

Московский Патриархат
Русская Православная Церковь
Пензенская Митрополия
Пензенская Духовная Семинария

Научно-богословский журнал

ISSN 2410-0153
ISSN 2411-6556 (Online)

Нива Господня

Вестник Пензенской Духовной Семинарии

Выпуск 2 (8) 2018

Пенза
2018

ISSN 2410-0153
ISSN 2411-6556 (Online)

Научно-богословский журнал «Нива Господня. Вестник Пензенской Духовной Семинарии»

Учредитель и издатель Пензенская духовная семинария

Зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций.

Свидетельство о регистрации средства массовой информации ПИ № ФС 77-59359 от 8.09.2014

Одобрено Синодальным информационным отделом Русской Православной Церкви (Свид. №305 от 5 декабря 2016 г.)

Главный редактор - Митрополит Пензенский и Нижнеломовский Серафим, ректор Пензенской духовной семинарии

Редакционный совет:

протоиерей Николай Грошев, первый проректор ПДС, заместитель главного редактора
протоиерей Вадим Ершов, проректор по научной работе ПДС, кандидат богословия, заместитель главного редактора

Кондрашин В.В., д.и.н., профессор, заведующий кафедрой «История России, краеведение и методика преподавания истории» ПГУ, руководитель Центра экономической истории Института российской истории РАН, депутат законодательного собрания Пензенской области

Шкаровский М.В., д.и.н., главный архивист Центрального государственного архива Санкт-Петербурга, профессор Санкт-Петербургской Духовной Академии, профессор Общецерковной докторантуры и аспирантуры, член Комиссий по канонизации новомучеников и исповедников Санкт-Петербургской и Гатчинской епархий.

Маслова И.И., профессор ПДС, д.и.н., куратор рубрики «История Отечества»

Склярова Т.В., профессор ПДС, д.п.н., куратор рубрики «Педагогика и образование»

Горланов Г.Е., заведующий кафедрой Литературы ПГУ, д.ф.н., профессор

протоиерей Александр Филиппов, проректор по воспитательной работе ПДС, куратор рубрики «Богословие и библеистика»

иеромонах Феодосий (Юрьев), преподаватель кафедры Библеистики ПДС, куратор рубрики «История Церкви»

иеромонах Фаддей (Голосных), преподаватель кафедры Библеистики ПДС, куратор рубрики «Практическая миссиология»

священник Алексей Сергеев, преподаватель Церковно-практической кафедры ПДС, кандидат богословия, куратор рубрики «Церковь и современность»

Дворжанский А.И., древлехранитель Пензенской епархии, куратор рубрики «История Пензенской епархии»

Рассказова Л.В., главный хранитель Объединения государственных литературно-мемориальных музеев Пензенской области, кандидат культурологии, куратор рубрики «Православие и русская культура»

Гришина А.Б., преподаватель кафедры Богословия и Философии ПДС, к.ф.н., куратор рубрики «Православие и русская литература»

«Нива Господня. Вестник Пензенской Духовной Семинарии» является научным изданием, в котором публикуются работы по богословской, церковно-исторической и смежной с ними проблематике.

Издание предназначено для преподавателей и студентов духовных и светских высших учебных заведений, а также для всех желающих подробнее узнать о современной жизни Церкви

СОДЕРЖАНИЕ

БОГОСЛОВИЕ И БИБЛЕИСТИКА

М. В. Кузнецов, священник

Шумерская мифология о Сотворении мира и Потопе: параллели с первыми главами Книги Бытия 5

А.А. Федин, иеромонах Феодосий (Юрьев)

Особенности толкования фразы «Милости хочу, а не жертвы»10

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

Н.Ю. Налётова

Уроки «Святой Руси»15

А.Ф. Никитин

Церковь и гражданская война: современная антицерковная пропаганда в свете исторических фактов21

А. В. Мазырин, священник

К вопросу о выборе церковной юрисдикции архиепископом Иоанном: чем была плоха Константинопольская Патриархия28

С.Д.Морозов, А.А.Пармёнов

Российское православное духовенство на рубеже XIX–XX вв.: численность и состав36

О.В. Розина

Встретить человека по сердцу, отвечающего душевному идеалу, в жизни так трудно и не всякому дано41

М.В. Шкаровский

Священномученик митрополит Ленинградский Серафим (Чичагов)52

ЦЕРКОВЬ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Я.Г. Хижняк

К вопросу об экологической катастрофе.....65

Л. В. Шварева, А.Е. Дубровин

Значение целомудрия в жизни современной молодёжи в контексте Православных ценностей.....72

ПРАВОСЛАВИЕ И РУССКАЯ КУЛЬТУРА

Л. В. Рассказова

Иконостасы в храмах Рождества Христова и Спасо-Преображения Господня (Кузнецкий район Пензенской области)79

ПРАВОСЛАВИЕ И РУССКАЯ ЛИТЕРАТУРА

А.Б. Гришина

Трагедия провинциального духовенства рубежа
XIX – XX веков в творчестве С.Н. Миловского91

Т.К. Донская

Молитва как жанр лирической поэзии.....99

В.Э. Матвеев

Изучение концептов русской лингвокультуры «Православие», «Семья»,
«Родина» на занятиях по РКИ с иностранными студентами-филологами. 106

Л.А. Мещерякова

«Религиозно-православная стихия» в исторических произведениях
Д.Л. Мордовцева на петровскую тему..... 110

С.С. Шигуров

Религиозно-проповедническое наследие архим. Николая (Орлова):
функционально-стилистический аспект. Костромской период..... 119

ПРАВОСЛАВИЕ И ПЕДАГОГИКА

А.Б. Грунин, А.Ф. Никитин, Ю.Г. Юрина

Подготовка работников по обеспечению
внутреннего церковного порядка и безопасности..... 124

О.В. Евдокимова

Духовно-нравственное развитие обучающихся военного вуза..... 134

И.В. Емелькина, Н.Е. Садовникова

Смиренная молитва чистого сердца преподобного Сергия Радонежского
и её роль в воспитании человека 137

В.К. Ершов, протоиерей

Научно-исследовательская деятельность студентов: 142
современность и перспектива 142

А.А. Ефимов

Использование исторической карты на учебных занятиях
по дисциплине «История» в военном вузе и некоторые аспекты
формирования христианского мировоззрения курсантов 146

Ю.Г. Юрина

Особенности воспитания детей в православной семье 150

Наши авторы..... 157

УДК 299+222.11

М. В. Кузнецов, священник
Пензенская духовная семинария

Шумерская мифология о Сотворении мира и Потопе: параллели с первыми главами Книги Бытия

В статье рассматриваются и сопоставляются два источника повествования о Сотворении мира и последовавшем Всемирном потопе: древний шумерский эпос «Сотворение Эриду» и библейский текст Книги Бытия. Внимание уделяется хронологии повествования, сюжетной компоновке литературных памятников, особенностях стилистики, которые позволяют сделать вывод об имеющихся сходствах, указывающих на общий источник происхождения обоих памятников письменности, при этом отмечаются также уникальные черты, присущие данным источникам.

Ключевые слова: шумеры, творение, эпос, Потоп, допотопный, герой, миф, хронология, жанр, боги, источник.

Priest Maxim Kuznetsov
Penza Theological Seminary

Sumerian Mythology of Creation and Flood: Parallels with the First Chapters of Genesis

The article deals with two important sources describing the process of the universe creation and the Great Flood that followed: the ancient Sumerian epos "Eridu Creation" and the biblical Book of Genesis. Attention is paid to the main narrative chronology, composition of the literary works, distinctive stylistic features that allow making the conclusion that the described sources have much in common and may have the same origin. The unique characteristics of the two sources are pointed out as well.

Keywords: Sumerians, creation, epos, the Flood, antediluvian, hero, myth, chronology, genre, gods, source.

Первые шумерские поселения возникли около 4000 г. до н.э. Крупнейшими из этих городов были Эриду, Ниппур, Киш, Лагаш, Урук, Ур и Умма. Их население создало в бассейне Евфрата и Тигра одну из богатейших культур в истории человечества. Главными творцами этой великой культуры были шумеры. Уже в третьем тысячелетии до нашей эры они строили замечательные города, обводняли почву с помощью разветвленной сети оросительных каналов, у них процветало ремесло, они создали великолепные памятники искусства и литературы. Аккадцы, ассирийцы, вавилоняне, хетты и арамейцы, которые впоследствии основали в Месопотамии и Сирии свои государства, были учениками шумеров и от них по наследству переняли великие культурные ценности. До середины XIX века мы располагали лишь скудными и даже нелепыми сведениями относительно куль-

туры этих народов. Только археологические раскопки, с широким размахом проведенные в Месопотамии, открыли нам величие и богатство этих народов. Были откопаны такие могущественные города, как Ур, Вавилон и Ниневия, а в царских дворцах найдены тысячи табличек, испещренных клинописью, которую уже удалось прочесть. По содержанию своему эти документы делятся на исторические хроники, дипломатическую корреспонденцию, договоры, религиозные мифы и поэмы. Особый интерес представляют мифы древних шумеров о сотворении мира и последовавшем глобальном катаклизме, уничтожившем человечество.

Большинство попыток сравнения повествований о Всемирном потопе в Библии и древних мифах можно отнести к области сравнительного богословия. В рамках такого анализа обычно рассматривается один из источников вне своего оригинального исторического контекста (например, вавилонский миф о творении мира Энума Элиш или табличка с рассказом о Потопе из Эпоса о Гильгамеше) в сопоставлении с аналогичным библейским сюжетом. Учитывая наличие имеющихся на данный момент достоверных источников, самый ранний из них может датироваться только первой половиной первого тысячелетия до Рождества Христова.

Использование при сравнении отдельных источников, рассказывающих о сотворении мира и последующем потопе, исключает возможность привлечь для этой цели целый корпус литературы, которая определяется исследователями как «Тексты о Сотворении и Потопе», которые в хронологическом порядке описывают три последовательных элемента: процесс сотворения мира Богом (или богами), описание жизни людей в допотопный период и описание событий, происшедших непосредственно во время всемирного наводнения.

Два текста, описывающих такой полный цикл, сохранились до нашего времени. Первый написан на шумерском языке, другой – на аккадском (язык семитской группы Вавилонского царства). Целесообразно проанализировать эти тексты, чтобы впоследствии провести детальное сравнение с событиями, описанными в Книге Бытия.

Несмотря на то, что три основных сохранившихся фрагмента табличек, содержащих повествование о Сотворении Эриду (рассматриваемый памятник шумерской письменности) уже давно являются предметом научного интереса по отдельности, только недавно была предпринята попытка объединить их для образования единого рассказа о Сотворении мира и последующем Потопе, который начинается с описания творения, далее описывает допотопную жизнь первых людей и заканчивается историей Потопа. Реконструкция этого сюжета на основе табличек, обнаруженных в древних городах Ниппуре, Уре и Ниневии, приводится ниже.

Первые 30 строк из Ниппурского текста не сохранились. Первый из сохранившихся столбцов описывает помощь, которую богиня Нинтур оказывает диким кочевникам. Она учит их строить первые допотопные города не просто как центры культуры и цивилизации, но для поклонения богам, и ей в том числе.

*Пусть они идут и построят города и храмы,
Чтобы я могла прохладиться в их тени;
Пусть они заложат основание священных городов на равнинах,
И построят там святилища для поклонения....
Она учредила богослужения и жречество,*

Она сказала всем окружающим землям:

«Я установлю здесь мир» [3, с. 515].

Далее следует краткое описание первоначального творения.

Когда Ан, Энлиль, Энки и Нинтур

Сотворили темноволосых людей,

Они также создали и животных из земного праха:

Газелей, диких ослов и четвероногих зверей в пустыне [3, с. 515].

Особую активность в процессе творения проявили Энки (бог мудрости) и Нинтур, уже упоминавшаяся. Что касается Энки, то существует теория, согласно которой под этим именем упоминается библейский патриарх Енох, согласно Библии взятый Богом на небо вместе с телом и впоследствии обожествленный древними шумерами. Упоминание сотворения «темноволосых людей» (самоназвание жителей Шумера) и сотворения животных, возможно, означает, что утерянный отрывок содержал изначально описание предшествующего творения материального неодушевленного мира.

Также возможно, что отсутствующий фрагмент текста описывал развитие человечества. Эта идея подкрепляется текстом, обнаруженным в Уре, который относится к эпохе, когда не существовало сельского хозяйства и ткацкого ремесла. Хотя это означало бедность жизни самих людей, они жили в сравнительной безопасности, потому что не было опасных зверей, насекомых или змей, и так как «не было угрозы нападения, у человека не было врагов» [3, с. 521].

Следующий поддающийся прочтению отрывок текста описывает установление царской власти, которая считалась даром богов. Царь руководил от лица богов, им управлявших, строительством городов, обеспечивал сооружение культовых зданий и совершение богослужений. Под руководством богов царь также осуществлял работы по орошению плодородных земель и выращиванию урожая. Сама богиня Нинтур назначала богов-покровителей каждому из пяти построенных городов [3, с. 518].

Начало следующей колонки текста снова обрывается. Сохранившийся фрагмент содержит окончание списка царей, которые правили в этих городах. Эту информацию можно дополнить из сохранившегося списка шумерских царей. Надо отметить, что у допотопных царей были очень долгие периоды правления (счет идет на тысячи лет). У двух городов было только по одному царю в каждом, в одном городе упоминаются три царя.

Хотя и предпринимались попытки соотнести этот список царей с допотопными патриархами, упоминаемыми в 5 главе Книги Бытия, здесь, тем не менее, нет лингвистического соответствия [1, с. 364]. Продолжительность жизни библейских патриархов и шумерских царей из списка также не совпадает. Но общим является тот факт, что оба источника описывают сравнительно небольшое число поколений допотопных людей, чья продолжительность жизни по сравнению с нашей была огромной. При этом библейская хронология все же охватывает более короткий период времени, так как в ней применяется другая датировка творения мира.

Страшный шум, который производили размножившиеся люди, мешал богам спать. Разозлившись из-за этого постоянного шума, бог Энлиль решил уничтожить человечество. К сожалению, на этом месте текст обрывается и вновь начи-

нается с того места, где боги решают наслать на землю Потоп. Нинтур была опечалена этим, а бог Энки сорвал план, предупредив о готовящемся Потопе Зиусудру, последнего царя Шурупакка (одного из пяти шумерских городов) и одновременно верховного жреца. Шурупакк находился в районе нижнего Евфрата, ныне там располагается городище Талль-Фара (Ирак). Согласно Ниппурскому списку царей, Зиусудра правил 36 000 лет.

Послушай мой совет:

Посланный нашей рукой потоп смывает города и всю страну.

Решение уничтожить человечество уже принято,

Этот приговор собрания невозможно отменить.

Волю Ана и Энлила еще никто и никогда не отменял [3, с. 524].

Оставшаяся часть совета, который Энки дает Зиусудре, отсутствует в начале четвертого столбца таблички. Проведенные параллели с другими сказаниями о потопе позволяют судить, что Энки рассказал Зиусудре, как построить большой ковчег и разместиться в нем со своей семьей и животными. Далее текст рассказывает о начавшейся буре:

Все злые штормовые ветры собрались в один,

С их помощью потоп смывал города в течение семи дней и ночей.

После того, как потоп смыл всю страну, и злой ветер бросал большой корабль по огромным волнам,

Снова показалось солнце, бросая свои лучи на небеса и землю [3, с. 524].

Последняя сцена описывает речь Энки, которому удалось получить согласие остальных богов на помилование Зиусудры и его семейства. После того как Зиусудра принес жертвы Ану и Энлилу, они взамен даровали ему бессмертие и вечное жилище, сделав его самого подобным богам. Боги поселили Зиусудру с супругой в стране Дильмун (исследователи полагают, что это о. Бахрейн в Персидском заливе). Согласно шумерской мифологии, именно там и были сотворены первые люди [2, с. 162].

Торкильд Якобсен объединил эти отрывки текста в связанную историю. Он выбрал три основных темы для объяснения значимости данного текста. Первая тема показывает, что та культура, которую богиня Нинтур даровала людям, превосходила в развитии их собственную примитивную кочевую культуру. В третьей теме Якобсен отмечает, что повествование о потопе сохранялось и передавалось в античном мире, потому что это был рассказ более о выживании, чем об уничтожении.

Вторая тема особенно важна для критического анализа. В отношении отрывка из Сотворения Эриду, который описывает допотопных царей и их города, Якобсен отмечает следующее: по стилистике этот отрывок основан на большом списке шумерских царей и следует его построению.

Далее Якобсен сравнивает Сотворение Эриду с библейскими параллелями из книги Бытия. Трехчастное деление обоих рассказов однозначно совпадает. Оба источника описывают творение и допотопный период, особенно, что касается списка выдающихся личностей, и оба заканчиваются историей Потопа.

Можно также отметить важный факт, что оба источника выстраивают события относительно определенного времени, а не группируют их вокруг фигуры легендарного героя, как это принято в подобных произведениях. Такая компоновка позволяет соотнести события друг с другом в их хронологической последовательности, установить причинно-следственные связи. Такой подход для древних литературных произведений настолько необычен, что Т.Якобсен даже предлагает для него новое обозначение: подобная компоновка больше свойственна для исторических трудов, но так как перед нами все-таки мифологические сведения, мы можем отнести обе эти традиции к новому и отдельному жанру – историко-мифологическому [3, с. 528].

Другим интересным компонентом является необычный подход к хронологии описываемых событий. В обеих традициях приводятся точные цифры, обозначающие время правления отдельных царей и продолжительность жизни упоминаемых героев, и в обоих случаях эти цифры очень велики. Можно относиться к этому по-разному, но бесспорно то, что такой хронологический интерес древних авторов является свойственным для стиля хроники и историографии. Лучшим примером в данном случае было бы сравнение по стилю с историческими документами, такими как царские хроники, что также позволяет отнести Сотворение Эриду к историко-мифологическому жанру.

Рассматривая оба источника, можно заметить и важные отличия. В Сотворении Эриду перед Потопом человечество прогрессировало из своего первоначального дикого состояния, в то время как согласно Библии его состояние (прежде всего нравственное) и окружение наоборот деградировало из-за подверженности грехам и порокам, что и привело к Потопу. Такой более пессимистический взгляд на природу человека отсутствует в шумерском источнике.

К сожалению, далее Т.Якобсен следует неверной критической схеме. Он относит большую часть соответствующих элементов Книги Бытия к так называемому источнику Р (автор или школа авторов, которые предположительно писали во время Вавилонского плена или после него). Якобсен использует эту географическую соотнесенность для предположения, что Сотворение Эриду повлияло на библейскую Книгу Бытия в некоторых моментах, но такая зависимость представляется маловероятной. Якобсен указывает, что отрывки из 1-9 глав Книги Бытия, которые он соотносит с источником Р, могли быть неверно датированы. К сожалению, он упустил из вида важный момент при сопоставлении этих параллельных мест: эти главы Книги Бытия на самом деле принадлежат к более раннему источнику, который соотносится по компоновке со взаимосвязанными построениями относительно творения мира, допотопной жизни и последующего Потопа, которые он обнаружил в Сотворении Эриду. Также Якобсен не учитывает другой ценный вавилонский источник, датированный примерно тем же временем – эпос об Атрахасисе.

Литература

1. Hasel G.F. The Genealogies of Gen 5 and 11 and Their Alleged Babylonian Background. Andrews University Seminary Studies, 1978. pp. 361-374.
2. Heidel A. The Babylonian Genesis. University of Chicago Press, 1963.
3. Jacobsen T. The Eridu Genesis. Journal of Biblical Literature 100, 1981, pp. 513-529.

А.А. Федин, иеромонах Феодосий (Юрьев)
Пензенская духовная семинария

Особенности толкования фразы «Милости хочу, а не жертвы»

В статье анализируется двойное цитирование Ос. 6, 6 в Евангелии от Матфея. Экзегетический анализ производится на основе рассмотрения контекста Ветхого и Нового Заветов, а также на изучении текстуальных особенностей данного пассажа.

Ключевые слова: Библия, перевод Библии, Септуагинта, Масоретский текст, Евангелие, пророк Осия, термин $\pi\alpha\rho\tau\eta\rho$, милосердие Божие, любовь Божия, супружеская метафора, христианская экзегеза.

Fedin, Hieromonk Theodosius (Yuriev)
Penza Theological Seminary

Peculiarities of Interpretation of the Phrase “I Desire Mercy, not Sacrifice”

The article analyzes the double citation of the Hosea 6, 6 in the Gospel According to St. Matthew. The exegetic analysis is based on the context of the Old and New Testaments as well as on the study of the textual features of this passage.

Keywords: Bible, Bible translation, Septuagint, Masoretic text, Gospel, prophet Hosea, term $\pi\alpha\rho\tau\eta\rho$, God's mercy, God's love, conjugal metaphor, Christian exegesis.

В Евангелии Господь наш Иисус Христос, в подтверждение истинности и непротиворечивости Своих слов Закону, очень часто использует цитаты и различные образы из Ветхого Завета. Так, Он дважды в Евангелии от Матфея цитирует пророка Осию: «...милости хочу, а не жертвы...» (Ос. 6, 6; Мф. 9, 13; Мф. 12, 7).

Если мы посмотрим на данный стих, то, на первый взгляд, здесь всё предельно ясно: Христос даёт ответ лицемерным фарисеям, открывая им истинную суть религии, которую они не могут принять. Но стоит задуматься, почему Христос приводит этот отрывок стиха из Книги пророка как ключевой в своём ответе? Ведь цитата повторяется дважды, причём с побудительным вступлением: «Пойдите, научитесь, что значит...», которое созвучно с общепринятой поздней раввинистической вводной формулой. То есть Христос говорит им научиться смыслу слов Ос. 6, 6, усвоить их подлинное значение. Воспринимая слова Евангелия, как говорит святитель Феофан Затворник, делами, то есть не просто на уровне чувственного восприятия и умственного понимания истинности слов Спасителя, а на уровне деятельного проявления души, мы должны понимать, что Христос говорил это не только для современных Ему фарисеев, но и для «фарисеев» нашего времени. Поэтому и нам нужно пойти и научиться тому, что значит: «...

милости хочу, а не жертвы...» (Ос. 6, 6). Для любого человека, старающегося отличаться в своей религиозности от «фарисеев», данный пассаж является основой духовного устройства жизни, так как в этом цитировании Господь прямо говорит о том, что Ему действительно благоугодно. Но что именно Ему благоугодно? Какая милость и по отношению к кому? Стих требует разъяснения.

Для проведения экзегетического анализа, необходимо в первую очередь ознакомиться с контекстом Ветхого и Нового Заветов, а также с текстуальными особенностями данного стиха.

Рассмотрим кратко Евангельские ситуации, в которых прозвучали эти слова. Первый раз данная фраза была произнесена в доме будущего апостола Матфея, который, по словам Хроматия Аквилейского, можно понимать «как Церковь, собранную из мытарей и грешников, в которой Матфей устраивает всем верующим пир веры...» [5, с. 224]. Христос возлежит за праздничной трапезой с «иудейскими отбросами общества», и это вызывает критику у фарисеев (Мф. 9, 10–11). В древнем Израиле общаться за столом было принято лишь с близкими друзьями и обычно предполагало одобрительное отношение к образу жизни участников трапезы. На критику фарисеев Иисус отвечает поговоркой о том, что не здоровые, но больные нуждаются во врачах (Мф. 9, 12), и после добавляет ссылку на Ос. 6, 6.

Второй раз Христос цитирует пророка Осию в менее скандальной ситуации. В этот раз контекст Евангельского повествования – обычное утоление голода, только в субботу. В этом случае Иисус также отвечает на критику со стороны фарисеев, которая упускает из виду основополагающие моменты Божьей воли из-за чрезмерного сосредоточения на деталях закона. Христос приводит им в качестве аргументации те случаи Ветхого Завета, из которых видно, что дух выше буквы закона (съедение хлебов предложения Давидом и его спутниками, нарушение священниками субботы в храме). Слово «жертва» снова употреблено для обозначения всего обрядового закона через его часть. Милость, благодаря которой ученики Христа смогли собрать немного зёрен, чтобы подкрепиться, сильнее истолкования, которое запрещало им это сделать. Ведь Сын Человеческий – больше храма (Мф. 12, 6); воистину, Он – Господин и субботы (Мф. 12, 8) [7, с. 113]. В Мф. 9, 13 Христос говорил иудеям пойти и научиться смыслу Ос. 6, 6, а здесь Он сокрушается, что они не знают этого смысла, и повторение цитаты подчёркивает этот печальный факт.

Что касается текстуальных особенностей стиха, то все слова перевода вполне совпадают по смыслу со словами оригинала. Пять слов фразы у Матфея полностью соответствуют LXX, а LXX в этом месте достаточно буквально переводит МТ. Единственное, что можно отметить, так это то, что слово פָּרַח (хафец) означает: получать удовольствие от чего-либо, воспринимать как угодное. В греческом тексте это слово переведено как θέλειν, которое означает: желать, стремиться к чему-либо. Но эти различия не значительны, так как лишь придают цитате нужный оттенок. Да и θέλειν – часто используемый перевод слова פָּרַח в LXX [7, с. 102]. Но возникает сложность с первым словом цитаты. На месте слова פָּרַח (хесед), которое использует пророк, евангелист ставит ἔλεος, что значит: милость (нужно отметить, что «милость» является традиционным вариантом перевода термина פָּרַח). Проблема возникает из-за того, что слово פָּרַח является полисемантическим термином. Вот некоторые варианты перевода этого слова: преданность, вер-

ность, лояльность, милость или доброта (как следствие преданности или верности), милосердие, благочестие. Библиисты расходятся во мнениях о том, как правильно его переводить, например аргентинский библиист Орацио Симиан-Йофре считает, что разумнее всего переводить его через «великодушие», а итальянец Альберто Мелло, посвятивший использованию термина פְּרָה в псалмах отдельное исследование, предпочитает переводить это слово через «любовь». В целом, говоря о פְּרָה, нужно сказать, что этот термин описывает «правильные взаимоотношения, которые должны быть между личностями (между людьми или между человеком и Богом), связанным взаимным союзом или заветом, или каким-либо другим образом» [8].

Так как же нам понимать этот термин именно здесь, в Евангелии? Для этого необходимо обратиться к еврейскому тексту первоисточника этой цитаты. В книге пророка Осии слово פְּרָה появляется шесть раз: 2, 19; 4, 1; 6, 4; 6, 6; 10, 12; 12, 6. В пяти из этих шести мест LXX перевели его через ἔλεος (милость). Исключение составляет 10, 12, где פְּרָה переведено через καρπός ζωῆς – плод жизни (церковнославянский перевод в Ос. 10, 12 – «плод живота»). Для понимания значения פְּרָה в Ос. 6, 6, целесообразно рассмотреть параллель פְּרָה в Ос. 6, 6 и פְּרָה Ос. 6, 4.

«...благочестие (פְּרָה) ваше, как утренний туман и как роса, скоро исчезающая» (Ос. 6, 4).

«...Я милости (פְּרָה) хочу, а не жертвы...» (Ос. 6, 6).

Как видим, в первом случае русский Синодальный перевод передает פְּרָה через «благочестие», во втором – через «милость». Но параллель между פְּרָה в 6, 4 и פְּרָה в 6, 6 очевидна, поэтому переводить в обоих стихах лучше одинаково: или через «благочестие», или через «милость», или через другое альтернативное слово. Блаженный Иероним Стридонский, который, переводя Вульгату, основывался на методе Цицерона (то есть не старался достигнуть буквализма), однако же, перевёл פְּרָה в обоих стихах одинаково, через misericordia (милосердие). В церковнославянском переводе так же פְּרָה передано одним словом в 6, 4 и 6, 6 через «милость». Сейчас не только зарубежные библиисты, но и некоторые русские переводчики почувствовали, что переводить надо одинаково. Так, П.А. Юнгеров перевёл פְּרָה традиционно через «милость» [11, с. 117], но одинаково в обоих стихах, равноапостольный Макарий Глухарев в том и другом случае перевел פְּרָה через «добродетель» [10], а Андрей Десницкий [9] и Кулаковы [6] – через «верность». Для полноты картины отметим, что в переводе РБО פְּרָה передано по-разному в первом и втором случаях: в первом – через «праведность», во втором – через «милосердие». «Как бы там ни было, – считает игумен Арсений (Соколов), у которого употреблению פְּרָה в Книге Осии посвящена отдельная статья, – правильным путем следуют те переводчики, которые переводят פְּרָה одинаково в обоих стихах, в 6, 4 и в 6, 6» [4, с. 17].

Если переводить одинаково, то на каком из понятий остановиться? Здесь необходимо учитывать весь контекст Книги пророка Осии. Каков же этот контекст? В книге пророка Осии приводится брачная метафора, причем не только в первых трех «биографических» главах, где Осия изображает собой יָהוּבָה (Яхве), а его жена Гомерь и их дети – Израиля, но и на протяжении всей книги. Собственно, Осия, переживший, видимо, личную супружескую трагедию, и является автором этой метафоры. Блудом, или, точнее, проституцией в рамках этой метафоры

ры называется отступление от יהוה и служение чужим богам, прежде всего, Ваалу. Метафора описывает отношения יהוה с Израилем. Эти отношения совершенно уникальны, поскольку Израиль выбран Господом из всех остальных народов, введен с Ним в особые отношения. Как из всех девиц жених выбирает себе одну единственную и предлагает ей вступить с ним в исключительные по своей близости отношения, стать его женой, так и יהוה избрал Израиля и предложил ему совершенно особые по сравнению с другими народами отношения – отношения завета. Подобно жене, допускающей в интимные отношения кого-то иного, помимо мужа, и через это прекращающей быть верной супругу, Израиль, увлекшись идолопоклонством и почитая вместе с истинным Богом еще и Ваалов, перестаёт быть верным своему Господу [4, с. 18]. Отец Александр Мень в своей книге «Вестники Царства Божия» очень ярко объясняет эту метафору пророка: «Для Осии религия – не столько долг и обязанность, сколько прежде всего любовь к Богу. У него первого в Священном Писании брак, любовь мужа и жены, становится символом союза Бога с человеком. В браке есть и долг, и обязательства, но сущность его – в таинственном единении двух существ. Такова и вера. В ее основе лежит не требование, а любовь: доверие, привязанность, неразрывные узы» [4, с. 22]. Таким образом, учитывая контекст всей книги Осии, будет предпочтительнее переводить אהבה через любовь. Господь ждет от Своего народа постоянства в преданности и любви к Нему, а этого постоянства нет, как нет постоянства у утреннего тумана или у скоро исчезающей росы: «любовь (אהבה) ваша, как утренний туман и как роса, скоро исчезающая» (Ос. 6, 4); без любви к יהוה становятся бессмысленными и жертвоприношения Ему, поэтому Господь и говорит устами пророка: «любви (אהבה) хочу, а не жертвы» (Ос. 6, 6). Осия, конечно же, не выступает против жертвоприношений, как таковых, потому как в Ос. 6, 6 «формула «не х, но у», по виду будучи абсолютным противопоставлением, обозначала, вероятно, «у намного более, чем х» [7, с. 101], но он настаивает: Господь ждет от человека אהבה – любви к Нему. Без глубокой преданности Господу никакими жертвами угодить Ему невозможно.

Если в этом стихе переводить אהבה через любовь – «...любви хочу, а не жертвы...» (Ос. 6, 6) – то совершенно очевидно, что в соответствии с контекстом речь будет идти о любви к Богу, а не о любви к ближнему. Но нужно учесть, что в христианской экзегетической традиции эта пророческая максима переносится из сферы отношений человека с Богом в сферу межчеловеческих отношений [4, с. 23]. Об этом свидетельствует апостол Иоанн Богослов в своём послании: «Не любящий брата своего, которого видит, как может любить Бога, которого не видит?» (1Ин. 4, 20).

Таким образом, если в Ос. 6, 6 понимать под אהבה любовь, то мы видим ещё более краткую интерпретацию двух главных заповедей о любви к Богу и ближнему, на которых утверждаются закон и пророки (Мф. 22, 37). Христос сказал мелочным законникам и фарисеям одной только фразой о самом главном и богоугодном, о том, что связывает человека с Богом, человека с человеком, холодный закон с милующей любовью; и в устах Христа эти слова связывали Новый Завет с Ветхим. Ибо на протяжении всего Ветхого Завета красной нитью проходит тема превосходства личных, искренних отношений с Богом над внешней религиозностью – и эта мысль окончательно восторжествовала в Новом Завете.

Литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Изд. 4-е. – М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2013. – 1376 с.
2. Библия. Современный русский перевод: [Пер. с древнеевр., араб. и древнегреч.] – М.: Российское Библейское общество, 2015. – 2-е изд., перераб. и доп. – 1408 с., цв. карты.
3. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета на церковнославянском языке с параллельными местами. – М.: Российское Библейское общество, 2015. – 1662 с.
4. Арсений (Соколов), игумен. פְּדָה в книге пророка Осии // Скрижали. – 2017. – 14. – С. 15–28.
5. Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I – VIII веков. Новый Завет. Том Ia: Евангелие от Матфея 1 – 13 / Пер. с англ., греч., лат. и сир. Под редакцией Манлио Симонэтти / Русское издание под редакцией Ю.Н. Варзони. – Тверь: Герменевтика, 2007. – 432 с.
6. Библия под редакцией Кулакова. Осия. [Электронный ресурс]. – URL: <https://bible.by/bti/28/6/>.
7. Бил Г. К., Карсон Д. А. ред. Ветхий Завет на страницах Нового. Т. 1. Пер. с англ. – Черкассы: Коллоквиум, 2010. – 488 с.
8. Ветхий Завет. Осия. [Электронный ресурс]. – URL: <http://biblezoom.ru>.
9. Десницкий А., проф. Пророк Осия. Глава 6. [Электронный ресурс]. – URL: https://declips.net/video/_WRsSnmzbsM/профессор-андрей-десницкий-пророк-осия-глава-6.html.
10. Макарий (Глухарёв), равноап. Книга пророка Осии. [Электронный ресурс]. – URL: <http://apologia-christ.ru/bible/makariy/osiya.htm>.
11. Юнгеров П.А. Книги Ветхого Завета в переводе П.А. Юнгера. Пророк Даниила. Малые пророки. – М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2006. – 296 с.
12. הַרְוֹת מֵאִיבֵנוּ מִיבֹתֵינוּ Biblia Hebraica Stuttgartensia. Fünfte, verbesserte Auflage. – Regensburg. Deutsche Bibelgesellschaft, 1997. – 1572 с.
13. Novum Testamentum Graece. Revidierte Auflage. – Deutsche Bibelgesellschaft, 1993. – 812 с.
14. Biblia sacra vulgata. Editio quinta. verbesserte Auflage. – Deutsche Bibelgesellschaft, 2007. – 1984 с.

Н.Ю. Налётова
Смоленский государственный университет

Уроки «Святой Руси»

Статья посвящена образовательной и воспитательной функции Русской Православной Церкви в монгольский период. Духовная идеологема «Святая Русь» рассматривается как соединение сущности и существования, как среда, в рамках которой формировались национальное самосознание, просвещение и культура.

Ключевые слова: православие, Церковь, Святая Русь, духовность, просвещение.

N. Nalyotova
Smolensk State University

Lessons of “Sacred Russia”

The article is devoted to the teaching and educational function of the Russian Orthodox Church during the Mongolian period. The spiritual ideologem “Sacred Russia” is considered as a combination of essence and existence, as the environment where the national consciousness, education and culture were formed.

Keywords: Orthodoxy, church, Sacred Russia, spirituality, education.

Просветительская деятельность Русской Православной Церкви в отдельные периоды отечественной истории неоднократно становилась предметом научного интереса современных российских исследователей теологов, историков, педагогов, культурологов (прот. Евгений Шестун, прот. Александр Шмеман, Е.П. Белозерцев, Ю.Ю. Булычев, П.А. Гагаев, С.Ф. Егоров, Н.А. Константинов, И.В. Кондаков, Е.П. Логунова, С.С. Хоружий и др.). Этот интерес не случаен, поскольку христианство с момента его принятия нашими предками являлось духовной доминантой бытия России и российского образования.

Во-первых, оно выступало как идеологическая основа жизни общества, как идеологическое мировоззренческое основание, которое составляет существенную характеристику системы историко-педагогических учений.

Во-вторых, православие являлось основой нравственного сознания общества и нравственного поведения человека. Христианство есть не столько религия об устройстве мироздания и общества, сколько религия о том, как жить человеку, о смысле человеческого бытия, о совести, долге, чести. Нравственные заповеди христианства, обращенные к совести человека, находили отражение в педагогических системах. Патриотизм, миролюбие, духовность, добродушие, жертвенность, соборность, совестливость, милосердие – вся эта целостность нравственных качеств, определяющая своеобразие русского народа, имеет источником православие.

В-третьих, огромно влияние православия через религиозную культуру в виде памятников религиозной архитектуры, искусства, литературы, которая нашла свое непосредственное отражение в подходах к воспитанию, образованию и обучению.

Причем важно заметить, что в соответствии с пониманием сущности православного просветительства свои образовательные инициативы Церковь направляла как на отдельного человека и его личностное становление, так и в целом на российский социум в плане повышение его духовной интегрированности – сопричастности каждого каждому.

Ярким продолжением этой двуединой духовно-образовательной миссии Русской Православной Церкви является образ «Святая Русь» – социально-нравственный идеал, получивший в монгольскую эпоху реальное жизненное наполнение.

Отечественная наука (прот А. Шмеман, А.В. Карташев, В.Н.Топоров, И.М. Бочарова, Т.А. Липаева, И.В. Кондаков, Г.П. Федотов и др.), анализируя наиболее характерные черты цивилизационного развития России монгольского периода (1237-1459 гг.), отмечает, что «разорение» и «оскудение» Руси пришло не извне и началось не с татар. Оно началось изнутри, и глубокий корень всех нестроений в политической и культурной сферах находился в самой русской почве. «Утрата исторической инициативы, нечувствие к духу времени, погружение в мелочи и дрязги политической элиты и есть основные причины кризиса Древней Руси и расплаты за него» [6, с. 232].

В свете сказанного можно предположить, что монгольское иго для нас становится хорошей школой. Татары угнетают Русь, но и попутно учат, а Русь учится и извлекает уроки. И, действительно, удельная Русь, по словам В.Н. Топорова: «вышла из-под татарского ига государством – нескладно скроенным, но крепко сшитым, спаянным внутренней духовной дисциплиной, единством бытового исповедничества» [4, с.232].

Источники свидетельствуют, что после периода дестабилизации, охватившего три-четыре поколения, появляются признаки некоего нового умонастроения, внутреннего собирания материальной и духовной силы, выработки новой стратегии как в общественном, так и в личном поведении. Катастрофа поставила под вопрос саму жизнеспособность русской гражданственности и государственности. А кризис духовный требовал глубокого, сосредоточенного раздумья, самоуглубления, самопроверки и самокритики.

В сложившихся условиях в силу своего исторического положения именно Русская Православная Церковь выступила в качестве нравственно-религиозного соборного идеала общественной жизни, явилась гарантом этнического сохранения народа и вдохновителем борьбы за национальную независимость. Конечно, нельзя говорить, что только в православии и выражался национальный характер, однако определяющая роль православия в истории России несомненна.

Память о национальном служении Русской Православной Церкви во времена монгольского ига запечатлена в истории прославлением блестящей плеяды русских святых, в сонме которых у преподобного Сергия Радонежского (1320 – 1392 гг.), причисленного к лику святых в 1452 году, особое место. В тысячелетней истории нашей Родины это место – центральное.

Преподобный Сергей был выдающимся человеком своего времени. Многогранность его деятельности до сих пор поражает современников – тихий отшельник, скромный игумен и воспитатель, святой, стоявший перед трудным делом благословения на кровь: «...он не за войну, но раз она случилась...как наставник и утешитель, «Параклет» России, он не может оставаться безучастным» [5, с. 81].

Основоположник нового монашеского пути, «глава и учитель нового пустынножительного иночества», «сердце северной Фиваиды», с именем которого связано начало духовно-нравственного возрождения русского народа. Таков образ преподобного Сергия, совместивший в себе два религиозных идеала – идеал социального служения и идеал духовного подвига.

Историки заметили, что в русской социокультурной истории неоднократно возникали ситуации, поочередно требовавшие то героического подвига, то терпеливой жертвы. В первом варианте достигался резкий, решительный перелом в ходе событий, какой был достигнут в Куликовской битве; в другом – решающим было упорное коллективное изживание ситуации, компенсируемое нравственным и религиозным возрождением.

Так, постепенно в народном сознании укоренилась мысль, что все случившееся с Русской Землей есть гнев Божий, наказание за грехи, иго стало восприниматься как крест, который нужно вынести всем народом и только в подвиге уединенного покаяния и осмысления всего пережитого может открыться и открывается подлинный выход из водоворотов ликующего зла [4, с. 210].

В свете новых духовных чаяний народа, жизненное дело преподобного Сергия Радонежского приобретает особую значимость.

Церковь определила Сергиевский тип святости как преподобие. К преподобным относятся святые, которые своей святой жизнью являют собой подобие Божие, чей подвиг состоит в монашеском подвижничестве, аскезе, предполагавшей отказ от мирских привязанностей и стремлений, в следовании Христу. Непрерывное самосовершенствование человека, осуществляемое через труд, молитву, внутреннее самосозерцание, через самоотверженное служение Богу, народу, Отечеству – такова школа благочестия преподобного Сергия.

Преподобный Сергей уже в начале своего подвига пошел по исторически новому для Русской Православной Церкви пути монашеского служения, избрав для себя пустынножительство в глухих лесах северо-восточной Руси. Этот лишенный сначала каких-либо форм общественного служения иноческий подвиг святого имел подчеркнуто духовно-педагогический характер, в котором выразилось глубокое убеждение преподобного Сергия в возможности не только преодолеть историческое безвременье национальной жизни, но и достигнуть совершенного внутреннего преображения человечества на пути к Богу.

До сего дня невозможно во всей полноте представить, что означали для просвещения Руси молитвенно-аскетические подвиги преподобного.

Сергия считают русским мистиком, продолжателем исихазма на Руси – практики уединенного созерцания, непрерывного «умного делания», особой духовной воспитательной традиции, пришедшей на Афон из монастырей Ближнего Востока.

Обращаясь к этой традиции духовного возрастания, отметим, что в исихазме ученые достаточно рельефно выделяют два направления. Первое – это созерцательно-отшельническая форма жития православного монашества, идеалом которого выступает «исихия», т.е. абсолютный «покой» и «молчание», «непрестанная молитва», которые совершенствуют человеческую природу и помогают человеку достигнуть полного слияния с Богом. Второе – это исихазм четко выраженного общественного содержания, тяготеющий к деятельной любви, социальному служению, актуализации своего содержания [2]. Эти два направления исихазма – молитвенное созерцание и социальное служение, в единстве выражающие духовно-нравственный идеал, характерный для вселенского православия, наиболее ярко проявились в лице русского преподобного.

Преподобный Сергей не оставил нам трудов, пронизанных исихастской идеологией. Между тем, его мистический опыт «исихии» и аскетизма свободно уживался с участием в государственно-политических делах и с заботой об устройении совместной монашеской жизни, с деланием добра ближнему и с монастырским строительством.

Влияние исихазма и обретенная им в результате молитвенных подвигов духовная сила проявились в многочисленных чудотворениях и вдохновенных пророчествах, в основании поныне благоденствующей цитадели русского монашества – Троице-Сергиевой Лавры.

Именно эта духовная сила явилась великим прорывом в деле внутренней консолидации и духовного возрождения русского народа. Своей молитвенной деятельностью преподобный Сергей активизирует на Руси некое богоискательство, поиск народом путей правильной духовной жизни. Его отшельническое подвижничество становится символом христианской святости. Сама Русская земля постепенно начинает ассоциироваться в соборном сознании с воплощением духа святости, получая название Святой Руси.

Святая Русь – уникальный образ духовной жизни Руси, ибо целый этнос был квалифицирован качеством святости.

Несмотря на то, что это понятие вошло в культурную традицию в XVI веке, создание образа началось в XIII веке. Для противостояния монголам необходимо было не только накопление материальных сил, но и появление нового идеала, более высокого и духовного, чем объединение Руси под властью сильнейшего князя. Русская Православная Церковь видела таким идеалом – идеал соборности в лоне Церкви Христовой, когда отношения людей, ищущих Божией правды или живущих по ней, проникнуты сознанием своей глубокой духовной общности и сопричастности друг другу.

Заметим, что данная категория еще не отрефлексирована в достаточной мере научным сознанием. Категория «Святая Русь» есть величественный результат духовно-образовательных усилий Православной Церкви, направленных на создание идеального этноса с мерой социальной интегрированности; это и сама Церковь, взятая в точке ее концентрации, как наиболее совершенная, достойная представлять всю Церковь как целое.

Святая Русь – это духовно-образовательная категория, несущая определенный социальный и нравственный идеал, образ, наполненный вполне биографическими фигурами подвижников Святого Духа. Она есть и пространство любви,

опирающееся на совокупность святых (святых мощей, лавр, монастырей), она не только питает благодатной силой и греет душевным теплом, но и учит, поскольку несет родовую память поколений. Святая Русь излучает непреходящие жизненные уроки для тех, кто готов к принятию Света, а также для тех, кто пробудится в будущем.

В целом, можно сказать, что «Святая Русь» есть смыслообразующая модель, представляющая собой определенный источник духовности и культуры, транслярующий специфический способ детерминации в вечности. Причем, на наш взгляд, эта трансляция имеет ярко выраженный педагогический смысл, который можно обозначить следующими параметрами: во-первых, противопоставление аскетической жертвенности и верности священному Завету распущенности, безответственности, экстремизму телесного начала; во-вторых, противопоставление соборного начала индивидуально-эгоистическому, глухому к судьбам всего рода человеческого.

Развивая мысль о том, что жизненные уроки «Святой Руси» всегда востребованы, заметим, что национальное самоопределение, самоидентификация, если и могут быть «результатом», то, конечно, не политического, а педагогического процесса, духовного по своей сути.

Педагогический урок «Святой Руси» есть проповедь христианской идеи любви, добра и милосердия, идеи, крайне актуальной для современного мира. Глобальные цивилизационные изменения в России XXI века привели к тому, что возникла опасность доминирования модуса «иметь». Заповеди Христа рассматриваются подчас как отдаленный образ, создаваемый Церковью, и не становятся декларацией жизни, ни целями, ни ценностями. Еще философ Питирим Сорокин подчеркивал, что ценности и нормы, которые сформулированы в Нагорной проповеди, универсальны, вечны и обязательны для всех обществ и индивидов, именно они управляют обществами прошлого и настоящего, и именно «релятивизация этих ценностей обуславливает моральную анархию общественной жизни» [3, с. 332].

Е.П. Белозерцев считает, что объединение вокруг, либо на платформе какой-то идеи возможно лишь через принятие этой идеи в качестве идеала должного, а такое принятие не может быть общим, но только исключительно индивидуальным. «Происходит воспитание идеями... Национальная идея не может не быть воспитывающей идеями» [1, с. 141].

Это положение ярко высвечивает общую задачу современной Церкви и современного образования, задачу, которую на протяжении всей тысячелетней русской истории прозревали святые мученики, иерархи, исповедники, святители, преподобные Русской Церкви, народ Божий – проповедь любви и милосердия и всемерное содействие принятию человеком этих духовно- нравственных ценностей.

В истории отечественного просвещения и духовного учительства особое место занимает московский Троицкий монастырь, «детище преподобного Сергия», сыгравший огромную роль в русской истории как социальная структура, как коллектор и транслятор русской культурной традиции, как реальное воплощение духовной традиции.

Троицкая обитель очень скоро становится рассадником монашества для всей северной Руси. За полтора века учениками преподобного Сергия было создано около 80 обителей, образно названных историкам «Северной Фиваидой

Руси» (Кирилло-Белозерский, Ферапонтов, Соловецкий монастыри). Мир за-волжских монастырей, основанных людьми, искавшими духовного света в «пустыне» в «монашеском общежитии», стал историческим воплощением образа Святой Руси.

Именно монастыри в эпоху варварства и инославной экспансии стали поистине центрами духовного влияния на все общество, тем полюсом народной жизни, в котором народное сознание обретает утешение, наставление и помощь, а главное – убеждается в наличии абсолютных ценностей, прикасается к святине.

Исследование многогранной деятельности русских монастырей свидетельствует об их определяющем влиянии на все стороны русского бытия. Богослужение православных обителей было подчас единственной духовной школой, в которой получали духовное воспитание разные слои русского общества. Монахи служили примером «доброделания», и в этом смысле история монашества есть, прежде всего, по словам Патриарха Пимена, история успехов православного воспитания. Под влиянием высоконравственной жизни иноков менялось нравственное состояние людей, имеющих с ними общение.

Русское монашество оказало огромную поддержку государству в области просвещения: монахи были главными представителями учительного сословия, а обители – настоящими школами знаний. Весом вклад монашества и в сокровищницу русской науки и литературы.

Благотворительная деятельность монастырей: странноприимные дома, богадельни, дома для сирот и их патриотическое служение Родине были деятельными процессами утверждения ценностей христианства в массовом сознании.

Все эти факторы позволяют утверждать, что в монашестве Россия имела огромную созидательную силу, нравственно влияющую на всю общественную жизнь.

Таким образом, Сергиева эпоха, начавшаяся еще в первой половине XIV века и продолжавшаяся до второй половины XV века, была «золотым веком русской святости», временем молитвенного самоуглубления и созерцания, внутреннего собирания души, положительно ориентированной практической, жизнеустроительной деятельности. Религиозная жизнь на Руси в XIV веке становится более насыщенной и плотной. Наряду с внешним благочестием, благодаря таким идеологемам, как «Святая Русь», формируется и более глубокий слой, опирающийся на внутренний, духовный мир человека.

Литература

1. Белозерцев Е.П. Образование: историко-культурный феномен: курс лекций. – СПб.: Юридический центр-пресс, 2004.
2. Малахов В.А. Чайка Р.А. Слово и безмолвие в древнерусской культуре: (К проблеме типологии)//Человек и история в средневековой философской мысли русского, украинского и белорусского народов. – Сб. науч.ст. – Киев, 1987.
3. Сорокин П. Главные тенденции нашего времени. – М.: Наука, 1997.
4. Топоров В.Н. Собрание сочинений. В 2 т. Т.2. Святость и святые в русской духовной культуре. – М., 1998.
5. Федотов Г.П. Святые древней Руси. – М.: Московский рабочий, 1990.
6. Шмеман А., прот. Исторический путь православия. – Нью-Йорк, 1954.

А.Ф. Никитин
ФГБОУ ВПО «Пензенский государственный университет»
Пензенская духовная семинария

Церковь и гражданская война: современная антицерковная пропаганда в свете исторических фактов

Статья представляет собой рецензию на работу д.ф.н., профессора ПГУ А.Г. Мясникова, посвященную роли Русской Православной Церкви в жизни дореволюционного общества, а также общества в годы революции и гражданской войны. Рецензия вскрывает многочисленные противоречия и тенденциозную подачу материала автором рецензируемой работы.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, большевистский террор, политическая ответственность, новомученики российские.

A. Nikitin
Penza State University
Penza Theological Seminary

Church and Civil War: Modern Anti-Church Propaganda in Terms of Historic Facts

The article is a review of the work of Doctor of Philosophy, professor of PSU A. Mясnikov, dedicated to the role of the Russian Orthodox Church in the life of the pre-revolutionary society, as well as the society during the revolution and civil war. The review reveals numerous contradictions and tendentious presentation of the material by the author of the reviewed work.

Keywords: Russian Orthodox Church, Bolshevik terror, political responsibility, new martyrs of Russia.

В начале весны 2018 года на сайте пензенского информационного интернет-издания «Пенза-онлайн» вышла статья А.Г. Мясникова с длинным и уже по самой формулировке дискуссионным названием: «Должна ли Русская Православная Церковь признать свою ответственность за начало русской революции, за последующую гражданскую войну и богоборчество россиян?» [4]. И хотя издание, опубликовавшее работу, не является научным, указанные в статье регалии автора (д.ф.н., профессор ПГУ, председатель Пензенского отделения РФО) придают публикации научный вид. Это дает основания для детального анализа данной статьи, необходимого в целях предотвращения тенденциозных интерпретаций истории нашей страны и искажений исторических фактов.

