия будилник же Глеб посадил на цепь ево Николая неведомо за что, а сказывал, будто велел ево посадит архимандрит. А на другои день он же Глеб на цепь же посадил хлебодаря старца Парфения. И сидя с ним Николаем тот Парфениеи при старце ж Манасии хлебном говорил, есть ли де к Рожеству с цепи меня не спустят, и я де скажу за собою государево слово, что тот же де будилник старец Глеб Сибирского владыки краденых животов мех соболеи в триста рублей отдал того их монастыря архимандриту Кариону. И после тех слов накануне Рожества Христова с цепей обеих свободили»⁹.

Старец Николай по его собственным словам родился в Польше, около 1687 г. пришел на Русь бельцом (заметим, вскоре после Вечного мира 1686 г. и, возможно, под его влиянием). 13 лет он прожил в Донском монастыре, где занимался живописными работами. Очевидно, имело место предпочтение к живописцам полякам по происхождению, т. е. к западной традиции письма. Однако отношения живописца Николая с архимандритом Донского монастыря Антонием не сложились, тот платил мало, бил, сажал на цепь. Конфликт разрастался, и архим. Антоний решил пожаловаться на старца Николая рязанскому митрополиту Стефану, который в то время был местоблюстителем Патриаршего престола. В результате старец Николай был

⁹ РГАДА. Ф. 371. Оп. 2. Д. 1105. Л. 5–6.

переведен в Симонов монастырь подначал. Видя безвыходность ситуации, монах решил заявить «слово государево», что и привело его в Преображенский приказ. Скорее всего, Николай рассказал все возможные слухи, которые ходили по Донскому и Симонову монастырям, фактически сам не зная, что в действительности имело место, а что было плодом фантазий. Тем более, что в Симоновой обители он пробыл не долго, и вряд ли сам успел разобраться в ситуации.

С 4 апреля 1700 г. и до своей смерти 13 мая 1701 г. преосвященный Игнатий проживал в келье Симонова монастыря, под прищотром. Заботиться о нем, по поручению архим. Кариона, согласно рассматриваемому делу, должны были монах Глеб с иеромонахом Серапионом.

Сразу после доноса началось следствие. Начались опросы всех заинтересованных лиц, в результате чего в приказе по разным вопросам дали показания 16 человек. Некоторые из допрошенных лиц затронули проблему взаимоотношений митр. Игнатия и его келейников. Широкий спектр мнений по интересующему нас вопросу можно свести к трем точкам зрения: 1) келейники митр. Игнатия ограбили и задушили («давили») до смерти митрополита на покое; ходили даже слухи, что монах Глеб украл у митрополита мех соборей на триста рублей и отдал их архимандриту Симонова монастыря Кариону¹⁰; лица, передававшие эту версию, ссылались на старца Паладия Полунина; 2) Глеб украл двадцать золотых да пятнадцать рублей с полтиною денег. Часть краденных денег (10 золотых) по приказу архим. Кариона была возвращена. Келейники сменены, провинившиеся наказаны (сидели «подначалом» до смерти митр. Игнатия); заявители подобной точки зрения также ссылались на Паладия, который, в свою очередь, также склонился к ней¹¹; 3) по мнению самих келейников, митр. Игнатий сам придумал ограбление и по приказу архим. Кариона они отдали владыке Игнатию 10 золотых и были наказаны, но несправедливо и не могли убить Игнатия, так как они были в заключении до его смерти¹².

¹⁰ РГАДА. Ф. 371. Оп. 2. Д. 1105. Л. 5, 13, 17.

¹¹ Там же. Л. 14–15, 19–20.

¹² Там же. Л. 22–24.

Разбираясь и анализируя показания, надо заметить, что многие всю ситуацию воспринимали как слухи, без четких подробностей, кроме, конечно, самих горе-келейников. Однако некоторые монахи вспомнили подробности: «А в прошлом де 1700-м году в Великой пост на второи неделе от Игнатия митрополита к архимандриту Кариону приходил келейник, а как зовут того не помнит, на будилника Глеба и на чорного попа Серапиона извещал, что они Глеб и Серапион пришед к нему Игнатию в келью стали давит, и плат у него был в крови, и на лице было осораплено. И по приказу де архимандрита Кариона тем старцам Глебу и Серапиону за то он Феодосей и наказанье чинил, бил плетми, и посажены были на цепи»¹³. Здесь явно допущена ошибка — история могла произойти лишь в 1701 г. — так как в 1700 г. Игнатий прибыл в монастырь уже после Пасхи.

В целом рассматривая дела, можно с большой долей уверенности присоединиться ко второй точке зрения и утверждать, что весной 1701 г. («в Великой пост на второй неделе» — в 1701 г. Неделя Торжества Православия выпала на 9 марта) между келейниками и митр. Игнатием произошел конфликт, одной из сторон которого стало изъятие у последнего некоторых денег. В конфликт вмешался архимандрит монастыря, а виновные были наказаны. На момент смерти сибирского владыки они еще были подначалом. Можно предположить, что монахи Симонова монастыря были наслышаны о богатствах Сибири, что и усилило слухи. Митр. Игнатий был арестован без имущества, в описи имущества, которое находилось в монастырской келье митр. Игнатия, отмечены посуда, одежда, книги: Апостол, Псалтирь с воследованием, Требник и другие¹⁴. И всем этим владыка пользовался. О нем продолжали заботиться его «домовые люди». Так в описи имущества составленной в августе 1700 г. указывается «отпущено ко архиерею Игнатию в Симонов монастырь» и далее перечисляется посуда¹⁵. О стабильной связи с внешним миром свидетельствует и возможное знание владыкой Игнатием об августовской переписи имущества, оставшегося после его ареста на Казанском подворье. Возможно, именно инцидент с ограблением, отраженный

¹³ РГАДА. Ф. 371. Оп. 2. Д. 1105. Л. 14–15.

¹⁴ РГАДА. Ф. 214. Оп. 1. Кн. 1559. Л. 21–22.

¹⁵ Там же. Л. 8 об.–9.

в рассмотренном документе из фонда Преображенского приказа в РГАДА, привел к тому, что незадолго перед смертью митрополит подал челобитную с просьбой вернуть ему деньги (29 рублей, 23 алтына, 2 деньги), взятые из его «подголовка» во время описи общего имущества на Казанском подворье, для его «келейных потреб»¹⁶. Кстати деньги ему разрешено было отдать только 13 мая 1701 г., но решение выполнено не было — митр. Игнатий (Римский-Корсаков) в тот же день скончался. Деньги были выданы 15 мая дьяку Тобольского архиерейского дома Григорию Яковлеву, вероятнее всего, на организацию похорон¹⁷.

Таким образом, новые документы, хотя и свидетельствуют как о сложных отношениях келейников и митр. Игнатия, так и о недоброжелательном отношении части братии Симонова монастыря к находившемуся в обители архиерею, однако не позволяют утверждать, что сибирский владыка умер от рук келейников или был уморен с голода. Более того, инцидент свидетельствует о возможности митр. Игнатия донести архимандриту на обидчиков, что также предполагает некоторую связь с внешним миром.

¹⁶ РГАДА. Ф. 214. Оп. 1. Кн. 1559. Л. 19.

¹⁷ Там же. Л. 19–20.

Протоиерей К. А. Костромин

КРЕЩЕНИЕ РУСИ В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ИСТОРИОГРАФИИ ДО И ПОСЛЕ 1917 ГОДА

После 1917 года прервалась церковная традиция написания истории Церкви. Главенствующее положение заняла марксистская школа М. Н. Покровского, церковными вопросами в которой, после более чем десятилетнего перерыва после 1917 года занялся Н. М. Никольский. Несмотря на не вполне конструктивную позицию, марксистская парадигма оказалась полезной для изучения истории Церкви, так как позволила «освежить» взгляд на церковную историю и поставить ряд новых вопросов, заметно обогативших историческую мысль.

Ключевые слова: *Крещение Руси, Русская Церковь, историография, марксизм, история Церкви.*

Юбилей русских революций 1917 года заставляет нас более пристально взглянуть в события столетней давности и попытаться приблизиться к верной оценке произошедших событий и их места в истории Отечества. Одним из важнейших ракурсов был и остается вопрос об изменении отношения русского человека к Церкви. Поскольку Крещение Руси может в той или иной степени считаться моментом начала церковной истории России, этот момент представляется важным, чтобы через призму историографии понять, принципиально ли искажилось представление о церковном прошлом в атеистической историографии советского периода; была ли эта историографическая эпоха эпохой молчания, регресса или все-таки, пусть своеобразного, но прогресса исторической (и шире — общественной) мысли; как следует оценивать более чем 70-летнюю историографическую традицию в современном историческом знании.

Сразу после революционного 1917 года церковная наука потеряла возможность публиковать результаты своих исследований. Представители же светской исторической науки также стали избегать столкновения с этой тематикой, учитывая атеистические настроения властей и деятельность М. Н. Покровского и представителей его школы, задававших тон в исторической науке в постреволюционной

России и взявшихся адаптировать марксизм к нуждам государства в отношении общественных наук.

В изданной в 1909–1914 годах фундаментальной работе М. Н. Покровского «Русская история с древнейших времен» вопрос о Крещении Руси был полностью обойден. В советские годы книга неоднократно переиздавалась без каких-либо заметных изменений¹. Социальный ракурс, взятый в работе за основу, позволял проигнорировать сюжетные детали, не нужные или не интересные для автора. Однако наиболее симптоматичным было игнорирование духовенства в качестве отдельного сословия или социальной группы. Духовенство было отнесено к группе торговцев или землевладельцев, смотря в каком контексте ему было удобнее его рассматривать². Конечно, социально-экономическая и социально-политическая логика исследования по-своему диктует и подбор материала, однако такое игнорирование влиятельной отдельной социальной группы, которая существовала в качестве отдельного сословия на момент написания книги, должно было иметь причины и помимо обычного «авторского заказа».

Отказ от рассмотрения самостоятельной роли духовенства зиждется на двух посылках — внешнего и внутреннего характера. Внешняя посылка основана на мировоззрении и системе К. Маркса. Бывший марксист и вдумчивый философ легко определил основы этого внешнего действия: 1) «Для взоров Маркса люди складываются в социологические группы, а группы эти чинно и закономерно образуют правильные геометрические фигуры, так, как будто кроме этого мерного движения социологических элементов в истории ничего не происходит...»; 2) «...Основная черта личности и мировоззрения Маркса, его игнорирование проблемы индивидуального и конкретного, в значительной степени предопределяет и общий его религиозный облик, предрешает его сравнительную нечувствительность к остроте религиозной проблемы, ибо ведь это прежде всего проблема индивидуального»³. Именно по этой причине Маркс

¹ Покровский М. Н. Русская история: в 3 т. Т. 1. М., 2005. С. 5.

² Там же. С. 26–27, 61 (едва ли не единственное упоминание крещения Владимира, но в том же контексте), 66–67.

³ Булгаков С. Н. К. Маркс как религиозный тип // Он же. Сочинения: в 2 т. Т. 2.

отказывался учитывать церковное сообщество, как объединенное признаком, не являющимся для него сколь либо существенным⁴.

Марксизм был оппонентом феноменологии, которая не могла не проникнуть в советский коммунизм через возвеличивание вождей партии большевиков. Через такое опосредованное влияние феноменологии не мог не вернуться и марксистский интерес к конкретному человеку, а через человека — к сюжету, тем более что учение Маркса было антирелигиозным по причине его антиисторичности⁵. Таким образом, рассмотрение церковной проблематики было «не за горами».

Первой «весточкой» стало появление в 1931 году научно-популярной книги Н.М. Никольского «История Русской Церкви»⁶. Отвергая содержательную сторону сообщений о Крещении Руси, Никольский взялся исследовать социально-политические основы данного события и его значение для Византии и Руси, учитывая, что оно «ясно выступает для нас из всей истории сношений киевских военно-купеческих верхов с греками, достаточно четко обрисованной в летописи»⁷. Основные повороты его мысли таковы: крещение было результатом естественного процесса и было вызвано требованием экономических, военных и властных элит Руси и Византии, а не личным желанием князя; крестьянская масса была в стороне от этого процесса и ее крещение растянулось во времени и носило принудительный характер; в следствие этого христианизация носила компромиссный по отношению к традиционным представлениям древнерусских крестьян характер; согласие Константинопольского Патриархата на Крещение Руси носило экономическую основу, что автоматически сделало Церковь эксплуатирующим институтом. Вывод историка сформулирован достаточно четко: «Так образовалась с самого начала христианства на Днепре основная смычка

Избр. ст. М., 1993. С. 245, 246.

⁴ Булгаков С. Н. К. Маркс как религиозный тип. С. 262.

⁵ Там же. С. 266.

⁶ Впервые он взялся за написание церковной истории с марксистских позиций в соавторстве с М.Н. Покровским в четырехтомнике «Русская история с древнейших времен» (Панкратова А. М. Н. Покровский — большевистский историк // Борьба классов. 1932. №4. С. 26).

⁷ Никольский Н. М. История Русской Церкви. М., 1988. С. 21.

новой веры и княжеской власти на хозяйственной и социально-политической основе <...> Первенство княжеской власти в союзе князей и Церкви объясняется тем, что Церковь была слабее княжества и в хозяйственном и в организационном отношении»⁸.

Чтобы оценить эти выводы (разумеется, вычлененные из фактологического подтверждения и лишённые негативного эмоционального окраса), их следует сравнить с предшествующей историографической традицией и поставить в контекст уже господствовавших марксистских парадигм.

Так, в наиболее распространённом перед 1917 годом учебнике П. В. Знаменского говорилось о довольно быстром и относительно мирном распространении христианства среди славян (без описания крещения деревни). Крещение во многом ставилось в зависимость от личного решения княгини Ольги и князя Владимира, хотя и оговаривалось (правда, неотчетливо) некоторое влияние окружения. Христианизация Руси в византийском духе противопоставлялась априори негативно оцениваемым миссионерским усилиям латинян, а также монополизму Константинопольского Патриархата на организацию церковного устройства Русской Церкви. Взаимоотношения Церкви и князей мыслились не паритетными: «Младенчествовавшее государство Руси само добровольно устремилось под опеку Церкви»⁹.

Очевиден контраст представлений о месте и роли Церкви в изложении автора семинарского учебника и первого марксистского церковного историографа! Книга Никольского во многом была ответом и вызовом сложившимся взглядам, в силу общей инерции и государственной церковной идеологии ставившим сильные препоны развитию исторического знания в стенах духовных школ.

Даже такой проникновенный, внимательный и критичный историк, как Е. Е. Голубинский, выводы которого в целом были приняты современной ему церковной наукой «в штыки», не мог обратить внимания на вопросы, которые не были подняты в силу малого развития социальной тематики. Княжеская инициатива в принятии

⁸ Никольский Н. М. История Русской Церкви. С. 21–37 (цит. с. 36).

⁹ Знаменский П. В. История Русской Церкви. М., 2002. С. 12–14, 18–25, 28, 30–31, 34.

крещения рассматривалась им в отрыве от социально-политического фона — социальный статус «варягов-христиан», живших на Руси ко времени княжения Владимира, он даже не пытался рассмотреть, и таким образом вопрос о «социальном заказе» на принятие крещения в его работе отсутствует. Вопрос о крещении села им был только слегка обозначен, что не позволило сделать глубоких выводов о причинах и характере затяжной христианизации Руси, о которой он, впрочем, писал. Не столь категоричными, но очень традиционными были взгляды Е. Е. Голубинского на вопрос о взаимоотношениях Церкви и княжеской власти¹⁰. Вопрос об отношении к латинянам он рассматривал вполне традиционно¹¹.

Конечно, подход Н. М. Никольского к вопросам истории Церкви — марксистский. Он отличается теми особенностями, которые были замечены С. Н. Булгаковым, — схематическим социологизмом и антирелигиозностью (в рамках исторической науки марксизм предполагал сведение религиозной тематики, помимо экономических, политических и социальных вопросов, к идеологии или, шире, к категории идей). Применяя эту схему к систематическому изложению истории Русской Церкви, Н. М. Никольский был безусловным новатором¹².

Идеи Н. М. Никольского были поддержаны другими представителями «школы Покровского». Так, В. В. Мавродин и М. Зеленский связали Крещение Руси с началом процесса феодализации дружины (связывая Церковь с существованием крупного церковного землевладения в Византии)¹³, что указывает, прежде всего, на продолжение идей М. Н. Покровского, который также связывал деятельность

¹⁰ Голубинский Е. Е. История Русской Церкви. Т. 1. Период первый, киевский или домонгольский. 1 пол. т. М., 1901. С. 69–97, 105–158, 172–177, 547–557.

¹¹ Голубинский Е. Е. История Русской Церкви. Т. 1. Период первый, киевский или домонгольский. 2 пол. т. М., 1904. С. 795–813.

¹² По случаю кончины в 1932 году М. Н. Покровского указанные достижения Н. М. Никольского были приписаны М. Н. Покровскому, который, правда, действительно, был как минимум вдохновителем этих идей (Ярославский Е. М. Н. Покровский — боевик и безбожник // Борьба классов. 1932. № 5. С. 12.

¹³ Мавродин В. В. К вопросу о восстаниях смердов // Проблемы истории докапиталистических обществ. 1934. № 6. С. 76–79; Зеленский М. Образование и распад «империи Рюриковичей» // Борьба классов. 1936. № 6. С. 41–42.

Церкви с военной элитой Древней Руси¹⁴. Главным выводом этих статей было то, что с началом христианизации на Руси появился еще один мощный эксплуататор народных масс. Впрочем, М. Зеленский констатировал, что «...переход к христианству надо рассматривать как выражение роста производительных сил труда, как победу феодального способа производства, становящегося господствующим укладом в хозяйственной жизни древней Руси»¹⁵.

Окончательный возврат к «конструктивной» (насколько в тот момент это было возможно) истории Церкви как предмету изучения обозначился в статье С. В. Бахрушина «Крещение Руси», вышедшей в 1937 г., когда гонения на Церковь приняли самую ожесточенную форму (до появления этой содержательной статьи в журнале «Историк-марксист» Церковь вообще почти не упоминалась)¹⁶.

Марксизм оказал настолько сильное влияние на историческую мысль, что она не сможет развиваться без учета накопленного опыта социального осмысления, который накопила историческая наука в XX в. Обращение исключительно к дореволюционным работам неизбежно обедняет историческое исследование, а использование современной историографии без учета, что она сформировалась как наследие и переосмысление советско-марксистской исторической мысли, неизбежно приведет к неверному пониманию сделанных выводов и лишь частичному использованию того смыслового багажа, который способна передать преемственная историческая мысль.

Таким образом, можно утверждать, что революционные события 1917 г., приведшие к кратковременной «амнезии» исторической мысли и впоследствии переориентировавшие ее на иной ракурс исследования и заметно разработавшие социальную составляющую исторического процесса, позволили по-новому взглянуть на историю Церкви, обогатили представление о ней новыми смыслами, и сегодня, когда довлеющей парадигмы мысли больше нет, мы имеем возможность использовать историографическое наследие предшествующих эпох с максимальной пользой для науки и Церкви.

¹⁴ Покровский М. Н. Русская история. Т. 1. С. 20–21.

¹⁵ Зеленский М. Образование и распад «империи Рюриковичей». С. 42.

¹⁶ Бахрушин С. В. К вопросу о крещении Киевской Руси // Историк-марксист. 1937. № 2. С. 40–77.

Е. В. Кустова

СОЛДАТ, АРХИВАРИУС, НАСТАВНИК: СТРАНИЦЫ ЖИЗНИ ВЯТСКОГО АРХИМАНДРИТА МАКСИМИЛИАНА (ИКОННИКОВА)*

В статье на основе как опубликованных, так и архивных материалов рассматриваются основные вехи жизни архим. Максимилиана (Иконникова), который вошел в историю вятского монашества как деятельный наместник, сохранивший при этом высоту духовной жизни. Показаны его вклад в развитие монастырских архивов и его деятельность по развитию народного начального образования.

Ключевые слова: *архимандрит Максимилиан (Иконников), Вятская епархия, монастыри, церковно-приходские школы, монастырские архивы.*

Необычной была судьба известного вятского игумена Максимилиана (Иконникова). «Старейший почетнейший и наиболее образованный из всех монашествующих в Вятской епархии... незабвенный труженик и добрейший человек», — писал о нем вятский историк прот. Иоанн Осокин¹.

Михаил Прокопьевич Иконников родился в 1834 г. в семье потомственного пономаря села Буйско-Архангельское уржумского уезда Вятской губернии Прокопия Васильевича Иконникова и его жены Олимпиады Яковлевны. Еще его дед, Василий Порфирьевич Иконников, был определен в это село для служения в 1780 г. казанским митрополитом в качестве дьячка².

Михаил по окончании Вятского духовного училища (1852), как и старшие братья Прокопий и Яков, поступил в Вятскую духовную семинарию, но, не окончив ее, уволился из среднего отделения. В феврале 1856 г., незадолго до окончания Крымской войны,

* Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта № 17-01-50021.

¹ *Осокин И. М., прот.* Отец архимандрит Максимилиан (некролог) // Вятские епархиальные ведомости. 1913. № 3. Отд. неоф. С. 79, 84.

² *Казаков Д.* В иноческом лике // Вятский епархиальный вестник. 2009. № 6. С. 10.



он по собственному желанию поступил на военную службу. Три месяца служил солдатом, потом до 1859 г. был унтер-офицером русской армии, имел бронзовую медаль на Владимирской ленте в память войны 1853–1856 гг. Болезни, приобретенные за годы службы, вынудили выйти в отставку.

25-летний отставной унтер-офицер решил вернуться на стезю духовного служения, но в качестве не приходского священника, а монаха. На выбор монашеского пути, возможно, повлиял его дядя, Игнатий Васильевич Иконников, за-

штатный священник с. Сретенского, глубоко почитавший прп. Трифона и в 1848 г. поступивший послушником в Вятский Трифонов монастырь³. В 1860 г. Михаил поступил в число братии Вятской Успенской обители. В августе 1864-го г. он был переведен в Слободской Крестовоздвиженский монастырь, также связанный с именем прп. Трифона, где в декабре 1866 г. принял монашество. На следующий год он стал иеродиаконом, а затем и иеромонахом⁴.

Уже в первые годы духовного служения о. Максимилиан проявил себя как «ревностный и энергичный работник на пользу монастырских дел». В монастыре у него зародился интерес к архивному делу. Возможно, сыграла свою роль и любовь к порядку, выработанная у него в годы военной службы. В 1868 г. за составление описей монастыря, доброе и честное поведение он был награжден набедренником⁵.

1869–1876 гг. он провел в монастырях Кишиневской, Черниговской и Оренбургской епархий. В 1871 г. «за отлично-ревностное

³ Государственный архив Кировской области (далее — ГАКО). Ф. 247. Оп. 1. Д. 77. Л. 28 об. – 29.

⁴ Там же. Л. 104 об. – 105.

⁵ ГАКО. Ф. 430. Оп. 1. Д. 190. Л. 28.

и благоуспешное прохождение службы на пользу Святой Церкви и примерно-назидательную жизнь» ему было объявлено благословение Св. Синода. Зная о его духовных качествах, настоятели Шабского и Нежинского монастырей определили его на должность благочинного. В Шабском монастыре проявились его способности и усердие к организации школьного обучения. В 1872 г. за пожертвование книг и вещей во вновь открытую монастырскую школу о. Максимилиан получил архипастырское благословение⁶. Здесь он продолжил свою деятельность по приведению в порядок монастырских архивов. В частности, он создал описи архивов в Шабском Вознесенском и Оренбургском Богодуховском монастырях. Синод, отмечая его «отлично-ревностное и благоуспешное прохождение службы», объявил ему сначала свою благодарность, а затем наградил золотым наперсным крестом⁷.

В 1877 г. о. Максимилиан вернулся в Вятскую епархию: в марте — в Слободской монастырь, а в августе — в Вятский Трифонов монастырь, где пробыл до 1886 г. Настоятель характеризовал его следующим образом: «Качеств отлично-хороших, честен и трезв, к отправлению богослужения весьма способен», также отмечал хорошее знание делопроизводства⁸. В 1878 г. Максимилиан был определен казначеем, в 1884 г. — возведен в сан игумена, а спустя два года, 23 августа 1886 г., назначен наместником Слободского Крестовоздвиженского монастыря.

Исполнение письменных поручений и составление требуемых епархиальным начальством по монастырю бумаг делалось им с любовью и тщанием. Современник так писал об этом: «Все срочные работы о. Максимилиан исполнял необыкновенно точно, аккуратно, обстоятельно и вместе кратко <...> В келье его был всегда большой деловой беспорядок, свидетельствующий о постоянном труде хозяина: всюду, — на столах, на стульях, на окнах — книги, дела, планы, бланки, а сам хозяин — старец с качающейся головой, притворно сетуя на новое требование начальством сведений, с любовью и увлечением делает выписки из дел, подсчитывает цифры, сводит их

⁶ ГАКО. Ф. 247. Оп. 1. Д. 77. Л. 104 об. – 105.

⁷ *Осокин И. М., прот.* Отец архимандрит Максимилиан... С. 80.

⁸ ГАКО. Ф. 247. Оп. 1. Д. 182. Л. 178, 252.

в графы, отделы, подотделы... Одной из последних его интересных работ было описание кладбища при монастыре с перечислением надписей на могильных памятниках, — работа ценная для местного историка»⁹.

В Слободском он продолжил свою работу архивариуса, составил опись имущества, архива и библиотеки Крестовоздвиженского мужского монастыря. Работа о. Максимилиана по описанию монастырского имущества, по разбору архивов и составлению описей требовала от него, помимо любви к делу, умения и большого терпения: редкие архивы имели в то время систематизацию дел, чаще всего представляя собой связки бумаг. Как писал о нем прот. Иоанн Осокин: «Нужно было каждую бумагу прочитать, рассортировать их по годам, по нарядам, подшить, сделать оглавление наряда, записать в опись, поставить номер на деле и дать ему место на полке. Не виден этот труд, но будущий историк и каждый настоятель при потребности в той или иной справке из дел монастырских с любовью вспомнит почившего труженика... О. Максимилиан не только описывал архив, но и изучал дела и делал справочники из них»¹⁰.

Также он заботился о внешнем облике обители. В частности, постарался восстановить в первоначальном виде церковь Архангела Михаила, заложенную еще в начале XVII в. прп. Трифоном Вятским, покрыл ее тесом. В монастырском саду были посажены тополя, сосны, акации, сирень. Для духовно-нравственного воспитания братии по его инициативе выписывались духовные журналы. Для монахов также были созданы мастерские, где они могли обучаться разным ремеслам¹¹.

В Слободском монастыре он устроил одноклассную церковно-приходскую школу, которая в 1898 г. была преобразована в двухклассную. Начало церковно-приходской школе при монастыре положил еще преп. Стефан Филейский, принявший постриг в стенах Слободской обители. Но в 1875 г. он по разрешению архиерея ушел жить в свою пустыньку в Филейской слободе, и школа, носившая частный характер, закрылась. Лишь спустя 10 лет о. Максимилиан сумел ее возродить. Он выделил для нее монастырское деревянное

⁹ Осокин И. М., прот. Отец архимандрит Максимилиан... С. 81–82.

¹⁰ Там же. С. 81.

¹¹ ГАКО. Ф. 430. Оп. 1. Д. 190. Л. 28–29 об.

здание в саду, закупил необходимое оборудование и книги, обеспечил содержание учителей. Обучались в основном крестьянские дети, реже — дети мещан, купцов и духовенства. Всего за период с 1887 по 1908 г. ее курс окончили 249 человек¹².

Заведуя школой, о. Максимилиан обращал внимание на основательность обучения, с учетом различия в уровне знаний учеников и новейших методик обучения. Но не меньшее внимание он уделял духовному воспитанию учеников. Проверяющие отмечали, что «дети вместе с обучением грамоте приучались к исполнению христианских обязанностей, вежливому обращению с другими, чистоте и опрятности, благоповедению и другим добрым навыкам, — причем особенное внимание обращалось на развитие в детях добрых сердечных привязанностей, склонностей и стремлений»¹³. Подобная характеристика стала результатом особых методов духовного воспитания: совместного чтения утренних правил и иных молитв, участия в богослужениях, в таинствах Исповеди и Причастия, причем способные дети читали и пели на клиросе. Перед службой дети собирались в школе, где им объясняли Евангельский отрывок, который читался в этот день на службе, историю праздника или житие святого, чья память отмечалась в этот день¹⁴. Отец Максимилиан очень опасался формализма при преподавании Закона Божия. Благодаря его наставлениям «главное внимание обращалось на то, чтобы ученики школы при благодатном воздействии священнодействий, церковных молитв и песнопений, воспринимали преподаваемые им уроки не умом только, но и сердцем, с любовью и благоговением...». При этом «все другие предметы поставлены по возможности в тесную зависимость от Закона Божия и направлены к достижению той же цели, какая имела в виду при преподавании Закона Божия»¹⁵.

Наместник следил, чтобы «в обращении учителя с детьми господствовал дух любви и кротости, на исправление учащихся учитель действовал не гневом и жестокостью, а ласкою и кроткими внушениями... Против излишней резвости и лености детей

¹² ГАКО. Ф. 430. Оп. 1. Д. 153. Л. 1, 2 об., 5, 5 об., 9.

¹³ Там же. Д. 43а. Л. 17, 27.

¹⁴ Там же. Л. 32.

¹⁵ Там же. Л. 66 об.

употреблялись и дисциплинарные меры, как то: стояние на ногах, задержание в классе на короткое время после уроков для приготовления уроков и, в весьма редких случаях, удаление из школы»¹⁶. Результатом стала большая популярность школы среди местных жителей, которые, относясь к школе «с полным доверием и большим сочувствием», стремились именно сюда, а не в земскую школу, отдать своих детей.

Отец Максимилиан много заботился и о хозяйстве своего монастыря и исходатайствовал для него у правительства 150 дес. леса, возвратил обители прежние сенные покосы, приобрел землю под монастырскую мельницу. В 1891 г. он был возведен в сан архимандрита «за отлично-усердную и ревностную службу и за особые труды по благоустройству обители и состоящей при ней церковно-приходской школы». Он был награжден орденом св. Анны 2-й (1906) и 3-й степени (1901).

Заботы во благо обители соединялись у него с социальным служением. Он был избран почетным членом Слободского уездного отделения Епархиального училищного совета, имел серебряную медаль на Александровской ленте в память царствования Александра III и серебряную медаль в память 25-летия учреждения в России церковно-приходских школ. Вятский комитет Миссионерского общества за 8-летнее безвозмездное прохождение им должности казначая комитета в 1886 г. объявил ему свою благодарность¹⁷.

Зная его ревностное отношение к Уставу и богослужению, епархиальное начальство назначило его благочинным монастырей по Вятской епархии. Он с вниманием следил за духовной жизнью каждой обители, глубоко переживая из-за всякого внутреннего нестроения. Так, в 1892 г., обозревая Филейский монастырь, он с горечью отмечал, что «церковное богослужение исправлялось благочинно, пение — сносно, но чтение — крайне неразборчиво от торопливости; более же всего прискорбно, что далеко не всеми, живущими в обители, посещается храм Божий». В то же время, в меру своих возможностей он стремился исправить негативные явления¹⁸.

¹⁶ ГАКО. Ф. 430. Оп. 1. Д. 153. Л. 68 об.

¹⁷ Там же. Д. 169. Л. 286 об. – 288; Д. 204. Л. 219 об. – 225.

¹⁸ ГАКО. Ф. 1257. Оп. 1. Д. 46. Л. 1–1 об.

При всей внешней многозаботливости о делах, порой далеких от монашеского делания, он всегда оставлял место для духовной жизни. Он глубоко почитал прп. Трифона, составил церковные песнопения в честь вятского святого и новую редакцию акафиста ему. За основу он взял краткий акафист, написанный еще его дядей, свящ. Игнатием Иконниковым. По словам прот. Иоанна Осокина, вариант о. Максимилиана отличался «полнотою, помазанностью и тем, что в нем содержатся указания на многочисленные факты из жития преподобного»¹⁹. Свою редакцию службы и акафиста прп. Трифону о. Максимилиан в 1894 г. послал в Петербургский Цензурный комитет, но тот не дал разрешения на печать. В 1901 г. он повторил попытку, но вновь получил отказ. Равно не были одобрены и пять акафистов прп. Трифону других авторов. Причиной стало не содержание текстов, а указ Синода от 20 июня 1873 г., по которому печать служб и акафистов местночтимым святым для повсеместного распространения не допускалась²⁰. Будучи наместником Слободского монастыря, он построил часовню над могилой Досифея, ученика преп. Трифона, и часто служил там панихиды²¹.

