

Документ подписан простой электронной подписью
Информация о владельце:
ФИО: Архимандрит Иосиф (Еременко Иосиф Борисович)
Должность: Ректор
Дата подписания: 24.03.2022 10:37:53
Уникальный программный ключ:
1cb4798a009d50309e2300afdb7035e6752c2511



ТРУДЫ ТОМСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

4

Томская духовная семинария
Томск
2019

ББК 86.372.24-3
УДК 281.9(091)
Т56

*Рекомендовано к публикации
Издательским советом Русской Православной Церкви
ИС Р20-920-0750*

Главный редактор:

Митрополит Томский и Асиновский Ростислав

Редакционная коллегия:

Протоиерей Андрей Носков

Протоиерей Михаил Фаст

Костюкова Т. А.

Т56 Труды Томской духовной семинарии. Сборник четвертый.
Томск: Издательство Томской духовной семинарии. 2019.
398 стр.

ISBN 978_5_6043583_3_7

В сборник включены статьи преподавателей и студентов Томской духовной семинарии по основным направлениям научных исследований по церковной истории, богословию, философии, филологии и церковно-практическим дисциплинам.

Адресован преподавателям и студентам духовных учебных заведений, гуманитарных факультетов вузов, специалистам в области религиоведения, истории, филологии, а также всем, интересующимся вопросами богословия и церковной истории.

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

- Архимандрит Иосиф (Еременко)*. Сделанное для обители
Преосвященством никогда не забудется.
(К истории Иверско-Серафимовского женского монастыря
г. Верного.) 6
- К. М. Джусоев*. Противоречия между Константинополем и Римом
в V–VI вв.: «Акакианская схизма» (484–519) и «Лаврентиевский
раскол» (498–514) 41
- Диакон Дмитрий Кремнев*. О прекращении занятий в зимний
период в духовных учебных заведениях Томской епархии в 80-е
годы XIX века 59
- Иерей Евгений Маслич*. Социальная и благотворительная деятельность
Алтайской духовной миссии периода руководства миссией святителем
Макарием (Невским) 72
- А. М. Клим, С. А. Песоцкая*. Истоки возникновения и исторические
последствия раскола в Русской Церкви XVII века 89
- Протоиерей Тихон Смокотин*. Православная Церковь и интеллигенция
в Томской губернии в XIX — начале XX в. 100
- Диакон Роман Чиорня*. Православная миссия в Японии под
руководством архиепископа Николая (Касаткина) (1861–1912 гг.) 117
- А. И. Шалыгин*. Агиография святых новомучеников и исповедников
XX века Нарымского края 143
- П. С. Шараев*. Преподобный Иосиф Волоцкий — борец за сильное
государство 160

БОГОСЛОВИЕ И ФИЛОСОФИЯ

<i>Епископ Колпашевский и Стрежевской Силуан. Образ будущего и нравственные ценности</i>	168
<i>Диакон Игорь Иванов. Всеславянство и всечеловечество в трудах преподобного Иустина (Поповича) Челийского</i>	174
<i>Иерей Константин Хиров. Святая великомученица Параскева Пятница: забытые традиции и обряды</i>	182
<i>Протоиерей Евгений Морозов. Восприятие библейского учения о пастырстве в русском православном богословии</i>	190
<i>Протоиерей Андрей Носков. Опыт понимания отвлеченной философии</i>	200
<i>Иерей Антоний Слугин. К вопросу об историко-этимологическом и религиозно-философском анализе богословской терминологии</i>	221
<i>Протодиакон Роман Штаудингер. Гекзапла Оригена</i>	232

ЦЕРКОВНО-ПРАКТИЧЕСКИЕ ДИСЦИПЛИНЫ

<i>Л. В. Глушкова. История развития системы коллежского делопроизводства</i>	243
<i>Иеромонах Паисий (Одышев). Об интеграции молокан донского толка в российский баптизм в конце XIX — начале XX в.</i>	260
<i>Т. А. Костюкова. Церковь и молодежь: поиск взаимодействия</i>	286
<i>Протоиерей Андрей Туров. Учение иеговистов о Боге</i>	299
<i>Н. И. Сазонова. Литургическая реформа патриарха Никона и изменение представлений о церковной иерархии (по материалам никоновского исправления Третьяков)</i>	307

ФИЛОЛОГИЯ

Г. В. Калиткина. Этнос и этика традиционной культуры через призму предикатов речи.....318

И. А. Поплавская. Книги Ветхого Завета в структуре романа
И. А. Гончарова «Обрыв»..... 333

ПУБЛИКАЦИИ

Митрополит Томский и Асиновский Ростислав. Трагические события истории Томской церковно-учительской школы в 1909 году (к 110-летию мученической кончины иеромонаха Игнатия (Дверницкого))..... 348

Авторы сборника 395

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

Архимандрит Иосиф (Еременко)

«СДЕЛАННОЕ ДЛЯ ОБИТЕЛИ ВАШИМ ПРЕОСВЯЩЕНСТВОМ НИКОГДА НЕ ЗАБУДЕТСЯ»

(к истории Иверско-Серафимовского
женского монастыря г. Верного)

Аннотация: статья посвящена истории Иверско-Серафимовского женского монастыря г. Верного, созданного по инициативе и трудами епископа Туркестанского и Ташкентского Димитрия (Абашидзе); строительству и развитию общины и преобразованию ее в монастырь; закрытию монастыря в 1921 году. Вводятся в научный оборот архивные документы и материалы.

Ключевые слова: Верный, епископ Димитрий (Абашидзе), священник Михаил Колобов, игуменья Нектария (Дмитриева), архитектор С.К. Тропаревский, Святейший Синод, Туркестанская епархия, Семиреченская область, Ташкентский Никольский женский монастырь, Верненский женский Иверско-Серафимовский монастырь, Верненская городская дума, Верненская городская управа, Верненский окружной суд, Московский ставропигиальный Донской монастырь.

20 января 1906 г. на Туркестанскую кафедру был назначен епископ Димитрий (Абашидзе). С первых же дней по прибытии в г. Верный Преосвященный Димитрий активно занялся вопросами развития церковной жизни в епархии.

Епископ Димитрий стал главным инициатором и вдохновителем создания в г. Верном Иверско-Серафимовского женского монастыря.

В фондах Российского государственного исторического архива хранятся документы, а на страницах журнала «Туркестанские епархиальные ведомости» опубликованы статьи с подробностями начала истории Верненского женского монастыря.

Прибыв в марте 1906 г. на Туркестанскую кафедру и не успев еще свыкнуться с новыми условиями святительского служения, епископ Димитрий сразу заговорил в кругу близких ему людей о необходимости устройства в г. Верном женского монастыря. Уже в апреле 1906 г. на собрании духовенства епископ сказал: «Город Верный — русский город и самый большой по количеству русского населения город в крае. В нем 30 тысяч православных жителей. Где же лучше быть монастырю, как не здесь. Русские люди любят святые обители, и везде, где только возможно, они их заводят и не скупятся на их украшение. Надеюсь, что и наш новый монастырь будет встречен любовью. Устроим же с Божией помощью и здесь святую обитель!»

В подтверждение своей мысли о необходимости устройства в г. Верном женского монастыря епископ Димитрий привел ряд примеров благотворного влияния монастырей на жизнь поселян:

«Жизнь сел, близко расположенных к обители, обыкновенно настраивается на монастырский лад. Среди крестьян этих сел уровень нравственности и умственной жизни всегда стоит выше обыкновенного уровня. Во всей крестьянской жизни, протекающей под покровом монастырским, сказывается монастырская уставность: она сказывается во всем их поведении и особенно в приличном проведении дней

праздничных; монастырское влияние смягчает их нравы: крестьяне делаются вежливее, честнее и просвещеннее; к Церкви, к ее установлениям и служителям они относятся с благоговением; набожность их доходит до подвигов, до готовности жертвовать всей своей жизнью на благо Церкви.

Впрочем, зачем говорить так только о крестьянах монастырских, т.е. близко живущих к обителям. Вся жизнь русского крестьянина построена, так сказать, по образцу монастырскому. Он без благословения Божия и благословения старшего не начинает даже самого ничтожного дела; свое веселье и счастье он не считает полным, если не освятит их молитвой в храме; скорбь его делается сильней, если он не имеет возможности выплакать ее пред алтарем Господним, если он не делится ею со своим духовным отцом... Пища, одежда, жилище русского благочестивого крестьянства носит на себе несомненный и весьма заметный отпечаток любимого им монастырского жития...

Не идти навстречу такому святому горению русского человека к монастырской жизни — это значит взять на свою душу великий грех и пред Богом, и пред народом, и пред своей совестью. Не идти навстречу развитию на Руси иноческого жития — значит быть преступником!»¹

Священник Михаил Вонифатиевич Колобов, законоучитель Верненской мужской гимназии и первый летописец Верненского женского монастыря, свидетельствует, что не сразу идея епископа Димитрия нашла сочувствие среди духовенства и жителей города. Один священник, занимавший высокое положение в духовном чинопочинании, говорил об опасности возникновения соблазнов, которые появятся среди горожан, ссылаясь на неблагоприятные факты из жизни других монастырей, порочащие честь обителей.

¹ Туркестанские епархиальные ведомости. 1909. № 4. Ч.Н. С. 84–86.

Однако слова противников монастырской жизни не имели влияния на Преосвященного. Он остался при своем мнении и неуклонно шел к своей цели².

15 июля 1907 года в г. Верный из Ташкентского Никольского женского монастыря пришли для сбора пожертвованных монахиня Паисия с сестрами Дарьей Орловой, Агриппиной Копытовой и другими. Монахиня Паисия испросила у епископа Димитрия благословение проживать в г. Верном в течение года. Монахини поселились в маленькой келье, пожертвованной благочестивой вдовой А. М. Муковской Ташкентскому монастырю для подворья. Эта келья стала тем зерном, из которого вырос Верненский женский монастырь.

В келье монахини молились, читали жития святых, собирали на благочестивые беседы сочувствовавших им женщин и девиц города. Очень скоро келья госпожи Муковской уже не могла вместить всех желающих посетить матушку Паисию. Тихая благочестивая жизнь монахинь пробуждала в сознании жительниц г. Верного мысль расширить келью настолько, чтобы она могла вместить всех, ищущих иноческого жития. В ответ на прошение монахини Паисии епископ Димитрий благословил монахиням жить по монастырскому уставу и в тот же день приступил к осуществлению своего желания — к созданию в г. Верном женского монастыря.

Впервые вопрос о выделении городом земли для будущего женского монастыря был рассмотрен Верненской городской думой на очередном заседании 19 октября 1907 г.³ Заслушав прошение священника М. Колобова об отводе участка земли для женской общины, городская дума, признав «несомненную пользу, которую принесет община в нравственном отношении, относясь с полным желанием

² См.: Там же.

³ РГИА. Ф.796. Оп.191. Отд. III. Стол 1. Д. 277. Л.6 об.

к устройству ее в г. Верном», проголосовала об отводе для этой цели безмездно участка земли, прилегающей к юго-западной части города. Большинством голосов — 12 против 9 — гласные думы изъявили свое согласие на это доброе дело, но согласие это не возымело законной силы, так как большинство это не составило требуемой законом $\frac{2}{3}$ голосов присутствовавших на заседании.

«За» проголосовали следующие гласные: Аверьянов Е. Е., Баширов Абдулла, Богданов О. Н., Бреусов Е. С., Брызгалов И. Л., Газиев Садреддин, Дюжев И. Н., Жиленков Т. А., Зарешнов Я. Т., Иванов И. Н., священник Колобов М. В., Кошаев О. Н., Никитин И. Н., Попов А. И., Путолов А. И., Пугасов Н. Я., Сапожников С. К., Соколов Ф. И., архитектор Тропаревский С. К., Хапилин И. Д., Шаабдрасулов и Щепкин И. С.⁴

16 января 1908 г. городская дума, журнал № 7, вновь вернулась к вопросу о выделении участка земли женской общине. Гласные в количестве 21 человека выслушали доклад Верненской городской управы, в котором говорилось:

«Никто из русских, истинно верующих во Христа, призывающего к Себе всех обремененных и обойденных, конечно, из любви к своему Учителю не откажет семье престарелых или одиноким женщинам в клочке земли для устройства на нем себе христианского убежища, ведь и неверующие во Христа всегда с готовностью идут навстречу нуждам ближних больных, старых, одиноких и проч. обездоленных, устрояя для них приюты, богадельни, больницы и другие подобного рода убежища.

Нет основания думать, чтобы и Верненской городской думе были чужды чувства любви к обиженным, и если в заседании, на котором обсуждался вопрос об отдаче участка под эту женскую общину как будущее жилище одиноких

⁴ Туркестанские епархиальные ведомости. 1909. № 8. Ч.Н. С. 201–204.

женщин, посвятивших себя Богу, если на этом заседании и не было проявлено всеми присутствовавшими христианского единодушия в решении этого вопроса, то это должно объяснить только отсутствием должных объяснений всей важности существования предполагаемой к открытию в гор. Верном женской монастырской обители.

Нижеподписавшиеся гласные настоящим обращаются ко всему составу г.г. гласных Верненской городской думы с покорной просьбой присоединиться к ним с утвердительным решением и постановить о сем следующее: поручить Верненской городской думе войти с предложением к Его Преосвященству о принятии от имени города участка земли в дар для устройства на нем женской монастырской общины, находя, что таковое постановление является единственным, отвечающим должному достоинству города. <...>

Представляя изложенное заявление на благоусмотрение городской думы и принимая во внимание ту несомненную пользу, которую принесет община в религиозно-нравственном отношении, а также и то, что она будет служить добрым и надежным приютом для тех лиц женского пола, которые пожелают посвятить свою жизнь на служение Богу и ближним, полагаю бы справедливым и возможным безвозмездно отчудить под устройство монастырской женской общины участок городской земли, который находится южнее нового православного кладбища, размером в одну десятину.

Участок этот, находясь в непосредственном соседстве с православным кладбищем, где построен Божий храм, поможет общине ежедневно, утром и вечером, отправлять богослужение и возносить свои молитвы за всех скорбящих и обездоленных и за всех людей, ныне здравствующих и почивших, а также ухаживать за могилами почивших, по желанию их родственников.

Нет ни малейшего сомнения, что городская дума, всегда относившаяся ко всем страждущим и обездоленным с сочувствием и благопожеланием, и в этот раз не откажет в своем содействии к скорейшему устройению общины и подарит просимый ею участок земли для возведения необходимых строений...»⁵

После обсуждения было предложено решить вопрос закрытой баллотировкой.

«Пред баллотировкой гласный Баум сказал: "Я как гласный предлагаю при отдаче просимой земли выразить уверенность думы, что община употребит всегда и все свои старания к содержанию нашего кладбища в надлежащем порядке и никогда не забудет наших неимущих старых женщин. И пусть будет это навсегда нравственным, а потому и самым ценным обязательством общины перед городом".

На это представитель общины о. [тец] М. Колобов, всецело присоединяясь к предложению гласного Баума и прося занести его в журнал, выразил от имени общины полное согласие на выполнение высказанного обязательства»⁶.

При закрытом голосовании большинством голосов — 19 — «за», 2 — «против» — Верненская городская дума постановила:

«Принести в дар монастырской общине участок городской земли размером в одну десятину, находящийся в г. Верном и ограниченный с восточной стороны улицей Петропавловской, с южной — улицей Станичной, с западной — свободным участком городской земли и с северной — канавой православного кладбища на нижеследующих условиях:

⁵ РГИА. Ф.796. Оп.191. Отд. III. Стол 1. Д. 277. Л. 6 и об., 7.

⁶ Там же. Л. 8.

а) чтобы даримый участок земли ни для какой другой надобности, кроме построения женской общины, храма Божия и других необходимых строений, предназначен не был;

б) чтобы даримый участок земли оставался в пользовании общины до тех пор, пока община эта будет существовать;

в) чтобы исправление и исправное содержание арыков, мостов и пр. против даримого участка лежало на общине, равным образом на обязанности ее должно лежать и отнесение всех городских и полицейских повинностей, и, наконец,

г) чтобы забота о содержании православного кладбища и уход за могилами умерших лежали на обязанности общины; равным образом на ее же обязанности должна лежать забота о призрении неимущих старых женщин»⁷.

В таком виде военный губернатор Семиреченской области Генерального штаба генерал-лейтенант Покатило Василий Иванович передал постановление городской думы на утверждение в Семиреченское областное по городским делам присутствие. При этом военный губернатор просил признать последний пункт постановления не юридической, а нравственной обязанностью монашеской общины.

Однако прокурор Верненского окружного суда Гороховский 7 февраля 1908 г. выступил с особым мнением относительно последнего пункта постановления:

«По моему мнению, изложенное в журнале Верненской городской думы от 16 января 1908 г. за № 7 постановление об отчуждении в дар устраиваемой женской общине участка земли в одну десятину не может быть утверждено и подлежит пересмотру городской думы ввиду помещенного в условиях дарения пункта под буквой "г", которым на устраиваемую общину возлагаются весьма серьезные обязательства:

⁷ Там же. Л. 8 об., 9.

содержание православного кладбища, уход за могилами и призрение неимущих старых женщин, даже без ограничения числа их и притом без согласия духовного начальства на принятие таких обязательств будущей общиной.

При обсуждении думой вопроса об отчуждении под общину земельного участка заботы о таких предметах предполагалось возложить на общину только в виде нравственной обязанности, а между тем в результативной части журнала № 7 эти заботы включены в условия отчуждения участка как прямое обязательство общины, которое всегда может повлечь за собой гражданские последствия.

Содержание в порядке православного кладбища в г. Верном с весьма значительным и постоянно увеличивающимся населением православного вероисповедания, уход за могилами, а в особенности призрение безграничного количества неимущих старых женщин, несомненно, потребуют значительных средств, которые превысят не только даримого городом общине участка, но и доходы устраиваемой общины.

При малейшей же невозможности для общины за недостатком средств исполнить какую-либо из возлагаемых на нее пункт. [ом] "г" обязательств, город может предъявить гражданский иск в суд или взыскать с общины на выполнение лежащих на ней обязательств как, например, на содержание нескольких бедных старых женщин, или даже об отобрании самого дара — земельного участка.

При этом необходимо отметить и то обстоятельство, что присутствовавший в заседании о. [тец] М. Колобов, названный в журнале представителем общины, не представил никакого формального уполномочия от подлежащего духовного начальства на возложение на будущую общину изложенных в условиях, п. "г", обязательств и что если о. [тец]

Колобов подписал подлинный журнал № 7 без всякой оговорки, как об этом было доложено присутствию, то, очевидно, это было сделано им ошибочно, так как при обсуждении он заявил свое согласие на принятие общиной означенных обязательств исключительно только в виде нравственной обязанности, не соединенной ни с какими для общины гражданскими последствиями»⁸.

Туркестанский генерал-губернатор генерал от инфантерии Гродеков Николай Иванович согласился с доводами прокурора Верненского окружного суда и в интересах будущей женской общины вернул постановление в городскую думу для рассмотрения этого вопроса вторично⁹.

С решением Туркестанского генерал-губернатора епископ Димитрий согласился.

А пока решался этот вопрос, устройство будущей общины шло на свободной кладбищенской земле, переданной в ведение общины епископом Димитрием, и на земле, пожертвованной казаками станицы Больше-Алматинской.

Предложением своим от 12 марта 1908 г. за № 637 епископ Димитрий создал особый строительный комитет под председательством законоучителя Верненской мужской гимназии священника Михаила Колобова, в который вошли епархиальный наблюдатель церковных школ действительный статский советник Иван Львович Брызгалов, Семиреченский областной архитектор надворный советник Сергей Константинович Тропаревский, эконом архиерейского дома игумен Петр, монахиня Паисия и послушницы Дарья Орлова и Агриппина Копытова.

Положив начало новому женскому монастырю, епископ Димитрий по желанию сестер препоручил его покровительству Пречистой Богородицы, Ее чудотворному «Иверскому» образу,

⁸ Там же. Л. 13 и об.

⁹ См.: Туркестанские епархиальные ведомости. 1909. № 4. Ч. II. С. 91–92.

и молитвам преподобного Серафима Саровского. Сразу же епископ выделил на строительство монастыря из личных средств 1500 руб., а также приказал Туркестанской духовной консистории выдать монахине Паисии книгу для сбора пожертвований и передать ей печение просфор для всех храмов города.

1 апреля 1908 г. Комитет по устройению Верненского женского монастыря на первом заседании рассмотрел:

а) предложение Его Преосвященства от 12 марта 1908 г. за № 637 об открытии близ Верненского православного городского кладбища женского монастыря и

б) приговор общества казаков станицы Больше-Алматинской об отводе в дар строящейся обители одной десятины земли, находящейся близ того же городского кладбища.

Приговор был утвержден наказным атаманом Семиреченского казачьего войска генерал-лейтенантом Василием Ивановичем Покатило, который и переслал приговор епископу Димитрию при своем письме от 6 марта 1908 г. за № 2045.

На том же заседании комитет по заявлению монахини Паисии постановил купить присмотренные ею срубы для первоначальных хозяйственных построек монастыря, которые решил возводить на пожертвованной монастырю земле; члену комитета архитектору С.К. Тропаревскому поручил составить проекты:

а) просфорни на кирпичном жилом полуэтаже применительно к размерам приобретенного в Талгаре готового сруба амбара;

б) главного жилого корпуса для келий на 20–30 сестер, трапезной, кухни и помещения для настоятельницы из 3 комнат.

Присмотренный монахиней Паисией амбар был одобрен комитетом и уже 12 апреля куплен, а на Страстной неделе бесплатно перевезен талгарскими казаками из станицы Софийской в г. Верный, на городское кладбище.

На Светлой седмице монахиня Паисия с сестрами переселилась на городское кладбище, в церковную сторожку при кладбищенской церкви, которую епископ Димитрий временно, до решения Святейшего Синода, передал в ведение монашеской общины со всеми капиталами и службами.

Начались строительные работы и благоустройство территории. Благодаря пожертвованным общине дому от Е. Г. Шахворостова и двум хатам от А. Ф. Щербаковой появилась возможность увеличить строящиеся помещения. К просфорне пристроили дополнительную комнату, к сторожке — кухню и две комнаты, самую большую из которых отвели под трапезную; построили баню. Монахини утратили дорожки, прибрали могилы и разбили цветник¹⁰.

26 июня 1908 г. епископ Димитрий обратился в Святейший Правительствующий Синод с Представлением № 4240 об открытии в г. Верном женской общины:

«Основной элемент русского населения Семиреченской области составляют выходцы из Воронежской губернии. Они образовали первоначальное население г. Верного и уездных городов Семиречья, они положили основание и большинству русских сел области. Со своей далекой родины они принесли в здешнюю окраину и глубокую преданность православной вере, и любовь к храмам Божиим, и уважение к православным святыням и святым обителям. Теперь большинство первоначальных поселенцев уже сошло в могилу, но их вера и заветы все еще живы и в теперешнем их потомстве. В редкой крестьянской или мещанской семье в Семиречье нет какого-либо члена, совершившего подвиг паломничества к святыням Киева или родного Воронежа. Несмотря на громадность расстояния и трудность пути, ежегодно туда идут из Семиречья и старые, и молодые,

¹⁰ См.: Там же. С. 87–90.

мужчины и женщины, особенно последние. Некоторые из них, случается, и остаются совсем в женских обителях далекой родины. Даваемые в трудные минуты жизни обеты сходить на поклонение киевским или воронежским угодникам у семиреченцев так же часты, как и обеты прожить в обители год, два, три, даваемые и за себя, и за своих детей, предпочтительно девочек. Конечно, такие обеты, ввиду отсутствия женских монастырей в Семиречье и трудности далеких путешествий, часто остаются и не выполненными, тяготя совесть обещавшихся, но многие и выполняются, и недавно основанные женские монастыри — Ташкентский Николаевский и Семипалатинский на Святом ключе — большую часть сестер и послушниц имеют из Семиречья. Посещавшие монастыри, пожившие в них приносят на родину тяготение к монастырской жизни, и по Семиречью немало и в городах, и в селах так называемых монашек, т. е. вдов и девиц, религиозно настроенных, живущих вне семьи одинокой и более или менее уединенной жизнью. Издавна были такие и в самом городе Верном, население которого с уважением относилось к их монашескому образу жизни и духовному настроению.

Все это говорит о том, что здесь, в Семиречье, готова почва для возникновения женской обители, благоприятная для ее развития, и что потребность в таковой обители назрела.

В конце минувшего года ко мне поступило прошение, подписанное многими жителями г. Верного, в том числе и несколькими гласными городской думы, об учреждении в Верном женского монастыря вблизи православного городского кладбища как в целях удовлетворения потребности верненского населения в женской обители, так и в целях благоустройства самого кладбища.

Вследствие этого прошения, имея в виду стесненное в отношении земельном положение г. Верного, я и обратился с предложением об отводе места для женской обители в смежности с городским кладбищем и к городскому управлению, и к обществу казаков станицы Больше-Алматинской, надел которого также примыкает к кладбищенскому участку. И городское, и казачье общество отнеслись сочувственно к моему предложению и постановили отвести для женского монастыря по десятине земли в указанном мной месте.

Когда таким образом началось дело об устройстве в Верном женской обители, ко мне немедленно стали поступать заявления от многих жительниц города о желании поступить в возникающую обитель и о готовности способствовать ее устройству своими пожертвованиями. Ввиду этого я нашел нужным учредить особый Комитет по устройству женской обители и в состав его, в числе других духовных и светских лиц, назначил прибывшую из Ташкентского монастыря за сбором пожертвований монахиню Паисию, и вместе с тем предложил духовной консистории передать в ведение этого комитета православное кладбище с имеющейся на нем бесприходной церковью и другими постройками, могущими служить для первоначального помещения сестер монастырской общины. Одновременно я счел долгом запросить г. [осподина] Туркестанского генерал-губернатора и г. [осподина] Семиреченского военного губернатора об их мнении относительно устройства в г. Верном женского монастыря. И первый, письмом на мое имя от 29 мая, и второй, письмом от 1 апреля, выразили не только свое сочувствие начатому мною делом, но и уверенность, что женская обитель в Верном принесет громадную пользу и горожанам, и населению области своим добрым влиянием на нравственность. Также сочувственно отнеслось к учреждению женского монастыря на городском кладбище и верненское городское духовенство.

Ввиду этого, когда состоялось постановление духовной консистории о передаче кладбища в заведывание Комитета по устройству женского монастыря, я разрешил монахине Паисии поселиться в доме при кладбищенской церкви и принимать желающих поступить в число сестер будущего монастыря, поручив ей заботиться о благоустройстве кладбища, о богослужении в кладбищенской церкви и поминовении усопших на могилах, а совершение служб поручил иеромонахам архиерейского дома. И в один месяц у поселившейся на кладбище монахини Паисии собралось более 40 вдов и девиц, желающих посвятить себя подвигу монашеской жизни. И число их с каждым днем увеличивается. Из них образовался уже хор для пения в церкви и на панихидах, в кладбищенской церкви ежедневно совершается служба, и желающие помолиться на могилах родных усопших теперь всегда могут легко удовлетворить свое желание.

Вместе с тем явился и приток пожертвований на устройство обители, давший возможность возвести на отведенной городом земле здание просфорни с помещением для заведующих ею сестер, а также расширить кладбищенский дом до более чем двойных размеров.

Действительность, таким образом, уже доказала на-сущность нужды в женской обители и показала, сколь великое значение она может иметь для населения г. Верного, удовлетворяя назревшие религиозно-нравственные его потребности.

И теперь я нахожу удобным ждать, когда за выполнением всех формальностей будет закреплена за епархиальным ведомством отведенная городским и казачьим обществами земля, чтобы тогда начать дело об учреждении монастыря.

Так как кладбищенский участок обширен, большая часть его совершенно свободна от могил и в случае нужды может быть занята и монастырскими постройками, я нахожу своевременным теперь же оформить существование так быстро и при таких благоприятных условиях возникшей обители, по крайней мере, как женской общины.

А потому, докладывая о вышеизложенном, я почтительно прошу ВАШЕ СВЯТЕЙШЕСТВО о разрешении открыть в г. Верном женскую общину с таким количеством сестер, какое она может содержать на местные средства, и передать в ведение этой общины бесприходную кладбищенскую Всехсвятскую церковь со всем ее имуществом и капиталами.

Ходатайство же о разрешении принять земельные участки, отведенные в дар общине Верненским городским управлением и обществом казаков станицы Больше-Алматинской, я имею возбудить особо, по выполнении всех, требуемых законом, формальностей.

Письмо Туркестанского генерал-губернатора от 29 мая и письмо военного губернатора Семиреченской области от 1 апреля к сему прилагаются.

ВАШЕГО СВЯТЕЙШЕСТВА присный послушник
Димитрий, епископ Туркестанский и Ташкентский»¹¹.

В июле 1908 г. монахини переселились в новые здания, освящение которых 20 августа совершил епископ Димитрий¹².

Рассмотрев Представление епископа Димитрия, Святейший Правительствующий Синод 30 октября 1908 г. определил:

¹¹ РГИА. Ф. 796. Оп. 189. Д. 2586. Л. 1 и об., 2 и об., 3 и об., 4.

¹² См.: Туркестанские епархиальные ведомости. 1909. № 4. Ч. II. С. 90.

«1) при Всехсвятской кладбищенской церкви города Верного учредить женскую общину с таким числом сестер, какое община в состоянии будет содержать на свои средства и

2) передать в собственность новоучрежденной общины Всехсвятскую бесприходную кладбищенскую церковь со всем ее имуществом и капиталами.

О чем Преосвященного Туркестанского уведомить Указом...»¹³

Указ Святейшего Правительствующего Синода № 14942 от 20 ноября 1908 г. об открытии в г. Верном женской общины был торжественно обнародован после архиерейского богослужения в монастырской церкви во имя Всех Святых 31 декабря 1908 г.

Накануне, 30 декабря, во Всехсвятской, теперь уже монастырской, церкви было отслужено всенощное бдение.

Сестры обители приготовили свою маленькую общину к предстоящему празднику со всей тщательностью. И церковь, и маленький сестринский корпус, и просфорня, и сами сестры — все сияло особой радостью, на всем лежал отпечаток праздника. Даже матушка Паисия, редко когда улыбающаяся и перенесшая за время строительства много незаслуженных огорчений и унижений, в этот раз была настроена по-праздничному.

Тридцать первого декабря даже сама природа приняла нарядный, чисто русский облик. С утра ударил такой сильный мороз, какой и в России в это время не всегда бывает. В городском парке и в кладбищенской роще было много замерзших ворон. Кресты церквей, телеграфные провода, ветви деревьев были покрыты кристально-белым инеем.

¹³ РГИА. Ф. 796. Оп. 189. Д. 2586. Л. 11 об.

Литургию во Всехсвятской церкви совершил епископ Димитрий в сослужении эконома архиерейского дома, ризничного и председателя строительного комитета священника М. Колобова.

Епископ Димитрий, встреченный сослужащим ему духовенством «со славой», облачился в мантию, вошел в храм, поклонился его святыням. Перед общим благословением священник М. Колобов, приветствуя Преосвященного, сказал:

«В сегодняшний день самым делом Вы, владыка святейший, вновь запечатлеваете Ваше постоянное святое чувство любви к дорогому нашему отечеству, открывая и отдавая ему на служение новый светильник веры, новую школу христианского благочестия, новое место для достижения совершенства в подвигах духовных и телесных, новый рассадник любви к своей дорогой отчизне.

В сегодняшний день Вы пришли сюда, чтобы осуществить то, что составляло Вашу постоянную благочестивую мечту, которую лелеяли Вы с первого дня приезда в наш край, чтобы дать жизнь новой обители, открыть новый теплый приют всем, ищущим молитвенных отдохновений от повседневной сутолоки мирской жизни в уединенной беседе с Богом.

Ваша любовь дала для новооткрываемой святой обители все, что нужно для ее дальнейшего существования.

Ваш добрый пример нашел подражателей — в какие-нибудь 5–6 месяцев маленькое зерно, любовно посаженное Вами, возросло в такое большое дерево, что под ветвями его уже укрылось от мирской непогоды до полусотни Божиих работников.

Прииди же, владыка святейший, к алтарю святого храма сего и призови благословение Божие на юный виноград сей, его же насади Бог, любящей десницей твоей и воздохни Промыслителю Богу, чтобы Он призре на него, возрастил, укрепил и умножил»¹⁴.

¹⁴ Туркестанские епархиальные ведомости. 1909. № 5. Ч. Н. С. 115.

Во время Литургии пели хоры кафедрального собора и монастырский, недавно организованный, но уже достаточно слаженно певший.

По окончании Литургии был отслужен благодарственный Господу Богу молебен, после чего священник М. Колобов огласил указ Святейшего Правительствующего Синода об открытии в г. Верном Иверско-Серафимовской женской общины.

Торжество завершилось скромной трапезой в покоях первой настоятельницы общины монахини Паисии, за которой присутствовали епископ Димитрий, члены строительного комитета и некоторые жертвователи¹⁵.

Устроив женскую общину при Всехсвятской кладбищенской церкви, обеспечив ее на первое время различными источниками содержания и предвидя несомненное увеличение числа сестер, епископ Димитрий принял ряд мер к обеспечению и дальнейшему развитию общины. Преосвященный обратился к Туркестанскому генерал-губернатору генерал-лейтенанту Павлу Ивановичу Мищенко с ходатайством о наделе Верненской женской общины особым участком земли. Епископ Димитрий, в частности, писал:

«С Божией помощью и при содействии добрых людей почин святого дела уже сделан, женская община открыта мной при Верненской кладбищенской церкви. Но у общины нет положительно никаких средств для существования, кроме добровольных пожертвований боголюбивых христиан.

Но каждому, конечно, понятно, что на таком шатком основании, как доброхотные пожертвования, нельзя прочно утвердить устройство новооткрытой женской общины. Ибо обители, кроме жилых построек, хозяйственного инвентаря и церковной утвари для храма, необходимы средства

¹⁵ См.: Там же. С. 111–116; № 6. Ч. II. С. 139; № 7. Ч. II. С. 173.

на содержание известного штата сестер-монахинь, чтобы они могли выполнять все положенные в монастыре службы и нести труды по его благоустройству. Как епископ я со своей стороны буду всячески стараться, чтобы наша Верненская община свято исполняла возложенную на нее миссию: разносить по краю семена Христовой правды, евангельской любви, поддерживать слабых, утешать малодушных, помогать страждущим и постепенно воспитать целое поколение сестер-миссионерок.

Но для этого нужно помочь нашей новой общине твердо стать на ноги. Обитатели сей нужны средства. И мне думается, что даровое наделение общины землей поможет ей навсегда обеспечить себя, устроить школу для сирот-девочек, приют для престарелых и не способных к работе старух, а также завести свое полевое и огородное хозяйство, где сестры, трудясь и применяя к делу новые способы обработки полей и огородов, влияли бы на улучшение хозяйства и у своих соседей — поселенцев Семиречья.

Нет сомнения, что подобная деятельность обитатели, соединенная с обеспечением ее материального благоустройства, привлечет в нее видные и трудоспособные женские силы, не только обитательниц Семиречья, но и из других концов великой России.

В виду сего вышеизложенного я почтительно ходатайствую пред Вашим Высокопревосходительством как первым сыном Туркестанской местной Церкви и как главным начальником края, входящего в состав вверенной мне епархии, не откажите помочь нам и просить Высочайшее соизволение на отчуждение в пользу вновь открываемой Верненской женской общины 500 десятин земли в одной из ближайших к городу Верному волостей из участков, принадлежащих казне или киргизам-кочевникам. Дабы не дробить на части

неокрепшего монастырского хозяйства и тем не вводить общину в излишние расходы, а равно и в целях наблюдения за жизнью монахинь, которые будут работать на отведенном участке, желательно, конечно, чтобы в пользу общины отведен был один цельный надел орошенной и годной для хлебопашества земли, но если это не представится возможным, то, может быть, найдутся два различные куска земли хотя бы наполовину пахотной и сенокосной, и годной для молочного хозяйства. <...>

Однако ходатайство наше о наделе общины в таком сравнительно большом количестве десятин может вызвать недоумение, как уступить монастырю 500 десятин пахотной земли, когда ее с трудом отводят и для поселенцев!

Но на это могу только сказать, что сестры обители такие же русские люди, как и остальные поселенцы, прибывающие из Европейской России. По мере сил своих и наши монахини будут честно трудиться в деле обустройства края сего, да, кроме того, если принять в соображение, что на 60 с лишком штатных сестер мы просим не более 500 десятин, т. е. менее 10 десятин на душу, то поселенцы, получающие нередко по 15 и 20 десятин на человека, едва ли вправе претендовать на это»¹⁶.

Первый летописец монастыря священник Михаил Колобов в 1909 году так оценивал перспективы Верненской женской обители:

«Будущее — в руках Божиих, но рассуждая по-человечески, надо думать, что Верненскую Иверско-Серафимовскую обитель ожидает прекрасное будущее.

С внешней стороны, со стороны окружающих обитель условий, и лучшего не нужно, а внутренняя жизнь обители зависит от самих сестер, от их богоугодной жизни.

¹⁶ Там же. 1909. № 4. Ч. II. С. 95–96, 97.

К условиям, обеспечивающим лучшее будущее обители, принадлежат: близость к городу и прекрасные климатические условия.

Обитель прилегает к юго-западной грани города Верного, крайняя улица которого подошла вплотную к монастырю. Сообщение города с монастырем происходит по прекрасному Ташкентскому шоссе.

Климат здесь ровный, мягкий, не суров по зимам и не зноен в летнее время. Верненский климат считается врачами весьма здоровым. Легочные больные получают исцеление в горных дачах.

Из плодовых деревьев здесь отлично растут и дают плоды самые нежные южные растения. Верненские яблоки — лучшие в России. Верненские груши по нежности и аромату превосходят крымские.

Растет и виноград, но на него еще не обращено серьезного внимания местными садоводами, а посему и сорта его здесь не ценны.

Хлеб здесь родится так изобильно, как нигде в России. Голодовки от неурожая здесь бывают весьма редки и чаще происходят от того, что хлебные злаки падают и сгнивают на корнях от излишней несвоевременной влаги или же засыхают от недостатка воды, от неумелого полива.

Ягодные растения — клубника, земляника, малина, вишня — дают такие крупные и ароматные плоды, какие встречаются только в Крыму.

Скотоводству способствует богатство трав, зеленющих до самой зимы и достигающих такого роста, какой можно встретить только в южных степях России.

Пасеки — любимое занятие местных крестьян. Несмотря на все условия, благоприятствующие разведению пчел, пчеловодство в Семиречье все же не стоит на должной

высоте. Объясняется это грустное явление очень просто: богатые дары местной природы, доставляющие в избытке местному земледельческому населению все необходимое к жизни, даются легко, а посему занятие пчеловодством, требующее кроме знания еще и более аккуратного и кропотливого труда, почитается мало выгодным. Взгляд совершенно ошибочный, но тем не менее он укоренился в крестьянской среде.

Вода питьевая отличного качества: горная, холодная и прозрачная, как хрусталь.

Один недостаток, и весьма существенный для обители, — нет здесь изобилия в рыбе.

Рыба доставляется в Верный или из озера Иссык-Куль (чебак), или из озера Балхаш (окунь), или из реки Или (сом, сазан, маринка). Но все эти виды рыбы появляются в Верном только в зимнюю пору. В остальное же время года рыба здесь под запретом. Впрочем, в горных речках иногда ловят на обед местную форель...

Самым же верным залогом, обеспечивающим будущее обители, является великая святыня, данная ей в благословение Московским ставропигиальным Донским монастырем, — копия чудотворной иконы Божией Матери "Иверская"¹⁷.

По состоянию на 1 июня 1909 г., как пишет священник М. Колобов, насельниц в обители было 80: настоятельница монахиня Паисия, 3 монахини, 76 послушниц. Все они пришли из семей крестьян, живущих в Семиреченской области.

Для жилья у сестер имелся один корпус с трапезной, переделанный из старой сторожки, просфорный флигель и флигель на казачьей земле.

¹⁷ Там же. № 14. Ч. II. С. 376–378.

Двенадцатого июня 1909 г. после Литургии была совершена закладка двухэтажного деревянного корпуса на 44 кельи. Постройкой руководил областной архитектор С. К. Тропаревский, обязанности бесплатного десятника исполнял член строительного комитета Иван Афанасьевич Чумин.

Кроме корпуса еще осуществлялось строительство магазина для хлеба, кельи у святых врат, часовни и святого Креста близ дороги.

Окрестные жители встретили появление монастыря с любовью. Монастырь питался от их щедрот: пшеница, мука и овощи всегда доставлялись в обитель целыми возами.

Большим подспорьем в жизни сестер служили просфорное дело, дававшее 100–200 руб. ежемесячного дохода, и уход за могилами.

Просфорней заведовала монахиня Ангелина, а ухаживала за могилами сестра Александра.

Хор обители состоял из 12 сестер. Им управляла сестра Дарья Платонова. Пели с канонархом.

Чтение Псалтири разделено было на всех грамотных сестер, обязанных посвящать этому святому делу по очереди по 2 часа в сутки.

Трудились в монастыре золотошвейки, которые прибыли из Ковыляевского Свято-Троицкого женского монастыря (Пензенская губ.) и обучали местных сестер вышиванию золотыми и серебряными нитками, плетению четок, деланию искусственных цветов и другим поделкам.

Школы при обители не было, но были 4 девочки-сироты, которых по благословию настоятельницы сестра Александра, прибывшая из Ковыляевского женского монастыря, обучала грамоте¹⁸.

¹⁸ См.: Там же. С. 378–379.

Женская община росла стремительно, так что уже 10 сентября 1910 г. епископ Димитрий вошел в Святейший Синод с Представлением № 1220:

«Указом Святейшего Правительствующего Синода от 20-го ноября 1908 года за № 14942 в городе Верном основана Иверско-Серафимовская женская община.

В настоящее время община имеет более 100 сестер.

Расположенная в центре магометанского населения Семиречья и среди поселков пришлых переселенцев-русских, община призвана иметь большое значение и как центр религиозного просвещения области, и как проводник разнообразной культуры в среду переселенцев и туземцев-магометан. Но так как община находится в несколько иных условиях существования, чем обители внутренней России, а именно, находясь среди мусульман и новоселов, она не может рассчитывать на значительный приток пожертвований как на одно из средств своего существования, то мной возбужден вопрос пред надлежащими учреждениями и лицами о наделении обители земель из переселенческого фонда в количестве 754 д. [десятины] 116 кв. с. [аженей] Удовлетворение этого моего ходатайства не только поставит обитель в положение, независимое от случайных пожертвований, но даст ей возможность и из своих средств уделять лепту на благо окружающей братии по вере и на воспитание нравственное и культурное магометан.

Однако ходатайство мое о наделении общины землей встретило затруднение на пути своего благоприятного разрешения в том, что по заявлению Управления земледелия и государственных имуществ (отношение на имя военного губернатора Семиреченской области от 16 августа сего года) отвод земли может последовать "лишь по воследовании разрешения Святейшего Синода на учреждение монастыря".

Ввиду вышеизложенных обстоятельств, а также принимаемая во внимание, что Верненская Иверско-Серафимовская женская община, имея благоустроенный храм, необходимые жилые и хозяйственные постройки, получила прочное основание, я почтительнейше прошу ВАШЕ СВЯТЕЙШЕСТВО переименовать общину в "Верненский женский Иверско-Серафимовский монастырь" с таким числом сестер, какое монастырь сможет содержать на свои средства.

ВАШЕГО СВЯТЕЙШЕСТВА присный послушник Димитрий, епископ Туркестанский и Ташкентский»¹⁹.

Из Департамента полиции Министерства внутренних дел на имя обер-прокурора Святейшего Синода поступило отношение № 64645 от 18 ноября 1910 г., в котором говорится, «что к удовлетворению ходатайства Преосвященного Туркестанского об обращении Верненской Иверско-Серафимовской женской общины в общежительный монастырь препятствий со стороны Министерства внутренних дел не встречается»²⁰.

19 ноября 1910 г. Преосвященный Туркестанский направляет в Святейший Синод еще одно Представление № 1684:

«Учрежденная в 1908 году в г. Верном Серафимовская женская община, не имея никакого имущества, кроме 2-х десятин земли, предназначенных для монастырских строений, и никаких денежных средств, устраивается и содержится исключительно трудом своих сестер.

Так как население Семиреченской области и даже г. Верного живет преимущественно трудом сельскохозяйственным, то и вышедшие из этого населения сестры

¹⁹ РГИА. Ф. 796. Оп. 191. Отд. II. Стол 2. Д. 646. Л. 1 и об.

²⁰ Там же. Л. 6.

обитатели являются привычными преимущественно к этого рода труду и только ими может содержаться община при увеличении численности ее состава.

Ввиду сего я одновременно с учреждением общины обратился с ходатайством к Туркестанскому генерал-губернатору о содействии наделению общины землей из ближайших к Верному казенных дач, находящихся в пользовании киргизского кочевого населения.

Г. [осподин] военный губернатор Семиреченской области письмом от 5-го июля 1910 г. за № 13016 уведомил меня, что чинами Семиреченской переселенческой организации были произведены съемки земель киргиз Мало-Алматинской и Чапраштинской волостей, причем из обнаруженных в этих волостях земельных излишков запроектировано для передачи Верненской Серафимовской общине 2 участка земли общей площадью 702,35 десятин удобной и 62,83 неудобной земли и что проект указанного земельного изъятия Временной комиссией был рассмотрен и принят, а жалоба на это постановление доверенных от киргиз Общим присутствием областного правления оставлена без уважения. В ответ на просьбу мою о содействии к скорейшему укреплению за общиной означенных участков земли г. [осподин] Туркестанский генерал-губернатор сообщил, что он сделал уже представление главноуправляющему землеустройством и земледелием о разрешении теперь же передать два участка земли мерою 765 дес. [сятин] 118 кв. саж. [еней] в пользование общины и об исходатайствовании ВЫСОЧАЙШЕГО соизволения на закрепление этой земли за нею.

Радуюсь, что дело материального обеспечения новоучрежденной Верненской общины получает такой благоприятный исход, я со своей стороны смиренно прошу ВАШЕ СВЯТЕЙШЕСТВО об исходатайствовании через господина обер-прокурора Святейшего Синода ВЫСОЧАЙШЕГО

соизволения на укрепление двух участков земли мерой 765 дес. [сятин] 118 кв. саж. [еней] за Верненской женской Иверско-Серафимовской общиной, о переименовании коей в женский монастырь я ходатайствовал в представлении своем от 11-го сентября сего года за № 122. <...>

ВАШЕГО СВЯТЕЙШЕСТВА присный послушник Димитрий, епископ Туркестанский и Ташкентский»²¹.

Святейший Правительствующий Синод на заседании 23 декабря 1910 г., № 10605, «слушали:

1) представления Преосвященного Туркестанского

а) от 10 сентября 1910 г. за № 1220, с ходатайством об обращении Верненской Иверско-Серафимовской женской общины в общежительный монастырь и

б) от 19 ноября 1910 г. за № 1684, с ходатайством о содействии к наделению названной обители землей, и

2) предложенное г. [осподином] товарищем синодального обер-прокурора, от 30 ноября 1910 г. за № 11632, отношение Министерства внутренних от 18 ноября 1910 г. за № 64645, с отзывом о неимении препятствий к обращению названной общины в монастырь <...>

Святейший Синод определяет:

Верненскую Иверско-Серафимовскую женскую общину обратить в женский общежительный монастырь того же наименования с таким числом сестер, какое обитель окажется в состоянии содержать на свои средства и

представить г. [осподину] синодальному обер-прокурору, по предмету ходатайства Преосвященного Туркестанского о наделении сего монастыря землей, войти в сношение с главноуправляющим землеустройством и земледелием;

²¹ Там же. Л. 6.

о чем Преосвященного Туркестанского уведомить указом...»²²

25 мая 1911 г. Преосвященный Димитрий обратился в Святейший Синод с Представлением № 665:

«Во исполнение указа от 11 сентября 1910 года за № 12262 с возвращением переписки по делу об отводе Верненской городской думой одной десятины земли для учрежденной в гор. Верном женской общины (ныне преобразованной в монастырь) долг имею благопокорнейше доложить ВАШЕМУ СВЯТЕЙШЕСТВУ, что со стороны Туркестанского епархиального начальства не усматривается препятствий к укреплению за женским Иверско-Серафимовским монастырем в гор. Верном участка земли размером в одну десятину, жертвуемого Верненской городской думой в пользу помянутого монастыря. Условия, по которым названная земля жертвуется городом, были уже на рассмотрении епархиального начальства, причем последнее пришло к заключению:

1) что так как дальнейшие ходатайства об изменении редакции думского постановления, ввиду решительного отказа в этом со стороны городской думы, бесполезны,

2) что обязанность монастыря в отношении призрения неимущих женщин в п. "Г" первоначального постановления городской думы выражена обще и имеет нравственный, а не юридический характер, что и согласуется вполне с выраженными в докладной части думского журнала пожеланиями, и

3) что нравственное обязательство призрения неимущих входит в задачи всякого монастыря,

то нет оснований для женского монастыря отказываться от уступаемой под названным условием городской земли.

Об этом мнении епархиального начальства мной было

²² Там же. Л. 7 и об., 8.

сообщено Его Превосходительству г. [осподину] товарищу обер-прокурора Святейшего Синода в письме от 19-го ноября 1909 г. за № 1062.

В настоящее время монастырь пользуется отведенным ему городом участком, устроил на нем свое собственное небольшое хозяйство, и лишение его этого участка причинило бы хозяйству монастыря заметный ущерб.

В виду сего я почтительнейше прошу ВАШЕ СВЯТЕЙШЕСТВО исходатайствовать чрез г. [осподина] обер-прокурора Святейшего Синода ВЫСОЧАЙШЕЕ ЕГО ИМПЕРАТОРСКОГО ВЕЛИЧЕСТВА соизволение на закрепление за Иверско-Серафимовским женским монастырем в г. Верном пожертвованного ему Верненской городской думой участка земли размером в одну десятину.

ВАШЕГО СВЯТЕЙШЕСТВА присный послушник Димитрий, епископ Туркестанский и Ташкентский»²³.

Указом Святейшего Синода от 20 августа 1911 г. за № 11377²⁴ дано знать Преосвященному Туркестанскому, что:

«Государь Император, по всеподданнейшему докладу г. [осподина] синодального обер-прокурора согласно определению Святейшего Синода, от 22 июня — 6 июля 1911 г., 5 августа сего года ВЫСОЧАЙШЕ соизволил на принятие Иверско-Серафимовским женским монастырем в г. Верном Туркестанской епархии одной десятины городской земли, жертвуемой Верненской городской думой на заявленных ею условиях»²⁵.

²³ Там же. Отд. III. Стол 1. Д. 277. Л. 18 и об..

²⁴ Там же. Л. 24.

²⁵ Там же. Л. 22.

Указом Святейшего Правительствующего Синода от 25 июня 1912 г. за № 10227 епископу Димитрию (Абашидзе) определено быть епископом Таврическим и Симферопольским.

15 июля 1912 г. духовенство и жители г. Верного чествовали своего архипастыря, переведенного на Таврическую кафедру.

В Адресе от Верненского женского монастыря, подписанном игуменией Нектарией (Дмитриевой), назначенной Святейшим Правительствующим Синодом 5 марта 1911 г. из числа насельниц Ставропольского Иоанно-Мариинского монастыря²⁶, излагалась вкратце история возникновения, постепенного укрепления и возрастания монастыря под руководством и отеческим попечением епископа Димитрия:

«Волей Божией шесть лет тому назад поставленный во главе Туркестанской Церкви,.. Вы немедля, со свойственной Вашему горячему сердцу стремительностью, приступили к устройению здесь нашей общины.

Не без затруднений началось это благое дело. Не было никаких средств на материальную обстановку обители, не вдруг нашлось даже место для ее основания, но Вы твердо верили в помощь Божию, и Вас не остановили эти, по-видимому, непреодолимые препятствия. Вы искали и нашли поддержку у местных представителей правительственной власти. Вашему ходатайству внял и Святейший Синод. И обитель в Верном под скромным наименованием женской общины была учреждена.

Принявши на себя всю ответственность за начатое дело, обрешши себя на всякие труды и заботы о его развитии, Вы собрали немногих, известных Вам, жаждущих иноческого жития, бедных жительниц Верного и благословили их на общежитие в сторожке на кладбище.

²⁶ Казанцев В. Иверско-Серафимовский женский монастырь в г. Верном // Веди. 2003. № 4–5. С. 38. С конца 1910 года монахиня Паисия монастырем не управляла.

Жалка была обстановка зародившейся обители, немногочисленны были первоначальные ее насельницы, слабы были их силы, ничтожны средства, добываемые тяжким трудом, но Ваше горячее участие, Ваше отеческое попечение поддерживали это малое стадо, ободряли их дух и внушали надежду, что начатое малое дело с помощью Божией возрастет.

И эта надежда не была напрасна. Действительность скоро показала то, что предвидело Ваше мудрое око. Обитель уже удовлетворяла назревшей потребности всего православного населения Семиречья, и скоро со всех сторон его стали собираться ищущие монашеского подвига вдовы и девицы, старые и молодые, достаточные и бедные. Их не пугали лишения и труды, теснота и недостатки, и первоначальное помещение общины разом оказалось переполненным. Явилась необходимость расширять здания, строить новые, и, чтобы удовлетворить этой нужде, Вы, благой владыка, отдали обители все, что лично имели и могли собрать. На Ваши средства и подаяния доброхотных жертвователей стали воздвигаться монастырские здания. А одновременно с этим по Вашему ходатайству и община Святейшим Синодом была обращена в Иверско-Серафимовский женский монастырь.

Новая Верненская обитель собрала в своих стенах представительниц местного населения, живущего исключительно сельскохозяйственным трудом, привычных к этому труду. Но чтобы силы и умения собравшихся в монастыре могли быть приложены к делу, необходима была земля. И Вы, владыка, приняли на себя великий труд, чтобы обеспечить монастырь земным наделом. Ваши хлопоты увенчались успехом, и теперь монастырь спокоен за свое будущее развитие — он может дать работу всем насельницам,

сколько бы их ни было, а щедрый дар всемилостивой государыни Александры Федоровны даст возможность поставить земледельческое хозяйство так, что труд сестер монастыря не только обеспечит их жизненные потребности, но и даст возможность монастырю лучше выполнять свой долг христианской любви по отношению к страждущим и нуждающимся, воспитывать сирых, призывать немощных и престарелых, помогать неимущим. Теперь заботами Вашими, владыка, внешнее преуспеяние монастыря в будущем вполне обеспечено.

Но не это Вы считали главным, основывая монастырь. Не только внешнее его благоустройство служило предметом Ваших постоянных забот. Истый инок, от юных лет опытный в иноческих подвигах, опытно познавший всю горечь и всю сладость иноческого жития, не только трудность, но и спасительное значение иноческих добродетелей, Вы, владыка, выше всего ставили и старались внушить нам послушание и терпение, воздержание и молитвенное самоуглубление на твердом основании Христовой веры, христианского упования во спасение. Вы в этом были постоянным нашим руководителем, истинным учителем, у которого слово не расходится с делом, попечительным духовным отцом.

Все в нашей обители говорит о ее основателе, все носит неизгладимые следы его мудрой заботливости, его отеческого попечения. И сделанное для обители Вашим Преосвященством никогда не забудется. Монастырь будет всегда свято чтить своего создателя, всегда помнить его в своих грешных молитвах.

А мы, настоящие насельницы монастыря, теперь с сердечной горестью расстающиеся с Вами, ежедневно и горячо будем молить Всеблагого Господа, да вознаградит Он Вас

за все оказанные нам благодеяния, да подаст Вам душевные и телесные силы проходить Ваше высокое и многотрудное архипастырское служение в далекой Тавриде и да сохранит Вас в вожделенном здравии на благо Православной Церкви и нашего дорогого отечества на многая, многая лета!»²⁷

Сам же епископ Димитрий, ничего решительно не приписывавший себе и своей деятельности, прощаясь с Туркестанским краем, благодарил Бога и православных верненцев за то, что в городе существует монастырь:

«Благочестивые верненцы находили неотложным делом открытие в родном своем городе святой обители, основательно полагая, что наш русский город должен иметь особое убежище для душ, решивших в подвигах поста и молитвы идти за Господом Иисусом, и этому желанию внял Господь: в несколько лет, ими же весть Он, Промыслитель, судьбами устроилась немалолюдная святая обитель, переполненная сестрами-труженицами»²⁸.

В 1921 году Верненский Иверско-Серафимовский женский монастырь был закрыт, а в 1942 году на территории монастыря были возведены корпуса машиностроительного завода имени С. М. Кирова, ставшего одним из самых больших и секретных предприятий советской оборонной промышленности, крупнейшим производителем торпед не только в СССР, но и в мире.

Возрождение женского монастыря началось в 2003 году, но уже на новом месте, на месте разрушенного большевиками Софийского собора.

²⁷ Туркестанские епархиальные ведомости. 1912. № 14–15. Ч. II. С. 409–412.

²⁸ Там же. С. 388–398.

Библиография

1. РГИА. Ф.796. Канцелярия Синода. Оп. 189. Д. 2586; Оп.191. Д. 277, Д. 646.
2. Веди. 2003. № 4–5.
3. Туркестанские епархиальные ведомости. 1909. № 4, 5, 8; 1912. № 14–15.

К. М. Джусоев

**ПРОТИВОРЕЧИЯ МЕЖДУ
КОНСТАНТИНОПОЛЕМ И РИМОМ
В V–VI ВВ.:
«АКАКИАНСКАЯ СХИЗМА» (484–519)
И «ЛАВРЕНТИЕВСКИЙ РАСКОЛ» (498–514)**

Аннотация: в статье рассматриваются «Акакианская схизма» (484–519) и «Лаврентиевский раскол» (498–514) между Римской и Константинопольской Церквями, в результате которых мнение Римского Папы стало единственным критерием в решении канонического общения между Церквями, что явилось фундаментальным изменением в католической экклезиологии и одним из основных этапов развития идеи о папском примате.

Римские понтифики, стремящиеся к возвышению, не всегда были столь категоричны и последовательны в отстаивании идеи о первенстве своей кафедры. И хотя идея о первенстве Рима встречала сопротивление на Востоке, достижения Римской Церкви и ее заслуги в области вероучения, нравственности и миссии пользовались заслуженным и всеобщим уважением, особенно в эпоху христологических споров. Именно к римским понтификам обращались восточные иерархи в те моменты, когда императоры начинали поддерживать очередную ересь или же пытались примирить противоборствующие стороны¹.

¹ См.: Васечко В., прот. Сравнительное Богословие. Изд-во ПСТГУ. М., 2012. С. 20.

После папы Льва Великого (440–461) его ближайшие преемники старались быть бдительными по отношению к византийским императорам в том, что касалось сохранения последними халкидонского вероучения и их порывов добиться компромисса в диалоге с антихалкидонитами. Как оказалось, подобные опасения имели основание. При этом стоит отметить, что сохраняя твердую верность догматическим определениям Халкидонского собора, один из ближайших преемников папы Льва Великого Симплиций (468–483) подтвердил непризнание 28-го канона Халкидонского собора². К тому же именно в эту эпоху западная часть Римской империи фактически перестала существовать, оказавшись под германским владычеством³. Отныне папская кафедра на Западе стала ассоциироваться с утерянным императорским престолом.

В свою очередь в восточной части Римской империи несогласие с постановлениями Халкидонского собора в Сирии и Египте обострилось еще в эпоху правления византийского императора Льва I (454–457). В этих регионах развернулась масштабное противостояние между приверженцами Халкидона и его противниками. После смерти самого императора с новой силой развернулась борьба за престол, поэтому описанная политическая неустойчивость в Восточной империи отражала, насколько христологические споры могли угрожать единству не только Церкви, но и империи. Все осознавали решающую роль разрешения этого конфликта в сохранении единства христиан в империи. Именно так в свое время поступил

² См.: Задворный В. История Римских Пап: от св. Петра до св. Симплиция. Т. I. М., 1995. С. 322.

³ См.: Острогорский Г. А. История Византийского государства/Пер. с нем.: М. В. Грацианский; ред.: П. В. Кузенков. М., 2011. С. 105.

император Феодосий Великий (379–395), опираясь на советы отцов-каппадокийцев⁴.

Вовлеченным в эти перипетии оказался и константинопольский патриарх Акакий (472–489). Его действия, а также ответная реакция понтификов повлекли за собой очередной раздор между Ветхим и Новым Римом.⁵ Необходимо отметить, что в новейшей российской историографии (труды М. В. Грацианского) сложилась теория о том, что возникшую при Акакии схизму правильнее было бы называть «феликианской», по имени папы Феликса (483–492).

На тот момент особенно сложная ситуация возникла в отношениях с монофизитски настроенным архиепископом Александрии Петром III Монгом (482–490). Даже когда после череды государственных переворотов утвердившийся на византийском престоле император Зенон (474–491) ввел антимонофизитские законы, ситуация в империи продолжала оставаться нестабильной. Император не имел другого выбора, кроме как попытаться наладить отношения с монофизитами. Раздоры сотрясали всю Восточную Церковь, однако наибольший градус противостояния был в Александрии. Император Зенон и патриарх Акакий решили выстроить диалог с Петром Монгом. При этом важно подчеркнуть, что Константинопольский патриарх Акакий, часто обвиняемый в криптомонофизитстве⁶ (именно это вменялось ему в вину в ходе последующего конфликта с Римским

⁴ См.: Мейedorф И., прот. Единство империи и разделения христиан: Церковь в 450–680 годах/Пер. с англ. М., 2012. С. 261–262.

⁵ См.: Болотов В. В. Собрание церковно-исторических трудов: В VIII томах. Т. 4. Лекции по Истории Древней Церкви. История Церкви в период Вселенских соборов. С. 309.

⁶ См. об этом подробнее: Fliche A., Martin V. Histoire de l'Eglise. Vol. 4. Paris, 1948. P. 290.

престолом), до инцидента с Петром Монгом вел активную борьбу против монофизитов, вплоть до противостояния с византийским императором Василиском (475–476). Патриарх отказался поддержать его письмо против халкидонской веры (Василиск издал окружное послание «Энкликлион»)⁷, строго обвинив Петра Гнафевса (Сукновала, или Валяльщика) и Петра Монга в письмах к папе Симплицию⁸. В этом сопротивлении императору Василиску кафедры Ветхого и Нового Рима действовали единодушно. В результате это повлияло и на политику самого императора, который впоследствии опроверг свое первоначальное промонофизитское постановление⁹.

Однако в рассматриваемом случае обстоятельства разворачивались иначе. Последствием политики, целью которой было примирение противоборствующих сторон, стало знаменитое послание императора Зенона, известное как «Энотикон» («Объединительное послание»)¹⁰. В этом двусмысленном документе император попытался примирить восточных монофизитов с диофизитами. Он издал послание в 482 г., добившись поддержки патриарха Акакия. Необходимо отметить, что в итоге этот документ поддержали три великие кафедры Востока: Акакий в Константинополе, Петр Монг в Александрии и Петр Гнафевс

⁷ См.: Евагрий Схоластик. Церковная история. В VI книгах. Кн. III, 4. Пер. с греч. Кривушина И. В. 2-е изд. СПб., 2010. С. 179–182.

⁸ *Simplicius Episc. Acacio. Ordinato Abeo Kalendione Antiocheno Episc. Epist, Lxvii. Simplicius Episc. Acacio. Per Uranium. Epist, Lxviii. Sixplicius EPISC. ACACIO EPIS. CONSTANT. Epist, LXIX. Collectio Avellana// CSEL. P. I. 1895.*

⁹ См.: Евагрий Схоластик. Церковная история. В VI книгах. Кн. III, 7... С. 186–187.

¹⁰ См.: Евагрий Схоластик. Церковная история. Книга III, 14... С. 198–200.

в Антиохии. Таким образом, лишь папа Феликс II не согласился с текстом «Энотикона»¹¹.