В начале статьи А. Мясников формулирует проблему: «В связи с памятливыми событиями столетней давности всё чаще раздаются голоса о том, что РПЦ – это жертва революции, что её служители невинно пострадали в результате большевистского террора, и что теперь все россияне должны отдать ей какую-то дань, и лучше,

если в виде материальной помощи. Возникает такое впечатление, что Церковь не виновата в тех революционных потрясениях, что она оказалась случайной жертвой красного террора. Но так ли это?». Таким образом, А. Мясников формулирует основные тезисы своей работы: Церковь – не невинная жертва, гонения оправданы, восстановление погрязших прав Церкви – недопустимо. Более того: «Церковь должна признать свою вину и ответственность за события столетней давности».

Разберем эти положения по порядку. Начнем с излюбленного аргумента всех современных (да и не только современных) противников Церкви – собственности. Господин Мясников, упоминая некую «дань», конечно же, лукавит. Ни моральных, ни материальных пожертвований от него Церковь не требует и не ждет. Скорее под данью он подразумевает вопрос возвращения объектов, когда-то бывших в церковной собственности. Это подтверждается и следующей его фразой: «А поэтому возвращение РПЦ прежней собственности является очень сомнительным решением нынешней верховной власти; если только не считать это настоящим “белым реваншем”». Начнем рассмотрение ситуации с вопроса, а как данное церковное имущество оказалось в государственной собственности? На основании декрета СНК «Об отделении церкви от государства и школы от церкви»: «12. Никакие церковные и религиозные общества не имеют права владеть собственностью. Прав юридического лица они не имеют.

13. Все имущества существующих в России церковных и религиозных обществ объявляются народным достоянием. Здание и предметы, предназначенные специально для богослужебных целей, отдаются, по особым постановлениям местной или центральной государственной власти, в бесплатное пользование соответствующих религиозных обществ» [3]. По сути – узаконенный грабеж, столь типичный для первых лет существования большевистского государства. Но «народным достоянием» – значит, передаются в государственную собственность. А, следовательно, именно государство, а в его лице налогоплательщики – должны оплачивать содержание храмов, переданных в бесплатное пользование религиозным общинам. Не напоминает ли это ту самую «дань», описанную профессором Мясниковым? Но тогда к чему здесь его тезис про «белый реванш»? Более того, отменен пресловутый декрет был органами советской власти. Постановлением Верховного Совета РСФСР «О порядке введения в действие Закона РСФСР «О свободе вероисповеданий»» от 25 октября 1990 года пунктом вторым предписывалось: «Считать недействующими на территории РСФСР все нормативные акты всех министерств и ведомств СССР и РСФСР, противоречащие Закону РСФСР о свободе вероисповеданий». Пункт четвертый того же постановления признает декрет 1918 года утратившим силу [7]. Вопрос возвращения церковной собственности при этом остался неурегулированным. Дабы его урегулировать в 1990-е – 2010-е гг. государство принимает ряд нормативно-правовых актов, регламентирующих возвращение в собственность Церкви отдельных категорий имущества. Логика властей предельно понятна: после того как большевистский декрет от 1918 года утратил свою силу, правовой статус и предназначение недвижимости, изъятой у Церкви после революции, стали совершенно неясны. Ведь формально изымалась она для реализации нужд верующих. Содержать же эти объекты дальше на государственном балансе, притом что значительная часть из них была частично или полностью руинирована, а не менее

значительная часть из-за отсутствия в советский период надлежащего ремонта не могла эксплуатироваться дальше без серьезных капиталовложений, было нецелесообразно. Тогда в чем же «сомнительность», по мнению профессора Мясникова, решений государственной власти? Или, возможно, вопрос лежит в другой плоскости и нужно выяснять, для кого эти решения властей «сомнительные»? Для миллионов верующих? (А по данным ВЦИОМ за последние 25 лет число верующих увеличилось на 18%, достигнув в 2016 году 67% от численности населения страны [9].) Или же для горстки воинствующих атеистов из числа либералов и левых экстремистов – потенциальной пятой колонны в России?

Следующий тезис профессора Мясникова: «РПЦ несёт юридическую ответственность за гражданскую войну 1918-1922 гг., так как её служители поддерживали белогвардейское движение и открыто выступили против большинства народа, чьи интересы на тот момент представляли большевики». Тезис содержит ряд грубых ошибок. Возможно, злую шутку здесь сыграли претензии философии на статус метанауки, обобщающей достижения других отраслей научного знания. Однако философский статус, увы, не способен заменить конкретных знаний в области истории и права.

Начнем с исторических аспектов. К сожалению, Андрей Геннадьевич не сопроводил своей работы необходимыми ссылками, что заставляет лишь предполагать источники, из которых он почерпнул столь спорные утверждения. На момент революции Россия, как известно, была аграрно-промышленной страной. Большую часть населения страны составляли крестьяне. Так, по данным, опубликованным ИРИ РАН на 1908 – 1914 гг., соотношение городского и сельского населения было 15 к 85 [8]. В период революции 1917 года наиболее привлекательную для крестьянства программу выдвинула партия социалистов-революционеров (эсеров). Это подтвердили и выборы в Учредительное собрание, давшие эсерам значительное преимущество (279 мест против 159 у большевиков). Отметим, из 707 депутатов Учредительного собрания у большевиков – менее четверти. Свою слабость в данном вопросе признали и они сами, разогнав Учредительное собрание. В соответствующем декрете констатируется: «Таким образом, это Учредительное Собрание, которое должно было явиться венцом буржуазно-парламентарной республики, не могло не встать поперек пути октябрьской революции и Советской власти» [2]. Итак, большевики не представляли интересы большинства народа, если, конечно, не считать высокопарных деклараций. Русская деревня, разоренная войной, ограбленная большевистскими продотрядами, выступила в гражданской войне в качестве массовой, но разрозненной и неорганизованной силы, известной под названием «зеленые». Участие же в белых и красных армиях для крестьянства чаще всего носило мобилизационный, а не идейный характер.

Не менее сомнительным выглядит суждение профессора Мясникова, что «служители» Церкви поддержали «белых» в гражданской войне. О каком количестве лиц идет речь? Об отдельных лицах и группах, составлявших лишь часть Церкви, или о всех церковно- и священнослужителях? К сожалению, подобной статистики в годы гражданской войны не велось. Да и сама поддержка, очевидно, носила характер не вооруженного участия в конфликте, а оценочных суждений о ситуации. Но позицию Русской Православной Церкви легко можно просле-

дить как по позиции главы Церкви официальной – Святейшего Патриарха Тихона, так и по взглядам оппозиции законной церковной власти. А такая оппозиция была как «правой» (так называемый «карловацкий раскол» в эмиграции, в последующем – «катакомбники» на территории России), так и «левой» («Народная церковь» Путяты, а чуть позже – обновленцы). В отдельные периоды число приверженцев и «правой» и «левой» церковной оппозиции менялось. Но большинство оставалось за Церковью «патриаршей». Как видно из вышесказанного, нет объективных оснований, опираясь на действия церковной оппозиции, утверждать, что вся Церковь, а не отдельные ее представители, была за «белых» или «красных». Показательна здесь позиция самого Святейшего Патриарха Тихона.

Хорошо известно его первое послание, написанное в январе 1918 г. в связи с разгорающимся пожаром гражданской войны: «Опомнитесь, безумцы, прекратите ваши кровавые расправы. Ведь то, что творите вы, не только жестокое дело, это – поистине дело сатанинское, за которое подлежите вы огню геенскому в жизни будущей – загробной и страшному проклятию потомства в жизни настоящей – земной. Властью, данную нам от Бога, запрещаем вам приступать к Тайнам Христовым, анафематствуем вас, если только вы носите еще имена христианские и хотя по рождению своему принадлежите к Церкви православной» [6]. Отметим, что во всем тексте послания нет указаний на «белых» и «красных». Оно обращено к православным, вставшим на путь братоубийственной войны. Церковь Христова выступила не поджигателем, а миротворцем. В противовес этому именно те, кто пытался из революционного пожара в России раздуть пламя мировой революции, несут ответственность за кровавое безумие тех лет.

В своем последнем, предсмертном послании от 15 апреля 1925 года Святейший Патриарх пишет: «Мы в свое время в посланиях к архипастырям, пастырям и пасомым всенародно признали новый порядок вещей и Рабоче-крестьянскую власть народа, правительство коего искренне приветствовали.

Пора понять верующим христианскую точку зрения, что «судьбы народов от Господа устроятся», и принять все происшедшее как выражение воли Божией. Не погрешая против нашей веры и Церкви, не переделывая чего-либо в них, словом, не допуская никаких компромиссов или уступок в области веры, в гражданском отношении мы должны быть искренними по отношению к Советской власти и работе СССР на общее благо, сообразуя распорядок внешней церковной жизни и деятельности с новым государственным строем, осуждая всякое сообщество с врагами Советской власти и явную или тайную агитацию против нее» [5]. Как видим из вышеприведенного, обвинения в адрес Церкви как участника гражданской войны – беспочвенны. В этом контексте еще более нелепо звучит тезис о юридической ответственности Церкви, выдвинутый господином Мясниковым. Ибо юридическая ответственность наступает в случае нарушения правовых норм. Какие именно правовые нормы и какого государства были нарушены Церковью? Российской империи, февральско-октябрьской России или уже Советской России? Более того, привлечение к юридической ответственности возможно лишь на основании ныне действующих правовых норм. Каким образом уважаемый профессор намерен их применять в отношении событий столетней давности? Как видим, тезис порождает массу вопросов своей нелогичностью и неопределенностью.

Следующий тезис А.Г. Мясникова столь же оригинален: «Церковь несёт политическую ответственность за многовековое идеологическое обслуживание самодержавной российской власти. Идеинная и ценностная поддержка крепостничества и деспотизма удерживала русский народ и другие народы России в подневольном, рабском состоянии, что вызывало справедливое возмущение у многих просвещённых людей». Как видим, стиль достоин пера Минея Израилевича Губельмана, более известного у нас под псевдонимом «Ярославский». Для сравнения: «С помощью религии и церкви господствующие классы затуманивают сознание рабочих и трудящихся слоев крестьянства, превращая их в покорных рабов капиталистической, помещичьей и кулацкой эксплуатации. В Советской стране миллионы колхозников, сознательно участвующих в борьбе за строительство социализма, уже порвали с религией, осознав ее вред для трудящихся» [11].

Возможно, выдвигая тезис об идеологическом обслуживании власти Церковью, профессор Мясников сознательно или бессознательно проводит параллели с той деятельностью, которую в советский период осуществляли разнообразные кафедры философии, научного коммунизма и т.п., беззастенчиво обслуживавшие большевистскую власть во всех ее проявлениях. Однако же это попытка сравнить несравнимое.

Начнем с того, что Церковь Христова зародилась куда ранее, нежели российское самодержавие. И основные положения вероучения и социальной доктрины были сформированы опять же до самодержавцев всероссийских и продолжают существовать и поныне. Церковь вечна. И отношения ее с государственной властью определяются не степенью «крепостничества» или «деспотизма», а словами апостола Павла: «Всякая душа да будет покорна высшим властям, ибо нет власти не от Бога; существующие же власти от Бога установлены. Посему противящийся власти противится Божию установлению. А противящиеся сами навлекут на себя осуждение» (Рим. 13:1-2) и апостола Петра «Итак будьте покорны всякому человеческому начальству, для Господа: царю ли, как верховной власти, правителям ли, как от него посылаемым» (1 Пет. 2:13-14). Церковь защищает социальный строй общества перед лицом грядущего хаоса. Эта мысль прекрасно показана еще у блаженного Августина. Однако же это подчинение властям не означает непротivления злу. Не занимаясь политической деятельностью, не борясь с государством, Церковь, тем не менее, всегда выступает против зла и несправедливости.

Парадоксально, но, фактически обвиняя Церковь в непротivлении злу государственной власти, профессор Мясников, буквально через два абзаца, уже сам опирается на слова главного еретика-непротivленца графа Толстого. Вообще, вся аргументация тезиса «о идеологическом обслуживании» сводится к тенденциозно подобранным цитатам двух русских литераторов: Радищева и Белинского. После нескольких приведенных цитат А. Мясников победоносно заключает: «Пожалуй, этих хлестких и точных определений Белинского уже достаточно, чтобы перейти к следующему типу ответственности». То есть кроме чужих цитат профессор Мясников каких-либо внятных доказательств своего тезиса не представляет.

Очередной тезис профессора А. Мясникова опять же радует своей неординарностью. Он пишет: «РПЦ несёт социально-экономическую ответственность за беспощадную эксплуатацию российского народа, за намеренное удержание его в состоянии холопства и наивности, что в итоге обернулось звериным насилием против самой Церкви». О какой именно эксплуатации здесь идет речь? Об идейном оправдании эксплуатации «крепостничества», «деспотизма» и т.п.? Но об этом уже говорилось в предыдущем тезисе (и еще будет сказано А. Мясниковым ниже). Возможно, речь идет о владении Церковью землями и крепостными крестьянами? Но крестьяне вместе с землями были изъяты из ведения Церкви еще Екатериной II за полтора столетия до русской революции [1]. Может ли доктор философских наук, проживший всю жизнь в России, оставаться в неведении относительно данного общеизвестного исторического факта? Это маловероятно. Подлинный смысл данного тезиса прояснился бы, если вслед за ним шла хоть какая-нибудь научная аргументация. Но профессор Мясников в присущей ему манере лишь пересказывает в одном предложении сказку А.С. Пушкина «О попе и работнике его Балде», в конце делая неожиданный вывод о нарушении Церковью христианской заповеди о любви к ближнему своему.

Следующее высказывание Андрея Геннадьевича вновь привлекает внимание. Он пишет: «Церковь несёт моральную ответственность за оправдание насилия, войны, за оправдание бесчеловечной эксплуатации простых тружеников, за высокомерие и извращение морального духа христианского вероучения». Но тогда, руководствуясь логикой профессора, «моральную ответственность за оправдание насилия, войны» должны нести и авторы песни «Священная война», ставшей фактически вторым гимном нашей Родины, и не только они. То, что войны могут быть справедливыми, оборонительными, выпадает из логики повествования, ибо это повествование идет в русле еретического учения отлученного от Церкви графа Толстого. И опять же, ссылкой на ложные авторитеты, без какой-либо дополнительной аргументации «доказывается» вина Церкви.

На основании вышеизложенных тезисов профессором делается главный вывод, с которым, неожиданно, мы частично согласимся, хотя и с противоположными знаками в оценках. А.Г. Мясников пишет: «Здесь мы выходим к самому главному, пятому виду ответственности Церкви – метафизической ответственности за неверие и богоборчество восставшего, революционного народа». Обоснуем наше согласие в этом тезисе с Андреем Геннадьевичем. Церковь Христова – это не только административные органы, не только клир. Церковь – это метафизическое единство верующих во Христе, охватывавшая большую часть русского общества того времени. В конце XIX - начале XX вв. шли процессы распада традиционного общества, которое начало интенсивно разрушаться именно с отменой крепостного права. Вместе с «прогрессивным» по сравнению с феодализмом буржуазным строем шла духовная и нравственная деградация, которой способствовали разномастные «нигилисты», «либералы», «социал-демократы» и прочие враги Российской империи и Церкви Христовой. От философа-публициста и до террористов эта публика трудилась над разрушением русского национального самосознания, православной веры. И вина православных, составлявших тело Церкви, заключается в том, что не смогли вовремя распознать лживость вражеских учений, что не выжгли каленым железом революционный терроризм, что

не сохранили в своей душе полноты веры, а в ряде случаев и утратили ее совсем. Вот за это члены Русской Церкви и несли свой ответ перед Богом в страшные десятилетия большевистских гонений. За это время в Русской Церкви просияли многие тысячи новомучеников. Больше, чем за все предыдущие века русской истории. И их кровь, и нынешнее возрождение России свидетельствуют, что все старания врагов Церкви, как прошлых, так и нынешних – тщетны.

Литература

1. Высочайший Манифест от 29 февраля 1764 г. // ЦДДК «Старая Русь» [Эл. ресурс]. – URL: http://cddk.ru/gos_i_religia/history/ross-imp/040.htm (дата обращения: 29.04.2018).

2. Декрет о роспуске Учредительного собрания, принятый в заседании Центрального Исполнительного Комитета 6 января 1918 года // Сайт «Исторические материалы» [Эл. ресурс]. – URL: <http://istmat.info/node/28337> (дата обращения: 29.04.2018).

3. Декрет Совета Народных Комиссаров «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» от 2.02.1918 г. // Сайт Конституции Российской Федерации. Проект СПС «Гарант» [Эл. ресурс]. – URL: <http://constitution.garant.ru/history/act1600-1918/5325/> (дата обращения: 25.04.2018).

4. Мясников А.Г. Должна ли Русская Православная Церковь признать свою ответственность за начало русской революции, за последующую гражданскую войну и богоборчество россиян? // Интернет-портал «Пенза-онлайн» [Эл. ресурс]. – URL: http://www.penza-online.ru/novost/kultura/dolzha-li-russkaya-pravoslavnaaya-tserkov-priznat-svoyu-otvetstvennost-za-nachalo-russkoj-revoljutsii?ELEMENT_ID=18052 (дата обращения: 25.04.2018).

5. Послание Святейшего Патриарха Тихона. 15 апреля 1925 г. // Сайт «Исторические материалы» [Эл. ресурс]. – URL: <http://istmat.info/node/34350> (дата обращения: 29.04.2018).

6. Послание Святейшего Патриарха Тихона. 19 января 1918 г. // Сайт «Азбука веры» [Эл. ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Tihon_Belavin/poslanie-patriarha-tihona-s-anafemj-bezbozhnikam (дата обращения: 29.04.2018).

7. Постановление Верховного Совета РСФСР «О порядке введения в действие Закона РСФСР «О свободе вероисповеданий»» от 25 октября 1990 года. [Эл. ресурс]. – URL: <http://docs.cntd.ru/document/9003479> (дата обращения: 25.04.2018).

8. Территория и население России. Россия 1913 год. Статистико-документальный справочник // Сайт «Исторические материалы» [Эл. ресурс]. – URL: <http://istmat.info/node/167> (дата обращения: 29.04.2018).

9. Число верующих в России за 25 лет выросло на 18% // Взгляд. Деловая газета [Эл. ресурс]. – URL: <https://vz.ru/world/2018/4/27/920216.html> (дата обращения: 29.04.2018).

10. Языков Н.М. Стихотворение «К ненашим» [Эл. ресурс]. – URL: <http://www.yazikov.org/text/k%20nenashim.shtml> (дата обращения: 29.04.2018 г.).

11. Ярославский Е. Библия для верующих и неверующих // Электронная библиотека Profilib [Эл. ресурс]. – URL: <https://profilib.net/chtenie/114574/emelyan-yaroslavskiy-bibliya-dlya-veruyuschikh-i-neveruyuschikh-2.php> (дата обращения: 29.04.2018).

А. В. Мазырин, священник
Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет

К вопросу о выборе церковной юрисдикции архиепископом Иоанном: чем была плоха Константинопольская Патриархия

В статье рассматриваются направленные против Русской Православной Церкви действия Константинопольской Патриархии в 1920-х гг., самыми вопиющими из которых была открытая поддержка обновленческого раскола в России. Канонические бесчинства Вселенского Престола определяли негативное отношение к нему приверженцев Патриарха Тихона, к числу которых относился и священномученик Иоанн (Поммер).

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, Вселенская Патриархия, обновленческий раскол, нарушение канонов.

Priest Alexander Mazyrin
St. Tikhon Orthodox University

To the question of choosing the jurisdiction of the Church by Archbishop John: what was wrong with the Constantinople Patriarchate

The article discusses directed against the Russian Orthodox Church actions of the Constantinople Patriarchate in the 1920s, the most flagrant of which was the open support of the Renovationist Church schism in Russia. Canonical excesses of the Ecumenical Patriarchate was determined by the negative attitude of the followers of Patriarch Tikhon, which included the Holy Martyr John (Pommer).

Keywords: Russian Orthodox Church, the Ecumenical Patriarchate, the Renovationist schism, violation of the canons.

Говоря о деятельности священномученика Иоанна (Поммера) во главе Латвийской Православной Церкви, принято особо отмечать то, что он, в отличие от большинства других православных деятелей оторванных от России лимитрофных государств, до конца сохранял верность Русской Матери-Церкви. В действительности, поскольку Патриархом Тихоном в 1921 г. Латвийской Церкви была предоставлена широкая автономия, ее административная связь с Московской Патриархией была минимальной. Каноническое единство Латвийской Церкви с Русской в период возглавления ее архиепископом Иоанном подчеркивалось, прежде всего, тем, что он не пошел по примеру соседних Эстонской, Финляндской и Польской Церквей в юрисдикцию Вселенской Патриархии (поляки с последующим получением от греков неканонической автокефалии). Сам он писал одному из русских зарубежных иерархов в 1933 г.: «В заграничных раздорах и разделениях я не участник, равно не причастен и к тяге “в греки”» [9, с. 320]. Уход

Латвийской Церкви под Константинополь (вопреки протестам Москвы) был осуществлен уже после убийства священномученика Иоанна. Возникает вопрос: что удерживало архиепископа Иоанна от подчинения Константинопольской Патриархии? Чем плох был Фанар (район Стамбула, в котором Патриархия находится и по названию которого она неофициально именуется)? Предлагаемая статья не претендует на полноценное освещение вопроса отношения архиепископа Рижского Иоанна к Вселенскому Престолу. Ее задача – показать исторический фон, который влиял на формирование этого отношения, а именно – основные направления деятельности Константинопольской Патриархии в 1920-е гг. вообще и в отношении Русской Церкви в особенности.

С начала 1920-х гг. Фанар, в силу почти полной утраты греческой паствы, в Турции развернул активную экспансию за пределами своей канонической территории. В марте 1922 г. Патриарх Мелетий IV издал томос о праве Константинополя на «непосредственный надзор и управление всеми без исключения православными приходами, находящимися вне пределов поместных православных Церквей, в Европе, Америке и других местах». Вслед за этим была образована Фиатирская митрополия с центром в Лондоне, которая стала претендовать на подчинение ей всей православной диаспоры (включая русскую) в Западной и Центральной Европе. В мае того же года была учреждена архиепископия Северной и Южной Америки с претензией подчинить ей все православные приходы на Американском континенте. В марте 1923 г. Патриарх Мелетий вмешался в церковные дела в Польше, «утвердив» избрание митрополитом Варшавским епископа Дионисия (Валединского). В июле 1923 г. Синод Константинопольской Церкви образовал в своей юрисдикции «Автономную митрополию Эстонии» и «Православную архиепископию Финляндии» [6, с. 260–263]. Наконец, в ноябре 1924 г., уже при Патриархе Григории VII, Фанаром была «дарована автокефалия» части Русской Церкви на территории Польши. Сведущие люди уже тогда говорили, что польскому правительству эта автокефалия обошлась в три миллиона золотых, уплаченных в Стамбуле [10, с. 137]. Сейчас уже документально установлено, что сумма взятки равнялась 12.000 фунтам стерлингов. На меньшее польский посол с Константинопольской Патриархией сторговаться не смог, но министр иностранных дел Польши «оправдался» перед своим премьер-министром тем, что «в подобных случаях Фанар обычно берет больше» [21, с. 637].

Не прошла стороной Константинопольская Патриархия и мимо спровоцированных богоборческой властью внутренних нестроений в Русской Церкви, начав наводить мосты с большевиками и протезируемыми ими обновленческими раскольниками. Согласно советским источникам, в июне 1922 г., после ареста Патриарха Тихона, московский представитель Фанара архимандрит Иаков (Димопуло) «сообщил, что “его господин, святейший вселенский патриарх” мог бы прибыть на собор (обновленческий – свящ. А. М.) в Москву, признать Высшее церковное управление (обновленческое – свящ. А. М.), участвовать в суде над патриархом Тихоном, словом, сделать все, что нужно Высшему церковному управлению, вплоть до низложения Тихона “по всем каноническим правилам”. Он дал понять, что в общем итоге это стоит: возвращения к моменту прибытия в Москву “его святейшества” дома Константинопольского патриархата и 10.000 турецких лир» [8, с. 58].

Конечно, о закулисной деятельности константинопольского представителя в Москве архиепископ Иоанн знать не мог, но о странном поведении архимандрита Иакова можно было узнать и из открытых источников. В августе 1922 г. он уже как почетный член президиума присутствовал на съезде «Живой Церкви» в Москве. Еще одним участником съезда стал представитель Александрийского Патриарха архимандрит Павел (Катаподис). Как сообщали обновленцы, «по поручению представителя Константинопольского патриарха, архимандрита Иакова, произнес краткое приветствие от его лица архиепископ Антонин (Грановский, председатель ВЦУ – свящ. А. М.), он сказал: “Представитель Константинопольского патриарха, архимандрит Иаков [...] свидетельствует о своем сочувствии нашему церковному обновлению и о своей солидарности с нами. Честь и хвала ему!”» [7, с. 6–7] Согласно обновленческому журналу, архимандриты Иаков и Павел даже поучаствовали в обсуждении вопроса о женатом епископате, причем в ключе, вполне угодном для «живоцерковников» [7, с. 9].

Потеря «Живой Церковью» своих позиций после освобождения Патриарха Тихона летом 1923 г. не привела к сворачиванию контактов Фанара с обновленцами. Даже наоборот. Вместо прежнего ВЦУ во главе обновленческого раскола встал «Священный Синод» под председательством лжемитрополита Евдокима (Мещерского). На первом же заседании, 8 августа 1923 г., этот лжесинод постановил «восстановить связь с заграничными Восточными Православными Церквями». При этом «митрополит» Евдоким сообщил, что «7 августа к нему на Троицкое подворье являлись с официальным приветствием представители восточных патриархов: Константинопольского – архимандрит Иаков, и Александрийского – архимандрит Павел. Во время ответного визита архимандритом Иаковым было заявлено митрополиту Евдокиму, что о всех происшедших церковных переменах уже сообщено в благоприятном смысле Вселенскому Константинопольскому Патриарху» [4, с. 7].

Подробнее беседа Иакова (Димопуло) с Евдокимом (Мещерским) была описана в газете «Церковное Обновление» в заметке «Восточные патриархи против Тихона»: «В двадцатых числа июня текущего года я получил из константинопольской патриархии запрос о положении церковных дел в России. Я тогда же отвечал, что патриарх Тихон, как подсудимый, не может управлять церковью. Он живет частным образом, как бы на покое [...]. Надлежащей церковной властью, вполне соответствующей переживаемому страной моменту, является священный синод, состоящий из старейших и ученейших епископов, лучших пастырей и мирян. – Не признавайте никакой другой церковной власти, кроме синода, – писал я константинопольскому патриарху. По полученным ныне сведениям, мой доклад заслушан патриархией и по нему вынесена резолюция: поддерживайте общение со священным синодом и возможно чаще извещайте нас обо всем, что делается в российской церкви» [14, с. 4].

Унаследовавший в феврале 1924 г. после смерти архимандрита Иакова должность официального представителя Константинопольской Патриархии в Москве его племянник Василий (тоже Димопуло) вошел в еще более тесный контакт как с советскими органами, так и с обновленческими раскольниками. Это вполне соответствовало и усилиям самого Фанара, стремившегося заручиться поддержкой большевиков в своих крайне сложных отношениях с правитель-

ством Турции (на которое в тот момент они имели серьезное влияние). В результате действия Вселенской Патриархии на российском направлении быстро приобрели совершенно скандальный характер.

1 июня 1924 г. в «Известиях ЦИК» появилась статья с броским заголовком «Вселенский патриарх отстранил бывшего патриарха Тихона от управления Российской церковью». В статье было сказано: «Московский представитель Вселенского патриарха архимандрит Василий Димопуло сообщил представителю РОСТА следующее: “Мною получено только что из Константинополя сообщение о том, что Константинопольский патриарший Синод, под председательством Вселенского патриарха Григория VII, вынес постановление об отстранении от управления Российской Православной Церковью патриарха Тихона как виновного во всей церковной смуте. [...]”. Вместе с тем Константинопольский патриарх посылает в Москву авторитетную комиссию из виднейших восточных иерархов для ознакомления с делами Российской Православной Церкви. [...] Одновременно Вселенский Патриарх признал Российский Синод официальным главой Российской православной церкви и запретил к священнослужению всех иерархов, бежавших из России в эмиграцию, во главе с Антонием Храповицким. Все эти иерархи предаются церковному суду».

Полученные из Константинополя бумаги, о которых Димопуло поведал представителю РОСТА, были представлены на открывшемся 10 июня 1924 г. обновленческом «Великом Предсоборном Совещании». В президиуме совещания вместе с видными раскольниками восседали представители Константинопольского и Александрийского Патриархов – архимандриты Василий и Павел. Почетным председателем «Предсоборного совещания» был избран Вселенский Патриарх. «Приветствие от Константинопольского патриарха Григория VII читал сам представитель его архимандрит Василий по-русски» [15, с. 29]. «В приветствии говорится, что деятельность совещания привлечет внимание всего православного востока, чем больше будет положено любви в труды совещания, тем больше будет надежд, что дело умиротворения увенчается успехом и благословением святых восточных патриархов», – пересказала выступление Димопуло обновленческая газета [16, с. 41]. «Пред Совещанием раскрываются подлинные грамоты Вселенского Патриарха об устранении п[атриарха] Тихона от управления церковью, об отмене (хотя бы временно) патриаршества на Руси, о признании Св. Синода единственной церковной властью в России, о признании неканоничным “архиерейского Синода Российской Православной Церкви за границей” и о предании суду архиереев-беженцев, занимающихся и до сих пор политической пропагандой. Эти грамоты с печатями и подписями Вселенского Патриарха Григория VII и его Свящ. Синода производят сильное впечатление не только на членов Совещания, но и на посторонних слушателей» [12, с. 4].

Упомянутые грамоты не были вымыслом обновленческой прессы. Весной 1924 г. Фанар действительно издал целый ряд угодных большевикам постановлений. Проживавшим в Константинополе русским архиепископам Анастасию (Грибановскому) и Александру (Немоловскому) было предписано поминать за богослужениями только Константинопольского Патриарха и, соответственно, не поминать Святейшего Тихона Московского. «По приглашению со стороны церковных кругов Российского населения» (имелись в виду обновленцы) в

Москву из Стамбула должна была отправиться «особая патриаршая комиссия», причем особо оговаривалось, что она «в своих работах должна опираться на те тамошние церковные течения, которые верны существующему в России правительству». Одновременно Патриарх Григорий VII пожелал, чтобы Патриарх Тихон «пожертвовал собой, немедленно удалившись от управления церковью» и чтобы вообще московское патриаршество было упразднено, «как родившееся во всецело ненормальных обстоятельствах в начале гражданской войны и как считающееся значительным препятствием к восстановлению мира и единения» [13, с 1–2].

В русской эмиграции были весьма встревожены такими действиями греков. Управляющий западноевропейскими приходами митрополит Евлогий (Георгиевский) писал 8 июня 1924 г. архиепископу Иоанну: «Документально доказано, что Цареградская Патриархия действует в контакте с большевиками и при живейшем участии Евдокима. Подкладка такая: Патриархию выпирают из Конст[антинополя]; цепляясь за свое место, она хочет опереться на сов[етскую] власть, а последняя обещает ей поддержку под условием разложения нашей церковной организации за границей. Маклером в этом деле является Евдоким, который хочет привлечь Конст[антинополь]скую Ц[ерковь] для борьбы с П[атриархом] Тихоном. [...] Теперь нам стало известным, что в Москву направляется митрополит Фиатирский Герман, управляющий греческими приходами в Зап[адной] Европе, для того, чтобы воздействовать на П[атриарха] Тихона. В этой миссии м[итрополита] Германа ему, конечно, всячески будут содействовать советские власти и Евдоким, который уже ухитрился войти в контакт и привлечь на свою сторону Конст[антинопольского] Патриарха. Не исключается даже возможность, что Конст[антинопольский] Патриарх объявит П[атриарха] Тихона низложенным, чтобы подчинить своему влиянию всю Русскую Церковь, как это было до XIV в[ека]. На языке лукавых греков это называется “помочь” бедствующей Русской Церкви, а на нашем – это та же своего рода погоня за русскими концессиями, какими охвачены теперь все желающие делить шкуру русского медведя... Вы видите, какие папистические замыслы теперь зреют в Царьграде: там хотят подчинить себе Русскую Церковь, пользуясь нашим безвремением. Лакей Евдоким, лишь бы найти где себе опору, на все соглашается».

В свете изложенной печальной ситуации митрополит Евлогий обращался к архиепископу Иоанну с просьбой: «Найдите какой-либо способ, чтобы предупредить П[атриарха] Тихона об этих замыслах греков, угрожающих большою опасностью для нашей церкви, желающих внести в нее новую смуту и подкапывающихся под нашего Патриарха. Надеюсь, что народ наш не пойдет за этими лукавыми и льстивыми греками, особенно если они свяжутся с Евдокимом, но нажим на Патриарха будет огромный, и его необходимо предупредить, чтобы эти господа не вырвали у него обманом или насилием какого-либо нежелательного и не полезного для Церкви акта. За документальную достоверность всего здесь написанного я ручаюсь. Идет [определенный ход?] Конст[антинополь]ского Патриарха поглотить сначала все русские церкви за границей, а потом подчинить себе и всю Русскую Церковь. Большевики и прислужник их Евдоким всячески этому содействуют – первые, чтобы внести новую смуту и разложение в Церковь, а последний – чтобы там найти себе опору» [9, с. 23–25]. Представляется, что митро-

полит Евлогий весьма точно изложил мотивы и фанариотов, и обновленцев, и большевиков. Православный русский народ не пошел за «лукавыми и лъстивыми греками». Не пошел и архиепископ Иоанн. (Пошел только сам митрополит Евлогий, но до этого тогда было еще далеко.)

Опасения, как бы у Патриарха Тихона «не вырвали обманом или насильем какого-либо нежелательного и бесполезного для Церкви акта», не оправдались. 6 июня 1924 г. выписки из протоколов заседаний стамбульского Синода по русским церковным делам были ему отправлены архимандритом Василием. Глава Православной Российской Церкви ответил самому Григорию VII: «Прочитав указанные протоколы, Мы немало смутились и удивились, что представитель Вселенской Патриархии, глава Константинопольской Церкви, без всякого предварительного сношения с Нами, как с законным представителем и главою всей Русской Православной Церкви, вмешивается во внутреннюю жизнь и дела автокефальной Русской Церкви». Патриарх Тихон подчеркивал, что за епископом Константинопольским Священные Соборы «признавали и признают первенство перед другими автокефальными Церквями чести, но не власти». «Помним и то правило, что, “не быв приглашены, епископы да не приходят за пределы своей области для рукоположения или какого-либо другого церковного распоряжения”. А потому всякая посылка какой-либо комиссии без сношения со Мною, как единственно законным и православным Первоиерархом Русской Православной Церкви, без Моего ведома не законна, не будет принята русским Православным народом и внесет не успокоение, а еще большую смуту и раскол в жизнь и без того многострадальной Русской Православной Церкви» [1, с. 322].

Антиохийский Патриарх Григорий IV летом 1925 г. (уже после кончины Святейшего Тихона) в письме митрополиту Антонию (Храповицкому) дал следующую оценку выступлению Константинопольской Патриархии и ответу на него из Москвы: «Считаю приятным долгом заявить Вам, возлюбленный владыка-брат, что я признаю факт подобного вмешательства совершенно недопустимым, весьма прискорбным и ни на чем не основанным, а ответную грамоту (почившего) Святейшего Патриарха Тихона, в такой деликатной форме отклонившую сие незаконное вмешательство, – в высшей степени тактичным, очень важным и достойным восхищения документом» [19, с. 4]. Действительно, контраст между поведением двух Патриархов – святого Тихона Московского и Григория Константинопольского – был разительным, и не чувствовать это было нельзя.

В октябре 1924 г. обновленческим «Синодом» в очередном циркуляре вновь был возглашен призыв: «Помните, Тихон не вождь Церкви Православной, а глава секты, идущей против жизни и интересов подлинной Православной Христовой Церкви». Это утверждение подкреплялось сообщением о том, что «Константинопольский патриарх Григорий VII на запрос греческих церквей г. Владикавказ, какому епископу подчиняться, Синодальному или Тихоновскому, ответил, что единственно законным епископом является Синодальный» [11, л. 56]. В подтверждение единства греков с обновленцами «6 ноября 1924 г. на заседании раскольнического лжесинода в Москве, по предложению его председателя «митрополита» Евдокима, присутствовавшие представители Восточных Патриархов – архимандриты Василий (Димопуло) и Павел (Катаподис) – были «оба единогласно избраны почетными членами синода» [17, с. 75].

При этом одними только протокольными моментами общение греческих представителей с обновленцами не ограничивалось. Свое единство с раскольниками они и выражали и более значим образом. Так, украинский обновленческий «архиепископ» Лоллий (Юрьевский) сообщал о Василии (Димопуло) и Павле (Катаподисе), что они «имеют не только официально-дипломатические сношения с Священным Синодом, но и входят с синодальными иерархами в евхаристическое общение, участвуя с ними в совершении богослужений». Он описывал имевший место 8 ноября 1924 г. случай сослужения архимандрита Василия обновленческому «епископу Александровскому» Алексию (Рождественскому) в поселке Струнино Владимирской епархии, особо умиляясь тем, что Димопуло «после литургии благословлял верующих, как олицетворявший собою самого вселенского патриарха» [5, с. 1–2].

В дальнейшем, после кончины Патриарха Тихона, ситуация только ухудшалась. Занявший в июле 1925 г. Вселенский Престол Патриарх Василий III продолжил просоветскую и прообновленческую политику. В сентябре 1925 г., в преддверии очередного обновленческого лжесобора он направил главе раскольников Вениамину (Муратовскому), как «возлюбленнейшему во Христе брату и сослужителю» письмо, в котором писал: «Заочно соприсутствуем с Вами. [...] Дух и любовь нашей и прочих братских церквей смотрит на вас и поможет Вам благополучно закончить дело» [2, с. 7]. В силу такого единства с раскольниками Василий III был заочно объявлен «Почетным Председателем Президиума Собора». Его же представитель, архимандрит Василий, принял участие в обновленческом лжесоборе вполне явным образом, войдя в состав его президиума. Начало «Собора» было предвзято 1 октября 1925 г. службой в захваченном раскольниками храме Христа Спасителя. «Божественную литургию, – сообщала обновленческая газета, – совершали 7 архиереев, по числу семи таинств святой церкви, [...] в сослужении представителя Вселенского Константинопольского патриарха архимандрита Василия (Димопуло) и 11-ти заслуженных протоиереев и целом штате протодиаконов и диаконов» [18, с. 111]. 10 ноября 1925 г. сформированный лжесобором «Священный Синод» избрал свой президиум, в нем, как и прежде, почетными членами были назначены и Василий (Димопуло), и Павел (Катаподис) [3, с. 1].

Конечно, бумажное общение уронивших донельзя свое достоинство Восточных Патриархов с обновленцами, с точки зрения подлинно церковного сознания, нисколько не добавляло раскольникам каноничности. Очень хорошо это выразил митрополит Сергей (Страгородский), который в сентябре 1926 г. писал: «Указание на то, что некоторые Патриархи, например Константинопольский и в последнее время Иерусалимский, обменялись с Синодом посланиями, нас мало убеждает. Мы знаем, что в единстве Церкви находятся лишь те, кто находится в общении со своим законным епископом и патриархом; что отлученный своим патриархом не может быть принят в общение другими [...]. Значит, если Патриархи Константинопольский и Иерусалимский вошли в общение с обновленцами, тем хуже для Патриархов. [...] Общение Константинопольского Патриарха с обновленцами может только Патриарха сделать обновленцем, а не обновленцев православными» [20, с. 1–2].

Продолжать описание канонических бесчинств Константинопольской Патриархии можно и дальше. Сильный резонанс, например, вызвали попытки греков провести «Вселенский Собор», причем при участии в нем российских обнов-

ленцев в качестве полноправных членов. При следующем Патриархе Фотии II ситуация в лучшую сторону не изменилась, напротив, усугубилась захватом Фанаром русских западноевропейских приходов в 1931 г. (против чего Москва энергично, но безуспешно протестовала). Однако составление полного перечня претензий, которые можно предъявить Константинополю, не является целью настоящей статьи. Уже приведенных фактов, как кажется, достаточно для того, чтобы понять: у архиепископа Иоанна, как и у других стойких «тихоновцев», хватало причин не доверять Вселенскому Престолу и, тем более, не идти антиканоническим путем в его юрисдикцию.

Литература

1. Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти, 1917–1943 / Сост. М. Е. Губонин. М.: Изд-во ПСТБИ, 1994. 1064 с.
2. Вестник Священного Синода Православной Российской Церкви. 1926. № 6 (2).
3. Вестник Священного Синода Православной Российской Церкви. 1926. № 7 (3).
4. Вестник Священного Синода Российской Православной Церкви. 1923. № 1.
5. Голос Православной Украины. 1925. № 5.
6. Ермилов П. Константинопольская Православная Церковь [1908–1948 гг.] // Православная энциклопедия. Т. 37. М.: ЦНЦ ПЭ, 2015. С. 256–275.
7. Живая Церковь. 1922. № 8–9.
8. Иванов С. Н. Хронология обновленческого «переворота» в Русской Церкви по новым архивным документам // Вестник ПСТГУ. II: История. История Русской Православной Церкви. 2014. Вып. 3 (58). С. 24–60.
9. История в письмах: Из архива священномученика архиепископа Рижского Иоанна (Поммера). В 2 т. / Подгот. изд., предисл и коммент. Ю. Л. Сидякова. Тверь: Булат, 2015. Т. 2. 528 с.
10. Свитич А. К. Православная Церковь в Польше и ее автокефалия // Православная Церковь на Украине и в Польше в XX столетии, 1917–1950: Сборник. М.: Крутицкое Патриаршее подворье, 1997. С. 87–293.
11. ЦГАМ. Ф. 2303. Оп. 1. Д. 12.
12. Церковная жизнь. 1924. № 1.
13. Церковная жизнь. 1924. № 2.
14. Церковное Обновление. 1924. № 1.
15. Церковное Обновление. 1924. № 7–8.
16. Церковное Обновление. 1924. № 9–10.
17. Церковное Обновление. 1924. № 17–18.
18. Церковное Обновление. 1925. № 14.
19. Церковные ведомости. 1925. № 17–18.
20. Церковные ведомости. 1927. № 9–10.
21. Чибисова А. А. К вопросу о получении автокефалии Польской Православной Церковью // Церковь. Богословие. История: Материалы III Международной научно-богословской конференции (Екатеринбург, 6–7 февраля 2015 г.). Екатеринбург: Екатеринбургская духовная семинария, 2015. С. 632–638.

Российское православное духовенство на рубеже XIX–XX вв.: численность и состав

Статья рассматривает вопрос о численности и составе российского православного духовенства на рубеже XIX – XX вв.

Ключевые слова: Россия, Православие, духовенство, численность, состав.

S. Morozov, A. Parmenov

Penza State University of Architecture and Construction

Russian Orthodox Clergy at the Turn of the XXth Century: Number and Composition

Russian Orthodox clergy at the turn of the XXth century: number and composition.

Keywords: Russia, Orthodoxy, clergy, number, composition.

К дворянству и чиновничеству России на рубеже XIX–XX вв. по роду занятий и близости к государственной власти примыкало духовенство. Оно представляло собой относительно небольшую, но весьма влиятельную группу населения России: православное, инославное (римско-католическое, протестантское, армяно-григорианское) и нехристианских исповеданий, среди которых выделялось мусульманское и иудейское духовенство.

В организацию инославных и нехристианских исповеданий российским законодательством было внесено много элементов государственности. Их священнослужители вели в интересах государства метрические записи о рождении, браке и смерти представителей своих конфессий, осуществляли религиозную регистрацию браков, которая носила обязательный характер. Управление духовными делами инославных и иноверческих исповеданий было сосредоточено в Министерстве внутренних дел по Департаменту духовных дел иностранных исповеданий. Все католическое духовенство получало содержание от казны. Что касается священнослужителей других конфессий, то они, как правило, существовали за счет прихода, для которого их содержание носило обязательный характер.

Однако подлинно государственной религией выступало православие. Православная церковь пользовалась государственной поддержкой и являлась носителем и проводником официальной идеологии, так как фактически находилась на государственной службе, нередко осуществляя эту службу совместно с государственными служащими – гражданскими и военными.

В Церкви были следующие саны: протопресвитер, протоиерей, священник (иерей), протодьякон и дьякон. Протопресвитеров на рубеже XIX–XX вв. в России было четыре: это звание давалось главе военного и мирского духовенства, главе придворного духовенства (он же возглавлял собор Зимнего дворца, Благовещенский

собор в Московском Кремле и был обычно духовником императорской семьи), а также старшим священнослужителям Успенского и Архангельского соборов Московского Кремля. Сан протоиерея давался настоятелям церквей, а сан протодьякона – дьяконам кафедральных соборов и церквей придворного ведомства, но эти же саны могли даваться и просто за заслуги рядовым священникам и дьяконам.

Духовенство (вместе с семьями) составляло особое сословие со своей системой прав и обязанностей. Принадлежность к этому сословию была несовместима с принадлежностью к дворянству. По количеству имевшихся привилегий лица духовного звания шли сразу же после дворянства.

На представителей белого православного духовенства, как и их коллег по другим конфессиям, кроме отправления религиозных треб для населения, возлагался ряд функций, выходящих за рамки их сугубо религиозных обязанностей. Они вели регистрацию браков, рождений и смертей. Священники преподавали обязательный Закон Божий школьникам и богословие студентам (межфакультетская кафедра богословия была обязательной в каждом высшем учебном заведении).

Удельный вес духовенства России в начале XX в. от нижних звеньев до самых высших по отношению ко всему населению составляло 0,7% в том числе православного – 0,5%. В относительно большем количестве духовенство было в обеих столицах: в Петербурге – 0,6%, в Москве – 1,2%. Если все духовенство страны принять за 100%, то православного насчитывалось 95,3%, других христианских конфессий – 1,9%, нехристианских конфессий – 2,8%¹.

Данные о количестве православных, вероятно, преувеличены, других вероисповеданий – преуменьшены. Например, по некоторым сведениям, сильно было занижено число старообрядцев и всякого рода сектантов, которые обычно старались избежать переписи или скрывали свое «верование», считая невозможным при существовавших условиях открыто заявлять о своей религиозной принадлежности во избежание преследований. У нерусских народностей, где, порой, проводилась принудительная христианизация, многие местные жители вынуждены были записываться «православными», хотя таковыми не являлись. Так, статистика искусственно завышала число православных и занижала представителей других вероисповеданий. Это обстоятельство проливает свет на соотношение православного духовенства и православных граждан России.

Православного духовенства и примыкавших к нему лиц по своим занятиям насчитывалось в 1897 году 211,3 тыс. человек, в том числе священнослужителей – 62,9 тысяч человек, церковнослужителей (певчих, просфорниц и пр.) – 59 тысяч человек, включая 46,8 тысяч мужчин и 12,2 тысяч женщин; чтецов и чтиц по усопшим, сборщиков и сборщиц подаяния при церкви – 4,3 тысяч человек, включая 1,1 тыс. мужчин и 3,2 тыс. женщин; монахов – 8,5 тыс. человек, монахинь – 12,5 тыс. человек, послушников – 14 тыс. человек, послушниц – 49,7 тыс. человек. К 1902 г. эти показатели изменились незначительно, сократившись, впрочем, более чем на 20 тыс. человек и составив 191,8 тыс. человек. Численность священнослужителей, церковнослужителей, певчих, просфорниц, чтецов и чтиц, сборщиков и сборщиц подаяния и прочее осталась примерно на том же уровне, монахов – 8,4 тыс. человек, монахинь – 11 тыс. человек, послушников – 6,7 тыс. человек, послушниц – 32 тыс. человек. Не принимая во внимание церковный причт и послушников в монастырях, а считая лишь священников и мо-

нахов, видим, что один священнослужитель приходился на 1,8 тыс. человек населения.

Официальная статистика, кроме численности собственно духовенства и причта, дает цифру членов их семейств – 92,1 тыс. мужчин и 217,5 тыс. женщин, всего 309,6 тыс. человек, проживавших вместе. Интересно отметить, что у одних только священников членов семьи насчитывалось 57,5 тыс. мужчин и 134,9 тыс. женщин, то есть по 3 члена семьи на каждого священнослужителя.

Духовенства других христианских исповеданий насчитывалось 11,3 тыс. мужчин и 301 женщина, в том числе монашествующих – 361 мужчина и 301 женщина. Из них священнослужителей – 3,3 тыс. мужчин, церковнослужителей – 4,6 тыс. мужчин; это выходит по одному священнослужителю на 1,5 тыс. чел.

Духовенства нехристианских исповеданий насчитывалось 25,4 тыс. человек, в том числе высших духовных лиц – 17,7 тыс. мужчин и 1 женщина, низших – 7,7 тыс. мужчин и 2 женщины; это выходит один священнослужитель на каждые 780 человек – соотношение более благоприятное, чем среди православных, и доказывающее относительную многочисленность духовенства нехристианских исповеданий. К числу тех, кто обслуживал храмы и другие богослужебные места в качестве разных должностных лиц, отнесены содержатели молелен, начетчики, служители и сторожа при церквях и кладбищах всех исповеданий. Таковых насчитывалось 43,4 тыс. мужчин и 1,3 тыс. женщин².

Оставляя в стороне, за неимением полных данных, духовенство неправославных конфессий, проанализируем только православное, хотя и его статистические данные в большинстве случаев не полны.

Отметим, что численность духовенства России в 1900-х гг. постепенно возрастала, хотя и не так быстро, как население. С 1897 по 1902 гг. численность священнослужителей возросла с 63 до 70 тыс. человек, хотя для черного духовенства отчет обер-прокурора Святейшего Синода, по-видимому, дает уменьшенные цифры сравнительно с теми, какие дала перепись 1897 г. Белого духовенства насчитывалось в 1902 г.: протоиереев – 2,3 тыс. человек, священников – 44,5 тыс. человек, дьяконов – 15 тыс. человек, псаломщиков – 43,5 тыс. человек, всего – 105,3 тыс. человек. К 1908 году последний показатель вырос до 107 тыс. человек, в том числе священников – свыше 48 тыс. (против 44,5 тыс. – в 1902 г.)³.

Белое духовенство в целом было обеспечено не столь хорошо, как черное, но среди приходских священнослужителей существовал довольно зажиточный слой. Наиболее зажиточной частью белого духовенства было городское; по уровню доходов оно примерно соответствовало верхушке интеллигенции и среднего предпринимателя. Сельское духовенство было менее обеспеченным, нежели городское, хотя и было более многочисленным. Это объясняется небольшим размером или полным отсутствием казенного жалования, бедностью крестьянского населения и растущим земельным утеснением, влиявшим на величину церковных наделов.

Распределение церковной земли между членами причта (священником, дьяконом и псаломщиком) строилось так, что наибольшая часть надела приходилась на долю священника. Чаще всего земля обрабатывалась наемными работниками или отдавалась в аренду, иногда возделывалась самими членами причта. Кроме земли, важными источником дохода духовенства являлась плата за тре-

боисправления (крещение, венчание и пр.). Устанавливались также различные сборы с прихожан.

Низший сельский клир (дьяконы и псаломщики), наименее обеспеченные слои духовенства, по уровню доходов приближался к среднему крестьянству, доход же сельских священников примерно соответствовал доходам зажиточной части деревенского населения. К тому же в целом сельское духовенство стояло ближе к своей пастве, нежели городское. Этим обстоятельством объясняется тот факт, что сельское духовенство, по сравнению с городским, оказывало большее влияние на прихожан.