Прот. С. Попов вспоминал об о. Максимилиане как о человеке, любившем полноту и уставность церковного богослужения, добром и прямой души, всегда отзывчивом к горю и нуждам других, благотворителе, давшем не только среднее, но и высшее образование нескольким юношам, а также средства для выдачи бедных девиц в замужество²².

Архимандрит тихо скончался 26 декабря 1912 г. Накануне, в праздник Рождества, он исповедовался и причастился Св. Таин, до последнего дня сохранив полную ясность сознания, твердую память и силу характера. Всегда помня о смертном часе, о. Максимилиан еще при жизни приготовил для себя простой гроб, покрашенный белой краской. 28 декабря после парастаса и литии было совершено погребение о. Максимилиана в присутствии Вятского владыки Филарета в ограде Слободского Крестовоздвиженского монастыря²³.

¹⁹ Осокин И. М., прот. Отец архимандрит Максимилиан... С. 82.

²⁰ ГАКО. Ф. 237. Оп. 76. Д. 1366. Л. 19 об., 48 об. 49 об.

²¹ ГАКО. Ф. 430. Оп. 1. Д. 190. Л. 29.

²² Осокин И. М., прот. Отец архимандрит Максимилиан... С. 84.

²³ Там же. С. 82–83.

Ю. С. Пыльцын

К ВОПРОСУ О МОНАРХИЧЕСКИХ НАСТРОЕНИЯХ ГОРЦЕВ КАВКАЗА В ГРАЖДАНСКУЮ ВОЙНУ

Автор в статье на основе мемуаров и архивных источников пытается показать проявления монархических настроений среди горцев Северного Кавказа, выяснить авторитет образа императора Николая II у мусульман Северного Кавказа после крушения монархического строя, а также поднять вопрос о потенциале использования этих настроений. В заключении делается вывод, что, несмотря на промонархические настроения довольно широких слоев, среди горцев не было идеологически четкой монархической идеологии.

Ключевые слова: *Гражданская война, народный монархизм, Северный Кавказ.*

Вопрос о монархических настроениях после февраля 1917 г. поднимался уже современниками событий. В. В. Розанов с удивлением констатировал, что «Русь слиняла в два дня. Самое большее — в три»¹. С другой стороны, очевидцы фиксировали и всплески монархических чувств и даже монархические демонстрации после 1917 г.²

Несомненно, что идея реставрации монархии имела последователей и в годы Гражданской войны. Однако ни один из наиболее значимых центров Белого движения (прежде всего режимы на Юге, Востоке, Севере и Северо-Западе) не выдвинул монархического лозунга открыто.

Прецеденты Астраханской, Южной, Саратовской армий, Приамурского Земского Собора и уж совсем экзотическая эпопея барона Р. Ф. Унгерна фон Штернберга несомненно интересны, но все же, в силу различных причин, они не могли претендовать на общерусскую власть или же были уже «лебединой песней» Белого движения (Азиатская дивизия Унгерна и Земская рать М. К. Дитерихса).

¹ Розанов В. В. Собрание сочинений. Апокалипсис нашего времени. М., 2000. С. 6.

² Зауральский край. № 93. 29 апреля 1917; Зауральский край. № 108. 19 мая 1917 г.

После исхода Гражданской войны, в условиях эмиграции, побежденные принялись активно обсуждать возможности победы Белого движения, правильность или неправильность тех или иных шагов антибольшевистских правительств. В том числе пользу или вред от официального выдвижения монархического лозунга А. И. Деникиным или А. В. Колчаком (остальные центры Белого движения, как правило, не рассматривались, как менее влиятельные или подчиненные первым двум). Наиболее рельефно аргументы «за» и «против» монархической ориентации Добровольческой армии высказали граф Ф. А. Келлер в письме к генералу М. В. Алексееву³ и генерал А. А. фон Лампе в своей статье «Причины неудачи вооруженного выступления белых»⁴.

В современном российском обществе с новой силой вспыхнули дискуссии об альтернативных путях развития страны в сложной ситуации 1917–1920 гг. Монархическая альтернатива также стала объектом анализа российских исследователей.

Наряду с рассмотрением позиций офицерства, казачества, крестьянства интересен вопрос о том, в какой степени инородцы Российской империи проявили свои монархические симпатии в годы Гражданской войны. Ряд фактов говорит о том, что идея «Белого царя» продолжала жить и оказывать влияние на умы русских мусульман и после 1917 г. Например, лейб-казак вдовствующей императрицы Марии Феодоровны Т. К. Ящик вспоминал о событиях в Крыму после февральского переворота: «...татары пришли также защищать нас! Как только среди них прошли слухи, что императрица в опасности, они устремились к дворцу, чтобы усилить охрану. Это было неожиданное доказательство лояльности татарского населения»⁵. А среди татар Тобольской губернии во время переписи 1917 г. даже распространилось движение под названием «давай царя» (на все вопросы переписи следовало отвечать: «Давай царя!»)⁶.

³ *Лейхтенбергский Г. М.* Как началась «Южная армия» // Архив Русской революции. Т. 8. М., 1991. С. 173–174.

⁴ *Лампе А. А.* Причины неудачи вооруженного выступления белых // Деникин А. И., фон Лампе А. А. Трагедия Белой Армии. М., 1991. С. 16.

⁵ *Ящик Т. К.* Рядом с императрицей. Воспоминания лейб-казака. СПб., 2007. С. 78.

⁶ Зауральский край. № 157. 6 октября 1917 г.

Особо сложным регионом был Северный Кавказ, к 1917 г. «замирённый» всего лишь около 50 лет назад. Сами горцы Северного Кавказа в исторических работах оцениваются как последовательные союзники большевиков в регионе. Императорское правительство традиционно опиралось в этом регионе на казачество, а горцы, в массе своей, не испытывали к казакам теплых чувств. Ярким примером может служить горская поговорка, бытовавшая как раз в период 1917–1918 гг.: «Если увидишь казака, даже подымающегося на небо, схвати винтовку и стреляй»⁷.

Тем интереснее факты, которые сообщают о монархических симпатиях горского населения в период Гражданской войны.

В конце 1918 г. генералу А. М. Драгомирову был сделан доклад о положении на Северном Кавказе. Описывая различные горские партии, докладчик делает очень важный вывод: «Вообще же независимо от туркофильских и русофильских тенденций самым популярным именем у перечисленных народов было имя императора Николая как олицетворение единой и сильной русской государственной власти, к которой привыкли и воссоздания которой в будущем ждут»⁸.

В одном из дел канцелярии Особого совещания А. И. Деникина в письме действительного статского советника Е. П. Джунковского о политическом состоянии Туркестана и Закаспийской области была высказана твердая уверенность, что «все народы юго-восточных окраин России, кроме, может быть, экспансивных и глуповатых грузин, являются приверженцами монархического строя»⁹.

Любопытные наблюдения о горцах оставил советский военный деятель М. К. Левандовский. Так, даже называя себя большевиками, горцы не могли отказаться от денег Российской империи.

⁷ Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева, г. Владикавказ (СОИГИСИ). Ф. 21. Оп. 1. Д. 3. Л. 34.

⁸ Из доклада генерал-майора штаба Кавказской армии Б. П. Лазарева помощнику главнокомандующего Добровольческой армией А. М. Драгомирову о положении на Северном Кавказе в 1918 г. // Вайнахи и имперская власть: проблемы Чечни и Ингушетии во внутренней политике России и СССР (начало XIX — середина XX в.). М., 2011. С. 285.

⁹ Государственный архив Российской Федерации, г. Москва (ГАРФ). Ф. р-446. Оп. 2. Д. 55. Л. 6.

На вопрос «почему вы не берете советских денег?» горцы отвечали: «Весь народ наш дурак есть, николай деньги давай» (николаевские деньги давай). О керенских 1 000 руб. они, видя Таврический дворец, заявляли «дом есть, хозяин нет» (т. е. «дом есть, а царя нет»), поэтому деньги плохие¹⁰.

На съездах, которые устраивали большевики, сходились почти все мужчины. Но, несмотря на заверения горцев, что они являются сторонниками советской власти, на одном из съездов, по словам М. К. Левандовского, можно было увидеть старика с юнкерскими погонами. Эти юнкерские погоны, данные за службу «Белым царем», в глазах горцев являлись показателем достоинства. После одного из таких митингов горцам задавали вопрос: «Ну как говорил этот товарищ, понравилось вам, и правду ли он [оратор. — Ю. П.] говорил?». «Очень хорошо, — отвечал горец — меньшевик, большевик, социал, мациал. Весь наш народ Царь хочет»¹¹.

Следует отметить, что, по информации Б. М. Кузнецова, даже глава сепаратистского Горского правительства Тапа Чермоев уже в эмиграции поддерживал из Парижа вдовствующую императрицу¹². Также Б. Кузнецов приводит и другие примечательные факты из настроений жителей Дагестана. Так, хозяин крепости Хунзах К. Алиханов обращался к русским офицерам с таким вопросом: «Скажи пожалста, кто такой паршевик, какой ему есть программа, когда же будет царь?». Конечно, Алиханов был царским офицером, воспитанным в преданности престолу, и его позиция понятна. Так же как понятен его призыв «изгнать большевиков из Дагестана и позвать царя». Но, что более важно: дагестанцы откликнулись на этот призыв. И очевидец убедился, что «народ Дагестана все время жил только слухами и надеждой на возвращение старого времени»¹³.

А когда было получено известие об убийстве государя, в аул Гуниб потянулись горцы с одним вопросом: «Верно ли это, кто сделал это и как дальше быть и кому служить?». А старики одного из аулов

¹⁰ СОИГИСИ. Ф. 21. Оп. 1. Д. 6. Л. 51–52.

¹¹ Там же. Л. 53.

¹² Кузнецов Б. М. 1918 год в Дагестане // Сопrotивление большевизму. 1917–1918 гг. М., 2001. С. 510.

¹³ Там же. С. 521, 523–524.

решили послать делегацию в Москву с просьбой прислать им в Дагестан для погребения тело «Белого царя»¹⁴.

Вообще, власть царя рассматривалась горцами как нечто высшее, и его решения как неотменяемые. В данном отношении интересна также копия с полевой записки командира 1-го Горско-Моздокского полка полковника Ф. П. Заболоцкого от 1 февраля 1919 г. начштабу 2-й Терской казачьей дивизии. Суть документа в том, что из Дербента прибыл статский советник Шульга, который принадлежал к полку как минимум со времен восстания Г. Ф. Бичерахова. После поражения восстания Шульга отступил на правый берег Терека и поступил делопроизводителем в 3-й дагестанский стрелковый полк, подчинявшийся Горскому правительству. Статский советник был довольно любознательным человеком, поэтому, общаясь с горцами (прежде всего, с солдатами своего полка), сделал ряд наблюдений. В частности, статский советник выяснял, почему же горцы не желают идти по мобилизации не только в Добровольческую армию, но даже в армию Горского правительства (теоретически «свою» для горцев). Вот как объясняли провал мобилизации сами горцы: «Царя нет — некому служить» или «Нас царь Николай II никогда не мобилизовывал, а князю Тарковскому, который у них [у Горского правительства. — Ю. П.] военным министром, и подавно не удастся нас мобилизовать»¹⁵.

Таким образом, в глазах горцев сложилась своеобразная иерархия властей. Высшей властью для туземцев, безусловно, был царь. А большевики и «добровольцы» были терпимы лишь постольку, поскольку были удобны горцам. Удобнее чаще всего являлись большевики, прежде всего из-за того, что сулили и реально давали горцам землю. Но ни большевики, ни добровольцы, по представлениям горской массы, не могли отдавать указы, которые противоречили царским. Еще одним доказательством этого служит тот факт, что в 1918 г., когда турецкие войска в одном из аулов возле Гуниба послали фуражиров для реквизиции фуража и продовольствия, произошли беспорядки, в том числе было убито и несколько турецких

¹⁴ Кузнецов Б. М. 1918 год в Дагестане... С. 527.

¹⁵ Российский государственный военный архив, г. Москва (РГВА). Ф. 40201. Оп. 1. Д. 11. Л. 39.

солдат. При царе таких прецедентов не было¹⁶. Как видим, в данном случае традиция оказалась сильнее даже религиозной общности.

Таким образом, горским массам, неискушенным в политике, власть «Белого царя» представлялась, с одной стороны, как нечто могущественное, как та сила, примкнуть к которой было не зазорно для любого джигита. С другой стороны, времена Кавказской войны были в прошлом, а на контрасте с анархией Гражданской войны правление русских царей воспринималось как время спокойствия и умиротворения.

Безусловно, что горцы не разбирались в сложностях политических доктрин, в преимуществе монархической формы правления. Монархизм среднестатистического чеченца или кабардинца и монархизм Н. Е. Маркова (Маркова 2-го) или А. И. Дубровина — это два разных монархизма.

Имел ли этот «народный монархизм» прочную основу в горском мировоззрении, и, самое главное, могли ли эти настроения использоваться А. И. Деникиным, мог ли лозунг «Белого царя» поднять горцев на войну с большевиками — это вопросы для более детального исследования.

¹⁶ Кузнецов Б. М. 1918 год в Дагестане... С. 529.

Н. М. Ситникова, В. А. Безродин

К ВОПРОСУ О ПОХОДНЫХ ПОЛКОВЫХ ЦЕРКВЯХ В КОНЦЕ XIX — НАЧАЛЕ XX ВВ.

В статье на основе опубликованных источников и материалов Государственного музея истории религии прослеживается история и эволюция состава походной церкви Российской армии на рубеже XIX–XX веков. Изучение развития данного элемента духовной жизни армейских подразделений позволит оказывать методическую помощь не только в воссоздании военного духовенства на современном этапе, но и в деле создания музейных реконструкций.

Ключевые слова: *военное духовенство, походная церковь, полковой обоз, палатка.*

Сложно сказать, когда появилась на Руси традиция устройства временных православных храмов на местах стоянок во время путешествия. А поскольку войско по ряду признаков можно приравнять к путешествующим, то и для воинских частей походная церковь становится насущной необходимостью. Одними из первых известных упоминаний о подобных церквях являются рассказы о походной церкви Ивана Грозного, которая была при нем во время осады и взятия Казани.

Начиная с военных преобразований Петра I, в штат каждого полка российской армии входила должность военного священника. Проблемы духовного окормления войск решались в зависимости от дислокации части и местных условий. Во время похода, военных действий, когда войска были ограничены в возможности посещения храмов, духовные нужды солдат и офицеров удовлетворяла церковь возимая, походная. В большинстве случаев походная церковь предваряла неподвижную полковую¹.

Походная церковь, известная с XVI в., со временем претерпела изменения. В целом она представляла собой шатер или палатку, набор богослужебных предметов, литературы.

¹ Цитович Г. Храмы армии и флота. Историко-статистическое описание. Петигорск, 1913. С. 31–62; Аранович А. В. Из истории военного Петербурга. СПб., 2003. С. 104–121.

В сущности, походная церковь могла быть расположена в любой армейской палатке, более-менее подходящей по размеру. Однако к концу XIX века был разработан особый тип церковной палатки с украшениями. Она представляла собой прямоугольный в плане шатер с покатою крышей, поддерживаемый двумя основными внутренними длинными кольями. Углы палатки поддерживались 4-мя кольями покороче и растягивались веревками, крепящимися к прикольшам. Намет палатки был двойной: внешний — из более грубого брезента и внутренний (из тика), который подшивался к внешнему. Наружная часть палатки обычно украшалась серией фестонов с крестом внутри. Крест же изображался на крыше, а иногда и на боках палатки². Несмотря на довольно значительные размеры, шатер не мог во время полкового богослужения вместить в себя всех желающих (к концу XIX в. численность пехотного полка стала достигать 4 000 чел.) и использовался часто как алтарная часть храма, богослужение же проводилось на свежем воздухе.

Немногим позднее, во время Русско-японской войны, 16 июля 1905 года священник драгунского полка Митрофан Сребрянский так описывал подобное богослужение: «В 7 вечера я предложил отслужить для полка обедницу, так как завтра в 4 часа утра выступление, предложение всеми принято с большой радостью. Поставили на поле стол, икону, Евангелие и крест, зажгли свечу... Собрались эскадроны, генерал и все офицеры, и при мерцании звезд мы начали богослужение. <...> Кончилась служба, все были довольны»³.

По этой причине (малая функциональность) многие полотнояные церкви во время военного похода вообще не устанавливались. В то же время для перевозки имущества походной церкви требовалось 2 телеги и 6 лошадей. Поэтому, в силу опыта использования походных церквей во время кампаний Крымской и Русско-турецкой (1877–78 гг.) войн, учрежденная при Главном интендантском управлении особая комиссия для сокращения грузов,

² Сборник описаний предметов и материалов, заготавливаемых интендантством для довольствия войск. Пг., 1915. С. 625–627.

³ *Сребрянский М., свящ.* Дневник полкового священника, служащего на Дальнем Востоке. М., 1996. С. 51.

возимых в войсковом обозе, пришла к выводу о необходимости уменьшения количества принадлежностей походной церкви⁴.

Возникла определенная проблема: до какой степени можно сокращать имущество походной церкви. Набор возимых предметов должен был, хотя бы минимально, соответствовать функциям полкового священника.

До Русско-японской войны руководством для священника на войне служило положение об управлении войск в военное время. Но оно не предусматривало всех обязанностей священника, в частности, четко не оговаривалось место священника в бою. «Иногда же своею краткостью оно сбивало с толку не только рядовых священников, но и начальствующих лиц. Присланный из Иркутской епархии священник Попов явился в госпиталь, согласно положению, с епитрахилью, дароносицей, крестом и кадилом, без антиминса и полного священнического облачения. Когда благочестивый главный врач госпиталя попросил его отслужить литургию, он ответил, что у него нет принадлежностей для этого, да он и не обязан совершать литургии: согласно положению, его дело — напутствовать и хоронить. Когда в 1904 г. благочинный 9-ой Сибирской дивизии потребовал от подчиненных ему госпитальных священников, чтобы они обзавелись антиминсами и совершали литургии, его начальник, главный священник Маньчжурской армии, прот. С. А. Голубев возразил ему: „Госпитальному священнику антиминса не полагается“⁵. В справочной книжке для офицеров обязанности полкового священника определялась также очень кратко: духовные требы и метрики⁶.

Рапортом начальнику 1-й пехотной дивизии от 7 июля 1904 года за № 51 благочинный этой дивизии прот. Иоанн Протопопов указывал перечень необходимых предметов и ситуаций, когда они будут необходимы: Литургия, праздники пасхального цикла, возможное крещение иноверцев, желательность благоустройства походного храма по образцу постоянного. Этим же рапортом прот. И. Протопопов представил ведомость необходимых предметов.

⁴ Котков В. М. Военное духовенство России. Страницы истории. СПб., 2003. С. 74.

⁵ Шавельский Г., прот. Воспоминания последнего протопресвитера Русской армии и флота. Т. 2. Нью-Йорк, 1954. С. 92–93.

⁶ Малинко В., Голосов В. Справочная книжка для офицеров. Ч. I. М., 1902. С. 35.

Опыт Русско-японской войны привел не только к преобразованиям в чисто военной среде. Некоторым реформам подверглись и условия службы военного духовенства. Были уточнены обязанности военных священников. В частности, «в лагерное и военное время богослужение для воинских чинов священники отправляют в особо устроенных зданиях и палатках.

При постановке церковных палаток и наметов священники сами устанавливают иконостас с царскими вратами и завесой, также жертвенник и престол, облачают последние; распределяют по своим местам принадлежности богослужения и, вообще, заботятся о возможном соблюдении в таковых церквях благолепия и благоустройства»⁷.

Преобразования касались и упорядочивания церковного обоза. Так, были объявлены перечень и правила укладывания церковных вещей в обоз кавалерийского (в 1907 г.) и пехотного (в 1908 г.) полка.

Непосредственно перед Первой мировой войной походная полковая церковь представляла собой ящик с определенным набором инвентаря, благодаря чему полковой священник, в сущности, в любой обстановке имел возможность совершить богослужение.

Говоря о месте проведения богослужения, необходимо отметить, что в полевых условиях требы могли исполняться в любом подходящем помещении, не составляли исключения и иноверческие храмы.

«В Куттене, около штаба бригады, находилась большая, давней постройки кирха. Мы приняли меры ее охранения от ограбления и осквернения — у кирхи всегда стоял дневальный. Правда, до его постановки кто-то пытался поиграть в кирхе на органе и его поломал. Но никакого беспорядка там не было, и серебряные чаша и крест оставались не тронутыми на престоле.

Вскоре после занятия Куттена при штабе стали совершаться воскресные богослужения полковыми священниками, по очереди. Богослужения эти совершались в той же кирхе, для чего перед лютеранским престолом был поставлен православный, походный. Стены

⁷ Голов Г. В. Прохождение службы по военному ведомству. Пг., 1917. С. 7–9.

кирхи были к Николину дню (праздник одного из полков) убраны ельником»⁸.

В условиях расположения воинской части вне населенного пункта богослужение совершалось на открытом воздухе, хотя во время наиболее значимых праздников военнотружущие старались как-то придать окружающей местности вид храма. Показательно описание празднования Пасхи в 1-м уланском Петроградском полку, сделанное свящ. Петром Масловым.

На окраине леса был устроен большой, вместимостью почти на 500 чел., шатер из молодых елей, прикрытый сверху и со всех сторон еловыми ветвями. Над входом в шатер — большой деревянный восьмиконечный крест; по сторонам креста две большие деревянные буквы: ХВ.

В восточной части шатра был устроен алтарь, отделенный иконостасом из еловых ветвей, в нем трое врат, открытых из-за отсутствия дверей.

В алтаре против царских врат стоял престол. За столиком большой деревянный крест, взятый у католика-хозяина, перед крестом — самодельный семисвечник из дерева. Все это укреплено на столбе, на котором ниже креста повешена маленькая Печерская икона Божией Матери.

Иконостас составляли «местные» иконы-складни Спасителя и Покрова Пресвятой Богородицы (полковой праздник). На других местах также иконы: прп. Сергия Радонежского и другие, пожертвованные княгиней Урусовой.

Внутри перед местными иконами были установлены обвитые гирляндой из зеленых ветвей два больших подсвечника из толстой сосны. Характерно, что командир полка решил в напоминание об этих пасхальных торжествах отослать их в неподвижную полковую церковь на месте постоянной дислокации полка⁹.

В сложное положение попадали священники, прикомандированные к воинской части, учреждению, заведению, не существовавшему в мирное время. Перед военным ведомством встала проблема

⁸ *Сергеевский Б. Н.* Пережитое. 1914. Белград, 1933. С. 165.

⁹ *Маслов П.* Церковь в лесу // Вестник военного и морского духовенства. 1915. № 11–12. С. 359–363.

укомплектования этих частей походными церквями. С 1916 г. существовал Комитет по сооружению подвижных храмов на фронте. Фабрикант С. С. Мешков организовывал производство военно-походных церквей¹⁰. Однако, по свидетельствам военных священников, стоимость подобной «фабричной» церкви доходила до 425 руб. и многие военно-полевые учреждения не могли себе ее позволить. По традиции проблему старались решать «...без отпуска средств из казны».

К примеру, свящ. Х. Григорович описывал походную церковь 377-го полевого подвижного госпиталя. Он предлагал устраивать церковь силами частей войск. Речь идет о придании походной церкви внутреннего вида неподвижной, в частности, об устройстве иконостаса.

«Следует отметить практичность устроенного Мещериным (главный врач 377-го полевого подвижного госпиталя. — Н. С., В. Б.) иконостаса, который по своей красоте, портативности, а, главное, по легкости и дешевизне изготовления не оставляет желать ничего лучшего. Иконостас в нашей церкви состоит из царских врат и девяти рам (ширм), из которых две являются северными и южными вратами. Максимальная ширина всего иконостаса девять аршин, но его можно сузить, ставя ширмы под углом к общему направлению иконостаса. И при такой ширине он в сложенном виде занимает всего два с половиной кубических аршина и весит пять пудов. Если же сделать не девять ширм, а всего три (иконы Спасителя, Богоматери и северные двери), то портативность почти втрое увеличится, т. е. будет занимать менее кубического аршина в объеме и будет весить менее двух пудов. Желать большего от произведения, исполненного домашними средствами, трудно»¹¹.

После установления советской власти Народный комиссариат по военным делам РСФСР 16 января 1918 г. издал приказ, расформировывающий все управления духовного ведомства в Вооруженных Силах. В соответствии с этим приказом все церковное имущество

¹⁰ Сенин А. С. Армейское духовенство России в Первую мировую войну // Вопросы истории. 1990. № 10. С. 163.

¹¹ Григорович Х., свящ. Походная церковь и образцовый иконостас // Вестник военного и морского духовенства. 1916. № 6. С. 175–179.

походных церквей изымалось. В марте 1918 г. армия была демобилизована, и комплексы походных церквей окончательно потеряли свою целостность. Что-то попало в музеи, что-то в епархиальные церкви. Некоторые предметы (к примеру — палатки) стали использоваться для других нужд. Значительная часть вещей пропала.

Во время гражданской войны в составе белых частей продолжали состоять военные священники и, соответственно, полки получали и походные церкви. Но с поражением Белого движения полковые священники разделили судьбу армии.

Несмотря на усиление роли Русской Православной Церкви в годы Великой Отечественной войны, полковое духовенство так и не было возрождено.

Ситуация изменилась только в 90-е годы XX века. Русская Православная Церковь восстанавливает свои позиции в государстве и обществе. В октябре 1995 г. создан Синодальный отдел Московского Патриархата по взаимодействию с Вооруженными Силами и правоохранительными учреждениями. В задачи отдела входит координация и практическое осуществление пастырской и духовно-просветительной деятельности среди военнослужащих и членов их семей.

Походная церковь также начинает переживать свое возрождение. Хотя в настоящее время правильнее будет ее назвать передвижной церковью: смонтированная на базе железнодорожного вагона, грузовика, небольшого теплохода, она может выполнять свои функции, как в военной, так и в гражданской среде. Современная промышленность предлагает большое разнообразие культовых предметов, и в настоящее время их состав и точные технические характеристики не определены.

Н. Ю. Сухова

ПРИКРОВЕННЫЙ ПЕРИОД РАЗВИТИЯ ИСТОРИЧЕСКИХ МЕТОДОВ В ЛИТУРГИКЕ (1810–1860-Е ГГ.)*

Доклад посвящен истории одной из самых непростых областей «школьного богословия» — изучению христианского богослужения или литургии. Внимание сфокусировано на раннем периоде изучения христианского богослужения в российской духовной школе: 1810–60-е гг., загадочной и недостаточно изученной странице в истории русского богословия. Автор обращает особое внимание на первые попытки введения в изучение богослужения исторических методов: святителем Филаретом (Дроздовым) в 1810-х гг., В. И. Долоцким в 1840–60-х гг.

Ключевые слова: *святитель Филарет (Дроздов), В. И. Долоцкий, христианское богослужение, литургия, исторические методы, духовное образование, Санкт-Петербургская духовная академия.*

1. Доклад посвящен истории одной из самых непростых областей «школьного богословия» — изучению христианского богослужения или литургии. «Непростота» литургии была связана, с одной стороны, с ее местом в «универсуме духовной учености»: она относилась то к теоретическим, то к историческим, то к практическим дисциплинам; теснейшим образом сопрягалась с церковной историей и Священным Писанием, давала ценнейший материал для догматики, нравственного, пастырского богословия и аскетики. С другой стороны, сложность литургии определялась требованиями к исследователям в этой области: они должны были иметь не только фундаментальное богословское образование и свободно владеть

* Доклад и тезисы подготовлены в рамках проекта «Встреча богословия и истории в русской духовно-академической традиции в XIX — начале XX в.» при поддержке Фонда развития ПСТГУ.

В тезисах используются традиционные сокращения названий учебных заведений: СПбДА — Санкт-Петербургская духовная академия; МДА — Московская духовная академия; КДА — Киевская духовная академия; КазДА — Казанская духовная академия.

церковно-историческими знаниями, но обладать обширной языковой подготовкой и чуткостью к практике церковной жизни. Ввиду этого характерные черты, проблемы и достижения каждого этапа развития русского богословия ярко, а иногда и болезненно отражались на литургике, проявляясь и в блестящих достижениях, и в проблемах.

2. Нередко утверждение, что дореволюционные методы преподавания и исследования в области литургики устарели и уже не могут быть эффективно использованы. Однако, несмотря на то, что наука за последнее столетие не стояла на месте, обращение к традиции — если понимать его не как механическое ее копирование, а как критическое применение в новых условиях — имеет не только исторический, но и вполне практический смысл. Многие из современных учебных и научных проблем поразительно совпадают с проблемами, встававшими сто и более лет назад, что внушает надежду на помощь предшественников в более четком выявлении, осмыслении и разделении этих проблем на ситуационные и коренные, связанные с сутью «школьного» изучения богослужения.

3. Вне всякого сомнения, «золотым веком» развития литургики в российской духовной школе является конец XIX — начало XX в., когда на этой ниве трудились блестящие ученые: И. Д. Мансвентов, Н. Ф. Красносельцев, Н. В. Покровский, А. А. Дмитриевский и др. На этот период в последние годы обращено немалое внимание, и хотя освоение достижений великих предшественников требует по-прежнему многих усилий, надо надеяться, эти достижения будут полноценно введены в научный оборот. В представляемом же докладе внимание сфокусировано на раннем периоде изучения христианского богослужения в российской духовной школе: 1830–60-е гг. Этот период в целом является загадочной страницей истории русского богословия. С одной стороны, «николаевскую эпоху» нередко обвиняют в боязни новых идей и смелых гипотез и даже в гонениях на свободную богословскую мысль. С другой стороны, более пристальный взгляд позволяет выявить вызревание в недрах духовной учености этих лет неких процессов и явлений, обнаруживших себя в явном виде уже в 1870–80-х гг. Во всей полноте последнее замечание

можно отнести и к изучению христианского богослужения, именно этим и обусловлена тема доклада.

4. Начало «школьного» изучения богослужения в России было непростым и неоднозначным. Церковные школы, разумеется, никогда не были чужды богослужебной практики; их действующие и бывшие преподаватели неоднократно привлекались к решению вопросов, связанных с богослужением и церковными таинствами: достаточно вспомнить, например, московские споры о времени предложения Святых Даров 1685–1690 гг. и др.

Важность изучения и осмысления богослужебных вопросов повысили церковно-литургическая реформа Патриарха Никона и последовавший раскол. При этом дискуссии со старообрядцами ставили вопрос об исторической изменчивости обряда, соотношении ее с догматическими основами веры. Все более заметным становилось расцерковление российского общества, жизнь которого теряла литургический стержень. Школы, которые в течение XVIII в. все более сосредоточивались на подготовке пастырей, обязаны были иметь в виду решение этих проблем, что подразумевало преодоление разрыва «школьности» и церковной практики, вооружение будущих пастырей богословскими знаниями, нацеленными на решение указанных проблем.

5. Однако указанные проблемы чрезвычайно слабо влияли на реальность духовных школ, о чем неоднократно с горестью замечалось в последние десятилетия XVIII в. Трудями ревнующих о деле архиереев были предприняты усилия по активизации литургической жизни учащихся и учащихся. Были попытки составления специальных книг, которые могли иметь и школьное использование¹. Но проблемы, увы, эти пособия не решали: церковная практика и ее толкование не могли гармонично вписаться в школьную премудрость со строго формализованными латиноязычными богословскими

¹ *Гавриил (Петров), митр.* О служении и чинопоследованиях Православныя Греко-Российския Церкви. СПб., 1819. С. I–II; *Вениамин (Румовский-Краснопевков), еп.* Новая скрижаль, или объяснение о Церкви, литургии и о всех службах и утварях церковных. М., 1803; *Дмитревский И. И.* Историческое, догматическое и таинственное изъяснение на Литургию. М., 1804.

системами, в которых, впрочем, неизменно присутствовал раздел о церковных таинствах.

6. Эту проблему, в числе прочих, была призвана решить кардинальная духовно-учебная реформа начала XIX в. Она попыталась сделать академическое образование ближе к реальной церковной жизни, нерв которой составляло богослужение. Но, как кажется на первый взгляд, ситуация изменилась не так заметно: изучение богослужения так и не получило самостоятельного места в школьной системе — как и в программах конца XVIII в., учение о таинствах включалось в догматику². Но в учении о «церковных древностях», соединенном с церковной историей, были выделены «древности богослужения»: «понятия о священных местах, сосудах и одеждах, о обрядах, наблюдаемых при каждом из семи таинств, других молитвословиях, в особенности о происхождении, родах и частях Литургии»³.

Так как «классических» книг, соответствующих новой духовно-учебной концепции, не было, использовались старые («Новая скрижаль» преосвященного Вениамина и др.), руководством же служили составляемые программы и конспекты. Следует обратить внимание на «Историко-догматическое обозрение учения о таинствах» (1819) святителя Филарета (Дроздова), в котором автор постарался дать органическое сочетание исторического и догматического подходов⁴.