В «Энотиконе» признавались определения трех первых Вселенских соборов, спорный же вопрос о природе Христа описывался без употребления терминов «две природы» или «одна природа»¹². Однако эта попытка компромисса не достигла желаемого результата. «Энотикон» не был принят как монофизитами, так и приверженцами Халкидона. Ситуация усугубилась тем, что в итоге возникли три противоборствующие стороны, т.е. появились конформисты, готовые руководствоваться изложенной императором программой. Но главным последствием этой неудачной попытки примирения стало то, что римский понтифик решительно отверг «Энотикон»¹³. Важно отметить, что в это время папский престол приобрел особый политический вес в интересах византийских императоров — они рассчитывали, что папа будет поддерживать их интересы на потерянном Западе. К тому же Константинополь не мог не считаться с преемником св. Льва Великого¹⁴.

Однако Рим, сложно воспринимавший тонкости греческого богословия, а именно христологической терминологии, да к тому же в ту эпоху находившийся вне орбиты влияния византийского императора, с недоверием относился к его политике как императора, так и константинопольского патриарха.

¹¹ Феодор. Церковная история. II, 50. [электрон. ресурс] http://www.vostlit.info/Texts/rus17/Theodoros_Lector/frametext.htm 01.02.2016

¹² См.: Евагрий Схоластик. Церковная история. Книга III, 14... С. 198–200.

¹³ См.: Острогорский Г. А. История Византийского государства... С. 106–107.

¹⁴ См.: Мейендорф И. прот. Единство империи и разделения христиан... С. 217.

Папа Феликс II¹⁵ (483–492) также активно противостоял двусмысленным решениям «Энотикона». Его твердая позиция по этому поводу привела к расколу с константинопольским патриархом Акакием, хотя понтифик и принимал попытку урегулировать нарастающий конфликт. Им были направлены легаты в Константинополь, но эти действия в итоге не увенчались успехом¹⁶. Это было предсказуемо, поскольку ценой вопроса на тот момент было единство Восточной империи, а именно сохранение Александрии и Антиохии, но как следствие терялась связь с Римом¹⁷.

В 484 г. римский папа принял крайние меры, отлучив Акакия, последний поступил подобным же образом и был поддержан восточными патриархами¹⁸. Прибежище у папы Феликса II нашел себе Иоанн Талайя, противник Петра Монга. Тот факт, что Петра поддержал в итоге константинопольский патриарх, также повлиял на решение понтифика¹⁹.

Немалое влияние на политику папского престола по отношению к Константинополю, которая выражалась в решительном разрыве отношений и неприятии «Энотикона», оказал и будущий папа Геласий (492–496), на тот момент

¹⁵ Феликс III (II) (лат. Felix PP. III (II)) — Папа Римский. Раньше его ошибочно называли Феликсом III из-за антипапы, называвшего себя Феликсом II (355–358 гг.).

¹⁶ См.: Задворный В. История Римских Пап: от св. Петра до св. Симплиция. Т. II. Колледж кат. теологии им. св. Фомы Аквинского, М., 1997. С. 10.

¹⁷ См.: Beck H.G. Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich. Göttingen, 1980. P.D. 11–12.

¹⁸ См.: Гергей Е. История папства... С. 48.

¹⁹ См.: Задворный В. История Римских Пап: от св. Петра до св. Симплиция. Т. II. М., 1997. С. 9–10.

клирик из окружения Феликса II²⁰. Он начал активную полемику²¹ с императором Зеноном и патриархом Акакием, направленную против попыток навязывания Церкви политики императоров. Как отмечал прот. Иоанн Мейендорф, именно Геласий был автором писем папы Феликса II, адресованных в Константинополь²².

Будучи уже понтификом, Геласий в письме императору Анастасию (491–518) писал о том, что власть определять жизнь Церкви находится не в руках императора (хотя империя и имеет божественную природу), но в руках священства, в особенности римского понтифика, ибо он — преемник ап. Петра²³. Отсюда следует, что императоры должны были подчинять свои действия епископам, хотя сам папа никогда не претендовал на главенство над имперским престолом. Мы видим пример такого рода политики в том, что несмотря на все перипетии, он так и не отлучил Зенона²⁴.

Интересно и то, что Геласий в своих богословских рассуждениях о роли светской и церковной власти опирался на блаж. Августина, в частности, на его труд «О граде

²⁰ См.: Мейендорф И., прот. Единство империи и разделения христиан... С. 217.

²¹ См.: EP. II. Ad Zenonem Imp. PL 58. 0898D. EP. PRIMA. FELICIS PPAE III AD ACACIUM CONST.//PL. 58. 0893D.

²² См.: Мейендорф И., прот. Единство империи и разделения христиан... С. 218. О роли Геласия в составлении писем папы Феликса II (III) см.: Koch H. Gelasius im kirchenpolitischen Dienst seiner Vorgänger Simplicius und Felix III...//München. 1935; Ullmann W. Gelasius I (492–496). Das Papsttum an der Wende der Spätantike zum Mittelalter (Päpste und Papsttum, 18). Stuttgart, 1981.

²³ См.: Epistola VIII. Ad Anastasium Imperatorem//PL. 59. 0041B.

²⁴ Об этом см.: Richards J. The Popes and the Papacy in the Early Middle Ages: 476–750. L., 1979. P. 21–24.

Божием»²⁵. Впоследствии эта теория о двух началах власти получит широкое распространение в средние века, где Христос как *rex et pontifex* разделяет власть между царями и епископами²⁶.

Со временем римский понтифик объединит в себе обе эти власти, как светскую, так и духовную. Соответствующие письма и идеи, выраженные в них папой Геласием, утвердили роль Римского престола не только как прибежища для тех, кто борется против императоров-еретиков (что стало особенно заметным и актуальным во время иконоборческих споров на Востоке в VII и VIII вв.)²⁷, но и первой кафедры в Церкви²⁸. Также ситуация обострилась вокруг папской провинции Иллирия, которая в VI в. переходит под юрисдикцию Востока²⁹.

К сожалению, раскол между Римом и Константинополем существовал вплоть до 519 года. Несмотря на все свои заслуги по отстаиванию чистоты халкидонской веры, римский престол все же проявил по отношению к Константинополю излишнюю твердость, реакцией на которую не могло быть ничто иное, кроме как ожесточение со стороны оппонента. Кроме того, главным мотивом борьбы с Константинополем в Риме было первенство понтифика и его исключительное право судить каждую поместную Церковь,

²⁵ См.: Аврелий Августин. Творения в 4 т.: Том 4. О Граде Божиим (Кн. XIV–XXII). «Алетейя». СПб., 1998.

²⁶ См.: Гергей Е. История папства. С. 49.

²⁷ См.: Мейендорф И., прот. Единство империи и разделения христиан... С. 218–219.

²⁸ См.: Dvornik F. Byzantium and the Roman Primacy//The American Ecclesiastical Review. 1961. Vol. 143. P. 297.

²⁹ См.: Beck H. G. Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich. Göttingen, 1980. P. D. 12–13.

самому же оставаясь вне суда. Чуть позже это определится в известной формуле «*papa a nemine iudicatur*» («над папой никто не имеет права вершить суд»)³⁰. Это утверждение, а также мысль о том, что осуждение Акакия было не канонично, подробно рассматривает М. В. Грацианский в своем цикле публикаций³¹.

Подтверждением данного этапа в развитии идеи примата папства явились исторические события. После патриарха Акакия и недолгого патриаршества Фравиты (489–490) новый предстоятель константинопольской кафедры Евфимий (490–495) разорвал общение с монофизитом Петром Монгом, на тот момент — Александрийским патриархом. Заняв четкую прохалкидонскую позицию, Евфимий обратился к римскому понтифику в надежде преодолеть раскол и получить поддержку. Принятые им меры противоречили политике императора Анастасия, который все еще был сторонником «Энотикона». Патриарх нуждался в помощи Рима. Но, к сожалению, папа Геласий бескомпромиссно потребовал от него то, чего не мог сделать патриарх Константинополя — вычеркнуть имя Акакия из литургических поминаний³². Невыполнимым это требование было по причине того, что патриарх

³⁰ Гергей Е. История папства/Пер. с венг. М., 1996. С. 49.

³¹ Грацианский М. В. «Апостол Петр и Акакианская схизма». Вестник ПСТГУ. I: Богословие. Философия. 2015. Вып. 3 (59). С. 9–19; его же. Каноническая позиция папства в деле патриарха Акакия Константинопольского//АДСв. Екатеринбург, 2015. Вып. 43. С. 62–80; его же. «Акакианская» или все же «феликианская» схизма? К истории отношений Римской и Константинопольской Церквей в конце V в.//Империя ромеев во времени и пространстве: центр и периферия: тезисы докладов XXI Всероссийской научной сессии византинистов/Под ред. М. В. Грацианского, П. В. Кузенкова. М. — Белгород, 2016. С. 66–68.

³² Ep. Prima. Gelasii Papae I ad Euph Emianum//PL. 59. 0013A.

Акакий, все же будучи фактически виновным, был не осужден за ересь по правилам Восточной Церкви, а низложен понтификом в одностороннем порядке³³. В Константинополе не были готовы выполнять приказы понтифика.

В Риме к этому было иное отношение. Подтверждение тому — замечание католического историка В. Задворного, согласно которому патриарх Евфимий, «поддерживающий догматику Халкидонского собора, тем не менее следовал императорской политике на единение с монофизитами и отказался осудить своего предшественника — патриарха Акакия, на чем настаивал Геласий»³⁴, что является спорным, так как император Анастасий сместил патриарха Евфимия за его твердую приверженность к Халкидону³⁵. В итоге патриарх Евфимий не был признан в Риме³⁶, тогда как в Константинопольской Церкви он был причислен к лику святых исповедников.

Подобное отношение к патриарху Акакию в Риме и правомерность принятого решения о его отлучении настолько утвердились в Вечном городе, что когда приемник Геласия папа Анастасий II (496–498) принял решение о примирении с Константинополем, пойдя на уступки, его желание было негативно воспринято в Римской Церкви³⁷.

³³ См.: Мейендорф И., прот. Единство империи и разделения христиан... С. 219.

³⁴ Задворный В. История Римских Пап: от св. Петра до св. Симплиция. Т. II... С. 21.

³⁵ См.: Beck H. G. Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich. P. D. 12.

³⁶ См.: Феофан Византиец. Летопись византийца Феофана: от Диоклетиана до царей Михаила и сына его Феофилакта/Пер. с греч. В. И. Оболенского и Ф. А. Терновского. М., 1884. С. 106–107.

³⁷ См.: Мейендорф И., прот. Единство империи и разделения христиан... С. 219.

Сразу по восшествии Анастасия II на римскую кафедру в Константинополь было направлено посольство к императору Анастасию с посланием об избрании нового папы и с посланием, в котором выражалась надежда на скорейшее примирение двух Церквей³⁸. При ознакомлении с посланиями Анастасия обращает на себя внимание смиренный характер нового папы: на фоне своих предшественников новый понтифик выглядел мягким и кротким³⁹.

Делегацию понтифика сопровождали представители Теодориха, который желал получить признание императора в качестве короля Италии. Император взамен потребовал признание «Энотикона» со стороны Римской Церкви. Реакция папских легатов не известна, однако со стороны сенатора Феста, возглавившего это посольство, были высказаны заверения, что он сумеет склонить понтифика и принять предложенные условия⁴⁰. Получив эти гарантии, в 498 г. император Анастасий признал Теодориха королем Италии⁴¹. Но, к сожалению, если исходить из условий, предложенных императором, несложно заметить, что ни одна из сторон не была готова идти на серьезные компромиссы. Также новые правители Италии использовали папский престол в переговорах с византийским императором.

В свою очередь, попытки примирения понтифика с Востоком привели в итоге к тому, что часть духовенства Римской Церкви порвала отношения с новым понтификом. Причина

³⁸ Epistola Anastasii Papae II Urbis Romae ad Anastasium imperatorem. T. I. Theil A. Epistolae Romanum Pontificum genae a S. Hilario usque ad Pelagium II. — Brunsbergae, 1868. P. 615–639.

³⁹ См.: Задворный В. История Римских пап: от св. Петра до св. Симплиция. Т. II... С. 58.

⁴⁰ Феодор. Церковная история. 17, 143, 144. [электрон. ресурс] http://www.vostlit.info/Texts/rus17/Theodorus_Lector/frametext.htm 01.02.2016.

⁴¹ См.: Задворный В. История Римских пап... Т. II. С. 56–57.

заклучалась в том, что папа Анастасий вступил в диалог с представителем партии Акакия, не посоветовавшись с духовенством⁴². Недовольство политикой папы Анастасия отразилось не только при его жизни, но и впоследствии. Имя этого понтифика не включено в древние мартирологи, а также он стал вторым в списке неканонизированных пап. Все это явилось следствием того, что он попытался примириться с «еретиками», хотя его вина не была доказана. При этом избрание Анастасия отражало недовольство некоторой части Римской Церкви той жесткой политикой по отношению к Константинополю, которую проводили папы Феликс и Геласий⁴³.

Подобная тенденция повлияла в некоторой степени и на «Лаврентиевский раскол» уже в самой Римской Церкви, после папы Анастасия в Латеране был избран Симмах, а в базилике св. Марии — Лаврентий. Церковь разделилась надвое в выборе между двумя кандидатами. Лаврентия поддерживала та часть аристократии и сената, которая была более лояльна к Константинополю и поддерживала провизантийскую политику папы Анастасия. Однако здесь необходимо упомянуть сенатора Феста, возглавившего посольство к императору Анастасию. По свидетельству византийского хрониста Феодора Чтеца, именно Фест принял активное участие в этом расколе — его целью было склонить своего ставленника к признанию «Энотикона». Пытаясь достичь своей цели, провизантийская партия использовала подкуп⁴⁴. Император Анастасий не оставлял мысли о том, чтобы добиться признания «Энотикона» в Риме, что отразилось на проводимой им церковной политике. Так, после

⁴² См.: Anastasius II. The book of Popes (Liber Pontificalis)... P. 114.

⁴³ См.: Задворный В. История Римских Пап: от св. Петра до св. Симплиция. Т. II... С. 56.

⁴⁴ Феодор. Церковная история. 17, 145, 146. [электрон. ресурс] http://www.vostlit.info/Texts/rus17/Theodorus_Lector/frametext.htm 01.02.2016.

смещения им патриарха Евфимия вновь избранный Македоний (496–511) хоть и признал под давлением императора «Энотикон», однако отказался во время беспорядков созывать собор, «пока не будет созван Вселенский церковный собор под председательством епископа Великого Рима»⁴⁵. В итоге оба кандидата предстали перед готским королем Теодорихом (493–526), исповедовавшим арианство, выбор которого пал на Симмаха⁴⁶.

В 499 г. это избрание было признано каноническим. И хотя его оппонент официально отказался от притязаний на папский престол, смута в Римской Церкви продолжилась. Вновь был призван Теодорих (500 г.), встреченный папой Симмахом. Папа был обвинен в безнравственности. В 502 г. был собран собор, где Симмах был оправдан. На волне победы папа решением собора отменил закон 483 г., согласно которому римский понтифик избирался без утверждения со стороны светской власти. Ответом Теодориха стала поддержка очередного витка противоборства между двумя партиями⁴⁷.

Также в это время в Римской Церкви произошел спор по поводу даты празднования Пасхи. Римскую церковь захлестнули волны хаоса и противоборства. Лишь при новом папе Гормизде (514–523)⁴⁸ удалось преодолеть как внутренний раскол в Римской Церкви, так и схизму между ней и Константинопольской Церковью⁴⁹.

⁴⁵ Феодор. Церковная история. 24, 161. [электрон. ресурс] http://www.vostlit.info/Texts/rus17/Theodorus_Lector/frametext.htm 01.02.2016.

⁴⁶ См.: The book of Popes (Liber Pontificalis)/Trans. L.R. Loomis. N. Y., 1916. P. 116.

⁴⁷ См.: Задворный В. История Римских Пап: от св. Петра до св. Симплиция. Т. II... С. 66.

⁴⁸ См.: Victor Tunnonensis. Chronicon//PL. 68. A 524.

⁴⁹ См.: Задворный В. История Римских Пап: от св. Петра до св. Симплиция. Т. II... С. 65.

Действуя мудро, папа Гормизд принял в общение сторонников антипапы Лаврентия. Однако главным моментом все же было восстановление общения с кафедрой Нового Рима. В этом нуждался и император Анастасий, так что империю вновь охватили волнения сторонников Халкидона. Было принято решение собрать собор, чтобы добиться примирения. Условия папы были следующие: признание как Халкидона, так и посланий папы Льва Великого, осуждение как патриарха Акакия, так и его сторонников, и восстановление изгнанных монофизитами епископов. Анастасий I не мог принять этих условий, и переговоры вновь зашли в тупик⁵⁰.

Ситуацию изменила лишь смерть императора (518). Новый государь Юстин I явил себя твердым сторонником Халкидона. В результате переговоров было достигнуто соглашение под названием «Формула Гормизда» (*Libellus Hormisdæ*)⁵¹. В этом документе были прописаны все вышеуказанные требования понтифика, в том числе исключение из диптихов имен не только патриарха Акакия, но и императоров Зенона и Анастасия⁵². Формула была подписана Константинопольским патриархом Иоанном.

При этом патриарх, хотя и подписал осуждение своих предшественников, все же внес добавление о том, что Ветхий и Новый Рим имеют равное право чести. По мнению В. Задворного, это действие ставило под сомнение примат

⁵⁰ См.: The book of Popes (*Liber Pontificalis*) / Ed. JAMES T. SHOTWELL. Trans. Loomis L. R. NY, 1916.. P. 126.

⁵¹ *Regula Fidei. Libellus* in 'Hormisdas_I, Epistolae et decretalia//PL. 63. 0393B.

⁵² См.: Beck H. G. *Geschichte der orthodoxen Kirche...* P. D. 19.

папского престола⁵³. И все же в 521 г. папа Гормизд был вынужден подтвердить 28-й канон Халкидонского собора. Несмотря на все, это был очередной триумф Римской Церкви⁵⁴. Как указано в «Книге Пап» (*Liber Pontificalis*), Гормизд избавил Римскую Церковь от того рабства, в котором она пребывала ввиду наложенной на нее греками анафемы⁵⁵.

Однако окончательное единство было достигнуто между Римом и Константинополем не силой богословской аргументации, а усилиями императора Юстиниана I Великого (527–565). С помощью политики и армии императору удалось на некоторое время восстановить идею *romanitas*, завоевав Италию и вновь включив в византийскую политическую систему Римскую кафедру⁵⁶.

Итак, в результате «Акакианской схизмы» (которую было бы правильнее именовать «феликианской») возник прецедент того, что Римский Папа являлся единственным критерием в общении между Церквями. Это было фундаментальным изменением в католической экклезиологии. Несмотря на то, что в будущем раскол был преодолен, а общение между Римом и Константинополем восстановлено (519), остались открытыми несколько важных вопросов: вопрос экклезиологический и вопрос о 28-м правиле Халкидонского собора⁵⁷. И лишь впоследствии, начиная с XIII в.,

⁵³ См.: Задворный В. История Римских Пап: от св. Петра до св. Симплиция. Т. II... С. 66.

⁵⁴ См.: Болотов В. В. Собрание Церковно-исторических трудов... Т. 4. С. 311.

⁵⁵ См.: *Hormisdas. The book of Popes (Liber Pontificalis)*... P. 124.

⁵⁶ См.: Мейендорф И., прот. Единство империи и разделения христиан... С. 222.

⁵⁷ Мейендорф И., прот. Единство империи и разделения христиан... С. 219.

это правило станет аксиомой для поздневизантийских полемистов с латинянами, таких как Николай Месарит (1163–1216) и митр. Эфесский⁵⁸.

Немалое воздействие на последовавший затем «Лаврентийский раскол» в Римской Церкви оказала политическая борьба между провизантийскими и прозападными партиями при выборе очередного понтифика. В итоге победу одержали последние, и хотя впоследствии императору Юстиниану Великому удалось объединить империю, эта победа прозападной партии символизировала тот курс, которым римские понтифика будут следовать на протяжении столетий. То, что это отношение сохранилось и прошло сквозь века, отразил Данте Алигьери в своем знаменитом произведении «Божественная комедия». Описывая ад и говоря о папе Анастасии, который в эпоху «Акакианской схизмы» решил вести диалог с Востоком, Данте отмечает: «Здесь Папу Анастасия заключили, с прямой дороги сбил его Фотин» (Ад. XII, 7)⁵⁹.

Библиография

1. Аврелий Августин. Творения в 4 т.: Том 4. О Граде Божием (Кн. XIV–XXII). «Алетейя». СПб., 1998.
2. Данте Алигьери. Божественная комедия. Пер. с ит. Марацман В.Г. Изд-во «Амфора», СПб., 2006.
3. Евагрий Схоластик. Церковная история. В VI книгах. Кн. III, 4. Пер. с греч. Кривушина И. В. 2-е изд. СПб., 2010.

⁵⁸ Его же. Апостол Петр. Его преемство в византийском богословии [1955]//Его же. Православие в современном мире. М., 1997. С. 100.

⁵⁹ Данте Алигьери. Божественная комедия. Пер. с ит. Марацман В.Г. Изд-во «Амфора», СПб., 2006. С.

4. Феодор. Церковная история. 24, 161. [электрон. ресурс] http://www.vostlit.info/Texts/rus17/Theodorus_Lector/frametext.htm 01.02.2016
5. Феофан Византиец. Летопись византийца Феофана: от Диоклетиана до царей Михаила и сына его Феофилакta/Пер. с греч. В. И. Оболенского и Ф. А. Терновского. М., 1884.
6. Ep. Prima. Gelasii Papae I ad Euph Emianum//PL. 59. 0013A.
7. Ep. II. Ad Zenonem Imp. PL 58. 0898D. Ep. Prima. Felicis Papae III Ad Acacium Const.//PL. 58. 0893D.
8. Epistola VIII. Ad Anastasium Imperatorem//PL. 59. 0041B.
9. Epistolae Romanum Pontificum genae a S. Hilario usque ad Pelagium II. — Brunsbergae, 1868.
10. Liber Pontificalis/Trans. L. R. Loomis. N. Y., 1916.
11. Regula Fidei. Libellus' in 'Hormisdas_I, Epistolae et decretalia//PL. 63. 0393B.
12. Simplicius Episc. Acacio. Ordinato Abeo Kalendione Antiocheno Episc. Epist, Lxvii. Simplicius Episc. Acacio. Per Uranium. Epist, Lxviii. Sixplicius EPISC. ACACIO EPIS. CONSTANT. Epist, LXIX. Collectio Avellana//CSEL. P. I. 1895.
13. Victor Tunnonensis. Chronicon//PL. 68. A 524.
14. Болотов В. В. Собрание церковно-исторических трудов: В VIII томах. Т. 4. Лекции по истории Древней Церкви. История Церкви в период Вселенских соборов.
15. Васечко В., прот. Сравнительное Богословие. Изд-во ПСТГУ. М., 2012.
16. Гергей Е. История Папства/Пер. с венг. М., 1996.
17. Задворный В. История Римских Пап: от св. Петра до св. Симплиция. Т. I. М., 1995.
18. Задворный В. История Римских Пап: от св. Петра до св. Симплиция. Т. II. М., 1997.
19. Мейсдорф И., прот. Единство империи и разделения христиан: Церковь в 450–680 годах/Пер. с англ. М., 2012.

20. Острогорский Г. А. История Византийского государства/ Пер. с нем.: М. В. Грацианский; ред.: П. В. Кузенков. М., 2011.

21. Beck H. G. Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich. Göttingen, 1980.

22. Dvornik F. Byzantium and the Roman Primacy//The American Ecclesiastical Review. 1961. Vol. 143.

23. Richards J. The Popes and the Papacy in the Early Middle Ages: 476–750. L., 1979.

24. Fliche A., Martin V. Histoire de l'Eglise. Vol. 4. Paris, 1948.

Диакон Дмитрий Кремнев

О ПРЕКРАЩЕНИИ ЗАНЯТИЙ В ЗИМНИЙ ПЕРИОД В ДУХОВНЫХ УЧЕБНЫХ ЗАВЕДЕНИЯХ ТОМСКОЙ ЕПАРХИИ В 80-е ГОДЫ XIX В.

Аннотация: в статье рассматривается вопрос о прекращении занятий из-за сложных климатических условий в г. Томске в 80-х гг. XIX века и о попытке выработать единый подход к данной проблеме учебными заведениями г. Томска. Также на примере исторического источника, хранящегося в Российском государственном историческом архиве (Ф. 796. Оп. 165. Д. 542), анализируется деятельность Учебного комитета при Святейшем Синоде, механизм движения документов и принятия решения.

Учебный год в образовательных организациях длится несколько месяцев, среди которых есть время не вполне благоприятное для проведения занятий. Для России, и особенно Сибири, — это зимние месяцы, когда на большинстве территории держится низкая температура и лежит снег. Тем не менее учебный процесс продолжается и лишь только в исключительных случаях, в условиях особо низких температур, занятия в образовательных организациях отменяются. Как и в настоящее время, так и в XIX веке перед руководством образовательных учреждений стояла задача организовывать учебный процесс и в таких сложных климатических условиях.

Сейчас решение об отмене занятий в образовательных организациях г. Томска в целях сохранения жизни и здоровья учащихся в зимний период в условиях низких температур

принимает руководство Департамента общего образования города. Оно разрабатывает нормативно-правовые акты, оформляет их в виде распоряжения и доводит до сведения образовательных учреждений и учащихся¹. Дети, как правило, переводятся на дистанционное обучение, а посещение занятий учащимися ограничивается температурным режимом. Для 1–4 классов порог составляет –30 градусов (без ветра) и –26 (с ветром до 7–8 м/с); для 5–8 классов — это –30 градусов с умеренным ветром до 7–8 м/с и –34 без ветра; для старшеклассников порог выше: –34 градусов с умеренным ветром до 7–8 м/с и –38 без ветра². Информация о температурном режиме размещается на сайте образовательного учреждения, которое уже само разрабатывает систему оповещения родителей и учащихся через записи в дневнике, электронном журнале и смс-сообщения³.

Однако решение, казалось бы, такой тривиальной задачи в конце XIX века было сопряжено не только с тогдашним уровнем технического прогресса, но и с бюрократизмом, растянувшим решение проблемы почти на целый год и потребовавшим решения по этому вопросу Святейшего Синода.

¹ Распоряжение Департамента от 13.10.2015 № 733-р «Об организации образовательного процесса в образовательных организациях Томской области в зимний период»//Режим доступа: edu.tomsk.gov.ru/URL:https://edu.tomsk.gov.ru/documents/front/view/id/23568 (дата обращения: 2.07.2018).

² Температуры приведены по Цельсию.

³ Распоряжение Департамента от 13.10.2015 № 733-р «Об организации образовательного процесса в образовательных организациях Томской области в зимний период»//Режим доступа: edu.tomsk.gov.ru/URL:https://edu.tomsk.gov.ru/documents/front/view/id/23568 (дата обращения: 2.07.2018).

В Томске метеорологические наблюдения начались в 1830 году⁴. Правда, они проводились с перерывами, но тем не менее с примерно с 1873 года можно уже говорить о непрерывном наблюдении за погодой. Штатного метеоролога в Томске не было, его обязанности выполнял (с 1873 г. по ноябрь 1884 г.) смотритель томских училищ П. А. Буткеев⁵, а затем директор реального училища Г. К. Тюменцев.⁶

По метеорологическим наблюдениям Г. К. Тюменцева, проводимым им с 1884 года по 1910 г., т. е. за 37 лет, наименьшей средней месячной температурой января (самого холодного месяца по результатам наблюдений) являлась температура -29° (*прим. — по Цельсию*) в 1893 году. Что это означает? Это значит, что весь январь в 1893 году стояли сильные морозы, если средняя месячная температура была столь низкой. В 1877 году наименьшей средней месячной температурой декабря была температура $-27,3^{\circ}$ по Цельсию, тогда же в один из дней была зафиксирована температура в $-51,2^{\circ}$ по Цельсию⁷. П. А. Буткеев сообщает, что наиболее холодным был 1877 г., когда наибольшее число таковых

⁴ Капустин Ф. Некоторые сведения о климате г. Томска//Научные очерки Томского края: сборник публичных лекций по различным вопросам естествознания и сельского хозяйства, организованных осенью 1897 года бывшим Томским отделом Императорского Московского общества сельского хозяйства, ныне преобразованным в Западно-Сибирское общество сельского хозяйства. — Томск, 1898. С. 2

⁵ Мисюров А. Столетие Томского уездного училища: (историческая записка). — Томск, 1889. С. 129–131

⁶ Дом. Г. К. Тюменцева (Дом жилой XIX века)//Режим доступа: qrtomsk.ru URL: <http://qrtomsk.ru/ru-RU/Places/24> (дата обращения: 04.07.2018).

⁷ Тюменцев Г. Общие выводы из 37-летних (1874–1910) метеорологических наблюдений в г. Томске. — Томск, 1912. С. 188–191.

морозов (ниже -30 по Реомюру или ниже $-37,5$ градуса по Цельсию) было в 1877 году, а наименьшее (0) в 1881 году, тогда как среднее число морозов в -25 градусов и ниже (прим. — по Реомюру) — 17,3 в год. Даже февраль мог принести $-47,7^\circ$ (прим. — по Цельсию), что было зафиксировано в 1886 г.⁸ С 1841 по 1890 г. средняя температура января в Томске составляла -20° ⁹. Таким образом, проблема посещения занятий действительно реально существовала и необходимо было принимать решение если не о приостановке учебного процесса в зимние месяцы, то хотя бы об организации учебного процесса в этот период.

Педагогическое собрание семинарии, проведенное в ноябре 1883 года, приняло следующее постановление: «Признать -25° по Реомюру ($-31,25^\circ$ по Цельсию) предельным градусом, при котором в заведении может не быть уроков»¹⁰. С этим был вполне согласен и правящий архиерей, епископ Томский и Семипалатинский Владимир (Петров)¹¹, утвердивший это постановление 19 ноября 1884 г.¹²

Теперь необходимо было подумать об оповещении учащихся — тех, которые жил на квартирах. Единственно подходящим сигналом в то время был, конечно же, звон в колокол. Для этого необходимо было синхронизировать с другими учебными заведениями, во избежание путаницы,

⁸ Там же. С. 192.

⁹ Бажаев В. Очерк климатических условий Томской губернии. — Томск, 1896. С. 9.

¹⁰ РГИА. Ф. 796. Оп. 165. Д. 542. Л. 8

¹¹ Исаков С., Дмитриенко Н. Томские архиереи: Биографический словарь. 1834–2002. — Томск, 2002. С. 35–37. См. также: Митрополит Ростислав (Девятов). Биографический словарь преподавателей и наставников Томской духовной семинарии (1858–1920). — Томск, 2018. С. 75–82

¹² Там же.

«предельный градус», при котором в учебных заведениях г. Томска отменялись уроки, а кроме того, получить согласие губернатора и местной городской управы.

Вот тут и возникли разногласия. Так, педагогический совет Томской гимназии «признал целесообразным закрыть учебные заведения при морозе в -30° по Реомюру (*прим. $-37,5$ градусов по Цельсию*), и... сигналами для оповещения учащихся г. Томска и их родителей признал вывешивание на каланчах и при местных управах на шестах, в наклонном положении, голубых флагов и особый своеобразный звон на каланчах в продолжении 2 или 3 минут от 8 до 9 часов утра»¹³.

Педагогический совет реального училища считал «предельным градусом», освобождающим учащихся от прихода на уроки -28° по Реомюру (*прим. -35 градусов по Цельсию*), а «общим сигналом, оповещающим о том, что мороз достиг предельного градуса, признал редкие удары в колокол на каланчах в течение 10 минут непосредственно после 8 часов утра»¹⁴. Правление Томского духовного училища признавало возможным при -28° по Реомюру (*прим. -35 градусов по Цельсию*) «освободить от прихода на уроки только квартирных учеников»¹⁵. Что же касается общего сигнала, оповещающего учащихся о «предельном градусе» мороза, то училище решило это предоставить на усмотрение губернатора¹⁶. Запрошенное мнение смотрителя народных училищ Томского и Мариинского округов П. А. Буткеева было неоднозначным по поводу учащихся: «хотя [они] и обмораживались жестоко во время

¹³ РГИА. Ф. 796. Оп. 165. Д. 542. Л. 9

¹⁴ РГИА. Ф. 796. Оп. 165. Д. 542. Л. 9–9 об.

¹⁵ РГИА. Ф. 796. Оп. 165. Д. 542. Л. 4 об.

¹⁶ Там же.

сильных морозов», но ввиду сохранения возможно большего количества учебного времени не должны освобождаться от прихода на уроки в морозы меньше 30 градусов (*прим. –37,5 гр. по Цельсию*) для поддержания установленного обычая порядка, при котором только во время морозов в –30 градусов и более¹⁷ (*прим. –37,5 гр. по Цельсию*) ученики не приходили на уроки»¹⁸.

Таким образом, «установленный обычай порядок», на который ссылается смотритель народных училищ П. А. Буткеев, определял «предельный градус» в –30 градусов (*прим. –37,5 гр. по Цельсию*). С ним была согласна администрация гимназии. Педагогический коллектив семинарии предложил свой «предельный градус» –25° по Реомюру (–31,25° по Цельсию), что существенно расходилось с вариантом П. А. Буткеева и администрации гимназии. «Промежуточный» вариант предложили Томское духовное училище и Томское реальное училище — они остановились на –28° по Реомюру (*прим. –35 градусов по Цельсию*).

В ходе обсуждения этой проблемы педагогами учебных заведений г. Томска были попутно подняты и другие не менее важные вопросы: например, какие занятия проводить, если более 1/3 учащихся не явится на урок из-за сильных морозов, заниматься ли повторением или все же проходить новые темы с теми учащимися, кто проживал в общежитии. Мнение врачебной томской управы о том, что «вред от морозов для учащихся зависит от качества их одежды, обуви и многих других причин»¹⁹, выражали другие участники обсуждения. Было также отмечено, что большинство учащихся всех учебных заведений г. Томска

¹⁷ По Реомюру.

¹⁸ РГИА. Ф. 796. Оп. 165. Д. 542. Л. 10–10 об.

¹⁹ РГИА. Ф. 796. Оп. 165. Д. 542. Л. 10 об. — Л. 11.

бедны и не имеют качественной теплой одежды, позволяющей им без риска для здоровья добраться до учебного заведения²⁰. Но даже «... и при довольно удовлетворительной одежде и обуви, при большом расстоянии квартиры учащего или учащегося от учебного заведения, в сильные морозы приход на уроки не безопасен для здоровья, и что мороз в -30° ($-37,5^{\circ}$ по Цельсию), при тихой погоде менее влияет на организм, чем мороз в -25° (прим. — по Реомюру), соединенный с ветром»²¹. Необходимо отметить, что форма учащихся (например, гимназистов и учащихся реальных училищ) была уставной и зимней формой одежды была шинель, фуражка с наушниками из черного фетра на коричневой байке и башлык из шерсти, который надевался в сильные морозы поверх фуражки²². Очевидно, что форменная одежда не была рассчитана на суровые сибирские морозы²³. Теплые головные уборы, одежду, обувь (шапки, валенки, полшубки), как неуставную одежду, носить запрещалось²⁴.

Таким образом, выяснилось, что мнения педагогов и администрации томских учебных заведений разделились, и чтобы окончательно разрешить возникшие разногласия Преосвященный Владимир 26 января 1884 года написал по этому поводу рапорт на имя обер-прокурора Святейшего

²⁰ Там же.

²¹ РГИА. Ф. 796. Оп. 165. Д. 542. Л. 11.

²² Хорошилова О. А. Костюм и мода Российской империи: Эпоха Николая II. — М., 2012. С. 232–235

²³ Пашкова Т. Форменные безобразия: почему и как петербургские гимназисты нарушали форму одежды / Т. Пашкова // Родина: российский исторический журнал. — 2016. — № 12. — С. 118–121

²⁴ Перцев В. В. Дореволюционная гимназия как воспитательная система // Концепт. — 2016. — № 03 (март). — С. 3.

Синода К. П. Победоносцева с просьбой разрешить этот вопрос «по соглашению высшего духовного начальства г. Министром народного просвещения»²⁵.

Полученное от епископа Томского Владимира письмо обер-прокурор К. П. Победоносцев переправил в Учебный комитет при Святейшем Синоде для экспертной оценки и выработки решения, которое, как правило, в дальнейшем и ложилось в основу определений Святейшего Синода. Эта стандартная процедура встречается почти во всех документах, связанных с историей духовных учебных заведений конца XIX — нач. XX века. Зададим себе вопрос, а что, собственно, мешало Учебному комитету принять решение, обязательное для исполнения духовными учебными заведениями Томской епархии? Виной всему были, по выражению профессора Санкт-Петербургской духовной академии Н. Глубоковского, «ненормальные условия его существования»²⁶. Нелестно отзываясь о положении Учебного комитета, сравнивая его с «переметной сумой», вынужденным лавировать между Синодом и обер-прокурором, профессор Н. Глубоковский видел в фактически двойном подчинении Учебного комитета от Святейшего Синода и обер-прокурора, принципиальное лишение его «независимой и ответственной инициативы»²⁷. Будучи вспомогательным органом Святейшего Синода, он по закону не только был лишен возможности напрямую обращаться в Святейший Синод, а только через обер-прокурора²⁸, но и имел при этом двойное подчинение, при котором

²⁵ РГИА. Ф. 796. Оп. 165. Д. 542. Л. 11–12.

²⁶ Глубоковский Н. Н. По вопросам духовной школы средней и высшей и об учебном комитете при Святейшем Синоде. СПб., 1907. С. 81.

²⁷ Там же.

²⁸ Там же.

обер-прокурор имел право отдавать приказы Учебному комитету, обязательные для исполнения²⁹. Отсюда и бюрократизм.

В Учебном комитете рапорт Преосвященного Владимира рассматривался на очередном заседании 7 мая 1884 года. Члены Учебного комитета добросовестно констатировали разногласия между учебными заведениями г. Томска по поводу «предельного градуса», а также и то, что впервые вопрос о прекращении учебных занятий в г. Томске обсуждался педагогическим коллективом классической гимназии в ноябре 1882 года³⁰. В результате обсуждения было вынесено следующее определение: «Принимая во внимание, что в учебных заведениях г. Томска не существует одного общего порядка относительно прекращения учебных занятий в дни сильных морозов; что в суждениях учебных начальств по сему предмету не усматривается желательного согласия; наконец, что, по заключению Томской врачебной управы, вред от морозов для здоровья учащихся зависит не от одного числа градусов холода, а и от многих других причин (от качества одежды и обуви учеников, силы ветра и т. п.), которые ближе всего могут быть известны местному начальству, Учебный комитет, ввиду того, что число сильных морозов в г. Томске, требующих прекращения учебных занятий, средним числом не велико и потому ущерб учебному делу не может считаться значительным, полагал бы в решении вопроса о прекращении учебных занятий во время сильных морозов в г. Томске в заведениях духовного

²⁹ Положение об Учебном комитете при Святейшем Синоде // Тамбовские епархиальные ведомости. 1867. — № 12. — С. 128. Электронный ресурс: <https://elibrary.tambovlib.ru> / Режим доступа: <https://elibrary.tambovlib.ru/?ebook=2343#n=6> (дата обращения 5.07.2018)

³⁰ РГИА. Ф. 796. Оп. 165. Д. 542. Л. 2.

ведомства предоставить Томскому Преосвященному поступать по своему усмотрению, применительно к утвержденному им 19 ноября минувшего года постановлению Правления Томской духовной семинарии»³¹. Как мы видим, члены Учебного комитета (комиссия) рекомендовали Преосвященному решать этот «холодный» вопрос на свое усмотрение, опираясь на постановление педагогов и администрации семинарии, не особо заботясь о том, как на это будут реагировать другие учебные заведения г. Томска.

15 мая 1884 г. результаты заседания Учебного комитета были через обер-прокурора К. П. Победоносцева переданы в Святейший Синод для окончательного решения³².

Итак, решение этого вопроса подходило к своему завершению, дело было передано в высшую инстанцию. 6 июня 1884 года Святейший Синод на своем заседании слушал доклад Учебного комитета (журнал № 158) по поводу «прекращения учебных занятий в духовно-учебных заведениях Томской епархии на время сильных морозов». Определение Святейшего Синода в точности повторяло определение Учебного комитета: «... Предоставить Преосвященному Томскому в решении вопроса о прекращении занятий в духовно-учебных заведениях г. Томска поступать по своему усмотрению, применительно к утвержденному им 19 ноября 1883 года постановлению правления Томской духовной семинарии, о чем для распоряжений Преосвященному Томскому послать указ, а в Учебный комитет послать выписку из сего определения...»³³

Таким образом, Святейший Синод подтвердил мнение специалистов Учебного комитета, что в вопросе взаимодействия с учебными заведениями Министерства народного

³¹ РГИА. Ф. 796. Оп. 165. Д. 542. Л. 7–7 об.

³² РГИА. Ф. 796. Оп. 165. Д. 542. Л. 1.

³³ РГИА. Ф. 796. Оп. 165. Д. 542. Л.13–13 об.

просвещения, к которым принадлежали гимназия и реальное училище и ряд других учебных заведений г. Томска, семинарии следует придерживаться отличной от других учебных заведений позиции, соответствующей возможностям и интересам духовных учебных заведений города.

Следует отметить, что в это же время Министерство народного просвещения издает циркулярное распоряжение о посещении учащимися учебных заведений в дни сильных морозов следующего содержания: «Во время морозов двери учебных заведений в учебное время не запираются, как бы ни был силен мороз, и пришедшие ученицы учатся. В погоду, явно подвергающую опасности здоровье учащихся (в морозы свыше 30 R)³⁴ с туманами, в морозы и менее 25 R, но с буранами), учащиеся, не явившиеся в учебные заведения по воле родителей или опекунов, считаются отсутствующими по уважительной причине, пришедшие же в заведение занимаются, по усмотрению преподавателей, повторением пройденного или письменными упражнениями, но вперед курс не проходится (1884 г., № 4685).

Эти правила печатались в дневниках для записей уроков учащихся мужских и женских гимназий и реальных училищ.

Таким образом, в вопросе о прекращении занятий в зимний период Министерство народного просвещения, во-первых, считало, что учащиеся способны преодолеть лишения, связанные с приходом в учебные заведения в условиях сильных морозов; во-вторых, не считало возможным ущемлять учебный процесс снижением предельного порога в -30 градусов по Реомюру (*прим. $-37,5$ гр. по Цельсию*), так как от этого увеличивалось количество активированных дней и соответственно мог в большей мере пострадать учебный

³⁴ По Реомюру (*прим. $-37,5$ градусов по Цельсию*).

процесс, в котором и так было много неучебных дней, связанных с различными праздниками; в-третьих, не считало нужным вносить радикальные изменения в форменную одежду учащихся, которая не соответствовала в большинстве случаев условиям зимнего периода Сибири и других регионов Российской империи с холодным климатом.

Священный Синод же в этом вопросе, как мы видим, проявил большую гибкость, что позволило духовным учебным заведениям Томской епархии в указанный период в большей мере сохранить жизнь и здоровье учащихся.

Библиография

Источники:

1. Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 796. Оп. 165. Д. 542.
2. Положение об Учебном комитете при Святейшем Синоде//Тамбовские епархиальные ведомости. 1867. — № 12. — С. 128. Электронный ресурс: <https://elibrary.tambovlib.ru/> Режим доступа://<https://elibrary.tambovlib.ru/?ebook=2343#n=6> (дата обращения 5.07.2018).

Литература:

1. Бажаев В. Очерк климатических условий Томской губернии/В.Г. Бажаев.— Томск: Паровая типолитография П.И. Макушина, 1896. — 42 с.
2. Глубоковский Н. По вопросам духовной школы средней и высшей и об Учебном комитете при Святейшем Синоде. СПб.: Синодальная типография, 1907. — 151 с.
3. Дневник для записывания уроков./Сост. Н.Л. Кавецкий.— Москва: Типолитография Т-ва И.И. Кушнеров и К.— 1914.— 97 с.

4. Исаков С., Дмитриенко Н. Томские архиереи: Биографический словарь. 1834–2002. — Томск: Изд-во Том. ун-та, 2002. — 112 с.

5. Капустин Ф. Некоторые сведения о климате г. Томска//Научные очерки Томского края: сборник публичных лекций по различным вопросам естествознания и сельского хозяйства, организованных осенью 1897 года бывшим Томским отделом Императорского Московского общества сельского хозяйства, ныне преобразованным в Западно-Сибирское общество сельского хозяйства: с 3 картами, 7 таблицами и 12 рисунками в тексте/изд. под. общ. ред. Н. Ф. Кащенко. — Томск: Типолитография М. Н. Кононова и И. Ф. Скулимовского, 1898. — 511 с.

6. Мисюрев А. Столетие Томского уездного училища: (историческая записка)/сост. учитель уездного училища А. И. Мисюрев. — Томск: Типолитография Михайлова и Макушина, 1889. — 156 с.

7. Митрополит Ростислав (Девятюв). Биографический словарь преподавателей и наставников Томской духовной семинарии (1858–1920). — Томск: Издательство Томской духовной семинарии, 2018. — 352 с.

8. Пашкова Т. Форменные безобразия: почему и как петербургские гимназисты нарушали форму одежды//Т. Пашкова//Родина: российский исторический журнал. — 2016. — № 12. — С. 118–121.

9. Перцев В. В. Дореволюционная гимназия как воспитательная система//Концепт. — 2016. — № 03 (март). — ART 16047. — 0,5 п. л. — URL: <http://e-koncept.ru/2016/16047.htm>. (дата обращения 8.07.2018)

10. Тюменцев Г. Общие выводы из 37-летних (1874–1910) метеорологических наблюдений в г. Томске.//Город Томск. — Томск: Издание Сибирского товарищества печатного дела в Томске, 1912. — 348, 79, 73 с.

Иерей Евгений Маслич

СОЦИАЛЬНАЯ И БЛАГОТВОРИТЕЛЬНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ АЛТАЙСКОЙ ДУХОВНОЙ МИССИИ ПЕРИОДА РУКОВОДСТВА МИССИЕЙ СВТ. МАКАРИЕМ (НЕВСКИМ)

Аннотация: настоящая статья посвящена вопросу о формах социального и благотворительного служения Алтайской духовной миссии (АДМ) среди новокрещеных инородцев Саяно-Алтая в период руководства миссией епископом Макарием (Невским). Автор убедительно показывает, что за время управления миссией с 1883 по 1891 г. владыка Макарий не только продолжил, но и прочно закрепил традиции оказания лечебной и социальной помощи новокрещеным инородцам Алтая. И медицинская, и социальная помощь новокрещеным рассматривалась святителем как форма деятельного христианского свидетельства о вере. Миссия имела ряд своих лечебных, социальных и благотворительных учреждений: больницу с амбулаторным и стационарным отделениями, аптеку, приют для детей-сирот, три пансиона при училищах и школах миссии, а также приходское попечительство в Улале, которое ежегодно помогало нуждающимся новокрещеным инородцам как безвозмездно, так и займами.

Ключевые слова: Алтайская духовная миссия (АДМ), святитель Макарий (Невский), алтайцы, миссионеры, лечебная помощь, улалинская больница, социальное служение и благотворительность, приходское попечительство.

Зарождение первых социальных учреждений на территории Горного Алтая во второй половине XIX — начале XX в. связано с деятельностью Алтайской духовной миссии (АДМ),

осуществлявшей миссионерскую деятельность на территории Саяно-Алтая с 1830 по 1919 г.

Основы социального, как и миссионерского служения в АДМ были заложены еще ее основателем преподобным Макарием (Глухаревым). С первых же лет своего служения на Алтае преподобный понял, что нравы алтайцев слишком грубы и их сложно заинтересовать проповедью о духовном. «Начнут ли говорить им о небе? Они думаю — только о хлебе», — писал архимандрит Макарий. Поэтому он стал воздействовать на язычников через их бытовые, повседневные потребности, по возможности удовлетворяя их. Так, преподобный стал оказывать посильную благотворительную помощь местным жителям в организации быта и оседлого образа жизни. Он создал и первые социальные структуры миссии — больницу-богадельню и детский приют. Благодаря этому труду, исполненному любви и сострадания к нуждающимся, миссионер вскоре завоевал доверие инородцев и многие из них приняли крещение [1, с. 84–85]. Так социальная и благотворительная помощь новокрещеным стала формой деятельного христианского свидетельства о вере.

Однако, характеризуя социальную деятельность Алтайской миссии первых нескольких десятилетий, следует отметить, что эта деятельность носила довольно случайный и нерегулярный характер: миссия помогала новокрещеным от случая к случаю. Только с 60-х годов благотворительность в миссии начинает принимать более организованные формы.

Безусловно, вопросы формирования и функционирования социальных структур АДМ, их роли в жизни региона уже достаточно хорошо изучены. К этим вопросам

обращались в своих исследованиях Д. В. Кацюба, Н. В. Рассова, А. П. Адлыкова, а также прот. Георгий Крейдун¹.

И тем не менее, на наш взгляд, указанные авторы недостаточно осветили вопрос становления и функционирования социальных структур АДМ под руководством выдающегося миссионера свт. Макария (Невского), который управлял миссией с 1883 по 1891 год. А ведь именно этот период истории Алтайской миссии исследователи считают периодом расцвета [2, с. 195].

В 80-х годах XIX в. АДМ действовала в двух округах Томской губернии: в Бийском и Кузнецком (сегодня это территория Республики Алтай, юго-восточной части Алтайского края и юга Кемеровской области). Коренные народы, проживавшие на территории этих округов, в административном отношении имели частичное самоуправление. Согласно этнографическим представлениям того времени они подразделялись на 4 группы: телеуты, черневые татары (северные племена алтайцев), кумандинцы и алтайцы. Телеуты были в значительной мере уже крещены и вели оседлый образ жизни. Три другие группы алтайцев были шаманистами и вели преимущественно кочевой образ жизни [3, с. 11].

¹ См.: Кацюба Д. В. Алтайская духовная миссия: Вопросы истории, просвещения, культуры и благотворительности. — Кемерово: Кемеровский государственный ун-т, 1998; Рассова Н. В. Миссионерская деятельность Русской Православной Церкви на Алтае в XIX — начале XX в. [электронный ресурс]: Диссертация. канд. ист. наук: 07.00.02 — М.: РГБ, 2005 (Из фондов Российской Государственной Библиотеки); Адлыкова А. П. Монастыри Алтайской духовной миссии во второй половине XIX — начале XX века: Монография. — Горно-Алтайск, РИО ГАГУ, 2006; Крейдун Георгий, свящ. Алтайская духовная миссия в 1830–1919 годы: структура и деятельность. — М., 2008.

Для организованной миссионерской, пастырской, социальной и просветительской работы в 1883 г. АДМ располагала 12 отделениями (станами), главное из которых располагалось в г. Бийске. В отделениях наряду с храмами функционировали не только церковно-приходские школы и библиотеки, но и лечебные и социальные учреждения.

В частности, к началу 80-х годов, к моменту вступления в должность начальника миссии еп. Макария (Невского), Алтайская миссия имела: 1 больницу с аптекой для инородцев и русских в Улале [4, с. 5]; 1 приходское попечительство в Улале [4, с. 4; 5, с. 22]; 1 детский приют для сирот в Улале [5, с. 22] и 2 пансиона при Улалинском центральном училище и женской улалинской школе «для бесприютных инородческих детей» [4, с. 4].

Улалинская миссионерская больница была открыта еще при третьем начальнике миссии еп. Владимире (Петрове) в 1875 г. Деревянное двухэтажное здание для нее строилось с 1870 по 1877 г. на средства благотворителей и главным образом московского протоиерея Николая Лаврова [6, с. 20; 7, с. 166].

Амбулаторное и стационарное отделения больницы разместились на 2-м этаже здания. А первый этаж заняли приют для детей-сирот новокрещеных алтайцев и женская школа.

Стационар первоначально был рассчитан на 20 человек. В 80-х годах он был расширен и мог принимать уже 30 и более больных. «Для больных с заразительными болезнями» при больнице действовал карантин. Лечебную деятельность в больнице осуществлял штатный «миссионерский фельдшер». А надзор за учреждением и уход за больными и воспитанниками детского приюта лежали на сестрах улалинского Никольского женского монастыря. Любая медицинская помощь в больнице оказывалась бесплатно [8, с. 5; 4, с. 5].

К началу 80-х годов при улалинской больнице появилась и аптека, возможно, первая на Горном Алтае, как считает прот. Георгий (Крейдун) [7, с. 166]. Лекарства из аптеки отпускались бесплатно или «за небольшую плату» [9, с. 9].

Отчеты о деятельности миссии за период 1883–891 годов позволяют проследить, как функционировала улалинская больница во время управления миссией владыкой Макарием (Невским).

Так, согласно отчету, в 1883 г. в больнице стационарно лечилось — 26 инородцев и 8 русских; амбулаторно лечилось — 59 человек. Из всех лечившихся выздоровело 90, 1 умер и 2 продолжили лечиться в следующем году [4, с. 5].

Через два года общее количество лечившихся возросло более чем в 6 раз. Так, в отчете миссии за 1885 г. сказано, что в течение года на стационарном лечении находилось 32 человека, из них выздоровело — 27, умер — 1 и осталось на лечении — 4. В том же году на амбулаторном лечении находилось: некрещеных — 7, новокрещеных — 430 и русских — 148 [4, с. 5–6]. Таким образом, за год в миссионерской больнице получили медицинскую помощь 617 человек.

С увеличением числа больных в середине 80-х годов в миссионерской больнице были увеличены и суммы на ее содержание, которые выделялись от Православного миссионерского общества. Так, если в 1883 г. на содержание больницы и заработную плату персонала было потрачено 1114 руб. 96 коп. [4, с. 5–6; 6, с. 20], то в 1885 г. эта сумма возросла до 1460 руб. 64 коп. [9, с. 9].

Иногда средства на содержание больницы поступали и от частных лиц. Так, бывший начальник миссии епископ Томский и Семипалатинский Владимир (Петров) в 1888 г. пожертвовал на больницу из личных средств 1000 руб. [6, с. 20].

Непосредственное руководство больницей, а также детским приютом во второй половине 80-х годов осуществляла послушница Никольского монастыря София Попова, в подчинении которой находились 4 сестры из того же монастыря. На сестрах лежали обязанности по уходу за больными и детьми приюта [9, с. 9; 8, с. 5].

Поскольку впоследствии София Васильевна Попова на протяжении более чем 20 лет руководила Улалинским Никольским женским монастырем, то скажем и о ней несколько слов. София Васильевна была уроженкой Пензенской губернии, дочерью мещанина. Поступила в Улалинский Никольский монастырь в 1870 г. В 1875 г. была назначена начальником миссии на должность заведующей больницей, а в 1879 г. — заведующей детского приюта при больнице. В 1890 г. София Васильевна приняла монашеский постриг с именем Серафима и вскоре была назначена настоятельницей Никольского женского монастыря (в 1890 г.) [10, л. 177 об — 178], который возглавляла вплоть до его закрытия в годы революции [7, с. 95].

К концу 80-х годов, как свидетельствуют отчеты миссии, больных в улалинскую лечебницу стало поступать все меньше. Объясняя причины этого, начальник миссии в 1891 г. писал: в настоящее время «местные жители более предпочитают при заболевании лежать и держать своих больных дома, нежели класть в больницу, пользуясь только медицинскими советами фельдшера и лекарствами...» [6, с. 20].

По причине уменьшающейся востребованности улалинской больницы руководство миссии в 1889 г. решило перевести ее вместе с фельдшером в Бийск для нужд воспитанников катехизаторского училища и местного населения. При этом улалинский детский приют и женская школа остались в больничном здании [6, с. 20; 11, с. 19].

Впрочем, миссия не лишила улалинцев медицинской помощи. В одном из помещений приюта разместился новый фельдшер, который был нанят миссией для оказания помощи местным жителям. Остался здесь и карантин [6, с. 20–21].

Итак, миссионерская больница в 1889 г. была переведена в Бийск и размещена при архиерейском доме. Получать медицинскую помощь здесь могли не только служащие подворья и воспитанники училища, но и горожане. Согласно отчету миссии, в 1890 г. в миссионерской больнице лечилось 136 человек, из них выздоровело — 128, умер — 1 и состояло на лечении к 1 января 1891 г. — 7 человек [6, с. 21].

Для оказания медицинской помощи в селениях, удаленных от Бийска и Увалы, миссионерского фельдшера время от времени командировали в станы миссии. Кроме того, в летний период для оказания медицинской помощи населению удаленных селений он сопровождал начальника миссии во время его миссионерских поездок [11, с. 19; 6, с. 21]. Последняя практика была употребляема, по-видимому, со времен руководства миссией еп. Владимиром (Петровым) [12, с. 45; 9, с. 10].

На местах — в селениях и улусах — медицинскую помощь местному населению оказывали миссионеры-священники. Об этом читаем, например, в рапорте помощника начальника миссии к епархиальному отчету за 1890 г.: «Большая часть миссионеров и жен их, в отсутствие миссионерского фельдшера, лечат как своих прихожан, так и ближайших к ним некрещеных инородцев от разных болезней способами гомеопатическими и аллопатическими...» [13, л. 15; ср. 4, с. 5]. Для этих целей у каждого миссионера имелась аптечка с «соответствующими лечебниками» [9, с. 9]. «Много внимания лечению паствы, — отмечает историк Н. В. Расова, — уделяли протоиерей В. Постников, священники М. Торопов и С. Борисов» [2, с. 211].

Оказывать первую медицинскую помощь и даже прививать оспу умели и учителя миссионерских церковно-приходских школ [13, л. 15]. Эти навыки они получали в миссионерских училищах. Так, в Бийском катехизаторском училище наряду с основными дисциплинами воспитанники осваивали и сдавали минимум по медицинской подготовке. Сдавшие его, получали соответствующие свидетельства. Данный документ впоследствии давал им возможность прививать оспу и оказывать медицинскую помощь местному населению [7, с. 167].

Несмотря на то, что миссия безвозмездно оказывала инородцам медицинскую помощь, далеко не все и не всегда принимали ее. По этой причине среди населения периодически возникали вспышки оспы, тифа и других инфекционных заболеваний. «Бывало, — пишет свящ. Г. Крейдун, — только несчастные случаи приводили к установлению контактов учителей-оспопрививателей с алтайцами. Так, А. Конзычков, учительствовавший в 1888 г. в Черном Ануе, своим своевременным вмешательством — вопреки противодействию шамана — спас от смерти алтайского мальчика. Лишь после этого случая крещеные и некрещеные стали обращаться к нему за медицинской помощью» [7, 168].

Наряду с лечебной помощью, в 80-х годах миссия продолжала оказывать местному населению социальную помощь. Особенно заботилась миссия о детях-сиротах. Для их содержания и воспитания миссия располагала приютом и несколькими пансионатами при своих училищах и школах.

Детский приют в Улале был открыт третьим начальником миссии архим. Владимиром (Петровым) в 1875–1876 гг. Как указывалось выше, он располагался на первом этаже здания улалинской миссионерской больницы. Помещения приюта были рассчитаны на 30 воспитанников [6, с. 20].

Руководство в приюте осуществляла заведующая, назначенная сюда в 1879 г. начальником миссии. С самого начала и до 1890 г. эту должность исполняла послушница Никольского женского монастыря София Попова. Заботиться о детях ей помогали сестры того же монастыря, служившие при больнице [9, с. 9].

Детей в приют принимали со всех станов миссии по рекомендации священников-миссионеров [13, л. 17]. Первое время на воспитании в приюте содержались 1 мальчик, 3 девочки [6, с. 20].

Следует отметить, что приют был женским, поэтому мальчики могли содержаться в приюте только до исполнения им 7 лет. После этого их переводили в младшую школу при Бийском катехизаторском училище, которая имела пансион [14, с. 5].

Выборочная статистика количества воспитанников в приюте в период управления миссией свт. Макарием (Невским) следующая: в 1884 г., согласно отчету миссии, в приюте содержалось 14 детей обоего пола [12, с. 45]; в 1885 г. — 7 мальчиков и 21 девочка; в 1886 г. — 8 мальчиков, 24 девочки и выбыло 4 мальчика [15, с. 10]; в 1889 г. в приюте содержалось 11 мальчиков и 22 девочки [11, с. 19]; наконец, в 1890 г. — 11 мальчиков и 22 девочки [13, л. 17].

Возраст воспитанников приюта, согласно отчетам миссии, был от 2 месяцев до 17 лет включительно [11, с. 19].

На содержание приюта во второй половине 80-х годов миссия расходовала от 1200 до 1400 рублей, выделяемых Православным миссионерским обществом [13, л. 17].

Для мальчиков-сирот старше 7 лет и девочек старше 17 в миссии было несколько пансионов при училищах и школах. В такие пансионы принимали и детей малоимущих родителей. При владыке Макарии пансионов с полным круглосуточным содержанием воспитанников было три: два

в Улале — один мужской при Центральном училище и женский при Никольском женском монастыре (женская школа с пансионом располагалась в больничном здании) и второй мужской в Бийске при катехизаторском училище, открытый самим владыкой [12, с. 45].

Выборочная статистика количества воспитанников в пансионах в период управления миссией свт. Макарием следующая: в 1884 г. в трех пансионах содержалось 43 человека [12, с. 45]; в 1888 г. — 63 человека [16, с. 15]; в 1889 г. — 107 человек [11, с. 18]; и в 1890 г. в трех пансионах содержалось 78 человек [6, с. 19]. Таким образом, ежегодно в период руководства миссией свт. Макария в пансионах содержалось от 43 до 107 воспитанников.

Благотворительную помощь коренному населению Горного Алтая миссия оказывала со дня своего основания, считая ее одним из действенных способов христианизации инородцев. Как правило, алтайские миссионеры оказывали местным жителям посильную помощь в организации быта и оседлого образа жизни: «начиная от помощи при перекочевке из языческих стойбищ в селения новокрещеных инородцев и устройства белья крещающемуся до постройки дома и устройства оседлого домохозяйства, пособия на пропитание, одежду и обувь беднейших сирых и престарелых, впавших в несчастье, например, погоревших, до пособия при погребении...» [4, с. 6].

Согласно отчетам о деятельности за 1885–1886 годы, Алтайская миссия продолжала оказывать поддержку нуждающимся и при свт. Макарии (Невском). Так, например, в 1885 г. на единовременные пособия — «то на крестики, крещальное белье, то на пропитание оглашенных, и т. п.» — потрачено 1270 р. 40 к. А в 1886 г. на те же нужды израсходовано уже 1775 р. [9, с. 10].

Однако, несмотря на всю важность единовременных пожертвований в пользу инородцев, руководство миссии понимало, что этого недостаточно: они носили разовый, случайный характер. Необходима была организационная структура, которая бы поставила благотворительность на почву порядка и стабильности. Первая такая структура, получившая название «приходское попечительство», начинает складываться во второй половине 70-х годов.

Следует отметить, что созданию приходских попечительств на Алтае предшествовали официальные постановления государственной власти. Так, в 1864 г. вышел указ императора Александра II «О приходских попечительствах при православных церквях». Согласно этому документу, попечительства обязаны были «заботиться о содействии и удовлетворении нужд приходской церкви и об изыскании... средств» для этого. Источником средств для приходских попечительств должны были служить добровольные пожертвования. «Алтайские миссионеры, — пишет прот. Г. Крейдун, — расширили понимание этого указа и увидели в идее создания попечительств не только способ решения проблем существования храма, но и возможность приучать новокрещеную паству к христианским принципам благотворительности» [7, с. 173].

Действительно, организации приходских попечительств в округе Алтайской миссии требовало и сложившееся в 60–70-х годах нравственное состояние новокрещеных инородцев. Начиная со дня своего основания, миссия помогала новокрещеным перейти к оседлому образу жизни и оказывала для этого необходимую благотворительную помощь. «Бедным при крещении выдавалось — белье, необходимая одежда, несколько мер ячменя на пропитание, домик, иногда — лошадь, корова, необходимые земледельческие

орудия и семена для первоначальных посевов». Некоторые новокрещенные начинали со временем относиться к этому как к «долчану» (долгу миссии). Именно тогда начальник миссии архимандрит Владимир (Петров) пришел к мысли о создании приходских попечительств, которые «состоя из лучших новокрещенных, собирали бы сведения об истинно нуждающихся инородцах и уделяли бы от себя и из сумм, подаваемых им миссией, пожертвования на беднейших». Таким образом, попечительства должны были собирать информацию о нуждающихся и справедливо распределять пособия, а также «положительно влиять на неофитов, подавая пример братской взаимопомощи» [7, с. 173–174].