Вышеприведенные цифры иллюстрируют многочисленность и быстроту прироста русского православного духовенства. Интересно более подробно исследовать экономическую основу существования этого социального слоя. Одним из источников дохода церковью и монастырями, несомненно, являлось их землевладение. И те и другие представляли собой, как известно, собственников-землевладельцев. Для обеспечения их причтов правительство отводило церквям земельные наделы из крестьянских или казенных угодий – от 33 до 99 десятин на каждый причт, смотря по местным условиям, причем усадьбы в это число не входили.

Следует отметить, что в общей массе землевладения собственность духовенства была сравнительно небольшой. Церковные земли в России составляли 0,8% всей земли, в том числе в Северо-Западном районе их было 0,6%, в Центрально-Промышленном – 1,1%, в Центрально-Земледельческом – 0,8%, в Поволжском – 0,5%. Монастырские земли составляли в стране в среднем 0,3%, в том числе по названным районам соответственно – 0,4%, 0,2%, 0,3% и 0,2%⁴. Так же, как и церковные, монастырские земли были рассеяны повсеместно, хотя и в сравнительно небольшом количестве. По удельному весу церковно-монастырское землевладение приближалось к городскому, учрежденному, но заметно отставало от казенного и удельного.

Примечания

1. Подсчитано по: Общий свод по империи... Т.1. Приложение. С62; Пругавин А. Старообрядчество во второй половине XIX в. М., 1904. С.9–19; Рубакин Н.А. Россия в цифрах... С.76–77; Церковный вестник. 20 января, 26 мая 1905 г., 19 января, 16 марта, 1 июня, 15 июля, 1906 г.; Русское богатство. 1914. №3; Слово. 24 ноября 1905 г.; РГИА. Ф.796. Оп.209. Д.2241. Л.420–421; Ф.797. Оп.75. Д.177. Л.7–8 об.; Д.461, Л.1; Оп.76. Д.10. Л.563; ОР РГБ. Ф.234. П.7. Д.1. Л.76 об.

2. Подсчитано по: Всеподданнейший Отчет обер-прокурора Св. Синода по ведомству православного исповедания за 1905–1907 годы. СПб., 1910. С.71, 100. Приложения. С.5, 7, 9, 155, 173; Рубакин Н.А. Указ.соч. С.78–80; Дубровский С.М. Сельское хозяйство и крестьянство России... С.44, 47, 60–61, 98, 102, 329; Зыбковец В.Ф. Национализация монастырских имуществ в Советской России... С.20–44; Русское православие: Вехи истории... С.380–385, 551–561; Церковный вестник. 27 октября, 10 ноября 1905 г.; Церковные ведомости 29 октября 1905 г., 7 января, 9 сентября 1906 г.; Русское богатство. 1910. №11; РГИА. Ф.516. Оп.2. Д.136. Л.56 об. –57; Ф.797. Оп.75. Д.28. Л.82–84, 91–97.

3. Подсчитано по: Миссионерское обозрение. 1914. №1, 7–8; РГИА. Ф.772. Оп.1. Д.1398–1399; Д.4011. Л.20; Д.5722. Л.1; Ф.776. Оп.1. Д.18. Л.30–30 об.; Ф.797.

Оп.94. Д.245. Л.2; Ф.807. Оп.2. Д.1324. Л.151; ОР РГБ. Ф.174. К.92. Д.73. Л.2 об.; Ф.230. П.10802. Д.5. Л.33; Д.29. Л.19.

4. См.: Свод законов Российской империи... Т.IX. Ст. 244, 245, 250, 251, 261, 263, 278, 284, 289, 290, 286, 287; Отчет обер-прокурора Синода за 1914 г. СПб., 1916. С.117; Дервиз В.Д. К вопросу об экономическом положении бывшей Троице-Сергиевой лавры в 1917 г. Сергиев-Посад, 1926. С.6–8; Русское православие... С.501–561; Зыбковец В.Ф. Указ.соч. С.28–35; Денисов Л.И. Православные монастыри Российской империи... С.10–19, 19–90, 193–185, 346–359; ГАРФ. Ф.125. Оп.7. Д.13. Л.7 об.; Ф.393. Оп.27. Д.1389. Л.231; РГАЭ. Ф.478. Оп.18. Д.54. Л.9, 122–126; РГИА. Ф.776. Оп.1. Д.14. Л.48; Д.38. Л.6; Д.40. Л.39–40; Оп.10. Д.1182. Л.4; Ф.777. Оп.4. Д.44. Л.2; Д.78. Л.75, 179; Д.81, Л.17; Д.137. Л.24 об.; Д.149. Л.2 об. –3; Оп.5. Д.211. Л.1; Д.253; Оп.10,11; Ф.796. Оп.445. Д.394. Л.78–79 об.

О.В. Розина
Московский государственный областной университет

Встретить человека по сердцу, отвечающего душевному идеалу, в жизни так трудно и не всякому дано

Статья посвящена истории семьи Александра Дмитриевича Самарина и Веры Саввишны Мамонтовой, которая может служить примером для воспитания современной молодежи. Автор использует разнохарактерные источники – периодическую печать, воспоминания, документы, в том числе архивные, что позволяет выявить ряд малоизвестных фактов истории рода Самариных. Анализ материалов показывает, что ценности православной традиции являлись фундаментом любви, смирения, терпения, служения ближнему, опорой в преодолении трагедий и трудностей на жизненном пути А.Д. Самарина, рано потерявшего супругу, но сохранившего верность ей до конца жизни.

Ключевые слова: А.Д. Самарин, В.С. Мамонтова, семья, семейные ценности, православные традиции, любовь, верность.

O. Rozina
Moscow Region State University

It is Rare and Difficult to Meet the Man after your Heart who is Compatible with your Spiritual Ideal

The article is devoted to the history of the family of Alexander Samarin and Vera Mamontova that can serve an example for modern youth's education and upbringing. The author uses diverse sources, such as periodicals, memoirs, documents, including archival ones, which allowed revealing a number of little-known facts from the history of the Samarins'. The data analysis shows that the values of the Orthodox tradition became the foundation of love, humility, patience, service to others, support in overcoming tragedies and difficulties in the life of Alexander Samarin, who lost his wife early but remained faithful to her until his death.

Keywords: A. Samarin, V. Mamontova, family, family values, Orthodox traditions, love, faithfulness.

Слова из письма Виктора Михайловича Васнецова Елизавете Григорьевне Мамонтовой (1902 г.), вынесенные в название данной статьи, очень точно передают сущность духовного единения супругов. Конечно, встретить человека, близкого по духу и родного по сердцу – некий дар, но счастье даже не в том, чтобы его получить, а в том, чтобы, получив, сохранить.

Семейное воспитание молодежи, как и любое иное, не может строиться вне идеального образа, но в современной действительности этот образ искажается, поэтому обращение к истории жизни благочестивых российских семей, основанной на традиционных православных ценностях, является актуальной педагогической задачей. Полагаем, что «в настоящее время проблема формирова-

ния нравственных идеалов у молодежи приобрела особую актуальность, так как жизненный выбор современного человека определяют идола массовой культуры: их ценностная позиция легко усваивается и создает соответствующий тип поведения, что приводит к нарушению главного принципа педагогики – воспитания на положительных примерах» [7, с. 81].

Вместе с тем российская история (и русская классическая литература) богаты примерами чистых и возвышенных семейных отношений, любви, верности и преданности. Такие примеры могут быть использованы для семейного воспитания как в школе, так и в вузе, при этом в большинстве это, что называется, «программный материал» по отечественной истории или классической литературе, просто акцент в нем сделан не на социально-экономические или политические аспекты, а на личностные и аксиологические. В качестве такой иллюстрации обратим внимание лишь на один пример – семью Александра Дмитриевича Самарина (1868–1932), племянника известного славянофила Юрия Федоровича Самарина, сына Дмитрия Федоровича (1827–1901), и Варвары Петровны Самариной (1832–1906).

Александр Дмитриевич был воспитан в семье, хранившей традиционные семейные ценности. По воспоминаниям его дочери Е.А. Чернышевой-Самариной, «семья моего отца была исключительной по своим твердым убеждениям и моральным устоям. Это была старая московская дворянская семья, принадлежавшая к высшему дворянскому кругу и жившая в традициях этого круга, но, помимо и выше традиций дворянских, в семье Самариных незыблемо хранились устои Православия. На этих основах семья Самариных строила свои убеждения, твердые и в то же время отличавшиеся большой внутренней свободой взглядов, это ставило их в несколько обособленное положение в их круге. Самарины никогда не принадлежали к каким-либо партиям и группировкам и тем более были далеки от всяких интриг. Самарины всегда имели мужество держаться своих убеждений и, если это было нужно, высказывать свои взгляды при любых обстоятельствах. Эта непреклонность и прямота внушала уважение к ним даже среди людей совершенно других убеждений» [9, с.131].

Дмитрий Федорович Самарин, как и его старший брат Юрий, был убежденным славянофилом, сотрудничал с изданиями консервативного направления, где публиковал статьи в защиту своих убеждений. Долгое время он был гласным Московского земства. Благодаря его стараниям были изданы многие труды Юрия Самарина.

Дмитрий Федорович был женат на Варваре Петровне, урожденной Ермоловой, дочери Петра Николаевича, двоюродного брата Алексея Петровича Ермолова, который полагал, что «брата Петра нельзя не любить за его чудесные свойства» [5]. Сохранилась переписка братьев, которая свидетельствует об их теплых семейных отношениях [6]. Петр Николаевич также был военным, принимал участие в Отечественной войне 1812 года и заграничных походах русской армии, затем служил на Кавказе, в Грузии. Но в 1828 году ушел в отставку по состоянию здоровья и умер в Москве, когда Варваре было 12 лет (похоронен в Покровском монастыре). В 20 лет она похоронила и мать Анну Григорьевну, урожденную Оболонскую, и ее дальнейшим воспитанием занимался уже ушедший в отставку Алексей Петрович Ермолов.

По свидетельству внучки Варвары Петровны, дочери сына Александра Елизаветы Самариной-Чернышовой, «это была настоящая русская женщина, в молодости привлекательной наружности, религиозная и с той подлинной внутренней простотой, которая была характерна для лучших представителей аристократии. Такая настоящая простота ставила рядом и сближала простую неграмотную русскую женщину с бабушкой Варварой Петровной, стоявшей по своему положению в высшем дворянском обществе. Бабушка была воспитана, как полагалось в те времена, под влиянием западной культуры, но внутренне она сохранила свою русскую сущность, по-русски говорила очень просто, любила русскую речь с народными выражениями и поговорками. Бабушка от семьи Ермоловых внесла в семью Самариных эту простоту, которая была чужда несколько суровой атмосфере самаринской семьи» [9, с. 123].

В семье Дмитрия Федоровича и Варвары Петровны родилось 7 детей: братья Федор, Петр, Сергей, Александр, Юрий и сестры Софья и Анна.

По традиции все братья Самарины до 5-го класса получали домашнее образование, сдавая весной экзамены, а затем продолжали обучение в Пятой мужской гимназии, расположенной недалеко от московской усадьбы Самариных – на углу Поварской и Большой Молчановки. Десять лет с 1887 года ее директором был А.Н. Шварц – дворянин, филолог, выпускник историко-филологического факультета Московского университета, в будущем (1908–1910) министр просвещения. С 1897 года гимназию возглавил А.В. Адольф, также выпускник Московского университета, известный специалист по дидактике и истории педагогики. Все братья окончили гимназию с отличием, и их имена золотыми буквами были записаны на гимназической мраморной доске. И все они, кроме Юрия, были выпускниками историко-филологического факультета Московского университета (он закончит медицинский факультет).

В ранние годы всем детям семьи Самариных давалось твердое знание французского и немецкого языка, а дочерям – еще и английского, поэтому эти языки Александр Дмитриевич Самарин знал в совершенстве. Даже в юности его не привлекали светские развлечения, балы и приемы, хотя в последующей жизни пришлось немало времени провести на собраниях, приемах и балах. «Трудно было подумать, что это было так чуждо его существу», – писала в воспоминаниях его дочь Елизавета [9, с. 127]. Александр Дмитриевич, как и все в семье, был глубоко верующим человеком, трудные времена (а их у него будет много) переносил всегда с молитвой и верой в Промысел и помощь Божию. Как и старший брат Петр, Александр отличался большой музыкальностью, знал наизусть церковные службы, пел на клиросе. В студенческие годы он руководил студенческим церковным хором и пел с этим хором в Ново-Екатерининской больнице у Петровских ворот.

После окончания университета 23-х летний Александр отбывал воинскую повинность вольноопределяющимся в 6-й батарее Первой гренадёрской артиллерийской бригады. В 1893–1899 годах он работал земским начальником Бронницкого уезда Московской губернии, а в 1899–1908 годах стал уездным предводителем богородского дворянства (через 6 лет после старшего брата Сергея). В 1890-е годы он уже награжден двумя из восьми полученных в течение жизни орденов – св. Анны 3-й степени (1895) и св. Станислава 2-й степени (1898).

Именно к концу 1890-х годов в его жизни произошло судьбоносное событие: он встретил и на всю жизнь полюбил Веру Саввишну Мамонтову (1875–1907), дочь известного купца, промышленника и мецената Саввы Ивановича и Елизаветы Григорьевны Мамонтовых. В 1887 году образ 12-летней Верочки был запечатлен на картине В.А. Серова «Девочка с персиками», ставшей «визитной карточкой» художника. За 3 года до этого В.М. Васнецов представил ее в не столь известной картине «Боярышня» (1884), а 21-летнюю Веру Саввишну можно увидеть на его же картине «Девушка с кленовой веткой» (1896).

Дед Веры Саввишны Иван Федорович Мамонтов, разбогатев на винном откупе, стоял у истоков российского железнодорожного строительства. В 1859 году он стал одним из главных учредителей «Общества Московско-Ярославской железной дороги», а затем вместе с компаньонами приобрел у иностранных владельцев пакет акций «Общества Московско-Курской железной дороги». Его сын – Савва Иванович – продолжил как купеческое дело отца, так и участвовал в строительстве железной дороги от Ярославля до Архангельска, а в 1897 году создал Товарищество «Московского акционерного общества вагоностроительного завода».

Узнав о намерении сына жениться на Вере Саввишне, отец Александра Дмитрий Федорович не дал благословения на брак. Это было неприемлемо: внучка купца, дочь промышленника и сын дворянина не могли быть вместе, хотя Верочка уже и не была «купчихой» ни по своему воспитанию, ни по своим интересам. Она получила разностороннее домашнее образование, не характерное для купеческой семьи, в совершенстве владела французским, немецким и итальянским языками, увлекалась фотографией, рисовала, участвовала в домашних спектаклях, любила конные прогулки. Распорядок дня в семье Мамонтовых был строго регламентирован. Так, например, в 1885 году (Вере было 10 лет) его описывает Елизавета Григорьевна (мама Веры) в письме из Абрамцева своей двоюродной сестре Наталье Васильевне Поленовой: «Общую жизнь мою с ребятами наладила совсем хорошо, живем по расписанию. С 9 до 11 занимаюсь с девочками, тут и работаем и учимся, все вместе. Когда М-лле Рашу здесь, я на эти часы уходила в школу. В 11 часов ко мне приходит Дрюша [средний сын Андрей – О.Р.], и мы занимаемся с ним историей и географией до обеда, принялись теперь за Грецию. В 1 час обедаем. После обеда сейчас садимся за рисование, рисуем по случаю дождей постановки. Рисуем до 3, до чаю, после которого идем гулять или на лодку всей компанией. Гуляем часа два. В 7 ужинаем, после ужина дети обыкновенно играют на дворе. В 9 девочки уходят спать, а я с мальчиками еще пару часов до 11 читаем или так болтаем. Вот тебе наш день...» [14].

С юности Вера Саввишна, воспитанная в духовно-возвышенной атмосфере своего дома, активно занималась благотворительностью и общественной работой в городских школах и приютах. Она была попечительницей 3-го Мясницкого женского начального училища в Москве, а также с удовольствием посещала публичные лекции по литературе и истории. На них она и познакомилась с сестрой Александра Софьей Дмитриевной, с которой, несмотря на 12-летнюю разницу в возрасте, стала часто общаться и благодаря которой бывать в доме Самариных на Поварской. Своим обаянием она вскоре покорила не только сестер, но и брата Александра, который полюбил ее на всю жизнь.

Но для его отца Дмитрия Федоровича, человека строгих жизненных принципов, брак его сына-дворянина и «купчихи» был неприемлем. Тем более что в середине 1890-х годов 30-летний брак отца невесты Саввы Ивановича и Елизаветы Григорьевны дал трещину: он увлекся молодой певицей из своего частного оперного театра Татьяной Любатович и ушёл из семьи. А в 1899 году С.И. Мамонтов, опутанный слухами о хищениях при строительстве железной дороги Петербург-Вятка и отсидевший в Таганской тюрьме несколько месяцев, попал под суд. И хотя его адвокат, знаменитый юрист Ю.Н. Плевако, смог доказать невиновность обвиняемого и присяжные заседатели его полностью оправдали, но имущество Саввы Ивановича было почти полностью распродано. Он потерял деньги, а главное – репутацию честного человека и предпринимателя. Все это легло тенью на его дочь, знакомство с которой и тем более женитьба на ней для дворянина А.Д. Самарина казались невероятными.

Александру Дмитриевичу и Вере Саввишне пришлось смириться с волей отца, даже переписку молодые люди считали невозможной. В это время Александр, по воспоминаниям его дочери, писал Елизавете Григорьевне Мамонтовой «изумительные по глубине и цельности письма...», объясняя ей всю трудность своего безысходного положения, высказывая ей всю любовь к ее дочери, прося ее понять его, не судить сурово и своим материнским чутьем и любовью помочь в неразрешимом вопросе. И бабушка Елизавета Григорьевна, мудрая, удивительная женщина, – все понимала, все прощала и помогала ждать и терпеть, потому что сама была образцом терпения» [9, с. 132].

Встречи молодых людей стали возможны только после смерти Дмитрия Федоровича в 1901 году и получения через год благословения матери Александра Варвары Петровны, которая видела их искренние и нежные многолетние чувства. Сын сразу поехал в Италию, где в Риме той зимой жили Мамонтовы, чтобы окончательно решить вопрос о свадьбе. Венчание состоялось в церкви Бориса и Глеба на Поварской (это был приход Самариных) 26 января 1903 года (церковь была закрыта в 1933 году и разрушена в 1936 году). После свадебного путешествия на Корфу новая семья поселилась в подмосковном Богородске, где в это время служил Александр Дмитриевич – он был уездным предводителем дворянства Богородского уезда в 1899–1907 годах.

У молодых стали рождаться дети: Юрий (1904–1965), Елизавета (1905–1985), Сергей (1907–1913). Как свидетельствует «Адрес-календарь города Богородска и его уезда на 1905 год», Самарины проживали на улице Нижней (номер дома неизвестен).

В Богородске Вера Саввишна продолжала заниматься благотворительностью, была попечительницей женской начальной школы. Ее супруг, помимо исполнения обязанностей предводителя дворянства, был председателем Богородского уездного училищного совета, а с 1908 года – директором Богородского отделения Общества попечительного о тюрьмах, почетным членом Елисаветинского благотворительного общества в Москве и Московской губернии, членом Московского епархиального училищного совета. В 1902 году на свои средства Александр Дмитриевич снимает помещение для школы в д. Аверкиево, при которой находилась также квартира учителя. К лету 1903 года было завершено строительство собственного здания для этой школы, а в 1909 году в Аверкие-

ве в новом деревянном здании открылось земское училище с длинным коридором, двумя просторными классными комнатами, имевшими высокие потолки и большие окна, а также двумя комнатами и кухней для учителей. Его попечителем стал А.Д. Самарин.

Летом Вера Саввишна с детьми часто гостила в Абрамцеве, куда в свободное время приезжал Александр Дмитриевич. Он участвовал в службах в местной церкви как регент, чтец или пел на клиросе.

Но долгожданное счастье оборвалось внезапно. Вера Саввишна «сгорела» буквально за три дня, перед самым Рождеством, 27 декабря 1907 года – скоротечное воспаление легких. Ей было только 32 года, когда она оставила мужу троих маленьких детей. Александр Дмитриевич сохранил верность своей первой любви на всю жизнь, пережив супругу на четверть века, но с этого времени светлый праздник Рождества навсегда имел для него самые тяжелые воспоминания.

О Vere Саввишне современники оставили очень теплые воспоминания. Так, московский вице-губернатор В.Ф. Джунковский писал: «Это была чудная женщина, редкая жена и мать. Я был глубоко потрясен этой преждевременной смертью, она угасла в течение нескольких дней и ушла в другой мир во цвете лет, оставив мужа с тремя малолетними детьми. Это была одна из тех женщин, с которыми, когда поговоришь, то делаешься лучше. Они так счастливо жили вместе, так уютно у них было в Богородске, что невольно, побывав у них, делалось как-то светлее на душе. Хоронили ее в Абрамцеве... Я ездил на похороны, мне хотелось отдать последний долг этой необыкновенной женщине, оставившей в моей памяти неизгладимое впечатление» [2].

В 1908 году А.Д. Самарин стал действительным статским советником и московским губернским предводителем дворянства, поэтому вместе с детьми переехал в Москву, и семья стала жить в собственном доме на Спиридоновке (д. 18, не сохранился).

В Москве он полностью ушел в работу. Его дочери Елизавете запомнилась «необычайная занятость отца прямой заботой о людях, об устройстве судьбы отдельных семей, детей, стариков, о создании каких-то приютов, богаделен, обеспечении их средствами; о “попечительстве” его в учебных заведениях в Москве, причем он действительно был попечителем. Он входил в жизнь и интересы этих школ и детей, он с ними умел общаться и радовался, когда мог их порадовать чем-либо. Думаю, что в эти годы, неся в сердце своем горе, может быть, в память умершей матери моей, он многим облегчил жизнь, помог, утешил, поддержал. Он привлекал к этой работе других людей, заставлял, убеждал их давать средства и своим примером учил, как надо трудиться на пользу людям» [9, с.135]. Несмотря на служебную и общественную занятость, Александр Дмитриевич большое внимание уделял воспитанию детей. Он водил их на службы в храм, учил молиться на ночь, следил за успехами музыкальных занятий, ездил с ними в Абрамцево и сам пел на клиросе абрамцевского храма. В воспитании детей ему помогали «тетя Шура» – младшая сестра супруги Александра Саввишна Мамонтова (1878–1952), и «тетя Аня» – Анна Дмитриевна (1872–1953), сестра Александра Дмитриевича.

В эти самые трудные первые годы после потери супруги Александра Дмитриевича не покидала мысль о строительстве храма в память о ней. Этот храм

должен был стать не только местом молитвенного воспоминания о супруге, но и свидетельством вечной любви и верности ей.

Место для его строительства было избрано в деревне Аверкиево – одной из 15 деревень, входивших в имение Самариных в Богородском уезде. Кроме Аверкиево, в имение Самариных входили Алферово, Андреево, Бразуново, Данилово, Дергаево, Крупино, Левкино, Митино, Новая, Перхурово, Пестово, Сумино, Часовня, Шебаново. Ныне Аверкиево – административный центр Аверкиевского сельского поселения Павлово Посадского района Московской области, расположенный почти в 15 км к югу от районного центра. В начале XX в. в деревне проживало около 400 человек, с 1908 года работала библиотека, а в 1909 году открылось земское училище.

По ходатайству крестьян деревень Аверкиево, Бразуново и Дергаево, изложенному Александру Дмитриевичу Самарину, благочинный Богородского уезда протоиерей Константин Голубев получил в Консistorии разрешение на строительство новой церкви.

Строительство велось в 1910–1914 годах по проекту архитектора В.Н. Башкирова, хорошо знакомого с художником В.М. Васнецовым. Они оба были родом из Вятской губернии. К этому времени В.Н. Башкиров был известен своими постройками трех домов по рисункам В.М. Васнецова (в 3-м Троицком переулке, особняка И.Е. Цветкова на Пречистенской набережной и фасада Третьяковской галереи) и некоторых других зданий.

Начало XX в. в архитектуре ознаменовалось поиском русского национально-архитектурного стиля как зримого проявления национальной идентичности. Переходным этапом от псевдорусского стиля конца XIX в. к модерну становится неорусский стиль, отличающийся дробностью декораций по мотивам зодчества XVI–XVII вв. и планировкой, восходящей к «палатным» («хоромным») сооружениям Древней Руси. В отличие от псевдорусского стиля, сооружения в неорусском стиле не копировали все детали древнерусской архитектуры, а использовали свободные формы и вариации, передавая сам дух древнерусских построек, а в отличие от модерна – внутренние конструкции были замаскированы, а их утилитарное назначение оформлялось в причудливо-сложную орнаментацию. Считается, что этот стиль зародился в «абрамцевском кружке» и наиболее полно воплощался в работах В.М. Васнецова. Поэтому неслучайно архитектор В.Н. Башкиров выполнил проект храма в с. Аверкиево именно в неорусском стиле.

Основу композиции сооружения составлял четверик, перекрытый сомкнутым сводом с отверстием для светового барабана и с трех сторон окруженный центральным алтарем и двумя приделами, а с четвертой стороны примыкала трапезная. Четверик был выше приделов и хорошо освещался вторым светом и окнами на уровне нижней части арки свода (пяты свода) нижнего яруса. Низкие приделы и трапезная, примыкавшие к четверику, были перекрыты коробовыми сводами, что делало их более камерными. Динамичный силуэт дополняла шатровая колокольня, восьмигранный ярус которой венчали килевидные кокошники. Фасады храма были украшены оконными наличниками с килевидными и треугольными навершиями, перспективные порталы с коваными дверями, венчающие карнизы с кронштейнами, «бегунцом и поребриком». На фасадах колокольни в виде пояса и на стенах храма в нишах над окнами были разме-

щены майоликовые панно и полихромные изразцы с невысокой румпой (выступом в виде коробки на обратной стороне изразца). На окнах были размещены характерные для древнерусской архитектуры кубоватые решетки из волнистых круглых прутков, рисунок которых был близок к вертикальному ромбу. Пол был сделан из красно-коричневой метлахской керамической плитки. Внутри храм был оштукатурен.

Территория церкви была ограждена кирпичной оградой, которая имела проездные ворота и парные калитки с северной и южной сторон. Ограда также была стилизована под древнерусские формы.

Главный престол храма был освящен 12 января 1915 года во имя Св. Живоначальной Троицы, 21 и 22 ноября того же года состоялось освящение двух других престолов – во имя св. князя Александра Невского (духовного покровителя Александра Самарина) и свт. Николая Мирликийского – одного из самых почитаемых на Руси. Чин освящения возглавил епископ Можайский Преосвященный Димитрий (Добросердов), которому сослужили благочинный протоиерей Константин Голубев, иереи Николай Синьковский из Николаевской церкви с. Загорье, Николай Фелицын из Троицкой церкви погоста Чижи и А. Цветков (имя и место службы установить не удалось) [3].

Первым настоятелем храма был назначен 32-летний иерей Александр Ильинский, выпускник Вифанской духовной семинарии [11]. По окончании семинарии в 1909 году он был законоучителем в церковно-приходских школах, в 1912 году стал диаконом в церкви села Рождествено Рузского района. Храм в с. Аверкиеве был первым, где он стал настоятелем. Одновременно со службой в храме о. Александр до 1918 года был законоучителем в Аверкиевской земской школе. По сведениям клировой ведомости 1919 года, у него была «жена Капитолина Петровна, 36 лет, дети – Николай, 5 лет, Зоя, 3 года, Александр, 2 года» [1].

Диаконом-псаломщиком в храме служил брат настоятеля Валентин Ильинский, окончивший 1 класс Коломенского духовного училища [12]. Согласно той же ведомости, у него была «жена – Евдокия Герасимова, дети – Аркадий, 2 года, Владимир 1 месяц» [1].

В отделке Троицкого храма принимали участие многие члены «абрамцевского кружка». В столярной мастерской Абрамцева были изготовлены иконостас, киоты для икон, храмовая утварь. Эскизы брата Веры Саввишны художника Андрея Саввича, умершего в июле 1891 года, легли в основу орнаментальных работ внутри храма. По эскизам М. Врубеля были изготовлены майоликовые изразцы и декоративные элементы с узорами в виде лебедей и цветов. Храм украшали редкие изразцовые иконы, изготовленные в находившейся в то время под Петербургом мастерской художника-керамиста П.К. Ваулина, чья майолика по эскизам Коровина украшает интерьер Ярославского вокзала в Москве, М. Врубеля – облицовку гостиницы Метрополь и В. Васнецова – керамические фризы Третьяковской галереи.

В 1912–1914 годах рядом с храмом и уже действующим земским училищем на средства А.Д. Самарина были построен дом причта, церковно-приходская школа и каменная сторожка.

Освящение храма состоялось уже в годы Первой мировой войны. В это время Александр Дмитриевич, член Государственного совета, был главноуполно-

моченным Российского общества Красного Креста по эвакуации во внутренние районы империи. 5 июля 1915 года он стал обер-прокурором Священного Синода. По свидетельству современников, новый обер-прокурор – «монархист, не сочувствует конституции и парламентаризму, человек большого ума, твердого характера, сильной воли и огромного темперамента» [4, с. 640–641]. В новой должности он пробыл лишь три неполных месяца, что было связано, в том числе, с нарастанием общественных разногласий в связи с именем Распутина. Обер-прокурор дважды имел личную аудиенцию у императора по этому вопросу и ясно высказывал свою позицию, не допускавшую нахождения подобного рода людей при дворе.

В 1915 году (времени освящения храма) до начала новой эпохи в истории России оставалось неполных 2 года. Вскоре в судьбе А.Д. Самарина и построенной им церкви Живоначальной Троицы в с. Аверкиеве наступят иные времена. Очень многие люди, связанные с короткой историей храма, примут свой мученический венец.

Александр Дмитриевич будет многократно арестовываться, отбудет ссылку в Якутии, а по окончании срока высылки поселится в Костроме. В некоторых изданиях указывается, что он погибнет в ГУЛАГе, но это не так: он скончается 30 января 1933 года в Костроме и будет похоронен на Александро-Невском кладбище (уничтожено, могила не сохранилась). Во всех местах заключения А.Д. Самарин читал молитвы, по возможности участвовал в богослужениях, а в Костроме исполнял обязанности чтеца, регента, псаломщика. В 1989 году Александр Дмитриевич был реабилитирован.

Епископ Можайский Димитрий (Добросердов), возглавивший освящение храма, пройдет тернистый путь священнослужителя эпохи гонений, 21 октября 1937 года будет расстрелян на Бутовском полигоне и погребен в общей безвестной могиле. Причислен к лику святых Русской Православной Церкви в 2000 году. Еще раньше, в 1918 году, без суда и следствия будет расстрелян большевиками благочинный церковью Богородского уезда протоиерей Константин Голубев и так же в 2000 году прославлен в лике святых, как священномученик Константин Богородский.

Храм Живоначальной Троицы постигнет участь многих других святынь. В середине 1930-х годов он был закрыт и использовался сначала как клуб, а затем как зернохранилище и склад ядохимикатов. В 1994 году храм в руинированном состоянии передан Русской Православной Церкви. К этому времени «были утрачены завершения колокольни, основного четверика и приделов. Кроме того, были сильно разрушены апсида и входные порталы. Исчезла ограда вокруг церкви. Керамическое убранство на фасадах почти полностью уничтожено. Полностью было утрачено декоративное убранство церкви, в том числе и иконостас. Единственными сохранившимися элементами интерьеров являются солея и полы из красно-коричневой метлахской плитки. Частично сохранилась первоначальная облицовка солеи двумя типами метлахской плитки: основной – красно-коричневого цвета и «бордюрной» с ребристым рисунком лицевой поверхности красного цвета» [13].

Правительство Московской области 15 февраля 2002 года приняло Постановление № 84/9 и п.3 ст. 64 Федерального закона от 25 июня 2002 года № 73-

ФЗ «Об объектах культурного наследия (памятниках истории и культуры) народов Российской Федерации». Согласно этому документу храм в с. Аверкиеве, дом причта и церковно-приходская школа стали объектами культурного наследия регионального значения и были взяты на государственную охрану.

Начиная с 1994 года, в храме проводятся ремонтно-восстановительные работы, но масштабность разрушений еще не позволяет говорить об их завершении. По словам настоятеля иерея Андрея Филиппенко в ноябре 2017 года, «храм расположен в отдаленной от города деревне Аверкиеве Павлово-Посадского района. Силами прихожан мы привозим, пилим и заготавливаем дрова, таскаем воду, служим в полупустом холодном храме. В деревне живут пенсионеры и дачники, до сих пор нет газа, проблемы с водой, перебои в снабжении электричеством. Все немногочисленные силы и средства прихода направлены на восстановление храма и противоаварийные работы на стенах церкви» [10].

Храм Живоначальной Троицы в с. Аверкиеве, поруганный и оскверненный, но возрождающийся как феникс из пепла, остается свидетельством супружеской верности и любви. Пример семьи А.Д. Самарина показывает неизбежность традиционных семейных ценностей, несмотря на сложные, а порой и драматические, внешние обстоятельства жизни. Как показывают исследования, семейное воспитание современной молодежи остро нуждается в положительных примерах из отечественной истории и культуры. Полагаем, что семья Александра Дмитриевича Самарина может быть одним из них.

Литература

1. *Аверкиеве. Троицкая церковь* [Электронный ресурс]. – URL: http://www.vidania.ru/temple/temple_mosobl/moskovskaya_oblast_averkievo_troickaya_cerkov.html
2. *Джунковский В.Ф.* Воспоминания. Т. 1. – М.: Издательство имени Сабашниковых, 1997. – С. 64 [Электронный ресурс]. – URL: <http://fanread.ru/book/7353688?page=64>
3. *Духовное торжество в селе Аверкиеве Богородского уезда* // «Московские церковные ведомости» за 1915 год [Электронный ресурс]. – URL: <http://arnau.livejournal.com/1948.html>
4. *Новый обер-прокурор синода* // Слово Церкви. Журнал. – № 28. – 1915.
5. *Попова О.И.* А.С. Грибоедов в Персии. 1818–1823 гг. (по новым документам) [Электронный ресурс]. – URL: <http://feb-web.ru/FEB/GRIBOED/critics/popova/popova.htm>.
6. *Разумцев Сергей, иерей.* История и мы. Потомки Ермолова [Электронный ресурс]. – URL: http://www.naslednick.ru/articles/history/history_62.html
7. *Розина О.В.* Нравственный идеал семьи как мировоззренческий выбор // Традиционные семейные ценности: диалог поколений. Материалы конференций, проведенных 24 июня в Москве и 16 июля в Алапаевске Свердловской области. – М., МОО «Союз православных женщин», 2015. – С.79–83.
8. *Розина О.В.* Православная культура в школе: формирование и развитие профессиональных компетенций педагога. Монография. – 2 изд. испр и перераб. – М.: Наука и Слово, 2015.
9. *Самарины. Мансуровы.* Воспоминания родных. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2001.

10. *Троицкий храм, Московская область*. Письмо настоятеля с просьбой о помощи [Электронный ресурс]. – URL: <https://rusbereza.ru/pomoch/hramu/296>
11. *Центральный исторический архив Москвы (ЦИАМ)*, ф. 2127 Благочиния и церкви г. Богородска, Павловского Посада и Богородского уезда Московской губернии, д. 156, 1919 г., послужной список, лл. 3 об.–4; ф. 2303 Московское епархиальное управление, д. 236, 1923 г., наградной список, л. 2а.
12. *ЦИАМ*, ф. 2127, д. 156, 1919 г., послужной список, лл. 4 об.–5.
13. *Церковь святой Троицы*. 1911–1915 гг., арх. В.Н. Башкиров. Описание объекта [Электронный ресурс]. – URL: http://www.mosculture.ru/object_mo/55551
14. *Чернышев С.Н.* Бабушка Верушка [Электронный ресурс]. – URL: <http://skt.korolev-culture.ru/publikacii/arhiv/babuska-veruska>

М.В. Шкаровский
Центральный государственный архив Санкт-Петербурга
Санкт-Петербургская Духовная Академия

Священномученик митрополит Ленинградский Серафим (Чичагов)

Статья посвящена исследованию жизни и деяний священномученика митрополита Ленинградского Серафима (Чичагова). Автор на основе опубликованных источников и архивных документов, впервые используемых в научном обороте, восстанавливает жизненный путь известного офицера, врача и церковного деятеля, а также характеризует его историческую роль в жизни Церкви и общества.

Ключевые слова: Русская православная церковь, священномученик, митрополит Ленинградский Серафим (Чичагов).

M. Shkarovsky
Central State Archive of St. Petersburg
St. Petersburg Theological Academy

Holy Martyr Metropolitan Seraphim of Leningrad (Chichagov)

The Article is devoted to the study of the life and deeds of Holy Martyr Metropolitan Seraphim of Leningrad (Chichagov). With reference to published sources and archival documents introduced for the first time, the author traces the life of a famous officer, doctor and Church figure and characterizes his historical role in the life of the Church and society.

Keywords: Russian Orthodox Church, Holy Martyr, Metropolitan Seraphim of Leningrad (Chichagov).

Священномученик Серафим (в миру Леонид Михайлович Чичагов) родился 9 января 1856 г. в Петербурге в семье полковника артиллерии Михаила Никифоровича Чичагова и его супруги Марии Николаевны. Выходец из старинного дворянского рода – он был правнуком знаменитого адмирала В.Я.Чичагова (1726-1809), одного из первых исследователей Ледовитого океана, и внуком П.В. Чичагова (1767-1849), морского министра России, видного участника Отечественной войны 1812 г.

Младенец Леонид принял таинство Крещения 20 января 1856 г. в храме св. кн. Александра Невского при Михайловском артиллерийском училище. После нескольких лет учебы в 1-ой Петербургской военной гимназии он в 1870 г. поступил в Пажеский корпус с зачислением 28 июня того же года в пажи к Высочайшему двору и 25 декабря 1874 г. был произведен в камер-пажи. Но юношу привлекла не придворная, а военная служба, и после окончания по I разряду старшего класса Пажеского корпуса 4 августа 1875 г. Леонид был произведен по экзамену в подпоручики и в сентябре направлен для прохождения службы в 1-ю батарею гвардейской конно-артиллерийской бригады [2, С. 4-6; 19, С. 13].

Во время русско-турецкой войны 1877-1878 гг. Л.М. Чичагов совершил при осаде Плевны чудеса храбрости и распорядительности. Знаменитый полководец генерал-лейтенант М.Д. Скобелев отметил его имя в приказе по армии, а главнокомандующий великий князь Николай Николаевич возложил на него Георгиевский крест – знак военной храбрости и самоотверженности. Военную службу Леонид Михайлович сочетал с историко-литературной деятельностью. События, связанные с освобождением Болгарии, он описал в книгах «Дневник пребывания Царя-Освободителя в Дунайской армии в 1877», «Описание отдельных солдатских подвигов» и «Рассказы о подвигах офицеров» [1, С.46; 4, С.10-11].

8 апреля 1879 г. Л.М. Чичагов женился на Наталье Николаевне Дохтуровой – внучатой племяннице Д.С. Дохтурова – героя Отечественной войны 1812 г. К 1878 г. относится его знакомство с протоиереем Иоанном Кронштадтским. В духовном послушании у св. о. Иоанна он находился тридцать лет и свое отношение к духовному руководителю выразил в следующих словах: «В Бозе почивший, дорогой нам всем отец Иоанн Кронштадтский, великий праведник и всероссийский молитвенник, истинный друг всех страждущих и обремененных, всегда останется близким сердцу русского народа и чистейшим источником вдохновения для служителей и предстоятелей у престола Божия». Успешная военная карьера не удовлетворила Л.М. Чичагова. Он с детства отличался необыкновенной религиозностью, чему способствовало раннее сиротство. Леонид Михайлович в детстве потерял родителей и, по его словам, «привык искать утешение в религии». «Я никогда не забывал, – говорил он, – молитвенно простирать руки к Богу в надежде на Его милосердие и всепрощение» [1, С. 46].

Еще 31 октября 1881 г. Л.М. Чичагов принял на себя обязанности ктитора Сергиевского всей артиллерии собора в с. Клементьеве при Троице-Сергиевой Лавре, а в 1890 г., получив благословение св. о. Иоанна Кронштадтского на принятие священного сана, подал в отставку. 15 апреля 1890 г. Л. Чичагов был уволен из армии в чине гвардии штабс-капитана и через несколько месяцев, уже находясь в отставке, за прошлую безупречную службу был произведен в полковники. К этому времени он был удостоен 10 российских и иностранных орденов, в том числе высшей награды Франции кавалерского креста ордена Почетного Легиона. Решение блестящего офицера стать священником вызвало настоящий шок у его близких, особенно у жены-аристократки. «Вы думаете, легко было моей жене, когда отец Иоанн Кронштадтский ей сказал: «Ваш муж должен быть священником», – вспоминал через много лет митрополит Серафим [3, С. 109-110].

Уйдя в отставку, Леонид Михайлович переехал с семьей в Москву, где усердно изучал богословские науки и готовился к посвящению себя служению Святой Церкви. Этот период в его жизни характеризуется внешне незримым, но глубочайшим процессом формирования в душе офицера непоколебимого мировоззрения православного христианина. Желание помочь ближнему заставило Леонида Михайловича освоить медицинскую науку. Он разработал свою систему лечения, основанную на применении лекарств растительного происхождения и, опробовав их на практике, изложил свое исследование в «Медицинских беседах», вышедших в двух томах. Чичагов хотел доказать, что медицина больше других наук необходима для людей, как облегчение в страданиях. Но медици-

на должна и более всякой другой науки «опираться на религию и изыскивать средства в природе, созданной Самим Творцом на пользу человечества». Излагая учение о трехсоставности человека, автор писал о необходимости преуспевания в духовной жизни, что будет способствовать выздоровлению. Л.М. Чичагов пытался объяснить, что причиной многих болезней и эпидемий являются грех и страсти греховные. Свидетельствуя о том, что страсти появились у наших прародителей после грехопадения, он делал вывод, что грех доводит нас до болезни и страсть – единственный корень недугов, о чем имеется множество указаний в Библии. «История нам показывает, – пишет Леонид Михайлович, – что гнев Божий постигал города, где не насчитывалось ни одного праведника, что поветрия и эпидемии редко охватывали местности целиком, что, наконец, одно государство оставалось нетронутым, а лежащие по краям его терпели эпидемии» [20, С. 3-4, 35-36].

Этот период жизни Леонида Михайловича закончился принятием священства. 26 февраля 1893 г. он был рукоположен во диакона, а через два дня – во священника в Московской Синодальной Кремлевской церкви Двенадцати Апостолов, в которой и служил три года. 14 февраля 1896 г. о. Леонид был назначен настоятелем московской церкви святителя Николая на Старом Ваганькове при Румянцевском музее. В 1895 г. он овдовел, летом 1898 г. отец Леонид был причислен к братству Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, а 14 августа 1898 г. пострижен в мантию с именем Серафим. В это время он составил летописный очерк «Зосимовой пустыни во имя Смоленской Божией Матери, Владимирской губернии, Александровского уезда», которая была приписана к Лавре. Книга выдержала несколько изданий. Иеромонах Серафим сообщил в ней предание о том, что старец Зосима – основатель Зосимовой пустыни, вначале был иноком Свято-Троицкой Сергиевой Лавры [2, С. 47].

Среди трудов Владыки Серафима особое место занимает его деятельность по прославлению старца Серафима Саровского. Она началась еще в бытность о. Серафима (Чичагова) священником, а затем (с 14 августа 1899 г.) архимандритом, настоятелем Суздальского Спасо-Евфимиевского монастыря. Начало было положено написанием «Летописи Серафимо-Дивеевского монастыря» – капитального труда, полно и достоверно отражающего историю Саровского и Дивеевского монастырей и жизнеописание старца Серафима. Летопись, первый раз изданная в Москве в 1896 г. почти на восьмистах страницах, повествует о создании в Дивееве монастыря – четвертого удела Божией Матери на земле, содержит жизнеописание старца иеромонаха Серафима и ближайших к нему людей. Эта книга была преподнесена императору Николаю II, что повлияло на решение прославить преп. Серафима. По окончании летописи архим. Серафиму было видение, о котором он впоследствии рассказал своему духовному сыну прот. Стефану Ляшевскому: «По окончании летописи я сидел в своей комнате в одном из дивеевских корпусов и радовался, что закончил, наконец, труднейший период собирания и написания материала о преподобном Серафиме, я увидел его как живого. У меня ни на минуту не мелькнуло мысли, что это видение – так все было просто и реально. Но каково же было мое удивление, когда батюшка Серафим поклонился мне в пояс и сказал: «Спасибо тебе за летопись. Проси у меня все, что хочешь за нее». С этими словами он подошел ко мне вплотную и поло-

жил свою руку мне на плечо. Я прижался к нему и говорю: «Батюшка, дорогой, мне так радостно сейчас, что я ничего другого не хочу, как только всегда быть около Вас». Батюшка Серафим улыбнулся в знак согласия и стал невидим. Только тогда я сообразил, что это было видение». Используя свои связи в придворных кругах, о. Серафим (Чичагов) сумел найти дорогу к императору. Было принято решение совершить 19 июля 1903 г. торжественное открытие мощей преп. Серафима, Саровского чудотворца. На архим. Серафима была возложена работа по подготовке к торжествам прославления старца. Они состоялись 17-19 июля 1903 г. в присутствии царской семьи. Труды архим. Серафима получили высокую оценку, как государем, так и многими священнослужителями. На этом не ограничились труды архимандрита, относящиеся к прославлению преп. Серафима. Его перу принадлежит «Краткое житие приснопамятного Серафима Саровского», а также краткая летопись Серафимо-Дивеевского монастыря, словесная икона угодника – акафист, который звучит в храмах и в настоящее время. Возвратившись в Суздаль, архимандрит Серафим занялся подготовкой к 500-летию со дня преставления преп. Евфимия, Суздальского чудотворца, и составил его жизнеописание. Житие преподобного способствовало духовному возрождению древней обители [2, С. 48-49; 19, С. 16].

14 февраля 1904 г. архим. Серафим был назначен настоятелем Воскресенского Ново-Иерусалимского монастыря. Тогда же в связи с началом Русско-японской войны началась его активная патриотическая деятельность. Архимандрит формировал санитарные поезда, собирал пожертвования, писал статьи и т.д. 28 апреля 1905 г. в Успенском соборе Московского кремля о. Серафим был хиротонисан во епископа Сухумского митрополитом Московским и Коломенским Владимиром (Богоявленским), епископом Трифоном (Туркестановым) и епископом Серафимом (Голубятниковым). В своем слове при наречении во епископа архим. Серафим сказал: «Скорби – это лучшие провозвестники воли Божией, и от начала века они служили людям знаменем избрания Божия. Испытав с восьмилетнего возраста сиротство, равнодушие людей, беспомощность и убедившись в необходимости проложить себе жизненный путь собственным трудом и многолетним учением, я, по окончании образования, еще в молодости, прошел все ужасы военного времени, подвиги самоотвержения, но, сохраненный в живых дивным Промыслом Божиим, продолжал свой первоначальный путь, претерпевая многочисленные и разнообразные испытания, скорби и потрясения, которые окончились семейным несчастьем – вдовством» [3, С. 110-111; 1, С. 49].

Едва появившись в Грузии, Владыка столкнулся с тяжелой ситуацией: революция 1905 г. всколыхнула грузинский национализм, и епископ со всей присущей ему энергией стал бороться со смутой. 1 февраля 1906 г. еп. Серафим был перемещен на Орловскую кафедру. В этой епархии святитель Серафим деятельно занялся возрождением христианской жизни в народе. Для этой цели он распространял среди духовенства литературу, проводил частные собеседования и умножал благотворительность среди народа.

В 1907 г. еп. Серафима вызвали к присутствию в Свят. Синоде. 16 сентября 1908 г. Владыка был назначен епископом Кишиневским и Хотинским, а 16 мая 1912 г. возведен в сан архиепископа. В это время он вступил в Союз русского народа и не раз доказывал свою преданность императору. Семь лет, которые епи-

скоп находился в Бессарабии, вел настойчивую борьбу с «иннокентьевщиной» – сектантским движением, опасным для народной молдавской массы.

Главным делом служения людям на церковном поприще для Владыки Серафима стала проповедь Слова Божия. Он был прекрасным проповедником. «Энергичный и красноречивый проповедник. С редкой энергией заботился об укреплении строгого порядка, основанного на незыблемых основах Православия, живое мощное слово его раздавалось за каждым богослужением. Отличался кипучей, идейной деятельностью и горячим стремлением поставить духовенство на подобающую высоту». В Кишиневе в 1911 г. был издан сборник слов и речей преосвящ. Серафима, произнесенных им в бытность священником и архимандритом. Там же вышел и сборник его проповедей, бесед и речей, произнесенных уже будучи епископом Кишиневским и Хотинским. «Два эти сборника – большое наше духовное богатство, и они, несомненно, заслуживают внимания современного читателя» [19, С. 16-17].

20 марта 1914 г. Владыка был назначен архиепископом Тверским и Кашинским и в том же году награжден крестом на клобук. Везде, где Владыка приступал к архипастырскому служению, он принимался за возрождение приходской жизни, организацию приходских советов, которые занимались как церковными делами, так и благотворительностью. В своем послании «О возрождении приходской жизни», обращенном к духовенству Тверской епархии, архиеп. Серафим утверждал, что «начало возрождения приходской жизни должно исходить от епископа. Если последний не объединится со своими помощниками-пастырями, то и они не объединятся между собой и прихожанами». Чтобы сделаться пастырем, наставником и руководителем, священник должен постоянно стремиться к духовному совершенству. «Большинство наших священников, – писал архиеп. Серафим, – особенно сельских, удовлетворяются сведениями, полученными в семинарии, и прекращают изучение пройденных духовных наук. Евангелие и жизнь по Евангелию есть самая трудная наука, которую святые отцы назвали наукою из наук. Представителю этой науки нельзя ни одного дня в жизни прекращать изучение ее, ибо только опыт жизни дает возможность уразуметь и глубину Божественного Откровения. При изучении его кругозор все расширяется». Владыка считал обязательным для каждого священнослужителя изучение творений святителя Игнатия (Брянчанинова) и святителя Феофана Затворника [10, С. 8,11; 1, С. 51-52].

В апреле 1917 г., после Февральской революции постановлением епархиального съезда духовенства и мирян Владыка был удален с Тверской кафедры «за очень суровое управление и крайне строгое обращение с духовенством». Делегаты также заявили архиепископу, что съезд «не доверяет его церковно-общественной деятельности». В августе 1917 г. Тверской епархиальный съезд повторно (142 голосами против 136) вынес решение об удалении архиеп. Серафима с кафедры. 28 декабря 1917 г. вероисповедный отдел Тверского губисполкома вынес предписание о высылке Владыки из пределов губернии. Но к этому времени архиеп. Серафим уже давно поселился в Москве, был избран членом Всероссийского Поместного Собора 1917-1918 гг. и возглавлял там секцию монашества. 17 сентября 1918 г. Владыка был назначен митрополитом Варшавским и Привислинским, но гражданская война и отделение Польши помешали ему от-

правиться к месту нового служения. В связи с многократным отказом польских властей выдать митрополиту въездную визу, 30 января 1922 г. он был уволен на покой. В годы гражданской войны Владыка жил в Черниговском скиту близ Троице-Сергиевой Лавры и в Москве, служил в церкви «Троица в Листах» на Сухаревском рынке и других храмах города. Сблизившись с архиеп. Феодором (Поздеевским), он вошел в группу архиереев Даниловского монастыря, представлявших собой определенную оппозицию справа Патриарху Тихону, которого упрекали «за излишнюю мягкость по отношению к советской власти» [3, С. 111-112; 19, С. 18].

Советское руководство еще в годы гражданской войны негативно относилось к митрополиту и мешало его отъезду к месту служения в Польшу: органы ВЧК полагали, что «как эмиссар российского патриархата» он будет «координировать – против русских трудящихся масс – за границей фронт низверженных российских помещиков и капиталистов под флагом «дружины друзей Иисуса»» Первый раз как «контрреволюционер» Владыка был арестован в сентябре 1921 г., но уже 16 января 1922 г. освобожден. 25 апреля 1922 г. он был вновь репрессирован – сослан в Архангельскую область. Вернувшись в марте 1923 г. в Москву, митрополит был снова арестован 16 апреля 1924 г. – за организацию прославления святого Серафима Саровского в 1903 г. Лишь 17 июля 1924 г. митр. Серафима окончательно освободили под подписку о невыезде из Москвы. По ходатайству Патриарха Тихона и церковной общественности в августе 1925 г. следствие было прекращено, и Владыку отпустили на свободу. До конца 1927 г. митрополит проживал в женском Воскресенском Феодоровском монастыре около г. Шуи Владимирской губернии [7, С. 317; 8, С. 7].