7. Постепенно изучение богослужения приобретало все более значимый статус в духовной школе, и новый этап его становления наиболее ярко выражает профессор СПбДА Василий Иванович Долоцкий (1815–1885). Традиционно считается, что именно В. И. Долоцкий первым в 1853 г. применил к школьному изучению

² Филарет (Дроздов), архим. Обозрение богословских наук применительно к их преподаванию в высших духовных училищах (1814) // Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам, изданное под редакцией преосвященного Саввы, архиепископа Тверского и Кашинского: В 5 т. Т. I. СПб., 1885. С. 138–139.

³ Филарет (Дроздов), иером. Конспект истории и древностей церковных (1810) // Там же. С. 29–30.

⁴ Филарет (Дроздов), свт. Историко-догматическое обозрение учения о таинствах: Из академических лекций Филарета, митрополита Московского. М., 1900 (лекции читались в 1819 г.); переизд.: Русское богословие: исслед-я и мат-лы. М.: ПСТГУ, 2014. С. 149–148.

богослужения термин «литургика»⁵. Это и в самом деле так, если иметь в виду действующие учебные программы⁶; однако следует отметить, что еще в конце 1830-х гг. это именование упомянуто в духовно-учебном проекте ректора КДА епископа Иннокентия (Борисова)⁷.

8. В. И. Долоцкий, на протяжении 1840–1873 гг. преподававший «церковные древности»⁸, не опубликовал своего курса лекций. Однако сохранились программы этих лекций⁹, студенческие записки за 1853/54 и 1855/56 уч. г., проверенные самим В. И. Долоцким и заверенные ректором СПбДА епископом Макарием (Булгаковым)¹⁰. Кроме того, В. И. Долоцкий опубликовал в «Христианском чтении» комплекс статей, посвященных Таинствам, устройству храма, священным одеждам и храмовой утвари, службам, праздникам и чтению Священного Писания на службах¹¹. При этом и в учебном, и в научном отношении Василий Иванович перенес главный акцент на литургику, оставляя за церковной археологией вспомогательное значение.

9. В. И. Долоцкого нельзя считать последовательным сторонником исторических методов в литургической области — по крайней мере, и в 1850-х гг. в лекциях он старался рассматривать таин-

⁵ Желтов М., свящ. Обзор истории православной литургической науки до конца XX века // Сайт «Богослов.RU». URL: <http://www.bogoslov.ru/text/1883125.html> (дата обращения: 16.12.2016).

⁶ ОР РНБ. Ф. 1183 (В. И. Долоцкий). Д. 18. Конспекты и обозрения предметов, преподаваемых студентам СПбДА по классу учения о православном богослужении. Л. 28–33. Краткая программа литургики. 1853 г.

⁷ Записки святителей Иннокентия (Борисова) и Филарета (Дроздова) о духовных школах / *публ., вступ. ст. и примеч. Н. Ю. Суховой* // Филаретовский альманах. Вып. 6. М., 2010. С. 73.

⁸ Карамышев Н. Т. Долоцкий Василий Иванович — первый профессор литургики Санкт-Петербургской духовной академии // Христианское чтение (далее: ХЧ). 2014. № 4. С. 105–124.

⁹ ОР РНБ. Ф. 1183. Д. 18–20, 22.

¹⁰ РГИА. Ф. 834 (Коллекция Синода). Оп. 3. Д. 2353. Программы по церковному законоведению, литургики и изъяснению Священного Писания 1855 г. Л. 76–148 об.; Там же. Д. 2357. Записки по литургики 1855/1856 г.

¹¹ Об исповеди // ХЧ. 1842. № 1–6. С. 450–468; О чтении Св. Писания при богослужении // Там же. 1846. Ч. 3. С. 145–160; О христианских храмах // Там же. 1847. Ч. 2. С. 453–467, Ч. 4. С. 282–302 и др.

ства, богослужебные чины и элементы «с трех сторон: исторической, догматической и обрядовой». При этом главную цель учения о богослужении В. И. Долоцкий видел не только в изложении «всего состава церковного богослужения» и описании «всех его принадлежностей», а в том, чтобы «раскрыть дух православного богослужения, внушить уважение к богослужебным обрядам и научить правильно ими пользоваться». Для этого он старался «показать древность богослужебных обрядов, цель, для которой они установлены, и символическое их значение»¹².

10. Курс В. И. Долоцкого привычно для того времени делился на четыре части: о храме со всеми его принадлежностями; о времени общественного богослужения; о священных лицах; о священных действиях. В каждой из частей выдерживалось историческое изложение от первохристианских времен, отмечались особенности разных эпох, вносимые изменения, особенности тех или иных элементов богослужения в русской традиции.

Но для В. И. Долоцкого был очень важен «символический характер» обрядов: то, что «человек употребляет для выражения невидимой святой мысли или благочестивого чувства», должно изображать «небесные тайны, предметы мира невидимого» или служить «памятниками событий Царства Божия на земле»¹³.

11. На основе лекций и статей В. И. Долоцкого все же можно выделить несколько особенностей его подхода, открывавших дальнейшие перспективы для более очевидного «историзма» в литургики. Во-первых, он всегда старался выявлять момент возникновения того или иного чина, таинства, элемента богослужения; его генезис, развитие, изменение, «всеобщее» или «частное» употребления, в чем усматривается зачаток применения историко-генетического метода. Во-вторых, для этого он обращался к практике христианских групп, имевших общий корень с православной Церковью, но отделившихся в ранние века (коптов, армян, несториан), что открывало перспективу историко-сравнительного метода.

¹² РГИА. Ф. 834. Оп. 3. Д. 2357. Л. 1 об. – 2. Выделения в цитате некоторых слов курсивом принадлежат нам.

¹³ Там же. Л. 1.

12. Можно проследить непосредственное преемство от В. И. Долоцкого более последовательных сторонников исторических методов в литургики: ученик В. И. Долоцкого по СПбДА А. Л. Катанский преподавал церковные древности в МДА, где, в числе прочих, его учеником был И. Д. Мансветов, автор знаменитого труда по истории Типикона (1885)¹⁴.

13. К концу 1850–1860-х гг. перспективы исторической литургики стали достаточно явными, однако отношение к этим перспективам было неоднозначным. Сторонники исторического метода уповали на его не только научное, но и апологетическое значение: только это может заставить образованное общество, «весьма мало понимающее наше богослужение», отнестись к нему «с сознательным, а потому более прочным уважением, если не с глубоким разумным благоговением». Тогда, может быть, «будет менее случаев глумления над нашим древним богослужением вследствие непонимания исторических его основ»¹⁵. Но высказывались и предостережения от чрезмерного обольщения этим апологетическим значением: «Распространение мысли о изменяемости формы богослужения поведет ли к добру в веке, который стремится к своеволию действия и произволу распоряжений?»¹⁶.

14. Бурный «исторический прорыв» русской литургики реализовал указанные перспективы, что подтверждают достижения, доселе не потерявшие значения. Однако это не умаляет значения «прикровенного» периода, как подготовки к научному «прорыву». Более того: выявленная подготовка свидетельствует, что введение исторических методов было не результатом пресловутого «западного влияния», а вполне естественным ходом развития отечественной литургической науки, хотя, разумеется, отечественные литургисты использовали опыт европейской науки.

¹⁴ Мансветов И. Д. Церковный устав (Типик). Его образование и судьба в Греческой и Русской Церкви. М., 1885.

¹⁵ Катанский А. Л. Очерк истории литургии нашей Православной Церкви // ХЧ. 1868. № 9. С. 346.

¹⁶ Филарет (Дроздов), митр. Замечания на письмо архимандрита А[нтонина (Капустина)] о разностях между Церквами Греческою и Российскою (1859) // Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского... Т. IV. С. 398.

А. А. Чибисова

К ВОПРОСУ ОБ ИСТОРИКО-КАНОНИЧЕСКОМ ОБОСНОВАНИИ АВТОКЕФАЛИИ ПОЛЬСКОЙ ЦЕРКВИ 1924 ГОДА

Статья посвящена анализу доклада, сделанного митрополитом Кизическим Каллиником (Деликанисом) на заседании Священного Синода в ноябре 1924 г. в рамках обсуждения в Константинополе возможности дарования автокефалии Польской Православной Церкви. Автор вкратце рассматривает основные аргументы в пользу исторических и канонических прав Фанара предоставить независимость Польской Церкви и выявляет ряд противоречий.

Ключевые слова: автокефалия, автокефалия Польской Церкви, Польская Церковь, патриарх Григорий VII, Григорий Цамблак, патриарх Каллист, патриарх Иеремия II, патриарх Дионисий IV, митрополит Кизический Каллиник, Киево-Литовская митрополия, Западнорусская митрополия, Великое княжество Литовское, Украинская Церковь.

Одной из наиболее острых и актуальных тем для современного православия является определение критериев и условий предоставления автокефалии Православным Церквям. Эти условия не закреплены документально, однако традиционно считается, что самостоятельность для Церкви должна предоставлять ее Церковь-мать, в состав которой она входила. Дискуссия по этому вопросу продолжается в церковной среде уже длительное время¹ и ставит перед современными исследователями задачу научного изучения исторических прецедентов провозглашения церковной автокефалии. Сложность современных межцерковных и межгосударственных отношений придает особую значимость научным исследованиям, связанным с темой автокефалии Украинской Церкви. Константинопольский

¹ Кирилл (Говорун), архим. Автокефалия: от канона к мифу // Релігія в Україні. 2009. Вип. 1. С. 31–36; Λαμπρινιάδου Ε., μητρ. Primus sine paribus, Απάντησις εἰς τὸ περὶ πρωτείου κείμενον τοῦ Πατριαρχείου Μόσχας // Site: "AMEN". URL: <http://www.amen.gr/article/rimus-sine-paribus-apantisis-eis-to-per-prwteiou-keimenon-tou-patriarxeiou-mosxas> (дата обращения: 06.10.2016).

Патриархат, доказывая возможность провозглашения им независимости Украинской Церкви, неоднократно ссылался на исторический сюжет, связанный с получением автокефалии Польской Церковью от Константинополя в 1924 г.² Это, в свою очередь, приводит к необходимости осмысления процессов, происходивших в истории Польской Церкви в начале 1920-х гг.

Патриарший и Синодальный Томос, провозглашавший независимость Польской Церкви, был издан 13 ноября 1924 г. В качестве главного аргумента, на основании которого Константинопольский Патриархат имеет право провозгласить польскую автокефалию, был указан факт, что первое отделение от Вселенского престола «Киевской митрополии и православных митрополий Литвы и Польши, зависящих от нее, а также присоединение их к Святой Московской Церкви произошло отнюдь не по предписаниям канонических правил, а также не было соблюдено все то, что было установлено относительно полной церковной автономии киевского митрополита, носящего титул экзарха Вселенского престола»³.

Появлению этого утверждения способствовала предварительная работа специальной комиссии под руководством митрополита Кизического Каллиника (Деликаниса) для рассмотрения возможности предоставить автокефалию Польской Церкви. 3 ноября 1924 г. митрополит Каллиник представил соответствующий доклад, который стал основанием для составления Томоса о признании автокефалии⁴.

Текст доклада весьма интересен для анализа, так как содержит как исторические, так и канонические аргументы, выдвинутые Константинополем.

Доклад состоит из двух частей. В первой кратко приводятся факты, подтверждающие исторические права Константинопольского

² Архиепископ Тельмисский Константинопольского Патриархата Иов (Геча): «Территория Украины является канонической территорией Константинопольской Церкви» // Сайт: «Религиозно-информационная служба Украины». URL: http://risu.org.ua/ru/index/expert_thought/interview/64119 (дата обращения: 29.12.2016).

³ Πατριαρχικός και Συνοδικός Τόμος περί αναγνώρισεως του Αυτοκεφάλου της εν Πολωνία Αγίας Ορθοδόξου Εκκλησίας // Ορθοδοξία. 31.05.1926. Σ. 36.

⁴ Η Αυτοκέφαλος Εκκλησία της Πολωνίας // Εκκλησία. 03.01.1925. Σ. 5–6. Здесь и далее в кавычках по тексту цитируется этот доклад.

Патриархата, а во второй дается краткое каноническое обоснование его права провозгласить польскую автокефалию.

При детальном анализе доклада выявляется ряд исторических неточностей. Так, например, авторы доклада утверждают, что до середины XV века Русская митрополия «была единой». Однако (в связи с тем, что земли Руси оказались разделены между разными государствами — Великим княжеством Литовским и Великим княжеством Московским, а также Польским королевством) с середины XIV века в отдельные периоды на Руси действовали два, а то и три митрополита. В связи с чем не приходится говорить о единстве Русской митрополии «до середины XV века». Далее, текст доклада содержит утверждение, что избрание в 1462 (так в тексте!) году Григория Цамблака митрополитом на Литовскую часть Русской Церкви было осуществлено «с согласия Вселенского патриарха, рукоположившего нового митрополита <...>, который принял титул экзарха Вселенского патриарха».

Авторы доклада, очевидно, перепутали митрополита Литовского Григория Цамблака (ок. 1364–1365 — зима 1419/20) и Григория Болгарина, ученика митрополита-униата Исидора, который в 1458 г. был назначен папой Каллистом III (1455–1458) «митрополитом Киевским, Литовским и всея Руси» († 1474). Впрочем, ни тот, ни другой не были поставлены «с согласия Вселенского патриарха» и не получали рукоположения в Константинополе.

Вопрос о том, был ли в конечном итоге Григорий Цамблак признан в Константинополе, остается дискуссионным. Текст Густынской летописи содержит информацию о том, что *Константинопольский патриарх Каллист* (так в тексте летописи) признал законность Киевского митрополита Григория Цамблака, после чего отправил послов князю Ягайло с просьбой о материальной помощи в связи с тем, что турки разграбили Фракию. В то время Константинопольский престол занимали патриархи Евфимий II (1410–1416) и Иосиф II (1416–1439); патриарх Каллист I умер еще в 1360-е гг., а Каллист II занимал кафедру всего три месяца в 1397 г. Опираясь на явную ошибку в имени патриарха, В. И. Петрушко утверждает, что свидетельства

о признании Григория Цамблака следует считать ошибочным⁵. Однако Б. Н. Флоря и А. А. Турилов приводят совокупность более ранних сведений, которые позволяют говорить в пользу последующего признания Григория патриархом Иосифом⁶. Как бы то ни было, само назначение Григория Цамблака было проведено волей великого князя Витовта и вызвало неприятие в Константинополе. Что же касается Григория Болгарина, то это был открытый униат и ставленник Рима.

Помимо содержащихся в докладе неточностей, важно отметить, что большинство аргументов, которые приводят составители доклада, касаются в большей мере украинской тематики. Так, в начале доклада указано, что «в середине XV века, по требованию литовцев, сформировались две отдельные и независимые друг от друга митрополии, Московская и Киевская». По дальнейшему контексту становится понятно, что под наименованием «Киевская» имеется в виду не Киево-Литовская (Западнорусская) митрополия, располагавшаяся на территории Великого княжества Литовского, а некая «украинская» с центром в Киеве. Тема «Украинской Церкви» неоднократно звучит в докладе. Так, например, при описании визита патриарха Иеремии II в Западнорусскую митрополию в конце 1580-х гг., сказано, что он «указал созвать епархиальный Собор Украины, который, собравшись в 1588 (так в тексте!) году, впервые единогласно объявил, что Константинопольский патриарх является главой Церкви Украины, которому все должны подчиняться». Это утверждение вызывает ряд вопросов.

Если термин «Украина» применительно к докладу, написанному в 1924 г., с оговорками можно объяснить, предположив, что под ним подразумевается та территория Великого княжества Литовского, которую в начале XX века занимали украинские земли, то использование терминов «Собор Украины» и «Церковь Украины»

⁵ Петрушко В. И. Между Вильно и Москвой: Русская митрополия и государственно-церковные отношения в 1-й трети XV века // Сайт «Седмица.RU: Церковно-научный центр „Православная энциклопедия“». URL: <https://www.sedmitza.ru/lib/text/4591481/> (дата обращения: 29.12.2016).

⁶ Турилов А. А. Григорий Цамблак // Православная энциклопедия. Т. 12. М., 2011. С. 583–592; Флоря Б. Н. Исследования по истории Церкви. Древнерусское и славянское Средневековье. М., 2007. С. 294.

не совсем понятно. Вероятнее всего, под «епархиальным Собором Украины» 1588 г. подразумевается Собор духовенства, созванный Иеремией II в Вильно в 1589 г., на котором обсуждалось неблагоприятное положение дел в Киево-Литовской митрополии. Ясно, что этот Собор не мог провозгласить Константинопольского патриарха «главой Церкви Украины» по той простой причине, что такой Церкви в то время не существовало.

Вторую часть доклада занимает рассказ о событиях, связанных с присоединением Западнорусской митрополии к Московскому Патриархату в 1686 г. при патриархе Константинопольском Дионисии IV (Муселимисе). «Это деяние Дионисия, — утверждается в докладе, — с канонической точки зрения было совершенно недействительным, как противоречащее правилам 34-му Апостольскому и 9-му Антиохийского [Собора], запрещающим первоиерарху действовать в чем-либо без ведома остальных иерархов». Возникает вопрос, на каких основаниях признание патриархом Дионисием вхождения Киево-Литовской митрополии в состав Московского патриархата объявляется неканоничным, а самочинное провозглашение Константинопольским патриархом Григорием VII автокефалии Польской Церкви «без ведома остальных иерархов» является законным. Характерно, что объявленный «неканоничным» акт 1686 г. патриархом Григорием VII аннулирован, тем не менее, не был.

Почти весь доклад посвящен истории Киево-Литовской митрополии, к которой корнями восходит именно Украинская Церковь. Собственно к Православной Церкви в Польше авторы доклада переходят только в самом конце, опять-таки вскользь упоминая, что «подчинение Церкви Киева явилось совершенно неканоничным и недействительным», и объявив, что «юрисдикция Российской Церкви над православными в Польше была установлена гораздо позже, после раздела Польского королевства». Исходя из всего вышесказанного, комиссия приводит три основания, позволяющие Константинопольскому Патриархату даровать автокефалию Польской Церкви. Это, во-первых, тот факт, что «православные в Польше не были подчинены Российской Церкви согласно признанным каноническим формулировкам», во-вторых, «поскольку упомянутые православные находятся в независимом от России государстве»,

а согласно 17 правилу IV Вселенского Собора и 38-го Пято-Шестого Собора, «в соответствии с которыми «политическим и гражданским местностям да следует и порядок церковных дел», на каковые каноны священный Фотий дает следующее толкование: «...церковные права, в особенности касающиеся [епископских] областей, должны быть сообразны с политическими полномочиями и административным устройством».

Таким образом, доклад комиссии митрополита Каллиника в большей мере оказывается посвящен истории Православной Церкви на территории украинских земель, входивших в состав Великого княжества Литовского, а отнюдь не Польши, и только в конце, без внятной связи со всем предыдущим, сказано о православных в Польше. Исходя из этого, можно предположить, что «задачей максимум», которая стояла перед комиссией, было обоснование возможности даровать автокефалию Украинской Церкви, переговоры о которой велись в Константинополе с 1919 г., а «программой минимум», которая в конечном итоге и была реализована в 1924 г., стало дарование независимости Польской Церкви. Таким образом, исторические аргументы, приводимые в пользу польской автокефалии, носят непроработанный и весьма сомнительный характер, т. к. касаются больше положения Церкви на землях Литвы, нежели Польши.

РАЗДЕЛ IV

ТРАДИЦИОННАЯ КНИЖНАЯ КУЛЬТУРА И ИСТОРИЯ СТАРООБРЯДЧЕСТВА

Н. В. Ануфриева

ЛИЦЕВЫЕ СТАРООБРЯДЧЕСКИЕ РУКОПИСИ ПРАВОУЧИТЕЛЬНОГО ХАРАКТЕРА: РЕДАКЦИИ И СТИЛИСТИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ (НА ПРИМЕРЕ ОТДЕЛЬНЫХ СПИСКОВ КНИЖНЫХ СОБРАНИЙ УРАЛА И РУССКОГО СЕВЕРА)*

Изучение особенностей иконографии лицевых старообрядческих рукописей дает возможность определения разнообразных традиций иллюстрирования и оформления книг, бытовавших в различных региональных центрах старообрядчества. В статье сделана попытка определения иконографической редакции и стилистических особенностей лицевой рукописи из частного собрания музея «Невьянская икона» путем сравнения ее с рукописями северодвинской и поволжской традиций.

Ключевые слова: *Нравоучительный сборник, эсхатология, миниатюра, иконографический тип, стилистические особенности.*

Иллюстрированные варианты книг с сюжетом на тему греха и искупления в большом количестве стали появляться на Руси с XVI–XVII вв., а затем продолжали создаваться на протяжении XVIII–XX вв. стараниями старообрядческих книжников. Сборники нравоучительного характера всегда пользовались большим уважением у верующих. Тексты таких сборников или, как их называли, «Духовные цветники» были своего рода путеводной нитью, помогающей человеку разобраться в сложностях жизни — с тем, чтобы обойти ее соблазны, избавить себя от духовных сомнений, помочь найти правильное решение в выборе жизненного пути христианина.

Типологически «Духовные цветники» можно рассматривать как «сборники с неустойчивым и нефиксированным подбором входящих в их состав литературных памятников»¹. Как правило,

* Публикация подготовлена в ходе выполнения проекта «Формирование русской культурно-религиозной идентичности: памятники традиционной письменности как символические коды культурной памяти» № 33.2182.2017/ПЧ госзадания

их тексты подбирались самим составителем. Талант автора-составителя проявлялся в выборе нравоучений, назиданий, объяснений применения норм христианской этики в различных бытовых ситуациях, в отношении верующего к людям и, конечно, к Богу.

Сборник нравоучительного характера из собрания частного екатеринбургского музея «Невьянская икона», № 2.5р представляет собой образец подобной продуманной подборки текстов². Составитель ставил целью показать убедительную и наглядную картину христианского миропонимания, доминантой которого было искупление грехов и спасение души. Именно поэтому первым сочинением в сборнике стало «В неделю мясопустную слово преподобного отца нашего Палладия мниха о втором пришествии Христове...»³, где клеймятся людские заблуждения и страсти, показываются как путь гибели, так и путь спасения⁴. Яркая эсхатологическая направленность сочинения, которая представлена текстом в сопровождении 12 миниатюр, мощной эмоциональной нотой воздействуют на читателя, пробуждают и усиливают чувство «страха Божия». Иллюстрации последовательно представляют картины, предвещающие наступление Страшного Суда, явление миру трубящих ангелов, престола с Сидящим и сами картины Страшного Суда со сценами наказаний.

В последующей череде сочинений эсхатологические идеи дополняются, разворачиваются, приводятся уже конкретные примеры грехов человеческих и расплаты за них, а также примеры святости

МО РФ научным коллективам исследовательских центров и (или) научных лабораторий образовательных организаций высшего образования на 2017–2019 гг.

¹ Бубнов Н. Ю. Лицевые старообрядческие Цветники // Мат-лы и сообщ-я по фондам отдела рукописей Библиотеки РАН. СПб., 2005. С. 114.

² См.: Белобородов С. А., Починская И. В. Коллекция рукописных и печатных книг музея «Невьянская икона». Екатеринбург, 2002. С. 45–47; Зольникова Н. Д. Екатеринбургский нравоучительный сборник конца XIX — начала XX в. из собрания музея «Невьянская икона» (г. Екатеринбург) // Общественное сознание населения России по отечественным нарративным источникам XVI–XX вв. Сб. научн. тр. Новосибирск, 2006. С. 138–157; Она же. Тема софийности в нравоучительном сборнике непостоянного состава конца XIX — начала XX в. из собрания музея Невьянской иконы (г. Екатеринбург) // Вестник церковной истории. 2006. № 2. С. 187–197. URL: http://www.sedmitza.ru/data/786/987/.../Vest2_187-197.pdf (дата обращения: 02.10.2014).

³ МНИ. 2.5р. Л. 1 об. – 37.

⁴ Зольникова Н. Д. Екатеринбургский нравоучительный сборник... С. 156.

и небесного рая (т. е. применен принцип зеркальности в подаче литературного материала). Это сочинения, раскрывающие тему малой эсхатологии, — «Повесть о видении Козмы игумена», «Притча святого Варлаама о временном сем веке», «Слово о лицемерном чернце», «О нерадивом мнихе», «О погребаящихся в церкви грешницех», «Повесть преподобного отца нашего Макария...» и др. Они также идут в сопровождении миниатюр, в которых «наглядно» показывается верующему его тяжкая посмертная судьба в случае его греховности и отсутствия покаяния. Так, на миниатюре к сочинению «Притча святого Варлаама о временном сем веке» изображен человек, стоящий на ветке дерева и вкушающий мед («прелести жизни»), который не замечает при этом, что дерево свисает над пропастью и подтачивается мышами и что он вот-вот может упасть в кишашую червями пропасть, прямо в пасть ада, изображенного в виде большого красного змея. Здесь присутствует символика цвета и гротескность изображения. Данный сюжет часто использовался не только в книгах, но и в лубочных картинках, иногда с подробными письменными объяснениями⁵.

Отдельным циклом идут миниатюры с изображением «женских» грехов — «блудодеяние», «преизлишнее телесное украшение», сокрытие греха на исповеди. Живо и красочно представлены муки женской души, которая рассказывает, за что ей даны наказания: «...нетопыреви на очах мучение, в казнь прелестнаго воззрения и возвожения бровей, стрелы же огненнии во ушесех мучение за слышание г[лаго]л лестных и песней сатанинских, <...> псов мучение дел ради моих гнусных, <...> сежу же на великом сем и страшном змии за запалющую ми похоть...»⁶ Этот сюжет также был одним из наиболее востребованных в лубочной картинке XIX в.⁷

И, наконец, в последнем блоке сборника помещены сочинения, где анализируются и осмысляются важнейшие нравственные категории и понятия — «о чистоте душевной и телесной»⁸, о «Божьей

⁵ См.: *Иткина Е. И.* Рукописный лубок конца XVIII — начала XX века // Народная картинка XVIII–XIX веков. М., 1996. С. 129–130.

⁶ МНИ. 2.5 р. Л. 59.

⁷ См.: *Иткина Е. И.* Русский рисованный лубок конца XVIII — начала XX века. М., 1992. Кат. №65, 67. С. 203–207.

⁸ МНИ. 2.5 р. Л. 111 об. – 113.

милостыни»⁹, выписки из Катехизиса «об аде и мытарствах»¹⁰, а также приводится толкование образа Софии Премудрости Божией¹¹.

Теперь о типологии иллюстративного ряда, представленного в данном сборнике. Каковы художественные особенности рукописи, т. е. к какой художественной редакции относится ее иллюстративный ряд и какова стилистика иконографии?

При конкретном анализе и сопоставлении миниатюр сборника музея «Невьянская икона» с миниатюрами северорусских рукописей можно увидеть общность состава сборника и сходство иконографии с лицевыми памятниками нравоучительного характера северодвинской, пинежской, вологодской традиции XVIII — начала XX вв. (просмотрено несколько десятков рукописей собраний БАН, ИРЛИ, РНБ)¹².

Иллюстрации имеют общее сходство схемы рисунка, при этом различаются в подаче отдельных небольших смысловых элементов миниатюры, цветовой гаммы и даже некоторых характеристик персонажей. Сравним миниатюру с изображением Макария Великого, повстречавшего в пустыне демона, из сборника «Цветник духовный» конца XIX в., созданного в семейной мастерской художников-старообрядцев Каликиных с аналогичной миниатюрой нашей книги. У Каликиных она выполнена в сдержанных тонах охристо-желтого, зеленого, коричневого цветов с обрамлением в виде широкой рамки приглушенного цвета¹³. Художники следуют традиции, бытовавшей в северодвинских рукописях с XVIII в.¹⁴ Изображение из сборника

⁹ МНИ. 2.5 р. Л. 115–122.

¹⁰ Там же. Л. 129–134 об.

¹¹ Там же. Л. 100 об. – 103.

¹² См.: Собр. БАН: Цветник духовный. 60–70-е гг. XVIII в. Плюшкина, 42; Сборник. 50–60-е гг. XVIII в. Каликина, 44; Сборник. 90-е гг. XVIII в. 25. 6. 5; Седьмицы возраста жития человеческого. 20-е гг. XIX в. Плюшкина, 72; Цветник духовный. Кон. XIX в. Чапыгина, 3; Цветник. 10-е гг. XX в. и др. Собр. ИРЛИ: Цветник. Кон. XVIII в. Северодвинское, 152; Сборник нравоучительный. II четв. XIX в. Собр. Пухальского, 23; Цветник. Кон. XIX в. Кол. Бурмагиной, 93; Цветник. Нач. XX в. и др.;

¹³ Цветник духовный. Кон. XIX в. БАН. Чапыгина, 3. Л. 36.

¹⁴ Подробнее о мастерской Каликиных см.: *Поньрко Н. В.* Федор Антонович Каликин — собиратель древних рукописей // ТОДРЛ. Л., 1980. Т. 35. С. 446–450; *Амосов А. А.* Книгописная мастерская тарногских крестьян Каликиных // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 1992. С. 131–137; *Иткина Е. И.*

музея «Невьянская икона», при всей схожести композиции рисунка, отличается ярким цветовым наполнением (насыщенные розово-лиловые тона). Также очевидна разница в интерпретации отдельных мотивов, таких, как дерево по центру композиции, сияние над головой святителя, поворот головы персонажа, когти на лапах демона.

Аналогичные различия наблюдаются при сопоставлении миниатюры другой рукописи из сборника начала XX в., выполненной в мастерской Каликиных¹⁵ с миниатюрой музейного списка. Это изображение «бук муж» (сатаны), к которому демоны тащат монаха в «Повести о видении Козмы игумена». При всем сходстве композиционного решения миниатюры (главный персонаж сидит на пороге здания перед огненной рекой и вокруг него слуги — демоны) видна разница в художественной трактовке персонажей (более «энергичные» демоны в рукописи Каликиных и, наоборот, статичные фигуры в нашем сборнике), в цветовой гамме, а также отличия в интерпретации фоновых мотивов (земля, огненная река, палатное письмо, престол). Следует также отметить, что изображения на сравниваемых миниатюрах зеркально противоположны и различен формат листов рукописей (четверть и вторая доля листа).

Таким образом, при общей схожести иконографических типов мы наблюдаем разницу в подаче материала. Рассмотренные методом сравнительного анализа миниатюры северных рукописей и музейного сборника позволяют заключить, что они принадлежат к общим редакциям. Художники Каликины в своем творчестве опирались на северодвинскую традицию XVIII в., поэтому редакции включенных в их сборники сочинений можно обозначить как северодвинские. Изобразительная редакция рукописи определяется композиционным и образно-символическим своеобразием иллюстрирования литературного сочинения.

Но стилистика исполнения миниатюр у Каликиных и в нашем списке разная.

Русский рисованный лубок. М., 1992. С. 21–22, 32–34, 84, 120–121; Бубнов Н. Ю. Лицевые рукописи старообрядческой книгописной мастерской вологодских крестьян Каликиных // Старообрядчество: История и современность. Местные традиции. Русские и зарубежные связи. Улан-Удэ. 2001. С. 314–319 и др.

¹⁵ Цветник духовный. Нач. XX в. БАН. 1. 1. 40 (Бурцева). Л. 72.

Применительно к рукописям, вышедшим из мастерской художников Каликиных, а также других лицевых сборников аналогичного состава, хранящимся в БАН и ИРЛИ (перечисленных выше), — это стиль северных писем. А что касается музейного сборника, то он совсем иной. Его стилистика близка к стилю оформления рукописей, предположительно созданных в поволжском регионе. Монументальные иконописные изображения во весь лист (возможно, выполненные по прорисям), утонченная манера художественного выражения с использованием светотеневой модулировки, характерная графика палатного письма с детальной прорисовкой и включением орнаментальных мотивов, а также использование необычной яркой палитры цветов от розово-лилового до темно-фиолетового — примерные признаки такой стилистики. Подобные признаки можно проследить в списках: 1. Лицевой Апокалипсис второй половины XIX в., хранящийся в Российской национальной библиотеке (ОЛДП. Ф. 10), который относится к Нижегородско-Городецкой изобразительной редакции Апокалипсиса¹⁶; 2. Лицевой Октоих середины XIX в. собрания ЛАИ УрФУ (1.9р/498), также, предположительно, нижегородского происхождения; 3. Праздники на крюках, кон. XIX в. собрания ЛАИ УрФУ (XXI.14р/1128). Возможно, выявление и детальное исследование большего количества лицевого рукописного материала с аналогичным оформлением и похожими мотивами позволит в дальнейшем говорить о существовании особой «поволжской стилистики» и о принадлежности к ней музейного сборника. Но пока мы не можем делать окончательные выводы, только констатируем существование нескольких рукописей со схожими признаками стиля.