Первое приходское попечительство было открыто в Улале 28 мая 1877 г. [7, с. 174]. Судя по сохранившимся документам, оно представляло собой организацию, руководство которой осуществлял председатель приходского попечительства совместно с постоянными членами попечительства. Должность председателя была выборной и утверждалась епархиальным архиереем или начальником миссии. Обычно должность председателя ложилась на плечи священника-миссионера отделения. Членами попечительства могли быть прихожане храма, как русские, так и инородцы. Для контроля за пожертвованиями, поступавшими в фонд попечительства, велась книга доходов и расходов [17, л. 2–4; 18, л. 1].

Знаменательно то, что уже в первый год существования приходского попечительства в Улале, его члены не только распределяли средства миссии, выделяемые на благотворительность, но и сами стали делать добровольные взносы на эти цели [7, с. 174].

На первых порах попечительство оказывало помощь безвозмездно: кому-то покупали лошадь, кому-то корову, кому-то семена для посева. Позже стали давать в долг, и «опыт

научил, что такие именно пособия больше ценятся, нежели безусловно дарованная милостыня. Возвращение займов было исправное; мало того, возвращавшие долг от себя прибавляли некоторую лепту на пособие другим, подобно им, нуждающимся» [7, с. 174].

В начале 80-х годов улалинское приходское попечительство настолько встало на ноги, что некоторым лицам оказывало благотворительную помощь на постоянной основе. Так, например, на постоянном попечении приходского попечительства состояли с 1882 г. причт церкви Всемилоостивого Спаса с. Улалы [18, с. 1], а также мужская и женская школы того же села, на содержание которых ежегодно выделялось по 60 руб. [7, с. 174].

При новом начальнике миссии — епископе Макарии — улалинское приходское попечительство получило дальнейшее развитие.

Председателем попечительства в исследуемый период был священник-миссионер Виктор Россов, тридцати пяти лет, выпускник Томской духовной семинарии [19, л. 15 об.; 17, л. 2–4; 20, л. 11–11 об.], наиболее известный представитель священнической династии Россовых. Впоследствии членами попечительства состояли: «Господин помощник Алтайскаго Отдельнаго Заседателя» Иван Степанович Ландышев, дьякон (впоследствии священник) миссии Никита Михайлов, бийский купец Михаил Матвеевич Бодунов, инородцы: Сергей Карпович Параев, Иван Филиппович Параев и др. [17, л. 2–4; 20, л. 11–11 об.]. — всего от 24 до 30 человек в разные годы [9, с. 10].

Отчеты о деятельности миссии за 80-е годы позволяют проследить, кому и как помогало улалинское приходское попечительство при новом начальнике миссии.

Так, согласно отчету миссии, за 1885 г.: поступило средств за год — 72 р. 64 к.; из них было выдано

взаимы — 27 р., безвозмездно бедным — 48 р. 50 к.; всего 75 р. 50 к. [9, с. 10].

В 1886 г.: поступило средств через взносы и пожертвования — 163 р. 5 к.; на те же нужды, что в 1885 г., было израсходовано — 80 р. 05 к., осталось в наличии 82 р. 55 к. [9, с. 10].

В 1889 г.: поступило средств через взносы и пожертвования — 518 р. 43 к.; из них выдано в качестве займов — 284 р., безвозмездно бедным — 98 р. 40 к.; всего 382 р. 40 к. [11, с. 20].

Наконец, в 1890 г. «денег в приходе состояло 382 р. 43 к.». Из них было выдано в займы — 88 р. 64 к.; безвозмездно — 42 р. 58 к. [13, л. 17].

Кроме займов и пожертвований нуждающимся, улалинское попечительство продолжало содержать причт местной Спасской церкви и школы, а к праздникам Рождества, Пасхи, Вознесения, дня памяти основателя миссии преподобного Макария (Глухарева) и «Николин день» (9 мая) жертвовало всем бедным села муку, мясо, масло и чай [13, л. 17].

Наряду с материальной помощью попечительство помогало миссионерам заботиться о духовно-нравственном состоянии прихожан. Так, оно контролировало общественный порядок в Улале, принимая «меры к пресечению пьянства, развития тайной виноторговли и праздничного разгула» в масленицу [9, с. 10].

Несмотря на то, что попечительство в ведении миссии состояло только одно, польза от него была значительна. Уже в 1885 г. начальник миссии владыка Макарий (Невский) с радостью отмечал, что миссия имеет утешение «видеть в христианах новосаженных церковей Алтая посильных пособников ей в деле благотворения» [9, с. 8]. «Улалинское приходское попечительство, составляющее зародыш местной

общественной благотворительности, облегчает труд служения миссии заботой о бедных местной церкви» [9, с. 8]. Как было показано, деятельность попечительства была эффективной как в материальном отношении, так и духовном. И очевидно, что столь важному для миссии и инородцев учреждению необходимо было дать продолжение в других отделениях.

В 1890 г. начальником миссии еп. Макарием было сделано предложение священникам-миссионерам: организовать приходские попечительства «по возможности во всех отделениях миссии. По обсуждении этого вопроса в общем собрании миссионеров заявлено было последними, что к осуществлению предположения об открытии попечительств в миссионерских станах препятствий со стороны пасомых, по всей вероятности, не встретится. Следовательно, — писал владыка, — к этому делу, с помощью Божией, приступить будет возможно» [21, с. 10].

В результате предложения владыки Макария в течение 1891 г. были открыты попечительства в Кебезеньском, Чемальском, Урсульском и Черно-Ануйском станах [14, с. 4; 7, с. 65]. Сам владыка, однако, уже не был свидетелем этого, так как покинул миссию в связи с назначением 26 мая 1891 г. епископом Томским и Семипалатинским.

Таким образом, за семь с небольшим лет управления АДМ владыка Макарий не только продолжил, но и прочно закрепил традиции оказания лечебной и социальной помощи новокрещеным инородцам Саяно-Алтая. Как медицинская, так и социальная помощь новокрещеным рассматривалась святителем как форма деятельного христианского свидетельства о вере. Миссия имела ряд своих лечебных, социальных и благотворительных учреждений: больницу с амбулаторным и стационарным отделениями — первоначально

в Улале, а с 1889 г. в Бийске; аптеку; приют для детей-сирот на 30 воспитанников и три пансиона при училищах и школах миссии; а также приходское попечительство в Улале, которое ежегодно помогало нуждающимся новокрещеным инородцам как безвозмездно, так и займами. Через приходское попечительство миссии не только удавалось оказывать им материальную помощь, но и прививать навыки христианской благотворительности.

Библиография

1. Нестеров С.В. «Словом и житием наставляя...»: Жизнь и труды прп. Макария Алтайского. — М.: ПСТГУ, 2005.
2. Рассова Н.В. Миссионерская деятельность Русской Православной Церкви на Алтае в XIX — начале XX в. [электронный ресурс]: Диссертация. канд. ист. наук: 07.00.02 — М.: РГБ, 2005 (Из фондов Российской Государственной Библиотеки).
3. Отчет об Алтайской и Киргизской миссии за 1887 г. //ТЕВ № 6, 1888, неоф. С. 1–23.
4. Отчет об Алтайской и Киргизской миссиях Томской епархии за 1883 г. (продолжение)//ТЕВ, № 12, 1884, неоф. С. 1–6.
5. Отчет об Алтайской и Киргизской миссиях Томской епархии за 1883 г. //ТЕВ, № 6, 1884, неоф. С. 18–24.
6. Отчет о миссиях Томской епархии — Алтайской и Киргизской за 1890 г. (продолжение)//ТЕВ № 7, 1891, неоф. С. 1–21.
7. Крейдун Георгий, священник. Алтайская духовная миссия в 1830–1919 годы: структура и деятельность. — М., 2008.
8. Отчет об Алтайской и Киргизской миссиях за 1889 г. // ТЕВ № 7, 1890, неоф. С. 1–12.
9. Миссионерство на Алтае и Киргизской степи в 1885 г. (продолжение)//ТЕВ № 7, 1886, с. 1–24.
10. ГА ТО, ф. 184, оп. 1, ед. хр. 15 (Ведомость о церквах и служащих в них за 1892 год).

11. Отчет об Алтайской и Киргизской миссиях за 1889 г. (продолжение)//ТЕВ № 8, 1890, неоф. С. 1–20.

12. Отчет об Алтайской и Киргизской миссиях Томской епархии за 1884 г. (окончание)//ТЕВ № 21, 1885, неоф. С. 32–52.

13. ГА ТО, ф. 170, оп. 2, ед. хр. 3034. (Дело со сведениями о состоянии церквей за 1890 и 1891 год к отчету о состоянии Томской епархии).

14. Отчет о миссиях Томской епархии — Алтайской и Киргизской за 1891 г. (продолжение)//ТЕВ № 6, 1892, неоф. С. 1–13.

15. Отчет об Алтайской и Киргизской миссиях Томской епархии за 1886 г. //ТЕВ № 17, 1887, неоф. С. 7–13.

16. Отчет об Алтайской и Киргизской миссиях за 1888 г. // ТЕВ № 5, 1889, неоф. С. 1–19.

17. ГА ТО, ф. 170, оп. 2, ед. хр. 2747 (Дело по рапорту помощника начальника миссии Томской епархии протоиерея Василия Вербицкого от 25 октября сего года за № 302 о выборе председателя и членов Улалинского приходского попечительства и сроков их службы (1884)).

18. ГА ТО, ф. 184, оп. 1, ед. хр. 13 (Ведомость о церквях Алтайской и Киргизской миссии Томской епархии и лиц, служащих в них за 1889 год).

19. ГА ТО, ф. 183, оп. 1, ед. хр. 1 (Ведомость о Бийском архиерейском доме и церквях Алтайской духовной миссии и лицах, служащих в них за 1885 год).

20. ГА ТО, ф. 170, оп. 2, ед. хр. 2910 (Дело о приходских попечительствах за 1888 год).

21. Отчет о миссиях Томской епархии — Алтайской и Киргизской — за 1890 г. (продолжение)//ТЕВ № 6, 1891, неоф. С. 1–14.

А. М. Клим, С. А. Песоцкая

ИСТОКИ ВОЗНИКНОВЕНИЯ И ИСТОРИЧЕСКИЕ ПОСЛЕДСТВИЯ РАСКОЛА В РУССКОЙ ЦЕРКВИ XVII ВЕКА

Аннотация: в статье обобщен широкий круг источников, освещающих истоки возникновения и исторические последствия раскола в Русской Православной Церкви XVII века. Актуальность проведенного исследования заключается в том, что раскол как феномен русского православия вписывается в картину русской национальной истории и постулируется как явление, отразившее общую тенденцию ее развития, а также особенности русского менталитета.

Ключевые слова: раскол в церкви XVII века, насильственный характер реформы, истоки и последствия.

Приступая к изучению такой сложной и многогранной темы, как раскол в Русской Православной Церкви XVII в., определимся с содержанием термина «раскол» и отметим различия между расколом и ересью.

Под ересью понимается расхождение в догматике, тогда как в расколе догматических расхождений нет, но есть расхождения в понимании внешней стороны веры — обрядности; для раскольников также характерно непризнание церковной иерархии (Ключевский В. О. [1, с. 285–288], Ивановский Н. [2, с. 55]). По мнению А. В. Слесарева, в основе ереси лежит разрыв с католической Церковью на почве фундаментальных доктринальных разногласий. В этом случае исследователь применяет термин «конфликт религиозных ценностей». Раскол же не сопровождается этим явлением,

а является предельным развитием конфликта интересов (обострения внутрицерковных противоречий, вызванных административно-организационным характером [3, с. 52]) или конфликта нерелигиозных ценностей, то есть внутрицерковных противоречий политического, культурно-этического или социального характера [3, с. 53].

Исторические последствия раскола в Русской Церкви освещены достаточно широко в трудах отечественных религиоведов. К проблеме раскола XVII в. в разное время обращались многие исследователи. Одним из них был В. П. Рябушинский, потомственный старообрядец в эмиграции. Обращаясь к теме раскола, он написал книгу «Старообрядчество и русское религиозное чувство», в которой рассматривал причины этого явления и его отношение к культурно-исторической жизни России. В частности, автор отметил, что церковный раскол явился той причиной духовно-политической смуты, которой сопровождалось проведение петровских реформ, потому что «к моменту их начала душа народа, лишившись внутреннего стержня самоуважения, потеряла всякую устойчивость. Нескончаемая борьба между старообрядцами, южноруссами и греками привела к созданию в России на рубеже XVII–XVIII вв. тупиковой ситуации» [цит. по 4].

К рассматриваемой нами теме обращался и митрополит Московский Макарий (Булгаков) в публикации «История русского раскола, известного под именем старообрядства» (1854), оказавшей большое влияние на всю церковную историографию старообрядчества.

Российский богослов, заслуженный профессор Санкт-Петербургской духовной академии Иван Нильский в конце XIX в. изучал частные вопросы, связанные с учением раскольников, с целью их опровержения.

Другой профессор СПДА Петр Семенович Смирнов занимался освещением проблемы отношения к расколу государства и Церкви и полагал, что «видя в старообрядчестве лишь "протест против правительства и современного порядка вещей", светские исследователи идут по ложному пути» [цит. по 5].

Нельзя не отметить и такого исследователя старообрядчества, как Николай Иванович Субботин, который состоял профессором в Московской духовной академии на кафедре истории и обличения русского раскола. Его труды были посвящены разным аспектам раскола и выразили резко негативное отношение к этому явлению, а потому вряд ли могут иметь объективный характер.

К этой же теме обращался и светский историк В. О. Ключевский, глубоко вникнувший в духовное состояние людей XVII в. и описавший последнее в своем курсе лекций по истории России [1].

Обобщая широкий круг религиозных и светских источников, посвященных описанию раскола в русском православии, можно выявить следующие истоки, спровоцировавшие раскол.

1. Основопологающей причиной рассматриваемого события стало то, что раскол являлся отражением всеобщего недовольства положением дел в России и внутренней политикой правительства и Церкви. Он был реакцией на подражание Западу. Острая же реакция на изменение обрядов есть результат недовольства общим политическим укладом страны, в том числе иноземным культурным и религиозным влиянием. Об этом, в частности, упоминает патриарх Никон в своем письме царю: «Судят и насилуют мирские судьи, и сего ради собрал ты против себя в день судный великий собор, вопиющий

о неправдах твоих. <...> Во многих местах и до смерти постытся, потому что есть нечего. Нет никого, кто был бы помилован: нищие, слепые, вдовы, чернецы и черницы, все данями обложены тяжкими; везде плач и сокрушение» [цит. по: 1, с. 243].

2. Обнаружение ошибок в переводах религиозных текстов можно назвать второй причиной раскола, но оно (обнаружение ошибок) было первым явным провозвестником будущей общественно-религиозной катастрофы. В частности, ошибки были обнаружены в «Триоди Цветной», «Часослове», «Евангелии», «Апостоле», «Псалтири», переведенной прп. Максимом Греком в начале XVI в. [6, с. 222–226], в «Типиконе» (издание 1610 г.) Арсением (Глухим), Авраамием Палицыным, Иваном Наседкой и арх. Дионисием (Троицким) в 1618 г. [6, с. 303; 4, с. 284]. О наличии ошибок в богослужебных книгах говорил и патриарх Филарет (1619–1634) [6, с. 306]. Он отмечал ошибки в «Церковном Уставе» издания 1610 г. [7, с. 287]. Переводческая ошибка была замечена и в восьмом члене «Символа Веры», в том месте текста произведения, когда Святой Дух стал именоваться не только животворящим, но и истинным. По поводу именования Святого Духа было даже особое постановление Стоглавого собора называть Его первым или вторым способом [8].

Указание русскому народу на ошибки его богослужебных книг было причиной раскола потому, что, как писал один из защитников раскола Спиридон Потемкин, «Московская Церковь была всегда права, так как церковь не могла погрешить ни в едином слове, ни во псалмах, ни в обычаях, и нравах писанных и держимых, вся бо церковная (теория) свята есть, и держание не пресечется на один час» [цит. по:

9, с. 630]. Поэтому утверждение того, что русский церковный обряд содержал ошибки, расценивалось не просто как попрание старины, но как покушение на залог спасения. По словам профессора С. А. Зеньковского, люди видели «в нарушении обряда церковной службы <...> величайший грех, закрывавший нарушившим его путь к спасению» [9, с. 630].

3. Отсюда вытекала и другая причина, «питавшая» раскол, — высокомерное отношение православных русских к грекам из-за утраты последними «чистоты» православия: начиная с Флорентийской унии 1439 г., византийская иерархия теряет свой авторитет на Руси. Критическое отношение защитников русского православия к модернизации православия у греков приводит к тому, что Константинополь перестает расцениваться как оплот борьбы с латинством. Последующее падение Константинополя в 1453 г. от захвата турок только усугубляет это восприятие. Теперь Русь стала расцениваться как единственный оплот правой веры и благочестия. По этому поводу В. О. Ключевский приводит слова русского митрополита Филиппа I, который писал в 1471 г.: «И о том, дети, подумайте: Царьград непоколебимо стоял, пока в нем, как солнце, сияло благочестие, а как скоро покинул он истину и соединился с латиной, так и попал в руки поганых» [цит. по 1, с. 292]. Вынужденные под гнетом агарян просить у Руси милостыню, восточные патриархи только усилили самомнение русских в своей религиозной особенности. Именно с этих пор зарождается идея Москвы — Третьего Рима, последнего оплота православия в мире. И на этом фоне заявления о необходимости соотнесения всего, что связано с богослужением, с олатыненным Востоком,

стало восприниматься как предательство. Как писал Зеньковский: «Нетрудно себе представить, какой ужас и какие сомнения охватили души русских людей. Что делать: отказаться от уважения к своим отцам, отбросить старые идеалы, которыми они жили, признать, что за двуперстный крест полагается проклятие? Или же выйти из лона Церкви, не повиноваться государственной власти и церковной иерархии, отказаться от духовной связи со всем православным Востоком?» [9, с. 630]. Высказывание же этой идеи из уст царя и патриарха принимало уже апокалиптический оборот: воспринималось как приближение пришествия Антихриста и наступление времени, когда следует отстаивать свою веру мученичеством.

4. Такие эсхатологические умонастроения во многом коренились в религиозном невежестве основной массы народа. Религиозное невежество выразилось в излишнем консерватизме, принявшем форму обрядоверия, которое зачастую подменяло собой «живое» понимание веры. Вот как выглядит результат обрядоверия, по словам профессора Н. Ивановского, «обряд отождествляется с верою, и вера делается не исповеданием бытия и промысления Божия <...>, не чаянием воскресения мертвых и жизни будущего века и т. п., а верою во внешнее, верою в персты и другие обряды» [2].

На необразованность как причину обрядоверия указывал, в частности, и В. О. Ключевский: «Раскол произошел от невежества раскольников, от узкого понимания ими христианской религии, от того, что они не умели отличить в ней существенного от внешнего, содержания от обряда» [1, с. 287].

Рассматривая природу расколов как явлений социальной жизни, В. О. Ключевскому вторит А. В. Слесарев,

отмечавший, что, как правило, причиной расколов, подобных рассматриваемому нами, становится недостаточная осведомленность населения [3, с. 114].

5. Немаловажной причиной раскола стал непродуманный переход к новым формам богослужения, выразившийся в самочинном и властном внесении Никоном изменений в богослужебные обряды и, как результат этого, насильственный характер проведения всей реформы [1, с. 306]. Так, друзья Никона из кружка ревнителей (Аввакум, И. Неронов, Д. Костромской, Логгин Муромский, еп. Павел Коломенский) восприняли это самовластие как объявление войны и стали в оппозицию. В результате этого протопоп Логгин был осужден по доносу, не имевшему состава преступления, и арестован. Подобным образом был посажен под стражу и Неронов, которому заступничество за Логгина и указание на несправедливость его осуждения было вменено в прямое преступление. Следующим патриархом Никоном был устранен епископ Павел Коломенский, который на Соборе в 1654 г. выступил против отмены русской практики 16 земных поклонов на молитве Ефрема Сирина. Несмотря на то, что этому можно было возразить, апеллируя к древним источникам, Никон тем не менее решил сослать еп. Павла в заточение, где он сошел с ума и погиб [6, с. 325].

Решительность Никона, лишенная всякой тактичности, проявилась и в том, что выступив против икон, написанных в католическом стиле, он не только конфисковал их из домов бояр в 1655 г., но и публично посрамил последних [6, с. 328]. Это еще более усилило конфронтацию между патриархом и боярством, которая началась уже до его патриаршества и выражалась в нежелании подчиняться человеку,

ограничивающему их своеволие и влияние на царя. Впоследствии амбициозность Никона в попытке подчинить светскую власть церковной обернулась тем, что боярство явилось той тайной силой, которая стала поддерживать конфликт между Никоном и раскольниками в сугубо меркантильных интересах, из-за чего произошел трагический раскол всего народа [6, с. 320].

6. Не в последнюю очередь нужно отметить как причину раскола и ригоризм в отношении светской и церковной власти к старообрядцам, оттолкнувший от реформы значительную часть духовенства и простого народа [3, с. 115]. Если бы собор 1667 г. не наложил анафему на раскольников, то, как пишет А. В. Карташев, движение сопротивления церкви выродилось бы со временем в секту. После же наложенных на них проклятий и отлучения сами власти лишили себя диалога с оппозицией и окончательно создали именно раскол [6, с. 336].
7. Еще одной причиной, приведшей Русскую Церковь к расколу, является личная неприязнь самих расколочителей (Иван Неронов, Аввакум) к патриарху Никону, что выразилось в саботировании ими церковной иерархии, хуле на нее и призывах к этому народа [6–8]. Как писал В. О. Ключевский, раскол превратился в церковный мятеж, когда старообрядцы не захотели повиноваться священноначалию [1, с. 314]. То, что это явилось одной из главных причин гонений на раскольников, а через это и укрепления оппозиции церкви, косвенно отмечал и сам Никон [цит. по 1, с. 307].

Обобщая материал приведенных источников, можно вывести следующие последствия церковного раскола на Руси XVII в.:

1. Раскол Русской Церкви на официальную и старообрядческую, потеря духовного единства народа, а отсюда кризис Русской Церкви и ее очевидное ослабление.
2. Возрастание числа антисоциальных элементов, способствовавших сепаратизму, что привело уже к идеологическому расслоению общества.
3. Раскол стал той психологической средой для недовольства Церковью и государством, которая способствовала проникновению западной культуры в Россию. Это, в свою очередь, стало причиной усиления кризиса национальной идентичности у интеллигенции и правящих кругов, ослабления единства нации и способствовало культурному расслоению общества [1, с. 318].
4. В качестве положительного следствия раскола стоит отметить, что вместе с европейским культурным влиянием в Россию проникло и научно-техническое знание, которое способствовало преобразению образования в стране. Опираясь на идеи философа Н. А. Бердяева, можно считать, что церковный раскол был глубоко национальным явлением, в полной мере отразившим особенности русской истории и менталитета. С точки зрения мыслителя, сам по себе «церковный национализм — характерное русское явление» [10, с. 21].

Применяя к расколу как социальному явлению тезисы философского учения Н. А. Бердяева, мы можем предположить, что жесткость идейного противоборства ревнителей старой веры и сторонников церковной реформы отразила те антиномии, которые «проходят через все русское бытие» [10, с. 19]; раскол обнажил «неисчислимое количество тезисов и антитезисов», которые обнаруживаются в структуре русского национального характера, русской души [10, с. 24] и русской жизни, где все время сталкиваются

противоположные начала: новое и старое, азиатское и европейское, матриархальное и патриархальное, рабство и бунт, доброта и жестокость, искание веры и обрядоверие.

Раскол обозначил в своем роде «вектор» всего последующего исторического развития России, где любой тезис оборачивается антитезисом [10, с. 29] и вся история состоит из многочисленных разломов и разделений: западники и славянофилы, либералы и консерваторы, большевики и меньшевики, сталинисты и диссиденты, сторонники партии «Единая Россия» и КПРФ; список можно продолжить, поскольку он имеет открытый характер.

Библиография

1. Ключевский В. О. Сочинения в восьми томах. Т. 3. Курс русской истории. Часть 3. М.: Государственное изд-во полит. лит-ры, 1957. 426 с.
2. Ивановский Н., проф. Старообрядство и раскол. Публичное чтение во Владимирской читальне г. Казани // Странник. № 5. 1892. С. 56.
3. Слесарев А. В. Расколоведение. Введение в понятийный аппарат. М.: Новоспасский мужской монастырь, 2012. 207 с.
4. Ширшов А. В. Философия старообрядчества: В. П. Рябушинский // Вестник Чувашского университета. № 4. Чебоксары: Чувашский государственный университет им. И. Н. Ульянова, 2009. С. 188–192. URL: <https://elibrary.ru/contents.asp?issueid=647423> (дата обращения: 1.11.2017).
5. Кузоро К. А. Исследование старообрядчества в духовных академиях второй половины XIX — начала XX в. // Макарьевские чтения: материалы шестой международной конференции (21–23 ноября 2007 года) / ред. В. Г. Бабин. Горно-Алтайск: РИО ГАГУ, 2007. С. 164–172. URL: <http://anti-raskol.ru/pages/1180> (дата обращения: 1.11.2017).

6. Карташев А. В. История русской церкви. М.: Эксмо, 2015. 544 с.: ил.
7. Пыпин А. Исправление книг и начало раскола. История русской литературы. Том 2. СПб.: Типография М. М. Стасюлевича, 1898. 566 с. URL: <http://padabum.com/d.php?id=33734> (дата проверки: 1.11.2017).
8. Васильев В. Какое значение для раскола имеет Стоглавый собор//Пензенские епархиальные ведомости. № 7. 1889. С. 27, 50.
9. Зеньковский С. А. Русское старообрядчество. В двух томах/Сост. Г. М. Прохоров. Общ. ред. В. В. Нехотина. М.: Институт ДИ-ДИК, Квадрига, 2009. 688 с.: ил.
10. Бердяев Н. А. Судьба России. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2016. 416 с.

Протоиерей Тихон Смокотин

**ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ
И ИНТЕЛЛИГЕНЦИЯ
В ТОМСКОЙ ГУБЕРНИИ
В XIX — НАЧАЛЕ XX В.**

Аннотация: статья описывает непростые взаимоотношения Православной Церкви и интеллигенции в Томской губернии в XIX — начале XX в. Актуальность статьи обусловлена активным участием Русской Православной Церкви в жизни общества в последние годы.

Ключевые слова: православный, церковь, духовенство, семинария, университет, студенчество, интеллигенция, консерватизм, охранительство.

Под понятием «интеллигенция» обычно понимается социальная группа, занимающаяся интеллектуальным трудом. В России интеллигенция сформировалась во второй половине XIX в., известная тогда в основном под названием «разночинцев», выходцев из разных общественных слоев, не принадлежавших к дворянскому сословию. Говоря об интеллигенции в применении к первой половине XIX в., к ней обычно относят весь образованный класс России и прежде всего занимавшееся интеллектуальной деятельностью дворянство и чиновничество.

Факторами роста числа образованных людей в Сибири, удаленной от столиц и культурных центров страны, были: развитие золотопромышленности, учреждение Томской губернии, развитие средних и высших учебных заведений,

кульминацией чего стало открытие в 1888 г. университета, а в 1900 г. — Технологического института, высылка политических ссыльных, среди которых были декабристы, участники польских восстаний 1830 г. и 1863 г., народники. Наибольшее число интеллигенции концентрировалось в Томске и Барнауле. По мнению В. П. Зиновьева и О. А. Харусь, об общественной жизни в Томске и губернии можно говорить лишь с 60-х годов XIX века [1, С. 12].

К. Н. Евтропов цитирует изданные в Петербурге в 1845 г. заметки одной путешественницы, в которых она пишет о томском обществе середины XIX в. Она находит его «большим и приятным», упоминает о клубе с игрой в бильярд три раза в неделю и воскресными балами. Многие принимали гостей для танцев и игры в карты, устраивали детские праздники и спектакли. Немногие говорили на иностранных языках, но книг в Томске читали много. «Богатые люди выписывают себе за дорогую цену хороших гувернанток и учителей, а те, которые победнее, отвозят детей своих в Петербург и там отдают их в казенные заведения. Через несколько лет все молодое поколение Томска заговорит на иностранных языках и будет играть, петь, танцевать не хуже столичных жителей» [2, С. 45–46]. О религиозности местного общества ничего не сказано, но упоминаются балы, спектакли и иные «увеселения», часто осуждавшиеся в церковных проповедях того времени.

В 1888 г. в Томске состоялось открытие первого в Сибири университета, а в 1900 г. Технологического института, в городе складывается своя интеллигентская среда, главный тон которой задавала университетская профессорско-преподавательская корпорация и студенчество, в них было немало происходивших из духовного сословия, выпускников семинарий. Поступление их в университет стало возможным благодаря

закону «Об устройстве детей лиц православного духовенства» от 26 мая 1869 г., в ходе «Великих реформ» решившем застарелый вопрос о судьбе молодежи, желавшей выйти из духовного сословия и найти себе светский род деятельности. Согласно этому закону «дети лиц православного духовенства не принадлежат лично к духовному званию, показываясь только для сведения в послужных списках их отцов» [3, С. 455].

В свое время основатель Томского университета, попечитель Западно-Сибирского учебного округа, профессор В. М. Флоринский, окончив Пермскую семинарию, не пройдя по конкурсу в Петербургскую духовную академию, смог поступить в Медико-хирургическую академию лишь потому, что государство, нуждавшееся в медиках, принимало в это учебное заведение семинаристов. После принятия нового закона положение изменилось. Став намного более благоприятным для выходцев из духовного сословия. При основании университета в Томске Министерство народного просвещения даже рекомендовало Флоринскому, учитывая недостаток молодежи с гимназическим образованием, принимать в число студентов выпускников духовных семинарий. Сам Флоринский надеялся, что семинаристы окажутся более дисциплинированными, в сравнении с гимназистами. Среди первых 72 абитуриентов было 30 гимназистов и 40 семинаристов [4, С. 16–18, 85].

В дальнейшем, за первые 25 лет существования университета, доля бывших семинаристов в среднем составила около 60% от общего числа студентов. Окончивший с отличием университет, студент первого набора Аристарх Михайлович Левковский, ставший профессором Саратовского университета, до поступления учился в Самарской семинарии. Профессорами Томского университета стали четыре выпускника Томской семинарии: П. И. Чистяков, К. Н. Завадовский, П. А. Ломовицкий, И. Н. Осипов.

Среди дореволюционных профессоров Томского университета — 30 происходили из духовного сословия, не менее 16 были выпускниками духовных семинарий, двое — протоиереи Д. Н. Беликов и Я. Я. Галахов — выпускниками Казанской духовной академии со степенью магистра.

Православная церковь имела статус господствующей в Российской империи, ее присутствие во всех сферах государства и общества было обязательным, и любое событие большей или меньшей важности не обходилось без ее участия. Университет был заложен 26 августа 1880 г. епископом Томским Петром (Екатериновским). После литургии в соборе он с духовенством совершил крестный ход к месту постройки, отслужил торжественный молебен с водоосвящением и освятил место будущего университета. Университет был открыт 22 июля 1888 г. Епископ Томский Исаакий (Положенский) в сослужении всего городского духовенства совершил молебен, после которого произнес речь о значении для Сибири открываемого университета и передал попечителю учебного округа В. М. Флоринскому икону Божией Матери [5, С. 3,10].

Верх университета был украшен крестом. На его верхнем этаже находилась церковь Казанской иконы Божией Матери, настоятелем которой был назначен протоиерей, профессор Дмитрий Беликов, также заведовавший археологическим и этнографическим музеем, и бывший членом совета университета. В 1908 г. Д. Н. Беликов переехал в Петербург, и настоятелем университетской церкви был назначен протоиерей Яков Галахов. Оба протоиерея окончили Казанскую духовную академию и имели ученые степени магистра, а Беликов в 1902 г. был удостоен степени доктора церковной истории [6. С. 35–36, 73].

Религиозные дисциплины являлись обязательной составляющей светского образования Российской империи и Закон Божий преподавался в гимназиях со времени императора Александра I как один из главных предметов. В российских университетах, в отличие от западноевропейских, изначально не было теологических факультетов, и богословие было уделом духовных академий. Но при университетах существовали кафедры богословия и был обязательный общий курс богословия для студентов младших факультетов. В Томском университете эта кафедра возглавлялась протоиереем Д. Н. Беликовым, а после него протоиереем Я. Я. Галаховым.

Как Закон Божий в гимназиях, так и богословский курс в университетах, несмотря на приданное им официально высокое значение, не были в числе популярных у учащихся дисциплин, часто преподавались кое-как и не оставляли в душах выпускников глубокого впечатления. С. А. Волков, поступивший в 1917 г. в Московскую духовную академию, писал, что в годы его обучения в гимназии Сергиева Посада «Закон Божий... должен был бы считаться наиглавнейшим предметом. Но вся его «главность» заключалась лишь в том, что во всех списках он стоял на первом месте. Никакого религиозного давления на нас не было. Время от времени мы обязаны были посещать гимназическую церковь... и каждый из нас бывал в ней не чаще раза в месяц. Раз в год следовало исповедоваться и причащаться». Интересуясь православием, Волков как-то выбирал себе книги в бедной религиозной литературе гимназической библиотеке и поймал на себе взгляд преподавателя латыни, поглядевшего на ученика «с... удивлением и даже оттенком иронии» [7, С. 50].

Н. Д. Либеров, выпускник Костромской семинарии, поступивший в Томский университет в 1896 г., высоко оценивал лекции и проповеди протоиерея Дмитрия Беликова.

Либеров говорит, что, слушая его проповедь после молебна, он вспомнил мать, просившую чаще ходить в церковь, и отца, «колко язвившего тех студентов, которые рисуются своим неверием и безбожием». «Вера среди интеллигенции пала, — говорил Беликов в своей первой лекции, — в чистом виде ее можно найти только среди православного русского народа. Русский народ своею русскою душой чувствует истину — и потому он является глубоко религиозным. Вы, господа, в университете легко можете совратиться, сбиться с правого пути, удариться в атеизм и материализм, так угодные современной интеллигенции».

Либеров упоминает о студенте-земляке, который «религиозностью, например, не отличается», при этом сам Либеров не отказывается от общения с атеистом, объясняя это тем, что показал бы этим, «что боюсь за свою веру, что она у меня не тверда и готова пошатнуться».

Сравнивая Томский университет с родной костромской семинарией, Либеров отмечает «поразившую» его скромность обстановки университетской церкви и отсутствие среди студентов религиозного рвения: «Студентов (на молебне) молилось немного. Не в моде, не в обычае здесь много и долго молиться» [8, С. 12–13].

Е. Н. Аравийская вспоминала о закончившейся скандалом «первой и единственной» лекции протоиерея Галахова, которую она посетила осенью 1917 г. «Протоиерей Галахов доказывал существование Бога. Вольнослушательница естественного отделения Мария Сахно встала и начала говорить, что приведенные доводы не состоятельны. Это вызвало у протоиерея крайнее раздражение и гнев» [9, С. 22]. Воспоминания Е. Н. Аравийской написаны в 1970-х годах, что не могло сказаться на ее оценке пережитого, но описанная в них ситуация очень правдоподобна.

Интеллигенция в России, конечно, была очень разной и придерживалась различных политических, религиозных убеждений, мировоззренческих установок. В ее среде были люди очень консервативных взглядов. Консерваторами и охранителями, считавшими необходимым «подморозить» Россию, были и обер-прокурор Святейшего Синода К. П. Победоносцев, и выдающийся русский мыслитель К. Н. Леонтьев. Последний, на пороге кончины, принял монашеский постриг с именем Климент.

В числе консерваторов были и фундаменталисты, такие как известный писатель С. А. Нилус. Настоящим фундаменталистом, страстно нападавшим на либералов и революционеров, был иеромонах Игнатий Дверницкий, учившийся в гимназии и Московском университете. Иеромонах Игнатий известен тем, что был заведующим Томской церковно-учительской школой и был убит в мае 1909 г. двумя ее учащимися.

Находились и богоискатели, идеалистически настроенные интеллектуалы, наиболее яркой фигурой среди которых был В. С. Соловьев. Их отношение к религиозным проблемам не было политически окрашенным, как у охранителей и фундаменталистов. Они отказывались воспринимать религию как национальную и политическую идеологию, обращаясь к философии религии и ее мистической стороне.

Важным явлением духовной и интеллектуальной жизни России стало издание в 1909 г. сборника статей о русской интеллигенции «Вехи», авторы которого упрекали до-революционную интеллигенцию в приверженности народническим мифам и атеизму.

Н. А. Бердяев утверждал, что интеллигенции присущи такие черты, как «исключительное, деспотическое господство утилитарно-морального критерия, столь же исключительное

давящее господство народолюбия и пролетаролюбия, поклонение «народу», его пользе и интересам». Благодаря этому «народническому мирозерцанию и утилитарной оценке» интеллигенция «внешне понимая прочитанное, ... внутренне... мало соединялась с миром философского творчества, как и с миром красоты... всегда охотно принимала идеологию, в которой центральное место отводилось проблеме распределения и равенства... к идеологии же, которая в центре ставит творчество и ценности, она относилась подозрительно... в 70-е годы у нас было даже время, когда чтение книг и увеличение знаний считалось не особенно ценным занятием, и когда морально осуждалась жажда просвещения... русская интеллигенция хотела жить и определять свое отношение к самым практическим и прозаическим сторонам общественной жизни на основании материалистического катехизиса и материалистической метафизики. Несмотря на то, что, по мнению Н. А. Бердяева, в 1890-е годы русская молодежь стала европеизироваться, повысились ее умственные интересы, «общественный утилитаризм в оценках всего, поклонение «народу» — то крестьянству, то пролетариату — все это остается моральным догматом большей части интеллигенции», для которой «любовь к уравнительной справедливости, к общественному добру, к народному благу парализовала любовь к истине» [10, С. 2–8].

Об этих же особенностях мировоззрения значительной части русской дореволюционной интеллигенции писал в том же сборнике С. Н. Булгаков. Интеллигенции, «особенно в прежних поколениях», было присуще чувство вины перед народом, которое Булгаков называет своего рода «социальным покаянием», отличительная черта которого, в сравнении с покаянием религиозным, в том, что покаяние это было не перед Богом, а перед «народом». Усвоив с легкостью

догматы просветительства, интеллигенция, писал Булгаков, сделала своей религией, «общей верой» атеизм, «в которую крещаются все вступающие в лоно церкви интеллигентски гуманистической... нет интеллигенции более атеистической, чем русская». Булгаков обвинял интеллигенцию и в революции 1905–1907 годов, считая ее «духовным детищем интеллигенции», в которой «духовное руководство... принадлежало нашей интеллигенции, с ее мировоззрением, навыками, вкусами и социальными замашками». А. С. Изгоев писал о портящей молодежь «товарищеской среде», нигилистической по взглядам, в которую юношество попадает в учебных заведениях и которая «формирует и воспитывает молодого человека». Сравнивая студентов европейских университетов с русскими студентами на примере Томского университета, выпускником медицинского факультета которого был А. С. Изгоев, он отдает предпочтение первым, отмечая недостаточную старательность студентов в России: «Как слушают наши студенты? Точно гимназисты они читают на лекциях посторонние книги, газеты, переговариваются, и проч... Само посещение лекций происходит через пень-колоду, случайно, больше для регистрации... студент в университете... «работает»... у себя дома перед экзаменами или репетициями, зубря до одурения краткие, приспособленные к программе учебники или размножившееся компендиумы» [10, С. 25–35, 103–107].

В отличие от критики «справа», авторы «Вех» доброжелательно относились к интеллигенции. Н. А. Бердяев объяснял свои критические замечания тем, что «в данный час истории интеллигенция нуждается не в самовосхвалении, а в самокритике», а С. Н. Булгаков полагал свои надежды на появление в будущем новой, христианской интеллигенции, которая не «употребляла всю силу своей

образованности... на разложение народной веры», а соединяла бы «подлинное христианство... с просвещенным и ясным пониманием культурных и исторических задач» [10, С. 8, 67].

В дореволюционной интеллигентской среде, особенно среди молодежи, как известно, были распространены идеи атеизма, революционного народничества, оппозиции по отношению к государственным властям и церкви. Об этом можно прочесть и в произведениях русской литературы, и в мемуарах. Так, в воспоминаниях П. Н. Милюкова, известного историка и политического деятеля, описан забавный случай, из которого можно составить представление о репутации, которую имела русская молодежь в Европе.

Еще будучи студентом Московского университета, П. Н. Милюков путешествовал по Италии. Как-то, задремав на Форуме в Риме и проснувшись к вечеру, он решил просить ночлега в монастыре неподалеку. Монах-привратник, увидев иностранца, спросил Милюкова, откуда он. Милюков ответил, что из России. «Монах отпрянул: nihilista? Я его успокоил». (Конечно, нужно учитывать, что описываемая Милюковым ситуация имела место летом 1881 г., после знаменитого покушения на царя Александра II, тем не менее она достаточно красноречива) [11, С. 132–133].

В основной своей части интеллигенция в России, наверное, была не революционной и атеистической, а либеральной и в отношении к религии – индифферентной. Источником религиозного равнодушия, в отличие от простого народа, был не жизненный прагматизм, а присущий многим интеллектуалам агностицизм.

Церковь также всегда была неоднородна в своих убеждениях. Идеологическое разделение внутри церкви имело место даже не по социальному происхождению клира

или по положению, которое представитель клира занимал в иерархии. Среди русского епископата были монархисты, но было немало и либералов. Репутацию либералов, например, имели будущие патриархи Русской Церкви епископы Тихон (Белавин), (патриарх Московский в 1917–1925 гг.) и Сергей (Страгородский), (патриарх в 1943–1944 гг.).

Примером того, как часть духовенства смыкалась с либеральной интеллигенцией, может служить поддержка ей демократических партий в Государственной думе. Здесь можно назвать имя протоиерея Д. Н. Беликова, входившего в бюро томского отдела «Союза 17 октября», созданного 14 декабря 1905 г. [1, С. 33]. Далеким от реакционного был дух некоторых публикаций в «Епархиальных ведомостях», писавших о сентябрьских беспорядках 1903 г. в духовной семинарии и об их последствиях: «Одичанию, замкнутости, нелюдимости, вообще бурсацизму не дается в семинарии места и покоя. Все усилия всех направлены к облагораживанию учеников и к развитию в них общественных инстинктов: идем, желаем вести и идти к делу и свету. Дальше от праздношатательства и темных дел, прикрываемых стенами и тьмою грязных и темных углов!» [12, С. 23].

В 1916 г., по сообщению газеты, некоторые священнослужители, стремясь донести до общественности свои мысли о путях приходской реформы, выступали с критикой церкви через либеральную печать [13, С. 23–25].

В среде белого духовенства было также немало людей с левыми взглядами, близкими к революционным. Некоторые учащиеся духовных семинарий и училищ увлекались революционными идеями: народничеством, марксизмом. В дальнейшем эти настроения проявились в обновленческом движении, время особой активности которого в России пришлось на послереволюционные 20-е годы XX в.

Убежденными монархистами были архиепископ Макарий (Невский) и вышеупомянутый иеромонах Игнатий (Дверницкий). Представители церкви, подвергавшие интеллигенцию критике справа, осуждали ее не только за религиозный скептицизм и за то, что интеллигенция не проявляла особого интереса к церковной жизни. Духовенство видело в интеллигенции порождение западной цивилизации, мировоззренчески чуждое явление для традиционной России. Известно, что программа массового открытия церковно-приходских школ и школ грамоты была создана в пику успешно работавшим на селе земским школам, в светских учителях которых церковь видела конкурентов в деле борьбы за душу народа.

Макарий (Невский) давал революции 1905–1907 гг. определение как «интеллигентско-чиновническо-иностранческой». Протоиерей И. Беневоленский утверждал, что интеллигенция сознательно и небезуспешно подрывает авторитет церкви среди простого народа, сказав «все, что только можно придумать антирелигиозного и антицерковного. И народ уже начинает становиться на эту интеллигентную точку зрения на религию».

Образованное общество виделось представителям церкви не только сильным идейным противником, но и внутренне слабым, лишенным внутреннего стержня, нравственно неустойчивым, неудовлетворенное жизнью и относившееся «ко всему... не только отрицательно, но и как-то безнадежно, везде и во всем усматривая только мрачные стороны», искавшее «греховное наслаждение» и равнодушное «к вере святой и богооткровенной» [14, С. 7, 23–24].

В то же время не все православное духовенство считало интеллигенцию полностью и безнадежно оторванной от церкви. Один сельский священник, побывавший в Томске

осенью 1903 г., где по слухам «интеллигенция — малOVERна. Учащееся юношество склонно к смутам и волнениям», увидел «целые группы» гимназистов и студентов университета и Технологического института, молившихся в Иверской часовне и кафедральном соборе. По его мнению, безверие учащейся молодежи было не столь глубоким, как представлялось многим, а вызвано было чувством политического протеста и нежеланием юношества превратиться в объект насмешек со стороны радикальной молодежи. «Охраняя свою «свободу» и своеобразно ее понимая, учащаяся молодежь охотнее молится в чужих храмах, там, где не видят их товарищи и где не зрят они начальства. Оттого студенты охотно посещают семинарский храм, церковь монастыря и т. п.» [15, С. 26–27].

Попыткой беспристрастно и объективно рассмотреть вопрос о религиозности интеллигенции, ее отношения к церкви была анкета, опубликованная в 1911 г. в газете «Русское слово». Анкета состояла из 8 вопросов, в которых респондентов спрашивали об их отношении к вере, церкви, причинах их религиозности или атеизма, будущем церкви. Анкета вызвала заметный общественный интерес, были получены ответы от 800 человек. Интрига, связанная с анкетой, была в том, что ее автором значился А. И. Введенский, известный профессор философии Московской духовной академии, имя которого и привлекло внимание общественности. В действительности же настоящим автором анкеты был его однофамилец, также А. И. Введенский, студент Петербургского университета, один из будущих вождей обновленческого раскола в Русской Церкви, написавший по материалам анкеты статью «Причины неверия русской интеллигенции», опубликованную в журнале «Странник» за 1911 г.

Статья нашла живой отклик и в церковной среде. Сообщения о ней были помещены в ряде церковных периодических изданий. Статья «Причины неверия по данным религиозной анкеты» из «Кишиневских епархиальных ведомостей» была в 1912 г. перепечатана «Томскими епархиальными ведомостями». Составление анкеты в ней приписывается профессору Введенскому. Несмотря на то, что анкета была адресована в первую очередь интеллигенции, среди ответивших были люди разных профессий — священники, рабочие, машинисты, булочники, земские начальники, конторщики, крестьяне, капельмейстеры, инженеры, врачи. Более 95% заявили о своем атеизме, главной причиной которого они считали «науку вообще, в частности естествознание» [16, С. 277–281].

С целью ведения диалога между церковью и интеллигенцией организовывались собрания с участием духовенства и приглашенных представителей интеллигенции. Наиболее известными из которых были религиозно-философские собрания в Петербурге с 1901 по 1903 г. Председателем на этих собраниях был ректор Петербургской духовной академии епископ Сергей (Страгородский). Участие в них принимали выдающиеся деятели русской науки и культуры Д. С. Мережковский, В. А. Тернавцев, С. М. Волконский.

В Томске интеллигенция участвовала в религиозно-нравственных чтениях, в которых выступала обычно в качестве лекторов. «Епархиальные ведомости» с гордостью писали о лицах, «участия которых в религиозно-нравственных чтениях, по-видимому, всего менее можно было ожидать, каковы, например, студенты Томского Императорского университета». Впрочем, участие студентов в чтениях было, скорее, символическим. «Епархиальные ведомости» сообщали, что 20 октября 1891 г. студент И. Дагаев прочел стихотворение из «Воскресного дня» «Предсмертные минуты». 27 октября

окончивший университетский курс С. Петров — «Три встречи», а 3 ноября студент Н. Кутузов декламировал стихотворение графа А. Толстого «Грешница» [17, С. 13–15].

Не увенчались успехом в деле воцерковления интеллигенции и петербургские собрания. В 1903 г. они были прекращены по настоянию синодального обер-прокурора К. П. Победоносцева, опасавшегося, что «влияние нецерковных участников собраний возобладает над миссионерским направлением, которое стремился придать собраниям их председатель» [18, С. 329].

Мировая война прервала намечавшееся строительство и открытие третьего высшего учебного заведения в Томске — Сибирской духовной академии. Выбор Синодом Томска как места для ее учреждения очевиден — университет, относительно обширная университетская библиотека, местная профессура, которая могла бы сотрудничать с академией. Тем не менее автор изданной в 1914 г. брошюры «Сибирская духовная академия» видел главную задачу будущего учебного заведения в «страже духовно-религиозных интересов при том центре, из которого всего более можно ожидать нападения на них» [19, С. 30].

Православной церкви очень трудно было найти точки соприкосновения с возвращенной на идеологии Просвещения интеллигенцией. То, что часть интеллигентов происходила из духовного сословия, не улучшало, в лучшем случае не ухудшало, их отношения к церкви. Даже В. О. Ключевский, который преподавал в Московской духовной академии, где, по словам П. Н. Милюкова, «чувствовал себя в родной, духовной среде и был принят как свой человек», в 1906 г. был вынужден оставить чтение лекций в академии, и в его записках содержится немало едких, выстраданных за долгие годы, замечаний о церкви и духовенстве.

Несмотря на то, что пути церкви и интеллигенции постепенно расходились, они вновь сошлись в послереволюционные годы, когда старая, дореволюционная интеллигенция вместе с другими «бывшими» представителями культурного класса России, пережившими гражданскую войну и репрессии, составляли заметную часть прихожан православных храмов.

Библиография

1. Зиновьев В. П., Харусь О. А. Общественно-политическая жизнь в Томской губернии в 1880 — феврале 1917 г. Томск. Изд. Томского университета. 2013.
2. Евтропов К. Н. История Троицкого кафедрального собора в Томске. Томск. 1904.
3. Римский С. В. Русская церковь в эпоху Великих реформ. М. 1999.
4. Ястребов Е. В. Василий Маркович Флоринский. Томск. Изд. Томского университета. 1994
5. Томские губернские ведомости. 1880. 30 августа. 1888. 29 июля.
6. Профессора Томского университета. Биографический словарь. Выпуск I. 1888–1917. Томск. Изд. Томского университета. 1997.
7. Волков С. А. Последние у Троицы. М–Спб. 1995.
8. Либеров Н. Тепло становилось на душе от речи профессора. // Сибирская старина, № 15 (20). Томск. 1998.
9. Аравийская Е. Вела к мысли о мощи человеческого разума. // Сибирская старина, № 15 (20). Томск. 1998.
10. Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. М. 1990.
11. Милюков П. Н. Воспоминания. Том I. М. 1990.
12. Томские епархиальные ведомости. 1904. 1 ноября.
13. ТЕВ. 1917. 1 января.

14. ТЕВ. 1907. 1 января, 15 мая.
15. ТЕВ. 1904. 8 марта.
16. ТЕВ. 1912. 1 марта.
17. ТЕВ. 1891. 1 декабря.
18. Цыпин В. Протоиерей. История русской православной церкви. Синодальный период. Новейший период. М. 2004.
19. Сибирская духовная академия. Томск.1914..

Диакон Роман Чиорня

ПРАВОСЛАВНАЯ МИССИЯ В ЯПОНИИ ПОД РУКОВОДСТВОМ АРХИЕПИСКОПА НИКОЛАЯ (КАСАТКИНА) (1861–1912 гг.)

Аннотация: статья посвящена личности, становлению и миссионерскому служению архиепископа Николая (Японского). Также рассматривается учреждение Православной миссии в Японии, ее методы и трудности, выпавшие на долю миссии и святителя Николая, особенно в период Русско-японской войны.

Чтобы глубже раскрыть личность святителя Николая Японского (Касаткина), необходимо начать изучение его пути с самого начала. О ранних годах его жизни известно крайне мало. Родился Иван Дмитриевич Касаткин 22 августа 1836 года в селе Егорье-на-Березе Бельского уезда Смоленской области в семье диакона Дмитрия Ивановича Касаткина. Окончил Смоленскую семинарию в 1857 году и поступил в Санкт-Петербургскую духовную академию.

Свои первые знания о Дальнем Востоке он, скорее всего, получил от иеромонаха Исайи, который состоял в Пекинской миссии и был сверстником одного из семинарских преподавателей Вани Касаткина. Также одной из любимых его книг была «Записки флота капитана Василия Михайловича Головнина о приключениях его в плену у японцев в 1811, 1812 и 1813 годах, с приобщением замечаний его о Японском государстве и народе». И

это, несомненно, сыграло свою роль в его выборе, и когда в академии зашла речь о назначении священника в Хакодате, то он с успехом прошел конкурсный отбор. В автобиографических заметках, опубликованных в «Новом времени» за 1912 год, он писал: «Будучи от природы жизнерадостным, я не особенно задумывался над тем, как устроить свою судьбу. На последнем курсе духовной академии я спокойно относился к будущему, сколько мог веселился и как-то отплясывал на свадьбе у своих родственников, не думая о том, что через несколько времени буду монахом. Проходя как-то по академическим комнатам, я совершенно машинально остановил свой взор на лежащем листе белой бумаге, где я прочитал такие строки: «Не пожелает ли кто отправиться в Японию на должность настоятеля посольской церкви в Хакодате и приступить к проповеди Православия в указанной стране?» — «А что, не поехать ли мне?» — решил я, и в тот же день за всеобщей уже принадлежал Японии. Она рисовалась в моем воображении как невеста, поджидавшая моего прихода с букетом в руках»¹.

24 июня 1860 года Иван был пострижен в монахи с именем Николай в честь великого святого Святителя Николая, Мир Ликийских Чудотворца, а рукоположен в сан священнический уже 30 июня. Епископ Нектарий, ректор Петербургской духовной академии, напутствуя воспитанника Ивана Дмитриевича Касаткина по пострижении в иноческий чин для поступления на место настоятеля при Российском консульстве в Японии, говорил ему: «Не в монастыре ты должен совершать течение подвижнической жизни: тебе должно оставить самую родину и идти на служение Господу в страну далекую и неверную.

¹ Новое время. 1912. 8 февраля.

С крестом подвижника ты должен взять посох странника: вместе с подвигами монашества тебе подлежат труды апостольства»².

2 июля 1861 года отец Николай прибыл в Хакодате. Приезду его предшествовал рапорт И. А. Гошкевича о том, что настоятелем в миссии может быть священник «не иначе как закончивший курс академии», чтобы быть полезным и своими научными трудами, «даже своей частной жизнью, в состоянии был бы дать хорошее понятие о нашем духовенстве не только японцам, но и живущим здесь иностранцам»³.

Отец Николай был прекрасно подготовлен: в академическом курсе он изучал религиоведение, философию, историю, древние и новые языки, очень много читал, имея, между прочим, и личный интерес к Дальнему Востоку. Он писал архиепископу Иннокентию: «Много лет меня также манила на свое поле наука, японская история и вся японская литература — совершенно непочатые сокровища, стоит лишь черпать целыми пригоршнями, все будет ново, интересно в Европе, и труд не пропадет даром»⁴.

Святой Николай так описывал свои впечатления от первой встречи с Японией: «Приехал и смотрю: моя невеста спит самым прозаическим образом и даже не думает обо мне. Тогда я был молод и не лишен воображения, которое рисовало мне толпы отовсюду стекавшихся слушателей».

В первые годы по приезде миссия Православия была затруднена. Тогда еще продолжал действовать запрет на проповедь христианства. Отец Николай использовал это время для того, чтобы изучить японский язык и верования

²Касаткин Н., архиеп. И в Японии жатва многа//Христианское чтение. Т. 1. 1869. С. 255.

³ЦГИА. Ф. 796. Ед. хр. 572. Д. 1859. Л. 1.

⁴Русский вестник. 1869. № 12. С. 271.

японцев. На протяжении 8 лет он изучал японский и китайскую философию, чтобы посеять семена веры в доступном для японцев понимании. Он писал: «Нужно изучить не костюм и внешние приемы японца, а его дух в историческом развитии, словом, изучить его литературу»⁵.

Отмечал он и то, что в каждой из религиозных систем японцев могли они научиться чему-то доброму: «Три доселешние няньки японского народа, каждая, воспитали в нем нечто доброе: синто — честность, буддизм — взаимную любовь, конфуцианство — взаимное уважение. Этим и стоит Япония. Но пора уже Японии узнать своего Отца Небесного»⁶.

Отец Николай «ходил в буддийские храмы и слушал там проповедников, приглашал к себе для бесед буддийских бонз. Все это было необходимо, ведь без проникновения в характер, образ мысли японского народа нельзя было ожидать, что православная проповедь будет услышана»⁷.

Проповедь среди японцев, естественно, имела свои особые сложности. Такие ученики, как они, требовали весомых аргументов в доказательство истинности проповедуемой веры, а доказательства эти не лежали на поверхности. Необходимо было взглянуть на христианство глазами самих японцев, а для этого, само собой, изучить их религиозные,

⁵Русский вестник. 1869. № 12. С. 207–208.

⁶Праведное житие и апостольские труды святителя Николая, Архиепископа Японского, по его собственноручным записям. СПб, 1996. Цит. по: Суханова Н. А. Цветущая ветка сакуры. История Православной Церкви в Японии. Москва, Издательство храма святой мученицы Татианы, 2003. — С. 10.

⁷Суханова Н. А. Цветущая ветка сакуры. История Православной Церкви в Японии. Москва, Издательство храма святой мученицы Татианы, 2003. — С. 9.

философские и культурные традиции. Как отмечал архимандрит Сергей (Страгородский), сам положивший немало сил на просвещение японского народа светом Христовой веры: «Святитель Николай готовил себя к проповеди на японских шхунах и в японском обществе, в японской столице и в северной рыбацкой деревне. Он должен был усвоить приемы японского красноречия и саму манеру японского мышления. Он должен был узнать, чем живет умственно, духовно этот народ и как он молится в городе и деревне»⁸.

Первое время проповедь была безуспешна. Сказывалось недоверие японцев к иностранному, официальный запрет на переход японцев в христианство, отсутствие привычки логически мыслить (практиковалась китайская образовательная традиция механического заучивания текстов).

На четвертом году нелегкого послушания труды святителя Николая принесли первые ощутимые плоды. В 1868 году от него принимает крещение первый японец — синтоистский жрец Савабе Такума, который посещал И. А. Гошкевича (первого консула российского представительства в Японии) как учитель по фехтованию. Изначально Савабе был ярким противником Николая и христианства вообще (дело едва не дошло до убийства святителя Николая и членов русского консульства), но исполненное силой Божией слово великого пастыря глубоко проникло в сердце языческого жреца. Он крестился с именем Павел. Впоследствии отец Николай неоднократно писал в отчетах обер-прокурору Святейшего Синода о редких душевных качествах и уникальном христианском рвении Павла (Савабе). С Павлом также были крещены Иоанн Сакаи и Иаков Урано. Так в 1868 году зародилась Японская Православная Церковь.

⁸ Архимандрит Сергей. Письма русского миссионера//Богословский вестник. 1896. С. 298–316.

Отличное знание традиций, языка, культуры и уважительное отношение святителя к истории Японии значительным образом сказались в дальнейшем на успехе его проповеди. Через восемь лет после своего прибытия на Японские острова он знал японский язык и традиции в совершенстве. Исследователь Л. В. Зенина цитирует Накамура Кэнносукэ, который отмечает: «... Некоторые японские газеты впоследствии писали, что он знает Японию лучше самих японцев»⁹.

Священный Синод сразу обратил внимание на успехи отца Николая, и это позволило молодому миссионеру обратиться с просьбой создать в Японии постоянную действующую духовную миссию. За период с 1865 по 1868 год отец Николай обратил в Православие 12 японцев. Наганав Мицуо (известнейший исследователь Православия в Японии) писал, что именно с отца Николая начался отсчет Православной истории в Японии. И именно он показал своей жизнью, что и в наше время живут апостолы и возможны апостольские труды. Без трудностей, конечно, дело миссии обойтись не могло. Трудности были в основном финансовые. Архимандрит Андроник (Владимир Никольский, 1870–1919) писал: «Инославные дают прекрасное обеспечение своим деятелям, наши же катехизаторы получают 7–12 иен в месяц, а священники 12–20 иен. Если учесть, что никаких побочных занятий они иметь не могут, поскольку им некогда, да и неприлично, то это — скудный кусок хлеба»¹⁰.

⁹ Цитируется по: Зенина Л. В. Японские ученые о Российской духовной миссии в Японии/Православие на Дальнем Востоке. Вып. 2: Сб. статей./ Отв. ред. М. Н. Боголюбов. СПб.: Издательство СПбГУ, 1996.

¹⁰ Цитируется по: Иванова Г. Д. Жизнь и деятельность святителя Николая Японского/Православие на Дальнем Востоке. Вып. 2: Сб. статей./ Отв. ред. М. Н. Боголюбов. СПб.: Издательство СПбГУ, 1996.

Хронологически этапы миссии Русской Православной Церкви в Японии можно разделить на несколько этапов.

1. Начало 1870-х годов. Хотя само миссионерское служение святителя Николая началось с его приезда, но тем не менее именно этот период ознаменовался окончательным снятием запрета на проповедь христианства в Японии и переходом миссии на легальное положение. Тогда как 60-е годы XIX века были временем знакомства отца Николая с традициями японцев. Проведение Всеяпонского собора в 1874 году (на котором и были рукоположены в священник сан первые православные японцы Павел Савабе и Иоанн Сакаи) лишний раз доказывает, что позиции миссии очень упрочились. В 1871 году официально открыта Православная миссия в Японии, а сам отец Николай назначен ее начальником и возведен в сан архимандрита. В 1872 году миссия переезжает из Хакодате в Токио.

В 70-е годы с помощью типографского оборудования стало возможным выпустить в свет первые книги для японцев. Были выпущены: «Главные молитвы» (двумя изданиями), «Православное исповедание веры св. Дмитрия Ростовского», «Катехизис для оглашенных». Тогда же отцом Николаем было переведено «Евангелие от Матфея», «Краткая священная история»¹¹.

Было налажено издание местных журналов, которые бы отвечали эстетическому вкусу японцев и при этом несли православную проповедь. Особой популярностью пользовался журнал женской семинарии «Уранисики».

¹¹ Подробнее об этом см.: Пайчадзе С. А. Русская книга в странах Азиатско-Тихоокеанского региона. (Очерки истории второй половины XIX — начала XX столетия). Новосибирск. 1995. С. 136.

Исследователь Г. Д. Иванова отмечает, что название это можно перевести как «тонкая подкладка из парчи»¹². Дорогая парча — символ человеческой души, самого дорогого, что есть у человека. И о чистоте души надлежит человеку заботиться более всего. Замечательно то, что именно в этом журнале печатались светские произведения, в том числе — русская классика: Н. В. Гоголь, Ф. М. Достоевский, А. С. Пушкин. Ставка делалась на то, что, полюбив русскую культуру через произведения русских писателей, японцы не смогут не полюбить и Православие. Особо интересно японское издание «Капитанской дочки» А. С. Пушкина. Такасу Дзи-скэ, выпускник православной семинарии, выполнил перевод, а японский художник снабдил книгу иллюстрациями. Незнакомый с реалиями российской жизни он изобразил, например, Екатерину Великую в виде стройной японки в европейском платье, Гринева — в форме французского генерала, всего увешанного орденами, а Пугачев сделался негром с курчавыми волосами и пухлыми губами¹³.

Наряду с издательской деятельностью святитель Николай занимался и деятельностью просветительской. В «Положении», которое он оставил для миссии, говорится: «Миссионеры, кроме своих занятий, обязаны уделять часы для поддержания и расширения своего образования... Чтение книг и трактатов богословского содержания необходимо для преуспевания и разумения православного учения и для того, чтобы быть всегда готовым на разрешение вопросов, возражений и недоумения. Чтение научное также необходимо

¹² Подробнее об этом см.: Иванова Г. Д. Русские в Японии XIX — начала XX века. М., 1993. С. 59.

¹³ Подробнее об этом см.: И. Г. Из деятельности «Апостола» Японии// Исторический вестник. 1912. № 3. С. 1019.

в стране, где на миссионеров будут смотреть не только как на представителей религии, но и как на представителей европейского образования»¹⁴.