В 1927 г. митр. Серафим признал власть Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митрополита Сергия (Страгородского) и одобрил «Декларацию» о лояльности советской власти. Владыка считал восстановление церковной иерархии, централизованного управления в Русской Православной Церкви первостепенной задачей. В декабре 1927 г. он покинул монастырь и приехал в Москву, чтобы принять участие в деятельности Временного Патриаршего Священного Синода. Поддержка столь авторитетного, известного своей твердостью и бескомпромиссностью церковного иерарха, каким являлся святитель Серафим, была чрезвычайно важна для митр. Сергия, которого в это время его противники из числа православного епископата все чаще упрекали в недопустимых уступках государственной власти. И весьма показательным, что митрополичья кафедра, на которую был назначен постановлением Заместителя Патриаршего Местоблюстителя и Временного Патриаршего Синода от 10 февраля 1928 г. Владыка Серафим, находилась в Ленинградской епархии, откуда громче всех раздавались упреки митр. Сергию в этих недопустимых уступках.

В Ленинград митр. Серафим прибыл 8 марта. Он был хорошо известен среди православных христиан бывшей российской столицы не только потому, что в его родном городе прошла светская половина его 72-летней жизни, но и потому, что, даже покинув Петербург в 1891 г. и став священнослужителем, святитель Серафим все последующие годы регулярно посещал свой родной город и участвовал в его церковной жизни. Личность митрополита не могла не вызывать уважения даже среди членов иосифлянских приходов, ибо будучи в своем прошлом сначала

ла петербургским аристократом и гвардейским офицером, а затем строго православным и известным своим монархизмом церковным иерархом Владыка Серафим олицетворял собой ту православно-монархическую Россию, крушение которой вызывало характерное для многих участников иосифлянского движения ощущение наступающего конца мира, когда церковная жизнь неизбежно должна была уйти в катакомбы.

После прибытия в епархию Владыка разместился в бывших игуменских, покаях Воскресенского Новодевичьего монастыря, где также находился образованный в ноябре 1927 г. Ленинградский Епархиальный совет, председателем которого в 1928 г. стал сохранивший верность митр. Сергию епископ Петергофский Николай (Ярушевич) [12, л. 14; 3, С.113].

Свое пребывание в епархии святитель Серафим ознаменовал тем, что в условиях жестоких и всесторонних стеснений церковной жизни государственными властями он в основу своего архипастырского служения положил благоговейное совершение воскресных и праздничных богослужений и вдохновенное проповедование в городских и пригородных храмах. Первую в новой епархии Божественную литургию Владыка Серафим совершил в дорогом его сердцу Спасо-Преображенском соборе, который он часто посещал, будучи гвардейским офицером, и в котором 8 апреля 1879 г. состоялось его венчание с супругой.

При этом святитель Серафим всячески стремился поддержать обнаруженное им в приходских храмах епархии стремление многих православных христиан в это исполненное для них невероятных страданий и лишений время как можно чаще приступать к Святым Христовым Таинам. Вот как один из современников описывал литургическую проповедь Владыки Серафима и его викарных епископов: «Епископы, в частности, митрополит Петроградский Серафим (Чичагов), и сейчас убедительно зовут паству свою именно к литургии и причастию Святых Таин, как вернейшему и сильнейшему средству против духовного зла и натиска неверных на нашей Родине. Пока совершается Божественная литургия, пока люди приступают к Божественному причащению, дотоле можно быть уверенным, что устоит и победит Православная Церковь, что не погибнут во зле греха, безбожия, злобы, материализма, гордости и нечистоты русские люди, что возродится и спасется Родина наша. Поэтому, – убеждает митрополит Серафим клириков и паству, – паче всего думайте о хранении, совершении и непрерывном служении (ежедневном, даже многократном на разных престолах) литургии. Будет она, – будет и Церковь, и Россия» [2, С. 92-93].

Возгревая молитвенный дух своей паствы, с 4 июня 1928 г. каждый вторник в Знаменской церкви около Московского вокзала, где имелся придел в честь св. Серафима Саровского, Владыка Серафим совершал службу с акафистом преподобному, который некогда был составлен самим святителем и за богослужением читался им наизусть.

Важнейшей проблемой, вставшей перед ним, Владыка считал ограничение влияния иосифлянского движения, получившего значительное распространение на Северо-Западе России. В Ленинградской епархии к иосифлянам присоединился 61 приход, в том числе 23 в Ленинграде (из примерно 100 принадлежавших в городе к Патриаршей Церкви). Кроме того, их поддерживали полностью или частично монашествующие Александро-Невской Лавры, Свято-Троицкого

Зеленецкого мужского и Старо-Ладожского Успенского женского монастырей, Макарьевской пустыни под Любанью. Общая численность священников, монахов и монахинь – сторонников митрополита Иосифа (Петровых) доходила до 500 человек.

К преодолению иосифлянства, святитель Серафим приступал постепенно, разъясняя в своих проповедях опасность этого разделения для канонического единства гонимой Русской Православной Церкви, и, вступая в переговоры с некоторыми ведущими представителями иосифлянского духовенства. 1 апреля 1928 г. Владыка Серафим благословил во всех приходских храмах города совершить особое молебствование об умиротворении Церкви.

С другой стороны, митрополит решительно старался навести порядок в епархии. В первую же неделю правления он собрал в Новодевичьем монастыре около 100 священников и указал, что «не их дело церковная политика, и не им осуждать архиереев», а за нарушение ими церковного устава и небрежности в служении будет нещадно карать. Однако обстановка в епархии оставалась напряженной: «Митрополит Серафим не мог не только спокойно молиться, но и спокойно пребывать в митрополичьих покоях. Почти ежедневно он ожидал выпадов против себя со стороны взбудораженных иосифлян» [5, С. 217].

Существенную помощь в начатой полемике с иосифлянами святителю Серафиму оказал прибывший по его приглашению 28 апреля 1928 г. в Ленинград епископ Серпуховский Мануил (Лемешевский). Глубоко уважаемый многими православными христианами города за его самоотверженную борьбу с обновленцами в начале 1920-х гг. еп. Мануил призвал своих многочисленных почитателей, как среди паствы Владыки Серафима, так и среди иосифлян сохранять церковное единство под омофором митр. Сергия. Особое значение для единства церковной жизни в городе имела Божественная литургия, совершенная 29 апреля 1928 г. святителем Серафимом в сослужении с епископом Мануилом в Троицком Измайловском соборе, на которой оба Владыки, напомнив о разрушительных для Церкви последствиях обновленческого раскола в Петроградской епархии, призвали не допускать нового деления среди православных христиан. Благодаря личному авторитету еп. Мануил повлиял на настроения значительной части ленинградцев. После его отъезда 2 мая 1928 г. митр. Серафим заявил: «Ну вот, теперь я могу спокойно трудиться и совершать архипастырское служение» [5, С. 224].

Большое значение имела борьба за Александро-Невскую Лавру. Ее наместник епископ Шлиссельбургский Григорий (Лебедев), частично разделявший взгляды иосифлян, был смещен в мае 1928 г. и, не подчинившись назначению на Феодосиевскую кафедру, ушел на покой. Новым наместником был назначен архимандрит Амвросий (Либин). В ноябре 1928 г. произошло окончательное разделение верующих, составлявших приходы храмов Лавры на две группы: большинства, признавшего духовным руководителем митр. Серафима и меньшинства, считавшего своей главой митр. Иосифа. Несмотря на численное превосходство первой группы, храмы Лавры в результате позиции основной части членов «двадцатки» перешли в большинстве к иосифлянам: Тихвинская, Благовещенская, Николо-Феодоровская, Исидоровская и Свято-Духовная церкви. За митр. Серафимом остались только Свято-Троицкий собор и Никольская кладбищен-

ская церкви. Действенным средством борьбы со стороны Владыки стало использования прихожан: включения в состав «двадцаток» иосифлянских храмов сторонников митр. Сергия и завоевание, таким образом, большинства в них.

Обе стороны апеллировали к властям. Подавляющее число иосифлян старалось первоначально выполнять все советские законы: их священнослужители проходили регистрацию, «двадцатки» заключали договора на пользование храмами и т.д. Так, 20 ноября 1928 г. уполномоченная «двадцатки» Тихвинской церкви подала заявление в стол регистрации Володарского райсовета: «Доводим до Вашего сведения, что верующие... с 1-го ноября с/г официально присоединились и закрепились в молитвенном общении наших верований с митр. Иосифом, в лице еп. Димитрия. Тем самым отреклись от навязанной нам церковной власти М. Сергия. Прикрепили, уведомив Вас, своевременно 4 священнослужителей. Во избежание возможных лукавств со стороны М. Серафима (Чичагова) просим количество 20-ки оставить, как практиковалось до сих пор» [13, л. 31].

21 ноября аналогичное заявление последовало от уполномоченной церкви Св. Духа, просившей «не увеличивать 20-ки, как это было в Соборе Ал.-Нев. Лавры под давлением Митрополита Серафима, так как верующие от его лица не успокаиваются» [13, л. 32]. Но за этот храм развернулась упорная борьба. Обе стороны стали ускоренными темпами увеличивать число своих представителей в составе «двадцатки». За 24-29 ноября в нее влилось 49 сторонников митр. Сергия и 38 иосифлян. В результате новое большинство, несмотря на противодействие уполномоченной, 4 декабря провело свое собрание, которое постановило: «Признавая неприемлемой для себя ориентацию, возглавляемую еп. Дмитрием, или так называемое «иосифлянство»... двадцатка церкви Св. Духа остается в каноническом общении и духовном подчинении Заместителю Патриаршего Местоблюстителя Митрополиту Сергию и Митрополиту Ленинградскому Серафиму. Допущенное уполномоченными двадцатки без согласия общего собрания совершение в церкви Св. Духа богослужений духовенством, ушедшим в раскол и запрещенным в священнослужении, прекращается с 5-го декабря». Были также переизбраны уполномоченные и члены ревизионной комиссии [15, л. 35].

Обращения иосифлян к прокурору и в административный отдел Леноблисполкома остались без последствий. В объяснительной записке районного инспектора стола регистрации А. Леопольдовой в облисполком говорилось, что не допускать увеличения состава «двадцатки» значило бы нарушить пункт 11 договора о передаче храма верующим: «Дело в следующем: часть двадцатки возмущалась поступком уполномоченной, которая решила присоединиться к епископу Дмитрию без общего собрания двадцатки, хождением по квартирам и собиранием подписей. А так как эта часть являлась в меньшинстве, то стала пополнять свои ряды, в чем не уступала и противная сторона... И до тех пор, пока не последует распоряжение, что с иосифовцами или дмитриевцами считаться как с определенным течением и удовлетворять их зданием культа, не смешивая с серафимовцами, как это было в свое время указано по отношению других групп (обновленцы, живоцерковники и т.п.), для меня эти группы будут являться одним течением, т.к. в противном случае будет допущено нарушение беспристрастного отношения» [16, л. 28].

Таким образом, у иосифлян осталось четыре храма Лавры, все их церкви были закрыты в 1931 г. В архиве сохранилось заключение Полномочного Представительства ОГПУ в Ленинградском военном округе от 9 марта 1932 г. по заявлению митр. Серафима о перезахоронении Петербургских митрополитов Исидора и Палладия из склепов закрытой Исидоровской церкви на Никольское кладбище Лавры [17, л. 67]. Разрешение было дано и перезахоронение состоялось.

В результате переходов иосифлянских храмов в Московскую Патриархию и закрытия их, к концу пребывания митр. Серафима на Ленинградской кафедре в епархии осталось лишь два официально действующих прихода т.н. Истинно-Православной Церкви – Феодоровский собор в г. Детское Село (закрытый в январе 1934 г.) и небольшая деревянная Свято-Троицкая церковь в Лесном (вернувшаяся 24 ноября 1943 г. в период блокады в состав Патриархии). В 1930-1932 гг. в Ленинграде состоялись три крупных судебных процесса над иосифлянами, остатки их ушли в подполье.

За годы служения Владыки Серафима в Ленинградской епархии его архипастырский авторитет постоянно возрастал. Выразительным свидетельством этого стало создание православными христианами города в сентябре 1930 г. «Общества митрополита Серафима» при Троицком Измайловском соборе [18, л. 8-9].

Но какого бы самоотвержения не была исполнена деятельность Владыки Серафима как епархиального архиерея, он не мог противостоять резко усилившейся в начале 1930-х гг. репрессивной государственной политике по отношению к Русской Православной Церкви. В Ленинградской епархии, как и по всей стране, в это время арестовывали лучших представителей православного духовенства, а приходские храмы методично закрывали, и святитель Серафим старался сделать в этих тяжелейших условиях хотя бы то, что было в его силах.

28 декабря 1929 г. в ленинградской тюремной больнице скончался от тифа один из наиболее выдающихся церковных иерархов XX века архиепископ Верейский Иларион (Троицкий), тело которого в грубо сколоченном гробу было выдано родственникам. Взявший на себя организацию отпевания и погребения святителя Илариона, Владыка Серафим увидел в гробу, изможденного узника, в которого превратило 6-летнее заключение архиепископа Илариона, напоминавшего своей внешностью святителя Серафима в начале его архиерейского служения. Облачив святителя Илариона в собственные белые архиерейские ризы и водрузив на его главу свою митру, владыка Серафим в сослужении шести архиереев торжественно отпел исповедника и совершил его погребение рядом со своей резиденцией на кладбище Новодевичьего монастыря. Отдавая свое архиерейское облачение почившему исповеднику, святитель Серафим как будто провидел, что ему самому не суждено будет принять архиерейское погребение по церковному чину [11, С. 150; 2, С. 100-101].

Сохранилось несколько воспоминаний очевидцев пребывания митр. Серафима на Ленинградской кафедре. Но, пожалуй, наиболее яркие из них оставил историк А.Э. Краснов-Левитин: «По пятницам в Знаменской церкви, у Московского вокзала, митрополит читал акафист преп. Серафиму. Читал наизусть, а после акафиста беседовал с народом. В одну из таких бесед он подробно рассказал историю прославления преп. Серафима, причем всячески подчеркивал роль императора Николая II. О иосифлянах митрополит говорил довольно снисходи-

тельно; однако обновленцев бичевал с фанатичной резкостью. Но изумительнее всего его полумонархические проповеди. В этом отношении он превосходил даже иосифлян. Помню его проповедь 10 августа 1930 года в храме Смоленской Божией Матери в рабочем районе, в селе Смоленском, в день престольного праздника. Митрополит говорил об особой милости Божией Матери к Земле Русской. Эта любовь явилась в многочисленных иконах Божией Матери на Святой Руси. Но росли наши грехи и беззакония и... здесь рывок вперед, взмах руки, старческий голос крепнет: «И Божия Мать отступила от нас, и скрылись святые чудотворные иконы Царицы Небесной. И пока не будет знамения от святой иконы Божией Матери, не поверю, что мы прощены. Но я верю, что такое время будет, и мы до него доживем»... Митрополит постоянно говорил о Божией Матери, указывал на образ преп. Серафима, отстаивал идею русской святости, идею русского народа богоносца. Народ богоносец должен пройти через горнило испытаний, чтобы, очистившись в нем, явить миру чистое золото веры Христовой. Проповедуя все это с высоты митрополичьей кафедры, митрополит Серафим управлял епархией твердой, властной рукой. Епископ Николай (в недавнем прошлом крупнейший церковный деятель) сошел на роль простого викарного епископа. Отцы Николай Чуков, Леонид Богоявленский и другие крупные деятели также сошли на роль обыкновенных протопопов. Митрополит приехал к нам 75-летним старцем, уехал от нас в 80 лет. Тяжело больной, страдающий гипертонией, подагрой, склерозом, митрополит, однако не утратил ни ясности мысли, ни глубокой преданности своим убеждениям» [3, С. 114-115].

Владыка занимал Ленинградскую кафедру более пяти лет. Весной 1933 г. ему было отказано в выдаче паспорта, и митрополит, лишенный таким образом права проживания в Ленинграде, был вынужден поселиться в г. Тихвине, управлять из которого епархией было неудобно.

Телесные немощи Владыки и все возрастающая ненависть к нему органов государственной власти в Ленинграде, делавшая весьма вероятным скорый арест святителя Серафима, побудили митр. Сергия и Временный Патриарший Священный Синод 14 октября 1933 г. издать указ об увольнении Владыки на покой. Отслужив 24 октября в храме своей юности, Спасо-Преображенском соборе, Божественную литургию, святитель Серафим навсегда покинул родной город, в котором произошло его становление как глубоко верующего православного мирянина, и которому он отдал в труднейший для церковной жизни города период свои последние архипастырские силы.

После возвращения в Москву и кратковременного проживания в резиденции митрополита Сергия в Баумановском переулке, в 1934 г. святитель Серафим нашел себе последнее пристанище в двух комнатах загородной дачи, находившейся недалеко от станции Удельная Казанской железной дороги.

В череде многих десятков тысяч мученических смертей за веру кончина Владыки Серафима оказалась исполненной особого подвижнического величия и достоинства. Арестованный сотрудниками НКВД 30 ноября 1937 г., прикованный к постели 82-летний святитель был вынесен из дома на носилках и доставлен в Таганскую тюрьму в машине «скорой помощи» из-за невозможности перевезти его в арестантской машине. Несколько недель физически беспомощный, умирающий старец с величием христианского первомученика противостоял гоните-

лям Церкви, но не назвал ни одной фамилии и не признал ни одного из предъявленных ему обвинений. Этот факт непреклонности и несгибаемости митрополита, достигшего предела своей земной жизни, свидетельствовал об исключительной вере и совершенно особом чувстве к Богу, которое жило в душе старца.

На некоторых допросах Владыку спрашивали о его любимом духовном сыне – архимандрите Никандре (Савельеве), который в 1937 г. сбежал из Сиблага. Нелегально добравшись до Москвы, о. Никандр около месяца скрывался у митрополита Серафима на даче, а затем явился с повинной в комендатуру НКВД, где снова был арестован и в дальнейшем расстрелян. Не зная об этом, и желая спасти своего бывшего келейника, Владыка на все вопросы следователя, угрозы и пытки отвечал, что видел последний раз архимандрита в 1933 г., так и не признавшись в помощи духовному сыну во время его побега. 7 декабря Тройка Управления НКВД по Московской области приговорила Владыку к высшей мере наказания за контрреволюционную деятельность. 11 декабря того же года приговор был приведен в исполнение на полигоне НКВД в дер. Бутово под Москвой [6, С. 353-381].

Высокий, поистине пророческий дух обитал в душе священномученика Серафима в последние годы его жизни. Незадолго до своего ареста он произнес слова, свидетельствующие о том, что к концу жизни духовным взором своим митрополит пронизал сокровенный смысл истории и бесконечно поднимался над своим трагическим временем. «Православная Церковь сейчас, – говорил он, – переживает время испытаний. Кто останется верен Церкви, тот спасен будет. Многие из-за преследований отходят от Церкви, другие даже предают ее. Но и раньше были гонения, и все они кончились торжеством христианства. Так будет и с этим гонением. Оно окончится, и Православие снова восторжествует. Сейчас многие страдают за веру. Это золото очищается в духовном горниле испытаний. После этого будет столько священномучеников, пострадавших за веру Христову, сколько не помнит вся история христианства» [9, С. 47].

Незадолго до своей кончины духовный отец святителя Серафима, св. праведный Иоанн Кронштадтский, в последний раз благословляя духовного сына, произнес слово, предопределившее все дальнейшее священномученическое служение Владыки Серафима: «Я могу спокойно умереть, зная, что ты и преосвященный Гермоген будете продолжать мое дело, будете бороться за православие, на что я вас благословляю». Оба святителя в полной мере исполнили благословение своего духовного отца, хотя в отличие от святителя Гермогена, принявшего мученическую смерть уже в 1918 г., священномученик Серафим пришел к своей мученической кончине через 20-летнее исповедническое архипастьырское служение [2, С. 108]. 23 февраля 1997 г. Архиерейский Собор Русской Православной Церкви причислил митрополита Серафима к лику святых.

Литература

1. Архим. Георгий (Тертышников). Священномученик Серафим (Чичагов) и богословское наследие (к 65-летию мученической кончины) // Церковный вестник. 2003. № 1-2.
2. Житие священномученика митрополита Серафима (Чичагова). СПб., 2000.

3. Краснов-Левитин А. Лихие годы. Париж, 1977.
4. Краснов-Левитин А.Э. Митрополит – герой Плевны // Московский Церковный вестник. 1991. № 17.
5. Митр. Иоанн (Снычев). Церковные расколы в Русской Церкви 20-х и 30-х годов XX столетия. Сортавала, 1992.
6. Павлова О. Священномученик митрополит Серафим (Чичагов) // Бутовский полигон. В родном краю. Документы, свидетельства, судьбы... М., 2004.
7. Руководители Санкт-Петербурга. СПб., 2003.
8. Санкт-Петербургский мартиролог. СПб., 2002.
9. Свящ. Владислав Кумыш. Мученичество как таинство православной веры. Памяти сщмч. Серафима (Чичагова) // Церковный вестник. 2000. № 11.
10. Серафим, архиепископ Тверской. О возрождении приходской жизни. Пг., 1916.
11. Соколова Л. Никто молитвы не отнимет. СПб., 2000.
12. Центральный государственный архив Санкт-Петербурга (ЦГА СПб), ф. 7383, оп. 1, д. 32, л. 14
13. ЦГА СПб, ф. 7383, оп. 1, д. 25, л. 31.
14. Там же, л. 32.
15. Там же, л. 35.
16. Там же, л. 28.
17. Там же, ф. 1000, оп. 90, д. 8, л. 67.
18. Там же, оп. 51, д. 38, л. 8-9.
19. Черная В. Митрополит Серафим (Чичагов) // ЖМП. 1989. № 2.
20. Чичагов Л.М. Что служит основанием каждой науки? М., 1890.

Я.Г. Хижняк
Пензенская духовная семинария

К вопросу об экологической катастрофе

Статья посвящена рассмотрению возможности экологической катастрофы на Земле и решению этой проблемы с помощью Священного Писания.

Ключевые слова: Библия, экология, грех, природа, царь.

Y.G. Khyzhniak
Penza Theological Seminary

To the issue of ecological catastrophe

The article is devoted to the consideration of the ecological catastrophe on Earth and the solution of this problem with the help of the Holy Scripture.

Keywords: Bible, ecology, sin, nature, king.

Одной из важных проблем современной богословской науки является осознание и осмысление возможной экологической катастрофы на Земле, в частности, теоретического и практического вклада человечества в этот процесс.

Земля - это наш дом, единственное пристанище человека. Другие планеты, пригодные для жизни, существуют только в фантастических фильмах, но не стоит возлагать надежды на то, что они станут реальностью. Необходимо беречь то, что существует в настоящее время, относиться к природе бережно и соблюдать гармонию.

Научно-технический прогресс сначала постепенно, а затем всё быстрее убивает природу, преобразует Землю и всё, что на ней обитает.

Ежегодные сборы урожая снижают плодородие почвы, а чрезмерное внесение удобрений загрязняет водоёмы; осушение болот увеличивает опасность возникновения пожаров. Развитие промышленности и распространение транспорта загрязняют окружающую среду, рост потребления ведёт к истощению природных ресурсов. Нам необходимо задуматься о будущем, пока ещё есть хоть какие-то шансы остановить разрушение нашего общего дома.

В 2009 г. был выпущен документальный фильм под названием «Дом» – результат совместного творчества всемирно известного фотографа дикой природы Яна Артюса-Бертрана и режиссёра Люка Бессона.

Фильм состоит из видов разных мест Земли с высоты птичьего полёта. Голос за кадром рассказывает об экологической катастрофе, угрожающей нашей планете, на примере катастроф, разворачивающихся уже сейчас.

Кадры из фильма наглядным образом демонстрируют плачевную экологическую ситуацию на нашей планете. С одной стороны, мы видим неравномер-

ное использование земельных ресурсов, растущие темпы добычи нефти, таяние ледников, загрязнение окружающей среды, а также дефицит питьевой воды и нищету. Но в то же время видно, что некоторые страны уже осознали всю пагубность наших действий и всевозможными методами пытаются исправить положение вещей, используя альтернативные пути получения энергии: применяя солнечные батареи, ветряные мельницы и другие средства, которые позволяют сохранить экологию [1].

В Священном Писании не акцентируется внимание на экологической катастрофе по той причине, что во времена, когда писалась Библия, ни заводов, ни транспорта, ни многих других современных источников загрязнения окружающей среды не существовало. Отходов производства было сравнительно немного, и проблемы с их хранением, утилизацией или обезвреживанием фактически не возникали [7, с. 120].

Для того чтобы разобраться в данной проблеме с помощью Библии, необходимо понять подлинное значение владычества человека над природой [6].

В данном контексте центральным местом в Библии является Божье благословение человеку владычествовать: «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему, и да владычествуют они над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над скотом, и над всею землею, и над всеми гадами, пресмыкающимися по земле» (Быт.1:26). С одной стороны, это богословское выражение очевидного факта: человеческий вид – доминирующий вид на планете. Однако неправильное толкование библейского повествования привело человечество к величайшему кризису [11].

Противоположностью этому является то, что многие индуисты становятся вегетарианцами ради уважения к животным [2, с. 629]. Для буддистов намеренное убийство насекомого – точно такое же убийство, как и любое другое, и они стараются воздерживаться от него. У каждого буддийского монаха к посоху прикрепляется колокольчик, для предупреждения животных о приближении человека, чтобы они успели убежать [9, с. 300]. Ортодоксальные джайны, в свою очередь, специальной метёлкой подметают себе дорогу, чтобы не раздавить муравьёв [3, с. 512]. А средневековые христианские монахи, для которых основными ценностями были сострадание и любовь, заботились о диких животных, излечивая их от ран и спасая от охотников [10, с. 33].

На самом деле, владычество людей не подразумевает потребительского отношения к живым существам и окружающей среде, оно должно быть подобно идее царя-пастуха, распространённой на Востоке.

Когда евреи, находящиеся в подданстве царя Ровоама, пытались уменьшить тиранию его отца Соломона, то мудрецы подсказали молодому царю: «Если ты на сей день будешь слугою народу сему и послужишь ему, ... то они будут твоими рабами на все дни» (3Цар.12:7). На самом деле, взаимное служение и является идеалом. Царь должен царствовать, служа и заботясь о нуждах своего народа, обеспечивая ему защиту и справедливость, избегая жестокости, эксплуатации и угнетения, но при этом обязанностью людей является подчинение и служба своему царю. Царь поставляется для блага своего народа, а не наоборот. Очень известной метафорой подобного правления на Востоке является пастух. Царь должен быть пастырем для своего народа. А овцы должны следовать за своим па-

стырем, основная обязанность пастуха – ухаживать за овцами, а не злоупотреблять своей властью или использовать их. Само понятие «пастырь» больше говорит об ответственности, чем о власти и правах.

Если мы имеем власть над Божьими созданиями и над природой, то должны жить с ними в мире, как смиренные слуги и добрые пастыри. Мы не имеем права ввиду того, что созданы по образу Божьему, использовать это как повод для злоупотребления, пренебрежения или даже унижения остальных существ – ведь Господь не делает подобного по отношению к нам. Как цари, мы обладаем властью над жизнью и над смертью и обязаны править соответственно с правилами милости и справедливости. Но у нас также есть и другая обязанность – как перед Богом, там и перед ними, – защищать и любить их.

И действительно, подобная парадигма правления должна быть чертой не только ветхозаветных царей, но и нравственного поведения всех людей на земле. В Священном Писании Ветхого Завета есть чёткое указание на то, что «праведный знает душу скота своего, сострадание же нечестивых жестоко» (Притч.12:10).

Отношение царствования выходит за пределы Ветхого Завета. Сам Христос является примером великодушия, любви и жертвенного служения людям. Нет причин не принимать такую хриstopодобную ответственность и в отношении природы.

Абсолютная беззащитность животных и наша власть над ними побуждает нас к нравственному великодушию. Мы для природы являемся тем, Кем для нас является Христос.

Когда мы говорим о превосходстве человека над природой, то подразумеваем не только хриstopодобное превосходство, но и превосходство служения. Не может быть одного без другого.

Итак, владычествовать над другими существами подобно царю, действовать в соответствии с образом Божьим – означает возобновлять библейскую справедливость в отношении всего сущего. Владычество (Быт.1) осуществляется через служение (Быт.2) – это библейский баланс нашей экологической ответственности [11].

Другой причиной, подталкивающей человека быть милосердным по отношению к животным, является мысль о том, что жестокость по отношению к ним развивает безжалостность в человеке и, наоборот, добрые дела способствуют развитию сострадания и гуманности [5, с. 136].

В 71-м псалме выражается идея о том, что природное и экономическое благополучие является результатом справедливого и великодушного правительства: «Боже! даруй царю Твой суд и сыну царя Твою правду, да судит праведно людей Твоих и нищих Твоих на суде...» (Пс.71:1–2). В принципе, псалом хорошо соединяет молитву о царе, который обязан поступать справедливо, с ожиданиями, что в природной среде будет порядок и процветание: «Будет обилие хлеба на земле...» (Пс.71:16) [11].

Не зря цикл иудейских праздников, во время которых евреи посвящали себя служению Богу, увенчивался двумя исключительными установлениями: празднованием субботного и юбилейного года. В это время Богу служили не только люди, но и сама земля, которую Господь дал евреям во временное пользование.

Первым и самым главным требованием субботнего года был покой земли, т. е. земля не возделывалась, не засеивалась, виноград и фруктовые деревья не обрезались, из этого следовало прекращение в субботний год всех работ, связанных с земледелием. Таким образом, земля после шести лет использования и принесения плодов частным владельцам, становилась собственностью только Бога, пребывала в священном покое, как при её творении.

Дополнительным требованием субботнего покоя седьмого года было предписание, чтобы всё, что вырастет на земле в этот год, предоставлялось не только для владельца с семьей, но и для рабов, путешественников и убогих, а также для домашних животных и диких зверей.

Из этого следует, что главное предназначение постановлений о субботнем годе – нравственное, в нем красной нитью проходит мысль о всеобщем служении человека и самой земли Богу и пробуждении в людях веры и надежды на Него, искренней преданности Ему.

Основной смысл и предназначение установления субботнего года заключается в формировании воли людей к служению Богу и окружающим.

Подобным образом празднование юбилейного пятидесятого года, прежде всего, заключалось в покое земли. Деревья и сама земля должны были не обрабатываться, как во времена первобытной девственности, а их плоды, подобно манне в пустыне, должны быть доступны всем (Лев.25) [13, с. 489–496].

Земля имеет огромное значение. Это не просто место жительства или источник для сельского хозяйства. Она не была недвижимостью, которую можно продать или купить. Земля имела первенствующее богословское и нравственное значение.

Право собственности на землю возникло не на основании естественного права, коммерческой сделки или применения грубой силы. Оно обосновывалось Божественным благословением дара земли (2Цар.21:3; Мих.2:1–2).

О том, что человек должен составлять единое целое с природой, говорит тот факт, что после Всемирного потопа завет был положен между Богом с одной стороны и между людьми и животными с другой: «И сказал Бог Ною и сынам его с ним: вот, Я поставляю завет мой с вами и с потомством вашим после вас, и со всякою душою живою, которая с вами, с птицами и со скотами, и со всеми зверями земными, которые у вас, со всеми вышедшими из ковчега, со всеми животными земными; поставляю завет мой с вами, что не будет более истреблена всякая плоть водами потопа, и не будет уже потопа на опустошение земли» (Быт.9:8–11).

Приведенная цитата конкретно говорит о том, что великий договор заключен со всем существующим на планете, и Творец соединяет себя взаимными условиями договора с человеком и остальными существами. Это договор, в котором люди стоят наряду с остальными существами на земле. Завет связывает человека и остальных существ отношениями с Богом, нашим Создателем.

Когда человек восстал против своего Творца, его грехопадение повлияло на всю окружающую среду. Это видно из Господних слов Адаму: «Проклята земля за тебя» (Быт.3:17). Если вначале человек царствовал над миром, то теперь природа стала враждебна по отношению к человеку. Земля утратила прежнюю силу плодородия и стала произращать терния и сорные травы. Если раньше труд на

земле не утомлял человека, то теперь он должен был трудиться в поте лица, чтобы добыть себе пропитание. В природе начали действовать губительные стихии, наносящие ущерб, иногда сводящие на нет

тяжелый человеческий труд, вложенный в обработку земли. Человек стал страдать от перемен климата, от жары и холода. Животные перестали узнавать в человеке своего владыку. Среди них появились хищники, опасные для человека.

После этого надежда всего мира сосредотачивается на ожидании человеческого исправления: «Ибо тварь с надеждою ожидает откровения сынов Божиих, потому что тварь покорилась суеде не добровольно, но по воле покорившего ее, в надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих» (Рим.8:19–22). Эта библейская надежда очень важна для формирования экологической этики [11].

Видный греческий богослов Х. Яннарас отмечает, что «между тем, чем мир является актуально, и тем, чем он призван быть, стоит человеческая свобода, которая только и может преодолеть разрыв между существованием мира и целью этого существования» [15].

Примеры из житий святых являются ярким свидетельством того, что восстановление гармонии, которая была между человеком и природой в раю, возможна всегда и для каждого человека. Святые люди не боялись животных, а те, в свою очередь, искали у них помощи [12]. Известно, что прор. Илье во время его пребывания в пустыне ворон приносил пищу; прор. Даниил оставался невредимым, находясь во рве со львами; прп. Герасиму Иорданскому сопутствовал лев, которого он вылечил; по повелению прп. Зосимы лев вырыл яму для погребения прп. Марии Египетской; когда толпа гуляк решила подшутить над блж. Василием и натравила на него свору озлобленных псов, то бродячие собаки, которые вначале лаяли на юродивого, подбежав к нему, вдруг завалили хвостами и начали лизать ему лицо и руки, и много других случаев, когда животные повиновались человеку, подобно тому, как это происходило в раю [4].

Более того, французский богослов В. Н. Лосский так говорит о замысле Божьем, о человеке в его отношении к тварному миру: «По учению святого Максима Исповедника, первый человек был призван <...> уничтожить пространственные условия не только для своего духа, но также и для тела, соединив землю и небо, то есть весь чувственный мир» [8, с. 59].

Он должен был преодолеть разделение на небо и землю – фактически преодолеть силу земного притяжения. И это тоже было под силу святым так же, как и в случаях с повинованием животных. Из жития прп. Серафима Саровского известно, что во время молитвы он возносился над землёй. Плот, на котором плыл свт. Иоанн Новгородский, подымался против течения без чьей-либо помощи. А о блж. Василии московские летописи повествуют, что он не раз на глазах у толпы переносился неведомой силой через Москву-реку [4].

В качестве подобных примеров ап. Павел приводит праведников Ветхого Завета, которые «верою <...> заграждали уста львов, угашали силу огня...» (Евр. 11. 33-34)

Священное Писание многократно и недвусмысленно говорит о том, что после Второго пришествия Христова будут решены все, в т. ч. и экологические проблемы. Союз Творца со Своим народом станет также и союзом людей: «с

полевыми зверями и с птицами небесными и с пресмыкающимися по земле» (Ос.2:16-18). «Теленок, и молодой лев, и вол будут вместе, и малое дитя будет водить их» (Ис.11:6), потому что все конфликты, в т. ч. и конфликт человека с природой, будут исчерпаны.

Однако из этого не следует, что забота об окружающей среде не имеет смысла. Ожидание «нового неба и новой земли» (2Пет.3:13; Отк.21:1) должно не уменьшать, а увеличивать заботу каждого человека о состоянии этой среды. Как видим, Господь доверил нам заботу о природе, а значит, с нас и будет спрошен «отчет». Недаром вера во Второе пришествие Господа подразумевает ответственность людей за всё, что им доверено. И правильно поступают те люди, которые, осознавая свою ответственность за происходящее, стремятся сберечь всё то, что им доверил Творец [14, с. 20–21].

В данном аспекте ключевым моментом Священного Писания является видение прор. Исаии о будущих временах: «Ибо вот, Я творю новое небо и новую землю, и прежние уже не будут воспоминаемы и не придут на сердце. Волк и ягненок будут пастись вместе, и лев, как вол, будет есть солому, а для змея прах будет пищею: они не будут причинять зла и вреда на всей святой горе Моей, говорит Господь» (Ис.65:17; 25).

Дело в том, что то, чего мы ждём от Господа в будущем, оказывает влияние на образ нашей жизни уже сейчас. Целью библейских предсказаний является не только пророчество о будущем, но и поощрение нравственного изменения в настоящем. Эсхатологическая окраска библейских предсказаний вселяет в нас веру в то, что восстановление экологического баланса является реальностью. Осознание того, что Вселенная принадлежит Творцу, а наши старания направлены на то, чтобы заложить основу для распространения Царства Божьего на земле, должно послужить нашему смирению и привести нас к нравственному послушанию [11].

Литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Брюссель. 1989. 2535 с.
2. Гоголева Е. Home – фильм каждого из нас... [Электронный ресурс] URL: <http://www.erfolg.ru/theatre/home.htm> (дата обращения 16.02.18).
3. Дубянский А. М. Индуизм // Православная Энциклопедия. М., 2009. Т. XXII. С. 624–632.
4. Железнова Н. А. Джайнизм // Православная Энциклопедия. М., 2006. Т. XIV. С. 512–518.
5. Жития святых по изложению свт. Димитрия Ростовского. М., 1903–1911. 12 кн.
6. Ильиных И. А. Экологическая этика: учебное пособие. Горно-Алтайск, 2009. 434 с.
7. Кудрявцев А., прот. Владычество. [Электронный ресурс] bogoslov.ru. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/4869908.html> (дата обращения 10.04.18).
8. Кулиев Т. Т. Экологическая этика в Библии / Религия и экология // Юг России: экология, развитие. Махачкала, 2007. С. 120–121.

9. Лосский В. Очерк мистического богословия Восточной Церкви / Пер. с фр. // Богословские труды. М.: Издание Московской Патриархии, 1972. №8. 128с.
10. Островская Е. П., Рудой В. И. Буддизм // Православная Энциклопедия. М., 2003. Т. VI. С. 299–304.
11. Пугачева Н. П. Гуманное отношение к животным в христианстве // Нива Господня. Вестник Пензенской Духовной Семинарии. Пенза, 2015. №1 (1). С. 31–34.
12. Райт К. Око за око. Этика Ветхого Завета. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.e-reading.club/book.php?book=1050040> (дата обращения 10.04.18).
13. Сильвестр (Стойчев), архим. Дом, в котором мы живем. [Электронный ресурс] pravlife.org. URL: <http://pravlife.org/ru/content/dom-v-kotorom-my-zhivem> (дата обращения 10.04.18).
14. Толковая Библия или комментарий на все книги Св. Писания Ветхаго и Новаго Завета: илл. Издание преемников А. П. Лопухина. Стокгольм: Ин-т перевода Библии, 1987. Т. 1. Изд. 2-е. 502 с.
15. Хрибар С. Ф. Экологическое в Библии. Формы религиозно-экологического мировоззрения: учебно-методическое пособие. К.: Киевский эколого-культурный центр. 2003. 65 с.
16. Яннарас Х. Вера Церкви. Введение в православное богословие. [Электронный ресурс] RoyalLib.com. URL: https://royallib.com/read/yannaras_hristos/vera_tserkvi_vvedenie_v_pравoslavnoe_bogoslovie.html#0 (дата обращения 10.04.18).

Л. В. Шварева
Филиал Военной академии материально-технического обеспечения имени ге-
нерала армии А. В. Хрулёва (г. Пенза)
А.Е. Дубровин
Пензенская Духовная Семинария

Значение целомудрия в жизни современной молодёжи в контексте Православных ценностей

Цель данной статьи заключается в расширении представления о значении целомудрия в системе нравственных ценностей современной молодёжи. Авторы акцентируют внимание на необходимости обращения к основам социальной концепции Русской Православной Церкви для формирования благоговейного отношения молодых людей к таинству брака. Проведённый анализ результатов анкетного опроса позволяет сделать выводы о существующей подмене понятий в сознании современной молодёжи, а также о низком уровне ответственности и нравственного развития.

Ключевые слова: Православные ценности, создание условий для воспитания целомудрия, помощь Церкви, современная молодёжь, пробелы в нравственном развитии.

L. Shvareva
Penza Branch of the Military Academy of Logistical Support
named after General of the Army A. V. Khrulev
A. Dubrovin
Penza Theological Seminary

Chastity Value in the Life of Modern Orthodox Youth

The purpose of the article is to expand the understanding of the meaning of chastity in the system of moral values of modern Orthodox youth. The authors emphasize the need to address the basics of the social concept of the Russian Orthodox Church in order to form a reverent attitude of young people to the sacrament of marriage. The analysis conducted allows drawing conclusions about the existing substitution of concepts in the consciousness of modern Orthodox youth, as well as about sheer illiteracy and gaps in the moral development.

Keywords: creation of conditions for chastity development, Church's help, modern Orthodox youth, gaps in moral development.

В современном обществе существует множество социальных проблем, которые напрямую или опосредованно являются результатом снижения уровня нравственности. Рекламный стереотип «бери от жизни всё» становится очень популярным даже в такой деликатной сфере как отношения между полами: не секрет, что возраст начала половой жизни стремительно уменьшается.

Проводимые в школах уроки полового воспитания направлены, прежде всего, на обеспечение подростков достоверной информацией. При том, что уроки полового воспитания не поддерживают беспорядочные половые связи, они пропагандируют отсрочку вступления в половые отношения, моногамные отношения. Первичная задача таких уроков – сократить процент нежелательных беременностей школьниц, венерических заболеваний, повышая общую культуру построения отношений между полами [3]. Однако такой взгляд на проблему противоречит учению Православной Церкви. Согласно основам социальной концепции (далее ОСК) Русской Православной Церкви, Церковь не может поддерживать тех программ полового просвещения, которые признают нормой любые добрачные связи. Совершенно неприемлемо навязывание таких программ учащимся. Школа призвана противостоять пороку, разрушающему целостность личности, воспитывать целомудрие, готовить юношество к созданию крепкой семьи, основанной на верности и чистоте [5, глава X. Вопросы личной, семейной и общественной нравственности].

Решение обозначенных выше социально-демографических проблем может находиться в плоскости нравственного воспитания подрастающего поколения. Если рассматривать учение Православной Церкви о браке, представленное в ОСК, более подробно, можно найти множество высококонрастных призывов, идущих вразрез с современными «культурными трендами».

Пропаганда порока наносит особенный вред неутвержденным душам детей и юношества. В книгах, кинофильмах и другой видеопродукции, в средствах массовой информации, а также в некоторых образовательных программах подросткам зачастую внушают такое представление о половых отношениях, которое крайне унижительно для человеческого достоинства, поскольку в нём нет места для понятий целомудрия, супружеской верности и самоотверженной любви.

Протоиерей А. Шугаев в своей книге «Один раз и на всю жизнь» пишет о том, что даже в семейной жизни супружеская близость является не основополагающим компонентом православного брака, а скорее приятным дополнением. Обосновывая вред интимной невоздержанности супругов, отец Андрей приводит простой, но очень наглядный пример. Так, при полноценном сбалансированном питании десерт, например, шоколадка, не только вызовет удовольствие, но и окажется полезной для организма. А если человека кормить только шоколадом, это вполне может привести к летальному исходу. Как говорил Парацельс, «всё – яд, всё – лекарство; то и другое определяет доза». Но если это даже и супругам в законном браке не полезно, естественно, что до брака об интимной близости и речи быть не может!

Признавая необходимость нравственного воспитания современной молодёжи, в первую очередь стоит определить значение целомудрия в системе нравственных ценностей современной молодёжи. За основу нравственного ориентира предполагается взять учение святых отцов, признаваемых в Русской Православной Церкви. Авторы провели краткий обзор их творений и выявили, что воспитание целомудрия является одним из ключевых моментов воспитания детей, согласно Священному Писанию. Вместе с этим популярный журнал «Фома» опубликовал статью «Что такое, по-вашему, целомудрие? Возможно ли оно в наши дни?» [4], где собраны ответы медийных лиц, в том числе хорошо извест-

ных в православной среде. Данная работа посвящена анализу результатов анкетного опроса по отношению к целомудрию, проведённого среди современной молодёжи 17-25 лет.

Целевыми группами респондентов стали молодёжные активы храмов Саратовской, Пензенской и Кузнецкой епархий, студенты филиала Военной академии материально-технического обеспечения имени генерала армии А. В. Хрулёва, Пензенского государственного университета и Пензенской духовной семинарии. Проведение анкетирования выполнялось по следующей схеме: авторы статьи предлагали ответственному лицу пройти опрос и распространить среди знакомых. Обратная связь – фактически, отчёт о заполнении – не требовалась, однако имела место в одной группе респондентов. Использование сервиса Google.Формы обеспечило требуемую анонимность участников, однако привело к некоторым сложностям при обработке данных. Например, невозможно однозначно определить, к какой группе относится ответивший: семинарист, студент военной академии, православный активист. Вторая сложность заключается в том, что сервис Google.Формы допускает бессмысленный набор символов в качестве корректного ответа на открытые вопросы. Описанных сложностей можно было бы избежать при непосредственном общении с респондентами.

При подготовке к работе мы попытались найти точное значение термина «целомудрие». Обратившись к весьма популярному православному сайту «Азбука веры», нашли краткое определение термина «целомудрие» – 1) добродетель; непорочность, нравственная и телесная чистота; 2) девственность; 3) благоразумие. Комментарий ниже существенно расширяет понятие. «Это внутренняя чистота, цельность помыслов и поступков, которая не обуславливается внешними факторами. Отождествление целомудрия с девственностью – сужение понятия. Целомудрие и благородство – две аксиологические категории, составляющие понятие чести». Не менее интересно и слово о целомудрии преподобного Петра Дамаскина, из которого следует значительно более широкий смысл: *Целомудрие есть здоровый (целый) образ мыслей, то есть не имеющий (какого-либо) недостатка и не допускающий того, кто его имеет, уклоняться в невоздержность или в окаменение; но хранящий собираемое мудростью доброе и отвергающий все худое; собирающий помысел к себе самому и собою возводящий его к Богу [7].*

При изучении вопроса в «мирском» кластере Рунета столкнулись с тем, что современное понимание редуцировалось до синонима «девственности», «непорочности». Только второе значение из словаря С. И. Ожегова предлагает вариант «строгая нравственность, чистота», и то в переносном значении. Словарь Д. Н. Ушакова предлагает определение схожего вида: «Добродетель, строгость в нравственном отношении». Словарь «Основы духовной культуры (энциклопедический словарь педагога)» даёт более широкое определение, но, к сожалению, привязывает его только к девушкам. Что-то близкое к изначальному смыслу предлагает Большой толковый словарь русских существительных [6, АСТ-Пресс Книга. 2009]. Там целомудрие определяется как свойство человека, обладающего высокими нравственными качествами, нравственной безупречностью (честностью, правдивостью, бескорыстием, непорочностью).

После такого анализа стало ясно, что если предлагать респондентам закрытый тип вопроса «Как Вы понимаете термин «целомудрие»?», то получим не лич-

ное мнение опрашиваемых, а выбор значения по словарным статьям из интернета, причём здесь действовал бы принцип любого тестового опроса: наиболее длинный и подробный ответ – заведомо правильный. Тем не менее, полученные ответы удивили своей лаконичностью, так что на определённом этапе приходилось акцентировать внимание координатора группы на этом моменте (с просьбой к участникам формулировать более распространённый ответ). Напомним также, что основная задача анкетного опроса не проверить респондентов на знание православного определения целомудрия, а выявить их личное отношение. К тому же, мы предполагаем, что православное отношение к браку («один раз и на всю жизнь») будет коррелировать с положительным отношением к целомудрию. Если данная зависимость будет прослеживаться, вполне вероятно, что и демографическую проблему, описанную в самом начале статьи, можно решать воспитанием, ориентированным на целомудренность и благоговейное отношение молодых людей к таинству брака.

Анкета поделена на несколько тематических категорий: личные данные, отношение к семье и браку, отношение к целомудрию. Опрос проводился со 2 по 11 ноября 2017 года, было получено 85 ответов, четверо не завершили анкетирование. 58,8% всех ответивших – девушки, причём в возрастном интервале от 17 до 21 находится большинство – 58%, 21-25 – 18% и старше 25 – 24%. Подавляющее число опрошенных не замужем, однако 10% решили уточнить свой социальный статус. Среди вариантов «встречаемся» / «есть парень» – 6%, по 2% за «помолвлена» и «гражданский брак», причём во всех случаях возраст не превышает 25 лет. Мужчины в данном вопросе оказались сдержаннее – большинство респондентов использовали стандартные ответы. В официальном браке состоят 14,1% опрошенных, разведены 5,9%. Среди последних есть женщины младше 25 лет, которые не намерены создавать семью повторно. Желание вообще иметь семью выразили 86,3% всех респондентов, из отказавшихся 14% мужчин и только 9% женщин.

Второй блок вопросов отражал представление респондентов о браке. Напомним, что точка зрения Церкви восходит к словам Господа Иисуса Христа: «Что Бог сочетал, того человек да не разлучает... Кто разведётся с женою своею не за прелюбодеяние и женится на другой, тот прелюбодействует; и женившийся на разведенной прелюбодействует» (Мф.19:6, 9). То есть, верность супругов в православном браке должна сохраняться и укрепляться до конца жизни, развод порицается как грех, приносящий душевные страдания детям и по меньшей мере одному из супругов. Повторный брак допускается Церковью в исключительных случаях [5, глава X, п.3], но развод и вступление в новый союз по собственным эгоистическим мотивам не может признаваться нормой. Разумеется, необходимо также хранение девственности до официального бракосочетания: «Всякий, кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с нею в сердце своем», – говорит Господь Иисус в Нагорной проповеди (Мф. 5. 28). «Похоть... зачавши, рождает грех, а сделанный грех рождает смерть», – предупреждает апостол Иаков (Иак. 1. 15). «Блудники... Царства Божия не наследуют», – утверждает апостол Павел (1 Кор. 6. 9-10).

Таким образом, наборы ответов на вопросы о девственности супругов до брака и допустимости повторного брака, («да», «да», «нет») и («да», «да», «да») в об-

щем виде соответствуют православному представлению о целомудрии и нравственности. Если рассматривать аспект отношения к семье и браку, то ответы недостаточно информативны – в этом случае стоит дополнить блок вопросами, например, об отношении к разводу и расширить число возможных ответов на вопрос о втором браке. В условиях данного опроса следует отметить следующее:

число людей с традиционными взглядами составляет 25% всех анкетированных, причём это больше мужчины (31%), чем женщины (17%);

число респондентов, отрицающих традиционный подход (нет – девственности и допустимость второго брака), составляет 29% от всего числа опрошенных. Интересно, что в долевого отношении процент примерно одинаков – так считают 26% мужчин и 27% женщин. 68% ответивших так, младше 21 года;

эгоистичных взглядов (требование девственности только от будущего супруга) оказалось крайне мало, всего 5%, тогда как считают необходимым сохранить себя до брака, без учёта прочих условий, 46% (54% женщин и 34% мужчин).

Результаты анкетирования свидетельствуют о противоречивости позиций в молодёжной среде: если в среде, потенциально лояльной к Православию, его нравственные ценности хотя бы декларируются, то в студенческой среде правит вседозволенность.