Анализ иконографии сборника и сравнение его с северными рукописями дает интересный материал для исследования такой важной проблемы, как развитие стиля, обусловленное трансформацией элементов в определенных региональных условиях, конфессиональными особенностями и индивидуальным подходом художника к изображаемому.

¹⁶ Подробнее об этой редакции Апокалипсиса см.: *Грибов Ю. А.* Городецко-Нижегородские списки лицевого Апокалипсиса в контексте общих проблем изучения памятника // *Старообрядчество в России (XVII–XX вв.): Сб. научн. тр. М., 2010. Вып. 4. С. 471–495.* *Ануфриева Н. В., Починская И. В.* Лицевые Апокалипсисы Урала: Православная традиция и элементы европейского культурного влияния. Екатеринбург, 2014. С. 47–54.

А. А. Безгодов

СТАРОВЕРЫ-СТРАННИКИ В ВЕРЕЩАГИНСКОМ РАЙОНЕ ПЕРМСКОЙ ОБЛАСТИ В 1920-Х — 1930-Х ГОДАХ

Выявленные архивные документы раскрыли ранее не известные страницы истории старообрядчества в Верхокамье (Пермский край). В данной статье рассматривается на основе выявленных документов положение староверов страннического согласия на территории Верещагинского района. Особый интерес связан с тем, что странники являются наиболее радикальным и скрытым согласием в старообрядчестве, информация о котором весьма скудна. Из документов нам становятся известны не только места проживания странников, но и имена руководителей и активных прихожан. Неожиданной стала информация о существовании странников в Верещагинском районе и в настоящее время.

Ключевые слова: старообрядчество, староверие, Верхокамье, странники, Верещагино.

Одним из старообрядческих согласий, оставившим свой след в истории Верхокамья, являются староверы-странники (бегуны, красноверы)¹. Наибольшее число воспоминаний об их пребывании встречается в Кулиге (северо-восток Удмуртии) и в Верещагино (запад Пермского края). В Кулиге странники оказали некоторое влияние на поморское согласие. Возможно, на протяжении некоторого времени у местного населения даже не существовало четких границ между этими согласиями. Так, епархиальными миссионерами в XIX в. отмечено, что местные староверы по рождению

¹ «Бегуны» — одно из самых радикальных согласий в старообрядчестве, полностью отрицали возможность спасения в миру, признавая его антихристовым. Призывали к «бегству» из мира в пустыню, к странствию Христа ради в условиях гонительного времени. Стремилась жить тайно, разделялись на странников (рабских, истинных христиан), которые следовали всем установленным нормам своего согласия, и странноприимцев (в Верхокамье — «знамые»), которые пока еще не ушли из мира, но на которых возлагалась обязанность по возможности содержать и предоставлять убежище для странствующих. Известны также под такими именами, как скрытники, красноверы и др.

своих детей не крестят, а крестятся только перед смертью. До середины XX в. в Кулиге и округе староверы-поморцы не ставили крестов на могилах и вообще никак их не отмечали². В деревнях соседнего Соколовского сельсовета была распространена традиция устанавливать на могилах простые столбики с крышкой, однако такая погребальная традиция встречалась не только у странников, но и у поморцев в северных регионах страны. Эти свидетельства возбудили интерес к поиску материалов, свидетельствующих о существовании староверов-странников в Верхокамье.

Таковыми документами, из которых мы узнаем о староверах-странниках на территории Верхокамья, оказались обнаруженные нами в Государственном архиве Пермского края (ГАПК) донесения приходских священников служивших в обновленческих³ приходах Верещагинского района Уральской области (ныне на территории Пермского края)⁴. В составе обнаруженных документов имеются доклады и рапорты благочинных Пермской епархии о наличии сектантов и старообрядцев в их округах. Среди этих документов нами было выявлено семь донесений, непосредственно касающихся Верхокамья, из которых мы можем узнать о состоянии местного старообрядчества в 1920-х и начале 1930-х годов на территории современного Верещагинского района.

Причиной создания документов стало циркулярное предписание Уральского областного митрополичьего церковного управления

² Исэров А. Духоборы и бегуны в Кулиге? (к постановке вопроса) // Музей Верхокамья. 2002. № 3 (04). С. 4–5. (Верещагино, Пермский край).

³ Обновленцы (обновленчество; официальное название — Православная Российская Церковь; позднее — Православная Церковь в СССР) — движение в Православной Российской Церкви, возникшее после февральской революции 1917 г. Декларировало цель «обновления Церкви»: демократизацию управления и модернизацию богослужения. Заявляло о полной поддержке советской власти и проводимых ею преобразований. С 1922 по 1927 год движение было единственной официально признаваемой государственными властями РСФСР православной церковной организацией. В период наибольшего влияния — в середине 1920-х годов — более половины российского епископата и приходов находились в подчинении обновленческих структур. К 1946 году самоликвидировалось, влившись в состав легализованного Московского Патриархата.

⁴ ГАПК (Государственный архив Пермского края). Ф. р-1. Оп. 1. Д. 119. Доклады и рапорты благочинных в Пермское епархиальное управление о наличии сектантов и старообрядцев в их округах.

(ОМЦУ)⁵ № 1327 от 3 декабря 1931 года, в котором запрашивалась информация о наличии в приходах сектантов, старообрядцев и староцерковников⁶.

В ответ на этот циркуляр в феврале-марте 1932 года приходскими священниками Верещагинского благочиния были составлены ответные доклады. Авторами докладов стали: настоятель Верещагинского прихода прот. Иоанн Мичков, настоятель прихода в селе Вознесенское Михаил Голубев, священник Матвей Казанцев из села Путино, иер. Владимир Пастухов из села Роголи, из села Дворец священник Василий(?)⁷ и благочинный прот. Петр Мальгинов, настоятель прихода в селе Токари⁸.

В докладах с разной степенью подробности рассказывается о старообрядцах, проживающих на территории приходов, принадлежности их к разным согласиям, количестве, о духовных руководителях и активистах. Приводятся примеры религиозной деятельности старообрядцев, их хозяйственно-экономического положения, а в некоторых документах даже дается оценка социального и политического характера.

Одни просто констатировали, что старообрядцы в их приходе есть, и ограничились обобщающей информацией. Другие подошли к делу более ответственно и смогли сообщить не только общие данные об оппонентах, но и подробно указать количество дворов и названия конкретных деревень, в которых они проживают, имена и фамилии руководителей и активных прихожан.

Среди рассмотренных материалов особый интерес представляют документы, составленные настоятелем прихода в селе Путино Матвеем Казанцевым. Текст доклада в архиве не обнаружен, но имеется дополнение к нему от 4 февраля 1932 г.⁹, в котором подробно перечисляются наставники и наставницы беспоповских согласий:

⁵ В текстах документов также встречаются и другие варианты наименования Уральского ОМЦУ, такие как: Ур. ОЦУ — Уральское Областное Церковное управление; УМЦУ — Уральское митрополичье церковное управление и др.

⁶ Староцерковники — также именовались старорежимной церковью, тихоновцами и др. На основе приходов староцерковников в 1944 году была образована современная Русская Православная Церковь (Московского Патриархата).

⁷ Фамилия в документе указана неразборчиво.

⁸ Границы и названия приходов в основном совпадают с бывшими волостями.

⁹ ГАПК. Ф. р-1. Оп. 1. Д. 119. Л. 13–14 об.

поморского (сепыцкого), часовенного (стариковского) и страннического (красноверского). Столь подробный отчет о старообрядчестве на территории прихода Матвея Казанцева, вероятно, связан с особым вниманием со стороны епархиальных властей к этому региону и жившим здесь старообрядцам.

В связи с исполнением предписания упомянутого циркуляра ОМЦУ, можно предположить, что некоторые из донесений могли сыграть свою роль в репрессиях. Так, странникам в одном из документов дана особая характеристика: «организация тайная, но боевая, с наступательным характером»¹⁰, — в те годы подобное упоминание могло привести к трагическим последствиям. Например, в рассмотренных документах встречаются упоминания о принудительной высылке старообрядческих наставников, начетчиков и активных прихожан.

На основе изученных документов мы можем сделать вывод о том, что староверы-странники проживали в основном в южной части Верещагинского района, особенно в деревнях вдоль линии железной дороги.

Староверы-странники упоминаются в четырех приходах, причем в каждом из донесений они названы по-разному: в Верещагинском — собственно странниками, в Рогалинском — просто беспоповцами¹¹, в Вознесенском — «истинными христианами», а в Путинском — «красноверским согласием» с подразделением на «истинных христиан» и «знамых»¹². Представители этого согласия особой многочисленностью никогда не отличались, но в данном случае их учение получило большое развитие. В 1910-х, 1920-х годах, на фоне крушения старых традиционных устоев и смены общественной формации, представители красноверского (страннического) согласия стали вести особо активную миссионерскую работу. Под влиянием негативного

¹⁰ ГАПК. Ф. р-1. Оп. 1. Д. 119. Л. 3 об.

¹¹ Нами они были определены как странники по тому, как в донесении записано, что местные беспоповцы обслуживаются бродячими монашками, которые предпочитают скрываться и прячутся в домах в голбцах.

¹² «Истинными христианами» назывались те, кто уже посвятил свою жизнь странствию, то есть «бегству из мира антихриста», а «знамые» — это такие последователи страннического согласия, которые еще не порвали связи с миром, но предоставляют приют странствующим истинным христианам и оказывают всяческое попечение над ними. Более общепринятое наименование знамых — странноприимцы.

отношения к советской власти и коллективизации на селе, а также усиления эсхатологических ожиданий проповедь странников имела определенный успех. Их учение пользовалось некоторой симпатией со стороны других старообрядцев. Из донесений мы видим довольно широкое распространение этого согласия в Верещагинском районе. Странники странничества наиболее компактно проживали в городе Верещагино и деревне Каранята, где их насчитывалось по 10–15 дворов, и в деревнях Минино и Купцы Путинского сельсовета. Также они упоминаются в некоторых деревнях Томашевского, Роголинского, Усть-Сепычевского и Вознесенского сельсоветов.

Особое внимание некоторых священников в предоставленных документах и рапортах уделено именно миссионерской деятельности староверов-странников, это объясняется тем, что в это время странники составили заметную конкуренцию другим религиозным организациям. Отмечается, что странники ведут активную проповедь своего учения. Так, в декабре 1929 г. в Верещагино приезжал «известный апологет» странников Христофор Иванович, который на частной квартире устроил диспут с протоиереем Иоанном Мичковым — «Беседа продолжалась почти всю ночь, были собраны только единомышленники Христофора Ивановича и окружили Мичкова такой злобой, что последний моментами побаивался за сохранность шеи»¹³. Большую роль в миссионерской работе странников играли иноки и особенно инокини, которые «настолько и любопытны и смелы, что неоднократно заходили в наш храм и с задором вступали с отцом настоятелем в дискуссию по прорекаемым вопросам веры»¹⁴. Странники страннического учения были и в среде кондукторов железной дороги, которые также «при встречах с православными не преминут опорочить, опровергнув нашу веру, церковь»¹⁵. Такое положение дел озаботило церковные власти, и в Верещагино (а возможно, и в других местах) стали проводиться беседы против «странничества».

Из выявленных документов мы узнаем, что в эти годы наставником странников в Верещагино был старец по имени Ипат, о котором сказано, что он появился недавно. Возможно, этот Ипат

¹³ ГАПК. Ф. р-1. Оп. 1. Д. 119. Л. 3 об., 4.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же.

духовно опекал странников по всему Верещагинскому району. Имена странствующих иноков не упоминаются, но становятся известными «истинные христиане» в Путинском сельсовете, это Феодосия Федоровна Дудина из деревни Купцы и Евфросиния Филипповна Носкова из деревни Минины. Кроме них известно еще шесть имен странноприимцев¹⁶. Активная деятельность староверов-странников не могла остаться незамеченной со стороны государственных властей, что могло послужить причиной репрессий по отношению к ним. По крайней мере в последующие годы известий о странниках в Верхокамье становится значительно меньше.

Информация о странниках в дальнейшем обросла всевозможными мифами и легендами, так, моя родная бабушка¹⁷, которая жила в Верхокамье, рассказывала мне в детстве, что красноверы крали непослушных детей и пили их кровь, от того, дескать, и звали их красноверами. По ее словам, приезжали они с верещагинской стороны.

Информация о современном положении страннического согласия весьма скудная. По счастливой случайности, удалось в Москве встретиться и побеседовать с представительницей страннического согласия из Пермского края матушкой Татьяной. По ее словам, в Верещагинском районе в настоящее время проживает трое или четверо «истинных христиан». Еще с XIX в. в странническом согласии было принято деление по территориальному принципу на «пределы». Так, Верхокамье относится к Уральскому пределу, предельный старший которого сейчас пребывает в г. Ревда Свердловской области. Непосредственно верещагинские странники опекаются матушкой из Кунгура, где находится местный духовный центр страннического согласия на территории Пермского края (обитель, с обительской старшей Надеждой)¹⁸. Таким образом, можно сказать, что, несмотря на существенное сокращение последователей этого направления в старообрядчестве, в Верхокамье представители страннического согласия сохраняются и в настоящее время.

¹⁶ Упоминаемые странноприимцы: *Осип Захарович Носков* (с. Рогали), *Софрон Кирианович Мокрушин* (д. Вахруши), *Филипп Ипполитов* (с. Томаши), *Иван Иванович Носков* (д. Минины), *Кондратий Носков* (д. Минины), *Матрена Анфимовна Носкова* (д. Минины).

¹⁷ Безгодова Анастасия (Пелагея) Петровна (1925–2009, Сивинский р-н, Пермский край).

¹⁸ Из личной беседы с матушкой Татьяной. Москва, Преображенское, 2012 г.

И. Н. Белобородова

САКРАЛЬНЫЕ ЛАНДШАФТЫ В ЛОКАЛЬНЫХ КУЛЬТУРАХ ЕВРОПЕЙСКОГО СЕВЕРА РОССИИ (ПО МАТЕРИАЛАМ ЖИТИЙНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ)

В статье формирование сакрального ландшафта одной из локальных культур Русского Севера — Пинежья — рассматривается на основе сопоставления данных агеографической литературы (жития Артемия Веркольского) и устной (этнографической) традиции. Автор приходит к выводу о том, что данные житийной литературы о членении Пинежья на локусы «святого» пространства (верхнее, среднее и нижнее течение) с соответствующими им культами православных святых совпадают с культурными ареалами сублокальных групп, однако способ духовного освоения пространственно-временного континуума в устной и письменной традиции существенно различается, что объясняется как семантическими, так и историческими факторами (славянская колонизация Русского Севера).

Ключевые слова: *святой праведный Артемий Веркольский, сакральный ландшафт, агеография, сублокальная группа, локальная культура.*

В последние десятилетия теме «сакрального ландшафта» (сакрального пространства) в научных исследованиях уделяется достаточно большое внимание. Однако, несмотря на значительный задел, можно констатировать, что проблематика сакрального ландшафта практически не разработана в рамках отечественных гуманитарных наук. Это связано, как с многомерностью понятия «сакральный ландшафт»¹, так и с выбором методологических и методических приемов. По мнению М. Г. Яковлевой, «на сегодня можно выделить два русла ландшафтного подхода: собственно философскую концепцию ландшафта и то, что может быть названо практической

¹ См., напр.: *Воловик В. Н.* Категории сакрального ландшафта // Географический вестник. 2013. № 4 (27). С. 26–34; *Окладникова Е. А.* Сакральный ландшафт: теория и эмпирические исследования: монография. М.; Берлин: Директ-Медиа, 2014. 230 с.; *Романчук С. П.* Сакральные ландшафты [Электронный ресурс] // Ландшафт як інтегруюча концепція XXI сторіччя. Зб. наук. праць. Київ, 1998. С. 144–146 / пер. с укр. В. Ф. Руденко. URL: <http://www.ecoethics.ru/upl/gezh02-vyp-1-tom-4/x17.html> (дата обращения: 01.01.2017).

топологией. Первое направление складывается из ряда взаимосвязанных тем, прорабатываемых различными авторами на основе сходных принципов их рассмотрения... Линия практической топологии идет от самого ландшафта — географического, геологического, физического, мифологического или культурного»². В данной статье под «сакральным ландшафтом» будет пониматься некий социокультурный текст, который позволяет интерпретировать осваиваемое этносом и/или сублокальными группами пространство (= локальная культура) как вид коллективной этноконфессиональной памяти.

Подобная интерпретация понятия «сакральный ландшафт» позволяет привлекать не только традиционные для подобного рода исследований источники (данные топонимики, мифопоэтическую, этнографическую традиции), но и практически не используемые в данном контексте агиографические тексты (в частности, жития святых). Между тем, православный агиографический текст не только всегда насыщен топонимикой, которая служит важным источником для его полной интерпретации, но и содержит несколько пластов ассоциаций — культурно-исторических, религиозных, мистических и пр. Заложенная в житиях святых «топографическая» информация позволяет с достаточной долей достоверности реконструировать границы ареалов и, что наиболее важно, духовные импульсы в освоении территориальной группой пространственно-временного континуума.

В качестве примера конкретного использования житийной литературы как источника по формированию сакрального ландшафта одной из сублокальных культур Русского Севера служит житие Артемия Веркольского. Основу реконструкции составляет первая, наиболее ранняя редакция памятника (до 1618 г.), которая содержит 53 чуда святого³. Топографическая (по месту проживания обратившихся к святому за исцелением) «раскладка» этих чудес позволяет реконструировать две пространственные системы, которые можно условно обозначить как «внутреннюю» и «внешнюю». Внешняя

² Яковлева М. Г. Сакральный ландшафт: антропо-физика социального бытия: дисс. ... канд. филос. наук. Казань, 2004.

³ Андреев Л. А. Житие Артемия Веркольского // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2 (вторая половина XIV–XVI в.). Ч. I: А–К. Л.: Наука, 1988. С. 249.

система образует достаточно широкий ареал — от г. Хлынова (Вятка) на востоке до г. Холмогор на западе и от низовьев Двины на севере до г. Великого Устюга на юге. Изучение этой системы требует привлечение широкого круга сравнительных источников по формированию региональных связей (в первую очередь социально-экономических, брачных, торговых и т. п.), что не позволяет сделать рамки данной статьи. Поэтому основное внимание будет сосредоточено на анализе внутренней группы.

Внутренняя система, выделяемая на основе житийного текста, образует компактный ареал освоения славянским населением среднего течения р. Пинеги от с. Суры на юге до с. Чакола на севере. Эта пространственная топография жития Артемия Веркольского сопоставима с данными другой группы массовых источников — фольклорными «географическими» текстами — катойконимами (наименование жителя по названию места жительства — припевки, прозвища, корильные песни и т. п.), по которым границы сублокальных групп среднего течения р. Пинеги реконструируются в тех же пределах, что и по житийным текстам (Табл. 1).

Таблица 1

Топография ареала среднего течения р. Пинеги по данным фольклорных текстов⁴ и жития Артемия Веркольского

| Фольклорный текст № 1 | Фольклорный текст № 2 | Фольклорный текст № 3 | Текст жития |
|-----------------------|-----------------------|-----------------------|-----------------|
| Земцово | Чухчема | Веркола | Летопола |
| Кротово | Едома | Шардомень | Веркола |
| Лохногво | Шардомень | Церкогора | Кеврола |
| Щелья | Ердомень | Айногора | Ваймуга |
| Смолья | Кушкопала | Ваймуга | Шардомень |
| Щербаково | Церкогора | Карпогоры | Ниж. Шестогорка |
| Агафоново | Афноггора | Шатогоры | Перемское |
| Хидгора | Залесье | Марьегоры | Черевково |

⁴ Калуцков В. Н., Иванова А. А., Давыдова Ю. А., Фадеева Л. В., Родионов Е. А. Культурный ландшафт Русского Севера. Пинежье, Поморье. Семинар «Культурный ландшафт»: 1 темат. вып. докл. М.: Изд-во ФМБК, 1998. С. 75–77.

| | | | |
|---------------------------|-----------|--|-------------|
| Жабокононово Лохотское | Ваймуга | | Покшеньга |
| Красное | Карпогоры | | Кушкопала |
| Кобелево | Шатогоры | | Чакола |
| Усть-Покшеньга | Марьегоры | | Лохотское |
| Марьегоры | Покшеньга | | Лавела |
| Шатогоры | Кротово | | Пушенга |
| Карпогоры | Земцово | | Явзогорское |
| Ваймуга | Немнюга | | Сура |
| Айногора | Зальва | | |
| Перкогора | Грибово | | |
| Шардомень | Мурьево | | |
| Кушкопола | Зуево | | |
| Веркола | Кеврола | | |

Однако дальнейший сопоставительный анализ житийного и фольклорных текстов позволяет говорить о существенных различиях в освоении пинежского пространства. В последних перечислительный ряд катойконимов зависит от двух факторов — «реального местоположения селений относительно друг друга и наличие в песне *пространственного центра*, с позиций которого его жители рассматриваются и оцениваются соседями»⁵. Именно пространственный центр определяет выстраивание географического ряда, который может определять собой: «а) циклический, замкнутый ряд — *кольцо* или б) линейный открытый ряд, охватывающий лишь часть селений, в которых пространственный центр находится в начале или в конце песни»⁶. В случае (а) точкой отсчета и смыкания кольца является д. Лохта, ныне входящая в состав Кевролы, которая, таким образом, является пространственным центром. В линейном типе фольклорного текста (б) точкой отсчета географического ряда является д. Веркола (или — реже — Кеврола).

Данные житийной литературы представляют принципиально иной тип освоения пинежского пространства. Его можно

⁵ Калуцков В. Н., Иванова А. А., Давыдова Ю. А., Фадеева Л. В., Родионов Е. А. Культурный ландшафт Русского Севера... С. 69.

⁶ Там же.

определить как безусловно линейный, однако вектор его направленности принципиально отличается от фольклорной линейности. Пространственный ряд житийных текстов начинается от Верколы, доходит до крайней северной точки — с. Чаколы⁷ — и, возвращаясь назад, расширяет границы сублокальной группы до с. Суры. Такой способ освоения пространства в духовном типе текста можно сравнить с семантикой христианского календаря, отражающей особенности православного освоения времени. Согласно реконструкции, православный календарь имеет семантический «прерыв» в момент нового рождения — Воскресения. Именно с этого момента прерывается связь между «веком» земной жизни Христа (= человеческий век) и «веком» небесным, так как природа последнего иная: он течет от будущего к прошлому (обратный ход времени)⁸. Точно так же и пространственной структуре житийного текста присуще обратное движение: от среднего течения вниз по реке (Веркола — Чакола) и — назад — к верховьям (Чакола — Сура).

Возможно, не последнюю роль в формировании подобного пространственного ряда житийного текста сыграли и иные (не семантические) факторы. Одним из них является исторический фактор славянского освоения Русского Севера, проходившего в условиях непрерывных контактов с потомками дославянского населения территории (чудь, коми, ненцы), находившихся (с точки зрения официальной Церкви) «во тьме неверия». Вполне естественным в этой ситуации представляется стремление христианской традиции «маркировать» православным культом и православными святыми вновь осваиваемое пространство.

В соответствии с этим интересно отметить, что наибольшая концентрация признака «святого» пространства в сакральном

⁷ «Селение Чакола одно из древнейших по р. Пинеге, завещанных московским великим князем Иоанном III в пользу старшего сына его Василия. Приход же чакольский, по свидетельству церковной летописи, начался в 1652 г.» — Краткое историческое описание приходов и церквей Архангельской епархии. Вып. 2: Уезды Шенкурский, Мезенский, Пинежский и Печорский. Архангельск: Типолитография наслед. Д. Горяйпова, 1895. С. 240.

⁸ Подробнее см.: Белобородова И. Н. Суточный круг в устной и письменной традиции Среднего Урала: анализ структуры и семантики // Религия и Церковь в Сибири: сб. научн. ст. и мат.-лов. Вып. 7. Тюмень, 1994. С. 7–34.

ландшафте Пинежья присуща именно среднему течению реки (Веркольско-Чакольская сублокальная группа) и — в меньшей степени — ее верховьям.

Безусловным центром сакрального ландшафта всего пинежского пространства являлся Веркольско-Чакольский куст (среднее течение). Именно здесь были сосредоточены наиболее известные на Пинеге православные святыни: Архангельский монастырь, где покоились мощи св. Артемия Веркольского, Воскресенско-Кеврольский монастырь (д. Кеврола), церковь двенадцати апостолов в д. Пиринема близ Чаколы, связанная с почитанием мощей Параскевы, Пиринемской чудотворицы (по устному преданию — сестры Артемия Веркольского), и, наконец, упраздненный еще в 1777 г. Ламбаевский монастырь (д. Чакола).

За Веркольско-Чакольским кустом намечается некий «прерыв» в сакральном освоении пинежского пространства. Этот «прерыв» локализуется в пределах сурского куста деревень, на который, как говорилось выше, Веркольско-Чакольская сублокальная группа стремилась распространить православный культ Артемия Веркольского. Можно предположить, что эти попытки не увенчались успехом в полном объеме, о чем, в частности, свидетельствует как негативное восприятие сурян жителями среднего течения р. Пинег⁹, так и необходимость создания здесь своего духовного центра, реализованная достаточно поздно — в конце XIX столетия (Сурский Иоанно-Богословский женский монастырь, 1899 г. и почитание уроженца здешних мест прав. Иоанна Кронштадтского (прот. Иоанн Ильич Сергиев)).

Признаки «святого» места возобновляются к самым верховьям р. Пинег⁹ (т.н. Малопинежье — бывший Сольвычегодский уезд Вологодской губернии, ныне — Верхнетоемский район

⁹ Примечательно, что и фольклорные, и гражданско-церковные тексты одинаково описывают с. Сура как пространство, обладающее признаком нечистоты. Ср.: «Сура поганая» (Новгородская летопись, 1505 г.) и общераспространенное при словье фольклорных текстов «Сура — дура». Достаточно обширный материал о негативном восприятии сурского куста деревень устной традицией содержится в материалах комплексной пинежской экспедиции. См.: *Калуцков В. Н., Иванова А. А., Давыдова Ю. А., Фадеева Л. В., Родионов Е. А.* Культурный ландшафт Русского Севера... С. 51–52.

Архангельской обл.). Здесь существовал культ прп. Сергия Малопинежского, чьи чудотворные мощи были погребены под алтарем церкви Преображения на правом берегу р. Пинеги, близ д. Согра. Реконструкция «топографии» жития позволяет очертить довольно компактный ареал почитания прп. Сергия населением трех волостей, расположенных в верховьях р. Пинеги: Горковской, Гавриловской и Выйско-Ильинской, — которое «в географическом отношении разделялось на «пинжаков» — жителей Горковской волости — и «выян» — жителей р. Выи (Гавриловская и Выйско-Ильинская волости)»¹⁰.

Кроме того, анализ структуры пространственных связей, в первую очередь транспортных, свидетельствует, что границы Малопинежской группы достигали пределов Сурского куста (д. Нюхча, Кучкас)¹¹. Таким образом, можно констатировать, что именно сурская сублокальная группа образует тот пространственный локус, который в наименьшей степени обладал признаками «святого места».

Одним из возможных объяснений может служить тот факт, что территория сурской сублокальной группы обнаруживает наибольшую концентрацию культовых мест дославянского (в первую очередь чудского) населения (д. Городец (Поганец) — родовой центр чуди, группа лесных культовых урочищ, возможно, принадлежащих финно-угорско-самодийскому кругу культур¹²). Кроме того, по преданию, именно через Суру лежал путь на Вашку чудских племен, разбитых в Малопинежье новгородцами. В «Кратком историческом описании приходов и церквей Архангельской епархии» обозначение территории как «Сура поганая» связывается с новгородцами, «вытеснившими прежними поселенцев чудского племени, исповедовавших языческую религию, для которых Сура, может быть, служила главным центром их религиозно-языческой жизни»¹³.

¹⁰ Томский И. И. Малая Пинежка и Выя. Сольвычегодск, 1922. С. 10.

¹¹ Там же. С. 9.

¹² Бернштам Т. А. Урочище Чупрово (природно-культурный памятник в Пинежском районе) // Русский Север: ареалы и культурные традиции. СПб.: Наука, 1992. С. 165–194.

¹³ Краткое историческое описание приходов и церквей Архангельской епархии. Вып. 2. С. 278.

Сопоставление данных житийной литературы о членении Пинежья на локусы «святого» пространства (верхнее, среднее и нижнее течение) с соответствующими им культами православных святых, которые «маркировали» сублокальные группы, согласуется и с материалами другой группы источников по экономическому районированию этой территории. По данным начала XX в., она разделялась на три части: 1) в низовьях от Усть-Пинеги до Соялы основу хозяйства составляли лесные промыслы, а сельское хозяйство играло подсобную роль; 2) в среднем течении от Соялы до Верколы наибольшее развитие получило земледелие с животноводческой специализацией; 3) в верховьях от Верколы до истоков Пинеги ведущее место в хозяйственном комплексе занимали охота, рубка и сплав леса и иные лесные промыслы¹⁴.

Таким образом, можно говорить, что наиболее развитое в хозяйственном отношении среднее течение р. Пинеги было максимально отмечено признаками «святого» места (культ Артемия Веркольского). Немаловажным в связи с этим представляется тот факт, что культ Артемия Веркольского, стремящийся подчинить своему влиянию территорию «Суры поганой», был связан с земледельческой культурой. Л. А. Дмитриев, проанализировавший эволюцию жанра севернорусских житий, справедливо отмечает, что главный и единственный подвиг Артемия Веркольского — отрока, убитого молнией в 12 лет во время работы в поле и посему не успевшего совершить никаких деяний на ниве веры, — заключается в земледельческом труде¹⁵. Эту специфическую черту культового восприятия святого подчеркивает и его иконописный образ. На иконе второй половины XVII в. «Уар и Артемий Веркольский» пинежский святой изображен в обыденном одеянии на фоне сельского пейзажа, что, по мнению Л. А. Дмитриева, «подчеркивает только то, что Артемий — крестьянин, человек близкий к природе, неразрывно связанный с ней»¹⁶.

¹⁴ *Евдокимов А. А.* По реке Пинеге. (Из летних экскурсий краеведчика) // На Северной Двине: сборник Архангельского общества краеведения. Архангельск, 1924. С. 55–57.

¹⁵ *Дмитриев Л. А.* Житийные повести Русского Севера как памятник литературы XII–XVII вв.: Эволюция жанра легендарно-биографических сказаний. Л.: Наука, 1973. С. 255.

¹⁶ *Дмитриев Л. А.* Житийные повести Русского Севера... С. 261.

Связь аграрной культуры русского населения с православным культом, нашедшая свое выражение в общезнаменитом тождестве «крестьянин/христианин = православный» на ранних этапах освоения севернорусской территории, возможно, имела еще одну важную семантическую нагрузку — противопоставление неземледельческой культуре дославянского населения края или земледельческому населению «иной веры»¹⁷.

Оттесненное с верховьев Пинеги на северо-восток¹⁸, где оно, возможно, слилось с «сурой поганой», это население было вынуждено или погибнуть (зарыться в землю), или принять новую веру и войти в состав славян-земледельцев. В отличие от чуди-неземледельцев¹⁹, «сура поганая» и вошедшая в ее состав малопинежская чудь, по-видимому, достаточно легко была ассимилирована русским крестьянством (об этом, в частности, свидетельствует антропони-мическая традиция, устойчиво сохраняющая «чудские» кори). Косвенным подтверждением этому служит стремление распространить на «суру поганую» именно «крестьянского» культа Артемия Веркольского, а не Сергия Малописнежского, который еще при жизни прославился «апостольским подвигом обращения ко Христу „некрещеной чуди“», хотя в географическом членении реки и семантической оппозиции «верх — низ» именно влияние последнего было бы наиболее логично, поскольку и Малописнежская, и Сурская сублокальная группы принадлежат к верховьям.

¹⁷ Заметим, что этнонимом «чудь» могли номинироваться представители обеих групп дославянского населения — неземледельцы и земледельцы-«язычники». «Чудь была на волоках, в лугах. До сих пор борозды видны. Чудь земледелием занималась, так борозды от этого...» (Калуцков В. Н., Иванова А. А., Давыдова Ю. А., Фадеева Л. В., Родионов Е. А. Культурный ландшафт Русского Севера... С. 48. Ср. этимологию этнонима чудь в коми-преданиях: Бернштам Т. А. Урочище Чупрово... С. 186.