Фонды библиотеки миссии постоянно пополнялись благодаря сотрудникам русского посольства. Совершался обмен с Московской и Санкт-Петербургской академиями. Эти учебные заведения особо ценили труды святителя, особенно его труды в областях японской культуры, языка, религиозной жизни, верований, адресованные широкому кругу читателей. В очерках «Япония с точки зрения христианской миссии» отец Николай обращается к истории положения страны в последние годы эпохи Токугава. Как раз в это время отец Николай и приехал в Хакодате как священник посольства. В этих исследованиях он обращается к социальным и политическим проблемам и проявляет себя как талантливый ученый историк и востоковед.

Другой его труд по истории Японии назывался «Сегун и микадо. Исторический очерк по японским источникам». Исследование было напечатано в авторитетнейшем российском издании «Исторический вестник». Автор с интересом говорит о японской жизни своего времени, об особенностях менталитета японцев. Разумеется, тогда было трудно оценить подлинный характер происходивших событий накануне и в ходе революции Мэйдзи. Тем не менее это были первые труды на русском языке об исторических событиях в далекой и неизвестной стране.

Буддизм и конфуцианство стали отдельными сюжетами публикаций святителя Николая. В этих трудах он глубоко описал основные догмы, стремясь объяснить, почему эти

¹⁴ Мельников А., архиеп. Минский и Белорусский. Святой Равноапостольный архиепископ Японский Николай//Богословские труды XIV. М., 1976. С. 59–61.

религиозные системы широко распространились в Японии и так плотно соединились с культурой японского народа. В своих статьях, посвященных религиозным представлениям японцев, отец Николай знакомит нас с деятельностью многих буддийских сект, в которых законы этой религии изменялись с учетом национальных представлений и культуры японского народа. В своих публикациях он подробнейшим образом описывает и культы религии синто.

Также святитель Николай не обходит стороной и деятельность католических и протестантских миссионеров, радуясь тому, что многие из католиков и протестантов переходят в православие целыми общинами.

Конечно, владыка Николай не мог обойти своим вниманием и образовательную деятельность. Образовательная деятельность миссии была весьма обширна. Уместно сказать, что образование, которое давалось японцам в рамках миссии, было не только духовным, но и имело довольно мощное светское направление. Уже упоминаемый нами Кисемото Хидео утверждает, что проповедь Православия в Японии была бы также невозможна без знания японцами русского языка. Поэтому первые обращенные японцы изучали русский язык¹⁵.

Действительно, проповедь только своими силами не дала бы такого результата, к тому же необходимо было установить несколько учреждений для подготовки приходского духовенства.

Первым таким учреждением стало катехизаторское училище, необходимое для подготовки катехизаторов из местного населения. Главным образовательным учреждением стала духовная семинария, открытая в 1875 году. Учеба здесь проходила по программе средних учебных заведений, а центральное

¹⁵ Подробнее об этом см.: Kisimoto Hideo. Japanese Religion in the Meiji Era. Tokyo, 1969. P. 183.

место отводилось изучению японской и российской истории и языков. Преподавателями младших классов были лучшие из выпускников, а старшие классы часто вел сам святитель Николай, который и был главой семинарии. Зачастую в семинарию поступали малолетние японцы, которые еще не были крещены. Многие видели в этом возможность хорошего образования, но «если кому понравится христианство — принимает крещение и остается оканчивать курс»¹⁶.

Обучение велось на японском языке, хотя порой попадались и русские учебники. Сидели в классах прямо на полу, парты заменялись низкими скамейками. Начиная с пятого курса, все ученики принимались учиться произносить проповеди. Заинтересованные в преподаваемой им науке, ученики живо усваивали себе все истины христианства. Обер-прокурор Святейшего Синода А. Д. Самарин писал: «Учащиеся, начиная с самых старших и кончая самыми младшими, крепко сознают, что они учатся для того, чтобы быть проповедниками учения Христова в своей стране, покрытой мраком язычества, и что они сами должны быть достойны будущего звания. Здесь нет и тени той мертвечины и рутинности, которая так пышно процветает в наших российских семинариях. Напротив, в токийской семинарии от всего дышит жизнью, энергией и сознанием важности и величия предстоящей, по выходу из учебного заведения, деятельности»¹⁷.

Вскоре была открыта и женская семинария, где кроме Закона Божьего ввели и курсы домоводства, рисования, пения и шитья. Школа эта была весьма популярной и не случайно заняла одно из первых мест в Японии.

¹⁶ Прохоренко Ф. Русская духовная миссия в Японии//Вера и Разум. 1907. № 7. С. 348.

¹⁷ РГИА. 796. Оп. 151. Отчет обер-прокурора Святейшего Синода Самарина А. Д. за 1890–1891 гг.

Большое значение в педагогической деятельности придавалось и хоровому пению. Святитель Николай писал: «... Вообразите душевный процесс японца. Много значит хорошее мелодичное пение; как необходимо оно в церкви вообще и особенно там, где на внутреннее убеждение человека нужно действовать через его внешние чувства»¹⁸.

Клиросное пение, как мы помним, очень нравилось японцам. После псаломщика В. Сартова и Я. Д. Тихай хором двадцать пять лет руководил Г. Львовский. Он поднял уровень хора миссии до таких степеней, что справедливо мог тягаться даже с хором высшей музыкальной школы Токио.

Сегодня можно с уверенностью утверждать, что успехи эпохи Мэйдзи не в последнюю очередь зависели от трудов семинарии и школ, открытых святителем Николаем. В общем, педагогическая деятельность миссии имела большое значение в решении многих политических и дипломатических задач для России и Японии.

Влияние ее проявилось и в социальной сфере, ведь именно на базе миссии в 1896 году открылся первый детский приют в Токио. Им руководила выпускница Токийской семинарии Феодора Катагава. Выпускницы этого приюта в дальнейшем ярко проявили себя в социальной сфере. И это немаловажно, ведь вопрос женского образования был весьма актуален для Японии в то время.

Завершая обзор основных направлений деятельности миссии, можно отметить, что они носили характер поразительной целеустремленности. Широта интересов, свойственная самому святителю Николаю, отразилась и на делах миссии. Анализ деятельности миссии показывает, что

¹⁸ Цитируется по: Иванова Г. Д. Русские в Японии XIX — начала XX века. М., 1993. С. 73.

ей была свойственна эволюционность, постепенное усложнение. В миссию со временем включались все новые люди. По мере того, как Православие распространялось, программа миссии углублялась и расширялась, становилась более продуманной.

Тем не менее японское правительство все-таки видело в христианстве нечто враждебное, и это сказалось на православной миссии. В 1872 году в Сэндай начинаются гонения, конечно, они не сопоставимы по жестокости с гонениями века XVII, но тем не менее грозившие многими опасностями тем, кто осмелился принять крещение. Было арестовано 8 православных проповедников, в том числе — Павел Савабе. Допрошено более 120 человек. Эти действия вызвали бурную реакцию в среде иностранного сообщества, они совпали с пастырским визитом камчатского архиерея Вениамина, прибывшего в Японию на военном корабле «Восток». Этот визит упрочил положение миссии.

2. Второй этап — с 1880 по 1891 год. В это время архимандрит Николай (Касаткин) выезжает в Россию, где его за торжественным богослужением возводят в сан епископа Ревельского, Рижского викария. Вручая ему жезл, владыка Исидор, митрополит Санкт-Петербургский, произнес напутствие: «До конца дней служить тебе взятому на себя делу, и не допусти, чтобы другой обладал твоим венцом»¹⁹.

Интересно, что, живя в Японии, отец Николай остро переживал разлуку с родиной. Теперь же сердце его тосковало по делам миссии так, что он не мог найти себе места и писал в своих записях: «Дотянувши до вечера, едва помнил, что было с утра. Такая мерзкая, отвратительная жизнь

¹⁹ Тыщук А., прот. Японская Автономная Православная церковь//Журнал Московской Патриархии. 1970. № 11. С. 45.

может быть только при неимении настоящего дела. Для чего я тну здесь изо дня в день? И сам скучаю и бездельничаю, а в Японии в Церкви идет расстройство и ждут меня...»²⁰

Вскоре он вернулся туда. Вернувшись, он активно включается в издательскую деятельность. Накамура Кэнносукэ, исследователь русской литературы в Японии, считал, что как раз издательская деятельность есть вершина миссионерских трудов владыки Николая. В 1884 году в центре столицы Японии закладывается храм, строительство которого продолжалось семь лет и потребовало огромной суммы денег — пятьдесят тысяч рублей. Никорай-до (Воскресенский собор) вознесся над городом на тридцать пять метров и был виден из любой точки города. Японцы, относившиеся к правым политическим силам, считали этот собор символом неуважения России к Японии, а некоторые из них даже всерьез говорили, что это некое тайное оружие с огромными пушками на колокольне²¹. Никогда не слышавшие колокольного звона, японцы называли этот храм «храм Бомбом» (Гангандэра). В этот период миссией организовано издательство православной периодики на японском языке, образованы переводческие кружки. К началу XX столетия в состав Японской миссии входил собор Воскресения Христова (церковь, построенная в Токио, изначально исчезла в пламени «Великого пожара» 1907 года), семинария, школа для девочек и мальчиков, огромная библиотека, приют для сирот.

В 1889 году была принята первая Конституция Великой Японской Империи (название страны до поражения во II Мировой войне). Она, в частности, декларировала свободу

²⁰ Праведное житие и апостольские труды святителя Николая, архиепископа Японского по его своеручным записям. Части первая и вторая. Град Святого Петра. Санкт-Петербург. 1996. С. 148

²¹ Подробнее об этом см.: Прохоренко Ф. Русская Духовная Миссия в Японии и в Корее. Харьков, 1907. С. 364

вероисповедания, но в очень интересной форме: «Все японские подданные пользуются свободой вероисповедания в пределах, совместимых с общественным спокойствием и порядком, а также с их обязанностями как подданных»²². То есть, де-юре гражданский долг превалировал над религиозным. Если учесть, что синто была императорской «религией» (нерелигиозной, этической основой государства), а одна из статей конституции гласит, что личность императора священна, то свобода вероисповедания встает в противоречие с обязанностями исполнения государственных ритуалов. То есть христианин, отказывающийся исполнять синтоистские ритуалы, становился преступником. Де-факто эта юридическая норма не применялась, по крайней мере, до 30-х годов XX века, когда сильно вырос уровень национализма и милитаризма.

Примечательно, что именно в этот период нес свое служение в Японии будущий Патриарх Московский и Всея Руси Сергей (Страгородский), оставивший свои мемуары, в которых, в частности, вспоминается и деятельность святителя Николая, и сложности миссии.

3. Третий этап — 1890–1904 годы. Это время до Русско-японской войны. Православие стремительно распространяется от центров к окраинам. После возведения Николай-до храмы появились в Осаке и Киото. В это же время расцветает и певческое дело в японских храмах. Оно становится неотъемлемой частью проповеди, так как весьма импонировало японцам. Именно на это время приходятся основные труды святителя Николая по переводу богослужебных книг. К этому делу он привлек и одного

²² Дайниппон тэйкоку кэмпо (Конституция Великой Японской империи) [Электронный ресурс].— Режим доступа: <http://www.ndl.go.jp/constitution/etc/j02.html>/Сайт Национальной парламентской библиотеки Японии (дата обращения: 15.05.2018).

японца — Павла Накай. Он был из образованной японской семьи знатного рода. О трудностях святитель Николай постоянно упоминает в своих дневниковых записях, которые хранятся в Российском государственном архиве в Санкт-Петербурге. Например, в записи за 26 ноября (8 декабря) 1896 года написано: «Сегодня утренним занятием мы с Павлом Накай закончили перевод Нового Завета. Начали в сентябре прошедшего года — значит много больше года употреблено. Ежедневно сидели с половины восьмого до двенадцати и вечером с шести до девяти. Теперь больше года еще займет исправление перевода, пока решимся напечатать. Каждый день истощали все силы перевести хорошо и каждый день оставались недовольны. Употреблены все меры ясно вразуметь и выразить текст; пред нами были: три греческих текста, два латинских, славянский, русский, английский, французский, немецкий, три китайских, японский, толкования на русском и английском, все лексиконы — каждый день, почти каждый час приходилось копаться во всем этом — словом, добросовестность не нарушена; и при всем том перевод плох, хотя, конечно, лучше китайских и японского; последний вульгарностью своею немало иногда потешал нас; из китайских — наш пекинский также потешал; лучший из китайских — тот, что ныне в общем употреблении и в Японии. При всем том и этот, не говоря о других, таков, что Накай, прочитывая стих — из десяти восемь не понимал; из десяти стихов пять не понимал даже и по японскому (вульгарному) переводу. Можно себе представить, насколько ясно понимают Священное Писание не столь ученые японцы, как Накай!»²³

²³ Дневники святого Николая Японского. Том III. Санкт-Петербург: Гиперион, 2004. С. 417.

Это время стало исключительно важным для Японской миссии. Именно в это время деятельность ее максимально разнообразна: катехизаторская работа, окормление православных храмов в Японии, отправка студентов в духовные семинарии и академии России.

4. Четвертый этап — время Русско-японской войны (1904–1905 гг.).

С достоинством провел через эти годы испытаний свою паству святитель Николай.

«Еще за несколько лет до начала войны японская печать стала сеять нетерпимость по отношению к России. Православных японцев называли предателями, миссию обвиняли в тайных политических связях с русским правительством, требовали смерти преосвященного Николая... Православным японцам епископ Николай благословил молиться о даровании победы их императору, понимая, что они должны быть верными сынами своей родины»²⁴.

Когда началась война, дипломаты покинули пределы Японии; Русская Православная Церковь оказалась в очень тяжелом положении — антигосударственном. Многие люди оказались перед выбором — вера или верность государству (ведь их религия из России). В прессе стали появляться антиправославные статьи. Церковь стали считать гнездом шпионов. Доходило даже до погромов в храмах. Встал вопрос об отъезде владыки Николая из Японии, но чувство ответственности за врученную ему Богом паству не позволило ему уехать. Он не уехал, хотя по этому поводу было соответствующее решение Синода.

²⁴ Суханова Н. А. Цветущая ветка сакуры. История Православной Церкви в Японии. Москва, Издательство храма святой мученицы Татианы, 2003. С. 32.

Еще до войны началась активная пропагандистская травля святителя Николая и его миссии. Мелкий государственный чиновник отправил отцу Николаю письмо с предложением за деньги выдать правительственную тайну. Святитель Николай письмо проигнорировал, но полиция о нем узнала. Конечно, это был случай клеветы, но он дал повод для постоянных дальнейших нападок на владыку.

Сам он так оценивал произошедшее: «В «Иородзу-иёохо», газете плохой репутации по части правдивости, напечатано вчера, будто я «употребил 20 тысяч иен на подкуп шпионов из японцев» в пользу России! Так! Да я бы выгнал японца, если бы он и без всякого подкупа стал набиваться в пользу чужой для него России изменить своему собственному отечеству!»²⁵

С началом войны гонения постигли и простых мирян, особенно в сельской местности. Отказывающихся молиться о победе японской армии подвергали нападкам и оскорблениям.

«“Христианская религия хороша, но она не годится для моей страны”, был короткий ответ Хидеёси одному епископу, протестовавшему против его запретительных эдиктов. И этот ответ достаточно характеризует образ мыслей Хидеёси. Он знал христианство и ценил его, но в то же время находил нужным изгнать его. Какая причина? Иной не могло быть, кроме той, что он считал христианство опасным для страны. Ему нужно было, собственно, не изгнание христианства, а изгнание европейцев, прекращение интимных сношений с ними и чрез то ограждение страны от их алчности. Пожаловаться на безрезонность и самодурство японских гонителей христианства нельзя: это не были взбалмошные

²⁵ Дневники святого Николая Японского. Том IV. Санкт-Петербург: Гиперион, 2004. С. 880–881

Нероны, Галерии; они считали обязанностью сами знакомиться с христианством и изучали его так беспристрастно, что прямо находили его хорошим, и не стеснялись говорить это своим врагам»²⁶.

Не последнее влияние оказали и действия католических миссий. Католики, смешивая политику и религию, превратили христиан в некую пятую колонну, которая противостояла императорскому правительству.

Тем не менее японское правительство, несмотря на настроения в обществе, официально не преследовало православных ни до войны, ни после нее. Наоборот — нейтрально-корректное отношение властей сохранялось вплоть до 1917 года. Об этом, в частности, свидетельствует сам святитель Николай в своих дневниках того времени: «Правительство строго следит, чтобы война не имела никакого религиозного оттенка, чтоб за Православие, хотя имя его связано с Россией, никто из христиан не был преследуем. В двух местах были попытки фанатиков обеспокоить православных, так правительство с такой строгостью отнеслось к этому, что наших же христиан нам пришлось просить простить обидчиков. Спасибо им за это»²⁷. Лояльность правительства проявлялась также в том, что Воскресенский собор полиция охраняла круглосуточно, оберегая его от погромов.

Владыка не участвовал в общих богослужениях, так как не мог молиться о победе чужой страны над своим Отечеством. Владыка Николай предельно ясно выразил отношение Русской Православной миссии к военным событиям

²⁶ Докладная записка иеромонаха Николая директору Азиатского департамента П.Н. Стремоухову [Электронный ресурс] // URL: http://blagozvon.ucoz.ru/_id/3/337_dnevn.htm#t8 (дата обращения 30.05.2018)

²⁷ Архиепископ Антоний. Святой. Равноапостольный Архиепископ Японский Николай//Богословские труды. 1975. № 14. С. 44

на соборе 1903 года: «Вы, японцы, приняли православную веру от России, но, несмотря на это, когда будет объявлена война с ней, то она неприятельница ваша, сражаться с которой ваш долг; воевать с врагами не значит ненавидеть их, а только защищать свое отечество»²⁸.

Японцы спрашивали святителя Николая, стоит ли им поднимать оружие на русских (православных). Он отвечал, что в этом вопросе они должны руководствоваться чувствами долга, совести и надеждой на Господа. Тем самым святитель Николай призывал верующих японцев деятельно исполнить заповедь Господа Христа «отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу» (Мк. 12:17). Владыка призывал верующих молиться о скорейшем завершении войны и поступки свои мотивировать любовью к родине: «Молитесь Богу, чтоб Он даровал победы вашему императорскому войску, благодарите Бога за дарованные победы, жертвуйте на военные нужды... сражайтесь не из ненависти к врагу, а из любви к вашим соотчикам... Словом, делайте всё, что потребует от вас любовь к Отечеству»²⁹.

Это позволило провести черту между земным и небесным. Такое мудрое разделение позволило миссии продолжать продуктивную деятельность еще долгое время, несмотря даже на то, что общие богослужения были остановлены. Все эти дни святитель Николай посвятил переводам, прибегая к помощи своего верного помощника Павла Накаи.

Конечно, было и место для некоего душевного конфликта. Как патриот своей Родины он не мог молиться о победе Японии, но и оставить свою паству тоже

²⁸ Прохоренко Ф. Русская духовная миссия в Японии//Вера и Разум. 1906. № 8. С. 508

²⁹ Дневники святого Николая Японского. Том V. Санкт-Петербург: Гиперион, 2004. С. 16–18

не мог. Здравый, трезвый патриотизм не позволял святителю превозносить решения правительства своей родной страны: «А русскому правительству все кажется мало, и ширит оно свои владения все больше и больше; да еще какими способами! Манчжурию завладеть, отнять ее у Китая, разве доброе дело?.. "Зачем вам Корея?" — спросил я когда-то адмирала Дубасова. "По естественному праву она должна быть наша, — ответил он, — когда человек протягивает ноги, то сковывает то, что у ног; мы растем и протягиваем ноги, Корея у наших ног, мы не можем не протянуться до моря и не сделать Корею нашею". Ну, вот и сделали! Ноги отрубают! И Бог не защищает свой народ, потому что он сотворил неправду. Богочеловек плакал об Иудее, однако же не защитил ее от римлян... Исстрадалась душа из-за дорогого Отечества, которое правящий им класс делает глупым и бесчестным»³⁰.

Когда начались боевые действия, главной заботой миссии стало попечение о русских военнопленных. Для этого было создано товарищество «Духовного утешения военнопленных». Деятельность товарищества получила высокую оценку в России.

В праздник Пасхи 1905 года православные японцы преподнесли свое приветствие русским пленным, где говорилось, что «истинный христианин не отличает эллина от иудея, японца от русского, а во всяком человеке ищет брата, нуждающегося в его любви и поддержке, и, наконец, что пример благочестия русских пленных не замедлил оказать своего влияния и на японцев»³¹.

³⁰ Дневники святого Николая Японского. Том V. Санкт-Петербург: Гиперион, 2004. С. 237–238

³¹ Прохоренко Ф. // Вера и Разум. Русская духовная Миссия в Японии. 1906. С. 513

Николай Японский лично участвовал в судьбе всех военнопленных. Об этом говорят множество его писем, отправленных в Россию в 1904–1905 годах. Письма эти во множестве содержат его просьбы о жертвованиях для военнопленных как в виде книг (прежде всего религиозных), так и деньгами (для покупки нательных крестов): «Из военнопленных, находящихся ныне в Японии... многие неграмотны, им нужны первоначальные книжки для обучения чтению и письменные принадлежности для обучения письму, потом грамматики и хрестоматии, всем же прочим, как офицерам, так и грамотным нижним чинам, нужны книги для чтения. Из книг, прежде всего, нужны религиозные: Св. Писание, творения или извлечения из творений св. отцов, священная история, жития святых, объяснения богослужений и разные другие вероучительные и нравоучительные сочинения. Кроме книг нужны для военнопленных шейные крестики»³².

Этот период стал тяжелейшим для Японской церкви, в основном это связано с материальными трудностями. Несмотря на то, что в 1905 году правительство Японии освободило Церковь от уплаты налогов, недостаток финансирования с родины сказывался очень сильно.

Исключительно благодаря святому Николаю русским военнопленным было передано множество книг, журналов, газет из России. Также, обеспокоенный и телесным здоровьем пленных, владыка с готовностью жертвовал средства миссии на лекарства и одежду. Военнопленные отвечали взаимной любовью и благодарностью. Один из офицеров, вернувшись домой, по окончании войны писал: «Около 40 лет этот великий по своим убеждениям, твердый мыслью и светлый душой человек трудится на пользу Православия.

³² Прибавление к Церковным Ведомостям. 1905. № 4. С. 163–164

Хотелось бы, чтобы об этом епископе узнали в русском обществе и оценили его поистине трогательное отношение к нам и заботы о нас»³³.

5. Пятый этап — послевоенное время.

После окончания войны дело миссии было продолжено, хотя уже не так стремительно, как раньше. Налоги возросли, а средства, выделяемые из российской казны, — урезаны. В России в это время происходит первая революция, и, видимо, в таких условиях тратить деньги на миссию за рубежом не считалось целесообразным. Святитель Николай принимает решение закрыть два журнала и школу катехизаторов.

Из христианских миссий лучше всего дела обстояли у католиков. Объяснить это можно тем, что это была целая сеть миссий, не из одной страны. Они были полностью укомплектованы, число миссионеров в каждой ячейке превышало несколько сот человек.

Вот как описывает состав православной русской миссии Н. А. Суханова: «Российская духовная миссия включала 43 священнослужителя: одного архиепископа (Николая), одного епископа (назначенного в помощь престарелому владыке Николаю в 1908 году Сергия (Тихомирова)), 35 иереев (все — японцы), 6 диаконов (5 японцев и 1 русский — Дмитрий Львовский), а также 14 учителей церковного пения и одновременно церковных причетников и 116 катехизаторов. В ведении миссии находились: Токийская семинария (94 ученика), Токийское женское училище (53 ученицы), женское училище в Киото (27 учениц). В этих учебных заведениях преподавали 37 учителей. При Токийском женском училище действовала иконописная мастерская, в которой работала Рин Ямасита. Существовало также Общество

³³ Наши пленные в Японии//Прибавление к Церковным ведомостям. 1905. Май месяц. № 21. С. 878

переводчиков религиозных книг (8 переводчиков). В это общество входили еще два редактора периодических изданий миссии, доживших до этого времени: двухнедельного «Сэйкё симпо» («Православного вестника») и ежемесячного «Сэйкё ёва» («Православной беседы»). Основными статьями расхода были содержание священнослужителей, училищ, книгоиздательское дело и иконопись. Средства, на которые существовала миссия, поступали от Святейшего Синода, Православного миссионерского общества, а также были пожертвованы русскими и японцами»³⁴.

В 1910 году святитель Николай праздновал свой пятидесятилетний юбилей. Поздравления пришли в том числе и от самого императора Японии. Токийский губернатор, подчеркивая значимость трудов японского «апостола», пишет в поздравительном письме: «Когда приехал маститый учитель Николай, то, несмотря на то, что он находился среди таких грозящих опасностью обстоятельств государства и народа, он спокойно и невозмутимо с преизбыточной теплотой сердца... усердно учил и наконец достиг того, что приобрел множество усердных христиан... Между тем и судьба нашего государства постепенно развивается, и мы видим нынешний прогресс. Мне кажется, что те заслуги, которые оказал нашему государству маститый учитель Николай, не ограничиваются успехами одного только миссионера, но также заключаются в том, что он содействовал цивилизации в нашей стране»³⁵.

³⁴ Суханова Н. А. Цветущая ветка сакуры. История Православной Церкви в Японии. Москва, Издательство храма святой мученицы Татианы, 2003. С. 34–35

³⁵ Цитируется по: Суханова Н. А. Цветущая ветка сакуры. История Православной Церкви в Японии. Москва, Издательство храма святой мученицы Татианы, 2003. С. 35

С этого времени стремительно ухудшалось здоровье архиепископа Николая. Сам он переживал лишь о том, что не успеет завершить перевод Священного Писания на японский язык.

3 февраля 1912 года святитель Николай Японский предал свою душу Господу, скончавшись в своей комнате при Воскресенском соборе в возрасте 75 лет. Владыка оставил после себя колоссальное наследие, просветив тысячи японцев. После своей смерти он был удостоен огромной чести — венка от императора. Такой чести иностранцы удостоивались крайне редко.

Сам владыка Николай тяжело переживал о судьбе введенной ему паствы, размышляя, что будет с Японской церковью: «Не только католики думают, что с моею смертью Православная Церковь здесь упадет, но и протестанты; первые — с большим злорадством, вторые — равнодушно рассуждая. Неужели это правда будет?»³⁶

Вместе с кончиной «апостола Японии» закончилась эпоха Мэйдзи, охарактеризованная расцветом религиозной жизни в этой стране.

Библиография

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. В русском переводе с параллельными местами. — М., 1968.
2. Архиепископ Николай в письмах к протоиерею Н. В. Благоразумову/Сообщил Н. Кедров//Русский Архив. — М., 1912. — № 3.
3. Архимандрит Сергей. Письма русского миссионера//Богословский вестник. 1896.

³⁶Праведное житие и апостольские труды святителя Николая, архиепископа Японского, по его собственноручным записям. СПб., 1996. С. 136

4. Дайниппон тэйкоку кэмпо (Конституция Великой Японской империи) [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.ndl.go.jp/constitution/etc/j02.html>/Сайт Национальной парламентской библиотеки Японии (дата обращения: 15.05.2018).
5. Дневники святого Николая Японского. Сост. К. Накамура. Тома I–V. Санкт-Петербург: Гиперион, 2004.
6. Докладная записка иеромонаха Николая директору Азиатского департамента П. Н. Стремоухову//Русский Архив. 1907. Кн. 1.
7. Иеромонах Николай. Япония с точки зрения христианской миссии.//Русский вестник. 1869. Т. 83.
8. Исторический вестник. 1907, № 1.
9. Касаткин Н., архиеп. И в Японии жатва многа.//Христианское чтение. Т. 1. 1869.
10. Книга Самурая. — Санкт-Петербург, «Евразия», 2008.
11. РГИА. 796. Оп. 151. Отчет обер-прокурора Святейшего Синода Самарина А. Д. за 1890–1891 гг.
12. Сергей, архиеп. Японский. Освящение Воскресенского кафедрального собора в Токио. Б. М., 1930.
13. Сэйкё: дзихо. Токио, 1930. № 2.
14. ЦГИА. Ф. 796. Ед. хр. 572. Д. 1859. Л. 1.

А. И. Шалыгин

АГИОГРАФИЯ СВЯТЫХ НОВОМУЧЕНИКОВ И ИСПОВЕДНИКОВ XX ВЕКА НАРЫМСКОГО КРАЯ

Аннотация: настоящая статья посвящена проблеме формирования Собора святых новомучеников и исповедников XX века, чья жизнь и подвиг связаны с Нарымским краем. Кратко рассмотрены предпосылки и особенности Нарымского края как места ссылки, выполнено исследование историко-биографического материала святых Нарымского края, определены структура и стилистика агиографии сборника жизнеописаний новомучеников и исповедников.

Ключевые слова: агиография, житие, Нарым, новомученики, исповедники, проложный тип, ссылка.

Сибирский край начиная с XVI века стал одним из основных мест ссылки людей в разные эпохи и по разным мотивам. Обширные леса и болота, суровый климат, малолюдность территории создали условия для тяжелого и неотвратимого наказания как действительных преступников, так и множества невинно пострадавших людей. Первыми, осужденными по обвинению в «убиении» царевича Дмитрия, стали жители г. Углича, которых «отправили» в 1593 г. в Целим [7]. Вскоре ссылка стала производиться по разным другим сибирским городам. С принятием в 1649 г. Соборного уложения, а также серии других указов во 2-й половине XVII века ссылка уже на уровне закона была определена как мера наказания за некоторые преступления (в том числе взамен смертной казни и тюремного заключения).

С этого времени ссылка в Сибирь стала массовым явлением. До событий 1917 г. в Сибирь было сослано около миллиона человек, что составляло примерно 1/6 всего населения этого края [10].

Ситуация меняется после революции 1917 г. и прихода к власти партии большевиков. Существенно меняется законодательное, судебное, политическое содержание ссылки. В основе всех процессов лежит кардинальная смена идеологии как в отношении государственного устройства и управления, так и в отношении личностных и межличностных основ жизни человека.

Одним из основных мест ссылки становится историко-географическое образование «Нарымский край» по названию села Нарым (ранее город — центр края). Край занимает около 4/5 Томской области (260 тыс. кв. км). Для сравнения — площадь Великобритании 242 тыс. кв. км, Румынии — 238 тыс. кв. км, а Греции — 132 тыс. кв. км. По разным оценкам, в XX веке советской властью было репрессировано и сослано в Нарымский край более 0,5 миллиона человек. Среди них было множество священнослужителей, в том числе архиереев, клириков и искренне верующих мирян. Пропитанная человеческими слезами, потом и кровью, Нарымская земля и отдельные трагические места на ней получили особые названия: Нарымская голгофа, Колпашевский яр, Назинская трагедия (остров смерти), Васюганье.

Ссылка этого периода не была однородной по своим масштабам, целям и причинам. Условно можно выделить следующие этапы:

1. С декабря 1917 г. по май 1922 г. Красный террор. Этот отрезок времени (с перерывом примерно на год правления адмирала Колчака) показал отношение большевистской власти к церкви. Практически полное

отсутствие законодательства, вседозволенность, самоуправство приводили к особо трагичным, кровавым результатам для многих священнослужителей. Постепенно процессы гонения на церковь стали оформляться от откровенно бандитских форм в целенаправленную политику новой власти.

2. С 1922 г. по 1930 г. Индивидуальная ссылка. Этот период можно обозначить как первый этап появления ссыльных на территории Томской области, как правило, в Нарымском крае. При этом сроки ссылки были относительно небольшими — 3–5 лет, отсутствовала бессрочная ссылка. Однако это не было связано с мягкостью репрессивной политики. Был еще не запущен маховик использования ссылки для решения крупных политических и экономических задач, поэтому отсутствовала и потребность в массовости ссыльных. Пока еще не было и избирательности в отношении различных групп населения. Ссылка была элементом репрессивности в отношении конкретного человека, его судьбы. Ссылка в этот период часто встречается как один из первых этапов гонения у исповедников и священномучеников, которые позднее, в 30-е годы, были подвергнуты дальнейшим наказаниям и мученической кончине для многих из них. Такой этап жизни характерен и для всех выявленных канонизированных новомучеников и исповедников Нарымского края.
3. С 30 января 1930 г. по 1935 г. Кулацкая ссылка. Само понятие ссылки заменяется другими терминами — спецпереселенцы (до 1934 г.), трудпоселенцы (1934–1944 гг.), спецпоселенцы (с 1944 г.). Только в 1930–1931 гг. в ходе «кулацкой ссылки» на спецпоселения были выселены 182 327 крестьян [2]. Ссылка

- становится инструментом решения политических (на уровне уничтожения целых классов общества) и хозяйственных макрозадач. По своему характеру, последствиям этот период можно отнести к самым трагичным. Еще не было опыта столь масштабных переселений, отсутствовала необходимая инфраструктура. У местного начальства часто переселение ассоциировалось с началом кампании по физическому устранению кулачества. В 1933 г., с началом кампании по высылке деклассированных элементов, ссылка теряет свой преимущественно крестьянский характер. Тогда Западная Сибирь приняла 132 тыс. человек, значительная часть из них осела в Нарымском округе. Несмотря на отсутствие статистики о ссылке духовенства в структуре переселения кулаков и «социально опасных элементов», несомненно, среди них были и лица духовного звания, особенно из числа сельского духовенства. Подавляющее большинство было верующими, что приводило к оскудению и закрытию приходов, лишению существенной материальной поддержки духовенства на местах и в условиях ссылки.
4. Период 1935–1952 гг. Депортация народов. В условиях присоединения новых территорий к СССР, необходимости подчинения проживающего там населения, а также понимания высшим руководством страны надвигающейся мировой войны, принудительному переселению стали подвергаться целые народы по единственному обвинению — национальности и факту проживания на определенной территории. Началась депортация, конечным пунктом которой «удачно» подходила Сибирь и Нарымский край. Эти процессы коснулись целых народов — немцев,

поляков, литовцев, латышей, эстонцев, калмыков. Некоторые народы были высланы в Сибирь практически полностью. До наших дней сохранились целые этнические поселения, образованные после их переселения. Многие погибли или остались в Нарыме навсегда.

12 марта 2012 г. в границах, практически идентичных Нарымскому краю, была образована Колпашевская и Стрежевская епархия Томской митрополии РПЦ [9]. По-новому возродилась духовная жизнь Томского Севера. Актуальной и востребованной стала задача формирования собора Нарымских новомучеников и исповедников XX века, чья исповедническая жизнь, подвиг мученичества и веры могли бы служить духовным ориентиром и примером стойкости в вере «даже до смерти» [Фил. 2, 6].

В целях такой исследовательской работы был использован следующий алгоритм поиска и анализа информации:

- анализ всего массива информации по Собору новомучеников и исповедников российских XX века¹. Выявление тех святых, жизнь и подвиг которых связан с Нарымским краем;
- определение епархий, по инициативе которых данные святые были канонизированы;
- направление запросов в данные епархии с просьбой прислать имеющиеся сведения, архивные выписки, фотоматериалы о жизни конкретных святых и особенно об их ссылке в Нарымский край;
- поиск и анализ информации в литературе, исследованиях, уже опубликованных житиях данных новомучеников;
- работа с архивными источниками.

¹ Всего по состоянию на 7 марта 2018 года канонизировано 1776 святых.

В результате проведенной работы получены следующие результаты:

№	Святой новомученик, исповедник	Кем был представлен на канонизацию	Обстоятельства, связанные с Нарымским краем	Дата смерти, обстоятельства
1	Митрополит Агафангел (Преображенский)	Ярославская епархия	ссылка в 1922 г. на 3 года в пос. Колпашево	16.10.1928 г., после болезни
2	Архиепископ Антоний (Быстров)	Архангельская епархия	ссылка 27.12.1922 г. на 3 года в Нарымский край	16.10.1931 г., в тюремной больнице от дизентерии
3	Епископ Иоасаф (Жевахов)	Могилевская и Мстиславская епархия Белоруск. ПЦ	ссылка в 1929 г. на 3 года в Нарымский край	04.12.1937 г. расстрелян
4	Епископ Виктор (Островидов)	Вятская епархия	ссылка 25.08.1922 г. на 3 года в Нарымский край	02.05.1934 г., от воспаления легких
5	Епископ Никита (Прибытков)	Тульская епархия	ссылка 13.06.1933 г. на 5 лет в Нарымский край, отбыл не полностью	03.01.1938 г. расстрелян
6	Епископ Феодор (Смирнов)	Пензенская епархия	ссылка в 1929 г. на 3 года в Нарымский край	04.09.1937 г. расстрелян
7	Священник Аксенов Александр	Алма-Атинская епархия	ссылка в 1929 г. на 3 года. Работал на заготовке дров для паровой пристани на р. Оби в 12 верстах от села Тымск	26.09.1937 г. расстрелян

8	Священник Крючков Димитрий	Московская епархия	ссылка в 1932 г. на 3 года в село Тымск Нарым- ского края	09.09.1952 г., скончался во время ссылки
9	Священник Никонов Алексей	Московская епархия	ссылка в 1925 г. на 2 года в На- рымский край	29.10.1938 г., скончался в заключе- нии
10	Иеромонах Иоанн (Кевролетин)	Екатерин- бургская епархия	ссылка в 1932 г. на 3 года в На- рымский край	27.01.1961 г.
11	Протоирей Твердис- лов Константин	Владимир- ская епархия	ссылка в 1928 г. на 3 года в с. Парабель Нарымского края	01.10.1937 г. расстрелян
12	Протоирей Гаврилов Петр	Барнауль- ская епархия	ссылка в 1929 г. на 4 года в На- рымский край	29.07.1937 г. расстрелян
13	Священник Токарев Петр	Ярославская епархия	ссылка в 1923 г. на 2 года в На- рымский край	19.08.1937 г. расстрелян
14	Иеромонах Иларион (Цуриков) Чимкент- ский	Чимкентская епархия	ссылка 29.06.1924 г. на 3 года в с. Парабель Нарымского края	04.09.1937 г. расстрелян
15	Иеромонах Иоанн (Лаба) Чимкентский	Чимкентская епархия	ссылка 29.06.1924 г. на 3 года в с. Большой Подъельник Каргасокского района Нарым- ского края	04.09.1937 г. расстрелян

Таким образом, установлена информация о 15 новомучениках и исповедниках, чья судьба была связана с Нарымским краем: 6 архиереев, 6 иереев и 3 иеромонаха. Все

они отбывали здесь ссылку. 12 из них прославлены в сонме мучеников и 3 — исповедников. Период ссылки у большинства — с 1922 по 1930 год сроком на 2–4 года. После ссылки они покидали Нарымский край, возвращаясь к местам служения/проживания. Далее следовали новые аресты и приговоры. 9 из 15 святых были приговорены к высшей мере наказания и расстреляны в 1937–38 годах. 5 скончались от лишений и болезней во время тюрем и ссылок. И только преподобноисповедник Иоанн (Кевролетин) прожил долгую исповедническую жизнь — 86 лет.

География прославления нарымских новомучеников и исповедников обширна и включает в себя, помимо епархий Русской Православной Церкви, еще и митрополичий округ в Казахстане, а также Белорусскую Православную Церковь. Во все эти епархии на имя правящего архиерея были направлены письма-запросы об имеющихся сведениях, архивных выписках, фотоматериалах о жизни конкретных святых и особенно об их ссылке в Нарымский край. Были получены ответы от Пензенской, Владимирской, Могилевской, Вятской и Барнаульской епархий. К сожалению, во всех ответах пишется об отсутствии какой-либо подробной информации о нарымской ссылке запрашиваемых святых. Рассчитывать на данные письма как на источник информации, следовательно, не приходится.

Основным и наиболее достоверным источником информации по интересующей нас теме является информационный центр (архив) УМВД, структура которого разбита по региональным центрам. Но режим доступа к личным делам на сегодня закрыт и получение информации даже в виде ответов на запросы затруднено.

Жизнеописание, основная биографическая информация по всем нарымским святым выявлена по следующим источникам: полученным официальным ответам от некоторых

епархий, 7-томному труду архимандрита Дамаскина (Орловских) «Мученики, исповедники и подвижники благочестия Российской Православной Церкви XX столетия. Жизнеописания и материалы к ним» [1], статьям в Православной энциклопедии [8], информации с официальных епархиальных сайтов, общераспространенных сайтах — pravoslavie.ru, azbyka.ru, pravmir.ru и аналогичных.

Для подготовки агиографического сборника нарымских святых необходимо определиться с его структурой, повествовательным стилем, принципами и содержанием и на этой основе переложить полученную информацию.

За новейшую историю Русской Православной Церкви было выпущено немало агиографических трудов как репринтных, так и написанных современными агиографами. Все эти труды можно классифицировать по аналогии с актами мученичества первых веков христианства [3]:

1) издания, составленные на основе официальных архивных документов или неофициальной переписки, свидетельств непосредственных участников событий; 2) издания, которые были основаны на подлинных фактах, но уже не на документальных источниках. В случае использования авторского вымысла, его использование, однако, не искажало содержания; 3) вымышленные сочинения, без наличия реальной основы; 4) фальсификации, которые вводили в заблуждение и обман.

Ярким примером современности, который можно отнести к первому типу, несомненно является фундаментальный труд архимандрита Дамаскина (Орловского) «Мученики, исповедники и подвижники благочестия Российской Православной Церкви XX столетия. Жизнеописания и материалы к ним», который в настоящее время насчитывает 7 изданий и включает в себя жизнеописания около 900 житий

[1]. На основе его агиографии в 2005 году началось издание полного собрания «Житий новомучеников и исповедников российских XX в.» в соответствии с их церковной памятью по месяцам; на настоящий момент изданы жития за январь, февраль, март, апрель, май, июнь, июль.

Также на основе его трудов были изданы и продолжают издаваться различные сборники избранных житий. Для Томской митрополии, в том числе и для Колпашевской епархии, большое значение имеет труд М. В. Фаста и Н. П. Фаст «Нарымская голгофа: материалы к истории церковных репрессий в Томской области в советский период» [11], который, однако, сложно определить как агиографический, поскольку он содержит краткую информацию по всем следственным делам духовенства и верующих мирян, доступ к которым удалось авторам получить. Здесь нет выделения канонизированных мучеников и исповедников, нет агиографического изложения их жизнеописаний.

Развитие современных технологий ставит перед агиографами задачи и проблемы, решение которых еще предстоит найти. Доступность огромного объема информации в электронном виде, в сети Интернет отучает современного читателя от ее критического восприятия и оценки, формирует «клиповое» восприятие, неумение читать и анализировать. Информация воспринимается «потребительски», исходя из ее популярности, сенсационности и пр. Печатные издания теряют свою аудиторию, а интернет-информация не поддается рецензированию и системности. Скорость распространения, объем информации и сами технологии развиваются быстрее, чем общество и человек адаптируются к ним. Искажение нравственных и духовных ценностей приводит к тому, что подвиг мученичества заменяется «подвигом личного успеха, стяжательства, материального благополучия». Жизнь популярных медийных личностей сегодня гораздо популярнее житий святых.

В таких условиях агиографу важно сохранить христианскую основу своего труда. Используя возможности современных технологий, тем не менее не увлекаться ими, всегда помнить о временности этого мира и о вечности подвига святости, описание которого должно ему соответствовать. Всегда необходимо помнить, что житие — это «словесная икона» святого. В центре жития стоит человек, очищенный от греха, как первоикона Бога, образ и подобие Божие, человек преображенный, святой.

Для житийной литературы важен человек как мера для всего создания, человек вне греховности. Житийная литература создает сакральное искусство, которое зиждется на молитвенно-аскетическом опыте. Биография отличается от жития так же, как портрет отличается от иконы. Житие не биография, рассказывающая о жизни святого. Главное в агиографическом жанре — это не столько изложение основных этапов или вех жизни святого, сколько передача духовного содержания изображаемого. На это обращал внимание известный филолог Д. С. Лихачев [5], отмечая, что основным принципом любого агиографического произведения является «двойкий реализм», который подразумевает стремление житийной литературы к абстрагированию, вызванное «попытками увидеть во всем «временном» и «тленном», в явлениях природы, человеческой жизни, в исторических событиях символы и знаки вечного, вневременного, «духовного», «божественного... Средневековое сознание во всем замечало две стороны: божественное и человеческое».

Схема пространного жития, складывавшаяся в течение столетий, предполагает наличие в нем трех составляющих — предисловия, основной части и заключения.

Предисловие, как правило, включает ряд типических тем, мотивов и формул, общих для большинства памятников житийного жанра: обоснование обращения агиографа к написанию

жития святого, формулы авторского самоуничужения. Повествование о жизненном пути святого составляет содержание основной части житий, которая также строится по определенной схеме. Жизнеописание подвижника, как правило, начинается с рассказа о его благочестивых родителях. Рождению подвижника часто предшествуют божественные знамения, свидетельствующие об его избранности и посвященности Богу. Описанию детства святого также свойственны устойчивые мотивы: стремление «от молодых ногтей» к богоугодной жизни, отвержение детских игр, равнодушие святого к детским играм, послушание, скромность, легкое усвоение грамоты (более редкий вариант — неспособность к грамоте, преодолеваемая лишь с божественной помощью), ранняя духовная зрелость, подвижническая жизнь с юности (монастырь или пустынное уединение), аскетика и борьба со страстями и духами злобы, творение чудес. Описание подвижничества святого строится в соответствии с чином его святости. Повествование о трудах и подвигах, а также прижизненных чудесах святого традиционно завершается рассказом о его праведной кончине, после которого, как правило, следуют описание посмертных чудес подвижника и похвала ему.

Жанр пространного жития предполагает особую конструктивную черту: важность для жития приобретают только определенные факты жизни святого. Отсутствует подробное описание жизни святого во грехе, если таковая была, также и до принятия веры во Христа. Для жанра жития важна жизнь во Христе и ради Господа.

Однако насколько применим жанр пространного жития к агиографии новомучеников? Жития новопрославленных святых составляются ныне по совсем иным законам и, по мнению исследователей [4], «представляют собой, по сути, строго выверенные научно-документальные биографические сведения».

В связи с этим актуальной становится проблема поиска современного житийного канона, которая поднимается в первую очередь в богословских сочинениях. Например, о. Олег (Митров) пишет: «Сейчас, после разрыва в церковном предании, вызванного гонениями XX века, перед нами стоит вопрос: к каким традициям в агиографии мы должны вернуться?» [6]

Данное заявление свидетельствует о том, что ученые-богословы с особым вниманием относятся к проблемам современной агиографии. Высказывание разных точек зрения, подчас противоречащих друг другу взглядов, возражений, контраргументов, свойственное дискуссии, свидетельствует о том, что в современной богословской и филологической литературе существуют воззрения на проблему современного житийного жанра, которые существенно отличаются друг от друга.

В настоящее время существуют разные подходы к решению этой проблемы: исторический (содержание житий должно быть исторически выверенное, а если и с гипотезами, то с максимально возможными фактологическими доказательствами и с соответствующей библиографией), агиографический (для современного агиографа правильнее пользоваться стилем пролога, стараясь как можно точнее зафиксировать то, что было, памятуя, что не литературная сторона текста должна быть прекрасна, а прекрасен сам святой, нетленная красота верности Христу даже до мученической кончины), филологический (под которым подразумевается степень литературности житий как жанра).

Создатели текстов жизнеописаний святых ратуют за необходимость совмещения традиции и новаторства (создавая произведение в русле «житийности» и сохраняя православный взгляд на мир, вместе с тем автор должен «держат интерес» читателя).

Выбор стиля жития для нарымского сборника — фактически это выбор или проложного типа, или публицистического. Следует согласиться с современными исследователями, что использование канона пространного жития классической агиографии здесь неприменимо.

Выбор проложного стиля можно обосновать следующим образом:

1. Нарымский сборник состоит из житий новомучеников и исповедников, а именно по проложному типу составлялись жития мучеников первых веков.
2. Фактологический материал легче усваивается современным читателем, к нему больше доверия. Излишняя риторика или подражание могут наоборот вызвать недоверие.
3. При проложном типе жития задача автора, как летописца, собрать факты и верно их изложить. При этом его личность не присутствует. При публицистическом типе присутствуют размышления агиографа, его оценки, отношение, духовное устройство. И если здесь не все благополучно, существует риск «заразить» читателя своими духовными недугами.
4. Современные технологии позволяют практически мгновенно проверять достоверность изложения тех или иных фактов, особенно если они опубликованы в открытых источниках. Поэтому авторство жития должно основываться или на личности самого агиографа, его авторитете, известности, степени доверия, или на достоверности проложного типа изложения, который в свою очередь требует строго соблюдения историчности и фактологичности повествования.
5. Сборник должен соответствовать современной исторической обстановке. Архивы стали доступны совсем недавно, мы только находимся на начальном этапе

исследования и накопления фактов. К публицистике можно переходить тогда, когда основная масса фактов не только изучена историками, но и стала достоянием церкви. Тогда наступает этап осмысления материала, формирования авторских позиций, мнений и споров. Сейчас, при переходе от фактов к личному мнению, есть риск оказаться за рамками церковно-исторической действительности.

6. В период «бурного» начала издательской деятельности конца XX века было выпущено много различной литературы, в том числе и неправдоподобного содержания, с преобладанием авторской публицистики. В большинстве своем эти произведения сохраняются в церковной среде. Сейчас целесообразно издавать более качественные, проложные жития, достоверность которых приучала бы читателя к этому типу, постепенно вытесняя литературу низкого качества.

Итак, агиографический сборник новомучеников и исповедников XX века Нарымского края по состоянию на 2018 год будет состоять из 15 житий проложного типа. Следуя агиографической традиции, расположить их целесообразно в календарном порядке дней памяти святых.

Поскольку всех выявленных святых новомучеников и исповедников сборника объединяет ссылка в Нарымский край в 20–30 гг. XX века, целесообразно включить в издание общую часть во введении, в котором можно познакомить читателя с краткой историей и географией Нарымского края, историей ссылки в Нарымский край.

Подводя итог, необходимо отметить, что агиографическая работа над сборником нарымских новомучеников и исповедников находится в самом начале своей реализации.

Масштабы репрессий и ссылки дают основания предполагать, что список выявленных святых далеко не полный. Дальнейший поиск и анализ информации, скорее всего, дополнит его. Имеющиеся жизнеописания составлены, как правило, только на основании следственных дел, могут быть неточны, так как часто информация записывалась на основании устных показаний осужденного. Они практически не содержат важной для агиографа информации о духовной жизни святого, его служении, близких, поступках и словах. Все это требует кропотливого и долговременного труда по исследованию всех возможных источников. Есть надежда, что результатом такой работы станет, в том числе и выявление тех новомучеников и исповедников, жизнь и подвиг которых достойны канонизации и прославления.

Библиография

1. Архимандрит Дамаскин (Орловский). Мученики, исповедники и подвижники благочестия Российской Православной Церкви XX столетия. Жизнеописания и материалы к ним. М.: Булат. 2001 г. 7 томов.
2. Доклад по хозяйственному освоению Нарыма спецпереселенцами. Май 1931 — июнь 1932 г. ГАНО Ф. Р-47. Оп. 5. Д. 137. Л. 4–7, 46–50.
3. Ключевский В. О. Древнерусские жития святых как исторический источник/В. О. Ключевский. — М., 1871. — 465 с.
4. Ковалев-Случевский К. Житие или биография? О жанрах современной агиографии и литературно-исторической публицистики/К. Ковалев-Случевский//Церковный вестник, № 23 (372), декабрь, 2007.
5. Лихачев Д. С. Развитие русской литературы X–XVII веков: Эпохи и стили/Д. С. Лихачев. — Л., 1973. — 348 с.

6. Митров О.В. Опыт написания житий святых новомучеников и исповедников российских. РОФ Память мучеников и исповедников РПЦ –Труды. Выпуск 1. Новомученики XX века. — М., ООО «Издательство «Булат», 2004. — 388 с.

7. Подосенов О.П. Законодательство о каторге и ссылке в России. Государственно-правовые институты самодержавия в Сибири. Иркутск: Издательство ИГУ, 1982 г. 289 с.

8. Православная энциклопедия. Под ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. М.: Церковно-науч. центр «Православная энциклопедия». 50 томов на 2018 г.

9. Решение Священного Синода РПЦ от 12 марта 2013 г. Журнал № 20.

10. Соломон А.П. Ссылка в Сибирь. Очерк ее истории и современного положения. СПб., 1900 г. Электронный ресурс. <http://dlib.rsl.ru/viewer/01003694158#?page=32> (дата обращения 16.03.2018 г.).

11. Фаст М.В., Фаст Н.П. Нарымская голгофа: материалы к истории церковных репрессий в Томской области в советский период. Томск. Издательство Водолей, 2004. 558 с.

П. С. Шараев

ПРЕПОДОБНЫЙ ИОСИФ ВОЛОЦКИЙ — БОРЕЦ ЗА СИЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВО

Аннотация: статья посвящена обзору деятельности преподобного Иосифа Волоцкого по укреплению Русского государства. Рассматривается вторая половина жизни святого (конец XV — начало XVI в.). Дается краткое описание важнейшего принципиального спора между двумя течениями отечественной религиозной мысли. Сделана попытка объяснить позицию главы «иосифлян» и его влияние на будущие судьбы страны и народа.

Ключевые слова: нестяжатели, иосифляне, религиозный спор, общественное течение.

Мы живем в очень тяжелое и непростое время. В последнее десятилетие века минувшего, наконец, закончился более чем 70-летний период безбожия и откровенного богоборчества. Общество сейчас находится в условиях серьезного кризиса идентичности. Все СМИ постоянно напоминают о поиске какой-то идеи или идеологии. Идут бесконечные ток-шоу и дискуссии на ТВ и радио. Простым россиянам очень трудно разобраться в этом информационном Вавилоне. Может быть, уже пора обратиться к историческому опыту нашего прошлого. Вспомнить людей, которые когда-то давно внесли свою лепту и в построение российской государственности, и в поиск национальной идеи.

Несколько лет назад исполнилось пятьсот лет со дня смерти Иосифа Волоцкого (в миру — Иван Санин (1439–1515 гг.)). Если открыть любой светский справочник или

энциклопедию, то там можно найти сведения, что это был видный церковный деятель и писатель [1, с. 204]. Но нас больше интересует несколько иная сторона жизни этого человека. Поэтому цель данной статьи — показать практическую деятельность игумена Волоколамского монастыря по созданию сильного государства и сохранению в неизбылности догматов отечественной православной церкви.

Не будем подробно останавливаться на первоначальном этапе его жизни. Из жития святого нам известно, что в 1477 году он становится игуменом обители Пафнутия Боровского после смерти последнего. В результате конфликта с братией покидает монастырь. Два года странствует по Руси, затем после вмешательства Великого князя Ивана III возвращается ненадолго обратно. Но уже в мае 1479 года основывает собственную обитель примерно в 20 километра от Волоколамска [2, с. 34]. Именно с этого времени следует вести отсчет начала общерусской общественной деятельности преподобного.

Чтобы лучше понять, почему Иосиф Волоцкий, будучи пастырем, стал мужем государственным, нужно знать дух того времени. В отличие от современности, сознание русского человека на рубеже XV–XVI веков было гораздо более религиозным. После Куликовской битвы стало очевидно, что только объединение под властью одного правителя способствует национальной независимости. И более того, жизненный подвиг таких исполинов духа, как Преподобный Сергей Радонежский и митрополит Алексий показал, что национальное возрождение может быть только одновременно с духовным. А для Руси эти процессы тогда, да и сейчас, невозможны вне церкви. Без нравственной основы крепкое государство не построишь. По вечному слову Евангелия оно будет подобно дому на песке.

Православие тогда уже прочно вошло в жизнь общества. В народном сознании четко выкристаллизовывалась идея о единении вокруг одного центра с обязательным наличием духовного лидера. Власть политическая с этого времени ассоциировалась не только с военной мощью, но и подкреплялась нравственным авторитетом представителей церкви. Со времени Святого Сергия возрастает роль и значения монастырей именно как духовных центров возрождения русского народа и государства.

Святой преподобный Иосиф Волоцкий был, конечно, человеком своего века. Жизнь монаха он видел не только и не столько как уход от мирской суеты, а, скорее, как активное служение обществу. Как понимал монастырский игумен это служение, видно из его деятельности. Получив неплохое богословское образование и обладая писательским даром, он стал автором целого ряда богословских произведений. Это более двух десятков посланий к разным людям [3, с. 391], монастырский Устав в двух редакциях, «Слово об осуждении еретиков...» и главный труд «Просветитель...». Каждый знакомый с данными текстами должен осознавать, что перед ним не просто религиозный писатель-публицист. В этих работах он предстает перед нами как разработчик собственного политико-правового учения, как теоретик-политолог, говоря современным языком.

Основным в его учении является проблема власти. Здесь он придерживался традиционалистских взглядов. Церковь должна взаимодействовать с государством. Власть от Бога и правитель тоже. Но это не означает непогрешимости конкретного лица, стоящего во главе государства. Правители могут допускать ошибки. Беда в том, что страдать от этого будет все общество. Следовательно, властителю можно и не повиноваться, если он управляет несправедно. Но в течение своей жизни Иосиф Волоцкий допускал некоторые изменения в своих политических пристрастиях.

Так, примерно в конце XV и в самом начале XVI века он был в оппозиции Великому князю Ивану III, зная его планы по секуляризации церковных земель. Как игумен он яростно отстаивал экономическую мощь монастырей.

Такая позиция объяснялась необходимостью использовать имущество обитателей на нужды общества. Тогда, в условиях складывания единого централизованного государства это было достаточно актуально. Монастыри были не только духовными центрами. Они служили больницами и гостиницами для странников, больных, княжеских людей. А в лихую годину вражеских нашествий всегда становились последним прибежищем для окрестного населения. Иноки вместе с крестьянами и воинами пили одну чашу поражений и побед.

Активная деятельность настоятеля, естественно, не остается незамеченной. Вокруг начинают собираться сторонники. Это движение получило условное название «стяжатели» (позднее стали называть «иосифляне»). Иосиф становится их духовным вождем. Им противостоит партия сориан — нестяжателей — во главе с Нилом Сорским. Это лидер «заволжских старцев». Они призывали к максимальному отречению от всего мирского. Вне всякого сомнения, это был спор двух разных идеологических течений в русском монашестве. Об этом событии на рубеже XV–XVI вв. до сих пор спорят отечественные специалисты, как богословы, так и историки. Напомним вкратце суть дела.

Стяжатели и нестяжатели расходились по ряду вопросов. Основной стала проблема церковной собственности и земли. Нил Сорский и иже с ним полагали, что Церкви не должно принадлежать большое материальное имущество. Церковь должна быть «нищенствующей» и существовать на подаяние. Иосиф Волоцкий и его сторонники считали,

что Церковь должна владеть материальными благами, дабы употреблять их на дела благотворительности. При этом обязательным условием становится личное нестяжательство. Поэтому в монастырях иосифлян был введен достаточно суровый устав, и обет личного нестяжательства соблюдался строго и неукоснительно.

Лидеры обеих партий стремились к одному — чтобы Церковь была менее зависимой от государства. Только тогда она сможет стать нравственным судьей для власть имущих. Отличие было в методах и способах достижения цели. Сорьяне-нестяжатели ратовали за силу нравственную через волевою независимость от мирского, дабы стать выше материального. Это позволяло с высоты духа получить право судить недостойные дела правителей. Волоколамский игумен, наоборот, считал необходимым для такого положения условием наличие у Церкви собственной экономической базы. Но материальные блага должны использоваться не на личные нужды иноков, а для безвозмездной и постоянной помощи всем окружающим. Также Церковь должна активно заниматься миссионерством и церковным образованием. В этом заключается суть общественного служения монахов и приходских священников.

Вообще, вопрос о монастырском землевладении характеризует именно Московскую Русь и отличается от киевского периода нашей истории. Это связано с обнаружением огромных неосвоенных земель на севере и северо-востоке. Хозяйственный уклад великороссов значительно отличается от малороссийского. Освоение территорий начиналось с подвижничества иноков, затем появлялись монастыри и потом приходили селиться крестьяне. Так духовное начало стало предшествовать на Руси возникновению особого способа ведения хозяйства. Это заключалось в бережном отношении

к земле. Люди кормились с земли, на которой жили. Земля — единственный источник богатства. Чтобы ею правильно распорядиться, требуется определенная нравственная установка. Тогда на Руси такой установкой стала общественная справедливость в виде общинного землевладения [4]. Инициатива во внедрении этого способа ведения хозяйства принадлежит монастырям, причем пустынным. Они начинались вдали от крупных центров на неосвоенном пространстве.

Власть была заинтересована в бесплатном освоении территорий монахами-подвижниками, которые были своеобразными первопроходцами, и начинает жаловать монастырям большие земельные наделы. Так государство начинает развивать через монастырское землевладение экономику коллективизма и общинный жизненный уклад. Позднее, благодаря суровому климату и огромным пространствам, это станет на Руси чуть ли не единственно возможной формой ведения хозяйства. Иноки-землевладельцы постепенно начинают кормить не только себя, но сотни и тысячи людей вокруг.

После известного Церковного собора 1503 года, где партия Волоколамского игумена победила нестяжателей, меняются и его личные политические взгляды. Теперь начинается работа по укреплению и возвышению авторитета власти. Да, властитель человек грешный, но повиноваться ему должно. При этом он — монарх, конечно, обязан прислушиваться к голосу священства. Великий князь Иван III тоже переориентировался на прочный союз с Церковью и ее иерархами во главе с преподобным Иосифом. Вообще, правители Руси в то время проводили политику лавирования между партиями. Сам Иван III, Василий III, потом первый русский царь Иван IV, вероятно, отстаивали свой интерес — то есть право на полное владение церковными землями в интересах государства.

Иосиф Волоцкий, безусловно, ратует за сохранение церковных земель. Но теперь он решительно выступает за симфонию — единения власти духовной и светской. Его идеал — это объединение государства и народа в собор. Теоретические изыскания он подкрепляет практикой. Обращается просьбой к Василию III принять его монастырь под великокняжескую (читай государственную) юрисдикцию. Удовлетворение данного прошения можно условно считать началом процесса политической централизации в государстве. Власть светская и духовная объединяются.

С этого времени монастырь преподобного начинает активно помогать государству в деле социального служения. Так, в неурожайные годы в обители ежедневно кормились по несколько сотен окрестных крестьян вместе с семьями.

В целом спор между нестяжателями и иосифлянами продолжался не одно десятилетие. Эта полемика в дальнейшем сильно повлияла на судьбы всего Русского государства и его культуры.

Так, известный и авторитетный русский историк, религиозный философ и публицист Георгий Федотов даже посвятил этому отдельную работу с характерным названием «Трагедия древнерусской святости». Данная статья была написана в непростых условиях эмиграции, что говорит о большой значимости темы, и опубликована в журнале «Путь» № 27 от 1931 г. Здесь духовный конфликт сторонников обоих русских святых рассматривается как чрезвычайно важное событие. Автор справедливо полагает, что: «противоположность между «нестяжателями» и «иосифлянами» поистине огромна как в самом направлении духовной жизни, так и в социальных выводах. Одни исходят из любви, другие из страха (страха Божия), одни являют кротость и всепрощение, другие — строгость к грешнику, на одной стороне

почти безвластие, на другой — строгая дисциплина». Весь трагизм положения заключается в духовном противостоянии двух религиозных течений нашего общества в начале XVI столетия. Принципиально разное отношение к одним и тем же нравственным понятиям заставило забурлить все русское общество в то тяжелое время. Писатель даже предполагает, что одна из причин раскола, этой трагедии, последствия которой мы ощущаем на себе до сих пор, кроется и в этом споре. Все это говорит о важности и значимости данного явления в истории нашей страны и ее народа.

В заключение следует отметить, что святой Иосиф много потрудился на ниве борьбы с ересями на Руси. Эта сторона его деятельности также немало способствовала укреплению и сохранению государства. Но это уже тема отдельной статьи.

Библиография

1. Орлов А. С., Георгиева Н. Г., Георгиев В. А. Исторический словарь.
2. 2-е изд. М., Проспект Москва 2012, 592 с.
3. Краткая литературная энциклопедия в 9 томах. Государственное научное издательство «Советская энциклопедия», т. 2, М., 1964. 1056 с.
4. Послания Иосифа Волоцкого/Подг. текста А. А. Зимина, Я. С. Лурье. М.; Л., 1959. 391 с.
5. Иосиф Волоцкий: на страже Руси, у истоков единодержавия и опричнины [Электронный ресурс] Аналитика 22.09.2015. Евгений Чернышев. Донецк, 2015. URL: <https://www.nakanune.ru/articles/110929/>. (дата обращения: 25.05.2018).