Открытый вопрос «Как вы понимаете термин «целомудрие»? получил весьма ограниченный набор ответов, который сводится к следующим: непорочность, душевная и/или телесная чистота, ограничение сексуальных желаний, девственность. Небольшое число респондентов пытались связать термин с религиозной добродетелью, мудростью. 5% вообще не смогли дать ответ на поставленный вопрос или спутали термины. При этом 93% утвердительно отвечают на вопрос о возможности воспитания целомудрия. Интересно, что на вопрос, почему нельзя воспитать целомудрие, были получены следующие ответы:

потому, что это даётся ему с малых лет жизни;

мудрость – это знание, а знание можно получить, но никак не воспитать;

нецелесообразно;

природное естество нельзя подавить воспитанием, можно лишь временно ограничить низменные стремления;

каждый человек сам решает, быть ему целомудренным или нет;

потому, что это зависит от воли самого человека.

В блоке «как можно воспитать целомудрие» также был получен один «отрицательный» ответ:

мне безразлично, не собираюсь воспитывать ребёнка в средневековых традициях.

Тем не менее, ответы о методах воспитания целомудрия в ребёнке намного чаще касаются религиозной тематики: знакомство с заповедями и с учениями святых, христианские ценности, жизнь по Библии, постоянная молитва, обращение к Богу. Огромная роль отводится действиям и личному примеру родителей, не менее важен и самоконтроль:

воспитывать целомудрие у человека нужно с самого детства и, обязательно, чтобы пример исходил от родителей. Думаю, что одним из важных критериев этого воспитания является расстановка правильных приоритетов жизни. Целью человека должен стать Бог;

дать понять, какую угрозу несут неконтролируемые плотские желания, и попытаться направить человека на самоконтроль своих сексуальных желаний.

Есть ещё ответы, которые пытаются защитить ребёнка от излишнего родительского контроля:

родители могут своими нравоучениями «пережить» ребёнку здоровую сексуальность, что приведет к психологическим травмам и зажатую сексуальности во взрослом возрасте. Поэтому двигаться нужно в другом направлении, объясняя ребенку духовную составляющую целомудрия, а не прививая отвращение к противоположному полу и сексу, не ставя запреты и ограничения.

Возможности для воспитания целомудрия представлены в гистограмме 1.

Проведённый среди молодёжи опрос позволил прийти к следующим заключениям:

подавляющее большинство респондентов, не имеющих специальных богословских знаний, легко подменяют понятие «целомудрие» иными, более узкими понятиями: девственность, общая нравственность, духовная чистота. Отношение к целомудрию на таком уровне положительное, однако, несколько отрицательных ответов обозначают тенденцию отхода от традиционных нравственных ценностей в сторону свободы и вседозволенности;

некоторые подменяют целомудрие иными, едва ли свойственными этому термину понятиями: «*Это патриотизм народа, любовь и уважение традиций своих предков*». Подмена понятий такого вида свидетельствует не о низкой заинтересованности опрошенных, а о простой неграмотности, пробелах в развитии.

Гистограмма 1. Условия воспитания целомудрия по мнению современной православной молодёжи



В связи с этим исключительно важной задачей станет изменение структуры уроков полового воспитания. Вместо акцента на описание физиологических процессов половой жизни, стоит воспитывать, прежде всего, духовную и нравственную сторону. Приоритетная задача – говорить о важности и ценности брака как такового, о целомудрии – не только как об ограничениях в интимных вопросах, но как основополагающей добродетели, позволяющей сохранить цельность человеческой личности в агрессивной среде современного мира, наполненного различными искушениями и соблазнами.

Литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Минск. Белорусский Экзархат Московского Патриархата. 2013. 1519 с.: ил.
2. Прот. Илия Шугаев. Один раз и на всю жизнь. М. Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви. 2013. 208 с.
3. Шварева Л. В., Ярченко А. А. Половое просвещение подростков и подходы к его исследованию. Педагогика и психология: тренды, проблемы, актуальные задачи Материалы V Международной научно-практической конференции. 26 февраля, 2014 г.: Сборник научных трудов. В 2-х томах. Том I – Краснодар, 2014. – с. 82-85.
4. Что такое, по-вашему, целомудрие? Возможно ли оно в наши дни? Православный журнал «Фома», №4 (21), рубрика «Вопрос номер один». 2004. С. 4-8.
5. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. Патриархия.ru. Сайт Русской Православной Церкви. [Адрес: <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html>, Дата обращения: 18 ноября 2017].
6. Целомудрие. Словари и энциклопедии на Академикe [Адрес: <https://dic.academic.ru/searchall.php?SWord=целомудрие&from=xx&to=ru&did=&stypе>, Дата обращения: 19 ноября 2017].
7. Целомудрие. Сокровищница духовной мудрости. Православная энциклопедия «Азбука Веры». [Адрес: <https://azbyka.ru/otechnik/prochee/sokrovishnitsa-duhovnoj-mudrosti/361>, Дата обращения: 18 ноября 2017].

УДК 726.5.04

Л. В. Рассказова

Объединение государственных литературно-мемориальных музеев Пензенской области

Иконостасы в храмах Рождества Христова и Спасо-Преображения Господня (Кузнецкий район Пензенской области)

В статье исследуется декоративное убранство двух храмов, являющихся уникальными памятниками православной культуры. Оно создано в 1760-1770-х гг. в редком для пензенского края стиле барокко. Особое внимание уделяется истории создания резных золочёных многоярусных барочных иконостасов обеих церквей. Один из них сохранился в комплексе с киворием, скульптурной группой «Плащаница» («Гроб Господень с предстоящими») и придельными резными Царскими вратами. Привлечён широкий круг источников.

Ключевые слова: *архитектура русского православного храма, декоративное храмовое убранство, архитектурная композиция иконостаса, царские врата, фигуративная и орнаментальная резная пластика, русское барокко.*

L. Rasskazova

Association of State Literary and Memorial Museums of Penza Region

Iconostases in the Nativity Church and the Saviour-Transfiguration of the Lord Church (Kuznetsk district of Penza region)

The article investigates the decoration of two churches, which are unique monuments of Orthodox culture. It was created in 1760-1770 in the Baroque style which is rare for Penza region. Special attention is paid to the history of creating the carved gilded multi-tiered Baroque iconostases in both churches. One of them is preserved in the complex with a ciborium, sculptural group "Shroud" ("the Tomb of the Lord with the Coming") and the side carved Royal doors. The study is based on a wide range of sources.

Keywords: *architecture of the Russian Orthodox Church, ornamental temple decoration, architectural composition of the iconostasis, Royal doors, figurative and ornamental carved plastic, Russian Baroque.*

В Кузнецком районе Пензенской области (ранее эти земли входили в Кузнецкий уезд Саратовской губернии) на расстоянии 15 км друг от друга находятся два усадебных храма, выстроенных одним храмоздателем и в течение почти двухсот лет принадлежавших Аблязовым (см. прим. 1) и Радищевым. Строителем храмов был прадед писателя-гуманиста XVIII в. А. Н. Радищева (1749–1802) Григорий Афанасьевич Аблязов (между 1675–1685 – после 1746; см. прим. 2). Это храмы

Рождества Христова (1724) в селе Нижнее Аблязово и Спасо-Преображения Господня (1735–1738) в селе Верхнее Аблязово, ныне Радищево. Оба храма сохранились и в настоящее время являются действующими, включены в реестр объектов культурного наследия федерального значения.

Церковь Рождества Христова расположена в отдалении от наезженных дорог, центральных колхозных усадеб и туристических маршрутов. В годы советской власти она не была закрыта, и поныне пребывает в хорошем состоянии. В храме сохранился полный ансамбль внутреннего декоративного убранства: великолепный резной золочёный барочный иконостас, алтарная резная золочёная барочная сень (киворий), уникальная архитектурно-скульптурная группа «Плащаница» («Гроб Господень с предстоящими») и иконостасы приделов с резными Царскими вратами. Нижнеаблязовская Плащаница является уникальным памятником, аналогов которому не найдено в соседних Мордовии, Саратовской, Ульяновской, Самарской, Нижегородской областях. [16, с. 136-143]

Спасо-Преображенский храм представляет собой увеличенную копию Рождественского с некоторыми различиями (о них позже). Церковь – единственный памятник, сохранившийся от бывшей радищевской усадьбы, ныне входит в состав музея-усадьбы А. Н. Радищева (см. прим. 3). В отличие от Рождественского Преображенскому храму повезло меньше. В 1936 г. церковь закрыли, иконостас был разрушен, иконы разграблены. В 1974 г. она была передана музею-усадьбе А. Н. Радищева, в 1974–1977 гг. отреставрирована. По сохранившимся описям церковного имущества 1924 года частично восстановлен ее интерьер. Нынешний иконостас, ничем не похожий на бывший, привезен из Спасо-Преображенской церкви села Русская Пенделка. С 1991 г. Преображенский храм используется совместно с церковной общиной, продолжая оставаться на балансе Объединения литературных музеев. С этого времени проходят регулярные церковные службы.

В разные годы в Преображенском храме неоднократно бывал художник А. П. Боголюбов (1824–1896), внук А. Н. Радищева (его дочь от второго брака стала матерью Алексея Петровича). Рисунок Боголюбова 1883 г. и его описание храма в «Записках моряка-художника» (см. прим. 4) является единственным свидетельством, сделанным профессиональным художником, дающими возможность представить убранство фамильного радищевского храма (он был одним из наследников имения).

Обе церкви представляют собой характерную для периода их создания структуру основного храма и колокольни, соединенных трапезной, так называемым «кораблем». В Рождественском храме на двухэтажном четверике укреплен мощный восьмерик храма, вытянутая трапезная соединяет его с шатровой колокольней с четвериковым основанием. Спасо-Преображенский храм отличается большими размерами и дополнительным уровнем. В нем два восьмерика над четвериком первого яруса храма и два четверика у шатровой колокольни. Кроме того, в Преображенском храме более просторная в длину трапезная. В Христо-рождественском приделы с южной и северной сторон, а в Преображенском только с северной. Различия в масштабах обоих строений можно объяснить тем, что Преображенский храм строился для самой большой аблязовской вотчины.

Есть различия и во внутренней планировке храмов. Оба они трехпрестольные. Однако в нижнеаблязовском все приделы (центральный Рождественский, правый Покрова Божьей Матери и левый Преподобного Александра Свирского) размещены в одном уровне основного храма и трапезной. А в верхнеаблязовском – придел Казанской иконы Божьей Матери находится в трапезной, слева от главного престола, а придел Иоанна Воина – во втором ярусе колокольни и соединяется с основным храмом верхним внутренним проходом по перекрытию трапезной.

Датировка и личность создателя храмового убранства - отдельный предмет обсуждения, к которому необходимо подходить комплексно, учитывая не только дату постройки и освящения храма, но и документы о его поновлении, хозяйственно-имущественные документы владельца-заказчика, его биографические данные и характеристику личности (эстетические предпочтения и пр.), наконец, художественно-стилевые особенности самого иконостаса. Это отмечает исследователь сельских церквей Калужской губернии рубежа XIX–XX вв.: «Бросающаяся в глаза некоторая разнотипность иконостасов, думается, обусловлена эстетическими вкусами и социальным положением заказчиков. Следовательно, и их финансовыми средствами, и здесь ответы на возникающие вопросы в будущем может дать история местного землевладения». [15, с. 82; 17, с. 199], т. е. история усадеб.

Что же касается определения периода создания иконостасов, то здесь часто представляет проблему то, что, как правило, в документах указываются только даты строительства или освящения храма. В то же время известно, что иконостасы могли сооружаться и сооружались после постройки храма. Существовал особый чин их освящения (отдельно от освящения храма). Часто в старом храме возводился новый иконостас, более современный или более соответствовавший вкусу хозяев, или, наоборот, в новый храм переносился иконостас из старой церкви. [21, с. 60; 9, с. 170] В многопрестольных храмах каждый придел мог освящаться самостоятельно, по мере готовности. Кроме того, декоративное убранство в храмах могло неоднократно меняться под влиянием моды, сохранности, экстремальных обстоятельств (пожар, ураган и проч.), финансовых возможностей общины верующих или храмоздателя. Кроме того, сам процесс создания иконостаса мог быть растянут во времени. Например, часто золочение проходило позже, чем освящение иконостаса, первоначально просто окрашенного. Резные работы, золочение, написание икон в иконостас могло поручаться разным артелям и оформлялось разными договорами. [10] Стилистически интерьеры обоих аблязовских храмов являются ярким образцом эпохи барокко, т. е. датируются не ранее 1750-х, а скорее всего 1760-1770-х гг., учитывая их провинциальное местонахождение и развитые формы (см. прим. 5). Документальных сведений о времени создания резных золочёных иконостасов пока не обнаружено. До нас дошли лишь рассказы сельских старожил, что в обоих храмах они были похожи и создавались один за другим. Устройство иконостасов и другого храмового убранства было делом весьма дорогим (см. прим. 6). Кроме того, требовалась организаторская работа по привлечению и/или обучению квалифицированных резчиков, позолотчиков, выработке общего проекта убранства храма, иконостаса и его украшения, вполне возможно с приглашением или по образцам

московских мастеров (см. прим. 7). Вряд ли убранство храмов могло измениться позже 1780-х гг., потому что именно с этого времени, как отмечает исследователь П. Г. Любомиров, хозяева аблязовской усадьбы стали испытывать финансовые сложности. [7]

Появление уникального барочного памятника в саратовской глуши совпадает со значительными переменами в радищевской усадьбе, связанными с переездом сюда в 1762 году на постоянное жительство из Москвы отца писателя А. Н. Радищева Николая Афанасьевича Радищева (1728, Москва – около 1806, В. Аблязово). Именно личностью и обстоятельствами биографии Николая Афанасьевича можно объяснить появление удивительного и необычного для этих мест стиля храмового убранства. К тому времени он уже был женат (1747), имел дом в Москве, где и жил подолгу. Детство и ранняя юность его прошли в Глухове и Стародубье, тогда украинских землях, на самой границе с Речью Посполитой, где его отец служил полковником. Здесь он «воспитывался, как настоящий панич», получил прекрасное образование, знание нескольких языков, полюбил серьезное чтение. От деда и отца Николай Афанасьевич унаследовал глубокую набожность. Приехав в саратовскую вотчину человеком просвещенным и культурным, столичным, и приобретя, наконец, долгожданную экономическую независимость от властной матери, Н. А. Радищев стал устраиваться по собственному вкусу. Он любил заниматься хозяйством, поэтому разбил здесь фруктовые сады, устроил конный завод. [7] Его двухэтажный дом в В. Аблязове, построенный, возможно, еще дедом, был единственным каменным в уезде даже в начале XIX в. (см. прим. 8). Я предполагаю, что именно Николай Афанасьевич является инициатором украшения и благоустройства обоих храмов.

Само убранство Преображенской церкви можно попытаться реконструировать по документальным свидетельствам - рисунку и описанию А. П. Боголюбова. Художник побывал в Верхнем Аблязове в 1861, 1883 и 1887 гг. Сравним его описания храма. В 1861 году он пишет: «Поехал я осматривать старый барский Радищевский дом. Около него стоит каменная церковь Екатерининской архитектуры. В церкви я зачертил превосходный резной иконостас времени Луи XV. Когда-то вход был туда через галерею из барского дома, а на хорах до сих пор видна еще раззолоченная барская ложа». [1, с. 129] В своё следующее посещение во второй половине мая 1883 года художник записывает: «Здесь стояла древняя церковь времен Елизаветы Петровны, а рядом был Радищевский дом, соединённый крытым ходом с церковью, в которой был иконостас Луи XV, такой работы, что я ахнул, когда туда взошел». [1, с. 221] Заметим, что описания Преображенской церкви у Боголюбова в разные годы немного разнятся. При этом стиль иконостаса в обоих случаях указывается один и тот же (см. прим. 9). Крытая галерея на столбах вела из второго этажа барского дома в верхний придел св. Иоанна Воина. Это была господская галерея, далее через проход из этого придела, где молились господа, по воспоминаниям старожилов, можно было пройти сразу на хоры главного придела в барскую ложу, не спускаясь вниз и не соприкасаясь с молящимися внизу, в храме. Ни барской ложи, ни описаний или воспоминаний о ней не сохранилось. Её не было в нижнеаблязовской церкви, поэтому, как она выглядела, мы можем предполагать, только исходя из целостности ансамбля и аналогов - царских лож в столичных храмах. Это новый элемент в убран-

стве частного усадебного храма, появившийся в России в богатых, близких к столице усадьбах в конце XVII в. Например, такая была в Покровской церкви в Филах, принадлежавшей дяде Петра I Л. К. Нарышкину. [6, с. 41]. В этой церкви царская ложа служила моленным местом для Л. К. Нарышкина, владельца усадьбы.

Рисунок Боголюбова может конкретизировать наше представление об иконостасе Преображенского храма и его отличиях от Рождественского. В верхнеаблязовской церкви иконостас занимал всю восточную стену четверика в ширину, а в высоту помещался в двухэтажном четверике, лишь верхней иконой и Распятием в завершении выходя в нижний восьмерик. Иконостас Рождественского храма стремительно заходит верхними ярусами и завершением с Вознесением Христовым в восьмерик до купола, при этом его ширина, занимающая снизу всю грань четверика, сужается вверху до одной грани восьмерика. В Преображенском храме купол, оба восьмерика и четверик расписаны фресками. Они сплошным ковром покрывают стены, кроме восточной, где укреплен иконостас, оконные проёмы, свод, алтарь главного придела храма. В нижнеаблязовской церкви, напротив, расписан только купол основного храма. Так обозначились предпочтения заказчика храма. (Возможно, роспись в куполе появилась позже, в XIX в.). Сюжеты, композиция и стилевые особенности росписей - тема отдельного исследования.

Оба иконостаса аблязовских храмов имеют сложный профиль с резко выступающей центральной частью, неровную, волнообразную поверхность с выступами и вогнутыми плоскостями, вынесенными ломаными межъярусными карнизами. По вертикали они членятся разнообразными колоннами, ещё более подчеркивая неоднородность и динамику поверхности, создавая дополнительные светотеневые эффекты. Витые и гладкие колонны, с каннелированной нижней частью, с украшенными цветочными гирляндами стволами и развитыми пышными капителями; сложные формы иконных рам с обильным резным орнаментом из завитков, листьев, гирлянд; овальные картуши наверху крыльев иконостаса - всё создает запоминающийся образ и поражает посетителей.

Одно из самых значительных отличий - меньшее присутствие скульптуры в Преображенском иконостасе. Скульптурное украшение более ранней нижнеаблязовской церкви значительно богаче. Вместо горельефных фигур ангелов-кариатид в первом ярусе Христорождественского храма в Преображенском одинаковые витые колонны с цветочными гирляндами. Отсутствуют ангелы, сидящие по бокам на верхнем ярусе нижнеаблязовского иконостаса. Вместо них, насколько можно разглядеть по рисунку, поставлены волюты или картуши. Иконостас радищевской церкви завершается Распятием в роскошном резном обрамлении из завитков или, возможно, головок ангелов в облаках. Навершие нижнеаблязовского иконостаса - горельефно-скульптурная многофигурная композиция «Вознесение Христово», где помимо Христа представлены многочисленные фигуры ангелов, а в самом верху - поясная фигура Саваофа на облаках с головками ангелов.

В главном приделе Рождественского храма на Царских вратах изображено Сошествие Святого Духа на апостолов с горельефно-скульптурными фигурами Богоматери и двенадцати апостолов на фоне стены с окнами с мелкой расстановкой. Над Царскими вратами в обоих храмах горельеф Духа Святого в обра-

зе голубя, из-за которого расходятся лучи сияния. Над голубем в нижеаблязовском храме на раскрытой и подхваченной шнурами драпировке стоит потир (горельеф), над драпировкой резной фестончатый треугольный ламбрекен с кистями. Над ним укреплена небольшая корона. В верхнееаблязовском храме над сиянием с голубем большая полукруглая сень с раскрытой на стороны драпировкой, балдахином и большой короной наверху.

Необыкновенна центральная часть Преображенского иконостаса с Царскими вратами. На них представлены Благовещение и четыре евангелиста, что является одним из часто встречающихся сюжетов. Но композиция именно этой скульптурной группы по-своему уникальна. По рисунку можно предположить, что на вратах изображены евангелисты в высоком рельефе, а Благовещение представлено скульптурной группой над вратами. Слева Архангел Гавриил с вытянутыми к Деве Марии руками, а справа и чуть ниже Гавриила – склоненная фигура Девы Марии с прижатыми к груди руками. Видимо, фигуры крепились к самому иконостасу. По свидетельству реставраторов, на алтарной стене в районе Царских врат сохранилась роспись, как можно предположить, служившая фоном для скульптурной группы Благовещения. Был изображен темно-красный занавес со складками, углы которого поднимают с двух сторон ангелы. Стильный и гармоничный, продуманный по замыслу и мастерский по воплощению, иконостас Спасо-Преображенского храма был, без сомнения, не менее замечательным творением неизвестных мастеров, чем сохранившийся в Христорожественском храме.

В качестве частичного аналога Царским вратам Преображенского храма можно назвать врата Троицкого собора Гledenского монастыря в Великом Устюге с их выдающимися скульптурами четырех евангелистов на створках, Саваофа в нише над вратами, и с полукруглой сенью с драпировкой, балдахином и большой короной над ними (Благовещение здесь живописное, на створках). В Успенском соборе Горицкого монастыря в Переяславле-Залесском над Царскими вратами под сенью с балдахином скульптурная композиция возносящейся на облаках Богородицы с ангелами и сиянием.

Декоративное резное убранство аблязовских храмов покоряет изобретательностью и щедростью замысла мастеров-исполнителей. В двух близко расположенных храмах исчерпан почти весь известный репертуар резных скульптурных сюжетов Царских врат в русских храмах (за исключением редкой Тайной вечери). На их четырех резных Царских вратах представлены разные сюжеты и композиции: Сошествие Святаго Духа на апостолов (главный алтарь Христорожественского храма), Благовещение (в разных композициях в правом приделе Христорожественского и главном приделе Преображенского храма), четыре евангелиста и предстоящие (в главном приделе Преображенского храма и левом приделе Христорожественского), святые предметы: престол, потир, крест и Евангелие (в левом приделе Христорожественского храма). Настоятели нижеаблязовского храма вспоминают, что ранее скульптур в храме было больше. Называются скульптурная группа «Воскресение Христово», «Жены Мироносицы» и «Сидящий Спаситель» (вероятно, «Христос в темнице»). [20, с. 97]

Исследований об иконостасах, деревянной скульптуре, резных иконах пензенских и саратовских храмов нет. Тем не менее, о них сохранились упоминания, хотя и фрагментарные. Так, М. П. Жданов, побывавший в Пензе в 1838 г., описы-

вает главный собор Спасо-Преображенского монастыря, на царских воротах которого Благовещение «резное, а не живописное, что встречается очень редко». [4, с. 55] Спасо-Преображенский храм с приделом Успения Богородицы построен в 1821–1828 гг. Художественной резьбы не золочёный трехъярусный иконостас упоминается в главном соборе Саранска. [13, с. 43] Священник села Владыкино Чембарского уезда отмечает в храме вырезанное из дерева изображение Спасителя с терновым венцом на голове, «пользовавшееся особенно благоговеющим уважением; перед ним служили панихиды»; и изображение св. Николая, «грубо вырезанное из дерева, в фигуре епископа в облачении и митре, с протянутыми крестообразно руками, всё позолочённое». Автор относит их к периоду существования первого сельского храма, который к 1768 г. пришел уже в большую ветхость. [11, с. 24] Здесь легко опознаются широко распространённые типы «Христос в темнице» и «Никола Можайский».

Имеются сведения об иконостасе Никольского храма в Пензе (1727–1735 гг., не сохранился), одновременного аблязовским. Его описывают в начале XX в. как старинный, художественной работы в стиле рококо, золочёный. «Достопримечательностью являются Царские ворота, на которых изображено Благовещение Пресвятой Богородицы, четыре евангелиста и апостолы в фигурах, вырезанных из дерева». Реставрацию иконостаса в 1910–1912 гг. выполняла мастерская поставщика Двора Его Императорского Величества Я. Е. Епанечникова (Москва), который утверждал, что «подобный иконостас имеется во всей России только в одной из церквей Нижнего Новгорода». [12]

Все упоминающие о деревянном резном убранстве пензенских храмов говорят об этом скорее как о редкости. Их богатство, а также уникальное художественно-стилевое решение было, видимо, необычно для нашей местности, что порождало вокруг них легенды.

В начале XX в. записано предание от стариков, еще помнивших последних помещиков Радищевых и учившихся у них, о том, что Александр Николаевич ехал из Сибири в золотой карете, пожалованной ему императрицей Екатериной за любовь к крестьянам, и эту карету пожертвовал на церковь. Из неё был сделан золотой ковчег в 30 фунтов весом и золотой иконостас. [5, с. 176] В действительности, писатель, возвращаясь из Сибири в 1797 году, в В. Аблязово не заезжал, но появился здесь в январе 1798 года и прожил до января 1799-го.

Самая стойкая из легенд - о некоем итальянце, украшавшем оба храма. В Нижнем Аблязове рассказывают, что помещик Г. А. Аблязов, узнав о прохождении по Владимирскому тракту на каторгу в Сибирь художника-итальянца, подменил его своим крепостным, а итальянца оставил у себя в усадьбе и поручил ему изготовление иконостаса для Рождественской церкви (см. прим. 10). Священники, опираясь на народные предания, рассказывают, что декоративное убранство храмов создано одним итальянцем по имени Лаур Моррель, которого императрица Екатерина I отправила на каторгу за отказ то ли писать икону с её ликом, то ли изваять её скульптурный портрет. Далее следует повествование о чудесном похищении из «Нарышенской» тюрьмы итальянца в кандалах помещиком Аблязовым в мешке под видом умершего и о подмене его своим крепостным крестьянином, безвинно пошедшим в ссылку. Местные жители указывали

и место могилы, на которой был камень с именем, разбитый или украденный в 1950–1960-х гг. (см. прим. 11).

Под очарование этого мифа попала часть искусствоведов, подхватившая идею иностранного происхождения декоративного убранства храмов и отыскивающая аналоги его элементов в соборе Святого Петра в Ватикане [20, с. 3-20] (см. прим. 12). Однако в интерьерах аблязовских храмов нет ничего, что могло бы свидетельствовать об иностранном мастере-исполнителе, что не имело бы соответствий в других русских храмах, не вписывалось бы в историю русского искусства указанного периода. Кроме того, если внимательно присмотреться к резьбе, можно увидеть, что по качеству и разнообразию она уступает уже упоминавшимся в этой статье аналогам. Цветочные гирлянды, обвивающие стволы колонн, состоят из чередующихся двух-трёх очень схожих мотивов роз. Мы не увидим, например, лилии, разнообразные цветочные букеты, гроздья винограда или плодов, ленты, и проч. Кроме того, резьба несколько сухая, ремесленная.

Но вернемся к легендарному итальянцу. Мотив его подмены своим крепостным легко сопоставить с давним и хорошо известным в роду Радищевых-Аблязовых преданием о подмене невесты, некрасивой дочери Г. А. Аблязова (бабушки писателя), на свадьбе с А. П. Радищевым (дедом писателя) красивой крепостной девкой, позже сосланной в отдалённую деревню. Реальная свадьба была в 1727 г. в Москве, но по этой легенде, записанной сыновьями писателя в Аблязове, свадьба происходила именно в селе, когда А. П. Радищев проходил здесь со своим полком. К тому же, подмена - один из самых популярных фольклорных сюжетов.

Кроме того, есть свидетельство о реальном присутствии иностранцев в аблязовской усадьбе. «В 1812 г. в селе Аблязовка Кузнецкого уезда помещик оставил у себя большую группу пленных, построил им дома и превратил в крепостных» [18, с. 179; 19, с. 219] (см. прим. 13). Как известно, многие из пленных занимались ремеслами. Например, итальянцы, жившие в Балашове Саратовской губернии, мастерили художественные изделия из соломки и удачно продавали их на ярмарках. Возможно, мастером-резчиком оказался кто-либо из прибывших в Аблязово иностранцев. Может быть, он даже делал починку иконостасов, киотов и проч. Его и сохранила народная память. Превращение пленного в крепостного - скорее всего, из той же категории, что и подмена крепостным итальянца. Известно, что некоторые военнопленные из солдат наполеоновской армии женились на русских женщинах и навсегда оставались в России. Думается, так могло произойти и в Аблязове. Могилу этого иностранца и запомнили ныне живущие старожилы, в первую очередь, по необычности имени. Ведь они детьми играли на кладбище. Важен и еще один нюанс: пленные французы (итальянцы, швейцарцы, немцы) появились в селе не по своей воле, как и легендарный итальянец. Полагаю, что все указанные обстоятельства в народном сознании со временем (и при участии образованных потомков) объединились в стройный миф о мастере-итальянце, создателе необыкновенных иконостасов (см. прим. 14).

Интересно, что появление иконостасов в сохранившихся легендах связывается, во-первых, с иностранным, чужим, а не местным мастером, а во-вторых, с появлением Радищевых в усадьбе, что можно интерпретировать как указание на более позднее изготовление иконостасов по сравнению со строительством

храмов. В то же время, легенда о золотой карете, в которой писатель появился в Верхнем Аблязове из ссылки, и пожертвованной им на золотой иконостас, может быть указанием на то, что золотили уже существовавший иконостас (см. прим. 15). Полагаю, предание свидетельствует о закрепившейся связи между появлением взрослого А. Н. Радищева в усадьбе и созданием иконостаса. Вероятно, эти события случились в недалёком расстоянии друг от друга. Проходя службу в Петербурге, А. Н. Радищев посетил усадьбу в 1772 году. Тогда он был успешен и устроен. Последний раз писатель прожил в Аблязове весь 1798 г. Хозяйственное состояние имения 1790-х годов, которое нам известно из писем самого Александра Николаевича, как и здоровье отца Н.А.Радищева, оказались очень тяжелыми, владельцу было не до украшения храма. Посещения А. Н. Радищевым усадьбы в 1772 и в 1798 гг., вероятно, были записаны в народной памяти как один эпизод и соотнесены (по смежности) со временем появления нового иконостаса. Мифологическое сознание запоминает событие, а не календарную дату.

Таким образом, критический анализ фольклорных источников, а также привлечение широкого круга других материалов (исследований искусствоведов и историков, биографических и хозяйственных документов, мемуаров и эпистолярия, сохранившейся иконографии, анализ аналогов и т.д.) помогает реконструировать историю уникальных памятников православной культуры.

Примечания

1. В документах встречается двоякое написание фамилии помещиков: Облязовы и Аблязовы, причем, в более ранних документах преобладает первое написание, в поздних - второе. Название же сел, ими основанных, укрепилось в документах, вплоть до современных, через «а» - Аблязово.

2. Г. А. Аблязов был храмоздателем, по крайней мере, четырех известных нам церквей, вкладчиком монастырей, подвижником православия, подвизавшимся в схимонашестве последние годы жизни. На пензенских землях он основал три села и три храма. Впечатляет хронология их создания. В 1724 г. он освящает храм в Н. Аблязово, в 1729 г. на пустых землях основывает с. Никольское, Гусиная Лапа тож, а в нем строит церковь во имя св. Николая Чудотворца (не сохранилась). В 1735–1738 гг. он построил каменный храм во имя Преображения Господня, взамен деревянного, в В. Аблязове (ныне Радищево), центре пензенской (тогда саратовской) вотчины. В 1739–1746 гг. в Жадовской пустыни (Симбирская губ.) вместо деревянной церкви он строит каменную, существовавшую еще в 1900 г. (ныне не сохранилась). Г. А. Аблязов поступил в пустынь около 1742 г., в 1746 г. был в ней казначеем, принял схиму и, по преданию, всю остальную подвижническую жизнь прожил в нарочно устроенной вверху колокольни палатке. До нашего времени из всех названных сохранилось только две церкви в Н. Аблязове и Радищеве. Постройка каменных храмов требовала значительных средств и сил, но и устройство богатых резных золочёных иконостасов и другого храмового убранства было тоже делом весьма дорогим. Приведенные сведения могут служить подтверждением моей гипотезы о более позднем создании барочных иконостасов аблязовских храмов.

3. Музей А. Н. Радищева открыт в 1945 г., с 1975 г. является филиалом Объединения государственных литературно-мемориальных музеев Пензенской области.

4. Рисунки хранятся в Русском музее (ГРМ): Аблязово. Церковь Преображения. 1861 г.; Аблязово. Внутренний вид собора Спаса Преображения. Иконостас. 1883 г. Воспроизведены: [1, с. 129].

5. Например, великолепный барочный иконостас с резными Царскими вратами и скульптурным украшением в Успенском соборе Горицкого монастыря в Переславле-Залесском создан в 1759 г. бригадой московских мастеров. [14]

6. Иконостасы аблязовских церквей стилистически близки к иконостасу Троицкого собора Гledenского монастыря В. Устюга, датируемому 1776–1784 гг. Правда, последний значительно большего размера. На его возведение монастырем собирались средства несколько лет, общая сумма составляла 15873 руб. Устройство иконостаса (включая иконы) заняло 8 лет. Иконостас изготовлялся несколькими бригадами мастеров, как местными резчиками и живописцами, так и столичными (скульптуры Царских врат). [3]

7. «Примечательно, что первые многоярусные резные иконостасы, имеющие в своем составе скульптурные композиции, были исполнены в Вологде, Сольвычегодске и Устюге Великом артелями резчиков, во главе которых стояли московские мастера». [8, с. 17] Московские русские мастера принимали участие в создании иконостасов в Горицах, не говоря уж о Покровской церкви в Филях.

8. На 1792 г. за Н. А. Радищевым числилось 1742 муж. души и 1677 жен. душ в 17 поместьях в 8 российских наместничествах. [2, с. 19]

9. Императрица Елизавета Петровна (1709–1761), годы правления 1741–1761. Императрица Екатерина II (1729–1796), годы правления 1762–1796. Император Франции Людовик XV (1710–1774), годы правления 1715–1774, эпоха расцвета французского искусства и культуры.

10. Легенда сообщена мне в октябре 2005 г. настоятелем храма Рождества Христова в Н. Аблязове о. Николаем (Коноваловым). Она существует в устной форме.

11. См. запись бесед со священниками 2010, 2012 гг. [20, с. 95–96] Рассказчиков не смущает близость ситуации с похищением в мешке и само французское имя «итальянца» с героем романа А. Дюма «Граф Монте Кристо» аббатом Морелем. Не случайно, что имя итальянца «обретено» только в начале XXI в.: оно сообщено некоей женщиной, приехавшей из Пензы, которая выяснила по интернету имя итальянца [20, с. 98] По мере удаления от времени события пересказы украшаются всё большими подробностями и «точными» историческими деталями. Ср. также мнение О.С. Андросова, доктора искусствоведения, зав. отделом Западноевропейского изобразительного искусства Эрмитажа: «Насколько мне известно, имя Лаура Мореля ни в каких документах, относящихся к Петербургу, не упоминается. В высшей степени сомнительно, чтобы ему поручалось писать икону Богородицы, да ещё с ликом императрицы. Думаю, что здесь мы имеем дело с легендой, не подтверждённой фактами <...>». [20, с. 96–97]

12. Я не согласна с точкой зрения В. К. Цодиковича, которая представляется мне неубедительной и слабо аргументированной. Она изложена в двух первых главах книги.

13. Ф. В. Духовников в статье «Немцы, иностранцы и пришлые люди в Саратове» в сборнике «Саратовский край» (Саратов, 1883) пишет, что эту информа-

цию он воспроизводит со слов старожил. Благодарю В. П. Тотфалушина за предоставленные сведения.

14. В. П. Тотфалушин, например, пишет о мифах саратовского краеведения об участии пленных французов в создании парков в Саратове, Аткарске и проч., хотя по письменным источникам областного архива известно, что они были созданы позже или существовали до 1812 г. [19, с. 219-220]

15. В. М. Рудченко, исследуя барочные иконостасы Верхнего Поволжья, высказывает предположение, что они первоначально не имели сплошной позолоты, золотились только резные украшения с белым полем и полихромной росписью барельефов и круглой скульптуры [17, с. 213]

Литература

1. Боголюбов, А.П. Записки моряка-художника. Изд. 2-е, испр. и доп. Самара: ИД «Агни», 2006. 280 с.

2. Гос. архив Пензенской области (ГАПО). Ф. 396. Оп. 2. Д. 2.

3. Дедюхина, В. С.; Рузавин, Ю. А. История создания и реставрация иконостаса Троицкого собора Гledenского монастыря г. В. Устюга // Художественное наследие. Хранение, исследование, реставрация. Вып. 6 (36). М., 1980. С. 194–200.

4. [Жданов, М. П.] Путевые записки по России, в двадцати губерниях... Михаила Жданова. СПб., 1843. 132 с.

5. «Живу в душе друзей моих...»: Научно-популярный сборник к 255-летию А. Н. Радищева и 60-летию музея его имени. Пенза, 2004. 256 с.

6. Комашко Н. И.; Мерзлютина, Н. А. Церковь Покрова в Филях. М.: Северный паломник, 2003. 88 с.

7. Любомиров, П. Г. Род Радищева // А. Н. Радищев. Материалы и исследования. М.; Л.: АН СССР, 1936. С. 291–354. Глава III «Отец писателя».

8. Мальцев, Н. В. Искусство деревянной резьбы и деревянной скульптуры Русского Севера // Резные иконостасы и деревянная скульптура Русского Севера. Каталог выставки. Архангельск; Москва, 1995. С. 16-26.

9. Мордвинова, А. И. Церковная скульптура Чувашии // Древнерусская скульптура: Научный сборник / МГМ «Дом Бурганова». М., 2008. Вып. 5: Запад – Россия - Восток. Диалог культур. С. 169-173.

10. Николаева, М. В. Иконостас петровского времени: «столярство и резьба», золочение, иконописные работы. Москва и Подмосковье. Подрядные записи. М.: ЛКИ, 2008. 384 с.

11. Никольский, В. А. Историко-статистическое и этнографическое описание с. Владыкино Чембарского у. // Пензенские епархиальные ведомости. 1881. № 20. Часть неофициальная. С. 20-26.

12. Пензенские губернские ведомости. 1912 год. 8 апреля.

13. Петерсон, Г. П. Краткий очерк достопримечательностей Саранска и уезда // Сборник Пензенского губ. стат. комитета. Вып. IV. Пенза, 1899. С. 33-49.

14. Пуришев, И. Б. Горицы в Переславле-Залесском. М.: Сов. Россия, 1978. 38 с.

15. Пуцко, В. Г. Иконостас русского сельского храма на рубеже XVIII–XIX вв. // Русское церковное искусство Нового времени / под ред. А. В. Рындиной. М.: Индрик, 2004. С. 80-92.

16. Рассказова, Л. В. Плящаница из церкви Рождества Христова в селе Нижнее Аблязово Кузнецкого района Пензенской области // Древнерусская скульптура: Научный сборник/ МГМ «Дом Бурганова». М., 2008. Вып. 5: Запад - Россия - Восток. Диалог культур. С. 136–143.
17. Рудченко В. М. Иконостасы XVIII – первой половины XIX вв. в храмах Верхне-волжских областей // Памятники русской архитектуры монументального искусства. Силь, атрибуции, датировки. М.: Наука, 1983. С. 199-221.
18. Тотфалушин, В. П. Саратовский край и Наполеоновские войны. Саратов, 2012. 212 с.
19. Тотфалушин, В. П. Волжские пленники. Саратов: ООО Приволжское изд-во, 2012. 240 с.
20. Цодикович В. К. Церковь Рождества Христова в Нижнем Аблязове. Иконостас, иконы, деревянная скульптура 18 в. Ульяновск, 2012. 136 с., илл.
21. Шаханова В. М. Иконографический репертуар храмовой деревянной скульптуры Арзамасского уезда по описи сер. XIX в. (опыт систематизации) // Древнерусская скульптура. Проблемы и атрибуции: Сб статей. Вып. 2. Ч. I. М., 1993. С. 3-198.

А.Б. Гришина
Пензенская духовная семинария

Трагедия провинциального духовенства рубежа XIX – XX веков в творчестве С.Н. Миловского

Данная статья посвящена творчеству писателя-выпускника Пензенской духовной семинарии С.Н. Миловского. В исследовании рассматривается идейно-тематическое содержание отдельных его произведений, посвященных проблемам духовенства и внутрицерковной жизни рубежа XIX-XX веков. Творчество С.Н. Миловского представляет особый интерес для исследователей как редкий случай художественного обращения к описанию религиозно-нравственного и социально-психологического состояния провинциального духовенства того времени.

Ключевые слова: православный священник, провинциальное духовенство, приход, внутрицерковные проблемы, нравственный облик, пастырское служение, С. Елеонский, Пензенская духовная семинария.

Alena Grishina,
Penza Theological Seminary

Tragedy of the Provincial Clergy of the Late XIX and Early XX at the Turn of the XX Century in the Works by S. Milovsky

The article is devoted to the work of the writer S. N. Milovsky, who is a graduate of Penza Theological Seminary. The study examines the ideological and thematic content of some of his works devoted to the problems of the clergy and Church life at the turn of the XX century. S. Milovsky's creative works are of particular interest to researchers as a rare case of artistic description of the religious, moral, social and psychological state of the provincial clergy of the time.

Keywords: Orthodox priest, provincial clergy, parish, internal Church problems, moral character, pastoral ministry, S. Eleonsky, Penza Theological Seminary.

Вторая половина XIX и начало XX века стали для православного клира временем серьезных испытаний. В это период происходят изменения социального статуса духовенства и условий его деятельности. Согласно исследованиям, уже «социальная политика эпохи Великих реформ в отношении приходского духовенства РПЦ была направлена на ликвидацию его сословного статуса» [1], а вместе с тем и сословных привилегий, принципа наследования должностей священнослужителей, в начале XX века разрешается на законодательном уровне свободный переход из православия в другие христианские исповедания, активное распространение получают марксизм и атеизм. Русская Православная Церковь

в это время оказывается в очень непростом положении. Все происходящее требовало от нее не только умения реагировать на вызовы времени, но и способности решить внутренние проблемы, обострившиеся к тому моменту настолько, что тема церковной реформы была широко обсуждаемой как светской, так и церковной властью.

Проблемы внутрицерковной жизни того времени глубоко волновали многих церковных и общественных деятелей, среди которых начальник библиотеки Священного Синода А.Н. Львов и знаменитый русский историк В.О.Ключевский, писатель и публицист И.А. Ильин и философ Л.А.Тихомиров. Так, о церковно-приходской жизни начала XX в. последний в 1902 г. писал: «Безжизненное и захудалое положение нашего церковного прихода составляет такое больное место русской жизни, на которое давно уже обращают внимание все сознательные православные люди. Каждому невольно бросаются в глаза видимые противоречия между такой неразвитостью приходской жизни и несомненным благочестием русского народа» [2].

Сергей Николаевич Миловский, писатель, вышедший из духовного сословия и получивший богословское образование в Пензенской духовной семинарии и Казанской духовной академии, в своем творчестве не мог не затронуть темы, актуальные для приходского духовенства рубежа XIX-XX веков, что уже само по себе представляет собой достаточную редкость в художественной литературе. Он уже в те годы сумел оценить глубину трагедии, происходящей с религиозно-нравственным состоянием нашей страны, и отразить ее в своих рассказах. Свидетельства духовного оскудения народа в начале XX века стали уже общим местом, но необходимо помнить и о том, в каком положении оказались те, кто чувствовал на себе гнет ответственности за происходящее с внутренним миром людей – представители духовенства. Трагедии этих людей, такой разной в каждом частном случае, но и такой всеобъемлющей, и посвящены многие рассказы С.Н. Миловского.

Герои его произведений – часто люди из среды провинциального духовенства с непростой, подчас драматичной судьбой, которые вынужденно переживают трагический разлад с жизнью, переставшей соответствовать нравственным нормам.

По многим причинам уважение к священнослужителям в указанный период стремительно падает, их перестают воспринимать как пастырей Христова стада, скорее как требоисполнителей. Потеря сословных привилегий поставила их в зависимость от собственной паствы, что существенно пошатнуло как авторитет клириков, так и их материальное положение.

Рассказ С.Н. Миловского «Нечем жить», на первый взгляд, как раз о чрезвычайно скудном материальном положении приходского духовенства в начале XX века. Главные герои – священник Федор, дьякон Амплей Кузьмич и псаломщик Бондовский угнетены крайней нуждой, вызванной падением доходов причта: «Православные ходили в церковь реже, требы оплачивали низко и с таким ободленным видом, что духовенство, лоя выбрасываемые с дерзостью пятаки, пугалось» [3, с.98].

Священник связывает происходящее с упадком духовной жизни народа, религиозным оскудением. Прихожане уже отказывались платить ругу и на увеще-

вания пастыря угрожали уйти в раскол. Чтобы преодолеть духовную пропасть, возникшую между духовенством и паствой, священник решает заняться активной миссионерской деятельностью: в целях нравственного воспитания он организывает просмотр «туманных картин» с использованием т.н. волшебного фонаря (достаточно распространенный способ просветительской деятельности того времени). Но опыт такой деятельности оказывается плачевным для организаторов. Показ «туманных картин» был посвящен вреду пьянства, и в зале собрались самые заядлые пьяницы села, чувствовавшие себя героями вечера, выступавшие знатоками в этом деле, чем окончательно пошатнули авторитет пастыря. Трактирщик же, почувствовавший в происходящем угрозу своему положению, обратился к уряднику, с помощью которого действия священника были представлены как несанкционированный митинг.

Однако неудачная попытка не останавливает пастыря, и он решает воздействовать на совесть прихожан, усилить религиозное благочестие, для чего увеличивает длительность богослужений, придавая им особую торжественность. Чрезвычайно длинными получают теперь и молебны, кроме того, клирики аскетически отказываются от угощения и от спиртного, что раньше являлось привычным. Но если поначалу удивленные прихожане польщены таким отношением к богослужению и требам, то вскоре подобное благочестие начинает казаться им чрезмерным, даже тяготит, и они решают положить конец «безобразию», требуя вернуть службы «по-старому», демонстративно отказываясь выстаивать молебствия до конца, оставляя клириков в полном одиночестве завершать требы. И причт, видя «деревянную озлобленность» мужиков, понимает бесперспективность дальнейшего упорствования и бессильно уступает, жертвуя аскетизмом: «К концу дня пели веселее, кропили смелее и пошатывались» [3, с.106].

Но нужда по-прежнему не отступает и испытывает героев на верность своим нравственным принципам. Так псаломщик Иван Бондовский, более всего страдающий от непочтения и нехватки денег, решает попробовать заработать иным путем: «благородной игрой» в винт. И действительно, все начинает складываться: он, наконец, завоевывает уважение среди влиятельных сельчан, доходы его стремительно растут и вскоре он соблазняет к своей деятельности и дьякона Амплеля, что для авторитета последнего, поступившего против настояния священника, закончилось весьма неприятно. Тогда дьякон придумывает, как заработать деньги более честным способом, нежели карточной игрой, и «заткнуть огромные дыры великой дьяконской нужды» [3, с.112]. Он вспоминает о своей незаурядной физической силе, которую теперь рассматривает как средство для заработка денег и уважения. Эти представления стоили ему жизни – дьякон сломал себе шею, и даже выигранные им деньги не могли успокоить «душераздирающих рыданий дьяконицы».

Как жить дальше, когда «нечем жить»? Этот вопрос автора заключает в себе не только проблему материального оскудения. Куда более страшно оскудение духовное, проявившееся так явно в начале XX века. Как жить священнику, прихожане которого тяготятся исполнением богослужений? Как жить причту, который лишен даже простого уважения односельчан? Нечем жить.

Проблема духовного и нравственного оскудения прихода ставится С.Н. Миловским во многих своих произведениях. Однако в рассказе «Пьяноборцы» она интересна еще и тем, как сопрягается с трагедией пастыря, бессильного перед государственной машиной. Автор повествует о борьбе отца Павла Курочкина, молодого священника села Посудово, с пьянством в среде своих прихожан. Удостоверившись в безрезультатности словесных увещаний и заручившись поддержкой старосты села Ивана Мироныча, отец Павел начинает предпринимать активные действия по истреблению пивных, которых в его приходе насчитывается целых семь: «четыре на площади подпирают церковь Божию со всех стран света, три на окраинах сторожат «последнюю копейку» [3, с. 129]. Но против подобного начинания выступают не только владельцы пивных, которые разворачивают против священника алкогольную кампанию, но даже и государственные власти, которые усматривают в происходящем подрывание благосостояния казны: староста получает тюремный срок, а священник – выговор из консистории с предупреждением не вмешиваться в административные дела.

Неудача в, казалось бы, таком нравственном деле заставляет молодого священника осознать безвыходность своего состояния, бессилие перед заведенными порядками, которые поколебать не видится никакой возможности, а значит и бесперспективность пастырской деятельности. В финале рассказа С.Н. Миловский трагически рисует своего героя уже совсем иным – переживающим духовный надлом, созерцающим всеобщее свирепое буйство пьяных прихожан после престольного праздника. Это трагедия пастыря, не имеющего возможности помочь своим прихожанам вырваться из цепких лап беспробудного пьянства и влекомого за ним произвола и разврата, душевная боль священника, связанного в исполнении своего нравственного долга.

Этому посвящает С.Н. Миловский и последние строки своего рассказа, передавая обращенный к супруге болезненный крик души священника, оказавшегося бессильным перед окружающим его Содомом: «Вот оно новое крещение Руси в необъятной купели водки и пива! ...даже с таким пустяком, как пьянство, мы не можем справиться ...И какой свет от нас? Закупорились, под спудом... Оазис в пустыне!.. Кому же дадим приют?.. Нужны ли мы хоть одной душе?.. Всюду мерзость запустения, и мы на этом навозе – две фиалочки... два эдельвейса, чтобы созерцать все это отвратительное, возмутительное... Нет! Я хочу другой жизни, где бы все росло и радовалось, и цвело, и восхищало, хочу полной жизни всей души в человеческом стремлении к общему счастью, к совершенству, к Богу...» [3, с. 154]. «Оазис в пустыне» - такую метафору можно применить не только к конкретному священнику, но и к положению Русской Церкви, оказавшейся вынужденной вести пастырскую деятельность в тяжелых социальных, нравственных условиях, среди «мерзости запустения» духовного.

Однако С.Н. Миловский старается быть многогранным в рассмотрении этого вопроса. Он поднимает и проблему нравственного облика самого духовенства, тоже чрезвычайно болезненную на рубеже XIX – XX веков. В этот период, согласно исследованиям [4, 5], серьезным пороком в среде приходского духовенства было пьянство и недостойное поведение в нетрезвом виде, о чем свидетельствуют и прецеденты церковного судопроизводства того времени. Безусловно, большинство клириков вело высоконравственный образ жизни, но тенденция к уве-

личению случаев недостойного поведения духовенства не могла не вызывать тревогу, так как даже единичный проступок духовного лица мгновенно становился достоянием общественности.

Этой теме С.Н. Миловский посвящает свой рассказ «Лазарь» – о трагедии талантливого диакона Якова Лукина, потерявшего в нетрезвом виде все пальцы правой руки и оказавшегося в изгнании. Еще в больнице он начинает понимать, что с таким увечьем диаконом его не оставят, и не важно, что удивительной силы и красоты, «оперный, шалыпинский» голос, который так ценили все знавшие его, по-прежнему оставался при нем. Консисторский указ уведомляет Якова об извержении из духовного сана и увольнении без пенсии и пособия. Приходится оставить бывшему дьякону церковный дом и искать угла для своей многодетной семьи. Ни места, ни работы не удастся найти бывшему клирику. Лишь настоятель отец Паисий и доктор пытаются помочь несчастному, однако старого настоятеля вскоре отправляют «заштат» и он уже не в силах ничего сделать для бывшего дьякона. Приходится Лукину искать место в оползне, среди бедных лачуг, но и здесь неутомимый Яков Иванович пытается жить своим трудом, не попрошайничать. «Опять уцепился». Но и эту зацепку вскоре отнимут – теперь городские власти. Бывший дьякон оказывается вынужден с горечью идти на паперть, но и здесь его не оставляет его дарование: «Вечером Яков Иванович с Оползня запел «На реках Вавилонских». Разбросанные оползинцы выползли из своих нор слушать песню о том, как когда-то разбивали с горы младенцев о камень, и от песни той клокотало в груди... Вскоре дьякон исчез с оползинского горизонта, – говорили, будто полиция его убрала, беспокоит население сионской песней с Вавилона» [6, с. 144].