¹⁸ Томский И. И. Малая Пинежка... С. 5, 9–10.

¹⁹ Исследователи связывают это население с лесными ненцами Европейской части России — носителями культурно-хозяйственного типа таежного оленеводства, исчезнувшего в к. XVIII в. и вновь возрожденного на рубеже XVIII–XIX в рамках оленеводства коми-ижемцев (Бернштам Т. А. Урочище Чупрово... С. 181).

Ю. В. Боровик

СТАРООБРЯДЧЕСКОЕ ПРОСТРАНСТВО ЕКАТЕРИНБУРГА: ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XIX В.*

В статье представлены краткий исторический обзор процесса формирования старообрядческого населения Екатеринбурга в XVIII–XIX вв. и результаты картографического анализа мест проживания старообрядцев часовенного согласия в Екатеринбурге, проведенного на базе адресного справочника 1889 г., позволяющие сделать вывод о локализации часовенного согласия в городе вокруг двух своих храмов в южной части города.

Ключевые слова: старообрядцы, беглопоповцы, часовенное согласие, городское население, пространство уральского города, религиозный ландшафт, картографирование, Екатеринбург, Урал.

Образование городских районов компактного проживания людей, выстраиваемых на основе этнических и конфессиональных связей, является одним из вариантов развития городского пространства. В результате привлекаемого миграционного потока или вынужденного переселения сформировались голландский и шведский кварталы в Санкт-Петербурге, немецкие слободы в Москве, Воронеже, Саратове и северной столице, татарская слобода в Казани. В Екатеринбурге подобные названия не были известны, но процесс расселения представителей различных деноминаций в городе имел вполне определенные направления. Так, например, можно проследить закономерность в локализации мусульман в северо-западной части города¹.

В заводе-крепости на реке Исеть староверы появились с самого начала его строительства в 1723 г. благодаря покровительству генерала В. И. Геннина, бывшего до 1734 г. екатеринбургским главным

* Работа выполнена при поддержке гранта РФФИ 15-06-08541 «Религиозное разнообразие евразийского города: статистический и картографический анализ (на примере Екатеринбурга в конце XIX — начале XXI вв.)».

¹ Старостин А. Н., Главацкая Е. М. Мусульманская община Екатеринбурга во второй половине XIX — начале XX в.: численность и институты // Известия Уральского федерального университета. Сер. 2: Гуманитарные науки. 2016. № 4. С. 244–253.

командиром. Одну из улиц на Торговой стороне города на берегу Исети за западными стенами крепости в 1720-х гг. в обиходе называли Керженской, что вряд ли связано с чем-то иным, кроме именованья «керженцами» старообрядцев, пришедших из районов реки Керженец в Заволжье, в т. ч. Керженской волости Балаховского уезда Нижегородской губернии². Впрочем, уже 1730-е гг. в период «татищевских выгонок» название было изъято из употребления.

Спустя столетия, в веротерпимое царствование Екатерины II, как раз в старой купеческой части Екатеринбурга, у старообрядцев-беглопоповцев появляется храм в честь Успения Богородицы, скорее всего, преобразованный из домово́й моле́льни (1792 г.)³. Однако после приписки шарташских торговых крестьян к городским сословиям в 1780–1790-х гг.⁴, он становится мал для стремительно выросшего числа прихожан и трудно совместим с их устоявшимися представлениями о своем положении в конфессиональном сообществе. К тому же Успенская часовня находилась в районе старой плотной купеческой застройки, где возвести новую жилую усадьбу было непросто. Поэтому на берегу р. Исеть на южной окраине города, где осело большинство новоявленных горожан-старообрядцев, ими было начато в 1793 г. строительство второго храма⁵. Первоначально он был освящен в честь Покрова Богоматери, в 1812 г. переосвящен как Никольский. В XIX — начале XX вв. его здание перестраивалось для увеличения пространства⁶. Беглое священство в обоих храмах

² *Корепанов Н. С.* Первый век Екатеринбурга. Екатеринбург, 2005. С. 7, 50.

³ Приходы и церкви Екатеринбургской епархии. Екатеринбург, 1902. С. 11.

⁴ *Байдин В. И.* Старообрядчество Урала и самодержавие (конец XVIII — середина XIX вв.): дисс. ... канд. ист. наук. Свердловск, 1983. С. 37–39; *Корепанов Н. С.* Первый век Екатеринбурга. С. 150; *Он же.* Шарташ XVIII в. — традиция или новация? // Вестник музея «Невьянская икона». Вып. III. Екатеринбург, 2010. С. 284–285.

⁵ *Ворошилин С. И.* Храмы Екатеринбурга. Екатеринбург, 1995. С. 90–92; *Корепанов Н. С.* Первый век Екатеринбурга. С. 157; *Он же.* Первая старообрядческая часовня Екатеринбурга // Вестник музея «Невьянская икона». Вып. II. Екатеринбург, 2006. С. 100.

⁶ *Голобородский М. В.* Архитектура деревянных храмов старообрядцев // Домострой. 2001. № 4 (16). URL: <http://www.1723.ru/read/dai/dai-46.htm> (дата обращения: 01.09.2016); *Он же.* Архитектура храмов Екатеринбурга: XVIII–XIX вв.: дисс. ... канд. архитектуры. Екатеринбург, 2004.

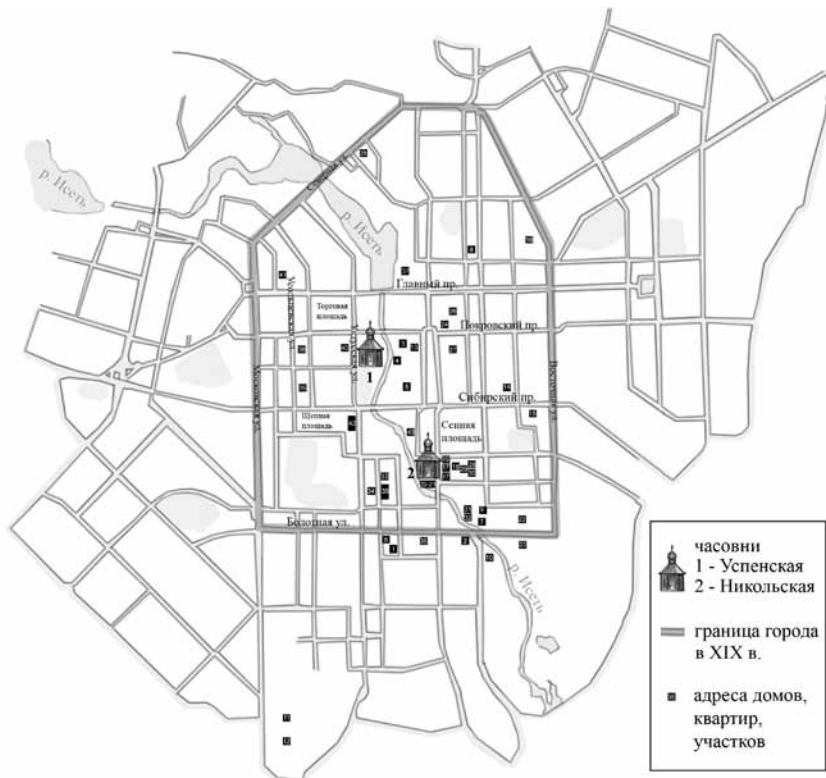


Рис. 1. Расселение старообрядцев часовенного согласия в Екатеринбурге, 1889 г.

принималось с Ирги́за до 1830-х гг.⁷, позднее старообрядцы этого согласия перешли к беспоповской практике, и в часовнях священнодействовали миряне⁸.

Можно предполагать, что оба храма являлись своеобразными центрами притяжения старообрядческого населения, приходящего

⁷ Белобородов С. А. Религиозно-организационная структура старообрядчества горнозаводского Урала во второй четверти XIX — начале XX вв. (на примере согласия беглопоповцев / часовенных): дисс. ... канд. ист. наук. Екатеринбург, 2012. С. 131–143.

⁸ Покровский Н. Н., Зольникова Н. Д. Старообрядцы-часовенные на востоке России в XVIII–XX вв. Проблемы творчества и общественного сознания. М., 2002. С. 127–205.

в город и в последующее время: селиться предпочитали среди одноверцев и неподалеку от храма. Предварительные результаты картографического анализа местожительства причта, старост и ряда прихожан в конце 1880-х гг. показывают, что более ярко этот процесс прослеживается для Никольской «большой» часовни (Рис. 1).

Основным источником для реконструкции стали данные 1887–1889 гг., приведенные в справочнике «Город Екатеринбург»⁹, и метрические книги обеих часовень за 1907–1919 гг. Справочник дает прямое указание на принадлежность к часовенному согласию настоятелей, служителей и двух старост обеих часовень — всего 15 человек. Однако вероисповедание владельцев 3 897 домов, имеющих на тот момент в Екатеринбурге и перечисленных в справочнике, не определено. Обращение к метрическим записям об умерших часовенных¹⁰ дало дополнительные сведения о фамилиях и именах нескольких десятков жителей этого согласия, принадлежащих к мещанскому и купеческому сословиям: зафиксированы их возраст, социальный статус и место жительства (населенный пункт). Ф., и., о., приписка к мещанскому или купеческому сословию и возраст, в котором они умерли, позволяют соотносить их с подробными сведениями 1887–1889 гг. В итоге, сочетание номинативных данных метрик с адресами с алфавитным указателем из справочника И. И. Симанова дало список в несколько десятков фамилий горожан часовенного согласия, о которых известно, где они жили и какими домами/участками владели в 1889 г. Карта-схема содержит ориентировочно нанесенные адреса из этого списка.

Часовни и жилые помещения при них

1. Госпитальная, 12: часовня в честь Успения Пресвятой Богородицы (малая);

⁹ Город Екатеринбург. Сборник историко-статистических и справочных сведений по городу с адресным указателем и с присоединением некоторых сведений по Екатеринбургскому уезду. С планами г. Екатеринбурга и его выгона и 10-ю таблицами чертежей / сост. И. И. Симанов. Екатеринбург, 1889. С. 943, алфавитный указатель фамилий.

¹⁰ ГАСО. Ф. 6. Оп. 13. Д. 94, 114, 176, 184, 207, 209, 228, 251, 258, 281, 308, 335; см. также: Боровик Ю. В. Метрические книги старообрядцев-часовенных уральского города: характеристика источника // Документ. Архив. История. Современность: Сб. научн. тр. Вып. 16. Екатеринбург, 2016. С. 226.

там же: дом причта при Успенской часовне, живут служители Порфирий Симонович Мокрушин, мещанин Иван Александрович Михайлов, крестьянин Артинского завода Сильвестр Захарович Заплатин, мещанин Захар Филиппович Матвеев и настоятель крестьянин Кунгурского уезда Лазарь Фокиевич Савельевских.

2. Перекресток Златоустовская ул. / Ночлежная ул.: часовня во имя свт. Николая Чудотворца (большая);

там же: отдельное помещение при Никольской часовне — место жительства: настоятель Федор Лаврентьевич Шапошников — мещанин, служитель Игнатий Селивестрович Крохин — крестьянин Шайтанской вол.

Места жительства старообрядцев-часовенных, дома и участки, принадлежащие им

3. Архиерейская, 18: дом купца 2-й гильдии Николая Ивановича Федотова с сыном Исааком;

4. Байнауховская, 4: дом мещанина Зотика Епифановича Щербачева;

5. Береговая 2-я, 3: живет староста Успенской часовни купец Иван Артемьевич Скорняков;

6. Береговая 2-я, 12: дом мещанина Ефима Федотовича Степанова;

7. Береговая 2-я, 41: живет служитель Никольской часовни Петр Иванович Белых, мещанин;

8. Болотная, 18: участок («пустопорожнее место») купца 2-й гильдии Николая Ивановича Федотова с сыном Исааком;

9. Болотная, 2-я часть, 19: дом мещанина Никиты Епифановича Щербачева;

10. Васенцовская улица, 84: дом крестьянина Николая Евдокимовича Жданова;

11. Васенцовская, 226: подсобные помещения («службы») купца 1-й гильдии Ивана Саввича Тарасова;

12. Гилевская, 6: дом купца 2-й гильдии Григория Гордеевича Щербакова;

13. Елизаветинский тракт, 14: дом купца 1-й гильдии Ивана Саввича Тарасова;

14. Елизаветинский тракт, 8: два дома мещанина Ивана Онисимовича Масленникова;

15. Златоустовская, 7: дом купца 2-й гильдии Степана Ивановича Лопатина;

16. Кузнечная, 163/60: место жительства мещанина Григория Егоровича Гаврилова;

17. Луговая, 162: живут служитель Успенской часовни мещанин Михаил Парфенович Клементьев и каморник Успенской часовни Ельпидифор Гурьянович Клементьев;

18. Луговая, 17: дом мещанина Фомы Федоровича Ульянова;

19. Никольская, 102 и 104: наследники Семена Ефимовича Романова Андрей и Гавриил;

20. Никольская, 83: дом мещанина Якова Сергеевича Коурова;

21. Никольская, 92: участок («пустопорожнее место») купца 1-й гильдии Ивана Саввича Тарасова;

22. Ночлежная, 2: дом купца 1-й гильдии Ивана Саввича Тарасова;

23. Ночлежная, 2: живет служитель Никольской часовни крестьянин Шайтанской вол. Сильвестр Сильвестрович Крохин;

24. Обсерваторская, 182: дом купца Григория Алексеевича Кондратьева;

25. Обсерваторская, 210: дом крестьянина Невьянской волости Абрама Зотеевича Санникова;

26. Покровский проспект, 53: дом мещанина Семена Парамоновича Тяжелых;

27. Северная 1-я часть, 39: дом купца 2-й гильдии Григория Гордевича Щербакова;

28. Солдатская, 11: дом мещанина Зиновия Кондратьевича Овчинникова;

29. Солдатская, 27: живут служители Никольской часовни Абрам и Марк Федоровичи Шапошниковы, мещане;

30. Солдатская, 85: дом мещанина Артамона Дмитриевича Никифорова;

31. Солдатская, 90: участок («пустопорожнее место») купца Григория Алексеевича Кондратьева;

32. Солдатская, 95: дом купца Григория Алексеевича Кондратьева;

33. Солдатская, 101: живет староста Никольской часовни мещанин Григорий Савинович Третьяков;

34. Солдатская, 107/109: местожительства мещанина Михаила Павловича Соколова;

35. Спасская, 27: дом купца 2-й гильдии Николая Ивановича Федотова с сыном Исааком;

36. Спасская, 38: дом купца 2-й гильдии Николая Ивановича Федотова с сыном Исааком

37. Спасская, 39: участок («пустопорожнее место») купца 2-й гильдии Николая Ивановича Федотова с сыном Исааком;

38. Сухаревская, между 3 и 5: дом мещанина Дмитрия Сергеевича Коурова;

39. Тарасовская, 2: дом купца 1-й гильдии Ивана Саввича Тарасова;

40. Тихвинская, 35: дом купца 2-й гильдии Ивана Епифановича Павлова;

41. Тихвинская, 88: дом купца 2-й гильдии Григория Гордеевича Щербакова;

42. Уктусская, 14: дом купца 2-й гильдии Флегонта Артемьевича Малиновцева;

43. Усольцевская, 36: дом купца 2-й гильдии Николая Ивановича Федотова с сыном Исааком;

44. Щепная площадь, 2–3: дом мещанина Ивана Онисимовича Масленникова;

45. Златоустовская, 66: дом купчихи 2-й гильдии вдовы Марии Дементьевны Блохиной с сыном Василием Владимировичем и дочерью Елизаветой Владимировной.

Следует отметить, что данные однодневной городской переписи 26 марта 1887 г. дают основания говорить о том, что среди старообрядцев была самая высокая доля домовладельцев по сравнению с другими вероисповеданиями — 54% (у единоверцев этот показатель 52%, у всех остальных — ниже 35%)¹¹. Составленный для картографирования список, в котором нередко встречаются хозяева нескольких усадеб («дом, флигель, службы и баня») и городских жилых построек, подтверждает это.

¹¹ Город Екатеринбург. С. 79 (процентный расчет мой. — Ю. Б.).

Большинство объектов локализуются южнее Главного и Покровского проспектов, за исключением пяти адресов. Из них два деревянных одноэтажных дома в северной части города (в списке № 25 и 41), скорее всего, сдавались внаем (причем на Усольцевской, 36, жил муэдзин екатеринбургских мусульман). Дома эти были не единственными у своих владельцев: купец Г. Г. Щербаков владел еще тремя, а его сотоварищ по 2-й гильдии Н. И. Федотов четырьмя, в числе которых были представительные городские двухэтажные особняки и дома при свечных, мыловаренных и других заводиках. Еще один небольшой деревянный дом на северо-востоке (№ 8) по Васенцовской улице принадлежал крестьянину Николаю Жданову, чья принадлежность к часовенному согласию требует дополнительного подтверждения, поскольку включение в картографический список базируется только на предположении о его родственных связях с членом Совета общины «большой» часовни Тихоном Николаевичем Ждановым. Учитывая все вышесказанное, можно сделать вывод, что старообрядцы часовенного согласия проживали в основном недалеко от своих храмов в южной части города за Покровским проспектом, соседствуя с другими христианскими вероисповеданиями.

При расширении данных за счет привлечения сведений о торгово-промышленных предприятиях 1889 г., а также других разделов метрик и справочников начала XX в. впоследствии есть возможность дополнить и уточнить представленные результаты и создать следующий хронологический срез карты расселения старообрядцев часовенного согласия в Екатеринбурге.

Протоиерей П. И. Мангилёв

О ДАТЕ СТАРООБРЯДЧЕСКОГО НЕВЬЯНСКОГО «СОБОРА НА БЕЗПОПОВЩИНУ»

В статье рассматриваются исторические источники, повествующие о Невьянском старообрядческом «соборе на безпоповщину», традиционно датируемом 28-м января 1777 г. Традиционная датировка подвергается сомнению и высказывается предположение, что собор состоялся на год позднее, в 1778 г.

Ключевые слова: старообрядчество, беглопоповщина, беспоповщина, Невьянский собор.

Невьянский старообрядческий собор, традиционно датируемый 28 января 1777 г., был исключительно представительным по составу и важным в самоопределении уральских беглопоповцев. Сведения о нем мы можем найти в разных источниках:

1. *Рассказ о соборе.* Текст этого сочинения впервые был опубликован Н. И. Субботиным в 1893 г. в качестве приложения к рассказу единоверческого священника М. С. Сушкова о его обращении в Православную Церковь¹. Публикация была осуществлена по копии с рукописи, принадлежавшей М. С. Сушкову. Местонахождение рукописи теперь неизвестно.

В 1973 г. новосибирскими археографами был обнаружен еще один список сочинения, датируемый концом XIX — началом XX вв.² Этот список сочинения также опубликован³.

В 2004 г. в собрание рукописей ИИ СО РАН поступил еще один список сочинения, который датируется началом XXI в. и представляет собой стилистическую переработку ранее известного

¹ Сушков М. С. О моем обращении из раскола в Православную Церковь // Братское слово. 1893. Т. 1. № 13. С. 239–254. Интересующий нас текст находится на с. 248–250.

² Собр. ИИ СО РАН. № 9/73. Л. 23–32. Описание рукописи см.: Панич Т. В., Титова Л. В. Описание собрания рукописей ИИФиФ СО АН СССР. Новосибирск, 1991. С. 113.

³ Духовная литература староверов Востока России XVIII–XX вв. [История Сибири. Первоисточники. Вып. XII]. Новосибирск: Сибирский хронограф, 2005. Т. 2. С. 216–218.

текста⁴. Сборник переписан А.Г. Мурачевым с более ранней рукописи, ксерокопия которой также поступила в собрание рукописей ИИ СО РАН⁵.

Рассказ о соборе во всех списках содержит подробное указание на дату проведения собора:

а) опубликованный Н.И. Субботиным список содержит явно ошибочную дату, которая приводится в заголовке: «Собор отца Максима на безпоповщину 1873 года, месяца генваря 28, в день недельный, на Старом заводе, т. е. в Невьянском, в часовне»⁶;

б) в списке, входящем в сборник Собр. ИИ СО РАН, № 9/73, такое указание: «Месяца генваря в 28 день на память преподобнаго отца нашего Ефрема Сирина в день недельный 7285 года на Старом заводе был у отцов собор на безпоповщину...»⁷;

в) в списках, входящих в сборники Собр. ИИ СО РАН, № 3/04-г и № 4/04-г, читаем: «Соборное деяние Старозаводскаго собора, происходившаго в 1778-м году, месяца генваря 28 дня» (заголовок на л. 9 и л. 18 в первом и втором сборниках соответственно). Второй заголовок на л. 9 об. и л. 19 в первом и втором сборниках соответственно: «Соборное деяние собора происходившаго в Старом Заводе в лето от создания мира 7285-м году, а от воплощения Бога Слова 1778-м году. На Исака и на Трофима, безпоповцев. Месяца генваря 28 дня на память преподобнаго Ефрема Сирина»⁸.

Указано также и время суток: «И собрались в часовню в неделю вечером»⁹; «И собрались в часовню в неделю вечер»¹⁰.

⁴ Собр. ИИ СО РАН. № 3/04-г. Л. 9–12 об. Подробнее см.: Духовная литература староверов Востока России XVIII–XX вв. ... Т. 2. С. 434, 511.

⁵ Собр. ИИ СО РАН. № 4/04-г. Л. 18–23 об. Оба сборника описаны: Описание рукописей XVI–XX вв. из собрания Института истории СО РАН / Т. В. Панич, Л. В. Титова. Новосибирск, 2011. С. 137–140. См. также: Зольникова Н. Д. Нижнеисетский сборник: часовенное согласие, начало XXI в. // Проблемы истории России. Екатеринбург, 2005. Вып. 6. От Средневековья к современности. С. 315–327.

⁶ Сушков М. С. О моем обращении из раскола... С. 248.

⁷ Рассказ о Невьянском соборе 1777 г. // Духовная литература староверов Востока России XVIII–XX вв. ... Т. 2. С. 216.

⁸ Описание рукописей XVI–XX вв. ... С. 137, 139.

⁹ Сушков М. С. О моем обращении из раскола... С. 248.

¹⁰ Рассказ о Невьянском соборе 1777 г. // Духовная литература староверов Востока России XVIII–XX вв. Т. 2. С. 216.

2. **Постановление собора.** Текст постановления собора опубликован по списку, датируемому началом XXI в.¹¹ Кроме этого списка известен еще и его протограф¹². В заглавии Постановления содержится указание на дату проведения собора: «Постановление собора, происходившего в Старом заводе 1778-м году месяца генваря 28 дня»¹³.

3. **Письмо М. И. Галанина к С. И. Тюменскому от 2 октября 1774 г.,** в котором о Невьянском соборе говорится, как о планируемом: «Есть письмо из Старого завода <...> И они, заводския, нас приглашают на духовный совет, который назначен в 1775 году около Сретения Господня»¹⁴.

4. **Родословие часовенного согласия черноризца Валентина** содержит сведения о Невьянском соборе и датирует собор 1777 г.¹⁵

5. **Соборное уложение Кирсановского собора 6 января 1789 г.** содержит краткое упоминание о Невьянском соборе¹⁶ и указывает на 1777 г., как на год проведения собора: «...Мы были в Старом заводе на соборе уже 12 лет тому назад, то есть в 7285-м году...»¹⁷.

6. **Биографическая заметка о М. И. Галанине** из «одного цветника», опубликованная в Екатеринбургских епархиальных ведомостях¹⁸, также содержит краткое упоминание о Невьянском соборе и указывает на 1777 г., как на год его проведения: «Когда Мирон и его товарищи в 1777 году на Невьянском соборе узнали, что вновь привезенный поп Иродион исправлен не по правилам <...>»¹⁹.

¹¹ Собр. ИИ СО РАН. № 3/04-г. Л. 12 об. – 14. Подробнее см.: Духовная литература староверов Востока России XVIII–XX вв. ... Т. 2. С. 216–218, 434, 511–515.

¹² Собр. ИИ СО РАН. № 4/04-г. Л. 24–26 об. См.: Описание рукописей XVI–XX вв. ... С. 139–140.

¹³ Духовная литература староверов Востока России XVIII–XX вв. ... Т. 2. С. 218.

¹⁴ Письмо М. И. Галанина к С. И. Тюменскому от 2 октября 1774 г. // Духовная литература староверов Востока России XVIII–XX вв. [История Сибири. Первоисточники. Вып. IX]. Новосибирск: Сибирский хронограф, 1999. Т. 1. С. 49.

¹⁵ Духовная литература староверов Востока России XVIII–XX вв. ... Т. 1. С. 58, 62.

¹⁶ Там же. Т. 2. С. 71.

¹⁷ Там же.

¹⁸ К истории православного старообрядчества (единоверия) в Екатеринбургском уезде // Екатеринбургские епархиальные ведомости. 1902. № 24. Отд. неоф. С. 951–952, прим. 1.

¹⁹ Там же. С. 951.

Итак, все перечисленные источники содержат более или менее подробное указание на время проведения собора. Собор состоялся 28 января, в воскресенье, во второй половине дня. Разноречие только в годе. Здесь мы имеем три (если не брать во внимание явную опечатку в дате, допущенную при публикации *Рассказа о соборе* в журнале «Братское слово») варианта: 1775, 1777, 1778. Общепринято датировать Невьянский собор 1777 годом.

При таком разноречии в датах посмотрим на соотношение даты и дня недели. Возьмем период между 1765 г. (поездка инока-схимника Максима в Москву, упоминаемая в *Рассказе о соборе*²⁰) и 1782 г. (кончина инока-схимника Максима). В этот промежуток времени 28 января приходилось: трижды на понедельник — в 1768, 1773 и 1779 гг.; дважды на вторник — 1773 и 1780 гг.; трижды на среду — в 1769, 1775 и 1781 гг.; трижды на четверг — в 1770, 1776 и 1782 гг.; единожды на пятницу — в 1771 г.; трижды на субботу — в 1766, 1772 и 1777 гг.; дважды на **воскресенье** — 1767 и 1778 гг.

Итак, 1775 г. должен быть отвергнут. В этом году 28 января приходилось на среду. Действительно, в 1775 г. лишь предполагалось проводить собор. Он мог и не состояться в этом году по каким-то причинам. Кроме того, в 1775 г. могло состояться другое старообрядческое совещание, менее значимое и не получившее отражения в старообрядческой письменности. Совпадение же времени года, «около Сретения Господня»²¹ (празднуется 2 февраля), тоже вполне объяснимо. Это время было наиболее удобным для проведения собора в Невьянке, так как совпадало с проходившей в соседнем Ирбите ярмаркой. Возрастала торговая активность и в самом Невьянке²². С деловыми целями сюда прибывало большое число людей. Через Невьянский и Нижнетагильский заводы существовали нелегальные пути на Ирбитскую ярмарку, «которыми охотно пользовались

²⁰ «Когда ты, отец Максим, послан был от общества на Москву за священником, и нашол ты в Москве священника Родиона». См.: Рассказ о Невьянском соборе 1777 г. // Духовная литература староверов Востока России XVIII–XX вв. ... Т. 2. С. 217.

²¹ Письмо М. И. Галанина к С. И. Тюменскому от 2 октября 1774 г. // Духовная литература староверов Востока России XVIII–XX вв. ... Т. 1. С. 49.

²² Черкасова А. С. Невьянск в будни и праздники // Культура индустриального Урала (XVIII–XX вв.). Екатеринбург, 2010. С. 97.

торговые люди, совершая здесь попутно продажу и закупку различных товаров, главным образом заводской продукции и изделий заводских ремесленников»²³.

На 1777 г. указывает большинство источников, но в этом году 28 января приходилось на субботу. Как кажется, эту несогласованность можно было бы, пусть с некоторой натяжкой, объяснить: богослужебный день начинается с вечера, и на вечернем богослужении в субботу поются уже воскресные песнопения. Именно это могло позволить автору *Рассказа о соборе* указать на «день недельный». Но содержащееся в том же тексте указание: «И собрались в часовню в неделю вечер»²⁴ носит уже более определенный характер и говорит именно о воскресном вечере. Кроме того, воскресный вечер предпочтителен еще по одной причине — воскресенье было выходным днем на заводах. Собор же был многочисленным: «...схимники и простии иноки, и всех числом до 50 человек, а жителей заводских и прочих заводов 5-сот человек»²⁵. Такому числу людей удобно было собраться именно в выходной день, тем более, что на соборе были жители не только Невьянского, но и других заводов.

Да и тому факту, что большинство источников указывают на 1777 г., не следует придавать излишнего значения. Содержащие эту дату *Родословие часовенного согласия черноризца Валентина* (сочинение написано во второй половине XIX в., до 1879 г.²⁶), *Соборное уложение Кирсановского собора 6 января 1789 г.* (сочинение, появившееся, по всей видимости, сразу после собора) и *Биографическая заметка о М. И. Галанине* (сочинение написано во второй половине XIX в.²⁷) в своих сведениях о Невьянском соборе, скорее всего, опираются именно на *Рассказ о соборе*. Ошибка в дате, допущенная автором или переписчиком *Рассказа о соборе*, перекочевала и в эти тексты. Тем более, что все перечисленные тексты могут быть отнесены к «крестьянской» традиции старообрядческой историографии уральских беглопоповцев. Тем более, что в рамках этой традиции

²³ История Урала с древнейших времен до 1861 г. М., 1989. С. 289.

²⁴ Духовная литература староверов Востока России XVIII–XX вв. ... Т. 2. С. 216.

²⁵ Там же.

²⁶ Там же. Т. 1. С. 623.

²⁷ Там же. С. 612.

бытовал и вариант рассказа о соборе, представленный, в частности, списком Собр. ИИ СО РАН. № 9/73. Л. 23–32. «Горнозаводскую» же традицию представляет, скорее, текст, опубликованный М. С. Сушковым²⁸.

Постановление собора, имеющее в заголовке указание на 1778 г., стало известно только в 2004 г. Издатели текста сочли это ошибкой, которая возникла при переводе даты с летоисчисления от Сотворения мира в летоисчисление от Рождества Христова. Основания для такого заключения были: в рукописи тексту *Постановления собора* (л. 12 об. – 14) предшествует текст *Рассказа о соборе* (л. 9–12 об.), во втором заголовке которого, как мы видели выше, две даты: 1778 г. от Рождества Христова и 7285 г. от Сотворения мира (7285 – 5508 = 1777). Но в *Постановлениях собора*²⁹ читается одна дата — 1778 г., которая вполне согласуется с другими данными о времени проведения собора: число и месяц — 28 января; день недели — воскресенье, вторая половина дня. Таким образом, есть все основания считать, что знаменитый Невьянский «собор на беспоповщину» состоялся **28 января 1778**, а не 1777 г.

²⁸ Опубликованный М. С. Сушковым текст содержит ряд отличий (кроме отличий в форме слов и порядке слов в предложении) от опубликованного в кн.: Духовная литература староверов Востока России XVIII–XX вв. ... Т. 2. С. 216–218. Отметим наиболее важные. 1) При перечислении имен старообрядческих монахов — участников собора — поименованы только отец Максим и отец Григорий, а имена остальных опущены; 2) при перечислении участников из «слобод удаленных» Мирон Иванович назван с фамилией — Галанин; 3) окончание более категоричное и краткое, практически без выпадов против беглых священников: «Отец Пахомий! Авраам Михайлович! Моисей Савостьянович! Священники житием хотя и неискусны, а миру без них нельзя быть, так наш недостаточный разум. Да помогите, отцы и братия, и в предгрядущий род. Аще кто последует нашему рассуждению, за того молитвы наши и Божие благословение, а кто не последует — с тем суд Божий. Аминь». См.: Сушков М. С. О моем обращении из раскола... С. 248–250.

²⁹ Считаем излишним заметить, что протограф того варианта текстов *Рассказа о соборе* и *Постановления собора*, которые представлены списками Собр. ИИ СО РАН. № 3/04-г и Собр. ИИ СО РАН. № 4/04-г, видимо, следует датировать 80–90-ми гг. XVIII в. Высказывать это предположение позволяет указание, что собор проходил в «...Старом заводе Екатеринбургской области...» (см.: Духовная литература староверов Востока России XVIII–XX вв. ... Т. 2. С. 216; Описание рукописей XVI–XX вв. ... С. 137, 139). Екатеринбургская область в составе Пермского наместничества существовала с 1781 по 1797 г. См.: История Урала с древнейших времен до 1861 г. С. 298.