БОГОСЛОВИЕ И ФИЛОСОФИЯ

Епископ Колпашевский и Стрежевской Силуан

ОБРАЗ БУДУЩЕГО И НРАВСТВЕННЫЕ ЦЕННОСТИ

**(доклад на открытии Макариевских
образовательных чтений (региональный этап
МРОЧ) В КОЛПАШЕВСКОМ РАЙОНЕ
14 НОЯБРЯ 2017 г.)**

Дорогие коллеги, друзья, братья и сестры!

Общая тема Макариевских чтений и шире Международных Рождественских образовательных чтений — «Нравственные ценности и будущее человечества». Проблематизация этой темы ставит перед нами два очень важных вопроса. Первый: каково значение нравственных ценностей для предопределения будущего, его конструирования? Другими словами, играет ли роль нравственное самоопределение человека сегодня для его существования завтра? Насколько важна эта роль на фоне других предпосылок будущего — социально-экономических процессов, общественно-политических тенденций, научно-технических достижений? И второй вопрос: каково значение будущего, вернее, его образа в сознании современного человека для его нравственного выбора сегодня?

Мы не знаем будущего. Но будущее — его образ, его предвкушение — играет в нашей жизни огромную роль. Великая русская революция, 100-летие которой мы вспоминаем в этом году, была именно футурологическим проектом, одним из самых значительных в мировой истории. У нее, конечно, были определенные объективные предпосылки, но все же далеко не достаточные для того, чтобы сделать революционный слом устоявшейся за тысячелетие национальной жизни неизбежным. Об этом свидетельствует хотя бы то, что В.И. Ленин, самый значительный теоретик революции, еще в январе 1917 года, опираясь на анализ современной ему ситуации в России, считал, что революция в нашей стране — дело очень отдаленной перспективы¹. Для него, человека, посвятившего всю жизнь революционной борьбе, революция стала неожиданностью.

Таким образом, решающим фактором массового революционного движения и его победы в 1917 г. над старым миром был не «объективный ход истории», а романтическое вдохновение тысяч, а затем и миллионов людей образом светлого будущего, идеалом грядущего торжества свободы, равенства и братства. В этом смысле революция, подготовленная в рамках материалистического мировоззрения, была чисто идеалистическим актом национального самоопределения.

Образ будущего, вдохновлявший творцов революции, не выдержал проверки временем. Советская эпоха, рожденная революционным порывом, с ее массовыми репрессиями,

¹ «Мы, старики, может быть, не доживем до решающих битв этой грядущей революции. Но я могу, думаю, мне, высказать с большой уверенностью надежду, что молодежь, которая работает так прекрасно в социалистическом движении в Швейцарии и всего мира, что она будет иметь счастье не только бороться, но и победить в грядущей пролетарской революции» (доклад о революции 1905 г. швейцарским социалистам; датирован 9 (22) января 1917 г.) [2].

тоталитарной идеологией, засильем государства во всех сферах жизни человека, все более кричащим расхождением декларируемых лозунгов с объективной действительностью, оказалась далеко не столь светлой, как ожидалось. И когда вера в грядущий коммунистический рай истощилась, идеалистический советский проект завершился.

Этот исторический опыт, через который прошел наш народ, убедительно показывает, что реальное будущее, хотя и зависит от человека, однако не находится всецело в его власти и определяется не отвлеченными философскими и идеологическими концепциями общественного развития, а некими укорененными в природе человека константами, которые называют ценностями. Их нельзя отменить, не «отменив» бытия самого человека. Попытки создания «нового человека», предпринятые в XX в. — и в Советском Союзе, и в нацистской Германии, предпринимаемые ныне в постхристианской толерантной Европе, — не дали и не могут дать положительных результатов, поскольку они противоречат самой природе человека.

Современные прогнозы будущего далеко не столь оптимистичны, как революционный проект 100-летней давности. Один из наиболее доступных и аргументированных методов прогнозирования грядущего — экстраполяция уже идущих процессов на ближайшую и отдаленную перспективу — не сулит радужных надежд. Угроза ядерной войны, стремительное нарастание негативных экологических процессов, страхи, связанные с перенаселением планеты, непредсказуемые последствия ускоряющегося технологического прогресса, нарастание отчужденности и враждебности как между отдельными людьми, так и целыми народами и государствами — все это объективные реалии наших дней, которые вынуждают большинство экспертов и просто думающих людей с тревогой смотреть в будущее.

Может ли что-то послужить опорой человеку в этой тревоге? Стоит ли просто отключить сознание и не думать о будущем в наивной надежде, что «пронесет»? Или, все более погружаясь в отчаяние, станем, — следуя ироничной фразе апостола Павла, — есть, пить и веселиться, «ибо завтра умрем» (1 Кор. 15:32)? Какой образ будущего сможет не парализовать человеческую волю осознанием неизбежной катастрофы, а мобилизовать эту волю на созидание?

Может показаться неожиданным, но таким образом на протяжении тысячелетий был апокалиптический образ кончины мира и Страшного Суда, представленный в Божественном Откровении. Всемирно известный русский кинорежиссер А. Тарковский, выступая в Лондоне в 1984 г., говорил [3]: «"Апокалипсис" — самое великое поэтическое произведение, созданное на земле. Это феномен, который по существу выражает все законы, поставленные перед человеком свыше».

Действительно, «Апокалипсис» значим не столько набором предсказаний о грядущих событиях, о небесных карах, сколько целостным образом будущего, который обращен к настоящему. Таков, вообще, смысл всех библейских пророчеств — они о следовании правде в настоящем и значении этого для будущего.

Далее Тарковский формулирует очень важную, глубоко созвучную христианскому сознанию, мысль: «... Неверно было бы думать, что Апокалипсис несет в себе только концепцию наказания. Может быть, главное, что он несет, — это надежда». Развивая эту идею, отметим, что апокалиптический образ завершающегося катастрофическими событиями перед лицом грядущего Судии «будущего» вносит в настоящее два принципиально важных начала, без которых «настоящее» обречено на гибель. Эти начала — ответственность

и надежда. Причем то и другое имеют не столько обобщенно-массовое, а персональное, личное измерение. Слово Божие обращено не к массам, как революционные лозунги, а к каждому конкретному человеку. Бог говорит с нами на «ты», обращается к каждому сердцу, к совести каждого.

Надежда выражена в том, что Апокалипсис вообще-то — о победе: добра над злом, света над тьмой, правды над ложью, красоты над безобразием, вечной жизни над вечной смертью. В этом пафос Апокалипсиса: не напугать, а вдохновить, обнадежить. По словам Достоевского, Бог с диаволом борется, и сердце человеческое — поле битвы [1]. Но Бог не просто борется с диаволом, Он побеждает диавола! Все зависит от того, на чьей стороне — Бога или диавола, добра или зла — находимся мы. И здесь возникает тема ответственности, личной ответственности каждого за его собственные поступки, за его личное нравственное самоопределение. Логика Апокалипсиса исключает круговую поруку. Причем ответственность за свою жизнь и духовное самоопределение требует активности. Активности в добре!

Чтобы обосновать это утверждение, обратимся к евангельской притче о Страшном Суде, которая предлагает очень лаконичный, но выразительный образ этого, завершающего человеческую историю события. Бог, пришедший во славе в окружении сонма ангелов, разделит всех людей на две части: праведников, наследующих Царство Небесное, и грешников, обретающих вечное осуждение. Но нам сейчас важен критерий этого водораздела. «Идите от Меня, проклятые, в огонь вечный, — говорит Бог грешникам. — ... ибо алкал Я, и вы не дали Мне есть; жаждал, и вы не напоили Меня; был странником, и не приняли Меня; был наг, и не одели Меня; болен и в темнице, и не посетили Меня» (Мф. 25:41–43). Причиной осуждения грешников оказывается не грех

сам по себе, а отсутствие добра, пассивность в добре. Таким образом, Апокалипсис мобилизует, он требует активной жизненной позиции, ориентированной на нравственные ценности.

Именно такое понимание находим и у А. Тарковского, который, подытоживая свое прочтение Апокалипсиса, говорит: «И теперь я задаю себе вопрос: что я должен делать, если я прочел Откровение? Совершенно ясно, что я уже не могу быть прежним не просто потому, что изменился, а потому, что мне было сказано: зная то, что я узнал, я обязан измениться».

Вслед за Тарковским зададимся тем же вопросом: а что должны делать мы? Отвечая на него, скажу: наше соработничество — Макариевские чтения, творческие проекты грантового конкурса «Православная инициатива», преподавание основ православной культуры в школе и другие подобные начинания — есть не что иное, как деятельное выражение нашей ответственности перед лицом будущего во свете надежды на конечное торжество добра, истины и красоты. И пусть образ конечной победы добра над злом вдохновляет нас в этом соработничестве!

Библиография

1. Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы.
2. Ленин В. И. Полн. собр. соч. — Т. 30. — С. 306–328.
3. Тарковский А. А. Слово об Апокалипсисе. — Искусство кино. 1989. № 2. См.: <http://tarkovskiy.su/texty/Tarkovskiy/Slovo.html>.

Диакон Игорь Иванов

ВСЕСЛАВЯНСТВО И ВСЕЧЕЛОВЕЧЕСТВО В ТРУДАХ ПРЕПОДОБНОГО ИУСТИНА (ПОПОВИЧА) ЧЕЛИЙСКОГО

Аннотация: разговор о здоровом патриотизме, который не имеет ничего общего с его извращенной формой, имеющей место быть в первой половине XX века, всегда будет не только актуален, но и необходим. Это важно в силу того, чтобы человечество не забывало, сколько ужаса и страданий может принести вольная трактовка заповеди Божьей о любви к ближнему. О том, под каким углом нам предлагает посмотреть на эту проблему известный святой Сербской Церкви прп. Иустин (Попович) и пойдет речь в этой статье.

Человеческая история представляется, как правило, похожей на спираль. Мы то и дело сталкиваемся с предметами или явлениями, которые в той или иной форме уже существовали когда-то давно. Меняются персоналии, инструментарий и прочие мелочи. Суть же остается неизменной.

Впрочем, иногда бывают и исключения. Одним из таких исключений является наше время. Если быть точнее, последние несколько сотен лет. Это время предлагает нам нечто иное, а именно: новый формат национального мышления — глобализм. С другой стороны, сложно назвать этот формат «национальным», ведь он (в том виде, в котором он известен сегодня) подразумевает скорее унификацию, чем объединение всего мира вокруг чего бы то ни было.

В связи с этим, на совершенно справедливых основаниях, встает вопрос о том, имеется ли какая-нибудь альтернатива этой общей тенденции? Оказывается, есть, и ее нам предлагает ученый монах, прославленный Сербской Церковью в лике преподобных, прп. Иустин (Попович) Челийский. Он развивает мысль Ф.М. Достоевского — его любимого русского писателя, о «всеславянстве и всечеловечестве». Само собой разумеется, что его труд «Достоевский о Европе и славянстве» не является системной политической программой, но интереснейшей идеей, которая, быть может, как это часто бывает, станет реальностью. Особенно, учитывая то, что эта идея была озвучена человеком, прославленным в лике святых, внушает к себе больше доверия.

Архимандрит Иустин (Попович) родился 6 апреля 1894 года в городе Врание (территория Сербского государства) и был назван традиционным сербским именем Благое. Его отец Спиридон был белым священником, его мать звали Анастасией. О благочестии своей матери преподобный Иустин писал довольно часто и даже был свидетелем ее чудесного исцеления от тяжелой болезни¹.

После школы он поступил в семинарию святого Саввы в Белграде. Во время Первой мировой войны был призван в ряды сербской армии. Учитывая то, что он был студентом семинарии, его направили в полковой стационар при военной больнице «Челе кула» в Нише. Война и все те кошмарные вещи, которые он видел в военной больнице, сильно повлияли на жизнь преподобного. После окончания своей службы он принимает решение принять монашеский постриг. В городе Шкодер в ночь с 31 декабря

¹ Иустин (Попович), прп. Православная энциклопедия, Т. XXVIII. — М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2012. С. 596.

1915 года на 1 января 1916 года архм. Вениамином (Таушановичем) пострижен с именем Иустин в честь мученика Иустина Философа².

В январе 1916 года, по решению правительства Сербии, преподобный вместе с группой других молодых богословов отправляется на обучение в Петроград. В июне того же года преподобный уехал в Оксфорд, где проучился до 1919 года, после чего уехал в Афинский университет. Там он работал над своей докторской диссертацией «Проблема личности и знания по святому Макарию Египетскому». Пройдя обучение в России, Греции и на Западе, в 1929 году святой защитил диссертацию, посвященную преподобному Макарию. После становится профессором догматического богословия и преподает в Белграде. Является автором большого ряда духовных произведений. Отошел ко Господу преподобный Иустин 7 апреля 1979 года в городе Челие (территория Югославии). Сербская Православная Церковь канонизировала этого выдающегося святого в 1993 году³.

Близость сербского и русского народов, а также обучение преподобного Иустина в России не прошло для него бесследно. В «Философских пропастях» святой описывает свое видение того, что есть русская душа. Вот что он пишет: «Русская душа имеет свой рай и свой ад. Нет нигде более страшного ада и более дивного рая, чем в душе русского. Ни один человек не падает так глубоко, до крайнего зла, как русский человек; но в то же время и ни один человек не взмывает так высоко, до вершин, превышающих все вершины, как русский человек. История свидетельствует: русская душа мечется между чернейшим адом и самым

²Иустин (Попович), прп. Православная энциклопедия, Т. XXVIII. — М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2012. С. 597.

³Там же. С. 598.

светлым раем. Мне кажется, что русская душа из всех душ на земле имеет самый жуткий ад и самый чарующий рай. В драме русской души принимают участие не только все ангелы небесные, но и все бесы ада. Русская душа — это самое драматическое поприще, на котором беспощадно сражаются ангелы и демоны. За русскую душу ревниво борются миры, борются вечности, борются сам Бог и сам сатана»⁴.

Такие мысли выказывают особое благоговейное отношение святого к русскому народу. Вообще, часто в творениях сербских богословов и мыслителей можно встретить подобные черты. Не был исключением и преподобный Иустин, написавший такие строки:

*«В пучине племя русских, сербов —
От Колымы и до Бояны,
От Книна до Петровой тверди
Край освященный — рана в ране!
Без Радонежского, без Саввы
Возвыситься нам как над мукой?
И накануне Крестной Славы
Прошу: Лука, будь нам порукой!»⁵*

Из русских писателей более всего на него повлиял Ф.М. Достоевский. Он развивает идею об объединении народов и называет эту идею «всеславянство» — объединение славян вокруг Христа и Его Святого Евангелия. Самым активным «предтечей» этой идеи святой считал самого Ф.М. Достоевского: «В славянском мире Достоевский является самым большим пророком и самым ревностным

⁴ Иустин (Попович), прп. Философские пропасты. — М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви. 2004. С. 3.

⁵ Сербская поэзия: Стихотворения. — М.: Пранат, 2003. С. 272.

апостолом всеславянства. Славянская идея является одним из главных его пророчеств и одним из главных его благовестий. Богочеловеческий дух Православия нельзя загнать в узкое русло национализма, ибо своим всечеловеческим содержанием он (дух) тяготеет ко всеобщему единению людей во Христе и во имя Христа. Национализм, освященный и просвещенный Богочеловеком Христом, становится евангельским мостом ко Христову всечеловечеству. Только освященное и просвещенное Христом славянство обретает свое непреходящее значение в мировой истории и через всеславянство ведет к всечеловечеству. Все, что является православным, стремится к одной цели: к братскому объединению всех людей посредством евангельской любви и жертвенного служения всем людям»⁶. Здесь он пытается развить мысль Достоевского, видя в «освящении Христом славянства» историософское значение всего славянства, что «всеславянство» приведет к евангельскому «всечеловечеству».

Эта идея может показаться похожей на западное изобретение «глобализма», однако при внимательном рассмотрении оказывается диаметрально противоположной вещью. Глобализм предлагает единение по единому формату, безжизненному и безликому. Перестройка всех людей по единому несовершенному образцу создателей этой идеи. Такая форма не имеет ничего общего с духом Евангелия, потому что уничтожает такое ценное для Бога понятие, как наша свобода, без которой невозможна любовь. Помимо этого, подгонка под единый формат стирает грани личности, человек перестает быть уникальным произведением божественного искусства, но все более и более начинает походить на продукт массового потребления.

⁶ Иустин (Попович), прп. Тайна всеславянства и всечеловечества. Достоевский о Европе и славянстве. — М.: Сретенский монастырь, 2001. С. 9.

Идея всеславянства в перспективе своего развития предлагает иное, а именно: единение людей многоликое или, вернее сказать, Христоликое, когда каждый человек в отдельности и все совокупно объединяются во имя Христа, при этом оставаясь собой, не теряя своей личности. Всечеловечество, которое не сливает людей в однородную массу, но объединяет их вокруг блаженной евангельской проповеди Христа.

Таким образом, идея всеславянства — это первая ступень на пути к всечеловечеству и, соответственно, к исполнению евангельской заповеди о единении: *да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино*, — *да уверует мир, что Ты послал Меня (Ин 17:21)*.

Прп. Иустин пытается показать, что православие немислимо без таких элементарных вещей, как братская любовь между братскими народами. И если человечество этого не вернет, то ни о каком Православии или всечеловечестве речи идти не может.

Что касается политических предпочтений преподобного Иустина (ибо тема весьма актуальна в XX веке), то все они сводились к простой известной мысли о том, что каждый народ заслуживает своего правителя. Все политические и другие проблемы преподобный Иустин видел в отступлении славян от Истинного Бога. Он не вдавался в длинные рассуждения об экономической или политической пользе того или иного государственного строя. В его понимании все решалось через призму православного взгляда на мир: «Проблематика славянского человека, в сущности, исчерпывается Православием»⁷, так он заканчивал свои рассуждения о том, какой путь

⁷ Иустин (Попович), прп. Тайна всеславянства и всечеловечества. Достоевский о Европе и славянстве. — М.: Сретенский монастырь, 2001. С. 10.

развития должно выбрать человечество. Нежелание святого вдаваться в политические рассуждения было вызвано отнюдь не недостатком образования (с этим у преподобного Иустина проблем, как мы знаем, не было), но гораздо более глубоким пониманием проблемы. Вот что он, например, пишет о падении Европы: «Здание европейской культуры, выстроенное без Христа, должно разрушиться, очень быстро разрушиться, пророчествовал прозорливец Достоевский за 70 лет, а печальный Гоголь за 90 лет. Пророчества славянских пророков сбываются на наших глазах. Десять веков создавалась европейская вавилонская башня, и вот перед нами трагическая картина: выстроен огромный нуль! Началась всеобщая смута: человек не понимает человека, нация — нацию. Восстал человек на человека, и царство на царство, и народ на народ, а вскоре, глядишь, восстанет континент на континент (ср. Мф. 24: 7; Мк. 13:8; Лк. 21: 10)»⁸.

Таким образом, прп. Иустин, развивая идею Ф. М. Достоевского, говорит о том, что человечество должно сделать несколько шагов назад для того, чтобы сделать решительный рывок вперед. Прийти к согласию, по мнению преподобного, можно, но для этого необходимо преодолеть свои страхи и ложные амбиции, навеянные духом времени.

Действительно, имеет ли смысл говорить об объединении всего мира во имя какой бы то ни было идеи, когда оно (человечество) не имеет элементарного уважения к своему соседу, не говоря уже о любви? Может ли человечество придумать нечто такое, что позволило бы ему, оставаясь эгоистичным и самовлюбленным, найти что-то общее в чужом отражении в зеркале? История, к сожалению или к счастью, показывает, что подобная попытка скорее

⁸ Иустин (Попович), прп. *Философские пропасти*. — М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви. 2004. С. 6.

напоминает идею создания круглого квадрата. Идея, конечно же, заманчивая, но должна же быть и какая-то мера здравомыслия во всем этом?

В связи с этим преподобный предлагает начать с самого простого — научиться простым христианским добродетелям, например, таким как братская любовь между славянскими народами. Он не считает это самоцелью, но лишь средством к достижению цели наиболее высокой и несомненно богоугодной — миру между людьми.

Славянские народы, которые будут объединены вокруг Христа, могли бы сыграть немаловажную роль в деле объединения всего человечества. И главные надежды в этом деле преподобный возлагает именно на русский народ, полагая, что Сам Бог хранит его для этой самой цели.

Библиография

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. — М.: РБО, 1996. С. 1008.
2. Иустин (Попович), прп. Достоевский о Европе и славянстве. — М.: Сретенский монастырь, 2001. С. 288.
3. Иустин (Попович), прп. Православная энциклопедия, Т. XXVIII. — М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2012. С. 752.
4. Иустин (Попович), прп. Философские пропасти. — М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви. 2004. С. 270.
5. Сербская поэзия: Стихотворения. — М.: Пранат, 2003. С. 672.

Иерей Константин Хиров

СВЯТАЯ ВЕЛИКОМУЧЕНИЦА ПАРАСКЕВА ПЯТНИЦА: ЗАБЫТЫЕ ТРАДИЦИИ И ОБРЯДЫ

Аннотация: статья посвящена Великомученице Параскеве, ее жизни и страданиям, дается понятие о мученичестве. Содержательно-текстовой основой исследования выступают традиции и обряды, связанные с благоговейным почитанием святой мученицы нашими предками.

Ключевые слова: мученичество, мученик, страдание, пятница, Параскева, великомученица, икона, христиане, любовь, мученица.

В христианстве мученичеством обозначается перенесение страдания за исповедание христианской веры, которое может исходить от врагов христианства при исполнении ими законно-административных функций, а может быть учинено отдельными лицами, даже номинальными христианами. Тем самым, с обычной человеческой точки зрения, мученичество — это постигшее человека несчастье, но христиане рассматривают его как активный подвиг наивысшего свойства. Термин «мученичество» изначально имел это широкое значение наказания вообще, но позднее, примерно с середины III века, был ограничен лишь страданиями до смерти.

Борьба церкви с внешней силой государства нашла выражение в мученичестве. Церковь постапостостольского периода была церковью мучеников. Слово «мученик» вообще означает свидетель. Мученики — борцы веры, их

мучение — это «подвиг» с оттенком торжественности. В истории о мучениках нас, отделенных от начала христианства многими веками, поражают прежде всего те истязания, которым они подвергались. Но для современников, знакомых с римской судебной практикой, эти истязания были явлением обычным. Истязанию в известных случаях подвергался всякий преступник, был ли то язычник или христианин. Перед римским трибуналом христиане, обвиняемые в нарушении общественного порядка, являлись как подсудимые, заслуживающие наказания и прежде всего подлежащие самому серьезному допросу. Когда явилось христианство, цивилизованный мир язычества до того изверился в свою религию, что нужно удивляться, как мог он отстаивать эту религию целых три века. Язычники в богов своих верили меньше, чем сами христиане, боровшиеся с ними. Для христиан эти боги были, по крайней мере, демонами, тогда как интеллигентнейший язычник склонен был считать их просто за выдумку. В религии римлян вера не имела такого значения, как в христианстве. Таким же недоказуемым логически положением была во дни мучеников истина религиозная, перед которою индифферентная языческая интеллигенция стояла со скептическим вопросом, что есть истина, а темная масса — в бессилии понять и оценить ее. Перед такими людьми выступили мученики, предлагая свою кровь вместо доказательств той истины, в которой они были убеждены, которая для них, «свидетелей», имела очевидность факта. Формальная психологическая серьезность такого убеждения уму мыслящих людей должна была говорить о содержательной серьезности такой веры, должна была ставить перед ними вопрос: это убеждение («вердикт») не должно ли признать полновесною заменою недостающих логических аргументов? А раз мыслящий индифферентист крепко

задумался над религиозными вопросами как над серьезными, он уже стоял на пути к христианству. Если же вместо холодной интеллигенции стояла простая масса, то одушевление мучеников поражало ее более, чем представителей первой, и заставляло ее относиться к совершавшемуся факту с тем безмольным благоговением, которое было уже половиною обращения. Слова Тертуллиана «кровь христиан есть семя» выражают глубокую психологическую истину и вместе — исторический факт [1; с. 7]. Другую партию в борьбе между христианством и язычеством представляло римское государство, и если смотреть на дело с точки зрения государства, то многое представляется в особом свете. Прежде всего нас поразит не жестокость гонений и их множество. Напротив, приходится ставить вопрос: почему государство мало преследовало христиан, почему свой долг оно исполняло мало? Мы видим, что волны против христиан поднимаются, но разделяются на две половины. Если возбуждался против христиан народ, то вступалось за христиан государство, и наоборот. С полной массой врагов церковь никогда не имела дела, исключая времена Диоклетиана, когда язычество в последний раз и во всей силе выступило против христианства. Одной из славных исповедниц Христовых была святая великомученица Параскева, пострадавшая именно в правление Диоклетиана. Родилась святая великомученица Параскева, прозванная Пятницей, в III веке в Римской империи, в г. Икопии. Родители ее были христиане. Они особенно чтители всегда пятницу — тот день недели, в который пострадал Господь, и потому, когда родилась у них дочь в этот именно день, назвали и ее Параскевою, что означает (с греческого языка) — пятница. За свою веру и преданность к Богу святая мученица была подвергнута истязаниям. Наконец ей отсекли мечом голову. После мученической кончины святой

Параскевы люди с древнейших времен почитали ее наравне с Богородицей и Святителем Николаем Чудотворцем. На старых северорусских иконах даже встречается изображение ее лика на обороте иконы Божией Матери. В народных представлениях святая Параскева считалась покровительницей одноименного дня недели — пятницы, поэтому все поверья, существующие в народе насчет пятницы, относились и к самой Параскеве. Русские иконописцы изображали Параскеву высокой, строгой, с лучезарным венцом на голове. Во многих русских городах почитали Параскеву Пятницу с самых древних времен. В середине XII века Никоновская летопись повествует о чудесах от иконы св. Параскевы в Рязани, а в Новгороде строится церковь Пятницы на Торгу. (4; с. 33). В ее честь ставились многочисленные часовни, которые назывались Пятницами, особенно много таких часовен было возведено в Рязанской губернии. Имя Параскева в переводе с греческого означает «пятница», так благочестивые родители христиане называли своих дочерей, стараясь почтить память Крестных страданий Спасителя. Таким образом, «Параскева» и «Пятница» это в сущности одно и то же, но именно за великомученицей Параскевой из Икопии закрепляется на Руси наименование Пятница. Отражение почитания великомученицы Параскевы, как олицетворение Страстей Христа, можно увидеть на памятниках церковной живописи.

Изображение Параскевы с алавастровым сосудом в руках, сосудом, в котором приносится женами мироносицами миро для помазания мертвого тела Спасителя, это тоже, вероятно, отражение особого почитания пятницы как дня Страстей. Есть мнение, что Параскева считалась персонификацией крестных страданий Христа. Но есть еще один аспект ее многогранного образа — это тема литургическая.

Символом литургической жертвы считается изображение Пятницы вместе с тремя вселенскими святителями — Григорием Богословом, Иоанном Златоустом и Василием Великим — творцами литургического чина, а Григория Богослова — толкователя Божественной Литургии, как символа бескровной жертвы. Святая Параскева в данном контексте — есть сама литургическая жертва. Иногда дается другая интерпретация: образ Церкви Небесной в лице трех святителей и образ земной и страждущей церкви в лице Параскевы Пятницы, о чем также свидетельствует гимнографическое церковное творчество [4; с. 33]. Храмы во имя св. Параскевы исстари назывались Пятницами. Таким же образом назывались небольшие придорожные часовни на столбиках, кресты, а в древнее время — столбы с изображениями святой Параскевы, которые устанавливались на перекрестках и распутьях дорог и считались священными, около них происходили проводы в дальнюю дорогу, встречи из дальних странствий. У «пятницы» встречали и до «пятницы» провожали родных, друзей. Отсюда, кстати, и поговорка о тех, кто часто провожает и встречает: «Семь пятниц на неделе» [<http://iconsu.ru/>]. Пятницами же называли и скульптурные деревянные резные изображения святых Параскевы и Николая Угодника, часто раскрашенные, которые «ставили в церквах в особых шкапчиках» [4; с. 89].

Иконы св. Параскевы особенно почитались и украшались вышитыми полотенцами, лентами, цветами, душистыми травами, монистами и другими подвесками. На иконах Параскева изображалась суровой подвижницей, высокого роста, с лучезарным венком на голове; иногда в паре с другими мученицами. Люди всегда старались приобретать иконы св. мученицы, чтобы поставить в своем доме, зная, что св. Параскева охраняет семейное благополучие.

С наибольшим уважением и любовью к Пятнице относились девушки и женщины, а этот день считали женским днем. С памятью о святой соединяется множество благочестивых обрядов и обычаев. На Параскеву повторяли обряды Покрова. Девушки молились о желанном замужестве: «Матушка Параскева, покрой меня скорее...», «Матушка Прасковья, пошли женишка подобнее...» Ее так и называли — «бабья святая» [<http://iconsu.ru/>].

Существовало также поверье, что Пятница ходит по земле в виде молодой и красивой крестьянки и примечает, кто как живет, кто как выполняет христианские правила и обычаи.

Св. Параскева считалась покровительницей воды, об этом говорят народные предания об иконах Параскевы Пятницы, «явленных» на воде, роднике, источниках, вследствие чего вода приобретала особую животворящую силу, становилась святой и целебной. При этих источниках строились часовни, вешались иконы, в праздничные дни совершались крестные ходы, служились молебны, люди приходили за святой водой, приходили за исцелением, много было чудес и исцелений. Покровительствовала св. Параскева и торговле, на базарных улицах ставили в древности иконы святой, торговцы всегда просили ее помощи и заступничества. По древним верованиям, св. мученица признавалась покровительницей полей и плодородия, земли и скота. К ней обращались при начале жатвы. В день памяти св. Параскевы в церковь приносили для освящения плоды и зерно, которые потом хранились крестьянами в домах как священные предметы до следующего года. Ходило даже поверье, что в пятницу «на матушку Прасковью грехом было тревожить землю, ибо во время крестной смерти Спасителя было землетрясение» [4; с. 90]. Наблюдая за этими древними

традициями простых крестьян видно, как они с великой любовью и благоговением относились к св. мученице, обращались к ней за помощью, с верой в ходатайство и покровительство и подвиг ее страданий всегда вспоминали в день памяти святой — 10 ноября.

Живя на современном этапе XXI века, мы уже не встретим таких древних традиций, связанных с памятью святых, когда наши благочестивые предки с великой любовью, с молитвой обращались к святым. В годы богоборческой власти, когда сознательно замалчивалась жизнь Церкви, даже простое посещение храма навлекало административное преследование, когда люди отходили от Бога, не говоря уже о благочестивых обрядах и традициях. Сейчас все изменилось. Общество постепенно поворачивается лицом к Церкви. Возрождаются храмы и полнокровная приходская жизнь, появилась реальная возможность подробно знать о своей религиозной традиции. Но, к сожалению, в настоящее время различные традиции и обряды превращают в бесконечные «приметы» и суеверия и в связи с этим, однако, не происходит главного — осознанного возвращения народа к своей исконной религиозной традиции — Православию. Символический язык церковных традиций и обрядов требует бережного отношения и изучения. В традицию нужно вникнуть, понять, и только тогда будет раскрываться все богатство и глубина православной мысли и духовных переживаний, даст ту пищу, в которой черпали духовную силу многие поколения русских людей.

Отход от восприятия языка православных традиций и обрядов чреват утратой и культурных ценностей, ведь без него все многообразие тысячелетней русской культуры становится непонятным и чужим, а следовательно, и ненужным. Вся наша культура, традиции, обряды и народный быт

глубоко проникнуты духовным смыслом и содержанием. Не изучив всего этого, не вникнув в него, едва ли мы можем говорить о духовном возрождении России. И вся полнота раскрытия православных обрядов и традиций — проблема не только Церкви, но и всего нашего общества.

Библиография

1. Болотов В. В. Лекции по истории Древней Церкви. Том 1–2. Издательство Белорусской Православной Церкви. 2008 г.
2. Димитрий митр. Ростовский. Жития святых. Месяц октябрь. Изд-е Оптиной пустыни. 1993 г.
3. Житие св. великомученицы Параскевы <http://iconsu.ru/>.
4. Макарьевский Н. Святая великомученица Параскева Пятница. Москва. 2013 г.
5. WWW.ethnomuseum.ru/prazdnik/paraskeva.

Протоиерей Евгений Морозов

ВОСПРИЯТИЕ БИБЛЕЙСКОГО УЧЕНИЯ О ПАСТЫРСТВЕ В РУССКОМ ПРАВОСЛАВНОМ БОГОСЛОВИИ

Аннотация: в статье рассматривается фундаментальное православное учение о пастырстве. Выявляются основные аспекты этого учения, основанные на Библии, а также заимствование идей Священного Писания русским академическим богословием. Автор приходит к выводу, что фактором, способствующим восприятию русским православным богословием библейского учения о пастырстве, стало влияние христианской патристики.

Ключевые слова: пастырство, православие, русское богословие, христианская патристика.

В библейском понимании термин «пастырь» означает то же, что и «священник». Бог избирает определенных людей для пастырского служения, им делегируется право совершать священные обряды. В Ветхом Завете пастырь позиционируется как посланник и служитель Божий, который ходатайствует перед Всевышним за народ и передает последнему Божественные повеления. Указания на «небесное чиноположение» церковной иерархии встречаются у мужей апостольских святых Игнатия Богоносца, Поликарпа Смирнского¹, а также у таких ярких

¹Горюнович Я. Учение о пастырском служении древних отцов и учителей Церкви. Смоленск, 1899. 206 с.

представителей «золотого века» христианской письменности, как святители Иоанн Златоуст² и Киприан Карфагенский³.

Ветхий Завет также наделяет священство функциями учительства (обучение религиозной вере), наставничества (религиозное воспитание) и духовного врачевания (исправление нравственных недостатков). Специфика пастырского призвания такова, что обязывает священника проводить безупречную нравственную жизнь. Не случайно христианские писатели ссылаются на пастырское служение в Ветхом Завете как на исторические памятники и моральные уроки⁴.

Новозаветное пастырство можно соотнести с ветхозаветным священством по институциональным признакам идентичности (иерархический статус, храмовое богослужение), на что указывают православные экзегеты. С точки зрения этики новозаветное пастырство существенно отличается от ветхозаветного, в Новом Завете мы находим характерную для христианства добродетель альтруизма — готовность к самопожертвованию во имя спасения ближнего. В нравственном нормативе христианства ключевой заповедью является «возлюби ближнего как самого себя» (Мф. 22, 39), что существенно влияет на характер православного пастырства. В Евангелии раскрываются преимущественно сакральные смыслы пастырского действия (Лк. 11, 37–52), в отличие от Ветхого Завета, где внешняя атрибутика играла важнейшую роль при совершении церковных

² Маслов Иоанн, схиархимандрит. Лекции по пастырскому богословию. М., 2001. 408 с.

³ Творения святого Киприана Карфагенского. Киев, 1891. 425 с.

⁴ Творения иже во святого отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольского. Т. 1, Изд-во П. П. Сойкина. СПб, 1912. 680 с.

обрядов. Для христианских священников пастырским идеалом служит Иисус Христос, явивший миру образ доброго и милосердного Пастыря (Ин. 10, 11), в отличие от ветхозаветных священников, не имеющих Евангелия и черпавших пастырские примеры только из жизнеописаний пророков. «С терпением будем проходить подлежащее нам поприще, взирая на Начальника и Совершителя веры Иисуса», — пишет апостол Павел в Послании к евреям (Евр. 12, 1–2). Вдохновение для пастырского служения православный священник черпает как из сказаний о спасительной Жертве Иисуса Христа, так и персонального духовно-аскетического опыта. Не случайно в житиях православных святых содержатся многочисленные примеры совмещения богослужбной деятельности и персональной, уединенной (келейной) молитвы.

В основу русского пастырского богословия лег учительный опыт евангелистов, на что обращают внимание православные иерархи⁵. Священство осмысливается как продолжение спасительной миссии Сына Божьего по «взысканию и спасению погибших» (Мф. 18, 11): «Ибо вы к тому призваны, потому что и Христос пострадал за нас, оставив нам пример, дабы мы шли по следам Его» (1 Пет. 2, 21). Прослеживается мысль о необходимости сохранения истории земной жизни Иисуса Христа, чтобы зафиксировать и продолжить пастырские традиции, показать пример того, как следовать заповедям Спасителя. Архиепископ Иоанн (Шаховской) говорил, что «истинное пастырство есть дрящящая в мире жизнь Христова»⁶.

⁵ Питирим, архиепископ Волоколамский. Пастырская дидактика святого апостола и евангелиста Иоанна Богослова. // ЖМП. 1984. № 3. С. 70–75.

⁶ Иоанн (Шаховский) архиепископ. Философия православного пастырства. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева лавра. 2007. С. 6.

Особенностью русского академического богословия является то, что оно восприняло евангельское учение о пастырстве в трактовке христианской патристики, что особенно ярко представлено в трудах святителей Тихона Задонского, Феофана Затворника и Игнатия Брянчанинова. Служение священника рассматривается, главным образом, в аспектах этики, нравственности и душепопечения. Пастырь должен быть образцом для пастырей по духовным качествам и поведению, осуществлять религиозное руководство паствой⁷, сочетать в своей духовно-педагогической деятельности строгость с поощрением⁸. Выделяются такие признаки пастырской идентичности, как принадлежности к иерархии (преемство благодати «епископство — корень пастырства»⁹) и образовательный ценз (обучение в духовной школе, богословское развитие¹⁰).

Проповедь рассматривается как важнейшая пастырская функция, основа религиозной коммуникации. Дидактическим образцом проповеди является такое религиозное наставление, в котором содержатся и догматические определения, и нравственные уроки. Способность проповедовать — ключевая компетенция пастыря с точки зрения Церкви. Священник как проповедник должен совмещать в себе такие качества, как духовность и ученость, он должен быть образованным, грамотным, с развитым

⁷ Игнатий Брянчанинов, святитель. Аскетические опыты. Т. 1. М., 1996. 570 с.

⁸ Феофан Говоров, епископ. Мысли на каждый день года по церковным чтениям из слова Божия. М., 1890. 196 с.

⁹ Феофан Затворник, епископ. Начертание христианского нравоучения. М., 1891. С. 401–402, 495.

¹⁰ Настольная книга священнослужителя. Т. 6. М., 1988. 880 с.

интеллектом. Аудитория, по общему мнению русских богословов, готова внимать пастырю, реализующему провозглашаемые им паттерны в собственной жизненной практике¹¹.

Пастырская компетентность в сфере душепопечения подразумевает восприятие христианских педагогических методик. В этой области священнику предоставлена большая свобода, он может осуществлять духовное руководство паствой на основании различных духовных православных практик и даже выстраивать собственную стратегию душепопечения, но с учетом святоотеческого опыта. В этом смысле можно говорить о функции духовенства по управлению процессом идентификации прихожан, в святоотеческом предании она сформулирована как «бдительный надзор за нравственностью и спасением народа»¹². Самоидентификация самого пастыря происходит через отождествление с православной иерархией, аутентификация — через участие в церковной деятельности.

Неформальная оценка пастырской личности в Церкви происходит на основании норм, изложенных в Евангелии и житиях святых, в этих источниках идеальные пастырские черты представлены через сопоставление с образом Христа Спасителя. Прихожане соотносят качества того или иного священника с устоявшимися в Церкви представлениями о христианских аскетах и подвижниках. «Святые, — писал священник Павел Флоренский, — стержень церковной

¹¹ Творения иже во святых отца нашего Святителя Дмитрия Ростовского. Издательство П. П. Сойкина. Санкт-Петербург, 1910. 1096 с.

¹² Маслов Иоанн, схииерхимандрит. Лекции по пастырскому богословию. М., 2001. С. 34.

жизни и носители церковного сознания»¹³. Патриарх Алексий II говорил, что служение священника должно быть безупречным настолько, чтобы вызывать одобрительный отклик церковных и светских мирян. Авторитетное слово и личный моральный пример священника — сила, необходимая для положительного духовно-нравственного влияния на общество¹⁴. В таком ключе рассуждали апостол Павел, святители Григорий Богослов, Иоанн Златоуст и другие христианские экзегеты¹⁵.

Не следует упускать из вида и другую типичную для русского богословия черту — излагать пастырское учение в духе практического руководства для пастырей и духовного назидания. Архиепископ Иоанн (Шаховской) говорил: «Только тот может быть пастырем и вести людей в жизнь вечную, кто сам знает Пастыря и кого Пастырь знает»¹⁶. Наиболее ярким богословом, практикующим подход к анализу пастырского служения с точки зрения практики, является святитель Тихон Задонский, он обращался к духовенству

¹³ Флоренский Павел, священник. Мысли о преподавании агиологии и о классическом образовании. // Богословский вестник Московской Духовной академии. 2005–2006. № 5–6. С. 463–474.

¹⁴ Каким быть священнику? Интервью Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II студенческому православному журналу Московской духовной академии и семинарии «Встреча». [Электронный ресурс] // Архив официального сайта Московского Патриархата Русской Православной Церкви 1997–2009. <https://mospat.ru/archive/1998/08/pr050881/> (Дата обращения 07.10.2015).

¹⁵ Евгений Верейский, архиепископ. Академическая реформа. // Богословский вестник Московской духовной академии. 2004. № 4. С. 344–353.

¹⁶ Иоанн (Шаховский) архиепископ. Философия православного пастырства. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2007. С. 8.

со словами: «Вы свет миру, вы соль земли, по слову Христову, как будете служить, священнодействовать утро, когда вчера ваши порученные видели вас пьяных, ссорящихся, бесчинствующих?»¹⁷; «пресвитеру должно иметь великое рассуждение и всякое опасение, когда кающегося грешника исповедует; поэтому помимо указанного в Требниках об образе исповеди советую учитывать нижеследующее и так поступать»¹⁸. Далее следуют подробные указания о том, как совершать требы и таинства. Сочинение святителя Тихона Задонского «Инструкции, что семинаристам должно наблюдать»¹⁹, содержащее описание правил поведения и распорядка дня учащихся духовной школы, является важным источником для понимания процесса становления пастырского богословия как учебной дисциплины.

Книги о пастырстве, написанные мирянами, по характеру и тематическому содержанию не отличаются от трудов священнослужителей, особенно в том, что касается описания идеальных черт пастыря. Подчеркивается исключительность пастырского служения, сверхъестественный характер призвания к священству, ответственность перед Богом²⁰. Пастырство как общественная деятельность противопоставляется всем «мирским служениям». «Даже и частная жизнь пастыря, по мысли наших древних иерархов, должна носить на себе все тот же отпечаток отречения от мирской

¹⁷ Творения иже во святых отца нашего Тихона Задонского. Москва, 1994. С. 10.

¹⁸ Святитель Тихон Задонский. Собрание творений. Том 1. М., 2008. С 598.

¹⁹ Творения иже во святых отца нашего Тихона Задонского. Москва, 1994. С. 19–21.

²⁰ Творения иже во святых отца нашего Святителя Дмитрия Ростовского. Издательство П. П. Сойкина. Санкт-Петербург, 1910. 1096 с.

жизни»²¹, — указано в одном из дореволюционных церковных журналов. В сочинении «Учение о пастырском служении древних отцов и учителей Церкви» Я. Горунович рассматривает поведенческие реакции священнослужителя (стиль общения с прихожанами, «умение держаться на публике») через призму трудов таких ярких представителей христианской патристики, как святитель Киприан Карфагенский (письма к священникам и диаконам) и Амвросий Медиоланский

Таким образом, русское православное богословие восприняло библейское учение о пастырстве в аспектах пастырского призвания, проповеди, этики, нравственности. Акцентируется внимание на идеальном образе священнослужителя и духовно-нравственной функции священника в обществе. Фактором влияния на развитие пастырского богословия в Русской Православной Церкви явилось учение отцов «золотого века» христианской письменности.

Библиография

1. Горунович Я. Учение о пастырском служении древних отцов и учителей Церкви. Смоленск, 1899. 206 с.
2. Игнатий Брянчанинов, святитель. Аскетические опыты. Т. 1. М., 1996. 570 с.
3. Евгений Верейский, архиепископ. Академическая реформа. // Богословский вестник Московской духовной академии. 2004. № 4. С. 344–353.
4. Иоанн (Шаховский) архиепископ. Философия православного пастырства. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева лавра. 2007. 160 с.

²¹ Пастырь и пастырство по духу учения святителей Димитрия Ростовского, Тихона Задонского и других отцов и учителей древнерусской Церкви. // Руководство для сельских пастырей. Т. 3. Киев., 1892. С. 381.

5. Каким быть священнику? Интервью Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II студенческому православному журналу Московской духовной академии и семинарии «Встреча». [Электронный ресурс]//Архив официального сайта Московского Патриархата Русской Православной Церкви 1997–2009. <https://mospat.ru/archive/1998/08/nr050881/>(Дата обращения 07.10.2017).

6. Маслов Иоанн, схиархимандрит. Лекции по пастырскому богословию. М., 2001. 408 с.

7. Настольная книга священнослужителя. Т. 6. М., 1988. 880 с.

8. Святитель Тихон Задонский. Собрание творений. Том 1. М., 2008. 800 с.

9. Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольского. Т. 1. Изд-во П. П. Сойкина. СПб, 1912. 680 с.

10. Творения иже во святых отца нашего Святителя Дмитрия Ростовского. Издательство П. П. Сойкина. Санкт-Петербург, 1910. 1096 с.

11. Творения иже во святых отца нашего Тихона Задонского. Москва, 1994. 420 с.

12. Творения святого Киприана Карфагенского. Киев, 1891. 425 с.

13. Пастырь и пастырство по духу учения святителей Дмитрия Ростовского, Тихона Задонского и других отцов и учителей древнерусской Церкви.//Руководство для сельских пастырей. Т. 3. Киев., 1892. 452 с.

14. Питирим, архиепископ Волоколамский. Пастырская дидактика святого апостола и евангелиста Иоанна Богослова.// ЖМП. 1984. № 3. С. 70–75.

15. Феофан Говоров, епископ. Мысли на каждый день года по церковным чтениям из слова Божия. М., 1890. 196 с.

16. Феофан Затворник, епископ. Начертание христианского нравоучения. М., 1891. 495 с.

17. Флоренский Павел, священник. Мысли о преподавании агиологии и о классическом образовании. // Богословский вестник Московской духовной академии. 2005–2006. № 5–6. С. 463–474.

Протоиерей Андрей Носков

ОПЫТ ПОНИМАНИЯ ОТВЛЕЧЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

Аннотация: статья посвящена рассмотрению наиболее сложных вопросов трансцендентального этапа западноевропейской философии, при этом внимание акцентируется на методологических основаниях и возможных следствиях из них в рамках данного способа философствования.

Ключевые слова: немецкая классическая философия, трансцендентальный этап в европейской традиции, пространство и время в трансцендентализме, агностицизм, спекулятивная философия.

Преподавая в Томской духовной семинарии в течение долгого времени курс по истории философии, могу констатировать, что период трансцендентализма в западноевропейской философской традиции является одним из самых сложных для понимания семинаристами. Для того чтобы начался процесс понимания, необходимо правильно найти ответ на два вопроса кантовской философии: что есть «вещь в себе»? и что представляет собой синтез трансцендентальных апперцепций? Ответы на эти вопросы представляют ключевые моменты в правильном истолковании и понимании методологических оснований трансцендентальной философии — этому и посвящается данная статья.

О сложности понимания трансцендентальной философии указывали в свое время многие исследователи. Следует отметить, что данная ситуация является не новой, а скорее традиционной. Так, В.С. Соловьев, характеризуя философскую

ситуацию конца XIX века в России, отмечал: «Прежде всего никак не могло быть удержано понятие "вещи о себе или в себе" — Ding an sich. У Канта эта "вещь в себе", о которой мы совсем ничего не можем знать, тем не менее признается существующею реально вне нас и притом действующею на нас и своим действием производящею в нас тот эмпирический материал ощущений, который, будучи облечен в априорные формы воззрения (пространство и время) и затем в категории рассудка, образует познаваемый нами предметный мир явлений, область нашего опыта»¹.

В. Виндельбанд: «Понятие "вещи в себе" не может, конечно, иметь в критике разума положительного содержания: оно не может быть предметом чисто рационального познания; не может быть вообще "объектом". Но, по крайней мере, нет никакого противоречия мыслить его, мыслить первоначально чисто гипотетически, просто как "проблему", как нечто, реальности которого нельзя ни утверждать, ни отрицать»².

Казалось бы, зачем вводить в научную сферу «вещи», которые непознаваемы, но лишь мыслимы? Этот поворот кантовской рефлексии может показаться непонятным и даже странным. Но если мы будем принимать во внимание историко-философский контекст, предшествующий появлению трансцендентализма, то многое становится понятнее.

Трансцендентальный поворот философской мысли возникает как попытка разрешить проблемы, вытекающие из философии Джорджа Беркли и Дэвида Юма. Философская позиция этих мыслителей получила название крайнего скептицизма. В своих работах Дж. Беркли (1685–1753) «Трактат о началах человеческого знания» и Д. Юм (1711–1776) «Трактат

¹Соловьев В. С. Кризис западной философии (Против позитивистов). М. 1988. Т. 2. С. 17.

²Виндельбанд В. История философии. Киев. 1997. С. 460.

о человеческой природе» немного по-разному высказали одну и ту же мысль о том, что в процессе познания мы не можем дать никаких гарантий об объективности познания.

Впоследствии такую ситуацию, когда философия будет вынуждена доказывать возможность познания и окажется, что она не способна это сделать, Кант назовет кризисом в философии. Внешний мир, оказывается, ускользает от нашего познания. Поэтому одна из целей кантовской философии — попытаться доказать возможность человеческого познания. Ведь если мы будем считать, что все существующее во внешнем материальном мире дается познанию посредством наших органов чувств, то оказывается, что знание о мире — это знание о наших восприятиях, и поэтому нет разницы между внешним миром и восприятием. Следовательно, от внешнего мира мы можем спокойно отказаться. Это путь, по которому шла философия сенсуализма, доведенная до логического конца в учениях Беркли и Юма³.

Рассуждая логически, Кант приходит к следующему заключению: если мы видим красную розу, мы должны сделать вывод и о том, что она таковой нам дается, какова красная роза сама по себе — мы знать не можем. Но это и не нужно для того, чтобы процесс познания состоялся.

«Нам даны вещи как вне нас находящиеся предметы наших чувств, но о том, каковы они сами по себе, мы ничего не знаем, а знаем только их явления, то есть представления, которые они в нас производят, воздействуя на наши чувства»⁴.

³ Хрестоматийный пример: красная роза есть красная сама по себе или мы ее таковой видим? Мы ее таковой видим. А какова роза сама по себе? Мы не можем этого знать. Следовательно, о каком познании возможно рассуждать? Без субъекта — нет объекта.

⁴ Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в смысле науки. М. 1993. С. 105.

Для начала процесса познания достаточно наших ощущений. Мы познаем лишь явления этого мира. Так обосновывается необходимость в одном из пограничных для процесса познания понятий трансцендентальной системы. «Вещь в себе» — ограничение для познания. Но в трансцендентальной системе это ограничение позитивное, поскольку введением «вещи в себе» Кант спасает познание.

«Вещь в себе» — некоторая объективная реальность, существующая независимо от человека и никоим образом не могущая быть им познанной — ни посредством его разумной, или рассудочной, способности, ни посредством чувственных восприятий. Если бы это было возможно, мы могли бы сказать, что это лишь явление, и потому сводится к данным органов чувств, а отсюда лишь один шаг до солипсизма (признания единственной реальностью только мир собственных ощущений).

Таким образом, «вещь в себе» непостижима, но процесс познания возможен, мир познаваем, хотя бы до определенного предела. Выход из кризисной ситуации найден, но за введение термина «вещь в себе», за ограничение процесса познания И. Кант получает название агностика⁵.

Возвращаясь к понятию «вещь в себе», следует еще раз остановиться на достаточно непростом положении, которое занимает это понятие в системе Канта.

Утверждая «вещь в себе» как существующую и на нас действующую, Кант приписывает ей качественную категорию существования (реальности) и относительную категорию причинного действия; между тем, по Канту же, все категории, следовательно и две указанные, суть лишь субъективные формы нашего познания, имеющие законное применение лишь для мира явлений, мира нашего опыта, — к «вещи же в себе», как внеопытной, они применяться

⁵Гносео — знание, приставка «а» обозначает отрицание.

никак не могут, следовательно, никак нельзя ей приписывать ни действия на нас, ни даже вообще существования, то есть должно признать ее просто несуществующею⁶.

Человек в познавательной деятельности всегда имеет дело «с явлениями». Но «явления» существуют постольку, поскольку существуют «вещи в себе»; «явления» обусловлены «вещами в себе». Без «вещей в себе» «явлений» не существует. Но познать «вещи в себе», сказать о них ничего нельзя, поскольку они есть именно «вещи в себе». Казалось бы, это очевидно, но почему-то всегда возникает непонимание: почему нельзя познать «вещь в себе»? По определению. Если мы ее познаем, она уже становится «явлением», а не «вещью в себе». А это значит, что «вещи в себе» уже нет, а есть «явление»⁷.

В конце концов «вещи в себе» оказываются не столь проблематичными, как они кажутся на первый взгляд. Ибо, отрицая существование «вещей в себе», пришлось бы «все свести к явлениям» и вместе с тем признать, что нет ничего реального, кроме того, что является человеку или другим существам, обладающим чувственной восприимчивостью. Однако подобное утверждение свидетельствовало бы только о непомерном самомнении. Поэтому трансцендентальный идеализм не может отрицать «вещей в себе», хотя он и сознает, что они ни в каком случае не могут быть объектами человеческого познания. «Вещи в себе» мыслимы, но непознаваемы. Так Кант восстанавливает свое право называть предметы человеческого опыта «простыми явлениями»⁸.

⁶ См.: Соловьев В.С. Кризис западной философии (Против позитивистов). М. 1988. Т. 2. С. 17.

⁷ См.: Лега В.П. Лекции по истории западноевропейской философии. М. изд-во ПСТГУ. 2009. Ч 2. Новое время. Современная западная философия. С. 67.

⁸ См.: Виндельбанд В. История философии. Киев. 1997. С. 461.

Введением термина «вещь в себе» Кант открывает и реализует возможность для трансцендентального познания мира. В предметном плане его «Критика чистого разума» состоит из «Трансцендентальной эстетики» и «Трансцендентальной логики». «Трансцендентальная логика» в свою очередь состоит из «Трансцендентальной аналитики» и «Трансцендентальной диалектики». Термин «эстетика» в «Критике чистого разума» синонимичен созерцанию. Эстетика охватывает область того, что созерцается, так же как логика — область того, что мыслится. Созерцание понимается как непосредственное усмотрение, мгновенное охватывание и этим отличается от логического дискурсивного мышления.

Рассматривая созерцания, И. Кант, прежде всего, останавливается на эмпирических. Эмпирические созерцания, во-первых, относятся к предмету посредством ощущения, во-вторых, полагаются в основу всякого познания и определяются как чувственность.

«Созерцание имеет место, только если нам дается предмет: а это в свою очередь возможно лишь благодаря тому, что предмет некоторым образом воздействует на нашу душу. Эта способность получать представления тем способом, каким предметы воздействуют на нас, называется чувствительностью. Следовательно, посредством чувствительности предметы нам даются, и только она доставляет нам созерцания: мыслятся же предметы рассудком и из рассудка возникают понятия»⁹.

Таким образом, в основание познания полагается чувственное созерцание. Поскольку оно чувственное, то имеет отношение к предмету через ощущения. Поскольку оно все-таки созерцание — оно имеет отношение к тому, каким образом воспринимается предмет, и в этом смысле не относится к ощущениям.

⁹Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 48.

Такое двойственное положение чувственности как основы познания позволяет Канту предпринять по отношению к ней трансцендентальное исследование и выделить априорные формулы чувственности.

«Итак, в трансцендентальной эстетике мы, прежде всего, изолируем чувственность, отвлекая все, что мыслит при этом рассудок посредством своих понятий, так чтобы не осталось ничего, кроме эмпирического созерцания. Затем мы отделим еще от этого созерцания все, что принадлежит к ощущению, так чтобы осталось только чистое созерцание и одна лишь форма явлений, единственное, что может быть нам дано чувственностью *a priori*. При этом исследовании обнаружится, что существуют две чистые формы чувственного созерцания, как принципы априорного знания, а именно пространство и время»¹⁰.

Для того чтобы выделить чистые формы чувственности, Кантом совершается своеобразное «эпохе»¹¹: сначала от чувственности отделяется то, что может мыслить рассудок посредством понятий. Так получается эмпирическое созерцание. Затем от эмпирического созерцания отделяется все то, что принадлежит к ощущениям. Так получается неэмпирическое, чистое созерцание, которое предстает как пространство и время.

Таким образом, пространство и время представляют собой то, что содержит чистое созерцание. Для эмпирического созерцания, то есть чувственности, они предстают как априорные формы.

¹⁰ Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 49.

¹¹ Эпохе (греч. *εποχή* — остановка, задержка) — философское понятие; по определению Секста Эмпирика, эпохе «есть такое состояние ума, при котором мы ничего не отрицаем и ничего не утверждаем»; эпохе также понимается как «воздержание от суждения»; в феноменологии Э. Гуссерля, оно означает воздержание от суждений о существовании «чистых сущностей», на которые направлены акты сознания, с целью выявить их смысл.

Выявлением априорных форм чувственности Кант решает задачу трансцендентального исследования в эстетике. Априорные формы являются целью любого трансцендентального исследования и составляют его содержание, им уделяется наибольшее внимание — «пространство и время — своего рода "герои" трансцендентальной эстетики»¹².

После того, как найдены априорные формы, И. Кант показывает, какое значение это имеет для процесса познания. Поэтому «Трансцендентальная эстетика» тесно связана с познавательным вопросом: как возможна математика?

Математика как наука имеет дело с пространством и временем как с чистыми формами созерцания (геометрия базируется на пространстве, а арифметика — на времени). Именно этим объясняется неизменность всех математических теорем, раз и навсегда безупречно доказанных (что свидетельствует о независимости математики от опыта). Вместе с тем, поскольку формы пространства и времени будут всегда выражены объективно (как формы явлений), то математика приложима к любой части опыта, а потому, согласно Канту, мера научности знания измеряется степенью использования этим знанием математики.

В «Трансцендентальной аналитике» Кант анализирует процесс познания, осуществляемый рассудком. Здесь в центре внимания — обоснование априорного характера категорий и принципов, без которых нельзя мыслить ни один предмет нашего опыта.

Кант различает формальную логику и трансцендентальную. Формальная логика (аристотелевская) принимала предметы окружающего мира за объекты, не зависящие от мышления, признавала мыслительные процессы зависимыми

¹² Мотрошилова Н. В. Рождение и развитие философских идей. М., 1991. С. 364.

от предметов и считала их предназначенными для того, чтобы точно воспроизводить предметы или сообразовываться с ними. Кант же в трансцендентальной логике открыл, что объекты мышления есть продукты самого мышления. В этом и проявляется способность разума к самостоятельному мышлению¹³.

Таким образом, Кант вполне сознательно рядом с аналитической логикой Аристотеля, имевшей своим содержанием соподчинение понятий, поставил новую трансцендентальную логику, полагая при этом, что у этих двух логик есть общая часть — учение о суждении.

В суждении отношение, мыслимое между субъектом и предикатом, утверждается в объективном значении. Все объективное мышление есть суждение. Если основные понятия рассудка следует признавать формами синтеза, благодаря которому возникают объекты, то должно существовать столько же категорий, сколько существует видов суждения. Соответственно этому, Кант полагал, что таблица категорий может быть выведена из таблицы суждений.

Различая в суждениях количество, качество, отношение и модальность, а в каждом из этих четырех отношений различая три вида суждений:

в первом — общие, частные и единичные;

во втором — утвердительные, отрицательные, бесконечные;

в третьем — категорические, гипотетические, разделительные;

в четвертом — проблематические, утвердительные, безусловные,

Кант в соответствие этим двенадцати видам суждений выводит 12 категорий:

- Всеобщность, Множественность, Единство;
- Реальность, Отрицание, Ограничение;
- Субстанция и акциденция, Причинность и зависимость, Общность и взаимодействие;

¹³ См.: Виндельбанд В. История философии. Киев. 1997. С. 457.

- Возможность и невозможность, Существование и несуществование, Необходимость и случайность.

Кант утверждает, что именно эти 12 категорий объемлют собою все возможные формы рассудка, при помощи которых возможен синтез многообразного в познании. То есть эти категории и есть искомые априорные формы рассудка¹⁴.

Категории не даются в качестве материи познания, они не познаются опытным путем — наоборот, все наше рассудочное познание возможно только потому, что в сознании имеется понятие, скажем, о субстанции, о единстве, о множественности и так далее. Это есть априорные формы нашего рассудка.

Таким образом, по Канту получается, что научное знание существует постольку, поскольку в человеческом сознании существуют априорные формы рассудка, основывающееся на синтетических суждениях априори. Из «Трансцендентальной аналитики» Канта также вытекает парадоксальный, на первый взгляд, вывод о том, что законы природы существуют не как законы объективного мира (мира «вещей в себе»), а как законы нашего рассудка. Человеческий рассудок оказывается законодателем природы. Не сами по себе вещи вступают во взаимодействие, которое определяется некими законами природы. Об этом ничего сказать нельзя. Законы природы существуют постольку, поскольку существует субъект познания этого мира. Таким образом, получается, что возможности развития науки зависят от опыта, то есть мира явлений. Таков ответ на второй вопрос: как возможно естествознание?

Перейдем к «Трансцендентальной диалектике». Но перед этим подведем некоторый итог кантовских размышлений: чувственность оперирует созерцаниями, единство

¹⁴ См.: Рассел. Б. История западной философии. М. 1993. Т. 2. С. 223.

этих созерцаний обеспечивается априорными формами чувственности (пространство и время); рассудок оперирует понятиями, единство которых обеспечивается категориями разума, которые являются априорными формами рассудка.

Трансцендентальное единство апперцепции на уровне рассудка — есть то единство, благодаря которому все данное в созерцании многообразное объединяется в понятие об объекте. Не просто созерцание предмета, а именно понятие предмета — то, что мы можем выразить в некоем определении: когда я вижу перед собой стул, стол или книгу, я имею в себе понятие, основанное на различных суждениях — о том, что книга толстая, хорошая, в переплете, посвящена определенной проблеме и так далее. Масса этих суждений объединяется в некоторое понятие книги; это понятие возникает в нас, потому что существует некая способность рассудка, именуемая трансцендентальным единством апперцепций. Сама эта способность существует благодаря тому, что есть некий познающий субъект, и этот субъект также представляет собой некое единство, некое «я».

«Человеческий разум един и потому нуждается в связи и полном единстве, как своих способностей, так и своих сфер. Если бы его основные силы были только противоположны друг другу и между ними не было возможно никакое соединение, то была бы уничтожена и связанность в устройстве нашего разума, а вместе с тем и сам разум»¹⁵.

Кант утверждает, что в человеческом сознании имеются две формы, которые приводят в единство наши рассудочные и чувственные знания, два принципа, обеспечивающие возможность знания: принципы синтетического единства апперцепции и трансцендентального единства апперцепции.

¹⁵Кант И. Критика способности суждения. Собр. соч. в 6 т. М., 1966. Т. 5. С. 415.

Принцип синтетического единства апперцепции, попросту говоря, показывает один очевидный факт — факт единства познающего субъекта. То есть субъект есть некое единое целое «я», и познание в этом «я» приводится в единство синтетическим единством апперцепций. Это «я» априорно и никоим образом не выводится из опыта.

Синтетическое единство апперцепции становится возможным благодаря особой способности — способности суждения. Способность суждения рассматривается по отношению к другим способностям, то есть к рассудку и разуму. При этом рассудок и разум называются определяющими способностями, функцией которых является познание. Способность суждения, в отличие от этих способностей, определяется как рефлектирующая. Кант определяет ее через противопоставление. «Рефлектирующая способность суждения в отличие от определяющей — нелогическое»¹⁶. «Рефлектирующая способность, которая судит не теоретически и не практически, не научно и не морально, отличается как от теоретического, так и от практического разума... обнаруживая этим полное своеобразие»¹⁷.