Через некоторое время доктор на одной из ярмарок в другой губернии случайно встретит своего пациента – теперь он в образе слепого и обезноженного калеки-«лазаря» исполнял могучим голосом канты. Именно благодаря голосу и узнал его доктор и поразился, «неужели именно это и нужно было, чтобы кормиться редким талантом певца» [6, с. 145]. Лишенный всего, неоднократно, но безуспешно пытавшийся жить своим трудом человек смог даром своего голоса кормить своих детей, катающих его на коляске, только лишь притворившись полным калекой.

Однако идея рассказа не может считаться очевидной без рассмотрения используемого автором библейского текста, в данном случае – это 136 псалом «На реках Вавилонских». Здесь он является сквозным мотивом, сопровождает Якова Ивановича на всех уровнях его жизненной трагедии: от операции в больнице до финала, в котором доктор пытается убежать от этой «древней мучительной песни»: «Но она его настигала: она свободно лилась по просеке дороги, как по трубе, и вонзалась в уши жгучими словами...» [6, с. 145]. Почему же эта древняя песнь по-прежнему актуальна?

Глубокая скорбь дьякона об утраченном счастье служения Богу сродни скорби плененных иудеев, также лишившихся всего, что им было дорого и отказывающихся петь священные песни для развлечения завоевателей. В новозаветной интерпретации это псалом трактуется как скорбь христианина, ставшего пленником своих грехов и страстей и по этой причине лишившегося общения с Богом. Под младенцами же Вавилона, которые должны быть разбиты о камень, по-

нимаются грехи христианина, которые необходимо искоренить в зародыше [7]. «Аще забуду тебе, Иерусалиме, забвена буди десница моя», – гласит 136 псалом, и на этом образном фундаменте С.Н. Миловский возводит свой рассказ, ведь именно по причине своего грехопадения дьякон лишается десницы (правой руки), а вместе с ней возможности священнослужения, а затем и вовсе становится изгнанником.

В рассказе С.Н. Миловского дьякон не просто теряет пять пальцев своей руки – он отчаянно пытается уцепиться за жизнь, но та поочередно отнимает у него эти возможности: любимую работу, духовный сан, нищенскую лачугу, даже на паперти ему не удается задержаться и с родного места его изгоняют на скитания. Но тем сильнее обрисовывается трагизм его природы в самом конце рассказа: «– «О камень!» – громыхнуло эхо и через паузу растворилось в тихом, тягучем, сдержанном, примиряющем, почти нежном и ни за что не цепляющемся исходном слове:

- «Ал-л-и-л-у-й-я...» [6, с.146].

В этом «примиряющем» и уже «ни за что не цепляющемся» слове, означающем восхваление Богу, и заключена авторская идея, призывающая представителей духовенства искать причины происходящих бедствий в собственных пороках, которые подлежат безжалостно разбить «о камень».

Еще более века назад С.Н. Миловский поднимал такую, только еще начинающую сейчас становиться популярной, проблему, как профессиональное «выгорание» священнослужителей.

«Последнее дело» – это рассказ о частном горе священника, давно дистанцировавшегося от жизни, тяготящегося исполнением пастырского долга и на старости лишившегося своей последней отдушины – силы. Отец Андрей, до того момента проводивший все свободное время в труде, теперь испытывает горечь от утраты своих прежних способностей: «Трудно было о.Андрею остаться без работы хоть минуту и потому он постоянно что-нибудь пилил, долбил, строгал, всегда один, всегда молча и не соображая, к чему, например, у него наготовлено две сотни оглобель и тридцать сох, когда всей пахотной земли на его долю приходилось не больше пятнадцати десятин» [6, с.279]. Тяжелый физический труд помогал ему забыть о боли окружающей его «скверной» жизни: «Ему казалось, что живет он в скверное время, и это время становится все хуже и хуже с годами... Жизнь стремилась острым клином вонзиться в его душу, свое и чужое, громко кричавшее горе готово было выжать из него слезу или ругательство, а он тесал не переставая и отесался от жизни, уйдя весь без остатка в колья, вилы, бороны и телеги своего двора» [6, с.279].

Теперь, лишившись прежней силы, отец Андрей ожидает утешения не в вере, не в служении, а только в смерти. Поэтому последним делом своей жизни он избирает изготовление собственного гроба. Соорудив себе домовину, священник решает примерить ее на себя – там и засыпает. В гробу ему кажется «и легче, и светлей», нежели в окружающей его действительности. И даже испуганная увиденным попадья не может поколебать его спокойствия в стремлении к смерти.

Состоянию, описанному С.Н. Миловским, в христианской аскетике наиболее соответствуют уныние и окамененное нечувствие. Преподобный Иоанн Лествичник указывал, что находящийся в унынии «в телесном служении крепко

как железо и в рукоделии безленостен» [8]. Состояние отца Андрея в рассказе является ни чем иным как свидетельством об уже хорошо развившемся унынии, от которого и стремится убежать герой сначала путём предельного насыщения своей жизни физическим трудом, а затем, когда силы иссякают, видит решение всех проблем исключительно в смерти, он готов заранее лечь в гроб.

Нельзя сказать, что только указанные проблемы входят в круг актуальных в творчестве С.Н. Миловского. Спектр болезненных тем его чрезвычайно широк: это вопросы нравственности духовного сословия, нарушения преемственности между поколениями духовенства, столкновение духовенства с революционными идеями. Довольно много внимания в своем творчестве автор уделяет проблемам духовного образования (бурсы, семинарии, церковноприходских школ).

С.Н. Миловский поднимает проблемы, безусловно, порой неприятные для обсуждения в церковной среде, но как показало время чрезвычайно острые и требовавшие, если не решения, то внимания. В его творчестве очень ярко проступает эпоха, с ее достоинствами и недостатками. А редкое в русской литературе художественное изображение положения духовенства рубежа XIX-XX веков, запечатленное человеком, знавшим эту среду не понаслышке, равнодушным, болеющим сердцем о происходящем, представляет особую ценность для сегодняшнего читателя, осведомленного о дальнейшей судьбе духовенства в XX веке. К тому же, без анализа социально-психологической обстановки того времени невозможно до конца осознать всю величину подвига новомучеников Русской Церкви, сумевших, в отличие от многих, не сломиться перед окружающей ситуацией.

Литература

1. Евстигнеева, М.Г. Социально-психологический фактор в жизни и деятельности православного приходского духовенства в 60-е гг. XIX – начале XX в. / М.Г. Евстигнеева // Вестник Саратовского государственного социально-экономического университета 2007. №17. – С. 165-167.
2. Тихомиров, Л.А. Церковный приход в России / Л.А. Тихомиров // Московские ведомости. 1902. 29 августа.
3. Миловский, С.Н. Волшебник [Текст]: рассказы / С.Н. Миловский; сост. Н.С. Запорожцева. - Сарапул, 2015. – 332 с.
4. Скутнев А.В. Приходское духовенство: особенности менталитета и неканоническое поведение (вторая половина XIX - начало XX вв.) / А.В. Скутнев // Журнал Российского государственного гуманитарного университета. 2007. №16(2). [Эл.ресурс]. – Режим доступа: http://www.nivestnik.ru/2007_2/index.shtml (дата обращения: 12.11.2017)
5. Фот, А.Г. «Надеюсь... что недобрые слухи о вас – преотвратительная клевета»: к вопросу о нравственности православного приходского духовенства Оренбургской епархии / А. Г. Фот // Известия Самарского научного центра Российской академии наук. 2014. Т. 16, № 3. – С. 21–28.
6. Миловский, С.Н. Неизреченный свет [Текст]: рассказы / С.Н. Миловский; сост. Н.С. Запорожцева. - Сарапул, 2012. – 320 с.
7. Прот. Григорий Разумовский Объяснение священной книги псалмов. – М.: ПСТГУ, 2013. – 992 с.

8. Иоанн Лествичник, преп. Лествица, или Скрижали духовные. Слово 13. – М., 2016. – 280 с.

9. Запорожцева, Наталья Семеновна. Тайны сарапульского зрителя: [повесть о писателе С. Н. Миловском-Елеонском] / Н. С. Запорожцева. - Сарапул, 2016. – 263 с.

10. Миловский, С.Н. Хрустальное яблоко [Текст]: рассказы / С.Н. Миловский; сост. Н.С. Запорожцева. - Сарапул, 2011. - 358 с.

Молитва как жанр лирической поэзии

Статья посвящена проблеме духовно-нравственного влияния жанра христианской молитвы на жанр молитвы в русской лирической поэзии и её значение в воспитании нравственных чувств молодого поколения.

Ключевые слова: христианская молитва, обращение к Иисусу Христу и Богоматери, молитвенные просьбы, самоотверженная любовь, вера, надежда, самоотречение во имя любви.

T. K. Donskaya
Belgorod Institute of Arts and Culture

Prayer as genre of lyric poetry

The article deals with the problem of spiritual and moral influence of the genre of Christian prayer on the genre of prayer in the Russian lyric poetry and its importance in the upbringing of the moral feelings of the younger generation.

Keywords: Christian prayer, appeal to Jesus Christ and Virgin Mary, prayer requests, selfless love, faith, hope, self-denial in the name of love.

Тысячелетие молитвенной русской поэзии – выдающееся культурное явление в истории не только отечественной поэзии, но и неповторимое явление славянской и мировой лирики. Молитвенная летопись, начиная со «Слова о Законе и Благодати» святителя Илариона, первого русского митрополита русской Церкви при Ярославле Мудром (середина XI в.), обращённого к православным верующим Древнерусского государства, заканчивается молитвой. Иларион обращается к Богу «от всея земли наша»: «Прости милость Твою на людей Твоих...владыками нашими пригрози соседям, бояр умудри, города умножь. Церковь Твою укрепи, достояние Свое убереги, мужчин, женщин и младенцев спаси». Иларион впервые ввёл и само словосочетание «Русский народ» наряду с обычным «Русская земля», подчёркивая не просто территориальную, но и духовную общность народов Древнерусского государства, после крещения вставших на путь обновления и возрождения...

В период правления великого князя Ярослава Мудрого (1036-1054 гг.) набирает силу тенденция к превращению Руси в христианскую державу, подобную Византии. К этому времени относится прославление Владимира как «крестителя Руси», «нового Константина» в «Слове о Законе и Благодати» первого русского митрополита киевского Илариона.

«Слово о Законе и Благодати» - торжественная проповедь, которая была сказана в храме святой Софии Киевской в присутствии великого князя Ярослава,

навсегда заняла первое место как в истории русского православия, так и в истории русской художественной литературы.

В эту эпоху – от крещения Руси равноапостольным Владимиром в 988 году до произнесения митрополитом Иларионом своей речи в 1043 году – завершилось победоносное шествие христианства на Руси, и Киевская Русь вошла на равных правах в число европейских христианских государств.

Митрополит Иларион, заключая «Слово...» пламенной молитвой, как бы от лица всего русского народа обращается к Богу, к Пресвятой Троице, к Богочеловеку Христу с просьбой всегда сохранять страну в чистоте: «Не оставь нас, даже если мы впадаем в заблуждение, не оставь нас, даже если мы согрешим Тебе... Создание рук Твоих, мы просим Тебя, нашего Создателя: помилуй нас по великой милости Твоей...».

С этого момента все темы, обозначенные в молитве, навсегда вошли в сокровищницу тем русской литературы – богословской и светской. Милость, терпение, кротость, смирение, святость – излюбленные мотивы творчества русских художников слова: С.Н. Глинки («Молитва к Богу»), Ф.Н. Глинки («К Богу правды», «Молитва души»), Н.В. Гоголя («К Тебе, о Матерь Пресвятая!»), Г.Р. Державина («Благодарность», «Умиление», ода «Бог»), В.А. Жуковского («Молитва русского народа», «Молитва детей»), Н.М. Карамзина («Песнь Божеству», «Всеобщая молитва»), В.К. Кюхельбекера («Молитва воина», «Утренняя молитва»), М.Ю. Лермонтова («Молитва», «Я, Матерь Божия, ныне с молитвою...»), Н.А. Некрасова («Час молитвы», «Молебен»), А.С. Пушкина («Молитва русских», «Молитва», «Молитва Господня»), А.Н. Радищева («Молитва»), А.А. Фета («Молитва», «AVE MARIA») и др.

По русской традиции, в молитвах авторы обращаются не только к Господу, но и к Богородице, любовно называя её «Пресвятая Владычица», «Скорбящая», «Царица Небесная», «Богородица», «Спасительница», «Приснодева Мария», «Скорбящая», «Избавительница», «Утешительница скорбящих», «Целительница», «Заступница»... К ней обращаются с просьбами, с покаянием, зная, что простит, как не может не простить мать своё чадо...Её духовная чистота, безгрешность, кротость, смирение, любовь к роду человеческому стали в русской культуре и русской истории истоками создания поразительного, совершенно особенного образа Богородицы в русском сознании. Богородица – незримая покровительница России. «Без Бога – ни до порога, с Богом – хоть за море», - эта русская пословица как нельзя лучше и точнее характеризует особенности русского сознания и русской души.

Молитва, получив свою уникальную поэтическую форму, становится важным лирическим жанром отечественной словесности. Исключительно важной содержательной и композиционной частью молитвы является просьба за кого-то: моление за мать, сестру, жену, детей, друга, иначе – «седем прошений»...

К жанру молитвы не раз обращался М.Ю. Лермонтов. В его «Молитве» (1837), относящейся к зрелому периоду его творчества, он возносит свою просьбу к Матери Божией и молит о счастье любимой женщины. Как думают учёные, Варвары Лопухиной, которая заслуживает, по мнению лирического героя, своей кротостью и смирением заступничества Богородицы.

1837 год – «мятежный год» в жизни поэта. Трагическая смерть великого поэта России потрясла душу молодого русского поэта, и «Смерть поэта» стала вечным обвинением светской черни в гибели «дивного гения»... И Божья кара настигнет и убийцу, и его подстрекателей – утверждает преемник Пушкина:

*Но есть и Божий суд, наперсники разврата!
Есть грозный суд: он ждёт;
Он не доступен звону злата,
И мысли и дела Он знает наперёд <...>
И вы не смаете всей вашей чёрной кровью
Поэта праведную кровь!*

И в этот же год создаётся «Молитва», обращённая с мольбой к Матери Божией защитить «деву невинную» от «мира холодного»...

Стихотворение строится как мольба лирического героя о счастье любимой женщины, о спасении её души, и не вызывает никакого сомнения, что в «Молитве» речь идёт о Варваре Александровне Лопухиной. Варвара Александровна была очень хороша собой, но М.Ю. Лермонтов видел за её земной привлекательностью красоту небесную: «Это не красота, а прелесть, обаяние личности; это женственность, какая сродни детскости, она вызывает прежде всего восхищение, а если любовь, то навечно <...> Не знаю, откуда это берётся, это помимо красоты и усилий нравиться, - и то же самое, но уже как изящество, воспринимаемое в каждом движении глаз, рук, ног, всех телодвижений, неуловимо пленительных, и во всём тут выказывает себя однако не тело, а, надо думать, душа, чуткая, умная, нежная до самозабвения и счастья», - это был «любимый разговор об ней» Лермонтова с Екатериной Григорьевной Быховец, с которой поэт часто виделся в Пятигорске в 1841 году. Она вспоминает: «...он был страстно влюблён в В.А. Бахметеву; она ему была кузина; я думаю, он и меня оттого любил, что находил в нас сходство...» (5, с.354).

Образ Варвары Александровны не раз находил отражение в творчестве поэта. С её именем связано и стихотворение Лермонтова, адресованное Екатерине Быховец, «Нет, не тебя так пылко я люблю...»:

*Когда порой я на тебя смотрю,
В твои глаза вникая долгим взором:
Таинственным я занят разговором,
Но не с тобой я сердцем говорю.
Я говорю с подругой юных дней,
В твоих чертах ищу черты другие,
В устах живых уста давно немые,
В глазах огонь угаснувших очей.*

Любовь к Вареньке Лопухиной, несмотря на увлечения другими женщинами, оставалась в его сердце неизменной.

Варенька нравилась многим: натура поэтическая, но простая в обращении, тонкие черты лица, светлые волосы и в контраст – тёмные, большие задумчивые глаза; её образ стал для Лермонтова навсегда эталоном красоты. И он описывал этот образ в своих стихотворениях неоднократно:

*Она не гордой красотой
Прельщает юношей живых,
Она не водит за собою
Толпу вздыхателей немых...
Однако все её движенья,
Улыбки, речи и черты
Так полны жизни, вдохновенья,
Так полны чудной простоты.*

После её замужества Лермонтов понимает, что приговорён на всю оставшуюся жизнь к любви к Вареньке: «Образ твой всегда повсюду я носить с собою осуждён»...

Руке М.Ю. Лермонтова принадлежит целый ряд портретов Варвары Александровны. Один из лучших – образ Эмилии, героини драмы «Испанцы», в котором запечатлён образ любимой девушки. Невозможно отрицать, что в этой картине сочетаются два образа, таких дорогих и важных для Лермонтова, – Матери Божией и Варвары Александровны... Сочетаются потому, что образ Богоматери – идеален: будучи земной Женщиной, Она являлась воплощением святости, образцом чистоты, невинности и непорочности. Богоматерь – покровительница всех матерей, и Лермонтову, потерявшему мать в младенчестве, этот образ был особенно близок...

*В минуту жизни трудную
Теснится в сердце грусть:
Одну молитву чудную
Твержу я наизусть.*

*Есть сила благодатная
В созвучье слов живых,
И дышит непонятная,
Святая прелесть в них.*

*С души как бремя скатится,
Сомненье далеко –
И верится, и плачется,
И так легко, легко...*

«Подобные строки рождаются не холодным рассудком, но душевным жаром того, кто знает, что такое сладость молитвы», - пишет М.М. Дунаев в своей книге «Православие и русская литература» (4, с.39). Об этом же у Лермонтова в его молитвенном стремлении к Богу и такие стихи:

*Ночь тиха. Пустыня внемлет Богу,
И звезда с звездою говорит...*

Таким острым ощущением противопоставленности красоты и величия Божьего мира и человека, пожалуй, никто из русских поэтов не обладал...

Возможно, поэтому в портрете Вареньки Лопухиной ничего светского, земного: монашеское скромное одеяние чёрного цвета, волосы спрятаны под покрывалом (нет ни одной церковной иконы, на которой Богоматерь была бы с непокры-

той головой); нет никаких украшений, но есть крестик, на который падает свет, освещая лицо девушки и подчёркивая тем самым глубокий религиозный смысл портрета. Черты её тонки, одухотворенны, она близка и к смертным, и к небесам – настолько поэт при написании этого портрета руководствовался своей верой и любовью... Лицо её смиренно, кротко и спокойно. Вся поза: немного опущенная голова, взгляд опущенных глаз, из которых льётся свет, полный одновременно и скорби и любви, - всё дышит самоуглублённой святостью и отрешённостью от суетных помыслов земных... Возможно, именно этот образ вызвал к жизни его знаменитую «Молитву» («Я, Матерь Божия, ныне с молитвою...»), проникнутую интонацией просветлённой грусти и заботой о счастье любимой женщины:

*Я, Матерь Божия, ныне с молитвою
Пред твоим образом ярким сиянием,
Не о спасении, не перед битвою,
Не с благодарностью иль покаянием,
Не за свою молю душу пустынную,
За душу странника в свете безродного;
Но я вручить хочу деву невинную
Тёплой заступнице мира холодного.*

Молитва полна самоотречённой любви, где «любовь не ищет своего»...

В стихотворении выделяются три основных образа: Божией Матери, лирического героя и той, о которой этот герой молится, обращаясь к «Тёплой заступнице мира холодного»... «Молитва» пронизана проникновенной интонацией самоотречения во имя счастья любимой женщины, что отразилось и в противопоставлении двух частей лирического стихотворения: в первой части герой молит не о своём спасении, а вверяет «деву невинную Тёплой заступнице мира холодного». Поэт не случайно обращается к Богородице, выбирая из многих имён её торжественное обращение «Матерь Божия», придав церковному обращению «Богоматерь» возвышенное поэтическое звучание, подчёркивая свою святую любовь к Богородице. Но в то же время в обращении «Матерь Божия» поэт делает акцент на слове «Матерь», подчёркивая, что молит о материнской защите Заступницы и Покровительницы России, «ярким сиянием» озаряющей душу лирического героя, верящего в спасительную силу Её любви к страдающим и нуждающимся в Её защите и покровительстве. Если в «Молитве» 1829 года Лермонтов, обращаясь к Господу, молит о помощи, об избавлении от страданий, о спасении своей души, то в «Молитве» 1837 года он готов отречься от собственного «спасения» во имя «спасения» души любимой женщины. Троекратный анафорический повтор усиливает мотив мольбы и жертвенную готовность отказаться от собственного спасения:

*Не о спасении, не перед битвою,
Не с благодарностью иль покаянием,
Не за свою душу пустынную,
Не за душу странника в свете безродного –
во имя спокойствия и счастья любимой в мире холодном:
Но я вручить хочу деву невинную
Тёплой заступнице мира холодного.*

Безвинная девушка, наивная и чистосердечная, как дитя, достойна защиты и покровительства Богородицы...

На Руси сложилось особенное почитание Богородицы, её изображения по разнообразию сюжетов и их распространению превосходят остальные. Господь, воплотившись в мир через Марию, по убеждению христиан, освятил Собой Мать. К ней как единственной из живущих, удостоенной соединить собой небесное и земное, устремляются людские мольбы о помощи...

Образ Богоматери «Умиление» – один из самых совершенных образцов иконографического типа. «Умиление» – икона «Богоматерь Владимирская» – наиболее почитаемая на Руси. Идея жертвенности, присущая сюжету, подчёркнута ласково прильнувшей фигурой Сына Божия к груди Матери, которая нежно прижимает его к себе обеими руками. Оголённые ступни маленьких ножек Материнского Дитяти трогают сердце младенческой невинностью перед предстоящей судьбой Спасителя. Прижимаясь лицом к головке Сына, Мать Божия всей Своей фигурой источает готовность исполнить волю Божию, но страдание Её материнского сердца видно в скорбных глазах и плотно сжатых устах. Не у этого ли Образа стоял поэт, моля о заступничестве *души девы невинной?*

*Окружи счастьем душу достойную;
Дай ей спутников, полных внимания,
Молодость светлую, старость покойную,
Сердцу незлобному мир упования.*

Лирический герой просит Мать Божия о том, чтобы жизнь его любимой прошла, освещённая Божиим сиянием, легко и радостно. Он умоляет не только о счастливой молодости, но и о спокойной старости, лишённой тревог и волнений. Кроме того, он просит Богоматерь дать её сердцу твёрдую, стойкую надежду на Божию защиту и покровительство, а также чтобы Богородица помогла ей сохранить высокие душевные качества, душевный свет, нравственную чистоту и быть достойной предстать перед престолом Божиим после смерти. «Мир упования», то есть мир надежды противопоставляется поэтом «миру холодному», в котором живёт он сам. Поэтому только «тёплая Заступница» может сделать этот холодный мир тёплым, спокойным, утешительным, светлым, покойным «сердцу незлобному», окружив «счастьем душу достойную».

По силе жертвенной любви это стихотворение М.Ю. Лермонтова не уступает пушкинскому «Я вас любил...», а пожалуй, превосходит, поскольку всё пронизано тревогой за душевное спокойствие «девы невинной» в мире холодном, равнодушном, жестоком, в котором может оградить нежное женское и чистое сердце любимой женщины (в это исступлённо верит умоляющий о милости лирический герой) только Мать Божия, Заступница и Покровительница всех беззащитных от зла «мира холодного». Больше надеяться не на кого, уж коли судьба разъединила их любящие сердца...

Испытав на себе жестокость и равнодушие окружающих, клевету врагов и непонимание близких («И некому руку подать / В минуту душевной невзгоды...»), Лермонтов находит в себе душевные силы, обратившись с страстной молитвой к Матери Божией, к её Божественной силе о защите горячо любимой женщины от бед земных. Но в то же время пушкинское поклонение Женщине, в Которой

поэт видел «чистейшей прелести чистейший образец», сближает двух величайших лирических поэтов XIX века: оба пришли к такому восприятию любимой через сближение их образов с Образом Богоматери:

*...В простом углу моём, средь медленных трудов,
Одной картины я желал быть вечно зритель,
Одной: чтоб на меня с холста, как с облаков,
Пречистая и наш божественный спаситель...*

И если Пушкину посчастливилось соединить свою судьбу с его Мадонной и защитить её чистое имя от грязной клеветы ценой своей жизни, то Лермонтов был лишён такого счастья. Но и вдали от любимой он стремился уберечь её от страданий и разочарований.

Трудно найти в русской и европейской литературе лирическое стихотворение, в котором бы так ярко проявилось гуманистическое сознание русского поэта, в котором любовь мужчины к любимой почиталась как желание оберечь, защитить, оградить от земных страданий и желать ей счастья.

В современном мире потеряны традиционные для русской литературы нравственные ценности, которые освящали чувства любящих мужчин и женщин, певцами которых были и безвестные авторы отечественного фольклора, и автор «Слова о полку Игореве», и автор предания о Ефросинье Рязанской, и поэзия нового времени – от XVIII до XXI вв. в лице В.А. Жуковского, Н.М. Карамзина, А.С. Пушкина, М.Ю. Лермонтова, Ф.И. Тютчева, А.К. Толстого, М. Цветаевой, И.А. Бунина, С.А. Есенина, К.М. Симонова, О. Берггольц и многих др. Поэтому включение в школьную программу по литературе «Молитвы» М.Ю. Лермонтова и подобных ей лирических стихотворений сможет противостоять пагубному влиянию эстрадной «попсы», для исполнителей которой нет ничего святого в жизни.

Литература:

1. Герасимов Павел. Слово о законе и благодати митрополита Иллариона Киевского. [Электронный ресурс] URL: <http://pravostok.ru/blog/slovo-o-zakone-i-blagodati-mitropolita-illariona-kievskogo>.

2. Горский А.А. «Всего еси исполнена Земля Русская...»: Личности и ментальность русского средневековья: Очерки. – М.: Языки славянской культуры, 2001. – 176 с.

3. Древнерусская литература: Книга для чтения. 5-9 классы. – М.: Школа-Пресс, 1993. – 320 с.

4. Дунаев М.М. Православие и русская литература: учебное пособие для студентов духовных академий и семинарий. В 5-ти частях. Ч. II. – М.: Христианская литература, 1996. – 480 с.

5. Лермонтов М.Ю. В воспоминаниях современников. – М., 1964. – 143 с.

В.Э. Матвеевко
Российский университет дружбы народов

Изучение концептов русской лингвокультуры «Православие», «Семья», «Родина» на занятиях по РКИ с иностранными студентами-филологами.

В статье описана лингвокультурологическая ценность русских художественных произведений и актуальность их использования в обучающих и воспитательных целях на занятиях по РКИ в аудитории студентов-филологов. Представлены примеры из классических произведений, сгруппированные по темам «Православие», «семья», «Родина».

Ключевые слова: *Русский язык как иностранный; русская лингвокультура; концепты «Православие», «семья», «Родина».*

V.E. Matveenko
RUDN University

Studying russian linguistic and cultural concepts «Orthodoxy», «Family», «Motherland» at russian language lessons with foreign students of philology

Linguistic and cultural value of Russian fiction literature and the urgency of its usage for training and upbringing purposes while teaching the Russian language as a foreign to philology students. There are abstracts from classical fiction literature, which are grouped by topics «Orthodoxy», «family», «Motherland».

Keywords: *Russian language as a foreign; Russian linguistic and cultural worldview; concepts «Orthodoxy», «family», «Motherland».*

Культурные концепты каждой национальной лингвокультуры представляют собой набор отдельных понятий и ценностей, отражающих важные стороны жизни того или иного общества. Известно, что фундаментальные концепты «семья», «Родина», «религия» (в нашем случае «Православие» как историческая, религиозная и государственная основа России) во всех лингвокультурах мира имеют практически одинаковое важное значение и им придается уважительное отношение. Иностранным студентам, обучающимся в России, необходимо показать, что русская лингвокультура содержит богатый нравственный и духовный потенциал, и здесь большую роль играют художественные тексты, которые привлекаются в обучение в качестве учебного материала.

Русские литературные художественные тексты являются учебным материалом и объектом изучения в качестве лингвистического и художественно-эстетического явления русской культуры, отражающими основные русские национальные ценности. Профессиональная деятельность иностранного

филолога-русиста предполагает умение работать с литературным текстом, понимать, интерпретировать и анализировать его содержание с учетом знаний о русской лингвокультуре. В этом случае русский художественный текст в обучении иностранных филологов-русистов имеет познавательное и воспитательное значение. В аудитории иностранных студентов-филологов важно показать, как в языке отражается национальная специфика русского народа. Как следует из содержания Федерального государственного образовательного стандарта (2014 год), «4.2. Объектами профессиональной деятельности бакалавров направления подготовки 032700 Филология являются: художественная литература (отечественная и зарубежная) и устное народное творчество в их историческом и теоретическом аспектах с учетом закономерностей бытования в разных странах и регионах» [5].

Иностранные филологи-русисты должны знакомиться с понятиями о русской культуре, наиболее ярко отражающими ее глубину и высокую нравственность, поэтому важную роль здесь играет правильность отбора текстов русской художественной литературы преподавателем для чтения в аудитории иностранных студентов. Например, чтение отрывка романа «Война и мир» на занятии по литературному чтению в группе с иностранными студентами 1 курса филологического факультета Российского университета дружбы народов (описание рассуждений Наташи Ростовской о чистоте семейной жизни и высокой ответственности замужней женщины) вызвало положительные отзывы у обучающихся из Ближнего Востока, а знакомство с поэмой В.В. Ерофеева «Москва-Петушки» – отрицательные эмоции, связанные с негативным восприятием фактов (алкоголизм), описанных в произведении. Следовательно, следует избегать знакомства иностранцев с подобными художественными текстами, показывающими русскую действительность с нелучшей стороны.

Концепты «Православие», «семья», «Родина» являются фундаментальными для русской культуры на всем протяжении истории России, что наблюдается еще в произведениях древнерусской и фольклорной литературы, поэтому особенно важно акцентировать внимание на раскрытии этих понятий в аудитории иностранных студентов с целью формирования положительного, уважительного отношения к нашей стране. Автор статьи рекомендует знакомство иностранных студентов-филологов со следующими отрывками из произведений русской художественной литературы на занятиях по РКИ, наиболее ярко отражающими значение для русского человека вышеперечисленных концептов.

1. Концепт «Православие».

Для знакомства с пониманием значения Православия для русского человека рекомендуется знакомство иностранных филологов со следующим отрывком из романа Л.Н. Толстого «Война и мир»: «Миром, – все вместе, **без различия сословий, без вражды**, а соединенные братской любовью – будем молиться», – думала Наташа. Когда молились за **воинство**, она вспомнила **брата**, когда молились за **плавающих и путешествующих**, она вспомнила **князя Андрея** и молилась, чтобы Бог простил ей то зло, которое она ему сделала. Когда молились за **любящих нас**, она молилась **о своих домашних, об отце, матери, Соне**» [3, с. 80]. Кутузов – Болконскому: «Иди с Богом своей дорогой. Я знаю, **твоя дорога** – это до-

рога чести» [3, с. 180] (дорога жизни верующего человека – *дорога с Богом* – не может быть бесчестной).

2. Концепт «семья».

В русском понимании «семья» – это основа миропорядка, цельное, нерушимое единство, имеющее нравственное влияние на каждого человека. Например, в романе Л.Н. Толстого «Война и мир» при описании семьи (традиционной русской) Наташи Ростовой автор используют слова «*благообразие*», «*счастье*», «*спокойствие*», «*любовь к мужу и детям*», «*воспитание детей*», «*забота о доме*». Чтение иностранных филологов отрывков из этого романа позволят учащимся познакомиться с традиционным укладом русской семьи: «Неужели *такой важный и нужный человек для общества* – вместе с тем *мой муж?*» [4, с. 305] (Наташа Ростова о Пьере Безухове, восхищение мужем, гордость за него), «Наташа, оставшись с мужем одна, разговаривала так, как только разговаривают жена с мужем, то есть с необыкновенной ясностью и быстротой *познавая и сообщая мысли друг друга*. ... Если цель брака есть семья, то тот, кто захочет иметь много жен или много мужей, может быть, получит много удовольствия, но *не будет иметь семьи*» [4, с. 280] (о моногамности русской семьи, верности мужу/жене, внимании друг к другу). «Неужели это я, та девочка-ребенок (все так говорили обо мне), – думала Наташа, – неужели я теперь с этой минуты *жена*, равная этого чужого, милого, умного человека, уважаемого даже отцом моим. Неужели это правда! Неужели это правда, что теперь уже нельзя шутить с жизнью, теперь я большая, *теперь лежит на мне ответственность за всякое мое дело и слово?*» (о серьезном отношении к созданию семьи, высокой моральной ответственности перед супругом) [2, с. 42].

«Ребенок ударится и тотчас бежит в руки матери для того, чтобы ему поцеловали больное место, и ему делается легче, когда больное место поцелуют» [3, с. 73] (о потребности ребенка в заботливой, доброй матери). «Графиня несколько раз во время службы оглядывалась на лицо своей дочери и молилась Богу о том, чтобы он помог *ей* (дочери)» [3, с. 81] (о беззаветной материнской любви и материнской молитве).

3. Концепт «Родина» («родная земля»).

Наиболее ярко уважительное, «сыновье» отношение русского человека к родной земле как к матери, которая дает силу и поддержку, представлено в романе Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы»: «Он целовал ее (землю), плача, рыдая и обливая своими слезами, и иступленно клялся любить ее, любить во веки веков... Пал он на землю слабым юношей, *а встал твердым на всю жизнь бойцом* [1, с. 46] (о силе, которую дает родная земля человеку, о необходимости защищать ее от врагов).

Таким образом, знакомство иностранных филологов-русистов с произведениями русской классической литературы не только расширяет их лингвистические знания в области русского языка, но и выполняет важную функцию: раскрывает многовековые традиционные духовно-нравственные ценности русского народа.

Литература:

1. Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. Т. 2. – М.: Современник, 1981. – 544 с.
2. Толстой Л.Н. Война и мир. Т. 2. – М.: Художественная литература, 1980. – 396 с.
3. Толстой Л.Н. Война и мир. Т. 6. – М.: Художественная литература, 1980. – 447 с.
4. Толстой Л.Н. Война и мир. Т. 7. – М.: Художественная литература, 1981. – 431 с.
5. Федеральный государственный образовательный стандарт высшего профессионального образования по направлению 032700 Филология (квалификация (степень) «бакалавр»), утвержденный Приказом Министерства образования и науки Российской Федерации от 14 января 2010 года.

«Религиозно-православная стихия» в исторических произведениях

Д.Л. Мордовцева на петровскую тему.

Предметом исследования являются религиозно-патриотические основы осмысления Д.Л.Мордовцевым петровского этапа в истории Российского государства и русской православной Церкви.

Ключевые слова: *Д.Л.Мордовцев, историческая проза, православные основы.*

L. Meshcheryakova
Penza Theological Seminary

“Religious and Orthodox Element” in Historical Works by D. Mordovtsev dedicated to the topic of Peter the Great

The object of the research is the religious and patriotic basis of D. Mordovtsev’s understanding of Peter the Great’s period in the history of the Russian state and the Russian Orthodox Church.

Keywords: *D. Mordovtsev, historical prose, Orthodox foundations*

Церковный историк А.В.Карташев, характеризуя «иконостаc блестящих...богословов, проповедников и писателей Русской Церкви XVIII-XIX вв.», говорит также о выдающемся «участии в богословском творчестве русских мирянских сил»: А.С. Хомякова, И.С. Аксакова, К.С. Аксакова, Вл. Соловьева и др. Рядом с ними, по его мнению, «должна быть поставлена и религиозно-православная стихия в русской литературе» [8, с. 331].

В.Н.Аношкина-Касаткина в книге «Православные основы русской литературы XIX века» отмечает заметно усилившееся во второй половине столетия взаимодействие художественной и исторической литературы [2, с.23]. Примером подобного плодотворного сотрудничества может быть названо творчество Даниила Лукича Мордовцева (1830-1905), историка и писателя в свое время популярного и востребованного, но для XX века с идеологической точки зрения неудобного и полузабытого, потому как, по мнению Ю. Сенчурова, он изучал «историю общества без отделения ее от истории религии». Тогда как именно из этой связи проистекает «не только истинное знание истории России, но и наполнение романа всей той жизнью, реалий которой...мы не найдем в нашей современной исторической беллетристике» [15, с.12].

Нельзя сказать, что точка зрения Сенчурова на мировоззренческие основы творчества Мордовцева является бесспорной. В немногих современных работах, посвященных наследию этого писателя, мы можем встретить и иные взгляды. Так, в диссертационном исследовании А.В.Устинова, посвященном роману Мор-

довцева «Великий раскол», говорится о том, что «...религиозность ему была совсем не присуща. Откровенным противником религии он не являлся, но, как и многие современники...от церковности Мордовцев постепенно отдалялся. Но и сделаться закоренелым атеистом ему не позволяли природные добродушие и чистосердечие» [13, с.145].

Некоторые факты из жизни Мордовцева позволяют нам составить собственное мнение на этот счет. По линии матери Д.Л. Мордовцев происходил из семьи священника Дионисиева, главной реликвией в которой, передаваемой из поколения в поколение, была старая икона с надписью на окладе: «Сей образ сооружен тщанием и трудами бывшего сотника малороссийских войск Иоанна Владиева Слепченко-Мордовцева» (1719 г.). Матушка воспитывала детей «в страхе Божиим». Грамоте Мордовцев учился у слободского дьячка Федора Листова по древним книгам. «Недостатка в таких книгах в доме не было. Отец Данилки, по воспоминаниям старожилов, «был хохол старого закала, начетчик, любитель древней письменности и обладатель обширной старинной библиотеки» [6, с.583]. На историко-филологическом факультете Казанского университета Мордовцев занимается наукой в том числе под руководством Виктора Ивановича Григоровича, автора «Исследования о церковнославянском наречии».

Хорошо известно, что определяющее влияние на историческое мировоззрение Мордовцева оказал Н.И.Костомаров, поэтому нам небезынтересны религиозно-патриотические основы его исторических взглядов. Ю. Лебедев во вступительной статье к двухтомному собранию сочинений Мордовцева приводит некоторые выдержки из неизданной «Книги бытия украинского народа» Костомарова: «род человеческий забыл Бога и отдался дьяволу», «на французах Господь хотел показать всем народам, что нет свободы без Христовой веры. Несчастье славянских народов в том, что они завели у себя королей и царей. Велкороссияне своего царя приравняли даже к земному Богу...» [9, с.12-13]. В своих взглядах на историю Мордовцев до конца жизни будет солидарен с Костомаровым в том, что общественный деятель «должен свои действия соотносить с евангельскими правилами любви, кротости и терпения; правило же: цель освящает средство – Общество признает безбожием» [14, с.289].

Как бы там ни было, сегодня не представляется возможным с достаточной долей определенности оценить глубину религиозных верований писателя Мордовцева. Но, думается, и к нему могут быть применены слова В.В. Зеньковского: «...русская мысль всегда (и навсегда) осталась связанной со своей религиозной стихией, со своей религиозной почвой...» [5, с. 18].

Среди богатого творческого наследия писателя Мордовцева в особенности выделяется корпус исторических романов, повестей и рассказов об эпохе Петра I: «Идеалисты и реалисты», «Царь и гетман», «Царь Петр и правительница Софья», «Свету больше», «Державный плотник», «Фанатик» и некоторые другие. Интерес к эпохе и личности Петра I был традиционным в русской литературе XIX века. Этой теме отдали дань А.С. Пушкин и Е.В. Аладин, А.О. Корнилович и А.П. Башуцкий, Н.В. Кукольник и К.П. Масальский, Г.П. Данилевский, Е.А. Салиас-де-Турнемир и многие другие писатели. Цикл из нескольких произведений позволил Мордовцеву охватить достаточно протяженный временной отрезок – практически весь период царствования Петра I.

С каких позиций писатель смотрит на эту эпоху? В общем и целом взгляды Мордовцева на личность и деятельность Петра I не расходятся со взглядами современных ему мыслителей. К концу XIX столетия не выдерживали критики как славянофильская точка зрения на петровские преобразования, якобы навязавшие России чуждый ей путь развития, так и чисто западническая, отрицавшая своеобразие русского исторического процесса. С 1850-х годов начинает выходить «История России с древнейших времен» С.М. Соловьева, взявшего курс на полное, завершенное, фактографически точное исследование отечественной истории. В отличие от него, Константин Аксаков более всего для изучения внутренней сущности Отечества стремится к учету не только документальных источников, но и народной поэзии, языка, иконописи. «Отстаивая приоритет «нравственного вопроса» во всех сферах жизни, прошлой и настоящей, Константин Аксаков исходит из понимания существа древнерусской литературы, неотделимой от культуры церковной» [3, с.58]. «Изыскания, исследования, преимущественно по части Русской истории и Русского быта, - пишет он, - должны по-настоящему быть делом всякого русского, равнодушного к вопросу мысленной и жизненной самобытности в России» [1, с.152].

Мордовцев был солидарен с теми мыслителями, которые отрицали насильственные методы в достижении исторического прогресса. По его глубокому убеждению, «залог будущего, успехи знаний, добра и правды» лежат в «свободном», а не «насильственном» пути исторического развития. «...последний не имеет будущего, а если и имеет, то очень мрачное». [10, с.650]. В романах «Идеалисты и реалисты», «Царь Петр и правительница Софья» и «Свету больше», повествующих в том числе о старообрядческом движении в эпоху Петра I, Мордовцев рассказывает о резком противопоставлении «истинно верующих» христиан «миру», в котором якобы поселился «антихрист». «Истинно верующие», следуя заветам протопопа Аввакума, решительно воздерживаются от какого бы то ни было общения с «мирскими». В повести «Сидение раскольников в Соловках» Мордовцев предупреждает своих современников, что «соловецкое сидение будет продолжаться вечно, если Россия не снимет осаду с раскола и не прекратит своей гражданской войны с людьми старой обрядности, которая, как всякая обрядность, а тем паче религиозная, тем правее и чище, чем она консервативнее...» [11, с. 373-374].

Создавая художественную «биографию» Петра I, Мордовцев не придерживался хронологической последовательности. Начал он с создания романа о последних годах царствования Петра (роман «Идеалисты и реалисты», 1876), более всего интересуясь в тот момент тем, какой отклик петровские преобразования находили в народе. После чего, повинаясь своему желанию взглянуть на славные завоевания и победы Петра и через это оценить его место в отечественной истории, обращается к более далекому прошлому и отступает на несколько десятилетий назад («Царь и гетман», 1880; «Царь Петр и правительница Софья», 1885; «Свету больше», 1895). Заканчивает он периодом основания Санкт-Петербурга, увековечением имени Петра в отечественной истории («Державный плотник, 1899). Таким образом, исторические представления Д.Л. Мордовцева о личности Петра I (судя прежде всего по тому, как он изображен на страницах цикла романов) претерпели известную эволюцию: от резкого неприятия методов, с помощью которых проводились реформы («Идеалисты и реалисты»), до хвалебной

оды в финальной сцене «Державного плотника», где изображено молебствие и освящение места строительства града Петра, чем и заканчивается противостояние линии петровских преобразований и сопротивление старины.

Таким образом, если рассматривать каждый из романов Д.Л. Мордовцева о Петре I в отдельности, то в них писателю не удастся воссоздать всю сложность и противоречивость характера этой исторической личности. Но реализуется это в цикле романов, в каждом из которых обращается внимание преимущественно на одну из сторон личности русского царя. В романе «Идеалисты и реалисты» перед нами «антихрист», который «нача свой бесовский град Питер строити»; в романе «Царь Петр и правительница Софья» - «феномен», который должно беречь «для пользы государства»; в романе «Свету больше» - «медведь», задумавший «чужим медком полакомиться», а в романе «Державный плотник» - это Илья Муромец, который «брусьями швыряет точно лучину». Следовательно, именно через цикл романов Д.Л. Мордовцев достигает эффекта масштабности и целостности. Обращение к «циклизации» романов оказалось весьма удачным новшеством, которое по-своему позволило Д.Л. Мордовцеву выйти за традиционные рамки изображения Петра I как ключевой фигуры русской истории.

В произведениях Мордовцева на петровскую тему одно из центральных мест заняла религиозная, христианская идея, во многом определившая их композицию и систему образов. Например, в рассказе «Фанатик» (1891) описан период 1719-1720 годов, который связан с заострением темы реформирования русского церковного управления, к которому Петр приступил совместно с Феофаном Прокоповичем в 1717 году.

Надо сказать, что в последнюю треть XIX века большое влияние на умонастроения Мордовцева, а также многих его современников оказывал славянофил Иван Сергеевич Аксаков, в изданиях которого «Парус» и «День» в 60-70-е годы писатель печатал свои исторические труды. Существо размышлений И.С.Аксакова Аношкина-Касаткина определяет следующим образом: «Русская идея существует как духовный народный инстинкт, она живет в носителях Православия, в художественных откровениях некоторых писателей и других деятелей искусства» [2, с.201]. В круг размышлений И.С. Аксакова неизменно входят и проблемы современной церкви, переживающей в последней трети XIX века, по его мнению, даже еще более трудные времена, нежели когда-либо прежде.

Многовековые, не стихающие и в конце XIX столетия споры о личности Петра I, его реформах неизменно затрагивали идеологему «Святая Русь», пошатнувшуюся в петровские времена веру православных христиан в ее богоизбранность. Г.М. Карпов в статье «Два мнения о Петре Великом и «загадка» Карамзина» следующим образом трактует понимание Карамзиным нерасторжимости понятий «Святая Русь» и «гражданин России»: «...гражданин России – это глубоко верующий, укорененный в православии и патриотически настроенный россиянин, в силу сакрального предназначения отечества занимающий особое место в мире» [7, с.133]. Именно с Н.М. Карамзина, его «Записки о древней и новой России в ее политическом и гражданском отношениях» и ведет свое начало открытая критика в российском обществе церковной реформы, проведенной Петром I.

Мордовцев не относился к тем мыслителям, которые, как Карамзин, были категорическими противниками проведенной Петром I церковной реформы. Его

больше занимало соблюдение фактологической точности изображаемых событий. Абсолютно достоверна дата, с которой начинается рассказ «Фанатик»: «Во второй половине января 1719 года в Александро-Свирском монастыре» [12, с. 425] на несколько дней задержался Петр I по дороге на Марциальные воды, где намеревался поправить свое здоровье. Подтверждение данного факта мы можем найти во многих современных источниках, в том числе в статье Л. Богач, помещенной в книге, выпущенной к 500-летию Свято-Троицкого Александро-Свирского монастыря [4, с. 72]. Далее следует описание церковной службы в Александро-Свирском монастыре: «Служение было торжественное, и торжественность эта замечалась во всем – в ярком горении свеч в паникадилах, в курении ладана, благовонный дым от которого ходил по церкви волнами, в праздничном облачении служащих и в выражении их лиц, в выражении какого-то страха и благоговения» [12, с.425]. Петр сам во время службы читает Апостол: «...Братие! Ныне же, аще приду к вам, языки глаголя, какую вам пользу сотворю, аще вам не глаголю или в откровении, или в разуме, или в пророчестве, или в научении?..» [12, с.426]. Выбор послания апостола Павла к коринфянам, которое во время службы читает Петр, далеко не случаен и будет соотнесен с его дальнейшей деятельностью.

После этого эпизода читаем следующий авторский комментарий: «Читать Апостол Петр Алексеевич всегда любил, и оттого во время церемоний знаменитых «всепьянейших соборов» он всегда исполнял должность «архидьякона, княж-папина жезлоносца» и всегда первым возглашал «песнь Бахусову» [12, с.427]. Таким образом когда-то в доме немца Лефорта молодой царь предавался забавам разрушения русской православной церковности. Жуткую картину нарисовал Мордовцев, перенеся действие рассказа в тайную канцелярию Петра Андреевича Толстого, «немигающих очей царевых», откуда прямая дорога – на дыбу и железные спицы. Служители монастыря больше всего боялись «слова и дела государева», от которых тысячи гибли в застенках и на плахе. Повсеместные доносы проникли и в монастырский мир. Перед смертью старец Кирилл пожалел, что в порыве мщеничества донес на архимандрита Александра. Атмосфера доносов разъедала и обезображивала внутреннюю монастырскую жизнь. Мордовцев был одним из немногих беллетристов, кто в конце XIX столетия не умалчивал об этой стороне петровского правления, за что критика и упрекала писателя в том, что он «недостаточно преклоняется перед гением Петра-преобразователя и не симпатизирует его стремлениям обновить Россию» [9, с.26].

Главным героем рассказа, а также представителем силы, сопротивляющейся петровским новшествам, является отец-настоятель Александро-Невского монастыря Александр. Открытое противостояние Петру I проявляется в том числе в отмене им монастырского тезоименитства государя. Это могло бы быть принципиальной и смелой позицией служителя Церкви, не согласного с петровскими реформами и открыто заявляющего об этом, несмотря на недавние «ужасные истязания и казни людей за то только, что их подозревали в сочувствии к царевичу Алексею» [12, с.435], если бы моральный облик архимандрита был безупречен. Он обвиняет Петра I в незаконной женитьбе, а сам при этом питает далеко не благочестивые чувства к юной черничке Паве. По замыслу автора, этот образ должен дать читателю исчерпывающее представление о том, «каковы учителя». «Это меня-то учат, и кто же! – с негодованием восклицает Петр. – Какой-то лампадчик,

всю жизнь деревянное масло в лампадки подливал и это же масло крал...» [12, с.465]. Он построил на пристани реки Свири часовню, средства на которую «с братии и трудников волею и неволею» собирал «ради своей безраздельной корысти и прибытка, чтоб часовенный сбор получать в свою пользу» [12, с.439]. Став настоятелем, установил в монастыре жестокие порядки: морил монахов голодом, бил до «полумертвия». В наказание за челобитную царице Прасковье Федоровне посадил весь монастырь на хлеб и воду. Прознав о том, что отец Кирилл замыслил бежать из монастыря, приказал раздеть старика и на полу высечь его плетью «по три накона», а затем в тюремной келье посадить на цепь. Монахи обвиняли его не только в измене царю и жестокости, но и в своекорыстии, в том, что отбирал пожалованные царем «бедной братии» деньги, что именно по его вине «неприглядной» показалась Петру монастырская жизнь «впроголодь и впоколоть», с вопиющей «босотой и наготой». С большим сердечным чувством рисует Мордовцев абсолютную противоположность Александру, бывшего настоятеля монастыря Кириллу, который «отличался необыкновенным благодушием и сердечной привязанностью ко всему слабому, беззащитному и угнетенному» [12, с.432].

Нельзя сказать, чтобы писательская манера Мордовцева всегда была последовательна и логична. Иногда желание быть непредвзятым и объективным ведет к внутренней противоречивости и неопределенности образов. Накануне пытки, а также во время истязаний и казни расстрига Алексей Пахомов уже выглядит невинным страдальцем, настойчиво отрицающим все обвинения, а не суровым и жестоким отцом-настоятелем Александром. Развернутый эпизод чтения Петром I его письма, сопровождающегося царскими комментариями, представляет читателю существо реальных споров между Петром и противниками церковной реформы. Но в бывшем настоятеле плохо уживаются истовая вера, приверженность старине с обманом (когда московскую икону выдавал за иерусалимскую), жестоким отношением к монахам и своекорыстным использованием своего положения отца-настоятеля Александро-Свирского монастыря. Таким образом, этого героя сложно отнести к приверженцам старой веры, фанатично преданным ей. Это не соответствует данному Мордовцевым определению фанатизма, опирающегося «не на знания, не на убеждения, а на глубочайшее невежество». Бывший отец-настоятель - скорее худший представитель православной Церкви, использовавший свое положение в корыстных целях.