И. А. Мельников

СТАРООБРЯДЧЕСКИЕ ПИСАТЕЛИ XVIII В. АЛЕКСЕЙ САМОЙЛОВ И ГРИГОРИЙ ЯКОВЛЕВ СРЕДИ ВЫПУСКНИКОВ НОВГОРОДСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

Статья посвящена судьбам двух выпускников Новгородской духовной семинарии, в которых отразились особенности конфессиональной жизни России XVIII в. Бывшие семинаристы в дальнейшем стали одними из видных деятелей российского старообрядчества, а один из них, Алексей Самойлов, считается автором старообрядческого апологетического сочинения «Меч духовный». На основе архивных источников автор уточняет сведения об этих личностях, до этого известных лишь по старообрядческим сочинениям.

Ключевые слова: *старообрядчество, Новгородская духовная семинария, Новгород.*

Духовная семинария в Новгороде была основана в 1740 г. на базе новгородской славяно-эллинской школы братьев Софрония и Иоанникия Лихудов, которая в свою очередь была одним из старейших российских образовательных учреждений. Семинария, в узком смысле подразумевавшая образование и воспитание церковнослужителей, на деле являлась единственным в то время новгородским учебным заведением, в религиозной форме приобщавшим учеников к достижениям гуманитарного знания. Несмотря на важную роль этого учебного заведения в становлении российского просвещения, современному исследователю известны судьбы лишь тех немногих выпускников первых лет ее существования, которые заняли устойчивое положение в иерархической структуре Греко-Российской Церкви, став ее видными деятелями. В этой связи интерес представляют два выпускника Новгородской семинарии, жизнь и деятельность которых до сих пор не была подробно освещена в специальной литературе. Речь идет о старообрядческих наставниках Алексее Самойлове и Григории Яковлеве.

Сведения о них содержатся в «Историческом словаре староверческой Церкви»¹ и «Каталоге или Библиотеке староверческой Церкви»², принадлежащих перу Павла Онуфриева (Любопытного) — петербургского старообрядческого писателя поморского согласия³. Данные, фигурирующие в этих сочинениях, написанных в первой половине XIX в., повторяются и в более позднем (1850-е гг.) «Алфавите духовном» Василия Золотова — поморского автора, окончившего свои дни в Гатчине⁴.

Стоит отметить, что сведения, приводящиеся в старообрядческих источниках, крайне скудны, а также далеко не всегда передают достоверную информацию. Собственно, данные об Алексее Самойлове и Григории Яковлеве имеются лишь в сочинениях Павла Любопытного, в то время как произведение Василия Золотова является в данном случае поздней компиляцией из этих сочинений. Этот факт существенно затрудняет возможность идентификации данных лиц по архивным источникам. Мы полагаем, что подобная попытка, предпринятая нами, существенно дополняет и корректирует сведения, известные нам по произведениям старообрядческих книжников первой половины — середины XIX в.

Согласно «Историческому словарю» Павла Любопытного, оба наставника были студентами Новгородской духовной семинарии⁵. Однако уже в описании жизни Григория Самойлова мы сталкиваемся с явным анахронизмом — указанием на то, что он был «сотоварищем» (по обучению) Ростовскому митрополиту Димитрию (Тупталю)⁶. Очевидно, что это не может соответствовать действительности, т. к. Димитрий Ростовский никогда не был учеником

¹ РГБ (Российская государственная библиотека). Ф. 173.3. № 79. Л. 4 об. — 6 об., 24–25.

² Там же. Л. 116–119, 136 об. — 137 об.

³ О нем см.: *Пругавин А. С.* Отщепенцы. Староверы и нововеры. Очерки из области современных религиозно-бытовых движений русского народа: в 2 ч. СПб., 1884. Ч. 1. С. 81–83; *Каменева Е. А.* Петербургские старообрядцы в XVIII — первой половине XIX века. СПб., 2013. С. 121–123.

⁴ *Золотов В.* Алфавит духовный, в нем же сущее содержание, бытейское воспоминание // «Алфавит духовный» Василия Золотова: исследование и текст. Вильнюс, 2014. С. 141, 142, 199, 200.

⁵ РГБ. Ф. 173.3 № 79. Л. 4 об., 24.

⁶ Там же. Л. 4.

Новгородской семинарии и умер задолго до ее основания. В данном случае, вероятно, подразумевается другой видный иерарх синодальной Церкви — Воронежский епископ Тихон (в миру — Тимофей Савельев), в самом деле обучавшийся в Новгороде. Наша догадка подтверждается тем, что в жизнеописании Григория Яковлева последний характеризуется уже как «сотоварищ Тихону, епископу Воронежскому»⁷. Скорее всего, имя этого иерарха, причисленного Синодом к лику святых лишь во второй половине XIX в., в более раннее время не было столь знакомо староверческому книжнику, что и могло вызвать путаницу.

Другим явным внутренним противоречием источника является указание о годах жизни староверческих наставников. Согласно Павлу Любопытному, Алексей Самойлов умер в 1771 г. 80 лет от роду, т. е. родился в 1691 г. Григорий Яковлев скончался в 1757 г. в возрасте 67 лет, т. е. год его рождения следует отнести к 1690 г.⁸ Однако при такой датировке остается непонятным, как они могли быть учениками семинарии, учрежденной лишь в 1740 г. и являться современниками и однокашниками Тимофея Савельева — будущего Тихона Задонского. Даже если допустить, что под семинарией ошибочно подразумевается Новгородское духовное училище при Архиерейском доме, второй вопрос остается неразрешимым. Кроме того, в известных нам списках учеников Новгородской славяно-греческой школы лица с такими именами не фиксируются.

Исходя из сказанного выше, мы полагаем, что Павел Любопытный не обладал достоверными данными о времени рождения Алексея Самойлова и Григория Яковлева, учитывая, что «Словарь» и «Библиотека» составлялись им в 1820-х гг., т. е. спустя несколько десятилетий после кончины последних. Более точные сведения об этих значимых деятелях староверия мы можем почерпнуть из архивных источников. Действительно, в списке первых учеников Новгородской духовной семинарии, переведенных в нее из школы при Архиерейском доме в 1740 г., имеются дети церковнослужителей Алексей Самойлов и Григорий Яковлев⁹.

⁷ РГБ. Ф. 173.3 № 79. Л. 24.

⁸ Там же. Л. 6 об., 25.

⁹ РГИА (Российский государственный исторический архив). Ф. 796. Оп. 21. Д. 596.

Согласно этому документу, Алексей Самойлов родился в 1722 г. и был сыном дьячка Самуила Леонтьева. В то же время в «Историческом словаре» Алексей Самойлов назван сыном попа, что может являться неточностью, вызванной обобщенным представлением о семинаристах — детях священнослужителей. С другой стороны, уточнение Павла Любопытного «*новгородского попа сын*» подтверждается документом — Самуил Леонтьев служил в церкви Симеона Столпника, относившейся к Иаковлевскому собору в Неревском конце¹⁰. Также из архивного источника становится известным, что Алексей в 1738 г. был определен в школу при Архиерейском доме, откуда в числе лучших учеников переведен в семинарию. К этому моменту его отец уже умер. В 1740 г. он был обучен инфиме и обучался грамматике. Учителями отмечалось, что в познании нелегкой семинарской науки он «поятен». Из более позднего документа известно, что Алексей Самойлов доучился до класса поэтики¹¹. На этом документальные свидетельства жизни будущего наставника новгородских староверов обрываются.

Неизвестно, каким образом сын дьячка господствовавшей Церкви принял решение стать последователем беспоповского федосеевского согласия, наиболее радикально отсекавшего всякую связь с «никонианами». Однако подобный духовный переворот не кажется столь исключительным, если учесть время, в которое рос и воспитывался будущий студент семинарии. Новгород первой трети XVIII в. был наполнен «потаенными раскольниками»; по свидетельству И. Посошкова, «в Великом Новеграде едва и сотая часть обряцется ли древняго благочестия (т. е. новообрядчества, согласно терминологии автора. — *И. М.*) держащихся»¹². В 1721–1722 гг. штрафные деньги за уклонение от Исповеди и Причастия были собраны более чем с полутора тысяч новгородцев, а городские священники обвинялись в утайке «церковных противников»¹³. Обращение к «древнему благочестию» лиц из среды духовного сословия также имело свои прецеденты — пожалуй, самый известный пример явил

¹⁰ РГИА. Ф. 796. Оп. 21. Д. 596.

¹¹ ГАНО (Государственный архив Новгородской области). Ф. 480. Оп. 1. Д. 561. Л. 6.

¹² *Посошков И. Т.* Книга о скудости и богатстве. М., 1937. С. 106.

¹³ РГИА. Ф. 796. Оп. 1. Д. 260. Л. 16–106.

собой основатель федосеевского согласия Феодосий Васильев, который был дьячком и сыном крестецкого попа¹⁴. Наконец, новгородские посадские жители и крестьяне поддерживали тесные связи со знаменитыми Олонецкими скитами и старообрядческими общежителствами на р. Выг и р. Лекса, во множестве уходя туда на отхожие промыслы либо скрываясь от религиозных гонений¹⁵. При изучении нашего вопроса эту связь не стоит недооценивать — именно на Выгу было создано фундаментальное апологетическое сочинение в защиту старой веры «Поморские ответы», которое, безусловно, было хорошо известно новгородским старообрядцам и могло оказать значительное воздействие на пытливый ум Алексея Самойлова.

«Старообрядческий» период жизни бывшего семинариста известен со слов Павла Любопытного: в качестве федосеевского наставника он жил в Новгороде тайно, «будучи преследован от мира», «нося крест смирения и упражняясь в подвигах благочестия»¹⁶. Помимо попечения о пастве, особенно подчеркивается кротость и «чистота сердца» новгородского наставника, скончавшегося в 1771 г.¹⁷ Остается непонятной фраза, говорящая, что Алексей Самойлов прожил «в Нове граде непрерывно 15 лет»¹⁸. Возможно, под этим сроком подразумевается его деятельность в качестве предводителя новгородских староверов.

За годы служения Алексей Самойлов стал известен среди своих единоверцев и за пределами Новгорода благодаря сочинениям, затрагивавшим острые вопросы полемики староверов-беспоповцев с официальной Церковью и другими старообрядческими согласиями. Ему приписываются семь сочинений, которые доказывают беспоповские тезисы о возможности существования Церкви без священников в «последние времена» и недействительности таинств господствовавшей Церкви. С другой стороны, в произведениях

¹⁴ Житие Феодосия Васильева // Чтения в Обществе истории и древностей российских. 1869. С. 73–92; *Зеньковский С. А.* Русское старообрядчество: духовные движения семнадцатого века. М., 1995. С. 438–440.

¹⁵ *Филиппов И.* История Выговской пустыни. М., 2005. С. 76, 83; РГИА. Ф. 796. Оп. 9. Д. 262.

¹⁶ РГБ. Ф. 173.3. № 79. Л. 5 об.

¹⁷ Там же. Л. 6 об.

¹⁸ Там же. Л. 6.

Алексея Самойлова негативно оценивалось учение некоторых крайне радикальных старообрядческих толков (прежде всего филипповцев), проповедовавших самоумерщвление «без побудительной причины». В целях опровержения этих идей им был написан объемный трактат «Возбренных заблуждающих к истине».

Однако наиболее интересна для нас «пространная книга» новгородского наставника «Меч духовный», в которой содержатся доводы против официальной Церкви и старообрядцев-поповцев¹⁹. Несмотря на то, что она напрямую продолжает традиции древнерусской книжности, в аргументации заметно влияние схоластических методов, косвенно доказывающее «семинарскую» образованность автора. В качестве авторитетных источников Алексей Самойлов использует труды «древних и настоящего века авторов», в построении доводов прослеживается учение Аристотеля о четырех причинах: материальной, формальной, производящей («действительной») и конечной («кончатальной»)²⁰. Несмотря на то, что в соответствии со средневековым каноном сочинение остается принципиально анонимным, сочинитель в обширном предисловии к читателю говорит о себе: «...вмале бо коснулся умопросветительных учений»²¹, намекая на причастность к некоему богословскому образованию.

Помимо упоминавшихся сочинений Алексея Самойлова, в «Историческом словаре» говорится также о некоторых других, уничтоженных вследствие «невежества» и «тиранизма» тогдашних времен²².

Жизненный путь другого выпускника семинарии, Григория Яковлева, представляет не меньший интерес. В документах фигурирует лишь один «сотоварищ» Тихона Задонского с подобным именем. Это Григорий — сын дьячка Шиженского погоста Тихвинского заказа Иакова Васильева, служившего в церкви Преображения Господня²³. Примечательно, что Павел Любопытный, называя его сыном

¹⁹ РГБ. Ф. 173.3. № 79. Л. 20 об. О религиозно-философских концепциях книги Алексея Самойлова «Меч духовный» см.: Шахов М. О. Старообрядческое мировоззрение: религиозно-философские основы и социальная позиция. М., 2001. С. 120–122.

²⁰ РГБ. Ф. 173.3. № 107. Л. 574–635.

²¹ Там же. Л. 7.

²² Там же. № 79. Л. 23.

²³ РГИА. Ф. 796. Оп. 21. Д. 596; ГАНУ. Ф. 480. Оп. 1. Д. 561. Л. 14 об.

попа, не уточняет происхождение более подробно, зато применяет эпитет «новгородской семинарии отличный студент»²⁴. Это уточнение подтверждается документами — в табелях об успеваемости семинаристов за разные годы напротив имени Григория Яковлева стоят пометы «добр» и «поятен» в учении²⁵. Помимо уточнения происхождения старообрядческого наставника, также необходимо существенно исправить данные о годе его рождения согласно документам и отнести эту дату к 1724 г.²⁶

Известно, что после окончания семинарского учения в 1754 г. Григорий Яковлев, в числе прочих 11 бывших студентов, среди которых был и Тимофей Савельев, проявил склонность к аскезе и подал прошение о пострижении в монашество²⁷. Дальнейшая судьба семинариста известна лишь со слов Павла Любопытного. Сын дьячка, «убедаюсь благочестием, попрам никониазм» и стал наставником федосеевцев в Астрахани²⁸. Благодаря своей примерной жизни, а также знанию церковного устава, он пользовался авторитетом далеко за пределами своей общины, в том числе в Москве, Риге, Архангельске и «прочих странах благочестия»²⁹. В качестве достоинства астраханского наставника отмечалось его особенное искусство «в пении по знаменам старOVERCHESKOY церкви и никоно<во>й ноте»³⁰. Данное уточнение может служить косвенным доказательством семинарского прошлого Григория Яковлева: известно, что в период ректорства Стефана Калиновского (1745–1753 гг.) в Новгородской семинарии было введено обучение партесному пению³¹.

Наставник астраханских федосеевцев оставил после себя как минимум четыре произведения и несколько писем к местным пастырям староверия. Сочинения были посвящены опровержению антистарообрядческих писаний Димитрия Ростовского и Феофилакта

²⁴ РГБ. Ф. 173.3. № 79. Л. 24.

²⁵ РГИА. Ф. 796. Оп. 21. Д. 596; ГАНО. Ф. 480. Оп. 1. Д. 561. Л. 14 об.

²⁶ РГИА. Ф. 796. Оп. 21. Д. 596; ГАНО. Ф. 480. Оп. 1. Д. 561. Л. 14 об.

²⁷ РГИА. Ф. 796. Оп. 35. Д. 366.

²⁸ РГБ. Ф. 173.3. № 79. Л. 24.

²⁹ Там же. Л. 24 об. – 25.

³⁰ Там же. Л. 24 об.

³¹ *Секретарь Л. А.* Новгородская духовная семинария. История в лицах. В. Новгород, 2014. С. 16.

Тверского, а также содержали богословские рассуждения о форме «трисоставного» креста Господня и нравоучения, избранные из различных источников³².

Достаточно спорной является датировка кончины Григория Яковлева. Согласно все тому же Павлу Любопытному, она произошла в 1757 г.³³ С другой стороны, в этом же источнике указывается, что он был пастырем и учителем астраханских федосеевцев в течение 25 лет, что никак не согласуется с документами семинарии, согласно которым еще в 1754 г. Григорий был в Новгороде. Кроме того, на момент его предполагаемого приезда в Астрахань (1732 г.) Новгородской семинарии, которую закончил Григорий, даже не существовало (!). Вполне возможно, что Павел Любопытный перепутал астраханского наставника с другим Григорием Яковлевым, деятелем, имевшим отношение к старообрядчеству, — новгородцем по происхождению и бывшим насельником Выговской пустыни, который в дальнейшем перешел в господствовавшее исповедание, получил известность своими обличениями «раскола» и умер в 1756 г.³⁴

Как бы то ни было, но к настоящему моменту подтверждение данных «Исторического словаря» об интересующих нас выпускниках Новгородской духовной семинарии мы имеем лишь в приведенных выше документах. Мы полагаем, что несмотря на хронологические противоречия, можно с определенной долей вероятности идентифицировать семинаристов Алексея Самойлова и Григория Яковлева как деятелей российского староверия, чьи деяния были описаны Павлом Любопытным.

Само по себе исследование новгородского старообрядчества с «биографических» позиций возвращает истории талантливые лица людей, одаренных альтернативной точкой зрения, и позволяет увидеть борьбу мнений, происходившую в XVIII столетии, без которой немислимо духовное и культурное развитие как таковое.

³² РГБ. Ф. 173.3. № 79. Л. 40–41 об.

³³ Там же. Л. 25.

³⁴ Вургафт С. Г., Ушаков И. А. Яковлев Григорий // Старообрядчество. Лица, предметы, события и символы. Опыт энциклопедического словаря. М., 1996. С. 314–315.

А. А. Михеева

РОЛЬ УЧИТЕЛЯ В ОБУЧЕНИИ БОГОСЛУЖЕБНОМУ ПЕНИЮ У БЕСПОПОВЦЕВ ВЯТКИ: ТРАДИЦИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

В статье на основе преимущественно неопубликованных источников анализируется значение учителя в передаче традиции богослужебного пения у беспоповцев Вятки. Рассматривается традиционная роль учителя и методика обучения, по данным новейших археографических экспедиций сравниваются особенности обучения в современных общинах разных согласий. Делается вывод об особенно острой значимости учителя и его личности в текущих условиях бытования певческого искусства у беспоповцев Вятки.

Ключевые слова: *беспоповцы, богослужебное пение, традиция, роль учителя, Вятка, музыкальная культура старообрядцев, археографические экспедиции.*

На Вятке представлено старообрядчество разных согласий: филипповцы, даниловцы, федосеевцы и белокрынички. Одной из интереснейших традиций, сохраняемых вятскими беспоповцами, является древнерусское богослужебное пение, дошедшее до наших дней как живой элемент культуры только в среде староверов. Поэтому действительно важным представляется рассмотрение вопроса о передаче этой традиции и роли учителя.

Отношение к учителю у староверов всегда было очень уважительным. Во многих певческих азбуках встречаются предисловия, где особо подчеркивается значение учителя. Так, в Азбуке № 448 из Верхокамского собрания НБ МГУ говорится: «Учителя почитати и пред ним предстояти с великим усердием и кротостию, а вопреки ему ничтоже глаголати, но токмо главу свою к ногам его преклоняй и глаголемых от него внимай и ни единому же слову его даждь пасти на землю, но аки на скрижалех каменных на сердцы своем начертovati, и никакоже о сем возгордися и прибреги о нем»¹. То, что постулировалось на бумаге в прошлые века (а текст этих предисловий

¹ Азбука знаменная. НБ МГУ. Верхокамское собрание. № 448. Л. 3–4 об.

переписывается из азбуки в азбуку с незапамятных времен), не изменилось сегодня. Во всех общинах, исследованных в ходе археографических экспедиций на Южную Вятку в 2015–2016 гг., о головщиках и наставниках отзываются как о лицах очень авторитетных, даже если за ними водится какой-нибудь нелицеприятный грех. Например, головщик у филипповцев-шихалей (один из местных толков) из поселка Пиляндыш Уржумского района Кировской области склонен к пьянству, но его по-прежнему признают как самого грамотного члена общины и обращаются за советами².

Обучение служебному пению у староверов производилось в скитах, на дому либо в специально устроенных школах³. Для беспоповцев характерно особое внимание к заучиванию «гладким пением накрепко» прежде всего гласовых строк⁴. При этом они, в отличие от поповцев, мало вдавались собственно в музыкальную теорию⁵. Раз за разом пропевая богослужебные тексты, учащиеся усваивали гласовые мелодии, учились читать крюки и развивали певческие способности: укрепляли ощущение звукоряда, учились чисто интонировать, запоминали приемы голосоведения, развивали слух и память. Причем все это передавалось не через объяснения, а скорее путем практического усвоения знаний учителя: ученики повторяли за ним и запоминали⁶. Учитель транслировал прежде всего устную

² Дневник А. А. Михеевой. Личный архив А. А. Михеевой. Экспедиции 2015–2016 гг. на Вятку. Л. 11.

³ Так, некоторые староверы вспоминали школу вятского федосеевского просветителя — Л. А. Гребнева (1867–1932). См.: Дневник 1976 г. ЛАИ УрФУ. Фонд дневников. Д59/76. Л. 12.

⁴ Распев каждого гласа складывается из стандартного набора нескольких чередующихся и повторяющихся мелодических строк. Большое внимание в беспоповских певческих азбуках уделяется перечислению оригинальных певческих строк гласов, собранных из разных книг и отражающих местную исполнительскую практику. Такой раздел имеется, например, в Азбуке 193р/5194 Кировского собрания ЛАИ УрФУ. См.: Азбука солевая. ЛАИ УрФУ. Кировское (XVII) собрание. 193р/5194. Л. 28 об. – 117.

⁵ Казанцева М. Г., Коняхина Е. В. Музыкальная культура старообрядчества. Екатеринбург, 1999. С. 56.

⁶ Это отличается от поповской традиции, где появляются такие учебные пособия с объяснением древнерусской музыкальной теории, как азбука Л. Ф. Калашникова. Впрочем, жесткое разделение поповского и беспоповского подхода к обучению

версию распевов, сложившуюся в общине, — напевку. Не случайно многие исследователи отмечали, что староверы, даже глядя в крюковую запись, исполняют именно ее⁷.

Головщик общины шихалей из поселка Пиляндыш рассказывал, что его учитель больше всего обращал внимание на чтение: овладение церковнославянским текстом, соблюдение ударений и произношения слов. Некоторые общины в той или иной степени сохранили даже погласицы — интонационные формулы для чтения различных типов текстов, близкие к пропеванию. Шихалевский головщик заметил, что мотив песнопений для него было запомнить легче, чем некоторые слова. При заучивании мелодий учитель только подсказывал, что ориентироваться надо в переходах от строки к строке по знакам препинания в тексте, которые и показывают «где протянуть, где завернуть»⁸.

В 2016 г. исследователям удалось обнаружить и скопировать с бобины урок, записанный пиляндышским головщиком для одноверцев. На записи он исполняет все мелодии, которые встречаются в часто повторяющейся у шихалей погребальной службе⁹. Она наиболее актуальна для общины, и в ней представлены все виды гласов. Особенно удобны самогласны Иоанна Дамаскина, каждая из стихир которых исполняется на один из 8 гласов по очереди. Учитель объявляет название песнопения и глас, если речь идет о гласовом распеве,

несколько искусственно. У некоторых беспоповцев можно найти азбуки с элементами, характерными для поповской традиции. У вятских федосеевцев, например, была найдена в Ижевске Азбука (См.: Азбука солевая. ЛАИ УрФУ. Удмуртское (XIX) собрание. 27р/4415. 48 л.), содержащая подробные теоретические рассуждения о ритме, пометах, некоторых видах знамен. Хотя в целом подобная азбука для беспоповцев — исключение, о чем говорит характер большинства пособий, найденных у вятских беспоповцев и хранящихся в фондах ЛАИ УрФУ и НБ МГУ.

⁷ См., напр.: *Игошев Л. А.* Проблема напевки. Традиционная книга и культура позднего русского средневековья. Ярославль, 2008. Мир старообрядчества. Вып. 7. Ч. 1. С. 207; *Денисов Н. Г.* Старообрядческая богослужебно-певческая культура: вопросы типологии. М., 2015. С. 294–295.

⁸ Дневник А. А. Михеевой. Личный архив А. А. Михеевой. Экспедиции 2015–2016 гг. на Вятку. Л. 13–15 об.

⁹ К сожалению, календарные службы суточного богослужебного круга происходят у большинства вятских беспоповцев редко — только на крупные праздники. Зато отпевать одноверцев и служить панихиды приходится регулярно.

и пропевает его¹⁰. Предполагается, что ученики при прослушивании подпевают по собственным выпискам или книгам. Непосредственное присутствие учителя оказалось не нужно, а старoverы воспользовались новейшими на тот момент техническими средствами для передачи знаний. Если сводить обучение богослужебному пению к такому механическому запоминанию мелодий, то даже виртуального учителя оказывается достаточно¹¹. Однако такой подход у шихалей проявил себя в целом как непродуктивный. Сегодня без головщика певчие постоянно сбиваются, путаются в гласах и предпочитают просто читать песнопения¹².

Несколько иной подход наблюдается у вятских федосеевцев. Они отвергают использование технических средств. Учитель следит за тем, чтобы все достаточно усвоили мелодии песнопений и могли их самостоятельно исполнять. Но оперируют они только восьмым (одним из наиболее употребительных) и изредка вторым гласом. Как объяснила головщица из федосеевской общины с. Шурма Уржумского района, поют только его, т. к. именно его все знают. Научить чему-либо еще слишком сложно и хлопотно для всех¹³. Приоритет здесь отдается последовательному совершению службы без сбивок и споров (в отличие от шихалей, которым бывает трудно переключиться с одного гласа на другой¹⁴ и они вынуждены останавливаться, исправляться и спорить, из-за чего нарушается служба¹⁵). Интересно,

¹⁰ Песнопения для изучения богослужебного пения в записи Ф. С. Ч. Кировская обл., Уржумский район, с. Шурма. 2016 г. [фонозапись]. Личный архив А. А. Михеевой.

¹¹ Кстати, филипповцы-максинерцы (один из толков) и даниловцы на Вятке, боясь забвения традиции, также прибегают к помощи технических средств для записи и хранения литургических мелодий. Первые в 2015 г. попросили записать их заупокойную службу, что было сделано археографами (копию в 2016 г. передали головщице общины в Уржуме). Поморцы в Уржуме показывали в 2016 г. запись пения наиболее грамотной певчей из общины, которую они регулярно прослушивают на мобильном телефоне.

¹² Отпевание у филипповцев-шихалей. Кировская обл., Уржумский район, с. Шурма. 2016 г. [фонозапись]. Личный архив А. А. Михеевой.

¹³ Дневник А. А. Михеевой. Личный архив А. А. Михеевой. Экспедиции 2015–2016 гг. на Вятку. Л. 2 об.

¹⁴ Там же. Л. 13 об.

¹⁵ Отпевание у филипповцев-шихалей. Кировская обл., Уржумский район, с. Шурма. 2016 г. [фонозапись]. Личный архив А. А. Михеевой.

что сама федосеевская головщица из Шурмы в детстве учила крюки и полагает, что могла бы попытаться вспомнить их по азбуке. Но она не видит смысла учить этому остальных¹⁶. Сама певчая тяжело больна, так что даже тот объем обязанностей, который она выполняет сейчас, можно считать настоящим подвигом.

Аналогичная ситуация наблюдается у даниловцев в с. Русский Турек Уржумского района. Зато их одноверцы в Уржуме свободно владеют всем осмогласием. Здесь отличается и подход к обучению у местной наставницы. Она не только занимается со своими певчими специально, но и каждую службу превращает в урок, во время которого комментирует, что, как и почему поется. Во время праздничной службы в день пророка Илии она разделила обязанности между всеми присутствующими: одна женщина запевала, другая читала и канонаршила, третья следила за ходом службы по Уставу, последованию и календарю и готовила книги. Сама же наставница, помимо каждения и произнесения «За молитв святых отец...», лишь контролировала и поправляла подопечных. В итоге прихожане не только пели все распевы и знали последовательность службы, но и понимали суть происходящего¹⁷. Кроме того, по радению наставницы поморцы совершают богослужения каждую неделю, тогда как большинство вятских беспоповцев собирается на моления очень редко.

Таким образом, очевидна большая роль личности и некоторых качеств самого учителя, который преподает богослужбное пение. Важный фактор — возраст учителя и учеников. Осваивают литургическое пение вятские беспоповцы в уже преклонном возрасте, поэтому и обучение у них идет по щадящей программе, — многие изучают не все гласы. То, что служебным пением занимаются только пожилые, объясняется самой организацией беспоповской жизни, нацеленной на монашеский подвиг в миру, в условиях последних

¹⁶ Переучивать общину, привыкшую к родной напевке, на исполнение по крюкам действительно крайне трудно. Община сопротивляется и, даже освоив крюки, сбивается на привычный локальный вариант распева. См., напр.: *Денисов Н. Г.* Старообрядческая богослужбно-певческая культура: вопросы типологии. С. 292–296.

¹⁷ Служба пророку Илие у поморцев. Кировская обл., Уржумский район, г. Уржум. 2016 г. [фонозапись]. Личный архив А. А. Михеевой.

времен. Молодежь не склонна к аскезе, поэтому «в братию» вступают уже вышедшие на пенсию люди. Они держат отдельную посуду, несут посты, регулярно поют на молениях.

Подводя итог можно сказать, что роль учителя в обучении богослужебному пению у беспоповцев Вятки традиционно велико: к нему, как одному из грамотнейших членов общины, относятся с большим уважением. Учителем по традиции выступает наставник или головщик, который транслирует прежде всего устную версию распевов. С его голоса ученики запоминают и гласы, и сам звуко-ряд, и интонации, и произношение. Сегодня эта ситуация для вятских беспоповцев особенно остра, т. к. крюковая грамотность в их среде утрачена и остается уповать только на устную память. Сама личность учителя многое значит для передачи традиции: характер, пристрастия, способности, жизненные обстоятельства и мотивация каждого конкретного человека оказывают влияние на способы обучения, возможности заниматься часто или редко, разучиваемый репертуар и степень погружения в тонкости музыкальной грамотности и богослужебной практики. Результат очевиден: те, кто стараются заниматься регулярно и объяснить, почему поется или читается так, а не иначе, добиваются больших успехов, чем те, кто идет по пути механического заучивания мелодий.

Список сокращений

ЛАИ УрФУ — Лаборатория археографических исследований Уральского федерального университета.

НБ МГУ — Научная библиотека Московского государственного университета.

Т. С. Романюк

РОЛЬ СТАРШИНСКОЙ ВЕРХУШКИ В РАСПРОСТРАНЕНИИ ЕДИНОВЕРИЯ И ПРАВОСЛАВИЯ НА ТЕРРИТОРИИ УРАЛЬСКОГО КАЗАЧЬЕГО ВОЙСКА В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ — СЕРЕДИНЕ XIX В.

В статье на основе новых архивных материалов рассматривается вопрос о степени влияния старшин Уральского казачьего войска на процесс распространения единоверия и Православия в регионе. Казачья верхушка, служившая проводником государственной политики в войске, одновременно покровительствовала местным старообрядцам. В свою очередь, опасаясь возможных волнений, правительство практически не оказывало содействия местной епархии в деле привлечения казаков в лоно официальной Церкви.

Ключевые слова: *Уральское казачье войско, староверие, старообрядчество, единоверие, Православие, старшина.*

Уральское (Яицкое) войско на протяжении долгого времени сохраняло некоторую автономию. Государство, главной целью которого было сохранение военных формирований в беспокойном регионе, старалось придерживаться осторожной политики в отношении с местным населением. Наряду с защитой традиционных элементов самоуправления, казаки Уральского войска отстаивали и старую веру. При этом наиболее активными ее защитниками были представители казачьей верхушки. Стремления старшин сосредоточить в своих руках административные, судебные и военные функции вынуждали их перейти на сторону правительства в вопросах урегулирования отношений между государством и войском. В XVIII в. это привело к целому ряду конфликтов между «проправительственной» и «народной» партиями, вплоть до восстания 1772 г. и событий 1773–1775 гг. Казачья верхушка, являвшаяся проводником государственных преобразований в войске, одновременно оставалась покровителем староверия в регионе. На протяжении XVIII — первой

половины XIX в. фамилии старшинских родов фигурировали в большом количестве крупных дел, связанных со старообрядцами. По оценке оренбургского губернатора И. И. Неплюева¹, старшины А. Бородин, А. Миронов и писарь Суетин «придерживаются раскольнического суеверия», однако при этом они честнее и смысленнее всех в войске².

Правительство было осведомлено о принадлежности большей части Уральского войска к староверию. Тем не менее, чаще всего оно старалось не вмешиваться в религиозную жизнь населения. Казаки сами выбирали и отправляли на рукоположение к епархиальному начальству выходцев из своей среды. Так как все местное население являлось прихожанами официально числящихся православными церквей, власти закрывали глаза на службу в храмах по старым книгам и обрядам. Ситуация несколько изменилась только с устройством около 1780 г. Успенской старообрядческой часовни в Уральском городке, прихожанами которой стала часть местного населения. Как писал В. Н. Витевский, это были в основном представители старшинских родов³.