Рефлектирующей способности приписывается определенная функция, которая заключается не в познании (познание возможно благодаря рассудку и разуму), а в обеспечении познания. Так показывается единство познавательных способностей разума.

Таким образом, познавательные способности человека: чувственность, рассудок, разум,— тесно взаимосвязаны. Единство познавательных способностей человеческого разума принимается Кантом как очевидный факт, который

¹⁶Кант И. Критика способности суждения. Собр. соч. в 6 т. М., 1966. Т. 5. С. 178.

¹⁷Там же.

не требует доказательств. Кант выстраивает определенную иерархию человеческих познавательных способностей: чувственность, рассудок, разум. А сам процесс познания предстает как синтез-соединение. Синтез-соединение бывает первого и второго порядка. Синтез первого порядка — соединение чувственного содержания с понятийными формами рассудка. Данные, которые нам доставляют ощущения, содержательны, но слепы. Понятийные формы рассудка — зрячи, но пусты. И только синтез-соединение понятийных форм рассудка и чувственных содержаний представляет собой определенный результат познания. Но этот синтез — не конечный результат познания, поскольку рассудок не высшая познавательная способность человека. Высшей познавательной способностью является разум. Поэтому существует синтез второго порядка. Синтез второго порядка — соединение понятийно оформленного чувственного содержания с категориями разума, в результате которого получается максимально возможное знание о мире. Именно это соединение получило название синтез трансцендентальных апперцепций. Остается только показать, как это единство возникает в выделяемых Кантом познавательных сферах, то есть как осуществляется трансцендентальное единство апперцепций, когда задействована высшая познавательная способность человека — разум.

Логика, которую выдерживает И. Кант при исследовании познавательных способностей человека, приводит к тому, что он с необходимостью должен указать, что является априорными формами для категорий разума. Разум оперирует категориями, и его априорными формами являются идеи, которые конституируют категории. Таким образом, именно идея является ключевым моментом для «Трансцендентальной диалектики».

По Канту, идея пока еще имеет в себе больше вопросов, чем ответов. Здесь Кант приступает к наиболее трудному для него исследованию. Если в первых двух разделах ответ как бы стоял у него перед глазами, он знал, что математика как наука существует и нужно просто исследовать, благодаря каким способностям она существует (то же было и в «Трансцендентальной аналитике» с естествознанием), то в «Трансцендентальной диалектике» Кант пускается в свободное плавание исследователя: он не знает, каков будет ответ.

«Трансцендентальная диалектика» призвана ответить на вопрос: как возможна метафизика? В составе человеческого познания мы обнаруживаем отчетливо выраженную склонность к объединению категорий разума под формой идеи. В этой склонности к объединению находит свое характерное выражение действие человеческого разума. Каковы же идеи чистого разума, являющиеся априорными формами категорий?

Таких идей, по Канту, три: душа, мир, Бог. Именно они лежат в основе нашего естественного стремления к объединению всего нашего познания, подчинения его единым целям.

Идеи венчают знание, оказываются предельными горизонтами нашего познания. В этом смысле они обладают априорным характером. В отличие от категорий разума, идеи имеют отношение не к рассудочным понятиям и содержанию опыта, а к чему-то лежащему за пределами всякого возможного опыта. По отношению к категориям разума идеи выступают, таким образом, как обозначение, в сущности, никогда недостижимой цели, так как средством познания, лежащего в пределах опыта, они стать не могут. Из факта существования этих идей в нашем уме отнюдь не следует факт их действительного существования. Поэтому идеи для разума имеют исключительно регулятивное значение, и следовательно, науки, которые

сделали своим предметом изучение души, мира и Бога с помощью разума, оказываются в проблематичном положении.

В своей совокупности рациональная психология (учение о душе), рациональная космология (учение о мире в целом) и рациональная теология (учение о Боге) образуют основные разделы метафизики. Методы метафизических наук в силу отмеченной проблематичности ведут совершенно закономерным образом, а не в силу случайности или личной неудачи самих метафизиков, к неустранимым и неразрешимым в пределах самого разума четырем антиномиям¹⁸.

Четыре антиномии возникают, поскольку существуют 12 категорий, объединенные в четыре группы. Кант выделяет следующие антиномии:

1-я антиномия — задача абсолютной полноты сложения;

2-я антиномия — задача абсолютной полноты деления;

3-я антиномия — задача абсолютной полноты возникновения;

4-я антиномия — задача абсолютной полноты зависимости существования.

В каждой антиномии есть пара высказываний: тезис и антитезис. **Тезис первой гласит:** *мир имеет начало во времени и ограничен также в пространстве.*

Антитезис: *мир не имеет начала во времени и границ в пространстве, он бесконечен и во времени, и в пространстве.*

Кант доказывает каждое положение. То есть, с одной стороны, можно доказать, что мир имеет начало во времени и ограничен в пространстве, а с другой — также доказуемо и положение, что мир не имеет начала во времени и границ в пространстве.

¹⁸См.: Лега В. П. Лекции по истории западноевропейской философии. М. изд-во ПСТГУ. 2009. Ч 2. Новое время. Современная западная философия. С. 73–75.

Вторая антиномия.

Тезис: *всякая сложная субстанция в мире состоит из простых частей (и вообще существует только простое или то, что сложено из простого).*

Антитезис: *ни одна сложная вещь не состоит из простых вещей (и вообще в мире нет ничего простого).*

С одной стороны, можно предположить, что существует какая-то простая неделимая вещь, ибо всякая сложная вещь потому и называется сложной, что сложена из чего-то простого. Но всегда есть желание разделить эту простую вещь — и так до бесконечности. То есть и то и другое равнодоказуемо.

Третья антиномия.

Тезис: *причинность по законам природы есть не единственная причинность, из которой можно вывести все явления в мире. Для объяснения явлений необходимо еще допустить свободную причинность. То есть в мире, кроме необходимости, есть свобода.*

Антитезис: *нет никакой свободы, все в мире совершается только по законам природы.*

Четвертая антиномия.

Тезис: *к миру принадлежит или как часть его, или как его причина безусловно необходимая сущность.*

Антитезис: *нигде нет никакой абсолютно необходимой сущности — ни в мире, ни вне мира — как его причины.*

Первые две антиномии Кант называет математическими. Они названы математическими постольку, поскольку имеют дело с количеством. Третью и четвертую антиномии Кант называет динамическими, поскольку они оперируют некоторыми качествами.

В первых двух антиномиях речь идет о разнородных понятиях — о конечном и бесконечном, сложном и простом. Почему же тезис и антитезис одинаково доказуемы?

Кант считает, что в этом нет никакого противоречия: тезисы в первых двух антиномиях относятся к феноменальному миру «явлений», а антитезисы — к ноуменальному миру «вещей в себе». Тезисы относятся к миру физики (природы), а антитезисы к миру метафизики (вопросы о мире как целом: делится ли он до какого-то предела (пространства)? имеет ли начало во времени?).

Таким образом, получается, что антитезисы характеризуют пространство и время как априорные формы чувственности, тезисы определяют (характеризуют) пространство и время апостериорно (опытно), благодаря чему становится возможно знание: геометрия, математика — что собственно и утверждается **в тезисах первой и второй антиномий** (1. *Мир имеет начало во времени и ограничен также в пространстве. 2. Всякая сложная субстанция в мире состоит из простых частей (и вообще существует только простое или то, что сложено из простого)*).

Антитезисы первой и второй антиномий (1. *Мир не имеет начала во времени и границ в пространстве, он бесконечен и во времени, и в пространстве. 2. Ни одна сложная вещь не состоит из простых вещей (и вообще в мире нет ничего простого)*) обосновывают возможность для космологии.

Космологическая идея — это идея полноты всего мира. Рассматривая эту идею, Кант сводит ее к тому, что о мире в целом возможны высказывания о безграничности его в пространстве и времени, которые невозможно подтвердить с позиций опытного знания. Следовательно, космология как опытная наука невозможна. Космология возможна как внеопытное спекулятивное размышление о мире, которое Кант называет критикой или пропедевтикой.

«Такая пропедевтика должна называться не учением, а только критикой чистого разума, и польза ее по отношению к спекуляции в самом деле может быть только негативной:

она может служить не для расширения, а только для очищения нашего разума и освобождения его от заблуждений, что уже представляет собой значительную выгоду»¹⁹.

Третья и четвертая антиномии — динамические — разрешаются также без противоречия, но характеризуют другие области знания. В этих антиномиях, в отличие от первых двух, тезисы относятся к миру «вещей в себе», а антитезисы к миру «явлений».

Из антитезисов третьей и четвертой антиномий (1. *Нет никакой свободы, все в мире совершается только по законам природы.* 2. *Нигде нет никакой абсолютно необходимой сущности — ни в мире, ни вне мира — как его причины*) следует обоснование для естествознания.

Тезис третий антиномии (*причинность по законам природы есть не единственная причинность, из которой можно вывести все явления в мире. Для объяснения явлений необходимо еще допустить свободную причинность. То есть в мире, кроме необходимости, есть свобода*) обосновывает возможность для рациональной психологии (учение о душе).

Человек при анализе своей собственной души, своего собственного мира не обнаруживает некоей души как целостного образования — он обнаруживает только множество впечатлений, восприятий, мыслей, аффектов, страстей и так далее, некоторого комплекса своего внутреннего мира. Никакого понятия души, дающегося нам в опыте, человек не получает. В опыте даются лишь проявления нашего внутреннего мира. Знание о душе как целостности выходит за рамки опыта и потому не может быть предметом научного знания. Отсюда и идут все ошибки предшествующих философов, размышлявших догматически, ибо

¹⁹ Кант. И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 44.

в действительности человек может знать самого себя и мир только лишь как «явления», а понимание души как некоей сущности, как «вещи в себе» выходит за пределы опыта. Положения рациональной психологии — что душа проста, самотождественна, нематериальна, бессмертна и так далее — из опыта невыводимы, а потому необоснованны. Поэтому рациональная психология как опытная наука невозможна, она возможна, так же как и космология, лишь как критика или пропедевтика.

Тезис четвертой антиномии (*к миру принадлежит или как часть его, или как его причина безусловно необходимая сущность*) обосновывает возможность для теологии.

Мы можем говорить о Боге. Точнее, Кант говорит не о Боге, а о некоей Необходимой Сущности. Тезис четвертой антиномии, постулирующий существование некоей Необходимой Сущности, относится к миру «вещей в себе», которые непостижимы опытным путем. Следовательно, теология возможна, так же как психология и космология, как спекулятивное размышление. То есть метафизика в качестве науки существовать не может. Метафизика если и может существовать, то только в качестве критики чистого разума, а именно: мыслить можно, а познать предмет или доказать его существование нельзя. Предметы метафизики находятся за пределами опыта, а потому достоверным знанием их мы обладать не в состоянии.

Итак, все три идеи, оказывается, не имеют под собой научной основы. Их значение для познания тем не менее безусловно, позитивно, поскольку именно идеи выступают априорными формами для категорий, которые, в свою очередь, есть априорные формы рассудка, который соединяется с чувственным содержанием, априорными формами которого являются пространство и время.

Если мы попытаемся охватить рассуждения И. Канта целиком, то, безусловно, обращает на себя внимание, что пограничные (начальные и конечные) точки его системы взаимосвязаны. Так идея о мире в целом — космология — связана с бесконечностью пространства и бесконечностью времени; идея о душе — психология — связана с признанием свободной причинности (конечностью пространства и бесконечностью времени); идея о Боге — теология — связана с признанием конечной причины существования мира (бесконечностью пространства и конечностью времени). Таким образом, все три идеи касаются бесконечности, при этом понятия пространства и времени перестают быть понятиями, а сами становятся идеями, поскольку рассудок может помыслить только ограниченное пространство и конечное время и выразить это в понятиях. Безграничное пространство и бесконечное время (вечность) помыслить невозможно не только для рассудка, но и для разума. Идея бесконечности пространства и времени сама выступает как априорная форма для категорий разума.

Продолжая логику И. Канта, правомерно поставить вопрос о том, что же является априорной формой для идей? Откуда берутся идеи? Откуда в человеческом разуме идея бесконечности, идея о мире в целом, идея о душе, идея о Боге?

Правомерно предположить, что только признание существования Бога может дать положительный ответ на эти вопросы. Бог является априорной формой для идеи Бога, для идеи мира в целом, для идеи о душе, для идеи бесконечности и вообще для всех возможных идей, и не только идей, но и самого мира, души и носителя идей — человека. Но ответить подобным образом возможно только

в том случае, если признать Бога выше познания. И. Кант рассуждает иначе, трансцендентальная философия выше всего ставить человеческий разум, поэтому и религия для И. Канта возможна в пределах только разума.

Библиография

1. Виндельбанд В. История философии. Киев. 1997. С. 446–482.
2. Кант И. Критика способности суждения. Собр. соч. в 6 т. М. 1966. Т. 5. 564 с.
3. Кант И. Критика практического разума. Собр. соч. в 6 т. М., 1965. Т. 4. Часть 1. 544 с.
4. Кант И. Критика чистого разума. М. 1994. 574 с.
5. Кант И. Из черновиков. // Вопросы теоретического наследия Им. Канта. Калининград, 1978. С. 124–130.
6. Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в смысле науки. М. 1993. 238 с.
7. Лега В. П. Лекции по истории западноевропейской философии. М. изд-во ПСТГУ. 2009. Ч 2. Новое время. Современная западная философия. 456 с.
8. Мотрошилова Н. В. Рождение и развитие философских идей. М., 1991. 462 с.
9. Рассел Б. История западной философии. М. 1993. Т. 2. С. 217–234.
10. Соловьев В. С. Кризис западной философии (Против позитивистов). М. 1988. Т. 2. 138 с.
11. Философский энциклопедический словарь. М. «Советская энциклопедия». 1989. 840 с.

Иерей Антоний Слугин

К ВОПРОСУ ОБ ИСТОРИКО- ЭТИМОЛОГИЧЕСКОМ И РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОМ АНАЛИЗЕ БОГОСЛОВСКОЙ ТЕРМИНОЛОГИИ

Аннотация: в данной статье актуализируется вопрос о значимости научного исследования в области вопросов духовной сферы. Рассматривается ряд научных статей, посвященных теме этимологического анализа богословской терминологии, дается оценка их научной значимости как с точки зрения сугубо церковных наук, так и целого ряда дисциплин гуманитарной направленности.

Ключевые слова: богословие, филология, этимология, богословская терминология, теология, теология и светские дисциплины, богословие в контексте гуманитарного знания.

В современную эпоху антиклерикальных настроений увеличивается интерес к описанию отношений Церкви и светского общества. Однако такое положение вещей способно принести и «добрые плоды»: стремление мыслителей и деятелей Церкви отразить безосновательные нападки в адрес основ и догматов христианской церкви вынуждает их вести диалог на языке науки, оперируя не понятиями богодухновенности (приемлемыми только в религиозной среде), а логикой и научными данными. Тем не менее нельзя забывать о том, что такого рода исследования могут быть восприняты критично в научной

среде и, если исследователь допустит отступление от данных научного знания в пользу духовной значимости, безапелляционно отвергнуты. Несмотря на все сложности, нельзя не упомянуть о том, что в настоящее время возрос интерес к реалиям религиозной сферы в различных областях научного знания. В частности, в социологии, культурологии, филологии. И если еще совсем недавно можно было с уверенностью говорить о том, что лексика, описывающая реалии духовной сферы, изучена недостаточно, то сегодня это утверждение, хоть и имеет свои основания, звучит уже не так убедительно.

Одной из задач языкознания является многоаспектное изучение словарного состава языка. За последнее десятилетие лексикология обогатилась значимыми исследованиями как известных этимологов, так и молодых, начинающих специалистов-филологов. Однако с уверенностью можно сказать, что интерес у исследователей языка к русскоязычной лексике, именующей реалии духовно-религиозной сферы, активизировался сравнительно недавно. Особое внимание в этой связи вызывают исследования междисциплинарного характера, объединяющие в себе как авторитетный историко-культурный материал, так и обоснованный этимологический анализ. Ввиду того, что исследование подобного рода лексики невозможно в отрыве от религиозно-культурного аспекта, интерес вызывают работы, авторы которых являются специалистами в области христианского богословия.

Приведем краткий обзор подобного рода исследований (монографий, диссертационных работ и научных статей), опубликованных как в общеизвестных светских, так и в сугубо церковных научных изданиях.

Авторы одной из такого рода статей¹ анализируют смысловую нагрузку и специфику богословского употребления термина «воипостастный» в разных сферах богословия. Данное понятие, попытки его выразить волновали богословов практически с самого основания христианской Церкви. В статье раскрывается употребление термина «воипостастный» в богословских текстах со времен свт. Иринея Лионского и Оригена (I–II вв.) и позже — в трудах преп. Иоанна Дамаскина, святых Григория Паламы, Филофея Коккина и многих других, а также в русском богословии X–XX веков. С точки зрения филологии статья имеет слабую сторону в области этимологического анализа, однако историко-культурный аспект представлен весьма основательно и аргументированно.

Как и в предыдущей статье, терминологический анализ понятий в работе К. О. Польского² выполнен на историческом материале и ограничивается семантикой и условиями функционирования лексемы в межязыковом дискурсе. В статье предлагается обзор двух значений христианского понимания термина «богословие», характерных для первого тысячелетия на христианском Востоке и для традиции средневековых университетов

¹ Термин воипостастный: историческое значение и употребление в современном богословии. Зинковский С. А., Зинковский Е. А. Статья в журнале «Церковь и время», издательство: Православная религиозная организация Отдел внешних церковных связей Московского Патриархата (Москва) ISSN: 2221–8181. Номер: 2 (67). Год: 2014. Страницы: 51–85.

² Два понимания терминов «богословие» и «теология»: традиция и современные вызовы. Польсков К. О. Статья в журнале «Вестник русской христианской гуманитарной академии», издательство: Русская христианская гуманитарная академия (Санкт-Петербург) ISSN: 1819–2777 EISSN: 1819–2777. Том: 16. Номер: 2. Год: 2015. Страницы: 217–227.

до начала эпохи модерна. Первое может быть названо «духовным», а второе — «теоретико-когнитивным». Прямое использование этих смыслов в современном научном дискурсе без необходимой адаптации ведет к значительным трудностям при взаимодействии богословов с исследователями, представляющими другие научные традиции. Представителям современного богословского научного сообщества необходимо как можно быстрее, учитывая накопленный в новых условиях опыт, четко и на языке, адекватно воспринимаемом современным научным сообществом, дать самоопределение, указать на свои границы и компетенции, объяснить особенности своего научного аппарата и используемой методологии.

Однако среди работ, актуальных в специфической, можно сказать, церковной среде, есть работы не только верные научным принципам построения (впрочем, как и предыдущие работы), но и в полном смысле являющиеся этимологическими исследованиями. Опубликованная в сборнике материалов очередной международной студенческой научно-богословской конференции Санкт-Петербургской православной духовной академии за 2013 год статья «Вред, страсть и страдание: термин *πάθος* в славянских переводах «богословия» прп. Иоанна Дамаскина»³ может послужить ярким тому примером.

Активизирующийся интерес богословов к лексикологии и этимологии может быть легко объясним не только многоаспектным и глубоким значением понятия «слово» для

³ Вред, страсть и страдание: термин *πάθος* в славянских переводах «богословия» прп. Иоанна Дамаскина Горновский А. Статья. Страницы: 296–301. Сборник докладов. 2013. Издательство: Религиозная организация — духовная образовательная организация высшего образования «Санкт-Петербургская духовная академия Русской Православной Церкви» (Санкт-Петербург).

религиозного сознания, но и весьма понятным и объективным стремлением внести ясность в вопросы становления религиозно-философского языка. В этой связи интересна статья в не менее значимом и авторитетном издательстве — издательстве Московской духовной академии. Публикация в журнале «Богословский вестник»⁴ рассматривает один из проблемных аспектов полемики между последователями Халкидонского собора и его противниками относительно понимания терминов «природа» и «сущность». В IV в. усилиями отцов первых двух Вселенских соборов и главным образом отцов-каппадокийцев были установлены терминологические различия для категорий «общего» и «частного». Уже к концу IV в. эти понятия однозначно использовались для выражения категории «общего» бытия, то есть противоположного «ипостаси» и «лицу» для выражения категории «частного». После Халкидонского собора (451 г.), во время полемики вокруг учения о «двух природах» во Христе, противники Халкидона ради объяснения своего монофизитского учения о воплощении изобрели новое толкование категорий «общего» и «частного». Именно Севир Антиохийский был его разработчиком, однако привлекал при этом и предшествующую церковную традицию, основанную на авторитете святых Григория Богослова и Кирилла Александрийского. В толковании Севира термин «природа» должен изменять свое значение «общего» и переходить в категорию «частного», если речь заходила о воплощении Сына Божьего, а термин «сущность» выражать абстрактную сущность божества и человечества, потеряв

⁴ Термины *οὐσία* и *φύσις* и учение о «двойном единосущии» Христа в богословии Иоанна Кесарийского и Севира Антиохийского. Кожухов Сергей. Тип: статья в журнале. Богословский вестник. Издательство: Московская духовная академия Русской Православной Церкви (Сергиев Посад) ISSN: 2500–1450. Том: 22–23. Номер: 3–4. Год: 2016. Страницы: 130–147.

свою связь с «природой». Такая позиция была обусловлена отказом признавать во Христе две природы после воплощения. Это влекло за собой противоречия и в тринитарной доктрине, которая отцами Церкви всегда рассматривалась без отрыва от учения о воплощении. Противник Севира, халкидонит Иоанн Кесарийский Грамматик, противопоставил Севиру традиционное понимание каппадокийской терминологии, не сплетенное воедино с позицией св. Кирилла Александрийского и Халкидонского собора, заключающееся в понимании человечества Христа как общей человеческой природы, а не человечеством одного индивидуума.

Среди прочих нельзя не упомянуть статьи, посвященные сугубо лингвистическим изысканиям в области специальной (религиозной) лексики русского языка. В вестнике Череповецкого государственного университета за 2015 год опубликована статья, рассматривающая основные черты стилистической системы и основные типы авторских терминов русского религиозно-философского текста. Представлен краткий обзор основных жанров, дифференциация которых обусловлена сближением философии с богословием и литературой: философский трактат, статья, философский роман, диалоги, очерк, эссе, афоризм, «портреты и параллели», реплики, письма, автобиография. Кроме того, во второй части статьи представлена типология авторских терминологических единиц русского религиозно-философского текста: термины, образованные морфологическим, синтаксическим и семантическим способами, переосмысленные термины других наук, а также термины в дискурсивной функции⁵.

⁵ Русский религиозно-философский текст: новые жанры и новые термины. Козловская Н. В. Тип: статья в журнале. Номер: 4 (65). Год: 2015. Страницы: 88–92. Вестник Череповецкого государственного университета. Издательство: Череповецкий государственный университет (Череповец) ISSN: 1994–0637.

В заключение нашего обзора можно сделать весьма обоснованный вывод, что в настоящее время мы наблюдаем взаимообогащение фондов фундаментальных исследований светской и церковной науки. Существует целый перечень статей⁶, в которых богословы-исследователи на основании Священного Писания, святоотеческого и догматического наследия Церкви дают целостное описание понятийной системы православного богословия, состоящей из категорий, понятий и терминов. Дается четкое определение таких фундаментальных богословских категорий, как сущее, сущность, ипостась, энергия, существование, «свобода выбора», единство, любовь; «воипостасное» и «воипостасная сущность», «религия», раскрывается содержание логически входящих в них основных понятий и терминов. На материале подобного рода исследований строятся новые позиции, не только раскрывающие практическую суть христианского вероучения, но и регламентирующие вопросы, связанные с лингводидактикой и лексикографией в обучении древним языкам теологов. Исследователи-богословы рассматривают культурно-и духовнозначимые категории не только в междисциплинарном, но и в межконфессиональном ключе, открывая возможность

⁶ Свобода выбора (προίρεσις) в комментариях св. Иоанна Златоуста на послание ап. Павла к римлянам. Пирогов Олег. Тип: статья в журнале. Номер: 6. Год: 2014. Страницы: 6–20. Христианское чтение. Издательство: Религиозная организация — духовная образовательная организация высшего образования «Санкт-Петербургская духовная академия Русской Православной Церкви» (Санкт-Петербург). ISSN: 1814–5574.

⁶ Термин «воипостасное» в христологических дискуссиях первой половины VI века. Давыденков О.В. Тип: статья в журнале — научная статья. Язык: русский. Том: 17. Номер: 3. Год: 2016. Страницы: 11–24. Вестник Русской христианской гуманитарной академии. Издательство: Русская христианская гуманитарная академия (Санкт-Петербург). ISSN: 1819–2777 EISSN: 1819–2777.

ученым-лингвистам к созданию универсального исследования, не ограниченного рамками религии, национальности или какими-либо иными⁷.

⁶ Понятийно-терминологическая система богословия Булуса Ар-Рахиба. Давыденков О. В. Тип: статья в журнале — научная статья. Язык: русский. Номер: 4 (36). Год: 2011. Страницы: 31–51. Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Издательство: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет (Москва). EISSN: 2409–4692.

⁶ Вопросы лингводидактики и лексикографии в обучении древним языкам студентов-теологов. Богатырев А. А. Тип: статья в журнале. Номер: 1. Год: 2011. Страницы: 19–25. Актуальные проблемы православной теологии. Издательство: Тверской государственный университет (Тверь).

⁶ Расширительное определение термина «религия» в трудах русских богословов XX в.: П. А. Флоренского, С. Н. Булгакова и В. Ф. Войно-Ясенецкого. Сергеев А. А. Тип: статья в сборнике статей. 30 лет кафедре религиоведения Уральского федерального университета. Сборник научных статей. Уральский федеральный университет им. первого Президента России Б. Н. Ельцина, Институт социологических и политических наук, Департамент философии, кафедра религиоведения. Екатеринбург, 2017. Издательство: Издательско-полиграфическое предприятие «Макс-Инфо».

⁷ Понятийная система православного богословия. Борозенец Т. А. Тип: статья в сборнике. Страницы: 208–222. Церковь. Богословие. История. Материалы IV Международной научно-богословской конференции, посвященной Собору новомучеников и исповедников Церкви Русской. 2016. Издательство: Екатеринбургская духовная семинария (Екатеринбург).

Библиография

1. Термин воипостастный: историческое значение и употребление в современном богословии. Зинковский С. А., Зинковский Е. А. Статья в журнале «Церковь и время», издательство: Православная религиозная организация Отдел внешних церковных связей Московского Патриархата (Москва). ISSN: 2221–8181. Номер: 2 (67). Год: 2014. Страницы: 51–85.
2. Два понимания терминов «богословие» и «теология»: традиция и современные вызовы. Польсков К. О. Статья в журнале «Вестник русской христианской гуманитарной академии», издательство: Русская христианская гуманитарная академия (Санкт-Петербург). ISSN: 1819–2777 ESSN: 1819–2777. Том: 16. Номер: 2. Год: 2015. Страницы: 217–227.
3. Вред, страсть и страдание: термин *πάθος* в славянских переводах «богословия» прп. Иоанна Дамаскина. Горновский А. Статья. Страницы: 296–301. Сборник докладов. 2013. Издательство: Религиозная организация — духовная образовательная организация высшего образования «Санкт-Петербургская духовная академия Русской Православной Церкви» (Санкт-Петербург).
4. Термины *οὐσία* и *φύσις* и учение о «двойном единосущии» Христа в богословии Иоанна Кесарийского и Севира Антиохийского. Кожухов Сергей. Тип: статья в журнале. Богословский вестник. Издательство: Московская духовная академия Русской Православной Церкви (Сергиев Посад). ISSN: 2500–1450. Том: 22–23. Номер: 3–4. Год: 2016. Страницы: 130–147.
5. Русский религиозно-философский текст: новые жанры и новые термины. Козловская Н. В. Тип: статья в журнале. Номер: 4 (65). Год: 2015. Страницы: 88–92. Вестник Череповецкого государственного университета. Издательство: Череповецкий государственный университет (Череповец) ISSN: 1994–0637.

6. Свобода выбора (προίρεσις) в комментариях св. Иоанна Златоуста на послание ап. Павла к римлянам. Пирогов Олег. Тип: статья в журнале. Номер: 6. Год: 2014. Страницы: 6–20. Христианское чтение. Издательство: Религиозная организация — духовная образовательная организация высшего образования «Санкт-Петербургская духовная Ааадемия Русской Православной Церкви» (Санкт-Петербург). ISSN: 1814–5574.

7. Термин «воипостасное» в христологических дискуссиях первой половины VI века. Давыденков О. В. Тип: статья в журнале — научная статья. Язык: русский. Том: 17. Номер: 3. Год: 2016. Страницы: 11–24. Вестник Русской христианской гуманитарной академии. Издательство: Русская христианская гуманитарная академия (Санкт-Петербург). ISSN: 1819–2777 EISSN: 1819–2777.

8. Понятийно-терминологическая система богословия Булуса Ар-Рахиба. Давыденков О. В. Тип: статья в журнале — научная статья. Язык: русский. Номер: 4 (36). Год: 2011. Страницы: 31–51. Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Издательство: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет (Москва). EISSN: 2409–4692.

9. Вопросы лингводидактики и лексикографии в обучении древним языкам студентов-теологов. Богатырев А. А. Тип: статья в журнале. Номер: 1. Год: 2011. Страницы: 19–25. Актуальные проблемы православной теологии. Издательство: Тверской государственный университет (Тверь).

10. Расширительное определение термина «религия» в трудах русских богословов XX в.: П. А. Флоренского, С. Н. Булгакова и В. Ф. Войно-Ясенецкого. Сергеев А. А. Тип: статья в сборнике статей. 30 лет кафедре религиоведения Уральского федерального университета. Сборник научных статей. Уральский федеральный университет им. первого Президента России Б. Н. Ельцина, Институт

социологических и политических наук, Департамент философии, кафедра религиоведения. Екатеринбург, 2017. Издательство: Издательско-полиграфическое предприятие «Макс-Инфо».

11. Понятийная система православного богословия. Борозенец Т. А. Тип: статья в сборнике. Страницы: 208–222. Церковь. Богословие. История. Материалы IV Международной научно-богословской конференции, посвященной Собору новомучеников и исповедников Церкви Русской. 2016. Издательство: Екатеринбургская духовная семинария.

Протоиакон Роман Штаудингер

ГЕКЗАПЛА ОРИГЕНА

В статье дается краткое описание выдающегося литературного памятника, созданного Оригеном, — Гекзаплы. Читатель познакомится со структурой Гекзаплы и остановит свое внимание на одной из самых важных ее частей — пятой колонке, так называемой гекзапларной Септуагинтой, которая пользовалась большим спросом в ранних христианских общинах. Здесь же читатель встретится и с поставленной проблемой: верным ли был подход Оригена к древне-еврейскому тексту, который он сопоставлял со Септуагинтой.

Ключевые слова: Гекзапла; Ориген; Септуагинта; Симмах; Феодотион; Акила.

Печальная судьба Гекзаплы, составленной некогда знаменитым александрийским ученым, не позволила нам воспользоваться сегодня ее редчайшими текстами. Поглощенная языками пламени, схороненная в груди пепла, Гекзапла, тем не менее, сохранила свою небывалую славу. «Осколки» же от ее текстов, так или иначе осевшие в различных переводах и святоотеческих комментариях, стали единственным нам наследием из далекой прошлой церкви. Так, одним из ярких свидетелей бытия Гекзаплы, у которого мы находим, пожалуй, наибольшее количество фрагментов ее материала, явился блаженный Иероним, пресвитер Стридонский.

В ученом же мире не спешили смириться с тем, что «тело» Гекзаплы в принципе невозможно увидеть. Попытки ее реконструкции неоднократно предпринимались начиная

с XIX века. Реставраторы Оригеновского наследия буквально по крупницам из разных источников (таких как Сиро-Гекзапла, гекзапларный материал у церковных мужей и пр.) собирали фрагменты ревизий Акилы, Симмаха и Феодотии, являвшихся частью Гекзаплы. В XIX веке большую известность получил труд Фредерика Фильда¹. Ему удалось выстроить собранный гекзапларный материал стих за стихом к каждой библейской книге. Помимо самих ревизий ученый включил несколько внешних свидетелей Гекзаплы: перевод на сирийский язык гекзапларной Септуагинты (так называемой Сиро-Гекзаплы) в 616–617 гг., осуществленный Павлом, епископом Телла-де-Маузелаты, или Константы, по просьбе патриарха Афанасия I; латинские комментарии к библейским текстам блаженного Иеронима Стридонского с вкрапленными в них ревизиями и некоторые греческие кодексы. Фундаментальная работа Фильда тем не менее дала нам представление о том, сколь много лакун к библейским текстам оказалось незалатанными.

Сегодня исследователи, как правило, используют текстологический аппарат к Септуагинте, изданный под редакцией Иосифа Циглера². Автор значительно расширяет текстологическое поле в сравнении с работой Фильда.

Сегодня мы можем лишь умозрачительно представить себе масштаб проделанной работы Оригена, поскольку после завоевания арабами Кесарии Палестинской в 638 г. (или 653), вероятно, погибла библиотека, в которой

¹ *Origenis Hexaplorum quae supersunt*. Vol. 1–2/Ed. by F. Field. Oxford, 1867–1875.

² *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum. Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum*. Vol XV. *Jeremias-Baruch-Threni Epistula Jeremiae* edidit Joseph Ziegler. Vandenhoeck and Ruprecht in Göttingen, 2006.

хранилась рукопись Гекзаплы. Поэтому-то с этого времени мы не слышим упоминаний о Гекзапле. Тем не менее известно, что объем уже законченного труда александрийского ученого настолько был велик, что значительно превосходил, к примеру, известные нам сегодня Ватиканский или Александрийский кодексы. Еще в XIX в. Э. Редепеннинг представлял себе объем Гекзаплы приблизительно в пятидесяти томах³. Свит предположил количество страниц в объеме 6500 страниц⁴. Остается только удивляться сообщению Иеронима о том, что он, дескать, весьма дотошно исследовал содержание Гекзаплы, для чего несколько раз прочел ее «от начала до конца» (см. In Tit. Col. 595; In Ps.1).

1. Структура Гекзаплы

Гекзапла представляла собой свод из шести колонок разных редакций священных текстов Писания, отчего и получила свое название *Ἑξάπλῃ*, буквально «ушестеренная». Здесь были собраны: библейский текст на древнееврейском языке; транскрибированный греческими литерами древнееврейский текст; переводы Акилы, Симмаха и Феодотиона и Септуагинта, отредактированная самим Оригеном. Интересное описание подготовительного процесса Оригена к созданию Гекзаплы оставил церковный историк Евсевий Кесарийский. Из его сообщения мы узнаем о том, что Гекзапла имела свои редакции, в частности, краткую версию в виде Тетраплы, т. е. четырех сводов, в которых содержались переводы Акилы, Симмаха,

³ Саврей В. Я. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. — М.: КомКнига, 2006. — 1008 с. С. 516.

⁴ Swete H. B. An introduction to the Old Testament in Greek. — Cambridge: University Press, 1914. — 620 с. С. 75–76.

Феодотиона и Септуагинты⁵. Сидни Желлико, перечисляя порядок размещения колонок в Гекзапле, предлагает и следующую логику их расстановки:

Колонка 1 — древнееврейский текст — текст оригинала.

Колонка 2 — транскрибированный греческими буквами текст, дающий произношение приведенного в первой колонке еврейского текста.

Колонка 3 — перевод Акилы как самый буквальный поставлен рядом с еврейским текстом.

Колонка 4 — перевод Симмаха переписывает этот буквальный перевод литературным языком.

Колонка 5 — редактированная Оригеном Септуагинта.

Колонка 6 — перевод Феодотиона⁶.

Касательно назначения текста, помещенного во вторую колонку, Орлинский, ссылаясь на гомилии Мелитона (Homily on the Passion), выражает мнение, что этот текст употреблялся и в иудейских, и в христианских общинах во время богослужения⁷. Желлико добавляет, что вообще транскрибирование еврейской Библии греческими буквами не было чем-то новым для составителя гекзапл. Это уже было в употреблении в еврейских кругах. Для Оригена, следовательно, приобретение такого текста не должно было составить больших усилий. Такой точки зрения, в частности,

⁵ Евсевий Панфил. Церковная история. Издание Спасо-Преображенского Валаамского монастыря. — М., 1993. Кн. 6, гл. 16, с. 213. *Вопрос о соотношении Гекзаплы и Тетраплы не входит в предмет нашего рассмотрения (об этом можно узнать, к примеру, у А. Сидорова в статье «Библейско-критический труд Оригена «Гекзаплы» (Альманах «Альфа и Омега», № 16, 1998).*

⁶ Sidney Jellicoe. The Septuagint and modern study. Clarendon Press, Oxford. 1968, с. 10–111.

⁷ Там же.

придерживается Кале (Kahle)⁸. При этом, однако, Джеллико добавляет, что имеется и иной взгляд (J. A. Emerton) на предназначение второй колонки: целью ее появления было добавление гласных в текст, записанный согласными, т. е. его вокализация.

2. Пятая колонка — гекзапларная Септуагинта

Остановим теперь свое внимание на пятой колонке — Септуагинте, отредактированной Оригеном по еврейскому тексту. На сегодняшний день мы имеем сохранившийся собственный отзыв Оригена о своем текстологическом методе правки Септуагинты. Он дает его в комментарии на Евангелие от Матфея: «Расхождения в копиях Ветхого Завета мы, с помощью Божией, стремились исправлять, пользуясь прочими изданиями в качестве средства [для здравого решения вопроса]. Ибо когда встречались сомнительные места в переводе Семидесяти толковников, возникшие вследствие расхождения [чтений] в списках, тогда суждение свое мы выносили исходя из других изданий, приводя эти сомнительные места в соответствие с ними. Слова, отсутствующие в еврейском тексте [Писания], мы помечали обелиском, не осмеливаясь их полностью удалять; другие мы помечали астерисками, дабы было ясно, что места, отсутствующие в переводе Семидесяти толковников, добавлены нами из остальных изданий, для приведения в согласие с еврейским текстом»⁹. Исходя из данного свидетельства автора

⁸ Там же.

⁹ *Patrologiae cursus completus. Series graeca*. Т. 13. Col. 1295 (цит. по: «Библейско-критический труд Оригена «Гекзаплы»») (Альманах «Альфа и Омега», № 16, 1998, ссылка: <http://www.pravmir.ru/bibleysko-kriticheskij-trud-origena-gekzaplyi/>).

Гекзаплы создается впечатление, что его задачей прежде всего явилась реставрация греческого текста Септуагинты с целью приблизиться к еврейскому тексту. Альфред Ральфс предлагает следующую аргументацию того, почему Ориген ориентируется именно на протомасоретский текст для исправления Септуагинты: чтобы ослабить аргументацию своих противников в лице иудеев касательно «испорченности Писания» в полемике с христианами¹⁰. Саму Септуагинту Ориген редактировал, согласно Г. Свиту, по ревизиям Акилы и Феодотиона. При этом александриец применил особые знаки, которые некогда разработал Аристарх Самофракийский для анализа текстов Гомера — астериксы и обелы¹¹. Ориген перенял не только сами знаки, но и значения, которыми они обладали: обелы — для обозначения сомнительных мест (что мы и слышим в самоанализе Оригена в комментарии на Матфея); астериксы — для особо ценных. Сомнительными он именовал те места Септуагинты, которые отсутствовали в еврейском тексте. При этом, как он сам писал, «мы помечали обелиском, не осмеливаясь их полностью удалять». И, наоборот, делал, согласно еврейскому тексту, вставки отсутствующих текстов в Септуагинту из выше названных ревизий, отмечая их астериксами.

Известно, что эта колонка представляла наибольший интерес для Церкви, поскольку редакцию Оригена считали восстановленным греческим переводом; гекзапларную Септуагинту называли «чистой», «неискаженной». Чаще всего ее и копировали (как, например, Памфил и Евсевий Кесарийские).

¹⁰ Вевюрко И. С. Септуагинта: древнегреческий текст Ветхого Завета в истории религиозной мысли. — М.: Издательство Московского университета, 2013. — 973 с. С. 178.

¹¹ Swete H. B. An introduction to the Old Testament in Greek. — Cambridge: University Press, 1914. — 620 p., p. 70.

По этой версии блаженный Иероним правит старолатинский текст Ветхого Завета. А позже, в седьмом веке, епископ Павел Телльский предпринимает перевод этого текста на сирийский язык (так называемая Сиро-Гекзапла). При этом, несмотря на столь большую значимость гекзапларной Септуагинты, мнения относительно ее предназначения, цели ее редакции Оригеном, разделились как в церковных кругах, так и в научном сообществе. Так, к примеру, Иероним видел главной задачей Оригена исправление «испорченной» Септуагинты по еврейскому «оригиналу», а Руфин, с которым рассорился стридонский пресвитер, полагал воссоздание «чистой Септуагинты». Соглашаясь с Ральфсом, можем предположить, что Ориген готовил весьма компетентный инструмент для полемики с синагогой¹². И. С. Вевюрко приводит также мнение известных библеистов Т. Лоу и Э. Камесара, согласно которым Ориген поставил перед собой задачу «увеличить экзегетические возможности греческого текста»¹³. Довольно убедительно по этому поводу звучит мысль Джеллико. У нее мы читаем о том, что ко времени Оригена евреи, которые могли читать текст на еврейском языке, имели уже фиксированное каноническое Писание благодаря рабби Акиве и его школе. Грекоязычные евреи читали его по версиям Акилы, Феодотиона и Симмаха. Однако не такая картина была в христианских церквях: у христиан были манускрипты, во многом несхожие между собой из-за большого количества различий или отсутствия каких-либо фрагментов в текстах библейских книг. Для Оригена это было неприемлемым. Он

¹² Вевюрко И. С. Там же. Близкую точку зрения с Ральфсом разделял Шафф Ф. (Шафф Ф. История христианской церкви/Пер. Рыбаковой О. А. — Изд. 2-е. — СПб.: Библия для всех, 2010. — Т. II. Доникийское христианство. 100–325 г. по Р. Х. — 592 с. С. 524).

¹³ Вевюрко И. С. Там же, С. 178–179.

поставил перед собой задачу устранить этот большой недостаток¹⁴. Приведя свои рассуждения по данной проблеме как ученый, Джеллико тем не менее делает апелляцию к духовному лицу — одному из настоятелей собора Святого Петра (W.R. Inge), убежденному в том, что «главной задачей для Оригена было сохранить для христианской церкви неповрежденным Ветхий Завет».

Сам же Ориген в «Послании к Африкану», как передает это в своем переводе Алексей Сидоров, убеждает своего адресата в том, что, хотя сегодня и имеется множество самых разных расхождений между еврейским текстом и «Септуагинтой», это все же не повод для отказа от греческих списков, бывших в употреблении в христианских общинах. Это также не повод «заискивающе просить иудеев заменить их списками якобы чистыми и не содержащими никакого подлога... Кроме того, подобный труд, как констатирует Ориген, необходим и для полемики с иудеями, поскольку, если подобающим образом подготовиться к ней, они не смогут, "как это в обычае у них", подвергнуть презрению и осмеянию "верующих из язычников", говоря, что христиане не знают подлинного текста Писания, сохраненного одними лишь иудеями»¹⁵.

Тем не менее, какими бы ни были мотивы для создания Гекзапларной Септуагинты, о чем мы уже говорили ранее, она воспринималась в качестве восстановленного в чистом виде греческого текста (как, например, приняли ее Евсевий, Панфил, Иероним).

¹⁴ Sidney Jellicoe, p.106–111. *Ф. Вигуру в своем руководстве объединил две задачи воедино как заданное изначально Оригеном при редактировании Септуагинты (см.: Вигуру Ф. Руководство к чтению и изучению Библии. Т. I. М., 1916. — С. 163).*

¹⁵ Сидоров А. Библейско-критический труд Оригена «Гекзаплы». Альманах «Альфа и Омега», № 16, 1998.

3. Гекзапларная Септуагинта — «чистая» Септуагинта? Ошибка Оригена

Однако можно задаться вопросом о том, понимал ли сам Ориген, что еврейский текст, на который он безапелляционно опирался, мог содержать ошибки? Мог ли александрийский библеист предположить, что древнееврейский протограф Септуагинты мог весьма сильно отличаться от протомасоретского текста, который был у него в руках? Соответственно Септуагинта, на которую он примерил еврейский текст, оказавшись «Гекзапларной», отразила все неточности, ошибки и чуждую ей традицию?

Свит показывает две существенные слабые стороны Оригена. Прежде всего, это восприятие еврейского текста как «чистого» и первичного; а также отношение к любому греческому тексту, не совпадающему с еврейским, как к непригодному¹⁶. Без сомнения, убеждение Оригена, что еврейский текст, имевшийся в его руках, является отражением протографа Септуагинты, было ложным. Это стало одним из серьезных просчетов Оригена. Джеллико также разделяет мнение об этом текстологическом промахе ученого александрийца. По ее мнению, главная ошибка Оригена заключалась в том, что он предположил то, что еврейский текст Библии, имевшийся в его руках, был основанием для создания всех греческих версий Священного Писания. Таким образом, она приходит к выводу, что пятая колонка оказалась не более как смесью различных вариаций текстов. Тем самым Ориген вместо прояснения текста Септуагинты еще более усугубил

¹⁶ Swete H. B. An introduction to the Old Testament in Greek. — Cambridge: University Press, 1914. — 620 p. P. 68.

проблему. В подтверждение своих слов Желлико указывает на своего рода эксперимент финского ученого Соисалон-Соининена (Soisalon-Soininen), который попытался реконструировать текст Семидесяти. В результате своего анализа он пришел к печальным выводам: в самой пятой колонке ярко выражена редакторская рука. Таким образом, колонка, представляющая текст Семидесяти, никак не отражает текст в чистом виде — перед нами смешанный текст¹⁷.

В заключение слов по Гекзапле приведем интересный факт, о котором упоминает наш отечественный патролог А. Сидоров: «Примечательно, что в своих экзегетических творениях Ориген далеко не всегда пользовался собственными Гекзаплами (даже когда они были завершены), ибо обычный текст Семидесяти толковников, можно сказать, вошел в плоть и кровь его, и этот текст он часто цитировал на память»¹⁸.

Источники

1. OrigenisHexaplorumquaesupersunt. Vol. 1–2/Ed. by F. Field. Oxford, 1867–1875.
2. Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum. Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum. Vol. XV. Jeremias-Baruch-Threni Epistula Jeremiae edidit Joseph Ziegler. Vandenhoeck and Ruprecht in Göttingen, 2006.
3. Patrologiae cursus completus. Series graeca. T. 13. Col. 1295 (цит. по: Сидоров С. «Библейско-критический труд Оригена «Гекзаплы» (Альманах «Альфа и Омега», № 16, 1998, ссылка: <http://www.pravmir.ru/bibleysko-kriticheskij-trud-origena-gekzaplyi/>).

¹⁷ Sidney Jellicoe.

¹⁸ Сидоров А. Там же, см. примечание в приведенной им библиографии.

Библиография

1. Вевюрко И. С. Септуагинта: древнегреческий текст Ветхого Завета в истории религиозной мысли. — М.: Издательство Московского университета, 2013. — 973 с.
2. Евсевий Панфил. Церковная история. Издание Спасо-Преображенского Валаамского монастыря. — М., 1993. Кн. 6, гл. 16.
3. Саврей В. Я. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. — М.: Ком. Книга, 2006. — 1008 с. С. 516.
4. Sidney Jellicoe. The Septuagint and modern study. Clarendon Press, Oxford, 1968.
5. Swete H. B. An introduction to the Old Testament in Greek. — Cambridge: University Press, 1914. — 620 с.

ЦЕРКОВНО-ПРАКТИЧЕСКИЕ ДИСЦИПЛИНЫ

Л. В. Глушкова

ИСТОРИЯ РАЗВИТИЯ СИСТЕМЫ КОЛЛЕЖСКОГО ДЕЛОПРОИЗВОДСТВА

Аннотация: в статье рассматривается история развития системы государственного и церковного делопроизводства в Российской империи в XVIII в., основные приемы и методы создания, оформления, обработки и хранения документов, усиление законодательной регламентации всех сторон деятельности канцелярии и учреждений, формирование и закрепление общих административных начал деятельности учреждений.

Ключевые слова: летоисчисление, коллегия, регламент, тетрадь, книга, формуляр документа, автор, адресат, дата документа, бумага, подписи, мемория, промемория, рапорт, протокол, журнал, инструкция, вексель, облигация, реляция, паспорт.

Первая четверть XVIII в. — это время реформ, проводимых Петром Великим. Начало преобразований, по мнению русского историка В. О. Ключевского, Петр I начинает в сложнейший период для государства: промышленность — на стадии кустарного производства; войско — сформировано из отсталого дворянского ополчения и стрельцов, мало обученных и плохо вооруженных; государственный аппарат — неповоротливый, состоявший из боярской аристократии, заботившейся

о сохранении привилегий и знатности рода; значительное отставание России от западноевропейских стран в области духовной культуры и т. д. Необходимость проведения реформ была связана с внешним фактором: попытками завоевать выход в Балтийское и Черное моря, а также с внутренним — процессом модернизации страны, превращением России в ведущую мировую державу. Административные, как и другие, реформы Петр I начинает проводить «... в самый разгар войны и финансового кризиса», что «всего сильнее должно было убедить Петра в необходимости полной перестройки центрального управления» [1].

Преобразования, происходившие в Российском государстве, практически охватили все стороны жизни: внутреннюю и внешнюю политику, государственный строй, экономику, науку, культуру и быт и др. В рамках данной статьи укажем некоторые административные реформы, касающиеся вопросов делопроизводства.

20 декабря 1699 г. Петром I был издан Указ о введении нового летоисчисления и праздновании новолетия 1 января: «Поелику в России считают Новый год по-разному, с сего числа перестать дурить головы людям и считать Новый год повсеместно с первого января. В честь Нового года учинять украшения из елей, детей забавлять, на санях катать с гор. А взрослым людям пьянства и мордобоя не учинять — на то и других дней хватит» [2, с. 232]. Итак, Российская империя переходит от русского календаря к западному.

23 января 1699 г. своим указом Петр I ввел в обращение гербовую бумагу, написанные на такой бумаге договоры и сделки имели юридическую силу, деньги от ее продажи шли в казну. Указ устанавливал «три разбора гербовой бумаги: под большим орлом достоинством в три алтына две деньги (10 копеек), под средним орлом достоинством в две деньги (1 коп.) и под малым достоинством в одну деньги (полкопейки) [3].

В 1700 г. в России издан Указ об отмене столбцовой формы документа и всеобщем переходе к тетрадной форме (листовой и книжной). Это изменило формуляр документа. Реквизиты: адресат, автор, наименование вида документа, подпись, дата составления, регистрационные номера, скрепы (визы) выделились из текста и заняли определенные места. Например, дата документа писалась под текстом с левой стороны листа и оформлялась следующим образом: «Октября 17 дня 1723 года».

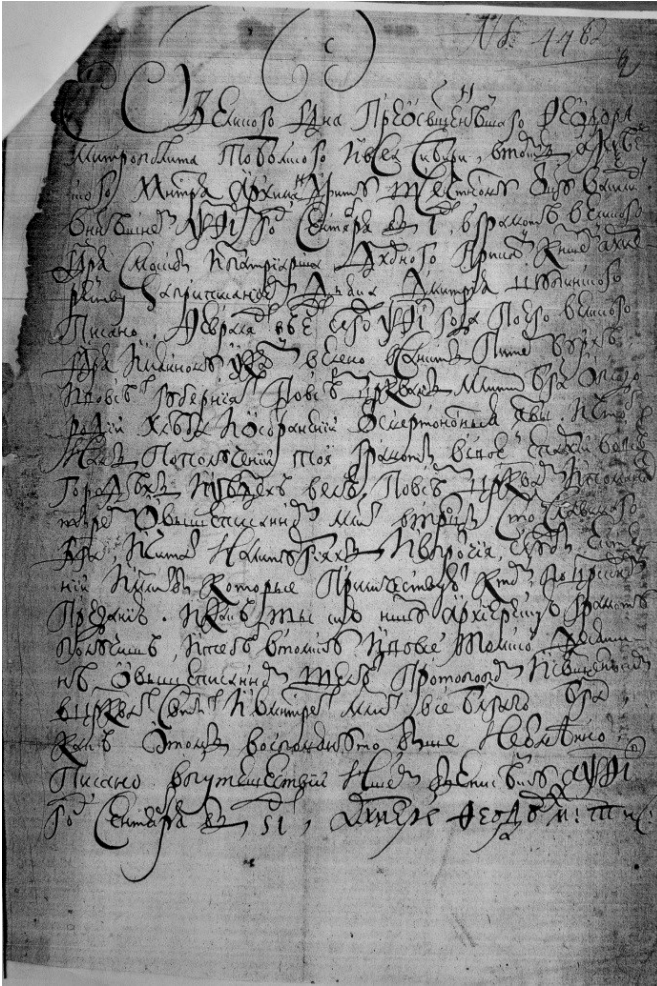
Самостоятельным элементом формуляра становится и наименование документа, в некоторых случаях к нему примыкает обозначение краткого содержания документа. Например: «Рапорт о получении указа», хотя требование указывать краткое содержание документа (заголовок к тексту) как норма оформляется только в делопроизводстве министерства в XIX веке.

Кроме реквизитов, выделившихся из текста, появляется ряд реквизитов, отражающих различные стадии работы над документом: подписи, отметка о согласовании, регистрационные номера, отметка о контроле, отметка о направлении в дело и др.

29 января 1710 г. Петр I издал Указ об официальном введении русского гражданского алфавита, который определял: «Сими литеры печатать исторические и мануфактурные книги» [2, с. 347], что положительно сказалось на книгопечатании.

В 1711 г. императорским указом «О порядке заседаний и делопроизводства в правительствующем Сенате» устанавливался коллегиальный порядок принятия решения. Новшеством было введение подписи руководителя присутственного места на документе и членов коллегии, принимавших участие в решении этого вопроса. Петр I впервые стал лично подписывать издаваемые им указы.

Стремление навести порядок в делопроизводстве привело к проведению переписи «размножившихся выше меры канцеляристов». Годных к службе приказано было отдавать в солдаты [2, с. 349].



Грамота митрополита Тобольского и всея Сибири о проведении молебнов за 1719 г. [4, л. 2]

К концу XVII в. функции центральных учреждений исполнительной власти выполняли приказы, существовавшие в Московском государстве с XV века. Приказная система, с сохранившейся системой местничества, системой распределения должностей в зависимости от знатности рода, мешала молодому государству. Необходимо было «сломать» ее в одночасье, но это оказалось очень непростым делом.

В 1701 г. Петр I учредил Ближнюю канцелярию [2, с. 335], или Консилиум (Совет). Это был прообраз будущего Сената, сформированного в 1711 г. В Ближнюю канцелярию входили восемь доверенных лиц, управлявших отдельными приказами, подписывавших важнейшие бумаги. На нее возлагался административно-финансовый контроль над деятельностью государственных учреждений России, регистрация всех указов царя, поступление ведомостей из всех губерний о доходах и расходах, ревизия всех денежных счетов и расходов, произведенных присутственными местами [5, с. 82]. С проведением реформы государственных установлений, когда дело контроля и ревизии возложили на Ревизион-коллегию, Ближняя канцелярия оказалась лишней и в 1719 г. была упразднена.

Предпринимая реформы, Петр I «... наводил справки об устройстве центральных учреждений за границей: в Швеции, Германии и других странах он находил коллегии; иностранцы подавали ему записки о введении коллегий, и он решил усвоить эту форму русскому управлению. Он поручал своим заграничным агентам собирать положения об иностранных коллегиях и книги по правоведению, особенно же приглашать иностранных дельцов на службу в русских коллегиях, а без людей «по однем книгам нельзя будет делать, ибо всех циркумстанций никогда не пишут». Долго и с большими хлопотами набирали в Германии и Чехии ученых

юристов и опытных чиновников, секретарей и писцов, особенно из славян, которые бы могли наладить дело в русских учреждениях; приглашали на службу даже пленных шведов, успевших узнать русский язык. Познакомившись со шведскими коллегами, которые тогда считались образцовыми в Европе, Петр в 1715 г. решил взять их за образец при устройстве своих центральных учреждений» [1].

Первым коллегиальным органом, созданным Петром, был Правительствующий Сенат. Указ о его учреждении подписан 22 февраля (5 марта) 1711 г. Это был «... высший орган государственной власти и законодательства, подчиненный императору. Сенат осуществлял всю полноту власти в стране в отсутствие государя и координировал работу других государственных учреждений. В состав нового учреждения вошли девять человек: граф Иван Алексеевич Мусин-Пушкин, боярин Тихон Никитич Стрешнев, князь Петр Алексеевич Голицын, князь Михаил Владимирович Долгорукий, князь Григорий Андреевич Племянников, князь Григорий Иванович Волконский, генерал-кригсцальмейстер Михаил Михайлович Самарин, генерал-квартирмейстер Василий Андреевич Апухтин и Назарий Петрович Мельницкий. Обер-секретарем был назначен Анисим Щукин». [6]. В 1718–1722 гг. в состав Сената входили все президенты коллегий. Была введена должность генерал-прокурора, который контролировал всю работу Сената, его аппарата, канцелярии, принятие и исполнение всех его приговоров, их опротестование или приостановление. Первым генерал-прокурором был назначен граф Павел Иванович Ягужинский (1683–1736). Генерал-прокурор и обер-прокурор Сената подчинялись только государю.

В первые годы существования Сенат заботился о государственных доходах и расходах, ведал явкой дворян на службу, являлся органом надзора за разветвленным

бюрократическим аппаратом. Основной функцией прокурорского контроля была забота о соблюдении правопорядка. (Сенат был упразднен 22 ноября (5 декабря) 1917 г. декретом Совнаркома «О суде»).

Учреждение Сената в России способствовало формированию органов отраслевого управления — коллегий. Коллегии обладали тремя важными принципами:

- отраслевое разделение ведомств (приказы дублировали функции друг друга);
- совещательный (коллегиальный) характер принятия решений;
- общие правила функционирования по Генеральному регламенту 1720 г. [7].

В 1712 г. Петр I предпринял попытку образовать коллегия для торгового дела, но несмотря на то, что к работе были привлечены иноземцы, процесс организации растянулся на многие годы.

11 (22) декабря 1717 г. в России был издан царский указ «О штате Коллегий и о времени открытия оных», положивший начало реформе центральных органов управления. Возглавляли коллегии президенты и вице-президенты. В указе отмечалось: «Начать всем президентам с нового года сочинять свои Коллегии и ведомства ото всюды брать, а в дела не вступаться до 1719 г., а с будущего года конечно зачать свои Коллегии управлять. А понеже новым образом еще не управились, того ради 1719 г. управлять старым манером, а 1720 г. — новым». [8]. В соответствии с указом создание новых государственных органов проходило с 1718 по 1719 г. Приказы либо поглощались новыми структурами, либо подчинялись им, и вместо них создано 12 коллегий: Иностранных дел, Военная, Адмиралтейская, Камер-коллегия, Штат-контор-коллегия, Ревизион-коллегия, Берг-коллегия,

Мануфактур-коллегия, Коммерц-коллегия, Юстиц-коллегия, Вотчинная и Главный магистрат. Для новых учреждений были разработаны регламенты, определяющие их состав, организацию, компетенцию и порядок делопроизводства. На правах коллегий находились еще два учреждения: Главный магистрат, созданный в 1720 г., и Святейший Синод (Духовная коллегия), созданный в 1721 г. Коллегиальная система отличалась от приказной более строгим распределением обязанностей между центральными ведомствами. В состав коллегии входили президент, вице-президент, четыре советника и четыре асессора (заседателя) [9, с. 9–10]. Президент назначался Сенатом по согласованию с императором, но он не мог принять решения без согласия всех членов коллегии. Вице-президент замещал президента во время его отсутствия; обычно же помогал ему в исполнении его обязанностей как председателя коллегии. Заседания коллегий проходили ежедневно, кроме воскресных и праздничных дней. Начинались они в 6 или 8 часов утра, в зависимости от времени года, и продолжались 5 часов. Материалы для коллегий готовились в Канцелярии коллегии, откуда передавались в Общее присутствие, где обсуждались и принимались большинством голосов. Вопросы, по которым в коллегии не удалось принять решение, передавались в Сенат — единственное учреждение, которому коллегии были подчинены [10].

Решения в коллегиях принимались большинством голосов ее членов. Коллегии располагали административными правами в отведенной им области управления, а также судебными функциями, за исключением вынесения решений за политические преступления. Финансовые тяжбы между купцами разбирали городовые магистраты и Главный магистрат.

Первоначально каждая коллегия руководствовалась своим регламентом, а 28 февраля 1720 г. Петром I был утвержден «Генеральный регламент», который ввел систему делопроизводства, получившую название «коллегской». Генеральный регламент представлял собой свод правил, обязательный для всех гражданских чиновников России, и устанавливал порядок делопроизводства и взаимоотношений учреждений с Сенатом, местными органами власти, а также их взаимоотношений друг с другом. Генеральный регламент состоял из введения и пятидесяти шести глав.

Регламентом были определены должностные обязанности чиновников, правила внутреннего распорядка, убранство «камор» — присутственных мест, организация работы с документами. «Генеральный регламент» окончательно оградило присутствие как орган, принимающий решения, от делопроизводительной деятельности, которая стала обязанностью канцелярии. Глава канцелярии — секретарь — составлял самые важные бумаги и нес ответственность за организацию делопроизводства коллегии. Секретарь осуществлял подготовку дел к слушанию, докладывал о состоянии дел на заседании коллегии, выдавал справки, оформлял решения и контролировал их исполнение, хранил печати коллегии. В регламенте были проработаны вопросы унификации и регистрации документов, контроль за их движением и исполнением, заложены принципы группировки документов в дела. Эта работа находилась в компетенции канцелярии. В состав канцелярии входили также нотариус, регистратор, актуариус, канцеляристы, копиисты, переводчики, толмачи и вахмистры. Регламент устанавливал последовательность рассмотрения дел, в первую очередь рассматривались государственные дела, затем — частные. На решение государственных дел отводилась неделя, «ежели скорее нельзя»,

частные дела по жалобам должны были решаться в течение шести месяцев. Первоначально эти сроки выдерживались, однако позже они перестали выдерживаться из-за накопления большого количества нерешенных дел. Сенатское и коллежское делопроизводство отмечалось чрезвычайной медлительностью. Некоторые сенатские дела, особенно судебные, тянулись годами, и не каждый из участников доживал до разрешения спора.

Важно отметить, что «Генеральным регламентом» было впервые введено понятие архивов и определен порядок сдачи в них законченных производством дел. Все оконченные дела на протяжении трех лет находились в канцелярии, а затем под расписку сдавались в актохранилища, которые получили европейское наименование — «архивы» — и должны были стать обособленными от канцелярии подразделениями для хранения оконченных дел коллегии. Заведовал архивом архивариус. По регламенту учреждалось два архива: общий для всех коллегий при Коллегии иностранных дел и финансовый — под наблюдением Ревизион-коллегии. Был определен и срок сдачи дел в архив — через три года по завершении их производства в канцелярии. Дела должны были сдаваться в архив по описи и под расписку. В архиве составлялся «алфавит дел», т. е. опись всех дел по алфавиту. Прорабатывались также вопросы сбора и хранения документов. Так, в 1720 г. Петром Великим издается Указ о сборе рукописей в церквях и монастырях для Синодальной библиотеки [2, с. 339], этим Указом было положено начало государственного хранения древнейших актов.

После смерти Петра I Сенат в 1736 г. издал указ о создании архивов в губерниях, который устанавливал «... сделать по две палаты каменные, от деревянного строения не в близости, со своды и полы каменными и с затворы и двери

и решетки железными, из которых бы одна была на архиву, а другая на поклажу денежной казны» [11, с. 260]. При Екатерине II было создано два исторических архива: в Санкт-Петербурге и Москве.

«Генеральный регламент» устанавливал порядок использования печатей. Приложение печати производилось в присутствии двух свидетелей. Стремлением сохранять втайне государственные дела были продиктованы введение присяги для канцелярских чинов и запрет на хранение служебных документов дома. Особо строго каралась подделка документов, их хищение, разглашение тайны голосования, неправильное составление документов, искажение их смысла. Наказания предусматривались весьма строгие: смертная казнь, вырывание ноздрей, конфискация имущества, денежные штрафы, лишение чина и др.