Что же касается образа Петра I, то вряд ли критика в данном рассказе могла иметь основание отказать писателю Мордовцеву в «симпатиях» к царю-преобразователю. Идеологические императивы автора становятся особенно определенными к концу повествования, когда появляются прямые авторские оценки: «только среди этого ужасающего умственного мрака можно понять все величие, всю гениальность такой личности, какую является в этой темной среде титан среди государей всех времен и народов – Петр...» [12, с. 480]. В данном аспекте Мордовцев не расходится с работами в том числе историков богословской мысли рубежа XIX-XX веков. Сошлемся на двухтомный труд «Очерки по истории Русской Церкви» известного русского церковного историка-богослова и младшего современника Мордовцева А.В. Карташева (1875-1960). Оценивая проведенную Петром церковную реформу, А.В. Карташев пишет: «Даже для самого Петра этот этап не мог еще быть в той степени бесспорным и ясным, как для нас

250 лет спустя. Но на то и интуиция гения, чтобы сделать верную ставку в решающий, но для большинства еще совсем неясный момент» [8, с.324]. Признание ученым-богословом заслуг Петра I в реформировании Русской Церкви сопровождается и такими характеристиками: «гениально-яркая, волевая личность царя Петра» [8, с.326], «слишком крутая, до болезненности революционная реформа Петра Великого была благодетельным страданием для Русской Церкви, стимулировавшим ее творческие силы» [8, с.331].

Необходимый колорит повествованию в рассказе «Фанатик» сообщают включенные фрагменты из Священного писания («Боже святой, иже во святых почиваяй»), жития, например, «Повесть о Ионе, епископе новгородском», которую «дневальный инок читал вслух «истово», сильно гнуся» Петру [1, 429], а также произведения устного народного творчества (вирши юродивого Фомушки). Финал рассказа, напоминающий читателю описание сельского кладбища, на котором захоронен Евгений Базаров из романа И.С. Тургенева «Отцы и дети», говорит о красоте и вечной жизни.

Одним из центральных приемов построения рассказа «Фанатик», как и романов писателя, является контраст, функция которого состоит в организации противопоставления между невежественными фанатиками, представленными как героями духовного звания, представителями дворянства, так и странницами, юродивыми, и сторонниками реформ, прежде всего самим Петром I. В рассказе самой яркой антитезой просвещенному царю является странница Агапия - воплощение беспросветного мрака и невежества, столь ненавистных Петру I. Она «своими глазыньками видела и бесов, и адские врата», и сивилл, заманивающих и щекочущих «вьюношей», и «сиклопесов» на острове «Сикилия», своим посохом стучала «во врата адовы» и слышала «за вратами плач, стоны и скрежет зубовный грешников...» [12, с.471]. Юродивый Фомушка в рассказе «Фанатик», в отличие от некоторых других произведений с подобным героем, подается автором с негативной оценкой: «дикий старик» с «нелепыми причитаниями» и «глубокомысленной нелепицей» [12, с.483].

«Стихия» повествования в рассказе Мордовцева «Фанатик», повествующем о годах, когда Петром I проводилась церковная реформа, ведет читателя к пониманию, с одной стороны, ее исторической неизбежности, но при этом указывает, почему она вызывала активное сопротивление в обществе. Жестокое преследование всех несогласных с петровской политикой, объективная ситуация, когда пока что некого и нечего было противопоставить таким «ученым» Агапеюшкам и ее рассказам, приводили к упорному отстаиванию прежних порядков и традиций. Кроме того, на деле выходило, что Петра I больше заботило отношение священников и монахов к нему и его делу, чем реальная монастырская жизнь, ее повседневные нужды и заботы. Царскому суду бывший отец-настоятель Александро-Свирского монастыря подвергся прежде всего за «слово и дело государево», а не за внутримонастырские преступления и жестокие истязания монахов.

Лишь учет всего корпуса произведений Мордовцева о Петре позволяет нам заметить, что видимые различия в оценке личности и деятельности русского царя объясняются особенностями того угла зрения, который выбирает для себя повествователь. Это может быть слияние позиций автора и героя («Царь и гетман»), взгляд со стороны противников петровских преобразований («Идеали-

сты и реалисты»)), позиция человека 90-х годов XIX века, не принявшего ни славянофильской, ни западнической точки зрения. А рассказ «Фанатик» позволяет еще раз убедиться в том, что различный угол зрения писателя на петровские преобразования, который, на первый взгляд, свидетельствует о неопределенности, «недодуманности» авторской позиции, соотнесен с авторской задачей: в цикле произведений на петровскую тему показать сложность, противоречивость петровской эпохи, личности русского царя, а также необходимость и закономерность широких преобразований.

Если говорить о вкладе Д.Л. Мордовцева в развитие русской литературы, то следует заметить, что наиболее значительным его достижением, нашедшим дальнейшее развитие в русской исторической прозе XX века (прежде всего в романе А.Н. Толстого «Петр Первый», а также исторических произведениях В.Шишкова, Д.Балашова, Ю.Давыдова), следует признать то, что он впервые посмотрел на историю России, на отдельные исторические личности глазами народа, крепкого в православной вере. Нравственно-дидактическая направленность исторической прозы Мордовцева в какой-то мере смягчила, как пишет Ю.Лебедев, «присущую исторической науке середины XIX века чрезмерную просветительскую нормативность в осмыслении истории. И с этой точки зрения творчество Мордовцева способствовало пробуждению исторической памяти, столь спасительной в эпоху крайнего радикализма как правого, так и левого крыла русской общественности» [9, с.27-28].

Литература

1. Аксаков К.С. Эстетика и литературная жизнь. М., 1995.
2. Аношкина-Касаткина В.Н. Православные основы русской литературы XIX века. М.: Пашков дом, 2011, 384 с.
3. Анненкова Е.И. Мировосприятие К.С. Аксакова. Становление и самовыражение славянофила // Русская литературы, №1, 2017.
4. Богач Л. «Избрал тебя Господь многим во спасение» // Свято-Троицкий Александро-Свирский монастырь. 500 лет. СПб., «НП-ПРИНТ», 2006. 320 с.
5. Зеньковский В.В. История русской философии. М.: Академический Проект, 2001.
6. Исторический вестник, 1905, №2.
7. Карпов Г.М. Два мнения о Петре Великом и «загадка» Карамзина/ Вопросы истории, №10, 2017.
8. Карташев А.В. Очерки по истории Русской Церкви. В 2 т. Т.2. М.: ООО «Харвест», 2007, 592 с.
9. Лебедев Ю. Даниил Лукич Мордовцев / Мордовцев Д.Л. Сочинения. В 2 т. Т.1. М.: Худож. лит., 1992, 509 с.
10. Мордовцев Д.Л., Исторический вестник, 1881, №11.
11. Мордовцев Д.Л. Сидение раскольников в Соловках // Мордовцев Д.Л. Сочинения. В 2 т. Т.2 / Сост., вступ. ст. и коммент. Ю.Лебедева. М.: Худож. лит., 1992, 509 с.
12. Мордовцев Д.Л. Фанатик // Мордовцев Д.Л. Сочинения. В 2 т. Т.1/ Сост., вступ. ст. и коммент. Ю.Лебедева. М.: Худож. лит., 1992, 509 с.

13. Устинов А.В. Роман Д.Л.Мордовцева «Великий раскол» в контексте русского исторического романа XIX века. Диссертация на соискание ученой степени канд. филолог. наук. Кострома, 2015, 246 с.

14. Сакулин П. Русская литература и социализм. Часть первая. Ранний русский социализм. М., 1924.

15. Сенчуров Ю. Исторические видения Даниила Мордовцева / Мордовцев Д.Л. Державный плотник: Роман, повести. – М.: Сов. Россия, 1990, 480 с.

Религиозно-проповедническое наследие архим. Николая (Орлова): функционально-стилистический аспект. Костромской период

В работе рассматриваются проповеди и полемические статьи архимандрита Николая (Никанора Викторовича Орлова), опубликованные в Костромских епархиальных ведомостях в период его ректорства в Костромской духовной семинарии с марта 1904 г. по октябрь 1905 г.

Ключевые слова: проповедь, полемическая статья, религиозно-проповеднический стиль, духовенство начала XX в., языковые средства, лексика, Пензенская духовная семинария, Костромские епархиальные ведомости.

Religious preaching legacy of Archimandrite Nikolay (Orlov): functional and stylistic aspect. Kostroma period

The paper discusses the sermons and polemic articles by Archimandrite Nikolay (Nikanor Viktorovich Orlov), published in Kostroma diocesan gazette during his being Rector at Kostroma Theological Seminary from March 1904 to October 1905.

Keywords: preaching, polemic article, religious preaching style, clergy of the early XX century, language means, vocabulary, Penza Theological Seminary, Kostroma diocesan gazette.

31 мая 2018 г. исполнилось 111 лет со дня кровавой драмы, развернувшейся у стен Пензенской духовной семинарии. От рук неизвестного убийцы пал ректор учебного заведения архимандрит Николай (Орлов) [15, с. 472]. Менее 5 месяцев он возглавлял пензенскую духовную школу. По некоторым свидетельствам, убийцы, а скорее всего их было несколько, даже не имели мотивов, лично направленных против духовного лица. Как позже вспоминал один из участников пензенского революционного движения 1905-1907 годов, группа террористов, состоявшая главным образом из уволенных учеников школ и семинарии, избрав своей профессией экспроприацию и террор, совершали поступки часто неоправданные чем-либо разумным, кроме разнузданного и эгоистического своеволия. Так, по воспоминаниям, убийца даже не будучи знаком с ректором в лицо, просто ставил себе задачу закрыть семинарию [13, с. 236].

Как и в случае со святителем Иннокентием Пензенским, по факту окормлявшим пензенскую землю не более 5 месяцев, три пули убийцы также не дали сурской пастве, в данном случае, конечно, в большей мере это относится к воспитанникам семинарии, ощутить в полной мере отцовское попечительство мудрого пастыря. Однако след, оставленный молодым архимандритом (о. Николай прожил около 33 лет) позволяет с уверенностью сказать, что это был истинный

ревнитель Нивы Господней, одаренный как даром умственного делания, так и христианскими добродетелями.

После окончания Московской духовной академии, пострига в монашество, сын диакона Новгородской епархии несколько лет занимался духовным образованием на своей родной земле, занимая должность помощника инспектора, а затем и инспектора Новгородской духовной семинарии. Позже на такую же должность он был переведен в Волынскую духовную семинарию, где стал кавалером ордена святой Анны третьей степени [2, с. 391]. Затем он последовательно возглавлял Минскую, Костромскую, Благовещенскую и Пензенскую духовные семинарии [15, с. 474]. Каждый период его ректорства был ознаменован революционными движениями в молодежной среде. В Минске в стенах учебного заведения произошел бунт [16], в Костроме в политической потасовке погиб семинарист [12, с. 652], а в Пензе жертвой «передовых идей» стал и сам пастырь [15, с. 472]. Глубоко переживая брожение молодых умов и беспорядки в стране в целом, архимандрит Николай предпринимал попытки образумить обезумевших. Примером таких попыток являются его проповеди и публицистические труды.

С момента его ректорства в Минской духовной семинарии он постоянно печатался в местных епархиальных ведомостях. Эта традиция сохранилась и в период его работы в Костроме, где он являлся одним из редакторов издания. Вообще, следует отметить, что умственные способности пастыря служили поводом к активному привлечению последнего к епархиальной жизни, с должностями и членствами в различных обществах.

Если в минский период известные труды несут в основном общеназидательный характер и касаются вопросов общего христианского благочестия, то в Костроме, а это период с марта 1905 года по октябрь 1906, практически все работы несут в себе отражение борьбы с заблуждением современности относительно идей свободы, самодержавия, изобилуют призывами к единению и приоритету личностной духовной работы над революционными преобразованиями общества.

Так, если мы обратимся к лексическому составу 13 трудов периода, то одним из наиболее часто встречаемых слов, наряду со свойственными церковной литературе словами «Божий», «церковь», «Господь», как раз будет слово «свобода». Вместе со своими производными оно встречается более 80 раз. Чуть более полусотни мы встречаем призыв «нужно», что соотносится с наставительным характером наследия данного периода.

Действительно, помимо шести ярко выраженных проповедей (три дидаскалии [6; 13; 11] и три панегирические [9; 16; 7]), к данному жанру можно отнести ещё два труда [11; 6]. Отметим, что один из них сам автор обозначил как экзегетическую заметку, но по характеру оба можно отнести к омилиям. Оставшиеся пять работ написаны в жанре полемических статей [5; 7; 8; 10; 5]. При этом всем работам свойственен характер наставления, в некоторых местах смежный с поучением и обличением.

Темы, затрагиваемые в трудах, можно разделить на три блока, соотнеся их с деятельностью пастыря в трёх, наиболее значимых плоскостях.

Первый блок связан с темами, которые касаются должностных обязанностей архимандрита Николая как ректора семинарии. Здесь мы встречаем речи о нравственной ответственности учащихся [9, с. 291-292; 3, с. 600-601; 12, с. 651-

652] и о духовном образовании в целом [9, с. 291-292; 14, с. 579-581; 3, с. 601; 4, с. 668; 12, с. 651-652].

Вторая группа тем, которой архимандрит Николай не может не касаться в своих работах, связана с его деятельностью пастыря как члена клира Церкви. Здесь мы видим речи о нравственной ответственности пастырей и их реакции на окружающую действительность [17, с. 320-321; 6, с. 404-405; 1, с. 432-434; 5, с. 689-692, 693, 697; 11, с. 470-473], о внутренней жизни Церкви [9, с. 289-291; 10, с. 418-419; 6, с. 404-405; 11, с. 470-473; 3, с. 599-602; 4, с. 667-668; 5, с. 689-694, 697-698] и о нравственной ответственности христиан [11, с. 470-473; 3, с. 599-600; 4, с. 667-668; 12, с. 652-656; 5, с. 690, 693-694, 698; 10, с. 418-419].

Тематика третьей группы осмыслена пастырем как православным гражданином. Здесь мы видим рассуждения о самодержавии [11, с. 468-474], нравственной ответственности граждан [11, с. 471-473; 14, с. 579-581; 4, с. 667-668; 12, с. 652-655; 5, с. 690, 694-697], о свободе [11, с. 471-473; 3, с. 602; 4, с. 667-668; 12, с. 652-656; 5, с. 692-698], о смертной казни и равенстве [5, с. 692-698; 11, с. 471-473], о науке [5, с. 695-697].

В зависимости от жанра, к которому прибегает автор, разнится и композиция его творений.

Проповеди в большинстве своем имеют трехчастную структуру, с раскрытием темы как от общего к частному, так и наоборот [9, с. 289-292; 10, с. 417-419; 6, с. 403-405; 1, с. 432-434; 7, с. 364-366; 8, с. 401-403].

Пolemические статьи в основном четырехчастны [14, с. 579-581; 3, с. 599-602; 4, с. 666-668; 12, с. 651-656] с представлением тезиса оппонента, критического разбора и богословского объяснения, риторической части и заключительного компонента, иногда сходного тезиса оппонента [14, с. 581].

Две омилии двухчастны и содержат в себе экзегетический (с сакральным смыслом) [17, с. 317-320; 6, с. 403-404] и общий (с частными темами) [17, с. 320-321; 6, с. 404-405] компоненты.

При рассмотрении грамматических особенностей, прежде всего, стоит отметить наличие устаревших элементов языка (устаревших на современном этапе его развития, но естественном для времени создания трудов). К этим элементам относятся:

устаревшее окончание родительного падежа: ея, означенного, евангельскаго, Воскресшаго, страшнаго, всякаго, каждаго, общаго, каждаго, отдельнаго, каждаго, любящаго, маститаго, каждаго, отдельнаго, удобнаго и т.п.;

устаревшее окончание именительного падежа мн. ч.: некотороря, какия, неисчислимая, пастырския, поставленныя, руководимыя, отдельныя, хладныя, Костромския собрания, такия и т.п.;

приставки на -з: безпощадную, рассмотренное, безсонныя, безсмертному и т.п.;

неполногласие: хладныя и т.п.

Также велико число устаревших слов с возвышенной стилистической окраской: излагается, вознесся, повеление, не отлучаться, обетование, изречено, означенного, известия, вознесения, для означения, протяжения, дееписатель, намерение, повеление, обетование, изречено, равно и, устройства, излюбленной, устроителями, воспоследует, нисшествие, великое побуждение, если когда,

убеждение, превосходство, осуществить, борьба на жизнь, пришло, одушевляющая, благодать, достохвальный, пастыреначальниками, архипастырями, благодетельное, сочлена, попалять, думы, удел, успокоение, ознаменовывались, мольбством, ревность (пастырскую) и т.п.

На синтаксическом уровне заметно отличие от предыдущего, минского этапа. Во-первых, увеличивается доля простых, легче усвояемых слушателем, предложений в текстах, предназначенных для устного произнесения. Во-вторых, возросло количество вопросительных и восклицательных предложений, вплоть до целых абзацев, состоящих из подобных синтаксических форм [8, с. 401-403; 11, с. 469-470; 7, с. 364-365]. Таким образом увеличивается риторическая направленность текстов.

Разнообразен арсенал выразительных средств, используемых автором. Свои высказывания пастырь в большинстве случаев подтверждает библейскими цитатами. Встречаются библейские аллюзии [12, с. 653; 9, с. 291; 8, с. 401 и др.], два раза цитируется А.С. Пушкин [17, с. 321; 12, с. 653], обильно используются эпитеты (малодушный отказ, беспощадную борьбу, неисчислимыя средства, могучую духовную силу, величественное спокойствие, святую решимость, пламенная молитва, одушевляющая благодать, достохвальный обычай, неразрешимых вопросов, мучительные думы, бессонные ночи, благодетельное влияние, хладная души, по бессмертному выражению, вдохновенное слово и др.), метафоры (царством тьмы, божественный огонек, молитва есть жизнь души и др.), антитезы и ирония [3, с. 601; 14, с. 581; 5, с. 691].

Суммируя выводы по анализу затронутых автором тем, языковых изобразительных средств и конструкций можно заключить, что Костромской период религиозно-проповеднической деятельности архимандрита Николая стоит качественно выше уровня его предыдущих творений. Доступный и в то же время красочный язык позволяет лучше донести до читателя позицию автора по самым животрепещущим вопросам, терзающим дореволюционное общество. Актуальность этих вопросов характеризует автора как чуткого пастыря, быстро реагирующего на возникающие проблемы Церкви и общества. Многие темы, поднятые архимандритом Николаем, не только не потеряли актуальности в современное время, но, наоборот, с ещё большим усердием терзают думы современных христиан. Это делает изучение наследия данного периода актуальным, живым и соотносимым с современной эпохой.

Литература

1. Николай (Орлов), архим. Апостол Петр как образец покаяния для пастырей // Костромские епархиальные ведомости. – 1905. – № 14. – Ч. н. – С. 431–434.
2. Николай (Орлов), архим. Высочайшая награды // Волынские епархиальные ведомости. – 1903. – № 14. – Ч. оф. – С. 391–393.
3. Николай (Орлов), архим. Могут ли миряне или клирики «выражать порицание» Епископу? // Костромские епархиальные ведомости. – 1905. – № 20. – Ч. н. – С. 599–602.
4. Николай (Орлов), архим. По поводу похорон воспитанника семинарии В. Хотеновского // Костромские епархиальные ведомости. – 1905. – № 21. – Ч. н. – С. 666–668.

5. Николай (Орлов), архим. По поводу похорон князя Трубецкого // Костромские епархиальные ведомости. – 1905. – № 22. – Ч. н. – С. 689–698.
6. Николай (Орлов), архим. Почему Господь явился особо двум ученикам, шедшим в Еммаус, Луке и Клеопе? // Костромские епархиальные ведомости. – 1905. – № 13. – Ч. н. – С. 403–405.
7. Речь о ректора семинарии архим. Николая при отпевании Преосвященнейшего Виссариона // Костромские епархиальные ведомости. – 1905. – № 12. – Ч. н. – С. 364–366.
8. Речь о ректора семинарии при отпевании Преосвященнейшего Вениамина // Костромские епархиальные ведомости. – 1905. – № 13. – Ч. н. – С. 401–403.
9. Речь при вступлении в должность ректора Костромской духовной семинарии архимандрита Николая // Костромские епархиальные ведомости. – 1905. – № 10. – Ч. н. – С. 289–292.
10. Николай (Орлов), архим. Речь при погребении о. протоиерея Николая Бушневского // Костромские епархиальные ведомости. – 1906. – № 10. – Ч. н. – С. 417–419.
11. Николай (Орлов), архим. Слово в день священного коронования Государя Императора // Костромские епархиальные ведомости. – 1906. – № 11. – Ч. н. – С. 468–474.
12. Николай (Орлов), архим. Страшное событие 19 октября // Костромские епархиальные ведомости. – 1905. – № 21. – Ч. н. – С. 651–656.
13. Тонитров И.П. Весна моей жизни (из воспоминаний участника революционного движения среди учащихся г. Пенза в 1905-1907 гг.) // Шишкин И.С. (сост.) Антология. Пензенский край в мемуарах, художественной литературе и исследованиях. Серия книг. Т.4. – М.: Новые решения, 2015. – С. 227 – 238.
14. Николай (Орлов), архим. Тяжелое и несправедливое обвинение // Костромские епархиальные ведомости. – 1905. – № 19. – Ч. н. – С. 579–581.
15. Ужасное злодеяние // Пензенские епархиальные ведомости. – 1907. – № 11. – Ч. н. – С. 472 – 475.
16. Чистяков П. Минская епархия в конце XIX, начале XX столетий. Историко-статистический обзор. (К 210-летию основания, 1793-2003). [Электронный ресурс]. – URL: <http://exarchate.by/resource/Dir0176/Dir0200/Page0637.html> (дата обращения: 04.06.2018).
17. Николай (Орлов), архим. Явление Господа ученикам в день вознесения // Костромские епархиальные ведомости. – 1905. – № 11. – Ч. н. – С. 317–321.

УДК 2-47/377

А.Б. Грунин, А.Ф. Никитин, Ю.Г. Юрина
Пензенская духовная семинария

Подготовка работников по обеспечению внутреннего церковного порядка и безопасности

Статья посвящена вопросам профессиональной подготовки церковными учебными заведениями работников по обеспечению внутреннего режима и безопасности. В рамках статьи дано обоснование необходимости введения новой специальности, сформулированы компетенции, разработана структура образовательной программы и учебный план.

Ключевые слова: Церковь, казачество, безопасность, воцерковление, компетенции, образовательная программа.

A. Grunin, A. Nikitin, Yu. Yurina
Penza Theological Seminary

Employees' Training in Maintaining Internal Church Order and Security

The article is devoted to the issues of professional training of employees in internal regime and security by the Church educational institutions. The article grounds the necessity of introducing a new specialty, provides formulated competences as well as developed structure of the educational program and the curriculum.

Keywords: Church, Cossacks, safety, churching, competence, educational program.

На современном этапе существования Русской Православной Церкви и российского общества в целом все большую значимость приобретают вопросы безопасности массовых мероприятий, проводимых Церковью.

Растущий уровень террористической угрозы, религиозного и политического экстремизма настоятельно требует, чтобы в дело обеспечения внутреннего режима и безопасности включились не только правоохранительные органы и персонал прихода, но и общественные организации, а также широкие слои православной общественности. Тем более что в последние годы государство сознательно инициирует активность общественных организаций в сфере охраны правопорядка [6]. Более того, в ряде случаев действия по поддержанию порядка богослужения или проведения иных массовых церковных мероприятий вообще находятся за рамками компетенции правоохранительных органов. Так, находящиеся при исполнении своих служебных обязанностей сотрудники правоохранительных органов не могут принимать участие в религиозных действиях (например, идти в составе крестного хода), не участвуют в обеспечении порядка до-

ступа верующих к Чаше и иным святыням и, чаще всего, действуют за пределами храма.

Однако привлечение столь широких по кругу лиц и разнородных структур неизбежно поднимает вопросы согласованности, управляемости и предотвращения «самочиния». Все это делает необходимым создание образовательной программы, позволяющей проводить подготовку кадров по названному профилю. Среди полугосударственных и общественных организаций, принимающих активное участие в обеспечении порядка на массовых церковных мероприятиях, следует отметить казачьи организации, православное молодежное движение «Православные добровольцы», созданное по благословению Святейшего Патриарха Кирилла в 2014 г. [4], движение «Сорок Сороков» [2], местные православные молодежные структуры. В перечисленном списке особое внимание привлекает реестровое казачество. Во-первых, в отличие от вышеперечисленных организаций система реестровых войск охватывает всю территорию Российской Федерации. Во-вторых, согласно п. 4 ст. 5 Федерального закона № 154-ФЗ «О государственной службе российского казачества» российское казачество в установленном законодательством порядке принимает участие в охране общественного порядка, а также борьбе с терроризмом [7], то есть осуществляет охрану правопорядка на условиях государственной службы. В-третьих, личный состав реестровых казачьих обществ, в значительной своей части, располагает навыками, важными для осуществления охраны общественного порядка. Встречаясь с атаманами реестровых казачьих войск в декабре 2012 г., Святейший Патриарх Московский и вся Руси Кирилл сказал: «Хотел бы особенно подчеркнуть роль казаков и поблагодарить их за то, что сегодня они охраняют наши святыни, храмы, крупные церковные собрания. Много опасных и кощунственных деяний удалось предотвратить благодаря бдительности казаков. Я просил бы вас и впредь защищать Церковь, ведь душевный мир и благочестие также относятся к правам каждого человека» [5]. В соответствии со словом Святейшего Патриарха казаки продолжают нести службу по охране Церкви. Так, например, 5 марта 2018 г. власти республики Дагестан наградили казачьего офицера Сергея Преснякова, проявившего героизм во время террористического нападения на собор великомученика Георгия Победоносца в городе Кизляре [1].

В соответствии с вышесказанным, целесообразно при подготовке образовательной программы ориентироваться в первую очередь на работу с членами упомянутых организаций, а также с верующими, изъявляющими желание принимать участие в обеспечении массовых церковных мероприятий. Это в полной мере соответствует определению Освященного Архиерейского Собора РПЦ 2011 г. В определении говорится: «Во взаимоотношениях Церкви с различными общественными силами, в первую очередь, с православными гражданскими объединениями, Собор определяет в качестве приоритетов работу в образовательной и просветительской сфере, дискуссию по вопросам, волнующим современников, труды по формулированию и утверждению базовых ценностей общества, по разрешению межнациональных и социальных конфликтов, по защите прав человека от произвола, по отстаиванию интересов Церкви. В странах, где общество и Церковь в значительной мере составляют одни и те же люди, над-

лежит развивать практику системного церковно-общественного гражданского действия, затрагивающего все сферы народной жизни» [3].

Объем программы подготовки и ее специфика делают наиболее целесообразным использование среднесрочной программы, рассчитанной на два года обучения. В соответствии с этим целесообразно установить трудоемкость программы в 60 зачетных единиц, учитывая, что одна зачетная единица соответствует 36 академическим часам.

В нашей стране не существует разработанных государственных и церковных образовательных стандартов, регламентирующих подготовку кадров упомянутого профиля. Однако разработаны церковные образовательные стандарты (ЦОС) по подготовке молодежных работников [9] и катехизаторов [8], которые близки в ряде аспектов профилю разрабатываемой программы. А так как в ряде учебных заведений Русской Православной Церкви уже несколько лет ведется подготовка по указанным специальностям, частичная унификация образовательных программ сократит время на разработку новых курсов и снизит затраты на преподавание.

Сфера деятельности данной категории работников охватывает организационную работу, охранную деятельность и помощь в воспитательной работе с детьми на приходе. Столь широкий охват видов деятельности исходит из соображений целесообразности. Штатная охрана в храме, равно как и волонтеры, занимающиеся охранной деятельностью – зачастую немногочисленные мужчины в женском коллективе сотрудников на приходе. Соответственно, именно их целесообразнее всего использовать для помощи воскресным школам при необходимости традиционно мужских видов деятельности (туристический поход, паломническая поездка, организация загородного отдыха воспитанников воскресной школы, организация спортивных и военно-спортивных игр). Также именно эта категория работников наиболее подходит для организационной деятельности при подготовке и проведении крестных ходов. Заявленная выше охранный деятельность и длительное пребывание в храме, сопровождение крестных ходов и т.д. почти неизбежно приведет к контактам с представителями тоталитарных сект, экстремистских политических течений, носителями идеологии воинствующего атеизма. Так что спецификой охранной деятельности будет наличие в её рамках ещё и деятельности апологетической, медиаторской и антисектантской.

В соответствии с видами деятельности формулируются и **профессиональные задачи**:

- обеспечение охраны храмов и иных объектов Русской Православной Церкви;
- обеспечение безопасности и режима в ходе массовых мероприятий, проводимых Церковью;
- обеспечение безопасности миссионеров и паломников;
- организация и проведение крестных ходов и иных массовых церковных мероприятий;
- помощь воскресным школам и иным образовательным учреждениям в организации и проведении детских спортивных и военно-спортивных мероприятий;

- противодействие религиозному и политическому экстремизму;
- религиозная безопасность верующих.

Учитывая заявленную выше унификацию с программами подготовки молодежных работников и катехизаторов, при определении состава компетенций целесообразно определить общий круг компетенций, соответствующий как имеющимся, так и вновь создаваемой дисциплине. Таковыми, несомненно, будут являться компетенции **в области церковного образа жизни**: «Сознательно участвовать в церковных Таинствах и обрядах (К-1); соблюдать церковную традицию в общении, образе жизни, быте (К-2); преломлять духовные знания в личный духовный опыт (К-3); к совершенствованию в христианском благочестии на протяжении всей жизни (К-4); к самооценке и самоконтролю (К-5)» [9]. Все перечисленные компетенции можно назвать общецерковными, необходимыми в подготовке церковных специалистов любого профиля. Ряд компетенций **в области православного вероучения**, представленных в стандартах катехизаторов и молодежных работников, также обладает универсальностью для большинства категорий церковных работников. Это компетенция К-6 «использовать знание Священного Писания, основных разделов православного вероучения, литургики, церковной истории в духовно-просветительской деятельности», К-8 «использовать знания православного вероучения и сектоведения для обеспечения духовной безопасности воцерковляющихся (понимание опасной сущности язычества и оккультизма, умение противостоять деятельности тоталитарных сект и движений)» и К-12 «аргументированно и убедительно излагать церковную позицию перед невоцерковленной и воцерковляющейся аудиторией» ЦОС по подготовке катехизаторов [8]. Аналогичные компетенции присутствуют и в ЦОС по подготовке молодежных работников.

В целях простоты и унификации обозначений нумерацию всех вышеперечисленных компетенций для новой специальности, исключая К-12, следует оставить неизменной. Двенадцатая компетенция ЦОС по подготовке катехизаторов в разрабатываемой специальности получит обозначение «К-7».

В области **организаторской деятельности** целесообразно включение в список компетенций компетенции К-11 из ЦОС по подготовке молодежных работников: «работать самостоятельно и в коллективе, руководить людьми и подчиняться»[9].

Дальнейшие компетенции, отражают специфику новой специальности и не имеют дословных аналогов в церковных стандартах. Таковыми будут:

- взаимодействовать с органами государственной власти и правоохранительными органами в целях охраны правопорядка и церковного имущества, а также организации массовых церковных мероприятий (К-9);
- организовывать крестные ходы или аналогичные массовые церковные мероприятия (К-10);
- обладать навыками организации детских спортивных и военно-спортивных мероприятий, иных форм активного досуга (К-12).

Компетенции в области охраны и безопасности: организовывать систему охраны храмов и других объектов Русской Православной Церкви (К-13); использовать технические средства связи и охраны (К-14); использовать знания в области права для осуществления охранной и иных видов деятельности (К-15); ис-

пользовать знания в области конфликтологии и психологии для предотвращения и локализации конфликтов (К-16); использовать при необходимости навыки самообороны для обеспечения личной безопасности и безопасности окружающих (К-17); использовать знания в области литургики для обеспечения порядка в ходе богослужений (К-18); исполнять и следить за исполнением норм пожарной безопасности (К-19); использовать навыки действия в экстремальных ситуациях при массовом скоплении людей для организации эвакуации и предотвращения паники (К-20); осуществлять помощь правоохранительным органам в пресечении уголовных преступлений и административных правонарушений, а также в предотвращении террористических актов (К-21).

Разрабатываемая основная образовательная программа (ООП) подготовки церковных работников по обеспечению внутреннего режима и безопасности предусматривает изучение **двух учебных циклов**: «Основы православного вероучения» и «Обеспечение внутреннего режима и безопасности», а также **трех разделов**: учебная, производственная практика и итоговая аттестация.

Соответственно, структура ООП создаваемой специальности (см. таблицу №1) будет иметь ряд общих моментов со структурой ООП по подготовке молодежных работников. Так, цикл «Основы православного вероучения» в разрабатываемой ООП будет отличаться лишь отсутствием предмета «Церковное искусство» и добавлением предмета «Сектоведение», который в ЦОС по подготовке молодежных работников, на наш взгляд, не совсем удачно был размещен в рамках другого цикла. Подобная унификация позволит оптимизировать учебный процесс за счет проведения совместных занятий.

Таблица 1

Структура ООП по подготовке работников по обеспечению внутреннего церковного режима и безопасности

Учебные циклы, разделы и проектируемые результаты их освоения	Трудоёмкость (ЗЕ)	Перечень дисциплин для разработки программ	Формируемые компетенции
<p>Основы православного вероучения В результате изучения цикла выпускник должен:</p> <p>знать:</p> <p>основные исторические и наиболее значимые события Ветхого Завета;</p> <p>историю Нового Завета;</p> <p>святоотеческое толкование событий Ветхого Завета и истории Нового Завета;</p> <p>Священное Предание;</p> <p>основные положения православного вероучения и нравственности, православной антропологии;</p>	28	<p>Священное Писание Ветхого Завета</p> <p>Священное Писание Нового Завета</p> <p>Православное вероучение</p> <p>Литургика</p> <p>История Церкви</p> <p>Церковнославянский язык</p> <p>Сектоведение</p>	<p>К-1</p> <p>К-2</p> <p>К-3</p> <p>К-4</p> <p>К-5</p> <p>К-6</p> <p>К-7</p> <p>К-8</p>

<p>отличительные особенности вероучения иных конфессий и основные принципы отношения Православной Церкви к инославию;</p> <p>основные особенности ислама, иудаизма, буддизма;</p> <p>структуру и основное содержание богослужения;</p> <p>основные события истории Вселенской Церкви и Русской Православной Церкви;</p> <p>особенности церковнославянского языка (графические, лексические, грамматические) с целью понимания богослужения и осознанного в нем участия;</p> <p>уметь:</p> <p>применять знания Священного Писания, его толкования, знания о вероучении в решении практических вопросов воцерковления мирян;</p> <p>передавать (излагать) основы православного вероучения для разных целевых аудиторий, отдельной личности в доступной форме;</p> <p>объяснять основные, а также наиболее непонятные места православного богослужения;</p> <p>использовать знания по истории Вселенской и Русской Православной Церкви для формирования представления о роли христианства в становлении и развитии государственности, культурно-исторических традиций России и европейских стран;</p> <p>объяснять непонятные места канонических текстов;</p> <p>аргументированно и убедительно отвечать на вопросы по заданной тематике;</p> <p>отличать толкование дискуссионных мест Священного Писания сектами от святоотеческого толкования;</p> <p>владеть:</p> <p>церковной традицией в богослужебной жизни, личной молитве, общении, образе жизни, быте; навыком самосовершенствования в христианском благочестии;</p>		<p>История Церкви</p> <p>Церковнославянский язык</p> <p>Сектоведение</p>	
---	--	--	--

<p>навыками самооценки и самоконтроля; навыками чтения и понимания церковнославянских текстов.</p>			
<p>Обеспечение внутреннего режима и безопасности</p> <p>В результате изучения цикла выпускник должен:</p> <p>знать: порядок организации охраны на объектах Русской Православной Церкви; порядок действий служб охраны и режима в ходе мероприятий с массовым участием населения; нормативно-правовую базу, регламентирующую деятельность Церкви, правоохранительных органов и общественных организаций, осуществляющих деятельность по охране правопорядка; основы психологии общения, психологии конфликта, психологии экстремизма; основные идеологические течения, политические партии и их отношение к Церкви, идеологические основы воинствующего атеизма и политического экстремизма; нормы пожарной безопасности; порядок оказания доврачебной помощи; устройство, технические характеристики и правила эксплуатации охранной, пожарной сигнализации и средств связи; порядок действий при угрозе террористических актов; способы профессионального саморазвития;</p> <p>уметь: применять правовые знания в профессиональной деятельности; организовывать и управлять движением пешей колонны, взаимодействовать с сотрудниками полиции, участниками дорожного движения; выявлять по особенностям поведения агрессивны настроенных, неадекватных лиц, а также уголовный элемент;</p>	27	<p>Обеспечение порядка и безопасности на объектах Русской Православной Церкви</p> <p>Правовое обеспечение профессиональной деятельности</p> <p>Психологическое обеспечение профессиональной деятельности</p> <p>Политология</p> <p>Пожарно-технический минимум</p> <p>Организация туристической деятельности</p> <p>Физическая культура и самооборона</p> <p>Основы доврачебной помощи</p> <p>Технические системы охраны и связи и их эксплуатация</p> <p>Предупреждение террористических угроз на объектах Русской Православной Церкви</p>	<p>К-9 К-10 К-11 К-12 К-13 К-14 К-15 К-16 К-17 К-18 К-19 К-20 К-21</p>

вести диалог и избегать конфликтных ситуаций в общении с людьми разных социальных групп; оказывать первую доврачебную помощь; использовать в своей деятельности устройства охраны и связи; использовать штатные и подручные средства пожаротушения; владеть: навыками пресечения нарушений правопорядка на охраняемой территории, защиты себя и окружающих от противоправных посягательств; навыками пресечения паники, управления большими массами людей в кризисной ситуации; туристическими навыками, необходимыми для ориентирования на местности, длительных пеших переходов и организации лагеря;			
Учебная практика	2		
Производственная практика	2		
Итоговая аттестация	1		
Общая трудоемкость основной образовательной программы	60 ЗЕ (2160 ак.ч часов)		

В целях повышения эффективности образовательной деятельности необходимо привлечь к преподаванию перечисленных дисциплин не только штатных преподавателей, имеющих соответствующий профиль подготовки, но и специалистов-практиков: священников, специалистов по организации охранной деятельности, ветеранов МВД и ФСБ России.

В соответствии с разработанной структурой ООП для непосредственного внедрения в церковных образовательных учреждениях предлагается следующий вариант учебного плана (см. таблицу 2). В зависимости от организации в учебных заведениях среднесрочных курсов по специальностям «катехизатор» и «молодежный работник» возможно внесение необходимых коррективов в распределение предметов по семестрам.

Таблица №2

Учебный план подготовки работников по обеспечению внутреннего церковного режима и безопасности с двухгодичным сроком обучения

Наименование дисциплин (в том числе практик)	Трудоемкость			Распределение по семестрам				Форма промежуточной аттестации
	Общая в зач. ед.	Общая в акад. часах	Из них аудиторная	I	II	III	IV	
1	2	3	4	5	6	7	8	9
Цикл «Основы православного вероучения»	28	1008	486					
Священное Писание Ветхого Завета	3	108	54	+	+			Экзамен
Священное Писание Нового Завета	6	216	108	+	+	+	+	Экзамен
Православное вероучение	8	288	135	+	+	+	+	Экзамен
Литургика	3	108	54	+				Зачет
История Церкви	4	144	81	+	+	+		Экзамен
Сектоведение	2	72	27		+			Зачет
Церковнославянский язык	2	72	27	+				Зачет
Цикл «Обеспечение внутреннего режима и безопасности»	27	972	459					
Обеспечение порядка и безопасности на объектах Русской Православной Церкви	3	108	81	+	+			Экзамен
Правовое обеспечение профессиональной деятельности	3	108	54			+	+	Экзамен
Психологическое обеспечение профессиональной деятельности	3	108	54	+	+	+		Экзамен
Политология	2	72	27				+	Зачет
Пожарно-технический минимум	2	72	27				+	Зачет
Организация туристической деятельности	2	72	27				+	Зачет
Физическая культура и самооборона	3	108	54		+	+		Экзамен
Основы доврачебной помощи	3	108	54			+	+	Зачет
Технические системы охраны и связи и их эксплуатация	2	72	27			+		Зачет
Предупреждение террористических угроз на объектах Русской Православной Церкви	2	72	27				+	Зачет
Учебная практика	2	72	-	+		+		
Производственная практика	2	72	-		+		+	
Итоговая аттестация	1	36	-				+	

Общая трудоёмкость ООП (часов) Всего:	60	2160	945					
--	-----------	-------------	------------	--	--	--	--	--

Нормативный срок освоения программы – 2 года. Форма обучения – очно-заочная (вечерняя).

Предполагается, что реализация данной образовательной программы поможет существенно повысить уровень безопасности объектов Русской Православной Церкви, а также способствовать решению ряда сопутствующих задач в области миссии, катехизации, воспитательной и антисектантской деятельности.

Литература

1. В Дагестане наградили казака, защищавшего прихожан во время нападения на кизлярский храм // Православие и мир. Ежедневное интернет-издание [Эл. ресурс]. – URL: <http://www.pravmir.ru/v-dagestane-nagradili-kazakazhishhavshego-prihozhan-vo-vremya-napadeniya-na-kizlyarskiy-hram> (дата обращения: 25.03.2018).

2. Движение «Сорок Сороков». Официальный сайт [Эл. ресурс]. – URL: <https://soroksorokov.ru/> (дата обращения: 25.03.2018).

3. Определение Освященного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви «О вопросах внутренней жизни и внешней деятельности Русской Православной Церкви». Принято 4 февраля 2011 года Архиерейским Собором Русской Православной Церкви // Русская Православная Церковь. Официальный сайт Московского Патриархата [Эл. ресурс]. – URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1402551.html> (дата обращения: 25.03.2018).

4. Православное молодежное движение «Православные добровольцы» Официальный сайт [Эл. ресурс]. – URL: <http://pdobro.ru/about> (дата обращения: 25.03.2018).

5. Слово Святейшего Патриарха Кирилла на встрече с атаманами реестровых казачьих войск России, Украины и Белоруссии // Русская Православная Церковь. Официальный сайт Московского Патриархата [Эл. ресурс]. – URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/2631900.html> (дата обращения: 25.03.2018).

6. Федеральный закон от 2 апреля 2014 г. N 44-ФЗ «Об участии граждан в охране общественного порядка»

7. Федеральный закон от 5 декабря 2005 г. N 154-ФЗ «О государственной службе российского казачества»

8. Церковный образовательный стандарт по подготовке катехизаторов (принят Высшим Церковным Советом 21 июня 2013 года и одобрен на заседании Священного Синода 16 июля 2013 года (журнал № 74)) // Русская Православная Церковь. Официальный сайт Московского Патриархата [Эл. ресурс]. – URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3605007.html> (дата обращения: 25.03.2018).

9. Церковный образовательный стандарт по подготовке молодежных работников (принят Высшим Церковным Советом 21 июня 2013 года и одобрен на заседании Священного Синода 16 июля 2013 года (журнал № 74)) // Русская Православная Церковь. Официальный сайт Московского Патриархата [Эл. ресурс]. – URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3605007.html> (дата обращения: 25.03.2018).

О.В. Евдокимова
филиал Военной академии материально-технического обеспечения

Духовно-нравственное развитие обучающихся военного вуза

В статье даны основные черты духовно-нравственного развития курсанта военного вуза. Описаны актуальные методы формирования духовного воспитания обучающихся.

Ключевые слова: *духовно-нравственное развитие, курсант, педагогика.*

O.V. Evdokimova
Branch of the Military Academy of Logistical Support

Spiritual and moral progress of students of military higher institution

The main features of spiritual and moral progress of cadets of military higher institutions are presented in the article. The topical methods of forming students' spiritual education are described.

Keywords: *spiritual and moral progress, student, teaching.*

*Высший эталон человека – его
нравственный облик.*
Марк Твен

В учебно-воспитательном процессе образовательной организации Министерства Обороны уделяется большое внимание нравственному миру курсантов, формированию у них устойчивых нравственных качеств, а на их основе – мотивов, побуждающих к нравственному поведению.

Ухудшение нравственной обстановки жизнедеятельности курсантов связано с нестабильностью общества. Возрастание роли морали вступает в резкое противоречие с реальным падением нравов. Такая нравственная ситуация не способствует гуманному, нравственному развитию личности курсанта как гражданина Отечества [2].

В современном российском обществе много и справедливо говорят о необходимости дальнейшей профессионализации армии, которая невозможна без фундаментальной подготовки курсантов в военно-учебных заведениях министерства обороны России. Существующая в военно-учебных заведениях их профессиональная подготовка предназначена для обеспечения в мирное и военное время потребности армии в высоко квалифицированных кадрах. Современному офицеру приходится одновременно быть компетентным командиром и квалифицированным специалистом, вдумчивым психологом и ищущим педагогом, обла-

дать моральным авторитетом, в первую очередь, за счет наличия нравственных качеств личности [3].

Современный военный ВУЗ функционирует в динамично изменяющемся мире с его противоречиями, угрозой социально-экономического кризиса, отчуждением человека от труда, от социально-нравственных связей. Особенно остро эта отчужденность переживается в процессе дестабилизации, которая порождает чувство неопределенности и незащитности, агрессивность и преступность, потерю смысла жизни. Однако личность человека имеет неотчуждаемые свойства, к каким относится мораль. Мораль как особый способ духовно-практического освоения мира не создает новых мотивов, а, подводя под них новые основания, санкционирует такую деятельность, такое поведение, которые одобряются и предписываются обществом, группой [4].

Несмотря на значимость и актуальность проблемы формирования морального облика курсантов, многие ее аспекты до сих пор остаются недостаточно разработанными. Не раскрыта сущность понятия «моральный облик курсанта», не определено содержание данного понятия; не выявлены педагогические условия, соблюдение которых позволяет максимально решать задачу формирования морального облика курсантов в процессе их обучения в военном ВУЗе.

К объективным факторам, влияющим на развитие нравственных качеств личности курсанта, правомерно отнести макросоциальный (макросреда), включающий характер общественных отношений, образ жизни, систему духовных ценностей; мезосоциальный (особенности воинской деятельности, быта, службы) и микросоциальный (семью, ближайшее окружение, воинский коллектив и т.д.). [1].

К субъективным факторам, оказывающим влияние на развитие нравственных качеств личности курсанта, относятся: обращение к церкви и вере, психический мир личности, существующая система воспитания и самовоспитания. Применительно к условиям обучения в военном вузе в качестве самостоятельного фактора выделяется учебно-познавательный труд курсантов, а одним из важнейших обстоятельств нравственного воспитания курсантов - осуществление обратной связи между субъектом и объектом воспитания.

Добиться возрождения культуры, морали и нравственности, на наш взгляд, можно только путем постоянного культивирования этих качеств в сознании человека и организации более эффективного и качественного процесса воспитания. Нравственное воспитание – это длительная и сложная в своей реализации деятельность, она сочетает в себе формирование определенной системы знаний о нравственных идеалах и ценностях, нормах поведения; на их основе происходит развитие нравственных чувств и качеств; осмысление своей роли, согласование индивидуальных действий с существующими нормами и требованиями, выражение уважения индивида к закону и всем окружающим с целью приобретения внутренней убежденности и потребности в совершении правомерных и иных действий, согласующихся с общепринятыми нравственными установками [3].

Литература:

1. Григорян В. А. Роль семьи и государственных образовательных учреждений в нравственном воспитании курсантов образовательных учреждений ФСИН России / В. А. Григорян // Молодой ученый. – 2015. – №8. – С. 905-908.
2. Нравственность личности курсанта как субъект гуманизации воинских отношений [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http:// http://www.confcontact.com/2007apr/fl_suchkov.php](http://www.confcontact.com/2007apr/fl_suchkov.php)
3. Пупынин, Г.В. Формирование морального облика курсантов в процессе обучения в юридическом вузе МВД : дис. ... канд.пед.наук: 13.00.01/ Г.В.Пупынин; Самарский государственный педагогический университет. – Самара, 2001. – 180с.
4. Сучков, А.В. Нравственные качества курсанта вуза современной российской армии: специфика, состояние, оптимизация развития: дис. ... канд.филос. наук: 09.00.11/ А.В. Сучков; Военный университет. – Москва, 2008. – 190с.

И.В. Емелькина
Мордовский гуманитарный институт

Н.Е. Садовникова
ФГБОУ ВО «Национальный исследовательский Мордовский государственный университет им. Н.П. Огарева»

Смиренная молитва чистого сердца преподобного Сергия Радонежского и её роль в воспитании человека

В статье показано влияние смиренной молитвы святого Сергия Радонежского на жизнь человека. Раскрыт смысл молитвы с позиций аксиологического подхода, рассматривая её для нас как образец добродетели; свет, благоухающий и низводящий в наши сердца огонь благодатной молитвы ради стяжания благодати Духа.

Ключевые слова: *смиренная молитва, преподобный Сергий Радонежский, святой, Святой Дух.*

I. V. Emelkina
Mordovia Humanitarian Institute

N. E. Sadovnikova
FSBEI HE «National Research Mordovian State University
named after N.P. Ogarev»

Humble prayer of pure heart of reverend Sergius of Radonezh and its role in education

The article shows the influence of the humble prayer of St. Sergius of Radonezh on human life. The sense of the prayer is revealed through the axiological approach, it is considered as an example of virtue; the balmy light that brings down the fire of a godsent prayer into our hearts for the sake of acquiring the grace of Spirit.

Keywords: *humble prayer, Reverend Sergius of Radonezh, saint, Holy Spirit.*

Преподобный Сергий Радонежский – один из святых, приобщивших своё бытие, своё служение высшим ценностям мира. Отношение к молитве верующих в настоящее время может быть разным, в том числе нерадивым. Пожалуй, многие из нас не придают ей соответствующего значения. Преподобный Сергий духовно раскрыл свой внутренний мир, своё «я» через молитву как дыхание души. Святитель Сергий Радонежский был мудрым человеком – человеком, который жил с Богом внутри себя. И молитва для него была не просто православным обрядом, а действием, совершаемым с благоговением.

У И. Солоневича находим такое описание внутреннего состояния святого: «Русский святой характерен спокойствием своего душевного склада. В душе рус-

ского святого гармонически сочетаются одновременно духовная трезвость, духовная просветленность, мужество и простота, они рядом живут в его душе, не оставляя никакого места истерии» [6; 36]. То есть человек, вне зависимости от обстоятельств, должен находиться в уравновешенном спокойном (смирённом) состоянии. Когда человек по какому-то поводу волнуется, он препятствует вмешательству Бога в происходящее, поскольку возлагает надежду только на самого себя.

Возможно, результатом гармонического состояния духа преподобного Сергия Радонежского и была действенная сила молитвы, благодаря которой он достигал смирения, спокойствия, сдержанности, достоинства и внутренней гармонии. Причём, это проявлялось в нём не только в виде реакции на происшедшее, но и в самой молитве, манере её осуществления. Преподобный Марк, известный египетский подвижник IV века, пишет: «Кто бескорбно совершает бдения, долготерпит и молится, тот причастен действительности Святого Духа, но и тот, кто хотя чувствует прискорбность во время сих деланий, но охотно силой воли вытерпливает их, скоро получит заступления» [4; 154].

Молитва позволяет достичь не только состояние спокойствия, её творение может привести и к другим проявлениям: прелести, самопревозношению, гордости. При помощи молитвы может происходить изменение души и сердца. Молитва может привести к покаянию (соответствию жизни человека воле Бога); устранить самоволие (желание человека жить по своей воле): «Нельзя приобрести, найти Бога – и не стать другим, не потерять своего» [4; 40].