В начале XIX в. все православные храмы в Уральском войске были переведены на положение единоверческих. Тем самым была узаконена практика служения в них по старым книгам и обрядам. Это позволило автоматически перевести всех прихожан в единоверие. Вместе с тем, указом от 25 мая 1805 г. общинам запрещалось самостоятельно выбирать себе священников. С этого времени их должна была назначать епархия⁴. Судя по всему, в Уральское войско продолжали рукополагать иереев из числа местного населения. В эпоху Александра I произошло значительное смягчение законодательства

¹ И. И. Неплюев был наместником, а после губернатором Оренбургским с 1742 по 1758 гг.

² Цит. по: *Витевский В. Н.* Яицкое (Уральское) войско. Гл. 4–6 // Русский архив. 1879. № 8. С. 421.

³ *Витевский В. Н.* Раскол в Уральском войске и отношение к нему духовной и военногражданской власти в конце XVIII и в XIX в. Казань: Тип. Императорского университета, 1878. С. 16.

⁴ ГАОО. Ф. 172. Оп. 3. Д. 897. Л. 8. Это не дало реальных результатов. В 1825 г. жителям крепости Магнитной было разрешено выбрать священника, так как служить в ней никто не хотел. См.: ГАОО. Ф. 173. Оп. 2. Д. 2006. Л. 2.

в отношении старообрядцев. Власти официально разрешили иметь у себя попов из иргизских монастырей, утвердили Успенскую старообрядческую часовню, попечителем которой являлся бывший есаул Иларион Мизинов⁵. 9 января 1826 г. вышел указ о «непреследовании раскольников за совершение браков, крещения младенцев, погребения умерших и других треб», если они никого из «православных не совращали в свой раскол»⁶. Это привело к тому, что казачья верхушка стала не только открыто демонстрировать свою принадлежность к староверию, но и отказывать в содействии при проведении следствий по делам старообрядцев. Например, в 1828 г. начальник Гурьева городка сотник Назаров отказал православному иерею Николаевской церкви Марку Иоаннову в помощи при поимке священника Успенской часовни Уральского городка Маркела Макарова. Последний посещал городок с целью совершения треб среди местного населения. Назаров предложил Марку Иоаннову обратиться со всеми вопросами к попечителю Успенской часовни И. Мизинову. Свои действия он объяснил тем, что беглый священник светскому начальству Гурьева городка не подчиняется и распоряжений сверху о его поимке не поступало⁷. Таким образом, Назаров действовал в интересах населения, стараясь не идти на конфликт с центральными властями⁸. В подобных ситуациях представители Православной Церкви были бессильны. Им не содействовали ни центральные, ни местные власти. К тому же, уральское духовенство содержалось на войсковой счет, что с одной стороны, было выгодно епархии, однако, с другой, лишало ее возможности воздействовать на местных иереев в финансовом отношении.

Ужесточение политического курса во второй четверти XIX в. привело к изменению отношений между центральными и местными властями. В 1830 г. впервые в войско атаманом был назначен выходец не из уральских казаков В. О. Покатилов. Новый атаман придерживался ненасильственной политики по распространению в регионе Православия и единоверия. В 1831 г. по инициативе епископа

⁵ ГАОО. Ф. 173. Оп. 2. Д. 2183. Л. 22.

⁶ Там же. Л. 81.

⁷ Там же. Д. 2414. Л. 1–5 об.

⁸ Там же. Д. 2841. Л. 2 об.

Оренбургского Аркадия в Уральском войске была построена первая действительно православная церковь в честь иконы Казанской Божьей Матери. В 1837 г. был заложен Александро-Невский собор в Уральске, освященный только в 1850 г.⁹ Политика по усилению позиций Православной Церкви в регионе не давала желаемых результатов. Число прихожан было крайне мало, а иногда храмы и вовсе пустовали¹⁰.

В 1828 г. умер старообрядец войсковой старшина Андриян Мизинов. Его сын просил благочинного Уральских единоверческих церковей И. И. Корчагина о погребении отца по обрядам официальной Церкви. Первоначально ему в этом было отказано, но так как умерший посещал единоверческую церковь и пускал к себе иереев, благочинный убедил священников Донского и Телятова препроводить тело старшины. Свои действия благочинный объяснял надеждой на привлечение казаков в единоверие через пример старшины. Хотя И. И. Корчагина первоначально и было велено подвергнуть взысканию¹¹, однако позже благочинный был от него освобожден.

В 1837 г. священник Никольской церкви Гурьева городка К. Флоров писал, что многие перешедшие в единоверие начинают «охладевать и уклоняются таки в раскол». Единоверческий священник сообщал, что с 1833 г.¹² там существует часовня или молельный дом на дворе хорунжего Потапова, что и было одной из причин обратных переходов в староверие. Все войсковые чины, бывшие в разное время начальниками Гурьева городка: подполковник Чигнахаев, старшина Сиротин, есаул Бородин, утверждали, что им не было известно о существовании молельного дома. В то же время уже упомянутый действительный начальник городка старшина Назаров на следствии показал, что он принадлежал к «старообрядческой секте» и посещал молельный дом¹³, но в его строительстве

⁹ Витевский В. Н. Раскол в Уральском войске... С. 81.

¹⁰ Байдин В. И. Новые источники по организации и идеологии урало-сибирского старообрядчества в конце XVIII — первой половине XIX в. // Сибирское источниковедение и археография. Новосибирск, 1980. С. 98.

¹¹ ГАОО. Ф. 173. Оп. 2. Д. 3744. Л. 1–1 об.

¹² Там же. Оп. 4. Д. 7930. Л. 2 об., 6.

¹³ Какой именно в документе не указано.

не участвовал. По заявлению наказного атамана М. Л. Кожевникова (1839–1845 гг.), все существовавшие на тот момент в городке модельные дома были «отданы для жительства обывателей». Их решили оставить под надзором полиции, а казаков, «не имея в виду причин к обвинению», не привлекать к следствию¹⁴. На этом обвинении в отношении старшины Назарова не закончились. В том же 1837 г. на него был подан рапорт от благочинного Уральских единоверческих церквей И. И. Корчагина и священника Гурьева городка К. Фролова за уклонение от Православия. Поводом стал отказ Назарова предоставить подводы К. Фролову для поездки в Сорочинскую крепость и Редужский форпост для отправления треб. Командир Гурьева городка объяснял это тем, что ему нужно согласовать с казаками вопрос о возможности выдать священнику средства передвижения. По «высочайшему повелению» следствие было прекращено. Назарова освободили от суда¹⁵. 16 апреля 1841 г. все дела о старообрядцах по казачьим войскам были переданы в ведомство военных поселений¹⁶. Это привело к путанице и постоянной пересылке документов от духовных властей светским и обратно. Также увеличился срок проведения следствия. В конечном итоге многие дела так и оставались без решения.

Сходные проблемы возникали и в некоторых населенных пунктах Оренбургского казачьего войска, где проживало большое количество старообрядцев. В 1839 г. начальник 4 кантона Оренбургского войска войсковой старшина Авдеев доносил, что православный священник Рассыпной станицы Григорий Трифонов отказывался крестить по православному обряду детей старообрядцев. Сам иерей докладывал, что он старался склонить к крещению староверов, но «начальники всегда почти бывают раскольники, хотя таковые начальственным должностям допускать недозволенно, то сами они и поддерживают раскол и не извещают о рождении младенцев священнослужителей»¹⁷. Расследование так и не было окончено.

¹⁴ ГАОО. Ф. 173. Оп. 4. Д. 7930. Л. 6 об. – 7, 8, 8 об.

¹⁵ Там же. Оп. 3. Д. 2732. Л. 1, 3 об., 15–15 об.

¹⁶ *Варадинов Н. В.* История министерства внутренних дел. Восьмая, дополнительная книга. СПб., 1863. С. 428.

¹⁷ ГАОО. Ф. 173. Оп. 4. Д. 7953. Л. 1–1 об., 6, 6 об.

В 1857 г. было заведено дело против поморской общины Рассыпной станицы. В молитвенном доме, который после пожара был перенесен во флигель умершего сотника Волоцкого¹⁸, служили есаул Лука Вихлянцеv, отставной есаул Карп Кносненцев¹⁹, отставные казаки Павел Мануйлов²⁰, Иуда Гурьев и Абрам Кохулин. Дело было решено оставить без рассмотрения²¹.

Закрытие в 1842 г. и перевод в единоверие Успенской старообрядческой часовни и всех ее прихожан привел к появлению тайных старообрядцев и увеличению численности беспоповцев за счет бывших беглоповцев. Однако перешедшие в единоверие казаки могли без опасений продолжать занимать высокие должности. С 1851 по 1855 гг. по следствию о принадлежности к староверию проходил отставной полковник Уральского казачьего войска Иван Иванович Бородин. Его дворовый человек Митрофан Павлов обвинял отставного полковника и его семью в принадлежности к староверию и склонению в старообрядчество самого доносчика и его жены. И. И. Бородин значился прихожанином Казанской церкви Уральского городка. Тем не менее, подтвердить посещение им таинств не мог ни один иерей. Несмотря на обвинения в оказании приюта старообрядческим священникам и старцам, И. И. Бородин избежал наказания, а дворовый человек был обвинен в клевете²².

Помимо покровительства староверам, известны случаи использования старшинами своего служебного положения с целью недопущения увеличения численности православных и единоверцев. В 1851 г. священник упомянутой выше Рассыпной станицы Оренбургского войска Феодор Альбинский обвинял хорунжего Котельникова в том, что последний «по приверженности к расколу, чтобы отвлечь православных от хождения в праздники и воскресные дни в церковь, <...> собирает мирские сходки <...> или дает казакам

¹⁸ Во флигеле он находился последние семь лет.

¹⁹ В документе его фамилия написана неразборчиво.

²⁰ Известно, что он получил благословение от старообрядческого священника Василия, служившего до своей смерти в 1842 г. в Успенской старообрядческой часовне Уральского городка.

²¹ ГАОО. Ф. 173. Оп. 5. Д. 9633. Л. 1, 3, 45 об., 46 об., 48.

²² Там же. Оп. 4. Д. 8119. Л. 1, 2, 9 об., 11, 18–18 об., 22 об., 36.

учения». Священник просил принять меры, вплоть до отстранения хорунжего от должности, что и было осуществлено²³.

Таким образом, старшинская верхушка, являвшаяся проводником правительственной политики, оставалась в оппозиции по отношению к Православной Церкви. Несмотря на формальный перевод в единоверие уральских церквей и их прихожан, часть старшин продолжали придерживаться староверия и покровительствовать старообрядцам. Для центральных властей приоритетной задачей оставалась охрана границ. Опасаясь возможных волнений, правительство не только не стремилось открыто способствовать епархии в борьбе со староверием, но и оставляло без решения многие дела по обвинению в принадлежности к старообрядчеству. Вопросы о назначении на старшинские должности выходцев не из Уральского войска не ставилось и вовсе. Попытки мирным путем склонить казаков к переходу в единоверие не приносили желаемого успеха. Даже во времена атаманства А. Д. Столыпина, когда был найден компромисс между местным населением и епархиальными властями, новопостроенные «благословенные» церкви стали лишь новым прикрытием для старообрядцев.

²³ ГАОО. Ф. 173. Оп. 4. Д. 8114. Л. 1, 5.

РАЗДЕЛ V

КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ ЖИЗНЬ СТАРОГО ЕКАТЕРИНБУРГА (ПО МАТЕРИАЛАМ МЕТРИЧЕСКИХ КНИГ)

Д. С. Бахарев

МЕТРИЧЕСКИЕ КНИГИ ВОЗНЕСЕНСКОГО ПРИХОДА ЕКАТЕРИНБУРГА: ХАРАКТЕРИСТИКА И ПЕРСПЕКТИВЫ ИСПОЛЬЗОВАНИЯ ИСТОЧНИКА*

Статья посвящена обзору нового источника по религиоведению и исторической демографии Екатеринбурга — метрическим книгам Вознесенского прихода. Автором сделана характеристика прихода Вознесенской церкви конца XIX — начала XX вв. как среды создания источника, изучена структура полученных сведений, обозначены проблемы и перспективы использования.

Ключевые слова: *метрические книги, история Русской Православной Церкви в Екатеринбурге, история Екатеринбурга XIX — начала XX века, историко-демографические исследования.*

Обращение к истории массового индивида — устойчивый тренд в западной гуманитаристике последних десятилетий. Благодаря этому высокое значение приобрели массовые первичные источники статистического характера. В российских же условиях отсутствия материалов первичного учета огромное значение имеют метрические книги. Метрическая книга — это совокупность записей культовой регистрации, которые в виде хронологических записей в книжной форме удостоверяют события крещения (рождения), венчания (брака) и погребения (смерти) конкретных лиц¹. В настоящее время наблюдается прогресс ввода материалов метрических книг в научный оборот: работа по источниковедческому описанию и научной актуализации существующих документальных массивов началась достаточно давно во многих регионах России и продолжается по сей

* Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ, грант № 15-06-08541а «Религиозное разнообразие евразийского города: статистический и картографический анализ (на примере Екатеринбурга в конце XIX — начале XXI вв.)».

¹ Антонов Д. Н., Антонова И. А. Метрические книги России XVIII — начала XX века. М., 2006. С. 22.

день², в том числе и в Екатеринбурге, где изучаются метрические книги сразу всех деноминаций имперского времени. Данный подход обещает дать более полную информацию религиозно-демографического характера о дореволюционном Екатеринбурге; в настоящий момент проанализированы данные метрических книг нескольких конфессий³ — лютеранской⁴, католической⁵, старообрядческой⁶ и еврейской⁷. Однако для Православной Церкви такого исследования проведено еще не было.

² См. к примеру: *Владимиров В. Н.* К изучению метрических книг Алтайского округа // Актуальные вопросы истории Сибири: Вторые научн. чт. памяти проф. А. П. Бородавкина. Барнаул, 2000. С. 284–288; *Антонов Д. Н., Антонова И. А.* Метрические книги России XVIII — начала XX века. М., 2006. С. 219–234; *Ильина Е. В.* Метрические книги Иркутской епархии как документальный источник в генеалогических исследованиях граждан: особенности использования на современном этапе // Известия Иркутского государственного университета. Сер.: Политология, Религиоведения. 2012. № 1. С. 271–276; *Спичак А. В.* Эволюция оформления метрических книг в Тобольской епархии в XVIII — начале XX веков // Вестник Южно-Уральского государственного университета. Сер.: Социально-гуманитарные науки. 2016. Т. 16. № 2. С. 54–63; *Горак А.* Метрические книги католического прихода в Казани в XIX — начале XX в. // Известия Уральского федерального университета. Сер.: Гуманитарные науки. 2016. Т. 154. № 18. С. 54–67.

³ *Боровик Ю. В., Заболотных Е. А., Коркодинова А. В., Попова Н. Ю.* Опыт создания комплексной базы данных «Население уральского города» на основе документов метрического учета // «Исторические исследования в цифровую эпоху: информационные ресурсы, методы, технологии»: Мат-лы XV Междунар. конф. ассоциации «История и компьютер»: Москва-Звенигород, 7–9 октября 2016 г. М., 2016. С. 66–68.

⁴ *Главацкая Е. М., Коркодинова А. В.* Религиозно-смешанные браки по материалам метрических книг лютеранской общины Екатеринбург за 1886–1919 гг. // Документ. Архив. История. Современность. Мат-лы VI Междунар. научн.-практ. конф. Екатеринбург, 2–3 декабря 2016 г. Екатеринбург, 2016. С. 374–378.

⁵ *Главацкая Е. М., Боровик Ю. В., Бобицкий А. В.* Католики Екатеринбург в конце XIX — начале XX в. по материалам переписей и метрических книг // Известия Уральского федерального университета. Сер. 2: Гуманитарные науки. 2016. Т. 154. № 18 (3). С. 68–84.

⁶ *Боровик Ю. В.* Метрические книги старообрядцев-часовенных уральского города: характеристика источника // Документ. Архив. История. Современность. Мат-лы VI Междунар. научн.-практ. конф. Екатеринбург, 2–3 декабря 2016 г. Екатеринбург, 2016. С. 221–228.

⁷ *Заболотных Е. А., Главацкая Е. М.* «Книга записи бракосочетания между евреями»: новый источник по истории еврейского сообщества Екатеринбург XX в. // Документ. Архив. История. Современность. Мат-лы VI Междунар. научн.-практ. конф. Екатеринбург, 2–3 декабря 2016 г. Екатеринбург, 2016. С. 347–352.

Приход храма Вознесения Господня образовался в 1770 г. из части прихожан Екатерининского собора. Изначально община располагалась в деревянной церкви, но уже в 1792 году началось строительство каменного храма, который существует и ныне (современный адрес: ул. Клары Цеткин, д. 11). Вознесенский приход являлся одним из самых крупных в городе: в 1909 г. в нем состояло 3 536 прихожан; крупнее был лишь Екатерининский (см.: Рис. 1).

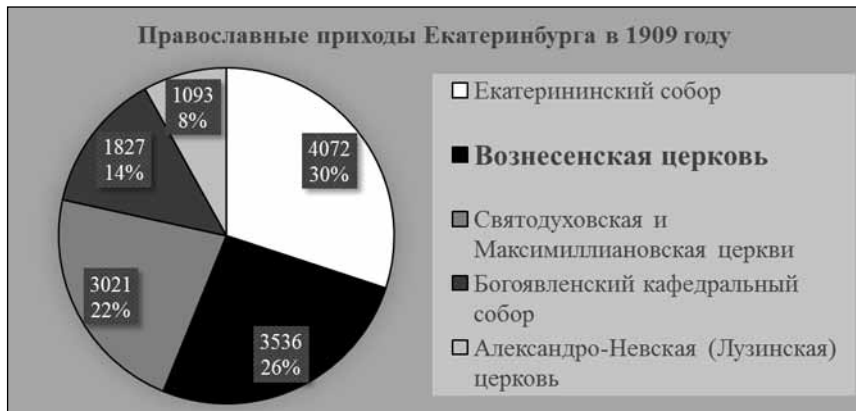


Рис. 1. Православные приходы Екатеринбурга в 1909 году*

* Источник: Справочная книжка Екатеринбургской епархии за 1909 год / сост. Л. Л. Сребрянский. Екатеринбург, 1909. С. 15–32.

Приход отличался от прочих своим сельско-городским составом: помимо северо-восточной части города в него входили деревни Пышма и Владимирская (Балтым); в 1900 году из 3 305 прихожан 788, т. е. ок. 24 % были именно сельскими жителями. Большинство прихожан храма составляли мещане, крестьяне, низшие воинские чины, незначительное количество чиновников и купцов⁸.

Метрические книги Вознесенского прихода за 1897–1919 гг. (исследованный массив) имеют стандартную структуру: номинативная часть, содержащая систему персональных записей, расположенных в хронологическом порядке и фиксирующих культовое (церковный обряд — крещение, венчание, погребение) или демографическое (рождение, брак, смерть) событие, и статистические цифровые

⁸ См.: Приходы и церкви Екатеринбургской епархии. Екатеринбург, 1902. С. 14–18.

данные⁹. Нас интересуют в первую очередь номинативные сведения. Аналитическая единица — персональная запись, которая содержит следующие сведения¹⁰:

| | Крещение (сведения о родителях) | Венчание | Погребение |
|--|--|-----------------|-------------------|
| Возраст | Всегда | Всегда | Всегда |
| Вероисповедание | Всегда | Всегда | Никогда |
| Социальный статус | Часто | Часто | Часто |
| Основное занятие | Иногда | Иногда | Иногда |
| Место проживания | Часто | Часто | Часто |
| Имена родителей (или одного из них) | Всегда | Иногда | Иногда |
| Имена поручителей | Никогда | Всегда | Никогда |
| Подпись | Никогда | Редко | Никогда |

Таким образом, одна запись может нести номинативную информацию сразу о нескольких членах прихода (от 1 до 10 человек, включая поручителей). Однако метрические книги обладают рядом недостатков. Во-первых, традиционный пробел в материалах церковной регистрации — неучет миграции. Благодаря имперской приписке, которая обязательно указывалась в метриках, можно узнать откуда человек начал свою миграцию в Екатеринбург, однако приписку имели не все сословия — только городские и сельские обыватели. Кроме того, достаточно много людей, которые проживали в Екатеринбурге, но прописаны не были, формально в приходе не числились. Третья проблема связана с состоянием источника: неудовлетворительная степень физической сохранности или отсутствие книг за некоторые годы (например, Метрическая книга Вознесенской церкви за 1904 год); небрежно занесенные сведения, с трудом подлежащие расшифровке.

Таким образом, метрические книги Вознесенской церкви содержат информацию о прихожанах, которая не отразилась в других

⁹ Антонов Д. Н., Антонова И. А. Метрические книги России XVIII — начала XX века. М., 2006. С. 27.

¹⁰ См.: Метрическая книга Вознесенской церкви. Записи родившихся, браком сочетавшихся и умерших на 1897 год // ГАСО. Ф. 6. Оп. 9. Д. 904.

источниках — справочных книжках епархии и клировых ведомостях. Использование метрических книг Вознесенской церкви открывает широкий простор для исследователя: анализ численной динамики главных демографических событий в жизни человека; исследования показателей младенческой смертности, возраста вступления в брак и др.; проекты в направлении life course analysis; сравнительные социально-демографические исследования¹¹.

¹¹ *Главацкая Е. М.* Религиозные сообщества и демографические процессы в материалах церковного учета: методы статистического анализа // *Известия Уральского федерального университета. Сер. 2: Гуманитарные науки.* 2015. Т. 145. № 4. С. 262–270.

А. В. Вишневская, Е. М. Главацкая

КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ ЖИЗНЬ ПРАВОСЛАВНОГО ПРИХОДА Г. ЕКАТЕРИНБУРГА В НАЧАЛЕ XX В. (ПО МАТЕРИАЛАМ МЕТРИЧЕСКИХ КНИГ ЦЕРКВИ ВО ИМЯ СВЯТОЙ ВЕЛИКОМУЧЕНИЦЫ ЕКАТЕРИНЫ)*

В статье на основе данных сводных таблиц метрических книг собора св. Екатерины впервые проанализирована конфессиональная жизнь православного прихода г. Екатеринбурга. В частности, определено общее число ритуалов, совершенных в период с 1901 по 1916 гг.; на основе анализа соотношений среднегодового числа заключенных браков и погребений выявлены благоприятные и неблагоприятные периоды в жизни прихода. В результате проведенного анализа установлено, что численность прихода Екатерининского собора оставалась достаточно стабильной с 1909 по 1916 гг. Выявлена специфика демографического поведения членов православного прихода города, число бракосочетаний у которых, в отличие от католиков, лютеран и иудеев Екатеринбурга, резко сократилось в годы Первой мировой войны.

Ключевые слова: *православный приход, конфессиональная жизнь, метрические книги, крещения, погребения, бракосочетания, историческая демография Урала, база данных, компьютерные методы в истории.*

История Екатерининской церкви, одной из самых известных в старом Екатеринбурге, получила достаточное внимание как в монографиях, посвященных всей епархии¹, так и непосредственно храму².

* Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ, грант № 15-06-08541 «Религиозное разнообразие евразийского города: статистический и картографический анализ (на примере Екатеринбурга в конце XIX — начале XXI вв.)».

¹ Приходы и церкви Екатеринбургской епархии. Екатеринбург: Братство св. прав. Симеона, Верхотурского чудотворца, 1902; *Ворошилин С. И.* Храмы Екатеринбурга. Екатеринбург: Уралмедиздат, 1995; *Лавринов В., прот.* Екатеринбургская епархия. События. Люди. Храмы. Екатеринбург: Изд-во Уральского университета, 2001; История Екатеринбургской епархии. Екатеринбург: Изд-во «Сократ», 2010.

² *Манькова И. Л.* Храм в сердце и памяти (очерки истории екатеринбургского Екатерининского собора). Екатеринбург: «Академкнига», 2000.

В данной работе проанализирована конфессиональная жизнь Екатеринбургского прихода по материалам метрических книг начала XX в.

Заложенная одновременно с городом в 1723 г., церковь во имя св. вмц. Екатерины строилась для его первых жителей, которые до ее освящения в 1726 г. были приписаны к церкви Уктусского завода, находившегося в семи километрах к югу от Екатеринбурга³. После пожара, уничтожившего деревянное здание церкви в 1747 г., единственным православным храмом в городе оставалась небольшая деревянная Богоявленская церковь, куда временно перешла часть прихожан, остальные были приписаны к другим приходам за пределами города. Для удовлетворения религиозных потребностей растущего населения, численность которого в середине XVIII в. составляла более 5 000 человек, на месте сгоревшей Екатеринбургской церкви был заложен новый каменный храм сразу с несколькими приделами, освященными по мере окончания строительства: Иоанно-Богословский в 1763 г.; Симеоновский и свт. Димитрия Ростовского, Чудотворца, — в 1764 г., а главный — Екатеринбургский — придел только в 1768 г. За годы своего существования собор св. Екатерины не раз перестраивался, становясь все более удобным и вместительным. Он являлся одним из наиболее чтимых в городе, поскольку хранил несколько реликвий, в том числе часть мощей св. прав. Симеона Верхотурского — первого святого Екатеринбургской епархии⁴.

Приход Екатеринбургской церкви также не раз менялся на протяжении двух веков; часть его прихожан по мере роста численности населения Екатеринбурга переходила во вновь создаваемые храмы. Так, в 1770 г. часть верующих была переведена в новый Вознесенский храм. В 1902 г. приход Екатеринбургской церкви включал жителей центральной и восточной частей города, где находились улицы: Механическая, Береговая 1-я, Соборная, Разгуляевская, Колобовская, Златоустовская, Дровянная, Никольская, Солдатская, Водочная, Васенцовская, Кузнечная, Обсерваторская, Луговая, Восточная 1-я, 2-я Восточная, Болотная, Ночлежная и Расторгуевская⁵. Что касается

³ Приходы и церкви Екатеринбургской епархии. С. 6.

⁴ Там же. С. 9–10.

⁵ Там же. С. 6.

численности прихожан, то она, согласно церковной статистике, достигла к началу XX в. 4 576 человек (см.: Табл. 1).

Таблица 1

**Эволюция численности прихода
церкви св. Екатерины в г. Екатеринбурге***

| Год | Численность прихода: | | |
|------|----------------------|---------|-------|
| | мужчины | женщины | всего |
| 1806 | 1 504 | 1 822 | 3 326 |
| 1833 | 2 762 | 2 726 | 5 488 |
| 1900 | 2 185 | 2 391 | 4 576 |
| 1909 | 1 961 | 2 111 | 4 072 |
| 1920 | | | 3 000 |

* Источники: Манькова И. Л. Храм в сердце и памяти... С. 58–59;

Приходы и церкви Екатеринбургской епархии... С. 6; Справочная книжка Екатеринбургской епархии за 1909 год / сост. Л. Л. Сребрянский. Екатеринбург, 1909. С. 23; ГАСО. Ф. 511-р. Оп. 1. Д. 139. Л. 6.

Несмотря на то, что численность прихода несколько снизилась в 1909 г., он оставался самым крупным в городе⁶. Революционные события изменили религиозный ландшафт старого Екатеринбурга. Согласно сведениям, полученным в ходе инспекции 1920 г., проведенной с целью выяснить возможность «утилизации» храмов города, 3 000 прихожан заключили договор пользования зданием Екатерининской церкви, при этом фактическое число верующих, посещающих храм регулярно, достигало 400 человек⁷. В 1930 г., тем не менее, Екатерининский собор был закрыт, приход распущен, а здание уничтожено.

Метрические книги храмов Екатеринбурга, в которых регистрировались события жизненного цикла прихожан, были изъяты и переданы в районный отдел ЗАГСа еще в 1919 г. Некоторые аспекты конфессиональной жизни католиков, лютеран, иудеев и старообрядцев города были рассмотрены в ряде публикаций⁸; особенностью

⁶ См.: Справочная книжка Екатеринбургской епархии за 1909 год / сост. Л. Л. Сребрянский. Екатеринбург: Тип. А. М. Жукова, 1909. С. 23.

⁷ ГАСО. Ф. 511-р. Оп. 1. Д. 139. Л. 6.

⁸ Боровик Ю. В. Метрические книги старообрядцев-часовенных уральского города: характеристика источника // Документ. Архив. История. Современность: мат-лы VI Междунар. научн.-практ. конф. Екатеринбург, 2–3 декабря 2016 г. Екатеринбург:

данной работы является то, что в ней проанализирована конфессиональная жизнь православного прихода по сводным таблицам из метрических книг 1901–1916 гг., сохранившихся в фондах ГАСО⁹. Для этого таблицы были переведены в цифровой формат и проанализированы с помощью программы Excel.

Данные таблиц метрических книг свидетельствуют о том, что интенсивность совершения ритуалов жизненного цикла в Екатерининской церкви снизилась в 1909 г., что было, видимо, связано с сокращением численности прихода на 500 человек. Кроме того, наметилась динамика к сокращению погребений в процентном отношении к рождениям, что могло быть одним из признаков начинавшегося демографического перехода. Среднегодовое число ритуалов, совершенных в приходе в мирное время и военный период, было примерно одинаковым. Однако в 1914–1916 гг. изменилось соотношение ритуалов: сократилось количество и процент бракосочетаний и рождений и значительно выросло число погребений (см.: Табл. 2).

Изд-во Урал. ун-та, 2016. С. 221–228; *Боровик Ю. В., Заболотных Е. А., Коркодинова А. В., Попова Н. Ю.* Опыт создания комплексной базы данных «Население уральского города» на основе документов метрического учета // Исторические исследования в цифровую эпоху: информационные ресурсы, методы, технологии: мат-лы XV Междунар. конф. ассоциации «История и компьютер»: Москва — Звенигород, 7–9 октября 2016 г. М.: МАКС Пресс, 2016. С. 66–68; *Главацкая Е. М., Боровик Ю. В., Бобицкий А. В.* Католики Екатеринбурга в конце XIX — начале XX в. по материалам переписей и метрических книг // Известия Уральского федерального университета. Сер. 2: Гуманитарные науки. 2016. Т. 154. № 18 (3). С. 68–84; *Заболотных Е. А., Главацкая Е. М.* «Книга записи бракосочетания между евреями»: новый источник по истории еврейского сообщества Екатеринбурга XX в. // Документ. Архив. История. Современность: мат-лы VI Междунар. научн.-практ. конф. Екатеринбург, 2–3 декабря 2016 г. Екатеринбург, 2016. С. 347–352; *Коркодинова А. В., Главацкая Е. М., Боровик Ю. В.* Брачные стратегии лютеран Екатеринбурга по материалам метрических книг церкви св. Петра (1892–1919 годы) // Церковь. Богословие. История: мат-лы IV Междунар. научн.-богосл. конф. (Екатеринбург, 5–6 февраля 2016 г.). Екатеринбург: Екатеринбургская духовная семинария, 2016. С. 166–173; *Коркодинова А. В., Главацкая Е. М.* Религиозно-смешанные браки по материалам метрических книг лютеранской общины Екатеринбурга за 1886–1919 гг. // Документ. Архив. История. Современность. Сб. научн. тр. Вып. 16. Екатеринбург, 2016. С. 374–378.

⁹ К сожалению, итоговые сводки за 1905 и 1907 гг. не были подготовлены священником.

Таблица 2

Среднегодовое число ритуалов жизненного цикла, совершенных в приходе Екатерининского собора г. Екатеринбург с 1901 по 1916 гг.*

| Тип ритуала | Период | | | | | | | |
|----------------|-----------|-----|-----------|-----|-----------|-----|-----------|-----|
| | 1901–1908 | | 1909–1913 | | 1914–1916 | | 1901–1916 | |
| | Кол-во | % | Кол-во | % | Кол-во | % | Кол-во | % |
| Крещение | 373 | 45 | 268 | 49 | 240 | 43 | 881 | 45 |
| Бракосочетание | 77 | 9 | 58 | 11 | 40 | 7 | 175 | 9 |
| Погребение | 383 | 46 | 218 | 40 | 282 | 50 | 883 | 46 |
| Всего | 833 | 100 | 544 | 100 | 562 | 100 | 1939 | 100 |

* Источники: ГАСО. Ф. 6. Оп. 13. Д. 20, 28, 34, 44, 52, 62, 78, 101, 123, 145, 160, 190, 213, 235, 163, 294.

Всего за исследуемый период в приходе было проведено 1939 ритуалов, при том количество погребений и крещений практически совпадало. На основании данных сводных таблиц метрических книг прихода можно выделить два неблагоприятных периода, отмеченные ростом смертности и одновременным снижением брачной активности: 1910–1911 гг. и военные 1914–1916 гг. Предвоенные 1912–1913 гг., наоборот, были благоприятными, что выразилось в сокращении смертности и росте браков, заключенных прихожанами (См.: Рис. 1).