Таким образом, «Генеральный регламент» законодательно закрепил порядок работы с документами с момента их создания до архивного хранения. В коллежском делопроизводстве возникли новые виды документов, а документы приказного делопроизводства получили новые названия, заимствованные в западном делопроизводстве: мемория, промемория, рапорт, протокол, регламент, журнал, инструкция, вексель, облигация, реляция, доношения, предложения, сообщения и др. Новшеством было введение в 1719 г. паспортов, или проезжих книжек. Первый паспорт Петр I выписал самому себе [2, с. 336].

Для чиновников и делопроизводителей государственной системы составлялись так называемые «письмовники». В XVIII веке в России появились «Наставление, как сочинять и писать всякие письма к разным особам» и «Письмовник, содержащий разные письма, прошения, записки по делу, контракты, аттестаты, одобрения, расписки,

пропуски и письменный вид крепостным людям, приказ старосте, форму купеческих ассигнаций, квитанции, расписки, письма посылочные и кредитные». Одним из первых вышел «Письмовник, содержащий в себе науку российского языка со многим присовокуплением разного учебного и полезно-забавного вещесловия» [12, с. 16]. В подобных сборниках регламентировались состав, форма и содержание документов. Известно более 100 таких сборников.

Происходили изменения и в Духовном ведомстве. Последним Предстоятелем Русской Церкви в XVII в. был Патриарх Адриан, скончавшийся в 1700 г. «Весть о кончине Патриарха Адриана застала Петра в действующей армии под Нарвой. От сановников из Москвы одновременно с этой вестью поступило предложение «обождати» с «избранием Патриарха». Это совпадало с намерением самого царя» [13, с. 56]. 16 декабря 1700 г. Петром I был подписан Указ об упразднении Патриаршего приказа. Местоблюстителем патриаршего престола был назначен 42-летний Стефан (Яворский), митрополит Рязанский [2, с. 333], один из самых молодых архиереев «уже через год назначенный Священным Собором «экзархом, блюстителем и администратором Патриаршего Стола» [13, с. 57].

В 1718 г. митрополит Стефан подал прошение отпустить его из Петербурга в Москву, откуда удобнее управлять Московской и Рязанской епархиями. Царь наложил на прошение резолюцию с рядом укоризненных замечаний, а в конце добавил: «А для лучшего впредь управления мнится быть Духовной коллегии, дабы удобнее такие великие дела исправлять было возможно» [13, с. 57].

25 января 1721 г. был обнародован составленный Феофаном Прокоповичем «Духовный регламент», устанавливающий новый порядок управления Церковью. Патриаршество

в России было упразднено и учреждена Духовная коллегия. 14 февраля 1721 г. в день своего открытия Духовная коллегия была преобразована в Святейший Правительствующий Синод [13, с. 57]. Его президентом стал теперь уже бывший Местоблюститель митрополит Стефан, после его смерти в 1722 г. должность была упразднена [13, с. 57].

Изменения в управлении Церковью привели и к увеличению делопроизводственных работ в Духовном ведомстве. 14 апреля 1702 г. был подписан указ, в котором повелевалось всем священникам г. Москвы составлять клировые ведомости для предоставления в Патриарший приказ. Ведомости составлялись на основе метрических книг и в них представлялись сведения о количестве родившихся, умерших, бракосочетавшихся, а также брачном обыске. «Священникам делать обыск, нет ли препятствия по браку и родству или по другим причинам» [14, с. 52]. Брачный обыск был известен с конца XVII в. и заключался в составлении письменного акта, удостоверявшего беспрепятственность брака. Обыскные книги включали все сведения о вступающих в брак лицах и заверялись подписями священника, свидетелей, жениха и невесты. Законченные обыскные книги оставались на хранение навсегда в церковных ризницах вместе с метрическими книгами [14, с. 52–53].

Факт рождения можно было подтвердить по исповедным книгам (росписям). На основании исповедных росписей выдавались справки о возрасте. Всякий православный верующий должен был хотя бы один раз в год исповедаться и причаститься. Законодательно это нашло воплощение в п. 8 «Инструкции старостам поповским, или благочинным смотрителям» Св. Патриарха Московского Адриана от 26 декабря 1697 г. Каждый причт обязан был вести по три списка. В первый вносились все прихожане, бывшие

у исповеди, во второй — не бывшие, в третий — раскольники [14, с. 58–59]. В 1718 г. Петр I издал Указ, по которому лица, уклонявшиеся от исповеди, подвергались налогу. Ведение исповедных книг в 20–30-е годы XVIII в. было под постоянным контролем у государства. Ежегодно исповедная роспись заканчивалась статистической таблицей. С 1737 г. исповедные ведомости ежегодно поступали в Синод.

В мае 1722 г. «Прибавления к Духовному регламенту» установили обязательное повсеместное ведение метрических книг в храмах Российской империи. В этом же документе предписывалось в консистории представлять копии метрических книг, а в ризнице храма оставлять оригинал [14, с. 55]. Продолжались работы по сбору материалов о святых, и в 1759 г. святитель Димитрий, митрополит Ростовский, издал жития святых. В XVII–XVIII вв. в отдельных приходах велись церковные летописи. В них излагалась история храма и самого прихода, затем приводились сведения о причте, училищах, фабриках, умерших достопамятных лицах, местных преданиях. Фиксировались несчастные случаи, пожары, наводнения, приводились сведения о церковнослужителях и прихожанах. Церковные летописи хранились, как правило, в фондах церквей и представляли собой очень редкий, плохо сохранившийся источник [14, с. 54].

В целом изменения в организации делопроизводства коллегий привели к значительному увеличению письменной работы. Даже расширенные по сравнению с приказами штаты канцелярских чиновников не в силах были справиться с обилием дел, что приводило к медлительности делопроизводства и волоките.

Реформа Петра I затронула только центральный уровень государственного управления, почти не отразившись на местных учреждениях. Завершила эту реформу

Екатерина II, издавшая 7 ноября 1775 г. «Учреждения для управления губерний». Губернская реформа Екатерины II установила единообразие устройства губерний, разграничив административные, судебные и финансовые учреждения. Преобразования затронули и центральные учреждения, сохранив лишь три коллегии — Иностранных дел, Военную, Адмиралтейскую. «Учреждением для управления губерний» был определен порядок делопроизводственных связей между высшими, центральными и местными учреждениями. В соответствии с этим порядком Сенат и коллегии выпускали указы, которые губернатор должен был исполнять, а он в свою очередь представлял верховной власти рапорты и доношения. Присутственным учреждениям губернии губернатор давал предложения, получая от них представления. Между собой присутственные места обменивались сообщениями. Губернское правление получало указы от Сената и рассылало указы подчиненным учреждениям и должностным лицам. Еще более усложнилась система регистрации: каждая передача дела из одного стола в другой, от одного канцелярского служащего к другому фиксировалась в реестрах.

Таким образом, в ходе административных реформ в XVIII веке были образованы Правительствующий Сенат, Святейший Синод, Тайная розыскных дел канцелярия, возникшая в 1718 г. из преобразованного Преображенского приказа и коллегии, которые являлись органами управления, помогающими императору в управлении государством. В области делопроизводства коллежский период характеризовался усилением законодательной регламентации всех сторон деятельности канцелярии и учреждений, формированием и закреплением общих

административных начал деятельности учреждений. Этот иерархический порядок взаимоотношений учреждений сохранялся до 1917 г., в определенной степени он присутствует и в современном делопроизводстве.

Библиография

1. Ключевский В. О. Русская история. Полный курс лекций. М., 2004. [Электронный ресурс]. URL: <http://magister.msk.ru/library/history/kluchev/kllec66.htm> (дата обращения 04.04.2018).
2. Коняев Н. М., Коняева М. В. Русский хронограф. История России в датах/Николай Коняев, Марина Коняева. — М.: Вече, 2008. 1152 с.
3. Шадрин С. А. О русской гербовой бумаге. [Электронный ресурс]. URL: <http://art-con.ru/node/4372> (дата обращения 14.04.2018).
4. ГАТО. Ф. 175. Оп. 2. Д. 2. Л. 2.
5. Ближняя канцелярия//Энциклопедический словарь/Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефрон. — СПб., 1890. — Т. 7.
6. Указ об учреждении Правительствующего сената. Президентская библиотека. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.prilib.ru/history/619074> (дата обращения 11.04.2018).
7. Коллегии Российской империи [Электронный ресурс]. URL: <http://biofile.ru/his/27787.html> (дата обращения 11.04.2018).
8. Указ о создании коллегий. Президентская библиотека. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.prilib.ru/history/619831> (11.04. 2018).
9. Организация работы с документами. Учебник/Под ред. проф. В. А. Кудряева. — 2-е изд., перераб. и доп. — М.: ИНФРА-М, 2001. 592 с.
10. Коллегии Российской империи. [Электронный ресурс]. URL: <http://biofile.ru/his/27787.html> (04.04.2018).

11. Архивы России//Энциклопедический словарь/Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефрон. — СПб., 1890. — Т. 2 (3). 478 с.
12. Ларьков Н. С. Документоведение, учебное пособие/Н. С. Ларьков. — М.: АСТ: Восток — Запад, 2006. 427 с.
13. Цыпин В., протоиерей. Учреждение Святейшего Синода// Приход. Православный экономический вестник. — 2006. — № 3. С. 56–57.
14. Романова С. Н. Документальный состав церковного архива дореволюционного периода.//Приход. Православный экономический вестник. — 2002. — № 12. С. 52–59.

Иеромонах Паисий (Одышев)

**ОБ ИНТЕГРАЦИИ МОЛОКАН
ДОНСКОГО ТОЛКА
В РОССИЙСКИЙ БАПТИЗМ
В КОНЦЕ XIX — НАЧАЛЕ XX В.**

Аннотация: в статье рассмотрены основные богословские положения молокан донского толка, проведен их сравнительный анализ с вероучением российского баптизма. Исследуется процесс интеграции молоканства в баптизм и влияние, которое при этом могло оказать молоканское богословие на сотериологию и богослужебную практику баптистов.

Ключевые слова: протестантизм, баптизм, российский баптизм, молоканство, донской толк, интеграция, сотериология, богослужебная практика, вероисповедание, вероучение.

Развитие богословия российского баптизма в конце XIX — начале XX в. представляет собой довольно сложный для научного исследования предмет. С одной стороны, можно наблюдать экспансию западного протестантского богословия, основные положения которого прямо отображаются в ряде важнейших исповеданий российских баптистов. С другой стороны, эти положения воспринимались людьми, уже имевшими религиозный опыт (в православии, молоканстве и т. д.), и таким образом получали особую, «местную» трактовку. Более того, зачастую декларируемая богословская позиция существенно отличалась от действительной.

М. В. Иванов указывает¹, что на формирование богословия российских баптистов непосредственно влияло меннонитство, молоканство и православие. Причем оказывается, что православие влияло не только непосредственно, но и через молоканство:

«Многие аспекты православного религиозного мировоззрения повлияли на отечественный баптизм (...) через духовно-нравственные устои молоканства. Молоканское понимание жизни веры как жизни подлинно благочестивой есть путь достижения святости в соответствии с представлениями и стереотипами народного православия, хотя и не во всех аспектах. Молоканство исповедовало и пыталось осуществить спасение верой и делами (что, в целом, соответствовало общим контурам православной сотериологии)»².

Проведем исследование последнего влияния, опираясь на фактический материал.

Базовым материалом здесь являются, прежде всего, сами исповедания российских баптистов — их сравнительный анализ, даже и без привлечения дополнительных источников, выявляет определенные особенности и различия. В статье А. В. Синичкина³ на основе этого анализа

¹ Иванов М. В. Современные тенденции в богословии российских евангельских христиан-баптистов. / Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации. Москва, 2012.

² Ibid. С. 43.

³ Синичкин А. Сотериологические воззрения в вероучениях евангельских христиан баптистов в период с конца XIX до начала XX века // Пути славянского богословия арменианской традиции. Сборник докладов первой конференции славянского богословия арменианской традиции 19–20 декабря 2008 г. Львов: Львовское отделение Украинской баптистской теологической семинарии, 2009. С. 50–58.

показано, что в рассматриваемый нами период в среде российского баптизма существовали две группы исповеданий — арминианской и кальвинистской направленности⁴. К первой группе автор относит «Правила вероисповедания новообращенного Русского братства»⁵ и «Изложение евангельской веры» И. С. Проханова⁶, ко второй — исповедания веры В. Г. Павлова⁷ и Н. В. Одинцова⁸, основанные на «Гамбургском исповедании» И. Онкена 1872 г. То есть евангельские христиане исповедуют арминианство, в то время как наиболее авторитетные баптистские вероисповедания носят выраженный кальвинистский характер. В то же время А. Синичкин отмечает, что «практически никогда не возникало напряжений между евангельскими христианами и баптистами по вопросам избрания и предопределения»⁹, указывая при этом, что «причиной этому послужили (...) молоканские корни русского баптизма». И далее: «Учение об избрании у В. Г. Павлова носило больше декларативный характер и в значительной мере отличалось от практического богословия в поместных церквях»¹⁰.

⁴ Под словами «арминианский» и «кальвинистский» мы будем преимущественно понимать учение о всеобщем либо ограниченном искуплении.

⁵ Правила вероисповедания новообращенного русского братства М. Радушного, 1871. // Алексей (Дородницын), епископ Чистопольский. Материалы для истории религиозно-рационалистического движения на юге России во второй половине XIX столетия. Казань, 1908. С. 477–482.

⁶ Изложение евангельской веры, или Вероучение евангельских христиан. Изд. И. С. Проханова, изд. 2-е. Л., 1924.

⁷ Вероучение русских евангельских христиан-баптистов, Ростов-на-Дону Тип. Ф. П. Павлова, 1906.

⁸ Исповедание веры христиан-баптистов. Изд. Н. В. Одинцова, 1928.

⁹ Синичкин А. Сотериологические воззрения... С. 58.

¹⁰ Ibid.

В упомянутой статье автор приводит и одно из молоканских исповеданий, относящееся к концу XIX в., а именно — «Краткие правила веры христиан евангельского исповедания, называемых молоканами донского толка»¹¹, составленные З.Д. Захаровым. При этом отмечается следующее: «В вероучении христиан-захаровцев есть отличительные штрихи, которые нельзя не заметить. Эти отличия говорят нам о их молоканских корнях: в учении о Боге не говорится, что Бог Отец равен в Своей божественности Богу Сыну и Духу Святому. В разделе о гражданском порядке ничего не сказано о воинской службе и клятве. Также можем увидеть влияния книгоноши Якова Делякова, который был пресвитерианином и сторонником крещения детей»¹².

Представляется, что можно провести и более глубокий анализ данного исповедания, чтобы в большей мере прояснить, каким образом молоканское богословие могло влиять на развитие сотериологии российского баптизма.

Известно, что молокане-уклеинцы (последователи учения основателя молоканства С. Уклеина) не признавали видимых обрядов и давали исключительно духовную интерпретацию Крещению и Причащению¹³. В середине XIX в. из их среды выделяются молокане донского толка, или «саламатинцы» (последователи учения А. Саламатина). «Из семи таинств православной церкви Саламатин признавал пять, за исключением миропомазания и священства;

¹¹ Краткие правила веры христиан евангельского исповедания, называемых молоканами донского толка//Алексий (Дородницын), епископ Чистопольский. Материалы... С. 485–495.

¹² Синичкин А. Сотериологические воззрения... С. 52.

¹³ Савинский С.Н. История евангельских христиан-баптистов Украины, России, Белоруссии. Ч. I: (1867–1917), Санкт-Петербург: «Библия для всех», 1999. С. 49.

ввел крещение младенцев и евхаристию (хлебопреломление) и учил о них в духе православной церкви (...) Учение Саламатина, таким образом, выглядело возвратом к православия»¹⁴. Об этом пишет и известный исследователь баптизма Л. Н. Митрохин, подчеркивая, что молокане донского толка признавали Таинства Православной Церкви «именно как таинства, а не просто обряды»¹⁵. З. Д. Захаров, автор исповедания веры, которое мы рассматриваем, был руководителем общины молокан донского толка в с. Астраханка Таврической губернии. Впоследствии почти все члены его общины, как и многие другие молокане, присоединились к баптистам¹⁶. Заслуживает внимания сам факт того, что течение, направленное к *Православию*, в итоге влилось в *баптизм*.

«Краткие правила веры христиан евангельского исповедания» содержат двадцать один раздел. Для нас особый интерес представляют разделы: первый («О Боге»), четвертый («О спасении»), шестой («О средствах к достижению благодати и об установлениях Божиих о сем»), восьмой («О крещении»), девятый («Кто может совершать крещение»), десятый («О Вечере Господней»), одиннадцатый («Кто может совершать Вечерю Господню»), двенадцатый («О помазании больных елеем»), семнадцатый («О браке»).

При рассмотрении этого исповедания мы будем сравнивать его с кальвинистским «Вероучением русских евангельских христиан-баптистов» В. Г. Павлова и арминианским «Изложением евангельской веры» И. С. Проханова. При этом отметим, что, хотя издание исповедания Павлова датируется 1906 годом, в рукописной форме оно появляется

¹⁴ Ibid. С. 51.

¹⁵ Митрохин Л. Н. Баптизм: история и современность (философско-социологические очерки). Спб.: РХГИ, 1997. С. 202.

¹⁶ Савинский С. Н. История... С. 160.

в 1876 г., и З. Д. Захаров вполне мог быть знаком с ним. Что касается исповедания Проханова, то оно точно датируется 1910 годом¹⁷.

В исповедании З. Д. Захарова в разделе «О Боге» действительно, согласно замечанию А. Синичкина, прямо не говорится, что Бог Отец равен Богу Сыну и Духу Святому. Однако заподозрить здесь какое-либо несогласие с православным учением чрезвычайно трудно. Первая часть данного раздела представляет собой парафраз Никео-Цареградского Символа веры. В этом парафразе есть некоторые пропуски и небольшие изменения — так, после «рожденнаго» опущено «не сотвореннаго», нет слов «Бога истиннаго от Бога истиннаго», «прежде всех век» заменено на «прежде всякой твари». Вместе с тем Сын Божий исповедуется Единосущным Отцу, Дух Святой — Господом Животворящим. Вторая же часть раздела начинается со слов: «Далее мы веруем и сердечно исповедуем, что Бог есть един по существу, но в трех Лицах неразделен», и ниже идет краткое описание свойств Бога безотносительно к Лицам. Искать здесь следы последовательной ереси бесполезно — по всем признакам указанные неточности являются плодом случайности либо небрежности и не несут в себе никакой богословской нагрузки. Исповедания Проханова и Павлова учение о Боге излагают гораздо короче, а потому и больше застрахованы от двусмысленностей.

Раздел «О спасении» не дает повода для различных толкований и является несомненно арминианским. Но если в исповедании Проханова мы видим нарочито выставленное, «воинствующее» арминианство (конечно, в противовес исповеданию Павлова), то здесь оно обрисовано спокойно, как само собой разумеющееся, — в таком

¹⁷ Ibid. С. 314–315.

стиле вполне мог бы выразиться и православный богослов. Хотя З. Д. Захаров, скорее всего, также был знаком с исповеданием Павлова, но не считал нужным прямо полемизировать с ним. Приведем сравнительную таблицу ключевых фраз по трем исповеданиям.

<p><i>Краткие правила веры христиан евангельского исповедания З. Д. Захарова, раздел четвертый «О спасении»</i></p>	<p><i>Изложение евангельской веры И. С. Проханова, глава VIII «О благодати Божией, об избрании человека ко спасению и о предопределении»</i></p>	<p><i>Вероучение русских евангельских христиан-баптистов В. Г. Павлова, член V «Об избрании к блаженству»</i></p>
<p>Мы веруем, что Бог по богатству благодати своей (...) предопределил спасти род человеческий (...) Для этого Он от века предназначил Сына Своего Единородного (...) Иисуса Христа Спасителя нашего в жертву (...) Он соделался за нас клятвою и удостоверением в том (...) что это имеющее полную цену искупление Сына Божия есть единственная причина нашего блаженства, и что мы чрез это получили искупление всех наших грехов и преступлений, оправдание, вечную праведность, избавление от смерти, диавола и ада.</p>	<p>Благодать Божия предлагается Богом всем людям, а не только предопределенным к вечному спасению. Предопределение Божие одних к вечному спасению, а других – к вечному осуждению основывается на „предузнании“, на предведении того, примут ли они призыв или нет. Благодать Божия не стесняет свободы человека, не действует на нее непреодолимо и не исключает деятельного участия человека в том, что в нем совершается чрез нее.</p>	<p>Мы веруем, что от вечности было свободное (...) благоволение Божие – искупить грешников. Посему, как прежде основания мира (...) в Божестве решено было, что Иегова – Помазанник (...) должен сделаться Искупителем, то те лица из погибшего рода человеческого, которым (...) действительно должно быть присвоено искупление, избраны также Отцем, имена их написаны на небесах, и сами они преданы в руки Искупителя, как Его народ (...) Этим лицам была определена вечная жизнь во Иисусе Христе (...) Такое определение Божие неизменно и установлено на веки...</p>

Раздел «О средствах к достижению благодати и об установлениях Божиих о сем» устанавливает определенный порядок этих средств, близкий к тому, который определяется в исповедании Павлова. Приведем сравнительную таблицу по двум исповеданиям.

<p><i>Краткие правила веры христиан евангельского исповедания З. Д. Захарова, раздел шестой «О средствах к достижению благодати и об установлениях Божиих о сем»</i></p>	<p><i>Вероучение русских евангельских христиан-баптистов В. Г. Павлова, член VI «О благодатных средствах и их порядке»</i></p>
<p>Слово Божие, Св. Писание, живая сердечная молитва, сопровождаемая покаянием, исповеданием грехов, сокрушением, слезами, и постом; покаявшийся чрез слово Божие при действии Св. Духа приходит в себя, молится и затем присоединяется к Церкви чрез Крещение, члены этой церкви в преломлении хлеба делают общниками Тела Христова и Крови Его святой (...) и вместе вспоминают искупительную за нас смерть Христову.</p>	<p>Слово Божие. Обращенные через него действием Святаго Духа присоединяются к Церкви Христовой чрез крещение. Члены этой церкви празднуют в ней святую вечерю для возвещения искупительной жертвы Иисуса Христа и для теснейшего с Ним общения. Высочайшее же выражение Церкви есть: общение святых. Но молитва есть душа всех сих средств и вообще благодатного состояния.</p>

Таким образом, оба исповедания признают, что Священное Писание, покаяние, молитва, Крещение и Святая Вечеря имеют отношение к благодатному просвещению человека. Что касается исповедания И. С. Проханова, то там мы термина «благодатное средство» не встречаем. Священное Писание им определяется как «средство к познанию вечной истины», учение о покаянии помещено в главе «О восприятии человеком спасения», о молитве сказано особо, а Крещение и Вечеря Господня названы лишь «установлениями церковными». Есть отдельная глава «Об освящении», полностью посвященная внутренней духовной борьбе, и также

глава «О добрых делах», где подчеркнута вспомогательное значение последних. Во всем этом можно усмотреть стремление искусственно разделить внутреннее просвещение и внешние действия, поставив их до некоторой степени в независимое друг от друга положение. Если это действительно так, то исповедание И. С. Проханова в этом пункте стоит ближе к учению молокан-уклеинцев, чем исповедание З. Д. Захарова.

Учение о Крещении в «Кратких правилах веры» изложено в разделах «О крещении» и «Кто может совершать крещение». По нашему мнению, З. Д. Захаров обнаруживает здесь знакомство с исповеданием Павлова, заимствуя отсюда целые фразы. Но несмотря на это, именно в данном пункте «Краткие правила веры» обнаруживают резкое богословское расхождение с двумя баптистскими исповеданиями. И вновь обратимся к сравнительной таблице.

<i>Краткие правила веры христиан евангельского исповедания З. Д. Захарова, раздел восьмой «О крещении»</i>	<i>Изложение евангельской веры И. С. Проханова, глава XIV «Об установлениях церковных»</i>	<i>Вероучение русских евангельских христиан-баптистов В. Г. Павлова, член VIII «О святом крещении»</i>
Крещение есть один из плодов веры и любви ко Христу (...) и состоит в том, что рукоположенный пресвитер церкви погружает принимающего крещение в воду во имя Отца и Сына и Св. Духа. Только таким образом совершается повеление Господне и сохраняется в тайнстве сем глубокое значение (...) Тот, кто и крестится водою, если не	Крещение водою есть внешний знак совершившегося в душе ранее крещения Духом Святым или смерти для греха и воскресения для праведности. Поэтому крещение водою имеет свое значение только тогда, когда оно совершается над теми, кто сознательно уверовали во Христа, раскаялись, обратились и получили рождение свыше,	...Крещение состоит в том, что крещаемый, определенным на то служителем Господним, во имя Отца и Сына и Святаго Духа (...) погружается в воду. В Священном Писании весьма определенно назначены и лица, которые подчиняются этому учреждению (...) они, именно суть только такие люди (...) которые

<p>получит Св. Духа, не имеет благодати и не получит усыновления. И тот, кто хотя бы был и добр делом своим, но не получил запечатления водою, не может войти в Царствие Божие. Хотя слово и дерзновенно, но оно не наше, ибо так определил Господь Спаситель, говоря: «Кто будет веровать и креститься (Мар., 16,16). Эти слова Господа так ясны, что не требуют никакого истолкования. Если же, таким образом, крещение необходимо для всех людей, то оно должно быть совершаемо и над младенцами – детьми верующих родителей.</p>	<p>т. е. кто получили крещение духовное. На основании этого, до совершения крещения водою, Церковь имеет право и обязанность убедиться, что лицо, желающее креститься водою, пережило рождение свыше и желает исполнить установление Господа сознательно. Крещение для детей, которые не могут сознательно веровать или сознательно пережить смерть для греха и воскресение для праведности, не имеет никакого значения, тем более, что они наследуют Царство Божие независимо от веры или покаяния.</p>	<p>посредством евангелия и свободной Божией благодати, обращены от их грехов ко Христу и веруют в Него от всего сердца, как в своего Искупителя. (...) Крещение в крещающемся должно возбуждать еще определеннее и сильнее чувство его спасения и блаженства (...) но это бывает только в таком человеке, в котором Он прежде, посредством Своего Святаго Духа, произвел истинную спасительную веру в Сына Божия, в силу Его смерти и воскресения.</p>
--	--	--

Мы видим главную особенность исповедания З. Д. Захарова не в том, что оно отстаивает Крещение детей, а в том, как оно его обосновывает. Крещение водою и принятие Святого Духа здесь составляют *единое действие* — одно без другого не имеет никакого значения и смысла. То есть дается объяснение вполне в православном духе — с точки зрения синергии, объединения совместных усилий Бога и человека, что и составляет смысл *Таинства*. Мы затрудняемся сказать, что здесь больше сказалось — богословское наследие А. Саламатина, ориентированного на Православие, либо влияние пресвитерианина Я. Делякова. Этот вопрос требует дальнейшего исследования.

Проханов же, напротив, совершенно в своем стиле разделяет Крещение на «духовное» и «водное», отдавая первому явный приоритет, а второе именуя «внешним знаком». Причем разделение происходит не только в смысловом, но и во временном аспекте, то есть это буквально два разных действия. Отсюда естественно следует и отрицание Крещения детей. Павлов не заходит настолько далеко, но все же делает явный акцент на необходимости для Крещения *личной* веры, выводы отсюда те же самые.

Обращает на себя внимание и еще одна очень интересная деталь — «Краткие правила веры» настаивают на том, что Крещение может совершать только *рукоположенный* пресвитер. Причем этот пункт для З. Д. Захарова настолько важен, что он выделяет его в особый раздел «Кто может совершать крещение», несмотря на то, что об этом уже было сказано. Павлов же ограничивается фразой про «определенного служителя» (из главы X «О Церкви Господней» видно, что таким служителем может быть не только пресвитер, но и учитель, т. е. проповедник), а Проханов в главе «Об установлениях церковных» вообще сохраняет молчание по данному вопросу. Впрочем, в главе «Устройство Церкви» он поясняет: «Проповедь или совершение установлений церковных не составляет исключительной обязанности пресвитеров или диаконов». И вновь контраст очевиден.

Впоследствии все же в баптистском братстве закрепилась практика совершения Крещения и Святой Вечери рукоположенными пресвитерами. И представляется, что здесь не обошлось без влияния богословия молокан донского толка.

О Святой Вечере в «Кратких правилах веры» сказано в разделах «О вечере Господней» и «Кто может совершать вечерю Господню». Эти разделы не отличаются протяженностью и не обнаруживают значительных богословских расхождений

с двумя баптистскими исповеданиями. З. Д. Захаров здесь, как и в разделе «О крещении», приводит целые фразы из исповедания Павлова. Тем не менее можно отметить две особенности.

Во-первых, Вечеря Господня в «Кратких правилах веры» названа *таинством*. И пусть этому слову не дается никакой богословской расшифровки, но в общем контексте исповедания оно звучит довольно красноречиво. Во-вторых, З. Д. Захаров вновь настаивает, что это Таинство может совершать только рукоположенный пресвитер.

Отметим также, что для некоторой части российских баптистов до сих пор характерно «сакраментальное отношение к обрядам крещения и хлебопреломления (причащения)»¹⁸. И в этом также можно увидеть последствие молоканского влияния.

Раздел «О помазании больных елеем» замечателен уже своим наличием — в исповеданиях Проханова и Павлова на этот счет нет даже упоминания. З. Д. Захаров же пишет следующее: «Мы веруем, что тот из членов Церкви, который заболевает, должен призвать пресвитеров Церкви, чтобы они помолились над ним, помазав елеем во имя Господне (...) Этим средством (...) при содействии Св. Духа подкрепляется вера болящего к выздоровлению». Обращают на себя внимание два момента: необходимость нескольких пресвитеров и указание на действие Св. Духа. То есть дается по сути дела вполне православная интерпретация Елеопомазания как *Таинства*, пусть это слово здесь и не звучит.

Раздел «О браке» отличен от двух баптистских исповеданий тем, что в приложении к нему, хоть и косвенно, используется слово *таинство*: «Мы веруем, что брак установлен Богом (...) и изображает собою великое духовное таинство союза между Христом и Церковью». Впрочем, сам брак все же назван лишь «установлением».

¹⁸ Иванов М. В. Современные тенденции... С. 49.

Суммируя все вышесказанное, сделаем следующие выводы:

1. «Краткие правила веры» обнаруживают явные следы православного истолкования Крещения, Святой Вечери и Елеопомазания как Таинств.
2. Рассматривают вопрос о спасении человека также во вполне православном ключе.
3. Поскольку число обращенных в баптизм из молокан донского толка было довольно значительным, то можно предположить, что эти особенности могли повлиять на развитие богословия и богослужебной практики баптизма — в частности, на торжество арминианской точки зрения и на закрепление практики совершения Крещения и Хлебопреломления рукоположенными пресвитерами.

Эти выводы нуждаются в подкреплении, поскольку рассмотрения лишь одного молоканского исповедания явно недостаточно. А потому продолжим исследование вопроса с привлечением следующих документов:

1. Сокращенный вариант вероучения евангелических христиан (или молокан) 1-го и 2-го Донского собрания, представленный пресвитерами Х. Захаровым и Сизовым¹⁹.
2. Вероучение евангельских христиан донского толка 1-го собрания с. Ново-Васильевка²⁰.
3. Вероучение молокан донского толка 2-го собрания с. Ново-Васильевка²¹.

¹⁹ Вероучение евангелических христиан (или молокан) 1-го и 2-го Донского собрания // История евангельско-баптистского движения на Украине. Материалы и документы. Одесса: «Богомыслие», 1998. С. 241–242.

²⁰ Сведение о вероучении евангельских христиан донского толка 1-го собрания с. Ново-Васильевка, 1896. // Ibid. С. 234–235.

²¹ Вероучение молокан Донского собрания II-го с. Ново-Васильевка, 1896. // Ibid. С. 232.

4. Вероучение баптистской общины из молокан с. Ново-Васильевка²².
5. Вероучение евангельско-баптистского исповедания молокан с. Астраханка²³.
6. Журнал заседания Таврического Епархиального миссионерского комитета от 18 февраля 1896 г.²⁴
7. Прощение пресвитеров 2-го донского толка с. Ново-Васильевка В. Колодина и А. Харитоновна на имя министра внутренних дел от 17 апреля 1896 г.²⁵
8. Рапорт Таврического Епархиального миссионерского комитета от 28 августа 1896 г.²⁶

Все упомянутые здесь исповедания были составлены в 1896 г. по требованию властей. Отметим, что села Астраханка и Ново-Васильевка являлись центрами распространения молоканства на Украине²⁷.

Вначале рассмотрим вероучение молокан 2-го донского толка с. Ново-Васильевка. Отметим, что 1-й донской толк того же села твердо держался «саламатинского» богословия, в то время как 2-й толк уже начал «дрейфовать» в сторону баптизма. Немало интересных подробностей в этом отношении можно почерпнуть не только из самих вероисповеданий, но и из прошения пресвитеров 2-го донского толка, а также из журнала и рапорта Таврического миссионерского комитета.

²² Баптистской общины из молокан. Вероучение, 1896. // Ibid. С. 242–243.

²³ Евангельско-баптистского исповедания из молокан сел. Астраханки. Вероучение, 1896. // Ibid. С. 243–244.

²⁴ История евангельско-баптистского движения на Украине... С. 250–253.

²⁵ Ibid. С. 253–255.

²⁶ История евангельско-баптистского движения на Украине... С. 244–250.

²⁷ Ibid. С. 225.

Предыстория вопроса такова. 18 февраля 1896 г. Таврический миссионерский комитет принял решение признать некоторые молоканские толки, в том числе и 2-й донской толк села Ново-Васильевка, «штундистскими». Основанием для такого решения послужило то, что последователи этого толка принимали у себя баптистских проповедников, участвовали в баптистских съездах, проводили молитвенные собрания совместно с баптистами и распространяли свое учение среди православных. В то же время было отмечено, что последователи 1-го донского толка того же села «не сообщаются с баптистами и штундистами 2-го донского толка». Собственно богословские аспекты на заседании Комитета не рассматривались, но в итоговом заключении сказано: «... Имея в виду вероучение, состав богослужения, обрядность, прозелитизм и характер устройства внутр. церковной жизни толков: баптистского в селах Ново-Васильевке, Астраханке (...) а также в др. местах Таврической губернии, 2-го донского в селах Ново-Васильевка и Астраханка (...) — признать означ-е толки штундистскими». Таким образом, молокане 2-го донского толка были поставлены на одну ступень с баптистами в смысле не только вероучения, но даже и обрядности. Вместе с тем они попали под действие закона от 4 июля 1894 г., запрещающего штундистские молитвенные собрания. 4 марта 1896 г. молитвенный дом 2-го донского толка с. Ново-Васильевка был закрыт распоряжением властей.

Молокане не смирились с таким решением и попытались восстановить свои права. 17 апреля 1896 г. пресвитерами общины В. Колодиным и А. Харитоновым было подано прошение на имя министра внутренних дел, в котором говорилось: «... Мы торжественно отрицаем принадлежность

нашей молитв. общины к секте, штундистской или баптистской в тесном значении этих выражений (...) Не подлежит сомнению и наше повиновение существующему порядку и власти. Единственно в чем нас могут винить, это в принадлежности к тому вероучению, которое вообще именуется молоканством».

При этом приводятся также и богословские аргументы: «Указание (...) Комитета на непризнание нашим учением таинств и немоление за умерших — не находит себе подтверждений в действ-х началах нашего учения. Мы признаем напротив Таинства Крещения и приобщение посредством преломления. Браки же наши мы признаем, как и православ. церковь, союзом вечным укрепленным на всю жизнь благословением Господа. При погребении умерших мы поем и молимся, как и все молокане».

Вывод таков: «Наш 2-й дон. толк ничем не отличается существ-х в селе Ново-Васильевка толков, коих в действ-ти имеется два, а именно признающий обязательность Крещения водой — это вообще дон. толк, и не признающий Крещения водой это владимирский и тамбовский толки. Все остальное есть частности».

Очевидно, что авторы прошения стремились отделить свою общину от баптизма (по крайней мере, в глазах власти) и подчеркнуть свою идентичность с «саламатинским» молоканством. Однако это получилось не очень убедительно. Как мы упоминали выше, в учении Саламатина признается пять таинств, а в прошении говорится лишь о двух — Крещении и Причастии. Брак же обтекаемо назван «союзом вечным», а о Елеосвящении и Покаянии не упоминается вовсе.

К данному прошению прилагалось вероучение молокан донского толка, составленное пресвитерами Х. Захаровым и Сизовым. В рапорте Таврического Епархиального

миссионерского комитета от 28 августа 1896 г. мы находим анализ этого вероучения, а также «живые» подробности из жизни молоканской общины, которые в значительной степени проясняют, почему было принято решение причислить 2-й донской толк к «штундистам».

Что касается текста вероучения, то к нему Таврический Епархиальный комитет выразил следующие замечания (Справка 4-я):

1. «Брак не назван Таинством»;
2. «сказано, что Таинство Крещения совершается пресвитером чрез погружение в воду (...) но не обозначено, чрез какое погружение — троекратное или единократное; — умолчание преднамеренное»;
3. «Преломление хлеба не названо Таинством и не говорится, чтобы приступающие к прел. хлеба приобщались Тела и Крови Христа»;
4. «Елеопомазание также не названо Таинством»;
5. «не упоминается о Таинстве Покаяния».

И общий вывод относительно всего вероучения:

«Если оно не выражает и учения молокан, составленное слишком кратко, в чертах общих, оно может быть приписано какой угодно секте и даже какому угодно вероисповеданию».

В дальнейшем (Справка 5-я) подробно объясняется, какие черты характеризуют «штундизм», и чем он отличается от молоканства. Приведем цитаты в виде сравнительной таблицы.

	<i>Штундизм (баптизм)</i>	<i>Молоканство донского толка</i>
Молитвы за богослужением	...Частью импровизированные (от сердца, или сердечные, по их выражению), частью – заимствуемые из сборников.	...Гл. образом ветхозаветные псалмы и др. песни или молитвы, находясь в Св. Писании, а затем молитвы, общие с употребляемыми в правосл. церкви.
Учение о спасении	...Учат, что человек оправдывается кровью Иисуса Христа через покаяние, веру и добрые дела; но преимущественное значение усваивают вере, умаляя значение добрых дел.	...По учению молокан, человек оправдывается, при посредстве благодати Христовой, верою и добрыми делами, причем они (...) более надеются на добрые дела.
Таинства	Таинств в собственном смысле не признают ни одного. Имеют крещение и преломление хлеба, но в значении обрядов.	...Имеют пять таинств: крещение, покаяние, причащение, брак и елеосвящение, усваивая им именно значение таинств, а не простых обрядов.
Крещение	...Совершают в живой, проточной воде, только над взрослыми через единократное погружение. Крещение (...) прощения грехов не сообщает, а есть лишь знак, что крещаемый становится членом церкви.	...Крещение соверш. над детьми в 3 погружения и (...) преподает крещаемому прощение грехов и очищение от них.
Преломление хлеба	...Совершается в воспоминание страданий и смерти И. Христа. Соединения с Господом оно не сообщает; хлеб и вино не пресуществляется в Тело и Кровь Христовы. Детей до причащения не допускают.	...Причащающиеся под видом хлеба и вина духовным образом причащаются Тела и Крови Христовы. Причащение (...) дается и детям.

	<i>Штундизм (баптизм)</i>	<i>Молоканство донского толка</i>
Покаяние	...Признают непосредственное перед Богом; иногда оно совершается в присутствии пресвитера. Бывает и публичная исповедь перед всем собранием.	...Исповедь сов-ся перед пресвитером, публичной исповеди перед целым собранием в практике церк-ков. жизни не имеется.
Прочие таинства (обряды)	—	Обряды бракосочетания, погребения умерших, елеосвящения со значением таинства – (...) соверш-ся каждый по отдельному чину, которые весьма сходны с соотв-ми чинами в правосл. Церкви.

Основываясь на личном посещении молоканских и баптистских богослужений, беседах с пресвитерами и рядовыми «сектантами», а также на анализе текстов вероучений, миссионеры Таврического комитета заключили:

«2-й донской толк содержит совершенно то же учение, что и баптистский, с тем только различием, что тогда как баптисты крестят только взрослых, штундисты 2-го толка крещение совершают над младенцами».

Немаловажным обстоятельством явилось и то, что «... между сектантами 1-го донского толка и сектантами 2-го донского толка в с. Н.-Васильевка существует явный антагонизм, свидет-щий, что те и другие составляют разные религиозные общества».

Насколько хорошо молокане 2-го донского толка были осведомлены об учении Саламатина, красноречиво свидетельствует беседа миссионера А. Высотского с пресвитером А. Харитоновым и членом общины И. Колодиным (рапорт Таврического миссионерского комитета, справка 3-я):

«Высотский (...) излагал перед ними содержание их вероучения и старался показать отличие его от вероучения молокан. Между прочим, он указал на то, что молокане имеют таинства, а они (...) признают только крещение и преломление, но более в смысле обрядов, чем таинства. На это сектанты возражали, что и они имеют таинства, и не только эти два. "Сколько же и какие?" — спросил Высотский. "Четыре: крещение, преломление, брак и елеосвящение", — был ответ. "Ну, вот видите, — возразил Высотский, — а молокане-то признают пять таинств". — "Да, мы, пожалуй, признаем пять таинств". — "Какое же пятое?" — "Погребение", — отвечали сектанты».

Итак, можно заключить, что молокане 2-го донского толка под влиянием баптистских проповедников:

1. заменили псалмы импровизированными молитвами;
2. в учении о спасении сместили акцент от добрых дел к вере;
3. утратили учение о Покаянии, Браке и Елеосвящении как о Таинствах;
4. относительно Крещения и Причастия слово «таинство» употребляли, но более по обычаю, без богословской нагрузки;
5. прекратили общение с молоканами 1-го донского толка.

Как мы уже упоминали, пресвитеры молоканской общины В. Колодин и А. Харитонов к своему прошению на имя министра внутренних дел приложили исповедание Х. Захарова и Сизова. Однако до нас дошел и текст исповедания, составленный самим В. Колодиным в том же 1896 г.²⁸ Сравним его с вероучением молокан 1-го донского толка²⁹, обратив

²⁸Вероучение молокан Донского собрания II с. Ново-Васильевка, 1896.// История евангельско-баптистского движения на Украине... С. 232.

²⁹Сведение о вероучении евангельских христиан донского толка 1-го собрания с. Ново-Васильевка, 1896.//Ibid. С. 234–235.

внимание на учение о Боге, а также о Крещении и Вечере Господней. Отметим, что оба исповедания акцентируют внимание в первую очередь на богослужебной практике.

В учении о Боге исповедание молокан 2-го донского толка почти дословно повторяет вероучение Павлова, что выдает близость этой общины к баптистам. В исповедании же молокан 1-го донского толка приводится довольно точный русский перевод (а не парафраз, как у З. Д. Захарова) Никео-Цареградского Символа веры. Таким образом, оба исповедания не дают совершенно никакого повода для обвинения их в тринитарной ереси. Это является косвенным подтверждением того, что отмеченные нами ранее богословские неточности в вероучении З. Д. Захарова случайны.

Что касается учения о Крещении, то здесь можно отметить сразу несколько интересных особенностей. Обратимся к сравнительной таблице.

<p><i>Вероучение евангельских христиан донского толка 1-го собрания с. Ново-Васильевка, разделы третий «О рождении младенцев» и четвертый «О крещении водою»</i></p>	<p><i>Вероучение молокан донского толка 2-го собрания с. Ново-Васильевка, раздел третий</i></p>
<p>Родители новорожденного младенца в тот же день призывают своего пресвитера и нарекают имя новорожденному младенцу по святцам или же по желанию своих родителей, потом пресвитер спрашивает у Господа чрез молитвы благословение на новорожденного дитя, на родившую и на весь дом, тем и оканчивается обряд при новорожденном. По истечении сорока дней после рождения дитя родители</p>	

<p>призывают своего пресвитера для совершения крещения дитя. Пресвитер прежде всего спрашивает благословение у Господа в молитве на дитя, на воду и на всех присутствующих при этом действии, потом пресвитер погружает младенца в воду троекратно; во имя Отца и Сына и Святого Духа. Обряд крещения как над младенцами, так равно и над совершеннолетними совершается по одной форме...</p>	<p>К новорожденному младенцу призываются пресвитера дать имя и произнести над ним молитву, потом через несколько дней совершается над ним обряд крещения, обряд крещения совершается чрез единократное погружение в воду во имя Троицы: Отца и Сына и Святого Духа.</p>
---	---

Здесь мы прежде всего видим любопытную деталь (не упоминаемую у З. Д. Захарова) богослужебной практики молокан донского толка — наречение младенцу имени перед Крещением. Без сомнения, этот обряд был прямо заимствован у Православной Церкви. Исповедание молокан 1-го донского толка стоит в этом пункте очень близко к последованию православного требника (если объединить молитвы после рождения и на наречение имени). Только если в православии принято нарекать имя на восьмой день, то здесь это совершается сразу же после рождения.

Что касается самого Крещения, то вероисповедание молокан 1-го донского толка сходится с православной литургической практикой сразу в нескольких пунктах:

1. Крещение по истечении сорока дней после рождения младенца;
2. спрашивание благословения не только «на дитя», но и «на воду»;
3. троекратное погружение во имя Отца и Сына и Святого Духа;
4. Крещение над младенцами и над взрослыми «совершается по одной форме».

В последнем пункте можно увидеть практическое отображение богословского заключения З. Д. Захарова о равной необходимости Крещения для всех людей. Таким образом, молоканское учение о Крещении предстает вполне последовательным и органичным.

Говоря же о вероисповедании молокан 2-го донского толка, можно отметить, что оно обращает на себя внимание двумя особенностями:

1. Крещение совершается через **единократное** погружение в воду во имя Отца и Сына и Святого Духа, как это принято у баптистов;
2. Крещение названо не «таинством» (как в прошении на имя министра внутренних дел), а всего лишь «обрядом».

Правда, слово «обряд» в отношении Крещения употребляется и в исповедании молокан 1-го донского толка. Но появляется оно там лишь тогда, когда речь заходит о внешней, формальной стороне действия. Отметим также, что согласно обоим исповеданиям Крещение может совершать только пресвитер (т. е. рукоположенный служитель).

Что касается учения о Вечере Господней, то в исповедании молокан 2-го донского толка оно выражено лишь одной фразой: «Преломление хлеба или Вечеря Господня совершается» (sic!). Удивительно, что назвав преломление хлеба «таинством» (в прошении на имя министра внутренних дел), молоканские пресвитеры в своем исповедании почти не уделили ему внимания.

Напротив, в исповедании молокан 1-го донского толка раздел пятый «О таинстве причащения» представляет собой достаточно подробное описание того, как это таинство совершается. Сравним его с учением о Вечере Господней у З. Д. Захарова.

<p><i>Вероучение евангельских христиан донского толка 1-го собрания с. Ново-Васильевка, раздел пятый «О таинстве причащения»</i></p>	<p><i>Краткие правила веры христиан евангельского исповедания З.Д. Захарова, раздел десятый «О вечере Господней»</i></p>
<p>Таинство причащения совершается так, при полном собрании приносят хлеб и вино и поставляются на стол, потом поют псалмы и духовные песни и читают назидательные наставления из слова Божия, потом пресвитер спрашивает чрез молитвы благословения у Господа на весь народ и на хлеб и вино, потом пресвитер преломляет хлеб и раздает по частице каждому, и едят, потом разносится чаша с вином, пьют из нее все присутствующие мужчины и женщины, а равно и все дети, таким образом и оканчивается обряд причащения.</p>	<p>...Мы почитаем сие св. таинство за драгоценное и благодатное установление, которым все искупленные должны возвещать смерть Господню, которая есть единственное основание нашего спасения. Этим возвещением смерти Господней возобновляется воспоминание Сына Божия в сердцах верующих (...) Мы веруем, что воспоминанием смерти Господней достойно вкушающие становятся общниками Тела Христа и Крови Его, за нас пролитой на Кресте.</p>

Как и в учении о Таинстве Крещения, здесь легко увидеть органическое единство этих двух исповеданий. У З.Д. Захарова дается богословское обоснование, а в вероучении молокан 1-го донского толка это обоснование реализуется практически. Таинство, в котором «все искупленные должны возвещать смерть Господню», совершается «при полном собрании», в котором причащаются «все присутствующие» (включая и детей), становясь таким образом «общниками Тела Христа и Крови Его». Конечно, это не литургия в православном понимании, но все же довольно близкое ее подобие.

Завершая сравнительный анализ вероисповеданий молокан 1-го и 2-го донского толка, сделаем следующие выводы:

1. вероучение евангельских христиан донского толка 1-го собрания находится в полном согласии с исповеданием З.Д. Захарова, отображая богословие последнего на богослужебную практику;

2. это же вероучение в целом ряде пунктов проявляет свою близость к литургическим последованиям Православной Церкви;
3. вероучение молокан донского толка 2-го собрания обнаруживает несомненное влияние баптизма и в богословии и в богослужебной практике.

Итак, молокане 2-го донского толка с Ново-Васильевка в конце XIX в. уже почти влились в баптизм, оставаясь молоканами лишь по имени. Единственное, что разделяло эти две «секты», — вопрос о Крещении младенцев. Однако молокане вскоре уступили и здесь, тем самым полностью утратив свою религиозную идентичность. Но все же этот процесс не стоит рассматривать однозначно лишь как «поглощение». В селах Ново-Васильевке и Астраханке существовали «баптистские общины из молокан». Сохранились исповедания, составленные пресвитерами этих общин^{30 31}. Они очень кратки, однако содержат две особенности по сравнению с рассмотренными нами ранее вероучениями баптистов:

1. «над новорожденными детьми при наречении имени совершается молитва» (эта фраза есть в обоих исповеданиях);
2. Крещение может совершать лишь «рукоположенный служитель Господа и Церкви» (как у З. Д. Захарова и в других молоканских исповеданиях).

Таким образом, мы можем подтвердить ранее сделанный вывод о влиянии богословия молокан донского толка на закрепление практики совершения Крещения и Хлебопреломления рукоположенными пресвитерами у баптистов.

³⁰ Баптистской общины из молокан. Вероучение, 1896. // История евангельско-баптистского движения на Украине... С. 242–243.

³¹ Евангельско-баптистского исповедания из молокан села Астраханка. Вероучение, 1896. // Ibid. С. 243–244.

Библиография

1. Вероучение русских евангельских христиан-баптистов. — Ростов-на-Дону. Тип. Ф. П. Павлова, 1906. — 16 с.
2. Изложение евангельской веры, или Вероучение евангельских христиан. — Изд. И. С. Проханова, изд. 2-е. Л., 1924. — 67 с.
3. Исповедание веры христиан-баптистов — Изд. Н. В. Одицова, 1928–74 с.
4. История евангельско-баптистского движения на Украине. Материалы и документы. — Одесса: «Богомыслие», 1998. — 277 с.
5. Алексей (Дородницын), епископ Чистопольский. Материалы для истории религиозно-рационалистического движения на юге России во второй половине XIX столетия/А. Дородницын — Казань, 1908. — 706 с.
6. Иванов М. В. Современные тенденции в богословии российских евангельских христиан-баптистов./М. В. Иванов/Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации. Москва, 2012.
7. Митрохин Л. Н. Баптизм: история и современность (философско-социологические очерки)/Л. Н. Митрохин. — Спб.: РХГИ, 1997. — 480 с.
8. Савинский С. Н. История евангельских христиан-баптистов Украины, России, Белоруссии. (в 2 ч.) Ч. I: (1867–1917)/С. Н. Савинский — Санкт-Петербург: «Библия для всех», 1999. — 424 с.
9. Синичкин А. Сотериологические воззрения в вероучениях евангельских христиан баптистов в период с конца XIX до начала XX века/А. Синичкин//Пути славянского богословия арминианской традиции. Сборник докладов первой конференции славянского богословия арминианской традиции 19–20 декабря 2008 г. Львов: Львовское отделение Украинской баптистской теологической семинарии, 2009. С. 50–58.

Т. А. Костюкова

ЦЕРКОВЬ И МОЛОДЕЖЬ: ПОИСК ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

Аннотация: в статье рассматривается деятельность Русской Православной Церкви по разработке современной молодежной политики. Цель статьи состоит в анализе опыта РПЦ по поиску продуктивных путей работы с молодежью в период с 1988 по 2014 г. Методологическую основу статьи составляют принципы объективности и системности. Научная новизна состоит в систематизации и анализе современных путей работы с молодежью в рамках культурных ценностей православия.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, молодежная политика, традиционные духовные ценности, молодежь, государственно-церковные взаимоотношения.

Почти тридцать лет прошло с тех пор, как отметили 1000-летие Крещения Руси — событие, положившее начало позитивным переменам во взаимоотношениях Русской Православной Церкви и государства. Во все времена своего существования Православная Церковь с заботой относилась к молодежи. Сегодняшнее поколение проделывает путь становления в архисложных условиях видоизменения многих старых ценностей и становления новых социальных отношений. При этом одни хотят жить в прошлом, веря рассказам о «золотых советских временах», когда якобы можно было легче разрешить насущные проблемы образования, здравоохранения, получения жилья и т. п. Иные, напротив, злопыхательски ведут себя по отношению к прошлому, подвергая

критике «все и вся», ища «врагов», которых можно было бы обвинить в своих бедах. Третья категория — отчаявшиеся, уходят в «никуда», зачастую становясь на преступный путь, превращаясь в алкоголиков и наркоманов. Четвертые в поисках «пути к Богу» попадают в различные секты, интересуясь мистикой и колдовством. Пятые понимают, что только благодаря собственной решительности можно добиться побед, пусть и малых, в жизни, объективно оценивая новые реалии и ища пути разрешения возникающих личностных и профессиональных проблем. На современном этапе формирования российского общества Церкви необходимо понять приоритеты, на которых актуализируется молодежь, во многом определяющие сознание и представления о настоящем и будущем вступающих в жизнь поколений.

Грандиозный молодежный ресурс может инициативно служить творческим задачам государственного строительства, но может стать колыбелью разрушений в обществе. За то, какой путь изберет молодежь, ответственность лежит на наставниках: будет ли молодежь соучастником в церковном созидании или же будет инициатором деструктивных явлений? Усилиями Православной Церкви в миссионерском служении молодежь должна услышать от священства и верующих сверстников живые ответы на все животрепещущие вопросы; обрести в ограде Церкви подлинные ценности и ориентиры; извлечь все необходимое, чтобы раскрыть собственный внутренний духовно-нравственный потенциал.

Поэтому буквально уже через несколько лет после знаменательной даты 1000-летия Крещения Руси был заложен фундамент для создания молодежных организаций при Церкви, ориентированных на деятельность в области миссионерства и социального служения. Начиная с 1988 года перед Русской Православной Церковью особо

остро встала задача приобщения подрастающих поколений к культурным ценностям Православия. В 1991 году в Москве успешно прошел Съезд православной молодежи. На этом съезде было принято решение об образовании Всецерковного православного молодежного движения. Чтобы усовершенствовать миссионерскую и духовно-просветительскую работу среди молодого поколения, в конце декабря 2000 года был образован Отдел по делам молодежи Московского Патриархата. Перед отделом, согласно нормативным документам, поставлены задачи организации миссионерской работы среди молодежи; привлечения молодежи к социальному служению Церкви; обобщения и распространения опыта православного молодежного движения на приходском, благочинническом, епархиальном и общецерковном уровнях; поддержки православно-семейного воспитания; обеспечения различных форм общения православных молодых людей; создания информационного пространства для православной молодежи; организации воспитательной работы, досуга и дополнительного образования для детей и молодежи в церковном приходе; подготовки педагогов к деятельности по традиционному духовно-нравственному воспитанию детей и юношества; оказания помощи общественным и государственным организациям в проведении воспитательных программ, опирающихся на традиционное духовно-нравственное образование детей и молодежи [1].

На протяжении долгого времени в России существовали претензии по поводу того, что в стране не сформирована государственная молодежная политика. Однако на данный период можно заметить некоторые позитивные изменения: создан молодежный правительственный орган — Государственный комитет по делам молодежи Правительства РФ,

осуществляются программы «Молодежь России», «Обеспечение жильем молодых семей» и др. На основании этого можно констатировать, что государство системно намечает и реализует меры в области молодежной политики.

В настоящий момент и перед Церковью главной стратегической задачей является необходимость разработать целостную многоуровневую программу воспитания детей и молодежи, чтобы не допустить осуществления духовно-просветительской работы от случая к случаю. В связи с этим ведется поиск новых подходов к воспитанию, обращения к традиционным российским духовно-нравственным ценностям, и в первую очередь — к истокам православного уклада жизни русского народа. Ведь поистине сказано в Священном Писании: «... Какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит? Или какой выкуп даст человек за душу свою?» (Мф. 16, 26).

Так, широкое внедрение идей православного воспитания обсуждалось на Всецерковном съезде православной молодежи в 2001 г., где принята Концепция молодежного служения Русской Православной Церкви, являющаяся организационной частью ее Социальной концепции.

Основной целью, задекларированной в Концепции молодежного служения, является совершенствование и развитие православной миссии и духовно-просветительской работы Церкви среди детей и молодежи. Согласно положениям концепции, сформулированы принципы организации молодежного служения (личностный характер общения; учет индивидуальных и возрастных особенностей; не назидание, а живое общение, совместное участие; основа молодежной работы — церковный приход; воспитание в семье и через семью; принципы системности и целостности), а также концептуальные подходы:

- по своей природе молодой человек деятелен, активен;
- церковным приходом должен быть востребован потенциал молодого человека;
- в церковной общине молодежь должна получить опыт общежития и основы практических жизненно важных навыков через разработку и реализацию конкретных социально-образовательных проектов;
- необходимо, чтобы одновременного с образовательным процессом осуществлялся процесс воспитания;
- церковный приход должен уделить особое внимание возможности организовать общение молодых людей, в котором молодежь могла бы выразить себя в диаконическом служении, найти благочестивых друзей, иметь возможность организации свободного времени, досуга;
- важная задача молодежного служения — подготовить священника, активных мирян к молодежной работе; создать информационное пространство для молодых православных людей [2].

Приоритетной задачей православного молодежного движения является вовлечение молодежи в церковное служение. В условиях создания новых государственно-церковных взаимоотношений было образовано «Всероссийское православное молодежное движение» (ВПМД). Параллельно формировала свою деятельность детская организация — Братство православных следопытов (БПС), практикующее методы скаутского воспитания.

Фундаментальными направлениями деятельности ВПМД и БПС являются:

- сотрудничество с детскими и подростковыми молодежными организациями, координация деятельности православных молодежных организаций Российской Федерации и г. Москвы;

- миссионерское и духовно-просветительское, социальное, нравственно-политическое служение молодежи, среди молодежи и для молодежи [3, с. 54].

Главным мероприятием ВПМД является молодежный лагерь «Феодоровский городок». Для общения с молодежью туда приезжают архипастыри, богословы, ученые, общественные и политические деятели. Он проводится ежегодно летом и зимой начиная с 2001 года в Подмоскowie. Назван форум в честь чудотворной иконы Феодоровской Божией Матери, являющейся одной из главных святынь Костромской земли, с которой берет свое начало «городок», и почитаемой как покровительница молодежи (свадеб).

Основными целями форума является помощь в решении первоочередных вопросов духовно-нравственного и патриотического воспитания молодежи, а также налаживание условий для осуществления социально важных молодежных программ и инициатив. В этом форуме принимают участие делегаты практически из всех епархий, а также представители из разных стран мира — Испании, Финляндии, Казахстана, Украины, Беларуси, Литвы и др. На форуме осуществляется обмен опытом между представителями православного и светских направлений по организации молодежных и социальных мероприятий, реализации проектной деятельности, мобилизации молодежи к добровольчеству. Организаторы форума в образовательной программе акцентируют внимание на практической направленности. Лейтмотив этих занятий — становление молодежного служения в епархиях, благочиниях и на приходах. Практические занятия проводятся модераторами, которые имеют большой опыт в молодежной, социальной и миссионерской работе. Но и любой молодой человек имеет возможность поделиться своими впечатлениями о приобретенных знаниях,

систематизировать их с помощью братьев, высказать свое мнение по любому вопросу. Огромный интерес форумчан традиционно вызывают встречи дискуссионного клуба, а также творческие вечера, где обсуждаются различные темы, актуальные именно для молодежи (к примеру, поиск спутника жизни, взаимоотношения в православной семье), а также общецерковные и социальные проблемы (освоить азы колокольного звона, организовать спортивные программы, придать им системность и духовное содержание в рамках прихода и др.).

Методическая помощь, получаемая на этом форуме, — это тот необходимый багаж знаний для епархиальных отделов по делам молодежи, без которого невозможна продуктивная работа на поприще молодежного служения. Резюмируя, можно констатировать, что «Феодоровский городок на Ладогге» стал прологом сотрудничества в деле осуществления общегосударственной задачи патриотического и духовно-нравственного воспитания молодежи и образцом эффективного взаимодействия Церкви, государства и общества [4]. Студенческая молодежь, аспиранты и преподаватели высших учебных заведений России объединены в Православном историко-культурном обществе при Крутицком Подворье. Оно было создано в 2001 году, и с того времени Обществом проводятся регулярные встречи, реализуются научные экспедиции в рамках исследовательской программы «Отчий край» [5]. Московскими детьми-инвалидами с нарушением интеллекта и членами их семей занимается молодежный коллектив «Богудония», основанный 2001 году при этом же Подворье [6]. Необходимо сказать о такой эффективной форме работы с молодежью, как Всероссийский кинофестиваль короткометражных фильмов «Семья России». Целями его являются акцентирование внимания

общественности на демографической ситуации в стране, поддержка духовно-нравственного оздоровления общества, разрешение вопроса защиты материнства и детства, восстановление традиционных духовно-нравственных ценностей, крепких семейных устоев, утверждение средствами искусства идеала благочестивого и многодетного супружества. На кинофоруме представляются картины в таких номинациях, как «Красота супружества», «Радость отцовства», «Жизнь — дар Божий», «Истоки созидателя», «Отчий дом», «Молодая семья» и других [7].

Отдел по делам молодежи при Синоде организует и принимает участие в мероприятиях, которые имеют общецерковное значение. Это, прежде всего, Молодежные Рождественские чтения. В работе пленарных заседаний участвуют ученые, священники, специалисты по вопросам социальной педагогики, активисты молодежных православных организаций, учащиеся старших классов общеобразовательных школ, православные студенты. Информационно-издательская работа представляет собой одно из основных условий успешного функционирования Синодального отдела по делам молодежи. В настоящее время утвержден перечень средств массовой информации, которым присвоен гриф «Одобрено Синодальным информационным отделом Русской Православной Церкви», призванный как ответ существующему информационному хаосу, где обсуждаются многие актуальные проблемы молодежи. Это журналы («Альфа и Омега», «Фома» и приложение к нему «Настя и Никита»), «Христианская психология», «Православный паломник», «Православная беседа», «Нескучный сад», «Наследник», г. Москва; «Православный просветитель», г. Тобольск; «Христианское чтение», г. Санкт-Петербург; «Моя надежда» и «Саша и Даша», г. Нижний Новгород и др.); газеты (православная газета для молодежи «Вера молодых»,

г. Калуга; «Молодежная газета «Глагол»», Кемеровская обл.; «Вечный зов», г. Санкт-Петербург; «Русь Святая.ru», г. Москва; «Свет веры», г. Владимир и т. п.). В ряде регионов выходят православные молодежные телепрограммы («Кто мы?», цикл «Русская Голгофа», г. Москва; «Православные встречи», г. Барнаул; «Свет миру», г. Липецк; «Вестник Православия», г. Санкт-Петербург и др.) [8].