Совершение молитвенного правила требует тщательности и любви, внимания. В «Лестнице» преподобного Иоанна Лествичника находим выражение: «Стяжание дара молитвы» [2; 462]. Молитвенное обращение современного человека часто выражается в просьбе к Богу дать что-то или послать. Если просимое не получено, «Бога нет» – таков вердикт, причём, это может быть вывод взрослого человека, а не маленького ребёнка. Сравним это с тем, как действовал семилетний Варфоломей. Несмотря на упреки и насмешки из-за трудностей в учёбе, он продолжал молиться Богу о том, чтобы выучиться чтению и письму, отчаявшись в помощи окружающих его людей. Это его состояние уподобляют состоянию евангельского глухонемого. Переживая свою неуклюжесть и медлительность, тоже молился. И, по-видимому, это была молитва, исходившая из глубин сердца, поскольку она могла сопровождаться слезами. Если во время какой-то молитвы наше сердце особенно загорелось (мы почувствовали особенную сладость или умиление), означает, что «ангел Божий молится с нами» [2; 455].

В Писаниях Святых отцов такая молитва именуется как сердечная или душевная. Она соответствовала определённому душевному состоянию, проникнувшему «блаженным непрестанным покаянием». Обращение к Богу Сергия можно в действительности определить как молитвенный плач перед Богом. «Проси плачем, ищи послушанием, толцы долготерпением. Таким образом просяй приземлем, ищай обретаает, и толкующему отверзется» [Мф. 7, 8].

Признаком иноческого совершенства является непрестанная молитва. Уже в двенадцатилетнем возрасте Варфоломей часто проводил ночи без сна в молитве. То есть молитвенный подвиг его был не просто частым, а непрестанным. Существует предание о колодце преподобного Сергия. Летопись обители свиде-

тельствует о том, что молитва святого содействовала появлению этого источника [7; 377]. Благодаря необъятной вере и любви к Богу и старательным молитвам Сергей Радонежский обрёл дар исцелять больных людей. Как на инока на него заповедью Божией и иноческими обетами возлагалась обязанность упражняться в непрестанной молитве, но, как мы видим, ещё будучи отроком, он способен был устремить силы своей души к Богу.

Молитва – достаточно новый феномен в том отношении, что с возрождением православия люди не могут легко возобновить тех навыков, которые они утратили. Один из них – творение молитвы. Это представляется сложным ещё потому, что ценности, сменившие аксиологические установки предшествующей эпохи, не совпадают или даже вступают в противоречие с христианскими православными ценностями. Даже по отношению к творению молитвы, требующей труда и такой ценности как терпение.

Творение молитвы – это особое состояние, когда ум человека обращён к Богу, ко всем людям, а сердце проникнуто болью за других людей. Молитва направлена на то, чтобы человек не только о чём-то просил для себя. Современный афонский старец Паисий Святогорец утверждает, что если человек достиг духовного состояния, то для себя самого он не просит ничего. Как монах, когда молится, просит: «Боже мой, Ты на меня не гляди, меня не милуй. Позаботься о мире, помилуй его». Это происходит не от того, что он сам не нуждается в милости, а от того, что он имеет большую любовь к миру. Именно такой должна быть настоящая любовь. «Дело монаха – стать сосудом Святого Духа. Он должен сделать своё сердце таким чутким, как листочек сусального золота» [5; 331]. По существу, вся жизнь монаха есть проповедь Евангелия опытом собственной жизни. Существование жизни монаха состоит в том, чтобы давать духовное, не получая взамен материального. Монах своим долгом считает давать помощь, молясь за мир, тем самым духовно возрождать человечество. Поступая в монастырь, человек становится «отцом» или «матерью», т. е. духовным отцом или духовной матерью. И, согласитесь, трудно себе представить, чтобы мать, как и отец, просили или молили в первую очередь что-то для себя, а не для чада.

Но требование молитвы о ближнем распространяется не только на монашествующих. В утреннем молитвенном правиле мы находим указание на содействие молитвой ближним, духовным властям, врагам, начальству... «На тя уповаю, Боже мой, просветиши ми ум и смысл светом разума Твоего: не токмо написанное читати, но и творити... святых жития и словеса читаем, но в обновление, и в просвещение, и в достижение святости, и в спасение души, и в наследие Жизни Вечный...» «Спаси, господи, и помилуй, страну нашу., воинство., родителей., сирот., благосотворящих нам., ненавидящих нас., отступивших от православной веры и погибельными ересьюми ослепленные...» [1; 34].

Молитва в большей степени направлена на то, чтобы каждый из нас осознал и исправил себя. Изменения должны быть, прежде всего, внутренние, а не внешние. Молитва в жизни человека будет преобразовывать его образ жизни, а значит влиять на формирование ценностных ориентаций. Этому можно найти подтверждение у одного из видных психологов Л. С. Выготского: изменяя поведение человека можно изменить его психику. Важную роль в становлении человека играют процессы воспитания и обучения.

Определяющим условием в творении молитвы является боль за людей. Боль представлена определяющей, потому что, если человеку больно и он молится за это, он совершает «сердечную молитву». Но боль эта иная, нежели физическая боль: она выступает следствием соучастия в общей человеческой боли. То есть, по сути, он делает боль другого человека своей болью, переживает её.

Выше нами были упомянуты аксиологические установки и невозможность с лёгкостью восстановить навык творения молитвы потому, что многие люди или современные псевдохристиане не желают волноваться за других. Они предпочитают находиться в спокойном состоянии не от воздействия молитвы, а от незнания проблем других людей. Действие же «сердечной молитвы», исполненной боли за другого, можно сравнить с тем, когда кто-то искренне страдает за больного. Неважно, родственники это, медсестра или незнакомый человек: через ощущение участия, осознания того, что другому человеку тоже больно, больной получает ощущение уверенности, безопасности, утешения. Боль в данном случае является показателем духовного развития личности. Она есть признак того, что человек не бесчувственен, безразличен, а личность не жестокосердна.

В таком порыве мы преодолеваем личное: собственные интересы, потребности, эгоизм, мы забываем себя ради других. Это свидетельство наличия в человеке «человеческого начала», которое позволяет прийти к взаимопониманию, увидеть других кроме себя, что является большой редкостью в наше время.

Через переживание боли другого у человека, творящего молитву, умножается «душевная бодрость». Преподобный Паисий Святгорец, опираясь на собственный опыт, приходит к выводу: «...чем больше проходит лет, тем более на убыль идет телесная бодрость, но бодрость душевная умножается, потому что любовь, жертвенность, боль за ближнего, дают многую душевную силу» [5; 323]. Старец, анализируя личный опыт бдений, приходит к выводу, что он получает силу от чужой боли. Подытоживая всё, он даёт такой совет: «...молись и радуйся. Бог всё устроит» [5; 323]. Может сложиться такое впечатление, что результатом перенесения боли собственной и боли других людей может стать скорбь как хроническое состояние. На самом же деле это не так. В случае духовного отношения к чужой боли у человека возникает утешение, в основе которого лежит человеческая надежда на высшее произволение. Это определяет то, на какое место во взаимоотношениях с другими мы ставим себя. По преподобному Паисию Святгорцу, правильным является такое отношение к другим, когда каждый себя считает виновным за всё, что происходит в мире. Эта позиция – не просто попытка вогнать человека в состояние виновного, а желание показать, что большая часть людей находится в состоянии духовной болезни. Иначе, если бы мы были духовно развиты, мы сами могли бы стать святыми, совершать чудеса и исцелять, подобно Богу. Поэтому, осознавая собственную духовную неразвитость, считает он, необходимо молиться: «Господи Иисусе Христе, помилуй нас».

Поэтому для нас, современных людей, православных, молитва преподобного Сергия Радонежского – образец настойчивой молитвы. Он молился постоянно и терпеливо, был неутомим в молитве. Молитву Сергия можно сравнить с молитвенным плачем перед Богом. Дар непрестанной молитвы Сергия свидетельствовал об устремленности всех сил его души к Богу. С молитвой было связано его сердце, пламенеющее перед Богом. Можем сказать, что она была средством

его общения с Богом и сравнить это с даром Божиим, именно поэтому молитва поддерживала его.

Молитва преподобного Сергия – зеркало его души. Его молитва была молитвой не за себя, а за других людей, что свидетельствует о высоком духовном развитии, любви к миру, соучастию чужой человеческой боли. Он, как и Христос, пришёл в наш мир для того, «...чтобы послужить и отдать душу свою для искупления многих» [Мф. 20, 28]. Тем самым он показал пример подлинного служения людям, в основе которого лежит не угождение себе и человеческому в человеке, а жертва. Идти по пути Христа могут только люди, сердца которых непорочны и наполнены любовью, добротой, смирением.

Его восприятие совершенное в смысле восхищения к Господу, приданья своей души за души ближних, за нас. Он отрекся от всего, что требовалось ему лично в жизни, от того, как он мог её (жизнь) понимать, абсолютно отсек свою волю, стал настоящим учеником Иисуса Христа. Преподобный Сергий положил свою душу за мир, поставил целью своей жизни – служение ближним. Иначе выражаясь, взял свой крест и пошёл за Христом, желая сберечь свою душу: «Ибо кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет её, а кто потеряет душу свою ради Меня и Евангелия, тот сбережет её» [Мк. 8, 34, 35].

Итак, мы можем сказать, что смиренная молитва чистого сердца святого Сергия Радонежского для нас образец добродетели; свет, благоухающий и низводящий в наши сердца огонь благодатной молитвы ради стяжания благодати Духа. Он был и есть наш учитель, наставляющий словом и делом. Мы можем в своей жизни следовать примеру преподобного Сергия Радонежского, начав с такого приобретения как пребывание в молитве, а продолжить её совершенствование в пути к состоянию святости, как это было у святого. Будем питать надежду на то, что смысл святых слов и дел преп. Сергия Радонежского сможет свершить переворот в наших душах и преобразить их.

Литература

1. Молитвослов «Всегда с собой». – М.: Православное изд-во «Глагол», 2007. – 719 с.
2. Преподобный Иоанн Лествичник Лествица.– М.: Лепта, 2010. – 781с.
3. Преподобный Марк Подвижник // Избранные поучения святых отцов о молитве. – М.: Сибирская Благовонница, 2013. – С.149-163.
4. Священник Даниил Сысоев. Книга, отрезвляющая человека. Толкование Книги Екклесиаста. – М.: Благоворит. фонд «Миссионерский центр имени иерея Даниила Сысоева», 2013. – 176 с.
5. Слова. Духовное пробуждение. Монастырь Святого Апостола и Евангелиста Иоанна Богослова. – Том II. – М.: Издат. дом «Святая Гора», 2002. – 367 с.
6. Солоневич И. Народная монархия. – Буэнос-Айрес: Наша страна, 1973. – Репринтное воспроизведение: М.: Изд. и рекламно-инф. фирма «Феникс» ГАСК СК СССР, 1991. – 512 с.
7. Черных Н.Б. Сокровища святых. – М.: Эксмо, 2013. – 544 с.

Научно-исследовательская деятельность студентов: современность и перспектива

Аннотация: В статье дано краткое описание основных форм научной работы студента в вузах. Поставлены вопросы, во-первых, о необходимости научной работы для выпускника семинарии; во-вторых, вопрос о заинтересованности ведения научной работы студентами и преподавателями, на который ещё предстоит дать ответ. Также дано описание того, как закладывается основа для научной работы (направления научных школ) в Пензенской духовной семинарии.

Ключевые слова: вуз, семинария, научная работа, научная школа, дипломная работа, конференция.

Archpriest Vadim Yershov
Penza Theological Seminary

Students' Research Activity: the Present and the Prospects

The article gives a brief description of the main forms of students' scientific work at university. It poses several questions. The first one concerns the need for scientific work for graduates of the seminary. The second one is the students' and teachers' interest in conducting scientific work, which has yet to be answered. Also, the article describes the way the basis for scientific work (research schools) is provided in Penza Theological Seminary.

Keywords: university, seminary, scientific work, scientific school, diploma work, conference.

I

Успешное развитие любой науки зависит, прежде всего, от знаний и умений специалистов, выпускаемых вузами. Конечно, это касается и церковных наук, и студентов духовных школ, готовящихся к пастырской деятельности.

Для нас важно, чтобы студент семинарии получал теоретические знания на лекциях, конференциях, семинарах, других мероприятиях. Важно также, чтобы он углублял и расширял свои знания в библиотеке, в архивах, в общении с преподавателями. В качестве наиболее доступных источников научной информации можно назвать книги, монографии, учебники, периодические научные издания, сборники научных трудов и материалы конференций; при этом в каждой книге имеется список литературы, а также ссылки на источники. С библиотекой каждый студент знакомится практически с первого года обучения в нашем учебном заведении. Для того чтобы попасть в библиотеку нашему студенту не надо преодолевать робость и страх, нужно только себя мотивировать. Поиск литературы может также осуществляться и в сети Интернет.

Можно слышать очень часто, что священнику на приходе не нужна богословская наука, главное – совершать богослужение. Но если говорить о богослужении, то и оно само требует внимательного прочтения и исследования. Конечно, по поводу всех недоуменных вопросов можно проконсультироваться у старших товарищей, но надо и самому разбираться в сложных вопросах. К области исследования в приходской жизни можно также отнести Священное Писание, гомилетику, аскетику, нравственное богословие, пастырское служение, сектоведение и другие науки.

Сейчас, в быстро меняющемся мире, Церковь ждет выпускников – будущих священников и других специалистов, готовых решать как стандартные задачи, так и более сложные проблемы. Выпускник должен быстро адаптироваться к новым условиям, предвидеть трудности, уметь сотрудничать с теми, кто делает общее дело. Эти и другие личностные качества в значительной степени формируются в процессе научно-исследовательского труда. То есть навык к научным изысканиям нужен не только молодому учёному, но и любому специалисту в Церкви, в том числе и священнику. Во время обучения в семинарии, как, впрочем, и в других вузах, существуют формы реализации научного потенциала студента. Если говорить, например, о реферате, то вряд ли это можно назвать научной работой. Однако подготовка реферата – хорошее средство по привитию студентам навыков работы с научным текстом. В студенческих рефератах освещается состояние научных проблем и ход проводимых исследований, дается оценка достижениям современных ученых.

Курсовая работа – это научное исследование, и практика обучения в различных вузах показывает, что большинство студентов делает свои первые шаги к самостоятельному научно-исследовательскому творчеству именно во время выполнения курсовых работ. Поэтому надо внимательно относиться к каждой написанной работе, курсовое сочинение может развиваться в дипломную работу.

В дипломной работе практически проверяется способность и подготовленность студента теоретически осмыслить актуальность избранной темы, её научно-прикладную ценность. Дипломная работа – это самостоятельная научная разработка, включающая все знания, полученные в процессе работы студентов в различных формах научно-исследовательской работы. Качество её подготовки в значительной степени зависит от уровня выполнения элементов исследовательского поиска в семинарии.

Необходимо добиваться того, чтобы студенты активно собирали информацию в библиотеках и архивах, произносили доклады, участвовали в конференциях и писали статьи. Сейчас, если говорить о статьях, есть хорошие возможности для их публикации – журналы и различные сборники, в том числе и выпускаемые Пензенской духовной семинарией¹. Научная статья является самым распространенным видом научной работы, посвящённой одной теме. В ней автор старается кратко изложить результаты своего исследования или привлечь внимание специалистов к поиску решения какой-либо проблемы.

¹ Научно-богословский журнал «Нива Господня»; сборник статей ежегодной студенческой конференции; сборник статей международной научно-практической конференции (в соавторстве с преподавателем).

Большую роль в деле становления студента-исследователя играют конференции. Научно-практические конференции включают в себя не столько теоретические научные доклады, сколько обсуждение путей решения практических задач. В пензенской семинарии есть уже сложившаяся добрая традиция регулярного проведения конференций различного уровня – от региональных до международных. Участием молодых исследователей в работе научных конференций достигается выход со своей работой на более широкую аудиторию. Это вынуждает студентов более тщательно прорабатывать свое выступление, оттачивать речевые способности.

В ходе конференции студент может увидеть, как его работа выглядит на общем научном фоне и сделать соответствующие для себя выводы. Очень важно при этом общение на уже исследованную тему и аргументированная защита её перед аудиторией – очень часто перед своими товарищами. Как правило, в каждой конференции присутствуют не только пленарные заседания, которые являются, так сказать, фасадом мероприятия, но и секции, в каждой из которых проходит узкая в своём направлении работа. Кроме того, из выступлений других участников студент может почерпнуть оригинальные идеи, новые направления в развитии темы, о которых он даже не задумывался.

II

Сейчас научная студенческая работа в духовных школах проходит период становления. Много вопросов и много проблем. Как заинтересовать студентов научной деятельностью? Как сделать так, чтобы преподаватель самостоятельно занимаясь научными изысканиями, был ещё заинтересован в участии в этом студентов? Известно, что сформировать, воспитать творческую личность может только человек, сам серьезно занимающийся научными исследованиями.

Конечно, необходимо пропагандировать занятия наукой во всех её формах. Может нам стоит изучить зарубежный опыт? Существует такая форма организации научной работы студентов, как «тьюторство». На Западе оно предполагает, что студент в течение всего периода обучения в вузе последовательно разрабатывает определенную тему под руководством одного преподавателя. Сейчас эта система внедряется и в России в различных вузах [1, с. 39-47]. Термин нам уже знакомый в семинарии. Однако научная работа со студентом должна быть более индивидуальна, чем работа наставника с группой. При такой организации индивидуального обучения студенты наиболее полно осваивают методы и специфику научной деятельности, приобретают навыки работы в научных коллективах и организациях. К тому же появляется навык научных изысканий, который полезен будет ещё длительное время. Оба – учитель и ученик – по меткому немецкому выражению, «*treiben Wissenschaft*» – двигают науку.

В этой связи следует сказать, что студентов необходимо привлекать к научно-исследовательской работе с первого курса. В течение всего периода обучения студенту необходимо иметь наличие постоянной темы исследования, которая будет присутствовать по возможности во всех письменных работах, докладах на конференциях и журнальных публикациях. А также очень важно, чтобы тема имела практическую направленность. Необходимо, чтобы студент ви-

дел её реализацию уже во время работы над ней. Тем более что направленность наших научных школ дает такую возможность.

На последнем учёном совете Пензенской духовной семинарии в 2018 году [2] были утверждены четыре направления научной школы, три из них касаются непосредственно бакалавриата: во-первых, это «Пастырелогия» – то, к чему готовится основная часть наших студентов, это их будущая профессия. Второе направление – это «Практическая миссиология», являющаяся актуальной в нашем многонациональном и многоконфессиональном, непросвещенном светом Христовой истины государстве. И, наконец, третье направление – это «Новомученики и исповедники Пензенского края». Оно имеет большой потенциал для исследований и, пожалуй, не одно, но много последующих поколений будут заниматься изучением подвига веры наших земляков. Нам необходимо знакомить студентов с работой каждого из этих направлений и добиваться их заинтересованности. Привлекать к этому надо не только ответственных руководителей данных направлений, но и преподавателей, мотивированных для научной работы со студентами, специалистов в своей области.

Развитие науки в учебном заведении зависит от многих факторов. Сейчас в системе образования есть основные инструменты для ведения научной работы, а преподаватели, студенты, администрация семинарии – все вместе должны участвовать в научно-исследовательской работе.

Литература

1. Челнокова Е.А. Становление и развитие тьюторской деятельности в России // Научно-педагогический журнал Восточной Сибири «MAGISTER DIXIT». – 2014. – N 4. – С. 39
2. Протокол заседания Учёного Совета Пензенской духовной семинарии от 26 декабря 2017 г.

Использование исторической карты на учебных занятиях по дисциплине «История» в военном вузе и некоторые аспекты формирования христианского мировоззрения курсантов

В статье рассматриваются некоторые теоретические и практические вопросы работы с учебной картой на занятиях с курсантами и сопровождающего христианского воспитания военнослужащих. Обращается внимание на характеристики типов карт, их тематическую подборку, а также определен ряд наиболее оптимальных методов применения картографического материала в традиционного типа духовном развитии обучающихся.

Ключевые слова: историческая карта в высшем военном учебном заведении, типы карт, методы работы с картой, историческая карта и христианское мировоззрение военнослужащих.

A. A. Efimov

Branch of the Military Academy of Logistical Support

Use of historical map at history lessons in the military higher institution and some aspects of forming cadets' christian worldview

The article discusses some theoretical and practical issues of working with the training map in class with cadets and the accompanying Christian upbringing of servicemen. Attention is drawn to the characteristics of the types of maps, their topical selection, and a number of the most suitable methods of applying cartographic material in the traditional spiritual development of students are identified.

Keywords: historical map in the higher military educational institution, types of maps, methods of working with the map, historical map and Christian worldview of servicemen.

На сегодняшний день, когда федеральные стандарты высшего образования требуют от преподавателя упора на интерактивные методы деятельности, развития творческого потенциала обучающихся, их воспитания в духе традиционных ценностей российской православной цивилизации, в процессе преподавания курсантам дисциплины «История» возрастает значение работы с исторической картой, включая её идейно-религиозный аспект.

Дело в том, что историческая карта, представляя собой сложную знаковую систему, в процессе работы с ней позволяет курсантам развивать навыки кон-

кретизации исторических закономерностей, заставляет рассматривать научные проблемы с концептуальных позиций и, самое главное, формирует особый тип мировоззрения военнослужащего, тесно связанный с духовными истоками российской цивилизации, русского Православия.

Как известно, в большинстве случаев события прошлого могут быть правильно поняты лишь в связи с определёнными пространственными факторами, на фоне характеристики поля исторического действия, при условии чёткой локализации изучаемой исторической среды и понимания её духовно-нравственных, религиозных характеристик. Не случайно В. О. Ключевский подчёркивал особое значение пространственно-географического фактора в исторической судьбе России как особого типа государственного образования, нуждающегося в мощном идейно-религиозном стержне, ведущего свои истоки от могучей православной Византийской цивилизации [2].

Вкратце рассмотрим ряд ключевых характеристик исторических карт, используемых на занятиях с курсантами по дисциплине «История», а также некоторые отвечающие требованиям времени варианты работы с картами, способные активизировать креативное мышление обучающихся и воздействовать на их духовное мировоззрение, идейно-религиозный облик.

Согласно выводам отечественных методистов, в практике преподавания различают три вида учебных исторических карт: общие, обзорные и тематические [4].

Общие карты отражают исторические события в стране, её положение, состояние в определённый момент исторического развития, включая духовно-нравственную специфику эпохи, воплощённую в особого типа религиозной системе. Общие карты дают «поперечный» разрез исторического процесса во всей совокупности его материальных и духовных факторов.

Так, используются следующие карты данного типа: «Древнерусское государство в IX – XI вв.», «Распространение христианства на Руси в IX – XI вв.», «Русские земли в XII – первой четверти XIII века», «Православная цивилизация в XII – XV вв.», «Российское государство в XVI веке. Иван Грозный и Святорусское царство», «Россия в конце XVI – начале XVII века. Смутное время», «Россия в конце XVIII века», «Российская империя во второй половине XIX века» и др. [3].

Общие карты полезны тем, что конкретизируют и закрепляют представление курсантов о военно-стратегических, геополитических, идейно-политических, духовно-нравственных и других особенностях достаточно длительных периодов Отечественной истории.

В целях возможно более полной реализации потенциала общих карт стоит, как представляется, нацеливать курсантов на проведение сравнительного анализа картографического материала, учить будущих офицеров выделять определённые фазы в истории и объяснять их содержание не только в аспекте материальной истории, но и с позиции духовно-религиозной составляющей.

На занятиях полезно проводить также сравнение двух карт, знакомой и новой, например, карты «Древнерусское государство в XI – начале XII века» и карты, отражающей положение русских земель в первой четверти XIII века. Например, поставить задачу определить, на какие части раздробилось единое Древнерусское государство, чем обусловлены линии раскола, почему сохранилось ор-

ганизационное и духовое единство Русской Православной церкви и какую роль сыграло русское Православие в сохранении общей для всех русских земель системы духовно-нравственных ценностей.

Необходима работа и по выявлению «механизма» сбора отдельных русских и нерусских земель в единое Российское государство, обязательно сопровождающаяся объяснением очерёдности вхождения отдельных этносов и территорий в состав России, особенностей методов интеграции и их обусловленность, определения статуса территорий, создания государственного пантеона русских святых, фиксирующего духовно-религиозную общность народа. [1].

Подобный подход к изучению общих исторических карт даст курсантам ясное и достаточно полное видение позиций России в современном мире как суверенной православной цивилизации, будет способствовать формированию у будущих офицеров широкого исторического кругозора, государственного мышления, духовно-нравственных ориентиров традиционного православного толка.

Вторым видом исторических карт являются обзорные карты, отражающие ряд последовательных этапов в развитии изучаемого явления, например территориальные изменения за длительный период, развитие государственной и церковной организации, процесс дальнейшей христианизации России.

Таковы учебные карты: «Рост территории Московского княжества в 1300 – 1462 годах», «Создание единого Российского государства (1462 – 1533 гг.)», «Территориальный рост России в XVII веке и фактор монастырской колонизации», «Рост Российской империи в 1700 – 1914 гг.» и др. [3]

Обзорные карты менее пригодны для первичного изучения материала и используются главным образом при повторении.

Соответственно, одним из возможных способов работы, допустим с картой «Рост территории Московского княжества в 1300 – 1462 годах», является анализ причин возвышения Московского княжества, отыскание связи между его хозяйственным положением, запросами населения, во многом определяемыми мировоззренческими канонами Русской Православной церкви, имиджем Москвы как центра русского православия – резиденции русского митрополита и внешней политикой великих Московских князей.

Наконец, к третьему виду исторических карт относят карты тематические, посвящённые отдельным событиям или явлениям исторического процесса.

Тематическая карта, разгруженная от обозначений и деталей, не имеющих отношения к теме, с большей подробностью раскрывает изучаемое явление, даёт возможность более глубоко изучить данную сторону общественной жизни: военное прошлое, внешнюю политику, экономическое развитие страны в определённые периоды, процесс развития Русской Православной церкви и т.д.

Среди карт данного вида представляют интерес, прежде всего, пособия, отражающие военную и духовно-нравственную историю нашей страны. Например: «Внешняя политика первых Романовых в XVII в. Раскол Русской Православной церкви», «Отечественная война 1812 г.», «Русско-турецкая война 1877 – 1878 гг. Освобождение славянских народов Балканского полуострова от турецкого ига», «Российская империя и Русская Православная церковь в конце XIX – начале XX вв.» и др. [3].

Работа с указанными картами предусматривает не только описание хода исторических действий, но и непременно объяснение динамики событий, отражённых на карте. Например, рассматривая тему «Российская империя и Русская Православная церковь в конце XIX – начале XX вв.», недостаточно ограничиться демонстрацией на карте государственных границ России, её отдельных регионов и сфер влияния Православия. Важен комплексный анализ всей совокупности фактов, когда курсант способен связать в целостную картину события разных периодов развития церковной политики, выстроить причинно-следственные связи.

Кроме того, анализ карт на военно-историческую тематику непременно должен комбинироваться с работой над тематическими картами, посвящёнными религиозно-духовной жизни нашего Отечества.

Скажем, разбор содержания карты «Военная политика России в начале XIX века» важно сочетать с рассмотрением исторической карты, посвящённой включению в сферу деятельности Русской Православной церкви новых территорий, присоединённых к России в результате успехов русского оружия: например, Грузии, Бессарабии, Восточной Армении, некоторых районов Кавказа.

Разумеется, речь идёт не об абсолютизации представленного видения проблемы эффективного использования учебных карт в процессе преподавания дисциплины «История» и духовно-нравственного воспитания курсантов, формирования у них мировоззрения на основе ценностей православной культуры, поэтому будем рады обратиться к мнению других.

Тем не менее, считаем, что модернизация системы образования в высших военных учебных заведениях, в том числе на основе перехода на электронные учебные издания, содержащие картографический материал, открывает новые возможности в работе с исторической картой, в том числе отражающей роль Русской Православной церкви в славном прошлом нашей страны. По существу, речь идёт о важнейшей стороне подготовки компетентного военного специалиста, готового мыслить инновационно, но в обязательном порядке опирающегося на прочный фундамент традиционной русской православной культуры.

Литература

1. Аверьянов К.А., Ромашов С.А. Смутное время: Российское государство в начале XVII в.: исторический атлас. СПб., 2016. – 160 с.
2. Ключевский В.О. Русская история. М., 2017. С. 5-8.
3. Колтаков С.В. Атлас: История России с древнейших времён – начало XXI века. М., 2016. – 81 с.
4. Короткова М.В. Наглядность на уроках истории. М., 2015. С. 5.

Особенности воспитания детей в православной семье

В статье рассмотрены основные особенности воспитания, присущие православной семье (цели, задачи, необходимые условия, пути реализации), а также выявлена степень влияния православного образования на ценностные ориентиры ребенка.

Ключевые слова: семейное воспитание, православная семья, традиционные ценности.

Yu. Yurina
Penza Theological Seminary

Characteristic Features of Children's Upbringing in the Orthodox Family

The article considers the main features of upbringing inherent in the Orthodox family (goals, objectives, necessary conditions, ways of implementation) as well as reveals the degree of influence of Orthodox education on the child's sense of values.

Keywords: family upbringing, Orthodox family, traditional values.

Семья является основным из институтов формирования личности, а вопрос домашнего воспитания испокон веков находится в фокусе внимания педагогов, психологов, социологов и многих других специалистов. В научной среде принято выделять различные виды и типы семей. Среди них особое место занимает православная семья (выделенная по типу религиозной принадлежности и разделяющая традиционные ценности православной культуры). Задача данной статьи – выявить основные особенности воспитания, присущие православной семье, и их степень влияния на ценностные ориентиры ребенка. В качестве метода исследования использован метод обобщения трудов православных педагогов с целью формирования культурно-педагогического идеала, к которому необходимо стремиться православным родителям при воспитании своих детей.

Православная семья, согласно социальной концепции РПЦ, должна представлять собой «единый организм, члены которого живут и строят свои отношения на основе закона любви. Опыт семейного общения научает человека преодолению греховного эгоизма и закладывает основы здоровой гражданственности. Именно в семье, как в школе благочестия, формируется и крепнет правильное отношение к ближним, а значит, и к своему народу, к обществу в целом» [8]. Большое внимание уделяется вопросу семейного воспитания: «Дети – не случайное приобретение, мы отвечаем за их спасение <...> Нерадение о детях – больший из всех грехов, он приводит к крайнему нечестию <...> Нам нет извинения, если дети у нас развращены», – наставляет святитель Иоанн Златоуст [цит. по 8].

Таким образом, по мнению святой, соборной и апостольской Церкви, одной из основных функций православной семьи является функция воспитания детей в благочестии, чтобы достичь основной цели – помощи детям в их духовном становлении и росте, и, в конечном итоге, их «обожения» и наследования Царствия Небесного. Но, к сожалению, по словам Патриарха Сербского Павла, «в нашем обществе есть бедные дети, которым родители не смогли дать ничего... кроме денег». И действительно, как часто мы слышим разговоры о том, кто именно виноват в плохом воспитании детей, особенно во времена секулярного общества. Родители винят школу и учителей, что мало уделяют времени нравственному воспитанию их детей; учителя сетуют на низкий уровень воспитания учеников и винят в этом семью и родителей; и те и другие видят корень плачевного духовно-нравственного состояния детей в повсеместном присутствии в их жизни телевизионных программ и фильмов низкого качества, социальных сетей и видеохостингов. Некоторые высказывают мысль, что вопросами нравственного воспитания должна заниматься исключительно Церковь, но при этом находится огромное количество людей, блокирующих присутствие Церкви в жизни подрастающего поколения, мотивируя это мнимой опасностью «религиозной пропаганды» и оставляя получение религиозного опыта своего ребенка на какое-то неопределенное время. В то время как «родители главным образом ответственны за воспитание своих детей и вину за дурное воспитание их никому не могут приписывать, кроме себя», – проповедовал священномученик Владимир, митрополит Киевский [цит. по 8].

Священномученик Владимир Богоявленский видит корень плохого воспитания только в самих родителях, тем самым придавая огромную важность именно семейному воспитанию. Он призывает родителей не искать причин неблаговоспитанности детей ни в Боге, ни в учителях и пастырях, ни в самих детях, не сваливать вины ни на влияние улицы, ни на «дурной дух времени» [10, с.164-170].

Основой успешного нравственного и религиозного воспитания является, прежде всего, религиозная жизнь родителей, соблюдение основного принципа православной семьи – «семья – малая Церковь» (Рим. 16,4). Эта мысль подтверждается в трудах православного педагога протоиерея Василия Зеньковского, в которых он выводит аксиому религиозной педагогики: «религиозно влиять на детей может только тот, кто сам живет религиозной жизнью <...> Но если кризис современной семьи вообще заключается в падении и ослаблении ее духовной целостности, то сильнее всего это сказывается на религиозной жизни» [4]. В современном мире это становится наиболее актуальным – способность сохранить религиозность в условиях секулярного общества, взрастить в ребенке стремление к Богу, истине, добру, милосердию, правде, терпению – даже тогда, когда в обществе царят совсем другие идеалы. Ребенок, в силу особенностей психо-эмоционального развития, не в силах противостоять миру в одиночку, без поддержки самых близких людей – родителей и семьи. По мнению знаменитого православного педагога двадцатого столетия Софьи Куломзиной, «в наше время верующим родителям важно не только знакомить детей с тем, во что они верят, – рассказывать о евангельских событиях, объяснять молитвы, водить в храм, – но и развивать у детей религиозную сознательность. Дети, растущие в антирелигиозном мире, должны знать, что такое религия, что значит быть ре-

лигиозным, верующим человеком» [5]. И не только знать, но и осознавать важность, значимость, преимущества своей религиозности. При этом важным аспектом гармоничного семейного воспитания является отсутствие разногласий внутри семьи относительно набора и содержания ценностей, прививаемых подрастающему поколению.

Помимо вышеперечисленных условий успешного духовно-нравственного образования, главным является воссоздание православного уклада жизни, соответствующего времени. «От матери, а не от законоучителей и учителей дитя впервые должно получить религиозное наставление; у матери, а не в школе впервые оно должно научиться ежедневно молитвам православного христианина. Так, по крайней мере, было во все времена в истинно благочестивых семьях» [10, 185]. По мнению заведующего кафедрой теологии и религиоведения Курского госуниверситета В.М. Меньшикова, «содержанием духовно-нравственного воспитания в семье является не только определенный объем знаний и религиозного опыта, а сама духовно-нравственная жизнь семьи. Православный образ и уклад жизни семьи – основа содержания духовно-нравственного воспитания семьи» [6, с.214]. В продолжение своей мысли Меньшиков делает акцент на том, что большинство семей без необходимого религиозного уклада превращает содержание духовного воспитания в нечто внешнее и даже искусственное. Возможно, именно здесь кроется одна из причин недостаточности религиозного образования, получаемого такими детьми в воскресных школах или в рамках курса «Основы православной культуры». Если семья живет по одним традициям и нормам, а в воскресных школах рассказывается о других ценностях, то вероятность усвоения детьми православных норм поведения и жизни будет невысока, и возможно так и останется на уровне теоретического конструкта. Таким образом, основой плодотворного христианского воспитания детей в семье должна быть напряженная духовная внутренняя жизнь родителей, и, как отражение этой жизни, традиционный уклад семьи в соответствии с Божьими заповедями.

Основной задачей религиозного воспитания в семье является подготовка сердца ребенка к процессу усвоения Христовой веры, а также задача «вложить начатки Христовой веры», считает профессор Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета С.Ю. Дивногорцева, причем «раскрыть ее как радостную полноту жизни и подготовить детей к тому, что они, придя в возраст, на любом жизненном поприще ощущали себя, прежде всего, членами Церкви» [3, с.172]. При достижении основных целей и задач, поставленных перед воспитанием в православной семье, можно будет избежать многих проблем, настигающих детей при достижении ими сложного периода подросткового возраста (ощущение, что религия – просто формальность; одиночество в Церкви, отсутствие дружелюбного пространства; отсутствие ощущения живого общения с Богом [11, с. 13-20]; преобладание теоретических знаний, не подкрепленных духовным опытом; необходимость ведения «двойной жизни» [2, с. 10] и многих других). При этом необходимо помнить, что задачей семейного православного воспитания не должно быть стремление отгородить ребенка от окружающего мира и социума. Тем не менее, в детях необходимо воспитывать способность противостоять соблазнам и страстям мира, «способность сохранять веру среди неверия,

чистоту – среди грязи и греха. Искусственная изоляция детей от мира может в дальнейшем привести при встрече с ним к душевному надлому» [3, с.172].

Таким образом, в ходе анализа ряда трудов православных педагогов, были выявлены необходимые условия, при которых религиозное воспитание в православных семьях максимально достигает поставленных задач.

К основным условиям благотворного воспитания детей относятся:

- наличие глубокой внутренней религиозной жизни родителей и членов семьи ребенка (венчаный брак, взаимная любовь и сострадание, совместная домашняя молитва, совместное посещение богослужений и участие в Таинствах, пост, совместное чтение Священного Писания и других душеполезных книг, церковные праздники как общесемейные праздники);

- наличие традиционного образа жизни (уклада) семьи (правильная иерархия семьи, связь поколений, многодетность, у каждого члена семьи – свои обязанности, интенсивная трудовая и совместная досуговая деятельность);

- адекватная социализация детей на фоне противостояния соблазнам окружающего светского мира.

В контексте сказанного становится очевидным, что основным отличием православного воспитания от воспитания светского является наличие в первом Христоцентричности, а также стремление научить ребенка жить в соответствии с заповедями Христовыми в лоне Православной Церкви. В то время как задачами светского воспитания является желание сформировать из ребенка только успешного человека, как в материальном, так и в социальном плане. Так, на одном из часто посещаемых педагогами сайтов «Педсовет» основными задачами семьи в педагогическом сообществе провозглашаются такие задачи как: «- создать максимальные условия для роста и развития ребенка; - стать социально-экономической и психологической защитой ребенка; - передать опыт создания и сохранения семьи, воспитания в ней детей и отношения к старшим; - научить детей полезным прикладным навыкам и умениям, направленным на самообслуживание и помощь близким; - воспитать чувство собственного достоинства, ценности собственного «я»» [1]. Целью семейного воспитания в светской системе образования является «формирование таких качеств личности, которые помогут достойно преодолеть трудности и преграды, встречающиеся на жизненном пути. Развитие интеллекта и творческих способностей, первичного опыта трудовой деятельности, нравственное и эстетическое формирование, эмоциональная культура и физическое здоровье детей, их счастье – все это зависит от семьи, от родителей, и все это составляет задачи семейного воспитания» [1].

Из приведенного примера четко видно, что основной ценностью для светского воспитания (в противовес православной Христоцентричности) является индивидуальное «Я» ребенка, направленное на формирование эгоцентризма и самолюбия.

В приведенной ниже таблицы собраны основные данные о том, какие качества являются приоритетными при воспитании детей в православной и в светской семьях. Источником данных являлись труды православных педагогов (для левого столбца) и различные сайты, посвященные воспитанию детей и их личностному развитию (для правого столбца).

Таблица 1 – Ценностные ориентиры православного и светского воспитания

Качества, воспитываемые в детях в православных семьях	Качества, воспитываемые в детях в светских семьях
Послушание	«Гибкость мышления», настойчивость, культ собственного мнения
Смирение и терпение	Концепция личного успеха, «любите тех, кто достоин вас», «не нравится – уходи»
Милосердие	Концепция материального успеха, модель успешного человека, помощь на показ, «достойны благ только сильнейшие»
Предание себя воле Божьей	Своеволие, «человек – творец своей судьбы», «всё зависит только от тебя»
Самоограничения (самообладание)	«Бери от жизни всё», «живем один раз», «следуй своим желаниям»
Стыдливость, скромность	«ты этого достойна», культ красоты
Борьба с завистью	Концепция лидерства, «ты достойна лучшего!»

Безусловно, и в православном, и в светском воспитании есть много «общих мест», отражающих общечеловеческие ценности, которые присущи всем видам воспитания (ответственность, честность, вежливость, доброта, уважение, трудолюбие и т.д.) - но есть ряд противоположных направлений воспитания (см. в таблице). И от того, какой вектор воспитания будет выбран родителями, будет зависеть общее направление духовно-нравственного воспитания ребенка. Особенно отчетливо проявляется различие воспитательных подходов в концепте «Я – не только я».

Таким образом, можно сделать вывод, что принципы и ценностные ориентиры светского и православного образования зачастую находятся в диаметрально-противоположных плоскостях. В случае если ребенок не получает религиозного воспитания в детстве, когда сердце его, как мягкий воск, то в дальнейшем будет крайне сложно объяснить подростку или взрослому человеку, почему и ради чего он должен отказывать себе в удовольствиях и материальных благах ради «какого-то ближнего» и «невидимого Бога». Именно здесь разбиваются иллюзии о необязательности религиозного образования в детстве, а также выявляется вся суть несостоятельности разговоров о том, что «когда вырастет – сам выберет», ведь может случиться так, что сердце будет неспособно выбрать ничего кроме собственного «Я» и поклонения своей гордыне. Тем сильнее возрастает роль религиозного воспитания с малых лет. Свмч. Владимир Богоявленский с особой живостью описывает спасительную роль семейного религиозного воспитания: «В детях, воспитанных в христианском благочестии и набожности, но в последствии развратившихся нравственно, очень часто с необыкновенною си-

лою вдруг пробуждается воспоминание о невинной поре детства. Они снова припоминают себе те детские простые молитвы, которым они научились из уст <...> матери, те простые уроки, увещевания и наставления, которые они слышали еще на недрах своей матери. И воспоминание об этих счастливых днях детства нередко снова отвращает от греха и обращает к недрам Небесного Отца» [10, 184-185].

Исходя из вышесказанного, можно смело делать вывод, что семейное православное воспитание является основным нравственным фундаментом, на котором строится всё здание нравственного и духовного становления личности человека на протяжении всей его жизни.

Православное воспитание в семье, несмотря на выявленные ценностные противоречия, должно способствовать социализации детей в обществе. Родителям необходимо донести до своих детей постулат, что человеческие ценности этого мира преходящи, изменчивы и неглубоки, и только лишь Христос – есть «Путь и Истина и Жизнь» (Ин.14,6). Кроме того, нужно указывать детям и особенно подросткам на «ценностные ловушки» и оберегать ребенка от них. Этот опыт, полученный детьми в лоне семьи, поможет им на протяжении всей жизни противостоять греху, наполняющему мир, при этом – не прибегая к искусственной и порой болезненной изоляции от общества.

Подводя итоги, можно сказать, что основными задачами семейного воспитания в православной семье являются:

- формирование духовно-нравственного фундамента в душе ребенка, на котором будет строиться всё его дальнейшее религиозное образование и вся жизнь в целом;

- воспитание в благочестии;

- помощь в усвоении православной веры;

- научение сопротивляться соблазнам, окружающим человека на протяжении всей жизни;

- помощь в духовном становлении, чтобы дать воспитуемому возможность обретения Царствия Небесного, как конечной цели земной жизни человека.

Никакая другая система воспитания не ставит перед собой таких глубоких и по-настоящему важных целей, не формирует такого прочного духовно-нравственного фундамента человека.

Литература

1. Васильева Е.С. Принципы и методы семейного воспитания. // «Pedsovet.su» - Сообщество взаимопомощи учителей. [Электронный ресурс]. URL: <http://pedsovet.su/publ/75-1-0-2879> (дата обращения: 09.04.2018).

2. Дети на приходе: Опыт создания подросткового объединения / под общ. ред. священника Евгения Мороза. – Изд. 2-е, испр. и доп. – М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви. 2016. – 328 с.

3. Дивногорцева С.Ю. Теоретическая педагогика: учеб. пособие: в 2 ч. – Ч. I: Введение в педагогическую деятельность. Теория и методика воспитания. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2012. – 195 с.

4. Зеньковский Василий, протоиерей. О религиозном воспитании в семье. // «Православие и мир». [Электронный ресурс]. URL: <http://www.pravmir.ru/o-religioznom-vozpitanii-v-seme/> (Дата обращения: 03.04.2018)

5. Куломзина Софья. «Семья – малая церковь» в условиях современной жизни. // «Азбука воспитания. Сайт для родителей» [электронный портал]. URL: <https://azbyka.ru/deti/semya-malaya-cerkov-v-usloviyakh-sovremennoj-zhizni> (дата обращения: 09.04.2018)
6. Меньшиков В.М. Православная культура и развитие российского воспитания и образования. – Курск. 2016. – 432 с.
7. О семье и воспитании. – Т. 2: Жена и дети. СПб.: 1996. – 512 с.
8. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. Глава X, п.4. Приняты на Архиерейском Соборе. Москва. 2000.
9. Потаповская О.М. Ценностные приоритеты семейного воспитания в России. // Вестник ПСТГУ IV: Педагогика. Психология. 2011. Вып. 1 (20). С.110–138.
10. Семейная жизнь и православное воспитание. Из духовного наследия свт. Феофана Затворника, свмч. Владимира (Богоявленского), протоиерея Димитрия Соколова, философа Ивана Ильина. СПб. 2005. – 336 с.
11. Уминский Алексей, протоиерей. Подросток в семье и Церкви. Преодоление зон недоверия. – М.: Никая, 2017. – 128 с.

Наши авторы

А.Б. Гришина – к.фил.н., доцент каф. Богословия и философии Пензенской духовной семинарии

А.Б. Грунин – студент Пензенской духовной семинарии

Т.К. Донская – д.п.н., Белгородский институт искусств и культуры

А.Е. Дубровин – студент Пензенской духовной семинарии

О.В. Евдокимова – к.п.н., Филиал Военной академии материально-технического обеспечения

И.В. Емелькина – д.ф.н., Мордовский гуманитарный институт

В.К. Ершов, протоиерей – кандидат богословия, проректор по научной работе Пензенской духовной семинарии

А.А. Ефимов – к.и.н., Филиал Военной академии материально-технического обеспечения

М.В. Кузнецов, священник – магистр богословия, преподаватель кафедры Библистики Пензенской духовной семинарии.

А.В. Мазырин, священник – к.и.н., профессор кафедры истории РПЦ ПСТГУ, доктор церковной истории.

В.Э. Матвеев – к.п.н., Российский университет дружбы народов

Л.А. Мещерякова – к.фил.н., доцент каф. Богословия и философии Пензенской духовной семинарии

С.Д. Морозов – д.и.н., профессор кафедры «История и философия»

Н.Ю. Налётова – д.п.н., профессор кафедры педагогики и психологии Смоленского государственного университета

А.Ф. Никитин – к.и.н., доцент каф. Церковной истории Пензенской духовной семинарии

Л.В. Рассказова – кандидат культурологии, главный хранитель Объединения государственных литературно-мемориальных музеев Пензенской области

О.В. Розина – к.и.н., доцент кафедры Истории России средних веков и нового времени Московского государственного областного университета

Н.Е. Садовникова – к.п.н., ФГБОУ ВО «Национальный исследовательский Мордовский государственный университет им. Н.П. Огарева»

А.А. Федин – студент Пензенской духовной семинарии

Я.Г. Хижняк – кандидат богословия, сотрудник Пензенской духовной семинарии

С.С. Шигуров – студент Пензенской духовной семинарии

М.В. Шкаровский – д.и.н., главный архивист Центрального государственного архива Санкт-Петербурга, профессор Санкт-Петербургской Духовной Академии, профессор Общецерковной докторантуры и аспирантуры, член Комиссий по канонизации новомучеников и исповедников Санкт-Петербургской и Гатчинской епархий.

Л.В. Шварева – к.п.н., доцент каф. Богословия и философии Пензенской духовной семинарии

Ю.Г. Юрина – студент Пензенской духовной семинарии

Иеромонах Феодосий (Д.Н. Юрьев) – преподаватель кафедры Библистики Пензенской духовной семинарии

**Требования
к оформлению рукописей для публикации в журнале
«Нива Господня. Вестник Пензенской Духовной Семинарии»**

Журнал является рецензируемым изданием, зарегистрированным в Федеральной службе по надзору в сфере связи и массовых коммуникаций РФ (свидетельство ПИ № ФС 77-59359 от 18.09. 2014, ISSN 2410-0153). Территория распространения журнала – Российская Федерация. Издается четыре раза в год.

Материалы журнала размещаются на сайте Пензенской духовной семинарии: <http://seminariapenza.ru> и на платформе Российского индекса научного цитирования (РИНЦ) Российской универсальной научной электронной библиотеки.

Основные рубрики журнала:

- Библистика
- Религиоведение
- Богословие
- Религиозная философия
- Церковь и история России
- Православие и русская культура
- Православие и русская образованность
- Церковь и современная Россия
- Жизнь духовного учебного заведения

Редколлегия приветствует участие в журнале представителей различных научных и научно-богословских школ и направлений, учреждений духовного и светского образования, культуры, общественных организаций.

1. Материал, предлагаемый для публикации должен быть оригинальным, не опубликованным ранее в других печатных изданиях.

2. Электронный вариант рукописи выполняется в текстовом редакторе Microsoft Word и сохраняется с расширением «.doc» или «.rtf». В имени файла указываются фамилия, имя, отчество автора.

3. Параметры компьютерного набора статьи: формат – А4; поля – по 2 см со всех сторон; гарнитура – Times New Roman; кегль – 14; межстрочный интервал – 1,5; выравнивание по ширине; абзацный отступ – 1,25 см.

4. Структура рукописи:

- Индекс УДК.
- Инициалы и фамилия автора (авторов) – строчный полужирный шрифт (по центру). Число авторов статьи не должно быть более трех человек.
- Название статьи – строчный полужирный шрифт (по центру). Название не должно превышать трех строк.

- Аннотация - не более 7 строк.
- Ключевые слова - не более 6 терминов.
- Основной текст статьи не должен содержать лишних пробелов, ручных переносов, разрывов строк. Нежелательно использование таких способов выделения, как разрядка и подчеркивание. Внутренние заголовки выделяются полужирным начертанием и отбиваются на 1 интервал. При использовании дополнительной гарнитуры, ее файл необходимо предоставить в редакцию.
- Сведения об источниках приводятся нумерованным списком в алфавитном порядке после заголовка Литература (автор, название книги, место издания, издательство, год, число страниц).
- Наименование организации, из которой исходит рукопись.
- УДК, название статьи, инициалы и фамилия автора, аннотация и ключевые слова на английском языке.

5. Ссылки в тексте даются в квадратных скобках. Указывается номер цитируемой книги и номер ее страницы, например: [3, с. 5].

6. Рекомендуемый объем рукописи – не более 15 страниц. Статьи методологического характера могут иметь объем до 20 страниц. Редакционная коллегия оставляет за собой право подвергать статьи редакционной правке.

7. Вместе с рукописью необходимо предоставить сведения об авторе (авторах): фамилия, имя и отчество, место работы и должность, ученая степень и звание, телефон, почтовый (с индексом) и электронный адреса для переписки.

8. Текст статьи, сообщения, рецензии предоставляется в электронном и в распечатанном виде. Рукопись должна быть подписана авторами и направлена по адресу: 440023 г. Пенза, ул. Перекоп, 4; телефон 8 (8412) 20-95-05, 20-94-99; e-mail: science@seminariapenza.ru, редакция журнала «Нива Господня. Вестник Пензенской Духовной Семинарии» (протоиерей Вадим Ершов; 8-903-324-09-03)

**Нива Господня.
Вестник Пензенской Духовной Семинарии**

научно-богословский журнал

Зарегистрирован Федеральной службой по надзору
в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций.
Свидетельство о регистрации средства массовой информации
ПИ № ФС 77-59359 от 18.09.2014
Периодичность издания – четыре номера в год

Выпуск 2 (8) 2018



Ответственный редактор: протоиерей Вадим Ершов
Корректоры номера: Гришина А.Б., Мещерякова Л.А.

Православная религиозная организация – учреждение высшего
профессионального религиозного образования
«Пензенская Духовная Семинария»

Адрес редакции: 440023 г. Пенза, ул. Перекоп, 4; телефон 20-95-05, 20-94-99
e-mail: science@seminariapenza.ru
Тираж: 300 экземпляров

Журнал распространяется на безвозмездной основе

Подписано в печать 25. 06. 2018. Формат 60x84 1/8.
Бумага ксероксная. Печать трафаретная.
Усл.печ.л. 18,6. Заказ № 25/06. Тираж 300 экз.

Отпечатано с готового оригинал-макета
в типографии ИП Соколова А. Ю.
440600, г. Пенза, ул. Кирова, 49, оф. 3.
Тел.: (8412) 56-37-16.