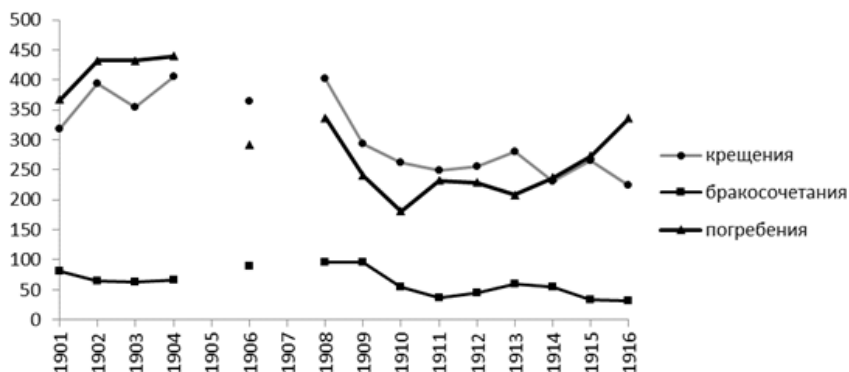


Рис. 1. Число крещений, бракосочетаний и погребений, зарегистрированных в приходе Екатерининской церкви по годам

В сводных таблицах метрических книг «о рождениях» священники Екатерининской церкви приводили и иную информацию: в 1901 г. в приходе было отмечено крещение 22 незаконнорожденных мальчиков и 32 девочек (всего 54 ребенка)¹⁰. За период с 1901 по 1916 г. в приходе было зарегистрировано 13 случаев рождений мертвых детей. Отдельно фиксировались случаи «присоединения» к православию из других религиозных деноминаций, в частности в рассматриваемый период таких присоединенных было 16 мужчин и 25 женщин.

На основе анализа церковной статистики и информации метрических книг прихода Екатерининской церкви можно предположить, что численность самого крупного прихода г. Екатеринбурга составляла около 4000 человек и оставалась стабильной с 1909 по 1916 г., в отличие от польского католического прихода св. Анны и синагоги, численность которых значительно возросла с началом военных действий за счет беженцев и военнопленных. В среднем в приходе в год совершалось около 550 ритуалов жизненного цикла, которые записывались в метрические книги. Динамика ритуалов по годам и их соотношение дают основания считать предвоенные годы достаточно благоприятными, в то время как в условиях войны резко снизилась брачная активность прихожан: многие женихи были призваны в армию, другие отложили свадьбу до окончания войны. В этом отношении демографическое поведение членов православного прихода принципиально отличалось от католиков, лютеран и иудеев, у которых число браков увеличилось с началом войны¹¹. В дальнейшем планируется транскрибировать всю информацию из метрических книг в базы данных, что позволит провести более детальный анализ жизни прихода.

¹⁰ После 1901 г. информацию о незаконнорожденных детях в сводные таблицы не вводили.

¹¹ *Главацкая Е. М., Боровик Ю. В., Бобицкий А. В.* Католики Екатеринбурга... С. 75; *Коркодинова А. В., Главацкая Е. М.* Религиозно-смешанные браки... С. 347; *Заболотных Е. А., Главацкая Е. М.* «Книга записи бракосочетания между евреями»... С. 349.

Е. А. Заболотных, Е. М. Главацкая

ПОСЛЕДНИЙ ПУТЬ: МЕТРИЧЕСКИЕ КНИГИ ПОЛЬСКОГО КАТОЛИЧЕСКОГО ПРИХОДА Г. ЕКАТЕРИНБУРГА В КОНЦЕ XIX — НАЧАЛЕ XX ВВ. (РАЗДЕЛ О СМЕРТЯХ)*

В статье на основе анализа метрических книг польского католического прихода св. Анны в г. Екатеринбурге впервые проанализирована смертность католиков в конце XIX — начале XX вв.; выявлен половозрастной состав умерших; установлена динамика и зависимость смертности от сезона года; проведена классификация и стандартизация диагнозов. В результате проведенного анализа установлено, что с началом Первой мировой войны смертность среди прихожан костела св. Анны возросла, что было связано с притоком беженцев; также возросло число смертей криминального характера. В конце XIX — начале XX вв. наиболее частой причиной смерти в среде католического населения Екатеринбурга были инфекционные и сердечнососудистые заболевания.

Ключевые слова: *российские католики, метрические книги, историческая демография Урала, база данных, смертность, диагнозы, компьютерные методы в истории.*

Приход являлся универсальной формой объединения людей в конце XIX — начале XX вв. Именно в рамках церковных приходов происходили и получали официальное подтверждение важнейшие события жизненного цикла — рождения, заключения браков и регистрации смертей. Благодаря государственной системе ведения метрических книг, в них отложилась детальная информация о социально-демографических особенностях каждого прихода, в некоторых случаях за более чем двухсотлетний период, с XVIII в. до 1919 г. К сожалению, метрические книги небольшого, но динамично развивавшегося католического сообщества Екатеринбурга сохранились только за два десятилетия, с 1898 по 1919 гг.¹ Данная работа посвящена анализу

* Работа выполнена при поддержке РФФ, грант № 16-18-10105 «Этно-религиозная и демографическая динамика в горной Евразии в конце XIX — начале XX вв. на примере Урала и Скандинавии».

смертности католиков екатеринбургского прихода по материалам метрических книг, в частности — выявлению динамики и сезонности смертности; определению и классификации причин наступления смерти. Для этого записи метрических книг были транскрибированы в базу данных; диагнозы, вызвавшие смертельный исход, были распределены по группам, в соответствии с международной классификацией болезней, предложенной Всемирной организацией здравоохранения (ВОЗ)²; после чего был проведен статистический анализ с помощью программы Access.

Екатеринбургский костел св. Анны первоначально являлся филиалом пермского прихода Омско-Сибирского деканата Могилёвской епархии. Лишь в 1886 г. сообщество католиков Екатеринбургского, Верхотурского, Камышловского, Шадринского и Ирбитского уездов, получило статус самостоятельного прихода³. Согласно данным Первой Всероссийской переписи населения, 981 католик проживал на территории, относившейся к приходу св. Анны⁴, а в самом Екатеринбурге — 323 католика, образуя четвертое по численности религиозное меньшинство, вслед за старообрядцами, мусульманами и лютеранами⁵. В дальнейшем их численность увеличивалась, особенно в период Первой мировой войны, за счет беженцев и военнопленных. Согласно данным переписи 1920 г., на территории екатеринбургского

¹ Метрическая книга польского костела «об умерших» (1898–1917). ГАСО. Ф. 6. Оп. 13. Д. 12; Екатеринбургский костел «о браке и смерти» (1917–1919). ГАСО. Ф. 6. Оп. 13. Д. 316. Л. 10–20 об., 22–31 об.

² International Statistical Classification of Diseases and Related Health Problems 10th Revision // ICD-10 Version: 2010. URL: <http://apps.who.int/classifications/icd10/browse/2010/en> (дата обращения: 26.12.2016).

³ Главацкая Е. М. «...В весьма изящном, готическом стиле»: история католической традиции на Среднем Урале до середины 1930-х гг. // Государство, Церковь, религия в России и за рубежом. 2015. № 2 (33). С. 227.

⁴ Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. Т. XXXI. Пермская губерния // Изд. Центр. стат. комитета мин-ва внутр. дел. под ред. Н. А. Троицкого. СПб.: Слово, 1904. С. 291–295.

⁵ Главацкая Е. М., Боровик Ю. В., Бобицкий А. В. Католики Екатеринбургского прихода в конце XIX — начале XX в. по материалам переписей и метрических книг // Известия Уральского федерального университета. Сер. 2: Гуманитарные науки. 2016. Т. 154. № 18(3). С. 71.

прихода проживало уже почти 2 500 поляков⁶, а поскольку большинство из них были католиками, можно предположить, что численность прихода могла достигать 2 000 человек.

Первые записи, сделанные в метрических книгах прихода св. Анны, относятся к 1898 г. До этого времени метрики, вероятно, велись священниками костела в честь непорочного зачатия Пресвятой Девы Марии в г. Перми. После 1919 г. католики перешли к практике регистрации актов гражданского состояния в районных отделах ЗАГСов, куда были переданы метрические книги. Всего в книгах об умерших екатеринбургского костела было сделано 699 записей о 695 умерших⁷, при этом значительное число умерших католиков (235 мужчин в возрасте от 19 до 46 лет) являлись военнопленными, содержащимися в Екатеринбурге. Высокая смертность среди этой категории католиков была отмечена в статье, посвященной анализу браков, заключенных подданными Австро-Венгрии⁸. В данном исследовании рассматривается смертность среди гражданского населения католического прихода в возрасте от 14 дней до 105 лет — всего 460 случаев. Согласно метрическим книгам, с 1898 по 1914 г. священники регистрировали в среднем по 15 смертей в год, а с 1915 количество таких записей увеличилось до 40 (см.: Рис. 1). Увеличение смертности было связано с ростом численности общины до 2 000 человек⁹ за счет прибывших беженцев и военнопленных.

Согласно данным метрических книг, наибольшее количество смертей пришлось на весенний период — 134 случая, а максимальная детская смертность (возраст до двух лет) зафиксирована летом (см.: Рис. 2).

Поскольку смертность детей раннего возраста обладает определенной спецификой, анализ был проведен на основе выборки данных об умерших старше двух лет, что составило 397 случаев (258 — мужского пола и 139 — женского).

⁶ Статистический сборник Екатеринбургской губернии за 1922 год. Екатеринбург: Издание Екатеринбургского губернского статистического бюро, 1923. С. 23.

⁷ Три записи, сделанные в 1917 г., и одна в 1918 г., являются дублирующими.

⁸ См.: *Glavatskaya E., Borovik J.* Death and Marriage: World War I Catholic Prisoners in the Urals // *Transylvanian Review*. 2016. Vol. XXV. №4. Winter 2016. P. 31–32.

⁹ *Мосунова Т. П.* Хроника событий нашего прихода // Официальный сайт екатеринбургского римско-католического прихода святой Анны. URL: <http://www.ekatcatholic.ru/index.php> (дата обращения: 29.12.2016).

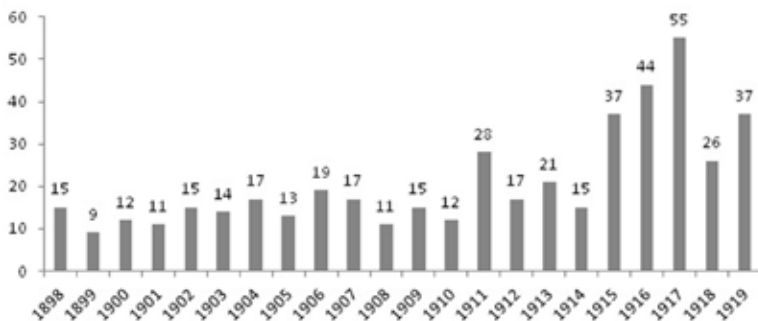


Рис. 1. Динамика смертности католиков прихода св. Анны по годам

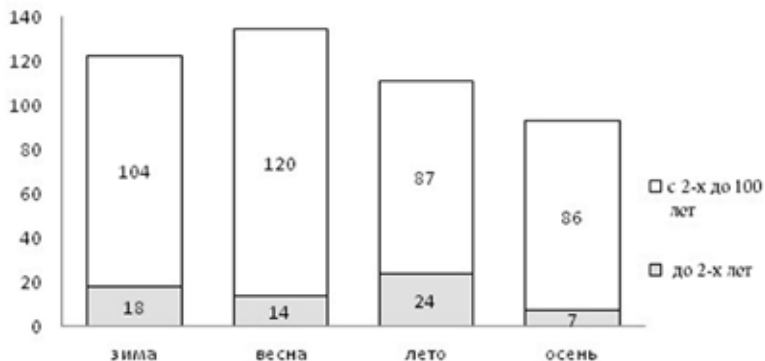


Рис. 2. Динамика смертности католиков прихода св. Анны по сезонам года

В метрических книгах католиков Екатеринбурга были приведены медицинские диагнозы смерти, в том числе достаточно сложные, связанные с онкологией, сердечнососудистыми, инфекционными и другими заболеваниями, требовавшими профессиональной медицинской экспертизы. Лишь в 21 случае (менее 5% от всего числа) не было указано диагноза. Это позволяет предположить, что католики города активно пользовались услугами врачей, хотя сведений о докторгах, поставивших диагноз, в метрических книгах прихода св. Анны, к сожалению, нет. Екатеринбург в конце XIX — начале XX вв. опережал многие города Российской империи по качеству медицинских услуг. Население могло пользоваться земскими, городскими, ведомственными и частными медицинскими учреждениями; в городе работали вольнопрактикующие врачи, лечившие

бедных бесплатно¹⁰. Все приведенные в метрических книгах диагнозы были разделены, согласно принципам классификации ВОЗ, на 14 групп (см.: Табл. 1).

Таблица 1

Классификация причин смерти католиков прихода св. Анны

| № | Название | Основные диагнозы |
|----|--|--|
| 1 | Некоторые инфекционные и паразитарные болезни | туберкулез, брюшной тиф, дизентерия, дифтерит, рожистое воспаление, скарлатина, корь, «водобоязнь», оспа, и др. (всего 21 вариант заболеваний) |
| 2 | Болезни системы кровообращения | «апоплексия», разрыв аневризмы аорты, «болезнь сердца», «грудная жаба» и др. (всего 19 диагнозов) |
| 3 | Болезни органов пищеварения | «болезнь печени», катар желудка, «воспаление кишок», «катар кишок», (всего 17 диагнозов) |
| 4 | Болезни органов дыхания | «круп», бронхит, пневмония, воспаление легких и др. (всего 17 вариантов) |
| 5 | Болезни нервной системы | «воспаление мозга», «воспаление мозговой оболочки», «паралич мозга», «паралич», «падучая», «полиневрит вазомоторов» |
| 6 | Болезни мочеполовой системы | «болезнь почек», «воспаление почек», «почки» |
| 7 | Новообразования | рак, рак желудка, рак мочевого пузыря, рак печени |
| 8 | Болезни костно-мышечной системы | «воспаление позвонков», «воспаление надкостника» |
| 9 | Болезни эндокринной системы | цинга, «сахарная болезнь» |
| 10 | Внешние причины смертности | убийство, самоубийство и др. |
| 11 | Старость | «старость», «истощение сил» |
| 12 | Отдельные состояния, возникающие в перинатальном периоде | «детские болезни», «слабость», «слабое здоровье» |
| 13 | Беременность, роды | «послеродовая горячка», «родовые судороги» |
| 14 | Прочие | «водянка», «неизвестная болезнь» |

¹⁰ Микитюк В. П., Яхно О. Н. Повседневная жизнь Екатеринбурга на рубеже XIX–XX веков: Очерки городского быта. Екатеринбург: Изд-во «АМБ», 2014. С. 92–103.

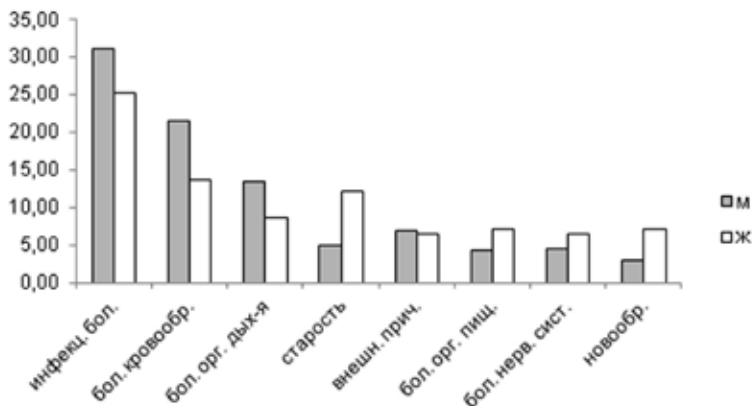


Рис. 3. Причины смертности населения прихода св. Анны в возрасте старше двух лет, в %

Согласно данным метрических книг, наиболее частой причиной смерти становились инфекционные заболевания (31 % от общего числа умерших мужского пола и 25 % от общего числа умерших женского пола), болезни системы кровообращения (21 % и 13 %), органов дыхания (13 % и 8 % соответственно). Старость, болезни органов пищеварения и новообразования чаще становились причинами смерти женщин (см.: Рис. 3). Диагноз «старость» был поставлен в 30 случаях людям старше 60 лет (13 мужчинам и 17 женщинам). Настоящими долгожителями были две женщины: Терезия Магнушевская — дворянка Ковенской губернии, умершая в возрасте 96 лет, и Франциска Маслак — австро-венгерская подданная, дожившая до 105 лет.

Самой распространенной причиной смерти среди католического населения города был туберкулез. Всего за рассматриваемый период от него скончалось 70 человек (46 мужчин и 24 женщины) (см.: Рис. 4). Однако даже в самый тяжелый 1917 г. число смертельных случаев от туберкулеза не превысило десяти (18 % от всех умерших в тот год). Учитывая то, что сообщество католиков в это время могло за счет беженцев достигать 2000 человек, такое число летальных исходов от туберкулеза не дает оснований предполагать, что они были вызваны эпидемией.

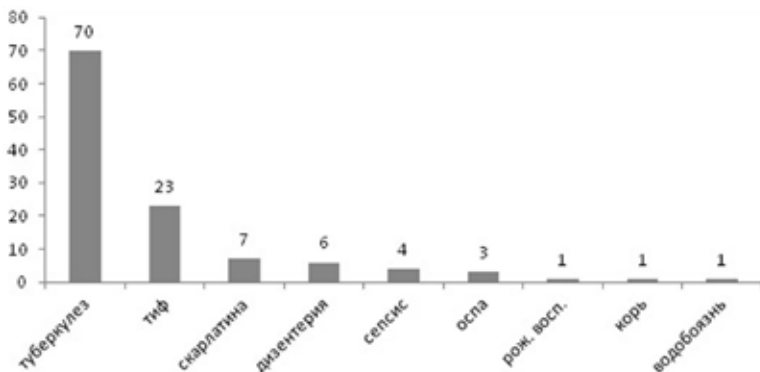


Рис. 4. Число случаев инфекционных заболеваний, повлекших смерть среди католиков прихода св. Анны в 1898–1919 гг.

Что касается 27 случаев, смертей, вызванных внешними причинами (менее 8% от общего числа), то их можно разделить на три группы: *I. Несчастные случаи* (9 женщин и 6 мужчин); *II. Убийства* (8 мужчин)¹¹; *III. Самоубийства* (4 мужчины). Все четверо мужчин, решивших свести счеты с жизнью (двое в 1901, один в 1903 и один в 1913 г.), были потомственными дворянами. Трое из них были женаты и имели детей; самый младший — 20-летний житель Екатеринбурга — был похоронен на лютеранском кладбище. Видимо, таким образом был найден компромисс, поскольку католическая традиция запрещала захоронение самоубийц вместе с остальными верующими. Любопытно, что за 22 года у католиков не был ни разу поставлен диагноз «смерть от алкоголя».

Таким образом, на основании анализа данных метрических книг нами был отмечен рост смертности среди католического населения города с 1915 г., связанный с началом Первой мировой войны и притоком беженцев. Большее число смертей для категории старше двух лет приходилось на весенний период — время распространения инфекционных заболеваний, а для детей до двух лет — на летний. Чаще всего причиной смерти становились инфекционные

¹¹ Двое мужчин 27 и 80 лет были убиты грабителями в 1917 г.; двое получили смертельные ранения во время боевых действий в 1918 г.; двое мужчин 33 и 36 лет были убиты, а 42-летний Болеслав Михайлович Цихонский был «расстрелян белыми» в 1919 г. Согласно метрической книге, у него остались жена и двое сыновей.

заболевания, в частности туберкулез и тиф, болезни сердечно-сосудистой системы и органов дыхания. При этом мужчины были более подвержены этим болезням, чем женщины. За 22 года было зарегистрировано всего 27 смертей, вызванных внешними причинами, при этом 7 из 8 убийств произошли в период революции 1917 г. и гражданской войны.

Дальнейшее исследование данных метрических книг позволит глубже понять детали жизни католиков Екатеринбурга, степень их встроенности в городское сообщество, установить степень влияния религиозной специфики на демографическое поведение населения в конце XIX — начале XX вв.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Акишин Сергей Юрьевич — научный сотрудник кафедры церковно-практических дисциплин Екатеринбургской духовной семинарии, аспирант департамента «Исторический факультет» Института гуманитарных наук и искусств Уральского федерального университета им. первого Президента России Б. Н. Ельцина (г. Екатеринбург). *E-mail: nikomachus@gmail.com*

Ануфриева Наталья Викторовна — старший хранитель фондов Лаборатории археографических исследований Института гуманитарных наук и искусств Уральского федерального университета им. первого Президента России Б. Н. Ельцина (г. Екатеринбург). *E-mail: lai@usu.ru*

Аркадий (Логинов), иеромонах — старший преподаватель кафедры церковно-практических дисциплин Екатеринбургской духовной семинарии (г. Екатеринбург). *E-mail: info@epds.ru*

Бахарев Дмитрий Сергеевич — магистрант 1 года обучения департамента «Исторический факультет» Института гуманитарных наук и искусств Уральского федерального университета им. первого Президента России Б. Н. Ельцина (г. Екатеринбург). *E-mail: dm.bakharev@ya.ru, dmitry.bakharev@urfu.ru*

Безгодов Алексей Александрович — заместитель председателя культурно-паломнического центра им. протопопа Аввакума (г. Великий Новгород). *E-mail: aleko.b@mail.ru*

Безродин Владимир Александрович — старший научный сотрудник Государственного музея истории религии (г. Санкт-Петербург). *E-mail: bezrodin@mail.ru*

Белобородова Ирина Николаевна — кандидат исторических наук, доцент, заместитель проректора по учебной работе Европейского университета в Санкт-Петербурге (г. Санкт-Петербург). *E-mail: bin2000@mail.ru*

Богданова Алёна Анатольевна — старший методист сектора церковно-приходских школ Екатеринбургской епархии (г. Екатеринбург). *E-mail: chsc_ekb-eparhia@bk.ru*

Боровик Юлия Викторовна — кандидат исторических наук, научный сотрудник Лаборатории археографических исследований департамента «Исторический факультет» Института гуманитарных наук и искусств Уральского федерального университета им. первого Президента России Б. Н. Ельцина (г. Екатеринбург). *E-mail: iulia.borovik@urfu.ru*

Буткина Светлана Георгиевна — член Уральского церковно-исторического общества, сотрудник Министерства финансов Свердловской области (г. Екатеринбург). *E-mail: butkinasg@yandex.ru*

Ващенко Галина Васильевна — руководитель сектора церковно-приходских школ Екатеринбургской епархии (г. Екатеринбург). *E-mail: chsc_ekb-eparhia@bk.ru*

Вишневская Анастасия Вячеславовна — студентка 3 курса департамента «Исторический факультет» Института гуманитарных наук и искусств Уральского федерального университета им. первого Президента России Б. Н. Ельцина (г. Екатеринбург). *E-mail: nastia.vishnevskaya@gmail.com*

Главацкая Елена Михайловна — доктор исторических наук, профессор кафедры археологии и этнологии департамента «Исторический факультет» Института гуманитарных наук и искусств Уральского федерального университета им. первого Президента России Б. Н. Ельцина (г. Екатеринбург). *E-mail: elena.glavatskaya@urfu.ru*

Глинских Сергей Станиславович, священник — настоятель прихода во имя новомучеников Российских (пос. Восточный, Свердловская обл.). *E-mail: glinskihs@yandex.ru*

Давиденко Дмитрий Григорьевич — кандидат исторических наук, ведущий специалист ГБУ «Центральный государственный архив г. Москвы» (г. Москва). *E-mail: dgd975@yandex.ru*

Давыдов Остап Михайлович — сотрудник Информационно-издательского отдела Челябинской епархии, литературный редактор журнала «Колокольчик» (г. Челябинск). *E-mail: ostap.davydov@mail.ru*

Домника (Коробейникова), игуменья — настоятельница Александро-Невского Ново-Тихвинского монастыря (г. Екатеринбург). *E-mail: novo-tihvin@yandex.ru*

Дьячкова Наталия Александровна — доктор филологических наук, профессор, ректор Миссионерского института (г. Екатеринбург). *E-mail: trudovyeresursy@yandex.ru*

Заболотных Елизавета Александровна — магистрант 1 года обучения департамента «Исторический факультет» Института гуманитарных наук и искусств Уральского федерального университета им. первого Президента России Б. Н. Ельцина (г. Екатеринбург). *E-mail: elizaveta.zabolotnykh@urfu.ru*

Зырянов Олег Васильевич — доктор филологических наук, профессор, заведующий кафедрой классической литературы и фольклора Уральского федерального университета им. первого Президента России Б. Н. Ельцина (г. Екатеринбург). *E-mail: o.v.zyrianov@urfu.ru*

Иванова Оксана Витальевна — магистрант Свято-Филаретовского православно-христианского института (г. Екатеринбург). *E-mail: ox0517@gmail.com*

Кияшко Никита Витальевич — член Комиссии по канонизации святых Екатеринодарской епархии Русской Православной Церкви (г. Краснодар). *E-mail: kiyashkonv@gmail.com*

Клавдиан (Меньшиков Михаил Алексеевич), иеродиакон — аспирант 2 года обучения Московской духовной академии (Сергиев Посад). *E-mail: klavdianus.m@yandex.ru*

Коньшева Людмила Константиновна — кандидат биологических наук, доцент, профессор кафедры социальных и гуманитарных дисциплин Миссионерского института (г. Екатеринбург). *E-mail: konkl@yandex.ru*

Костромин Константин Александрович, протоиерей — кандидат исторических наук, кандидат богословия, и. о. проректора по научно-богословской работе Санкт-Петербургской духовной академии (г. Санкт-Петербург). *E-mail: k.a.kostromin@mail.ru*

Кустова Елена Витальевна — кандидат исторических наук, доцент кафедры отечественной истории и этнологии Вятского государственного университета (г. Киров). *E-mail: kustovael@yandex.ru*

Мазырин Александр Владимирович, священник — доктор церковной истории, кандидат исторических наук, доцент, заместитель заведующего научно-исследовательским отделом новейшей истории Русской Православной Церкви, профессор кафедры истории Русской Православной Церкви Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (г. Москва). *E-mail: am@pstbi.ru*

Макаров Дмитрий Игоревич — доктор философских наук, доцент, профессор библейско-богословской кафедры Екатеринбургской духовной семинарии (г. Екатеринбург). *E-mail: dimitri.makarov@mail.ru*

Мангилёв Петр Иванович, протоиерей — кандидат исторических наук, доцент, проректор по учебной работе Екатеринбургской духовной семинарии (г. Екатеринбург). *E-mail: mangilev_petr@mail.ru*

Маркелов Артем Владимирович — кандидат исторических наук, член Союза писателей России (г. Киров). *E-mail: avkimarkelov@mail.ru*

Мельников Илья Андреевич — кандидат культурологии, директор Музея истории Новгородского государственного университета (г. Великий Новгород). *E-mail: potep_88@mail.ru*

Михеева Анна Антоновна — магистр истории, аспирант департамента «Исторический факультет» Института гуманитарных наук и искусств Уральского федерального университета им. первого Президента России Б. Н. Ельцина (г. Екатеринбург). *E-mail: aniutamihееva@gmail.com*

Мосин Алексей Геннадьевич — доктор исторических наук, заведующий кафедрой истории Миссионерского института (г. Екатеринбург). *E-mail: alexg28@yandex.ru*

Николай (Шишкин), игумен — магистр богословия, проректор по научно-исследовательской работе Ярославской духовной семинарии (г. Ярославль). *E-mail: frnikolay@mail.ru*

Никулин Иван Александрович, священник — кандидат богословия, кандидат исторических наук, преподаватель кафедры церковно-исторических и гуманитарных дисциплин Екатеринбургской духовной семинарии, доцент кафедры истории Миссионерского института, докторант Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. свв. Кирилла и Мефодия (г. Екатеринбург). *E-mail: nikulinivan@yandex.ru*

Парамонов Иван Федорович, священник — кандидат педагогических наук, доцент, заведующий кафедрой теологии Миссионерского института (г. Екатеринбург). *E-mail: ann-21323@yandex.ru*

Парфенова Евгения Георгиевна — магистр богословия (г. Екатеринбург). *E-mail: parfenos5@gmail.com*

Погорелов Станислав Тимофеевич — кандидат педагогических наук, доцент кафедры эстетического воспитания Уральского государственного педагогического университета (г. Екатеринбург). *E-mail: pst_opp@mail.ru*

Полетаева Елена Альбертовна — кандидат филологических наук, научный сотрудник Центральной научной библиотеки Уральского отделения РАН (г. Екатеринбург). *E-mail: helenpolet@mail.ru*

Пращерук Наталья Викторовна — доктор филологических наук, профессор кафедры классической литературы и фольклора департамента «Филологический факультет» Института гуманитарных наук и искусств Уральского федерального университета им. первого Президента России Б. Н. Ельцина (г. Екатеринбург). *E-mail: pnv1108@gmail.com*

Пыльцын Юрий Сергеевич — аспирант 2 года обучения департамента «Исторический факультет» Института гуманитарных наук и искусств Уральского федерального университета им. первого президента России Б. Н. Ельцина (г. Екатеринбург). *E-mail: imperets.92.9292@mail.ru*

Романюк Татьяна Сергеевна — аспирант 3 года обучения департамента «Исторический факультет» Института гуманитарных наук и искусств Уральского федерального университета им. первого Президента России Б. Н. Ельцина (г. Екатеринбург). *E-mail: tatiana.s.romaniuk@gmail.com*

Рыжкова Галина Семеновна — кандидат философских наук, доцент кафедры религиоведения Уральского федерального университета им. первого Президента России Б. Н. Ельцина (г. Екатеринбург). *E-mail: ryzhckovag@ya.ru*

Ситникова Наталья Михайловна — директор Муниципального автономного учреждения культуры «Гусевский историко-краеведческий музей им. А. М. Иванова» (г. Гусь Хрустальный). *E-mail: natalya.sitnikova.64@mail.ru*

Сухова Наталия Юрьевна — доктор церковной истории, доктор исторических наук, доцент, профессор кафедры общей и русской церковной истории и канонического права Богословского факультета и заведующая Научным центром истории богословия и богословского образования Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (г. Москва). *E-mail: suhovanat@gmail.com*

Федотова Евгения Андреевна — заведующая отделом Центра депозитарного хранения Свердловской областной универсальной научной библиотеки им. В. Г. Белинского (г. Екатеринбург). *E-mail: fomina-jane@rambler.ru*

Чибисова Анастасия Александровна — аспирант кафедры истории Церкви исторического факультета Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова (г. Москва). *E-mail: aachibisova@mail.ru*

Шалина Ирина Владимировна — доктор филологических наук, доцент, профессор кафедры риторики и стилистики русского языка Уральского федерального университета им. первого Президента России Б. Н. Ельцина (г. Екатеринбург). *E-mail: irina_shalina@mail.ru*

Щепёткин Антоний Владиславович, диакон — магистр химии, аспирант Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. свв. Кирилла и Мефодия, преподаватель Екатеринбургской духовной семинарии (г. Екатеринбург). *E-mail: anton_chemfack@list.ru*

Научное издание

ЦЕРКОВЬ. БОГОСЛОВИЕ. ИСТОРИЯ

Материалы

V Международной научно-богословской конференции
(Екатеринбург, 2–4 февраля 2017 г.)

Сборник включен в Российский индекс научного цитирования (РИНЦ)
и размещается в Научной электронной библиотеке (www.elibrary.ru)

Оригинал-макет подготовлен
информационно-издательским отделом ЕДС

Технические редакторы: С. Ю. Акишин
С. В. Жданова
свящ. Иоанн Никулин

Корректор: Е. Ю. Алексева

Обложка: иером. Аркадий (Логинов)

Верстка: А. И. Подвысоцкий

Фотография для обложки любезно предоставлена Е. А. Поповой

Подписано в печать: 23.01.2017 г.

Формат 60×90/16. Бумага офсетная.

Гарнитура Minion Pro. Печать на ризографе. Усл. печ. л. 12

Тираж 160 экз. Заказ № 5798

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

Информационно-издательский отдел
620026, г. Екатеринбург, ул. Розы Люксембург, 57
vestnik@epds.ru

Мнение авторов может не совпадать с мнением издателей

Отпечатано в типографии ООО «Издательство УМЦ УПИ»
г. Екатеринбург, ул. Гагарина, 35/а, оф. 2.
Тел: (343) 362-91-16, 362-91-17