Еще одним продуктивным направлением работы с молодежью становятся интернет-проекты. Их осуществление (например, успешный проект клуба «Чайка», ориентированный на организацию диалогового пространства по проблемам молодежной жизни, просветительскую и миссионерскую деятельность, предоставление актуальной информации по молодежной тематике в православной среде; «Полемика со свидетелями Иеговы» — специальный сайт, посвященный дискуссии со свидетелями Иеговы, «Обществом Сторожевой Башни» или «Свидетелями Иеговы»; «ХОЧУ ВЕРИТЬ» — информационный ресурс, направленный на формирование сознания подрастающих поколений, реализацию программ образования и духовно-нравственного, патриотического воспитания) становится действенным инструментом воздействия на самоопределение молодежи в традиционных духовных ценностях [9, 10].

Наработанный опыт позволил в 2011 году принять основополагающий документ — «Об организации молодежной работы в Русской Православной Церкви». Согласно этому документу церковная молодежная работа включает в себя как организацию молодых членов приходских общин, так и миссию среди городской и сельской молодежи, студентов, школьников, членов общественных молодежных объединений. Координация церковной молодежной работы осуществляется в рамках следующей структуры.

На общецерковном уровне работу с молодежью возглавляет Синодальный отдел по делам молодежи Московского Патриархата, являющийся координационным органом, в задачи которого входят: координация и развитие системной общецерковной молодежной работы; разработка и реализация крупных общецерковных и международных молодежных программ и проектов; методическое обеспечение церковной молодежной работы; содействие в деятельности православных молодежных объединений; организация и проведение молодежных съездов, форумов, лагерей и сборов и др. [11].

На епархиальном уровне для организации молодежной работы создается епархиальный отдел по делам молодежи. В его задачи входит: координация церковной молодежной работы в епархии, а также православных молодежных объединений; разработка общепархиальных молодежных программ и проектов; реализация приоритетных форм и направлений молодежной работы (занятия для молодежи по изучению Священного Писания, вероучения Церкви, литургической традиции, постижению смысла богослужения и основ христианской жизни; миссионерские молодежные акции и поездки; клубы молодой семьи, молодежные социальные волонтерские проекты; епархиальный фестиваль, включающий различные виды творчества молодежи; спортивные игры с участием молодежных команд благочиний и приходов; летние молодежные лагеря; участие православной молодежи в церковных, общественных и государственных праздниках и мероприятиях, связанных с памяtnыми датами; съезды православной молодежи и форумы с ее участием) [11].

На уровне благочиния штатный ответственный за молодежную работу обеспечивает: поддержку развития молодежной работы на приходах благочиния; участие

молодежного актива приходов в общецерковных молодежных программах; информационную поддержку работы с молодежью в благочинии, отражение этой работы на сайте благочиния, в социальных сетях и блогах.

На уровне прихода организация работы с молодежью возлагается на настоятеля, который назначает ответственного за молодежную работу на приходе и создает актив. Одним из критериев оценки деятельности ответственного за молодежную работу на приходе является увеличение числа молодых прихожан, их участие в церковных молодежных программах и проектах [11].

В заключение следует подчеркнуть, что обсуждаемая в данной статье проблема является одной из самых актуальных для современной молодежной политики Русской Православной Церкви и достаточно часто поднимается на молодежных конференциях, круглых столах, семинарах. Однако до сих пор по ней отсутствуют обобщающие работы, остается не разработанной методическая база, трудно найти опубликованные молодежные православные проекты. Проведенный анализ публикаций по теме позволяет утверждать, что РПЦ ведет активный поиск продуктивных путей организации работы с молодежью. Постепенно изменяются взгляды некоторых священников на особенности миссионерской и духовно-просветительской работы с молодежью как особой целевой группой. От разовых мероприятий осуществлен качественный переход к системной деятельности, основанной на концептуальных принципах и подходах.

Как справедливо указано в исследовании, проведенном в Самарской епархии, в самой же церковной среде все более зреет осознание того, что не следует ожидать молодых людей на пороге храма. Надо идти к ним навстречу, чтобы привести их в Церковь. Необходимо быть им понятными и интересными.

Следует активно развивать самые разные формы молодежного досуга, включая концерты, выставки, летние лагеря, строительные отряды и так далее. При этом во внебogosлужебной сфере могут использоваться культурные стили и формы, привычные для современной молодежи, если они наполняются христианским содержанием, готовя молодое поколение стать верными последователями своего Отечества, земного и Небесного [12].

Приобщение к традиционным духовно-нравственным ценностям Православия сможет увенчаться успехом только тогда, когда на каждом приходе к молодым людям каждый взрослый будет относиться с заботой, вниманием и любовью.

Библиография

1. Синодальный отдел по работе с молодежью: [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/65961.html>. (Дата обращения 12.07.2017).
2. Концепции молодежного служения РПЦ: [Электронный ресурс]. URL: http://sobor-vladimira.prihod.ru/oficialnye_materialy_grp_razdel/view/id/19710. (Дата обращения 21.08.2017).
3. Королева Л. А., Королев А. А., Молькин А. Н. Молодежная политика Русской Православной церкви в современной России: проблемы и перспективы//NB: Исторические исследования. — № 3. — 2014. — С. 53–59.
4. Феодоровский городок на Ладого — 2013: [Электронный ресурс]. URL: <http://nsr-pravoslavie.ru/forum/forum-2013>. (Дата обращения 30.07.2017).
5. Православное историко-культурное общество при Крутицком Подворье: [Электронный ресурс]. URL: http://oiru.archeologia.ru/partners_piko.htm. (Дата обращения 12.08.2017).
6. Православный молодежный центр «Богудония»: [Электронный ресурс]. URL: <http://www.krutitsy.ru/index.php?mode=pages&id=5>. (Дата обращения 23.08.2017).

7. Всероссийский кинофестиваль короткометражных фильмов «Семья России»: [Электронный ресурс]. URL: <http://semyarossii.ru/kinofestival.html>. (Дата обращения 23.08.2017).

8. Синодальный информационный отдел Русской Православной Церкви: [Электронный ресурс]. URL: sinfo-mp.ru/. (Дата обращения 24.08.2017).

9. «Чайка» — православный молодежный портал: [Электронный ресурс]. URL: chauka.org.ru/. (Дата обращения 20.08.2017).

10. Полемика со свидетелями Иеговы: [Электронный ресурс]. URL: www.cdrm.ru/projects/detail.php?ID=3. (Дата обращения 17.08.2017).

11. Об организации молодежной работы в Русской Православной Церкви: [Электронный ресурс]. URL: <http://www.eparhia-saratov.ru/Categories/obshecerkovnye-dokumenty>. (Дата обращения 12.08.2017).

12. История развития православного молодежного движения в Самарской епархии РПЦ: [Электронный ресурс]. URL: <http://pmd-samara.ru/>. (Дата обращения 11.08.2017).

Протоиерей Андрей Туров

УЧЕНИЕ ИЕГОВИСТОВ О БОГЕ

Аннотация: в статье рассматриваются деструктивные элементы в лжеучении организации «Свидетели Иеговы», деятельность которой признана экстремистской и запрещена на территории Российской Федерации. Предпринята попытка анализа главной составляющей учения любого религиозного объединения — учения о Боге, к которому в указанной организации добавлены представления о скором конце времен, побуждающие адептов к личной и семейной асоциализации и деструктивной мотивации. После рассмотрения этих важных вероучительных вопросов делается вывод о невозможности классификации учения указанной организации как христианского.

В настоящее время в мире существует большое количество религиозных организаций, которые декларируют, что их вероучение зиждется на твердом, непререкаемом авторитете Священного Писания. Своей широко развернутой проповеднической деятельностью эти религиозные группы желают донести положения своего учения, «божественную истину», до большого круга людей, привлечь их в число последователей. Вопреки всем исходящим уверениям в их благонамеренности, эти организации наносят огромный вред духовной жизни человека, распространяя ложное, искаженное собственными интерпретациями, понимание Священного Писания, которое никак не укоренено в церковной традиции, лишено авторитета святоотеческого понимания и толкования и в большинстве случаев изъято из контекста библейского повествования. Эти не привитые к спасительной лозе — Церкви Христовой — религиозные

организации, являются сектами, в вероучительных положениях которых эксперты выделяют тоталитарный и деструктивный элементы, направленные на десоциализацию и полное подчинение своих адептов интересам организации. В духовном аспекте деятельность таких образований является сугубо опасной, поскольку в секулярном обществе для человека, не укорененного в церковной традиции, крайне трудно отличить животворное дыхание подлинного откровения Божия от мертвящих сектантских подделок, уводящих от спасительной истины, которым, однако, через утверждение обоснованности подобных мнений через ссылки на Священное Писание придается некая иллюзорная весомость. Одной из наиболее активных и опасных организаций, ставящей своей целью привлечение большого числа своих последователей через распространение ложного религиозного учения, является «Общество Сторожевой башни», которая известна и под другим названием — «Свидетели Иеговы». Вероучение данной организации достаточно противоречиво и изменчиво, с течением времени в него вносятся различные поправки, при необходимости меняются акценты, вносятся или изымаются некоторые положения¹.

Секта была основана в XIX веке в г. Аллегени (Северная Америка, штат Пенсильвания). Основателем является Чарльз Тейз Рассел, который отверг догмат о Святой Троице, о Божественности Иисуса Христа, догмат о Воскресении и др. Приемником Чарльза стал Джозеф Франклин Рутерфорд. Именно при нем члены этой религиозной организации стали именовать себя свидетелями Иеговы.

Одним из самых ярких положений вероучения этой секты являются, безусловно, многочисленные лжепророчества о грядущем конце света с указанием конкретных

¹ Дворкин А. Л. Сектоведение. Н. Новгород: Издательство братства во имя св. кн. Александра Невского, 2003. С 158.

признаков и дат и связанные с этим всевозможные злоупотребления и бесчестные манипуляции в отношении своих адептов, что закрепило за организацией скандальную репутацию во многих странах. В настоящее время организация признана экстремистской, и ее деятельность запрещена на территории Российской Федерации.

Основополагающим вопросом любой религии является учение о Боге. Поэтому стоит рассмотреть, в чем оно состоит у свидетелей Иеговы.

Организацией проповедуется, что Бог является существом абсолютным, совершенным, самодостаточным, недоступным (трансцендентным) для творения, с которым человек непосредственно общаться не может. Иегова — единственное собственное и единственное имя Бога. Все другие наименования — Бог, Господь, Создатель, Творец, являются Его титулами². Они являются обобщающими понятиями, подобными таким, как «президент», «судья», «царь». Иеговисты утверждают, что все земные церкви не признают настоящего имени Божия и следовательно принадлежат сатане.

Бог иеговистов не является вездесущим. Он ограничен пространством, изменяется во времени, имеет тело духовное и обитает на небе: «... Бог является личностью с духовным телом... небо является «местом обитания» Бога...»³ Из учения иеговистов можно заключить, что и время, и пространство предшествовали Богу. Мир сотворен невидимой, действенной силой Божией (Святым Духом), которая может ощущаться верующими на земле. Иегова общается лишь с подобными ему личностями, имеющими «духовные тела»,

² Стеняев О., свящ. Диспут со «Свидетелями Иеговы». М.: Лепта — Пресс, 2004. С. 121.

³ Цит. по: Дворкин А. Л. Сектоведение. Н. Новгород: Издательство братства во имя св. кн. Александра Невского, 2003. С. 159.

с «богами». Человек познает Бога, во-первых, через Священное Писание, переданное людям через особое (подобное телепатическому) воздействие на разум. Во-вторых, через толкования людей, наделенных религиозной организацией духовным авторитетом.

Пользуясь, прежде всего, для успеха своей проповеди наименованием христиан, иеговисты не признают Христа Богом. Христос признается высшим творением, первородным сыном, который был сотворен первой духовной личностью и принимал участие в творении мира. Согласно учению иеговистов, сначала Его звали Логосом, или Словом Бога, затем архангелом Михаилом. Впоследствии Христос временно стал человеком, чтобы в будущем уничтожить грешников, спасти праведников (т.е. послушных последователей секты) и вечно царствовать. Естественно, подобные выводы делаются «на основании Священного Писания».

Действительно ли в Библейском тексте имеются основания для подобных утверждений? Особый акцент делается на том, что организации, как уже было сказано, открыто подлинное и единственное имя Божие — Иегова, оно даже было внесено в название секты. Как утверждают приверженцы этого учения, в Священном Писании этот термин встречается около 7000 раз⁴. Синодальный перевод приводит это слово только 8 раз. А новозаветные тексты вообще не содержат этого имени. Слово «Иегова» не встречается в греческих, славянских, еврейских сводах Библии. Это слово передается искаженно, поскольку в еврейских текстах приводилось лишь написание согласных букв слова [ИГВХ]. Слово «Иегова» является лишь попыткой произнести данное слово, фонетической версией. Средневековые переводчики,

⁴Стеняев О., свящ. Диспут со «Свидетелями Иеговы». М.: Лепта-Пресс, 2004. С. 121.

взяв гласные звуки от слова «Адонаи», получили новое слово Й-э-х-о-В-а-Х (в краткой форме — «ИЕГОВА»). Присутствие этого слова в Синодальном переводе можно объяснить латинским влиянием в XVIII–XIX вв. Первоначально это слово встречалось только в Вульгате (латинском переводе Священного Писания)⁵.

Положение иеговистов о том, что имя «Иегова» является единственным именем Божиим, что подается сектой как особое божественное откровение, опровергается текстологическими и лингвистическими исследованиями библейского текста. Вот их результаты: вышеуказанное слово употребляется в Священном Писании только 51 раз. Имя Господа Бога — ЭЛОГИМ — встречается 1083 раза. Слово, на которое ссылаются иеговисты, имеет совершенно иную форму и дословно переводится как «Я есть то, что Я есть». Это слово встречается в библейском тексте 5789 раз⁶.

Следовательно, данное положение учения сектантов безосновательно — они сами не знают имени Божия, употребление указанного термина в той форме, которая предлагается иеговистами, является некорректной и безграмотной. Данное слово используется в тексте с иным значением. Тест Библии дает нам факты использования других слов, относящихся к Богу, использования численнократно большего, нежели «сакрально» открытого сектантами «единственного имени Божия».

Учение о сущности Божества в представлениях членов этой организации также противоречит подлинному Божественному откровению. Священное Писание открывает нам, что Бог — существо совершеннейшее. Однако в представлениях сектантов

⁵ Стеняев О., свящ. Диспут со «Свидетелями Иеговы». М.: Лепта-Пресс, 2004. С. 128.

⁶ Там же. С. 129.

Бог ограничивается пространством и временем, что делает невозможным принадлежность Божеству таких свойств Божиих, как вечность, вездеприсутствие, неизменяемость. Если Бог существует во времени, значит, Он не вечен и изменяем⁷. Однако Священное Писание и учение святых отцов Апостольской Церкви говорит нам об обратном. Псалмопевец Давид, воспевая Бога, восклицает: «Прежде, нежели родились горы, и Ты образовал землю и вселенную от века и до века — Ты Бог (Пс. 89, 3)». Василий Великий в своем «Шестоднев» говорит следующее о существовании времени: «Как начало пути еще не путь, как начало дома еще не дом, так и начало времени — еще не время, не даже малейшая часть времени».

Отрицание таких свойств Божиих, как вездеприсутствие и неизмеримость, неизбежно ограничивают Бога, лишая Его божественного совершенства и всеобъемлющей свободы. Священное Писание, пользуясь авторитетом которого, представители сектантской организации пытаются построить свое вероучение, приводит нам следующие слова: «Не наполняю ли Я небо и землю (Иер. 23, 24)», «Небо — Престол Мой, а земля, подножие ног Моих (Ис. 66, 1)».

Евангельское благовестие открывает всем людям спасительную истину о том, что Христос является воплощенным Богом, Спасителем мира. Это свидетельство божественной любви Творца к своему творению — человеку, исполнение завета Божия, является ядром новозаветного откровения. Иеговисты отвергают этот догмат, вторя основателю своей организации Чарльзу Расселу. Он, повторяя древнюю Ариеву ересь, отверг догмат о Богочеловеке. Что впоследствии привело умопостроения экзальтированного ересиарха нового времени и к отвержению догмата о Святой Троице.

⁷ Давыденков О., свящ. Догматическое богословие. Ч. III. М.: Православный Свято-Тихоновский Богословский институт, 1997. С. 16.

В Священном Писании имеется откровение о Святой Троице. Несмотря на то, что в Писании отсутствует этот богословский термин, безусловно, там раскрывается истинное понятие о Боге, открытое Создателем для всех людей.

Так, Спаситель мира, после Своего Воскресения явившийся своим ученикам, дал им свое божественное повеление: «Итак, идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа (Мф. 28, 19)». Здесь явно говорится как о единстве («во имя»), так и о множественности Лиц («Отца, и Сына, и Святого Духа»).

Апостол Павел говорит следующее о Христе как о Богочеловеке: «Великая благочестия тайна: Бог явился во плоти (1 Тим. 3, 16)».

Книга Деяний апостольских содержит разговор апостола Петра и Анании, утаившего часть своего имени. Апостол Петр говорит: «Для чего ты допустил сатане вложить в сердце твое мысль солгать Духу Святому... ты солгал не человекам, но Богу (Деян. 5, 3–4)».

Вышеизложенные свидетельства со всей явностью обличают свидетелей Иеговы касательно основных положений их лжеучения, которое ими выдается за истину Божественного откровения, изложенного в Священном Писании.

Члены этой секты не обладают знаниями о собственном имени Божии. Ими отвергается истинное библейское учение о Боге, едином по Существо, но троичном в Лицах. Сопоставление откровения Библии и положений учения о Боге иеговистов приводит к выводу, что Бог свидетелей Иеговы не является Богом Священного Писания.

«Общество Сторожевой башни» представляет собой секту, в учении которой прослеживается принятие ереси Ария, отвергавшего божество Иисуса Христа, и Македония, учившего о Духе Святом как о безличной божественной

силе и разрушавшего догмат о Святой Троице.

Таким образом, свидетели Иеговы являются, по евангельскому слову Христа, слепыми вождями слепых, которые сами впадают в ямы богоотступничества и активно пытаются ввести в этот соблазн многих и многих людей, которые не имеют достаточных знаний об откровениях Священного Писания.

Библиография

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М., Российское Библейское общество, 2000. — 1217 с.
2. Дворкин А. Л. Сектоведение. Н. Новгород: Издательство братства во имя св. князя Александра Невского, 2003. С. 158–166.
3. Стеняев О., свящ. Диспут со «Свидетелями Иеговы». М.: Лепта-Пресс, 2004. С. 121–146.
4. Давыденков О., свящ. Догматическое Богословие. Ч III. М.: Православный Свято-Тихоновский богословский институт, 1997. С. 16–17.

Н. И. Сазонова

ЛИТУРГИЧЕСКАЯ РЕФОРМА ПАТРИАРХА НИКОНА И ИЗМЕНЕНИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О ЦЕРКОВНОЙ ИЕРАРХИИ (ПО МАТЕРИАЛАМ НИКОНОВСКОГО ИСПРАВЛЕНИЯ ТРЕБНИКА)

Аннотация: в статье рассматривается литургическая реформа патриарха Никона в связи с изменениями в области представлений о церковной иерархии. Эти изменения рассматриваются на материале исправления Требника при патриархе Никоне. Делается вывод о том, что в результате реформы проводится четкая граница между «мирянами» и священниками, монахами как носителями особой благодати. Это сопровождается изменениями, определяющими статус священника или монаха в рамках церковной иерархии. Вершиной ее является патриаршество и царство, подчеркиванию роли которых немалое внимание уделяют реформаторы.

Ключевые слова: литургическая реформа патриарха Никона, Требник, церковная иерархия, священство, монашество.

Литургическая реформа патриарха Никона является, пожалуй, одной из самых масштабных в истории Русской православной церкви и, несомненно, самой серьезной в плане последствий — поскольку главным последствием реформы стал существующий до настоящего времени церковный раскол. В дискуссии, развернувшейся в русском обществе XVII в. вокруг реформы, важное место заняли вопросы внутрицерковных отношений, которые далеко не всегда сводились

к отношениям и амбициям личного характера. Уже в первые годы после реформы ее противники резко высказывались не только по поводу собственно богослужебных «новин», но и в связи с тем, что патриарх Никон «на Бога возгордился», что выразилось в изменении не только богослужения, но и статуса священнослужителя. Высказывания и претензии противников реформы по этому поводу многообразны: например, в сочинении романо-борисоглебского священника Лазаря выражается и несогласие с тем, что освящение храма совершает только архиерей, а «протопопом и попом святить не велено» [1, с. 180], и возмущение неоправданным, с его точки зрения, расширением прошений о царе и патриархе в богослужении, и сокращением покаянных молитв архиерея и священника при входе в храм, «и тем они возгордились, мнятся чисты были» [1, с. 193–194]. Интересно, что с этой точкой зрения в данном случае солидаризировались и светские власти (во всем остальном — активно поддерживавшие реформу), недовольные возвышением статуса патриарха как «великого государя» и его личными амбициями. Таким образом, очевидно, что современники воспринимали действия патриарха как некую попытку трансформировать представления о церковной иерархии и государственно-церковные отношения. Чтобы понять направленность таких трансформаций, следует обратиться не только к полемической литературе, но и собственно к богослужебному тексту, к которому она апеллирует.

В настоящей статье мы попытаемся проследить изменения в области видения церковной иерархии на материале никоновского «исправления» Требника. Выбор этого источника продиктован не только его распространенностью в среде верующих (Требник содержит в себе последования совершения основных Таинств Церкви (кроме Таинств Евхаристии и Священства), основные чины и молитвы,

совершаемые священником по просьбе прихожан), но и тем, что новое видение церковной иерархии в наибольшей степени отразилось в этом источнике.

При анализе изменений, внесенных никоновской реформой в текст Требника, наиболее плодотворным представляется сопоставление никоновских текстов с текстами богослужебных книг, изданных в период деятельности «кружка ревнителей благочестия» (вторая четверть XVII в.), так как именно эти дониконовские тексты в основном воспринимались старообрядцами как правильные и истинные. В частности, это Требники 1636, 1639, 1647 и 1651 гг., экземпляры которых сохранились как в фондах музеев и библиотек Москвы и С.-Петербурга, так и в фондах региональных музеев и библиотек. В период активного участия патриарха Никона в реформе Требник был издан единожды — в 1658 г. До соборов 1666–1667 гг., но уже без участия патриарха издание Требника было предпринято еще раз, в 1662 г. В этот период «междупатриаршества» была в основном сохранена преемственность в проведении исправления богослужебных книг: Требник 1662 г. имеет практически тот же состав, что и Требник 1658 г. Издания 1658 г. и 1662 г. сохранились в фондах Государственного исторического музея, Государственной публичной библиотеки, Библиотеки Академии наук РФ, в фондах региональных музеев и библиотек.

При рассмотрении дониконовской и никоновской редакций Требника обращает на себя внимание то, что действительно большая группа изменений его текста, внесенных литургической реформой, связана с возвышением статуса архиерея по отношению к священнику. Это проявляется уже в области состава Требника: если до реформы священник имел право освящать церковь, то после реформы это

становится прерогативой архиерея, в связи с чем и чин освящения церкви, которым открывались все дониконовские Требники, удален из Требника 1658 г. Это изменение было воспринято противниками реформы как проявление «годыни» патриарха [1]. Вместе с тем, в тексте Требника немало и других изменений, как будто подтверждающих стремление патриарха Никона возвысить статус архиерея. Например, интересны повсеместные изменения в текстах ектений во всех чинах Требника. Характерной чертой никоновского текста является существенное расширение прошений о патриархе и царе. Так, в ектениях на Великое и Малое освящение воды, в чине Крещения, в чине Обручения и Венчания в молитвах поминается не только царь, но также «благочестивая царица и благороднейший царевич и благороднейшие царевны», «христолюбивое воинство» [2, л. 57 об. — 59; 3, с. 201–212]. В чине Венчания в ектению в ее начале добавлен ряд прошений, в том числе — о царе и патриархе [2, л. 117 об.; 3, с. 91]. Расширено прошение о патриархе также в конце молитвы «Велий еси Господи...» в чине Великого освящения воды [2, л. 62; 3, с. 217].

То, что такая направленность изменений не была случайной, подтверждает емкое высказывание патриарха Никона о достоинстве патриаршего сана: «Патриарх есть образ жив Христов и одушевлен делесы и словесы, в себе живописуя истину» [4, с. 228]. Отсюда и добавление «о святейшем патриархе нашем» в тексте многих ектений. Святость здесь относится не к конкретному патриарху, а патриаршеству вообще, но, вместе с тем, позволяет воспринимать и конкретного патриарха как «образ жив Христов». Достаточно характерен появившийся при патриархе Никоне (но не получивший распространения) чин богослужебного действия о Страшном Суде, совершаемого в Неделю о Страшном Суде.

Чиновник Московского Успенского собора подчеркивает участие в действе патриарха (архиерея), однако выход патриарха из храма осуществляется в рамках целого шествия — крестного хода. Так, патриарха сопровождают иконы, кресты, хоругви из Успенского собора и других храмов и монастырей Кремля: «А пред ним идут с хоругвью большею, да с другою, из Чудова или от Архангела, да два креста выносных, един письмяной, другой хрустальный, да несут образ Пречистыя Богородицы в кивоте, что чудотворец Петр писал, и прочия иконы меньшия» [5, с. 84–85]. Оговаривается участие в действе чудотворных образов и в других чиновниках: например, в Чиновнике Холмогорского на действо «из соборныя церкви износят две хоругви, икону Богородичну запрестолну, да образ Всемиловитого Спаса и Богородицы Одигитрии, что стоит у Воздвижения» [5, с. 68]. Особое значение имеет участие в действе чудотворных икон, в которых, согласно православной традиции, наиболее сильно личное присутствие святых. Как указывает П. А. Флоренский, икона «есть граница между миром видимым и миром невидимым... Иконостас есть явление святых и ангелов — агиофания и ангелофания, явление небесных свидетелей, и, прежде всего, Богоматери и Самого Христа во плоти, — свидетелей, возвещающих о том, что по ту сторону плоти» [6, с. 40]. Тем самым, на крестном ходе патриарха сопровождает «облак свидетелей» (Евр. 12:1), которые «одновременно в двух мирах совмещают в себе жизнь здешнюю и жизнь тамшнюю» [6, с. 39]. Обращает на себя внимание то, что «посторонь патриарха» два диакона несут Евангелия: «Протодиакон идет, а несет большее Евангелие с камением драгим, и другой диакон идет со другим Евангелием печатным по другую сторону» [5, с. 84]. В обоих случаях речь идет

о напрестольном Евангелии, знаменующем собою Христа. При этом и сам священнослужитель, по свт. Симеону Солунскому, символизирует Христа [7, с. 305–306].

Именно такое понимание патриарха вызывает непонимание оппонентов литургической реформы: «Прежде во православной церкви на переносе не так бывало, но ко всему лицу мирскому глагола дьякон и священник: "всех вас до помянет Господь Бог во Царствии своем, всегда, и ныне, и присно, и во веки веком"; а до царя дошед, глаголет: "да помянет Господь Бог благородие Твое во Царствии Своем"; а к патриарху пришед: "да помянет Господь Бог святительство твое во Царствии Своем". А не в лице говорили именем его, посылая во Царство Небесное: буде он и грешен, ино род его царев православен, а в роду и святой обрящется. Тако и патриарх, аще и согрешит нечто, яко человек, но святительство непорочно. А ныне у них все накость да поперег; жива человека в лице святым называй: коли не пропадет. В Помяннике напечатано сие: "помолимся о державном святом государе царе". Вот, как не беда человеку!» [8, стб. 465–466]. Однако, необходимо отметить, что, наряду с повышением статуса архиерея по отношению к священству, присутствует и повышение статуса священника по отношению к мирянину. Именно изменения этой группы во многом и дают ключ к пониманию нового видения церковной иерархии, отраженного в никоновских текстах.

Наиболее нагляден в этом отношении чин Исповеди. Пожалуй, из всех чинов, содержащихся в Требнике, он претерпел наиболее радикальные изменения. Обращает на себя внимание то, что существенно — с нескольких десятков листов до нескольких строк — сократилась речь священника, обращенная к исповеднику. При этом речь идет не просто о механическом удалении частей текста, а о достаточно

серьезном изменении тональности самого обращения. В качестве примера можно привести фрагмент обращения священника к исповеднику в дореформенной редакции (сама речь имеет значительный объем, занимая до 3–4 листов): «Да аще чадо хоцещи избыти содеянных тобою злых и прощения прияти всех твоих грехов, то не устыдися лица моего, ни усумняся, но вся ми исповеждь и не утай ничтоже, вся бо Господь Бог весть... Аз же ти чадо буду послух и поручник твоему спасению. И паки глаголет священник тихо: се, чадо, предстоят ангели Божии, невидимо заглажающе грехи твоя, яже исповеси... Но что суть грехи твои, чадо, не осрамляйся мене, исповеждь без стыдения, аз бо таков же человек и грешнее паче всех человек». [2, Л. 147 об.–150]. В новой редакции обращение к исповеднику значительно сокращено: «Се, чадо, Христос невидимо предстоит, приемля исповедание твое. Не усрамяся, ниже убойся и да не скрыеши что от мене, но не обинуяся рцы вся, елика соделал еси, да примемши оставление от Господа нашего Иисуса Христа. Се и икона Его пред нами, аз же точию свидетель есмь... Аще ли что скрыеши от мене, сугуб грех имаши. Внемли убо, понеже пришел еси во врачбницу, да не неисцелен отыдеши» [3, с. 62–63]. В речи священника никоновской редакции, в принципе, нет речи о личной греховности священника и его покаянии. Священник выступает не как «таков же человек», что и кающийся, а как носитель Благодати священства, причем его личная греховность в данном случае значительно менее актуальна, хотя и не отрицается. Речь идет о том, что значение священника поднимается от понимания священника как конкретного человека на уровень священства вообще.

Обобщающее понимание духовного сана, не только священнического, но и монашеского, вводится и рядом других изменений. Показательно то, что взамен чинов монашеского

пострижения для иноков и инокинь (текстуально почти совпадавших) в Требнике 1658 г. введен единый чин иноческого пострижения, с пояснениями, касающимися пострижения инокинь, помещенными в скобках. В этом изменении легко увидеть стремление обобщить само понятие монаха, перейти от конкретного — монах, монахиня — к более общему пониманию «ангельского чина», подобно тому, как такой же переход в понимании священства мы видели в чине Исповеди. Та же тенденция просматривается и в ряде других текстовых изменений, менее масштабных, но не менее значимых.

Так, очень характерно изменение в чине Елеосвящения, где в молитве с Евангелием слова «во Евангелии сем, еже сослужебницы мои со пресвитеры придержат на главе сей» сокращены до «... еже сослужители мои держат». В этом случае удаляется перечисление участвующих в таинстве священнослужителей и происходит обобщение [2, л. 232. об.; 3, с. 179–180]. В тексте чинов Малого и Великого ангельского образа неоднократно удаляется прямое указание на самого монаха или даже на священнослужителя, совершающего постриг. Это происходит, в частности, путем изменения форм глаголов, когда глагол в 1-м лице, указывающий на говорящего (или на человека, над которым совершается чин пострижения), заменяется на причастие, менее прямо отсылающее к личности конкретного человека [2, л. 25–252; 3, с. 225–226].

Сказанное позволяет говорить о преобладании тенденции к введению обобщающего представления о священстве и монашестве взамен более конкретного понимания монашества и священства в дониконовской редакции Требника. Именно то, что священник является носителем благодати, возвышает его над верующим. Очень характерное изменение такого рода содержится в чине Крещения: при освящении

воды сосуд с елеем, согласно Требнику 1658 г., держит диакон, тогда как в дониконовской редакции Требника — восприемник, то есть мирянин, таким образом в некотором смысле участвующий в Таинстве. В никоновской же редакции участие мирянина в Таинстве, даже на уровне просто держания священного сосуда, абсолютно недопустимо, так как мирянин не имеет благодати священства.

Приведенные примеры наиболее ярко характеризуют направленность реформы на возвышение духовного сана, отраженную и в сочинениях главного реформатора — патриарха Никона, утверждающего, что не только патриарх является «образом Христовым», но в принципе «священство боле есть царства» на основании коренного качественного различия царства земного, «исполненного зол», и Царства Небесного, которое «не таково, но поеже прияти его мир, живот, радость, веселие». «Почто низводиши священство, горе сидящее на небеси?» — резко вопрошает патриарх своего оппонента, боярина Стрешнева [4, с. 283].

Вместе с тем проведение четкой границы между «мирянами» и священниками, монахами как носителями особой благодати сопровождается также целым рядом изменений, жестко определяющих статус священника или монаха в рамках «своей», пусть и отделенной от мирской, иерархии. Не случайным является стремление реформаторов четко разделить чины и требы, совершаемые священником и архиереем, поднимающие статус архиерея. Таким образом, изменения текста, касающиеся священства, не только возвышают само священство по отношению к мирянам, но и по-новому формируют представления о духовной иерархии. Вершиной ее является патриаршество и царство, подчеркиванию роли которых немалое внимание уделяют никоновские справщики. В связи с расширением прошений о царе и патриархе

следует отметить, что эта особенность никоновского текста сопоставима с политическими процессами, происходившими в обществе: консолидацией власти и формированием системы абсолютизма, а также ростом роли патриарха в период патриаршества Никона, однако анализ текста показывает, что подобная тенденция не объяснима только (а возможно, и не столько) политическими процессами, связанными с изменением характера власти. Для никоновского текста характерно более обобщенное и стройное представление не только о царстве и патриаршестве, но и о духовной иерархии вообще. Так, происходит также более четкое, нежели ранее, иерархическое разделение епископства и священства, что выражается, например, в запрете священникам освящать церкви, а также проводится четкая граница между мирянами и священством.

В свою очередь, противники реформы не приняли выхода на обобщенный уровень понимания священства, резко возражая против, например, запрета священникам освящать церкви, повышения роли высших чинов духовной иерархии, указывая, что реформаторы тем самым «на Бога возгордились». Такая реакция показывает прежде всего непонимание новых представлений о духовной иерархии, вводимых реформаторами. При этом радикализм и резкость смены представлений, в том числе и через трансформацию богослужебного текста, во многом и спровоцировали церковный раскол.

Библиография

1. Романо-борисоглебского попа Лазаря роспись вкратце церковным раздорам, их же собра Никон патриарх со Арсением чернцем от разных вер//Лазарь//Материалы для истории раскола за первое время его существования. — М.: б. и., 1878. Т. 4. С. 179–205.

2. Требник.— Москва: Печ. двор, 26.IX.1651. РГАДА СПК 3518 688 лл.

3. Требник.— Москва: Печ. двор, 10.XII.1658.— ГИМ Щап. № 1095 1030 с.

4. Возражение, или Разорение смиренного Никона, бывшего Московского патриарха, противу вопросов боярина Симеона Стрешнева, еже написа газскому митрополиту Паисию Лигаридиусу, и на ответы Паисеевы//Никон, патриарх. Труды. М.: Изд. МГУ, 2004. С. 197–463.

5. Голубцов А. П. Чиновники Московского Успенского собора и выходы патриарха Никона. М.: Син. тип., 1908. 312 с.

6. Флоренский П. А. Иконостас. Избранные труды по искусству. СПб.: Мифрил-Русская книга, 1993. С. 1–174.

7. Симеон Солунский. Книга о храме//Историческое, догматическое и таинственное изъяснение Божественной Литургии. Основано на Священном Писании, Правилах Вселенских и Поместных соборов, и на писании св. отцев Церкви. Составлено Иваном Дмитревским. Вновь пересмотренное и исправленное, с рисунками Академика Ф. Г. Солнцева. С приложением «Книги о храме» Симеона, Митрополита Солунскаго. СПб.: Издание книгопродавца И. Л. Тузова, 1884. С. 305–352.

8. Аввакум, прот. Книга толкований и нравоучений//Памятники истории старообрядчества. М.-Л., 1927. Стб. 425–576.

ФИЛОЛОГИЯ

Г. В. Калиткина

ЭТОС И ЭТИКА ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ ПРЕДИКАТОВ РЕЧИ

Аннотация: речевые нормы русской лингвокультуры, складывавшиеся веками, объективируются не только в дискурсивном развертывании, они закодированы также в «речеповеденческих» предикатах. Среди них особое место занимает глагол «врать». Его перформативное/неперформативное употребление отражает сферу этоса/этики традиционной культуры.

Ключевые слова: речеповеденческие предикаты, перформативы, этика, этос, традиционная культура.

Концепты истина и ложь (в народной культуре более востребованы их имена *правда* и *неправда*, *вранье*) выступают одной из объективаций фундаментальных этических противопоставлений хорошего и плохого, добра и зла, своего и чужого. И истина, и ложь имеют безусловный выход на уровень поступка, деятельности, поведения. При этом ложь, лицемерие, неискренность, обман, клевета, оговор, наговор, сплетня предполагают сильную коммуникативную (речевую) составляющую.

В 1952 г. К. Леви-Стросс [1] привлек внимание к речевому компоненту в структуре той или иной деятельности и заявил, что в диахронической перспективе его доля регулируется

национально-культурными нормами. Сегодня ясно, что на речевое поведение влияют и конфессиональные постулаты. Так, в восточнославянском ареале столетиями ощущались отголоски исканий раннехристианских гностиков и мистиков, была воспринята духовная практика исихастов [2]. И хотя неграмотные слои общества не были знакомы с догматами и принципами исихазма, разделяемыми в Оптиной Пустыни, Сарове, на Валааме, основные конфессиональные тексты были им известны [3]. Так, например, в повседневном исповедании грехов после общей «формулы»: *Исповѣдаю [...] вся моя грѣхи, яже содѣяхъ во вся дни живота моего, и на всякий часъ, и въ настоящее время, и въ прешедшия дни и нощи...* — перечисляются 23 вида прегрешений. Среди них «празднословие», «прекословие», «оклеветание», «осуждение», «неправдоглаголанье», то есть под категорию греха подведены лживая, пустая и неуместная речи.

Т. И. Вендина [4], Н. Б. Мечковская [5], исследуя «славянскую вселенную», отмечают, что на Руси, а затем и в России концептуальный слой СЛОВО, РЕЧЬ превратился в один из ценностных ориентиров культуры, что не раз подтверждали «высокие тексты» русской словесности. Если принять данное положение, то следом возникает вопрос: отзываются ли, отвечивают ли эти этические постулаты в «низких текстах», порождаемых в повседневной жизни носителями традиционной [речевой] культуры, социальную базу которой всегда составляло крестьянство?

Народная культура с системой ее конституирующих свойств и доминант, донныне еще предстающая, по образному выражению С. Е. Никитиной, в «диалектном одеянии», в последнее время все сильнее интересует русистов. Речевые нормы, складывавшиеся веками и до сих пор действующие в коллективах диалектоносителей,

описывают В. Н. Гольдин, О. Ю. Крючкова, Р. Ф. Пауфоши-ма, С. Е. Никитина, Е. В. Иванцова и др. Однако не только участникам диалектологических экспедиций, но также этнографам, антропологам, фольклористам, работающим «в поле», хорошо известно, что такого рода рефлексия информантов в ее дискурсивном развертывании может касаться самых разных сторон речевой коммуникации — начиная от уровневых норм языка (*Я разговариваю безграмотная: кода «нича» выйдет, когда «ничего» выйдет. Ну, сказать надо, значить, «теперь», я могу сказать «теперичка» или «таперичка». Так ведь, правда? Ну ишь как*) вплоть до пояснения принятых в лингвокультуре коммуникативных тактик и установок: *Поговорят про чё-нибудь. Всё наплетут. Сперва же сыздаля [надо рассказывать], не сразу, а помаленьку; За здешнего выходила [замуж], сватали меня, сватали. По-простому и рассказать надо; Чтó им сейчас — не знают друг друга, а разговоры ведут; Я их навелечивала [называла по имени и отчеству], и пускай меня навелечивают; Гордый [человек] мало разговариват, он таки слова выкидыват, что никакой наукой не найдёшь; С простым, с работягой разговаривашь свободно, можно ругнуться, а это — интеллигенция, обкомовски работники, с ними так не поговоришь; Слушай, ну разговор и пойдёт теперь. Вы меня ведь [своим интересным вопросом] затянули, как собаку в колесо; Бахало и есь бахало, я сижусь с суседкой разговариваю, а он: «Хватит болтать». Мне-ка неудобно за его стало (тюмен.)¹.*

¹ Тексты, взятые из Среднеобского диалектного архива Томского государственного университета, собранные в экспедициях 1947–2017 гг., приводятся без указания локалов, а после записей других диалектных систем указан ареал функционирования говора. Наиболее значимые текстовые иллюстрации имеют ссылку на место и время записи.

В целом же на первый план в дискурсе выступает требование к правдивости (искренности) говорящего. Тем не менее далеко не во всех ситуациях коммуникативные конвенции традиционной культуры приветствуют выражение, обнародование «прямо в глаза» сомнений в достоверности сообщаемого собеседником. Малограмотные люди в разговоре с диалектологами формулировали максимум согласия: *Придакивать должны. Тот плохой человек, который не придакиват... Придакивай, хто и врёт* (запись сделана в с. Трубачево Шегарского р-на Томской обл. в 1958 г.) и максимум качества и релевантности информации: *Буробить лцино я не могу, а правду и по делу говорить люблю* (с. Рыбалово Кривошеинского р-на Томской обл., 1959), — задолго до появления широко известных теперь работ Дж. Лича и Г.П. Грайса. Будучи разновидностями нормативных ориентиров сообщества, коммуникативные установки, обеспечивающие «идеальное» общение, вырабатывались, поддерживались и передавались следующим поколениям в течение веков.

Вместе с тем нормы вербальной коммуникации бытуют не только в дискурсивном развертывании, они неизбежно «закодированы» в самих обозначениях речевой деятельности и отдельных речевых актов. Так, приведенные выше глаголы профанной речи *придакивать*, *буробить* отражают нравственный посыл неконфликтности, свойственный диалектной лингвокультуре, ее моральные императивы достоверности, осмысленности и дозированной сказанности.

Н. Д. Арутюнова в 1992 г. выделила среди объемного пласта глаголов речи так называемые речеповеденческие предикаты, которые «характеризуют и содержание высказывания со стороны его истинности, и говорящее лицо со стороны совершенного им действия» [6, с. 588].

Доказательством того, что «речеповеденческие» глаголы, обозначающие устную профанную коммуникацию, заполняющую пространство повседневности, находятся в зоне актуального внимания, в «фокусе» традиционной культуры, является высокая номинативная плотность данного участка лексической системы в любом говоре.

Например, в Среднем Приобье он представлен общерусскими, собственно диалектными и диалектно-просторечными предикатами-универбами *бакать, балаболить, балакать, балантрясничать, барабанить, ботать, брехать, брудыхать, буробить, буровить, врать, вталкивать, городить, молоть, расписывать, собирать, трёкать, трепать (ся), трехомудить, хлопать* и связанными выражениями *балясы точить; басни разводить; собирать с полок, с лавок* и др. Все они, включая метафоры, объединены интегральной семой 'говорить', 'сообщать что-л. (сведения, мысли и т. д.) кому-л. посредством речи'. При семантизации речеповеденческих предикатов, которые описывают «неидеальную» с какой-либо точки зрения информацию, словари эксплицируют уточняющие семантические компоненты 'ложь', 'неправда', 'обман', 'наговоры', 'клевета', 'сплетня', 'пустословие', 'несерьезный разговор', 'пустяки', 'болтовня', 'балагурство', 'шутка', а также 'вздор', 'ерунда'.

Поскольку записи живой русской диалектной речи в «домагнитофонную эпоху» делались вручную весьма разными по профессиональным навыкам собирателями, некоторые контексты актуализации речеповеденческих предикатов чрезвычайно скупы и трудно определить, встречаем мы новый оттенок значения или же оно остается неизменным. Исходя из этого, показательным элементом данной лексической группировки можно считать общерусский предикат *врать*: он активно функционирует и в просторечной подсистеме, и во всех русских говорах.

К. Г. Красухин [7] полагает, что его исходным значением было ‘колдовать словом, предсказывать’, уже затем развивается значение ‘болтать, говорить не то, что должно’, а пейоративная семантика ‘лгать’ имеет довольно позднее происхождение. Данные словарей подтверждают эту гипотезу. Так,

1. в «Словаре древнерусского языка (XI–XIV вв.)» глагола *врати* нет;
2. «Словарь русского языка (XI–XVII вв.)» помещает датированный 1578 г. контекст *А онъ мужикъ очюнной вретъ и самъ себѣ не вѣдаетъ* и семантизирует глагол как ‘говорить вздор, пустомелить’;
3. первый том «Словаря Академии Российской», вышедший в свет в 1789 г., различает у формальных вариантов *врать* и *врать* 3 значения: (1) ‘суесловить, пустословить, болтать, говорить, что на ум попадет’; (2) ‘лгать, сказывать то, чего совсем не бывало’; (3) ‘непристойное о ком рассказывать’;
4. во второй половине XIX столетия В. И. Даль приводит самый широкий список предосудительных коммуникативных целей, обозначаемых данным предикатом, и на первое место уже выдвигает именно злонамеренное искажение истины: ‘лгать, обманывать словами, облыжничать, говорить неправду, вопреки истине; говорить вздор, небылицу, пустяки; пустословить, пустобаять, молоть языком, суесловить; хвастать, сказывать небывальщину за правду’;
5. наконец, современный МАС (исправленное второе издание 1981–1984 гг.) формулирует лексическое значение и его оттенок (употребление) *врать*₁ как ‘говорить неправду; лгать’ || ‘говорить вздор, пустяки; болтать’, не относя ЛСВ *врать*₂ и *врать*₃ к обозначениям речевых актов.

В общерусском языке актуализация данного речеповеденческого предиката связана лишь с двумя нормативными коммуникативными целями (иллокутивными силами):

(А) Это указание слушателем на неправду (ложь), которая допущена собеседником: *Не ври! Всё любишь врать. Не ври! Не ври!; Пришли два пулемётчика [колчаковских]: «Давай коня!» Старик говорит: «Конев у меня нету больше». — «Врёшь, старик, у тебя серый конь большой есь. Сусед сказал», — или же некоммуникативным лицом: А что Чехов у нас [в с. Вершинино] был, то врут. Самозванцы; Да мужик не шибко самостоятельный, врёт, скажет где огонь, а там вода; Он же врёт, хвастывает; Пришла, вам рассказала. Враньё. Макаров наврал; Ольга Ивановна с Костей врут, что ягоды нет, это они её продали на базаре в Томске. На той неделе цена была больша, теперь-то уж, говорят, помене; Нас было [направили] на Грузию перва, а потом на Арзерум. Народом прудили Куру-реку, переходили, как по мосту, по трупам. Под горой свету светут, а на горе снег лежит. Думал, врут, а самим пришлось [увидеть горы] — правда всё.*

(Б) Указание на правдивость информации, которое становится автохарактеристикой говорящего: *Ей-Богу, не вру! Уже на моих памятях было; Чё, неправда я говорю? Я же не вру. Правда так было; Мотю бьёт! От ей-Богу, я не вру; Правда, правда, это я уж не вру, а по чистой совести говорю; Нет, я не вру, он кружку целу выпил, ёлки!; От я нисколечки тебе не вру, и Маркел Васильч [в]от тоже видал. Мы с им на остановке сидели в четверик, когда она с Витькой-то приехала; Дня три-четыре, не меньше [свадьбы играла]. Это не меньше, не вру, не меньше. Так у нас, наверно, была, так дней пять, наверно, гуляли. Ну, быка [туши] не хватало мяса. Ну а как ты говоришь? Вот сейчас же*

человек девяносто или восемьдесят надо накормить; Ну, у себя были [куры], держали для себя. Ну, там десяток, может, полтора десятка держали и всё. Тогда же [в военные и послевоенные годы] было, что до этого было, надо было сдавать всё. Ешь, нет курицы, а сто штук сдай яиц и всё. Не вру, вот было как.

Чаще всего подобная автохарактеристика сопровождается разнообразными вариациями модальности или «выходом» за пределы форм настоящего времени индикатива **не могу, не хочу, не буду, не стану врать**: Так у нас говорят, *может*, люди где и говорят не так, не знаю, врать не буду; А эт, наверно, вино возит, не знаю, не скажу, а врать не могу, ей-Богу, девки; Был [я] разведчик, бригада 29-я, подполковник Можайко был [у нас командиром]... Мосты подорвёшь, склады какие — наша работа. Я на передовой не знал, в тылу у их [немцев] бывал. Я лишнего ничего не скажу, не совру; Бессмертник. Есть. Её тоже от всего пьют. Он как выглядит, я уж и забыла. Врать не хочу; Мать ткала вообще-то у меня, ну как ткала, я уже не расскажу, врать не хочу; Два года работала, у них там пасаека, ну а там пчёл [сколько], вот я не буду врать; У однех покойник лежал — всё лицо объели тараканы. Да, это правда, я не буду врать; С чего я возьму врать?; Нет, про девичник я ничё [вам] не скажу, не буду врать; Нет, вот этого я не знаю, не буду врать. Нет; А там две организации. Я, правда, не знаю, не буду врать, каки там организации; Коровы уже начинают болеть, рак крови в коровах. Ну от чё? Ну, а чё, да вот я врать не буду, у нас здесь во всех деревнях уж. Кака-то солнечная радиация есь, кака-то влияет на всё, а раньше-то ведь нигде ничё не влияло; А вот это я не знаю кода, чёрт его знает, кода от он [колхоз], не скажу, врать не буду, кода он образовался; А там небольшие дереvушки, много деревень было. Прямо

я — не совру сколько, не знаю, не буду врать сейчас. Ну много; Ну, мне кажется, он [Петров день] живёт в один день [не является переходящим]. Да, он где-то в июне месяце живёт, в конце июня или в начале июля, 12-го числа. Ну, чё-то вот так вот. Не буду чё-то врать, или в один день или... Чё-то не помню.

Вариацией дискурсивного мотива становится утверждение о нетерпимом личном отношении ко лжи вообще. При этом говорящий подразумевает не содержание каких-либо сообщений, а именно поведение (деятельность) того или иного человека: *Кому деньги надо было дармовы, те все снимались [в массовке кинофильма студии им. А. Довженко «Еще до войны», который снимали в с. Вершинино Томского р-на Томской обл.]. Вот я не могу, когда врут [поэтому не снималась]; Не люблю, кода врут. Она говорит [вчера]: «Ой, сняла со всех кроватей, четыре кровати — пододеяльники, простыни, наволочки, всё постирала, всё». А Аня увидела. [...] А это увезла стирать [в город], всё увезли. Позавчера. Вчера приходит: «Ой, у меня столько стирки!».*

Итак, в собственно перформативной позиции 1-го лица ед. числа настоящего времени изъявительного наклонения (в автореферентном употреблении) *врать*₁ и его многочисленные просторечные и диалектные синонимы требуют отрицания как в основном лексическом значении, так и в его оттенке, формулируемом МАС. Все иные употребления заставляют вспомнить знаменитое открытие З. Вендлера, касающееся «причудливых глаголов говорения, которые нельзя употребить для говорения» [8, с. 240]², иначе произойдет «иллокутивное самоубийство».

² Считается, что строгую перформативную рамку нарушают (а) грамматическое прошедшее время, (б) инфинитив, (в) пассивный залог.

Казалось бы, невозможность прямого перформатива не имеет национально-культурной специфики. Вместе с тем русской традиционной культуре известна и строго перформативная форма, которая приводит в недоумение людей, далеких от лично-ориентированного диалектного дискурса.

Приведем ряд текстовых иллюстраций. Их датировка свидетельствует об устойчивой коммуникативной тактике: *Пачески [вычески после вторичного чесания льноволокна щёткой] эти ткали на ручные полотенцы. Вру, — посудные (1956); И было масло растительное. Нет, вру. Как же было? (1981); Но только не верю себе, я наверно, вру. Я сказала, что в Троицу набрала [ягоду] (1988); Аня увидела [родственников соседки]. Или Аня ли, Маня ли? Нет, сказала «Аня», однако. Уж тоже за была, тоже вру (1994); Нет, вру я, это уж под утро приехал он (1997); Да вот это, деньги ей посылат. В тем месяце посыла ла. Или кода? Вру, вру: в мае она посыла ла, ага. После майских [праздников]. А всем говорит, Ленка на работу [устроилась], работат что. А сама деньги ей толкат, вишь чё (2005); [А когда бывает Радуница?] Второго числа. Вру — эх я заболтал ся. В это... после Пасхи, во вторник. [На следующей неделе?] Да, это как закон, старая [традиция] идёт, так она и идёт всё (2008). В данных примерах перед нами, скорее, актуализован оттенок значения, близкий к *врать*₃ ‘неверно показывать, быть неточным’, для которого МАС приводит минимальный контекст *часы врут*, а также цитату из «Литературных воспоминаний» Д. В. Григоровича: *Старушка утверждала, что все барометры врут беспощадно*. Однако семантическая система диалекта фокусирует внимание отнюдь не на неких устройствах, механизмах, приборах, аппаратах, а на человеческой памяти. В результате можно сформулировать диалектно-просторечный оттенок значения *врать*₁ ‘давать неправильную информацию (о давних событиях, вышедших из употребления*

и исчезнувших ныне вещах и т. д.)'. Отметим, что тексты, в которых актуализованы данные предикаты, касаются вполне профанных, бытовых сторон жизни, рядовых происшествий, которые припоминают говорящие.

Наиболее своеобразна вторая группа примеров, где актуализуется не только глагол врать, но и его многочисленные диалектные синонимы: *Старинные песни спрашивают. Буробим старые...* Входящий в среднеобский лексикографический проект «Вершининский словарь» иллюстрирует этим контекстом оттенок значения 'рассказывать о пустом, второстепенном'. Формулируя его, диалектологи предсказуемо ориентировались на МАС. Вместе с тем предложенная семантизация вызывает возражения: содержание рассказа — материал народной традиции — не может расцениваться ее носителем как нечто незначимое. Важность толкования лексического значения в данном случае возрастает потому, что однотипные контексты актуализации перформативов (в разной степени выдерживающих строгую позицию) можно найти практически в любом диалектном словаре или опубликованных записях диалектной речи: *Вам бы со мной месяц [поговорить]: я-то бы вам **набузила**³ (новос.); Много я вам **бороную?**⁴ *Надоело меня слушать?* (морд.); *Чё знаю, [про то] **болтать-хлопать**⁵ могу* (омск.); *Трёкам*⁶ *мы уж тут долго, девки, может, и не так чё, а вы всё пишете**

³ Бузить 'лгать' || 'говорить что-то бестолковое, бессмысленное' (перм., урал., калуж.), 'лгать' (новосиб.); 'заговаривать, колдовать' (амур).

⁴ Боронить 'говорить вздор, пустяки' (волог., калуж., тул., свердл.); 'врать' (сев.-двин., волог.); 'сплетничать, болтать вздор' (волог.).

⁵ Хлопать 'лгать, врать', 'пустобаять или распускать вздорные слухи' (вост. — у Даля; омск., среднеобск., тюм., забайк., среднеурал.).

⁶ Трёкать 'болтать попусту' (урал., яросл., краснояр., новосиб., иркут., алт., перм., новг., мурман.); 'обманывать' (урал.).

кого-то (среднеур.); Много **буровила**⁷ уже, а большие, девки, буровить нечего (амур.). Последний пример извлечен из вокабулы «Словаря русских говоров Приамурья», где рядом приводится и «нормативная» актуализация, когда предикат обозначает именно незначительную, даже бессмысленную информацию Ср.: *Он умом помешался, он чё буровил, оне не обращали внимания и не трогали его. Маленько полежит и опеть забуровит* (амур.).

Почему же во всех случаях иллокутивное самоубийство не пугает диалектоносителей, и они выбирают предикаты, которые коннотируют и имеют ценностные элементы значения?

В подобных случаях следует видеть проявления этоса традиционной культуры в трактовке А. Кребера, то есть того, что люди одобряют и ожидают: «Этос есть система открытых и подсознательных суждений, характерных для данной группы. И среди них суждение о том, какими люди должны быть, в отличие от заключения внешнего наблюдателя, что они собой реально представляют» [цит. по: 9, с. 10].

Анализ имеющихся контекстов актуализации показывает важность прагматических факторов: в коммуникацию вступает чужак, а содержанием «вранья» является материал народной традиции, оцениваемый безусловно положительно. Иными словами, перед нами ситуация, когда невозможны ни сомнения (1) в достоверности передаваемой информации [ЛСВ₁], ни (2) в ее содержательности [оттенок ЛСВ₁]. Вместе с тем разговор идет в специфических для носителей традиционной культуры условиях. Ее норма — речевое общение в своем кругу. Здесь же очевидно прочитывается обстановка интервьюирования немолодых малограмотных

⁷ Буровить ‘говорить несуразное; глупости’, ‘болтать’ (курск., орл., калуж., ворон., тамбов., курган., краснодар., барнаул., амур.).

людей, где вопрошающей стороной являются не просто посторонние. Вопросы задаются студентками, приехавшими в составе диалектологической экспедиции (ср. приведенные выше тексты с неоднократно встречающимся обращением *девки*), и поэтому противоположность участников дискурса становится максимальной и в отношении возраста, и в отношении образования: *Пристанут девочки [студентки] опеть, так **соврём** чё-нибудь; Здумаете, что дед **врал** нам. Вы на меня тоже, доченьки, не прогневайтесь, если много наговорил; Я неграмотна, читать не умею, памяти нету — чё **врать** лцино?*

Таким образом, глагол *врать* в неперформативных позициях объективирует прежде всего оценку истинности речевых произведений, текстов. Перформативное употребление отражает самооценку говорящего — его собственно социального статуса и поведения. «Подрывной фактор» (З. Вендлер) глагола *врать* направлен здесь на дискредитацию не содержания речи, а правомочности его трактовки говорящим. Пустая или лживая речь — объект оценки этики — исчезает, а вместо нее в фокусе внимания оказывается недостойное поведение, выливающееся в лишние, ненужные в принятой системе ценностей разговоры. А это уже сфера действия этоса культуры.

При этом показательно, что для снижения оценки лингвокультура предлагает предикаты, которые связаны с концептами неправды и пустоты. Диалектный материал в данном случае особо репрезентативен, поскольку он предъявляет нормы этоса и этики, которые сформировались спонтанно, не отрефлексированы профессионально и не оформлены в образцовые тексты.

Библиография

1. Леви-Стросс К. Структурная антропология. М.: Главная редакция восточной литературы, 1985. 536 с.
2. Личковах В. А. Эстетические транспозиции идей исихазма в отечественном авангарде и постмодерне//Вестник Ишимского гос. пед. ин-та им. П. П. Ершова. Ишим, 2014. № 3 (15). С. 115–124.
3. Веселова А. Ю. Из неопубликованного наследия А. Т. Болотова//Литературная культура России XVIII века. Вып. V. СПб., 2014. С. 285–294.
4. Вендина Т. И. Из кирилло-мефодиевского наследия в языке русской культуры. — М.: Институт славяноведения РАН, 2007. 336 с.
5. Мечковская Н. Б. Чем белорусы отличаются от русских?//Н. Б. Мячкоуская. Мовы и культура Беларусі. Мінск: Права і эканоміка, 2008. С. 159–172.
6. Арутюнова Н. Д. Речеповеденческие акты и истинность//Н. Д. Арутюнова. Язык и мир человека. М.: Языки русской культуры, 1999. С. 585–616.
7. Красухин К. Г. Слово, речь, язык, смысл: индоевропейские истоки//К. Г. Красухин. Язык о языке. — М.: Языки русской культуры, 2000. С. 23–44.
8. Вендлер З. Иллокутивное самоубийство//Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XVI. Лингвистическая прагматика. М.: Прогресс, 1985. С. 238–250.
9. Редфилд Р. Малое сообщество. Крестьянское общество и культура//Отечественная история. М., 1994. № 6. С. 7–18.

Словари

1. Вершининский словарь: в 7 т. Томск: Изд-во Том. гос. ун-та, 1998–2002.
2. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка (1880–1882): в 4-х т. М.: Русский язык, 1978.

3. Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.): в 10 т. М.: Русский язык, 1988.
4. Словарь русского языка (XI–XVII вв.). Вып. 1–28. М.: Наука, 1975–2008.
5. Словарь русских народных говоров. Т. 1–49. М., Л.: Наука, 1965–2016.
6. Словарь русских говоров Приамурья: 2-е изд., испр. и доп. Благовещенск: Изд-во Благовещенского гос. пед. ун-та, 2007. 544 с.
7. Словарь русского языка: в 4-х т. (МАС)/Под ред. А. П. Евгеньевой: 2-е изд., испр. и доп. М.: Русский язык, 1981–1984.

И. А. Поплавская

КНИГИ ВЕТХОГО ЗАВЕТА В СТРУКТУРЕ РОМАНА И. А. ГОНЧАРОВА «ОБРЫВ»

Аннотация: в статье рассматриваются встречающиеся в романе Гончарова образы и цитаты из книг Ветхого и Нового Заветов. Главное внимание уделено книге Иова. Судьба главного героя романа Райского воспринимается как драматическая и комическая параллель к судьбе Иова. Испытания Райского социумом, любовью, творчеством раскрывают процесс его нравственного совершенствования. Христианские и традиционные семейные ценности в романе анализируются в связи с историей России и путями ее спасения.

Ключевые слова: Евангелие, книга Иова, Гончаров, роман, история России, интертекстуальные связи.

Роман И. А. Гончарова «Обрыв», изданный в 1869 г., отличается сложной сюжетной, образной и жанровой структурой. Современные исследователи видят в нем две продуктивные жанровые модели: роман воспитания и роман испытания. По мнению Е. А. Краснощековой, «в истории Райского, как и в судьбах Адуева и Обломова, писателя интересует проявление «закона взросления» на разных этапах роста человека («роман воспитания») и на этапе вызова судьбы («роман испытания») [1. С. 371]. В этой связи путь главных героев в романе во многом осмысливается как метафорическое развертывание внутренней семантики их имен. Не случайно Борис Павлович Райский предстает перед читателем как человек, раскрывающийся «во влечении к абсолюту — совершенству — Раю, значит, вечный искатель,

духовный странник, артист, влюбленный в Красоту...» [1. С. 359]. Имя же Вера оказывается неотделимым от внутренней жизни героини, от поисков спасения, от попыток примирения знания и «божественных верований сердца». В сюжетном плане путь обоих героев в романе связан не только с процессом их самоактуализации и рефлексии, но и с ситуацией испытания их искусством, любовью, семейными ценностями.

Важную роль в художественной структуре романа «Обрыв» играют книги и образы Ветхого Завета. В их числе книга Бытия, книга пророка Ионы, образы Моисея, патриарха Иакова и Рахили, Самсона и Далилы, образ Юдифи. В качестве одного из возможных прототекстов данного произведения может служить книга Иова, одна из важнейших книг Ветхого Завета. Упоминание о ней содержится в VI главе первой части романа. Здесь речь идет о детстве Райского, об его обучении в школе, когда директор, считая его «пустым мальчишкой», пригрозил высечь его. Герой, как пишет автор, *«чувствовал оскорбление от одной угрозы, и ему казалось, что если она исполнится, то это унесет у него все хорошее, и вся его жизнь будет гадка, бедна и страшна, и сам он станет, точно нищий, всеми брошенный, презренный»*.

В это время, как будто нарочно пришлось, священник толковал историю Иова, всеми оставленного на куче навоза, страждущего...» [2. С. 61]. В этом отрывке страх перед наказанием главного героя романа воспринимается как параллель к судьбе библейского персонажа, который испытывается на верность Богу земными утратами и физическими страданиями и обретает в конце благодать пред очами Его.

Важно отметить, что в иудаистических и христианских преданиях Иов изображается как «страдающий праведник, испытываемый сатаной с позволения Яхве. <...> Вера

Иова в справедливый Божественный миропорядок вступает в мучительный конфликт с его знанием о своей невинности, вплоть до сомнения в Божественной справедливости». В этом смысле особое значение приобретает этимология его имени, которое в переводе с еврейского означает «тесный» или, по другой версии, воспринимается как вопрос: «Где отец?» [3. С. 553].

Книга Иова включает в себя 42 главы, которые можно разделить на пять частей: пролог (I–II главы), разговоры Иова с друзьями (III–XXXI главы), речи Елиуя (XXXII–XXXVII главы), речи Господа (XXXVIII–XLII:6 главы) и эпилог (XLII:7–36 глава) [4]. Как отмечают комментаторы этой книги, в ней «страдания праведника, составляя проявление борьбы между семенем жены и семенем змия (пролог), суть в то же время и показатели ее результатов — конечного торжества правды, победы добра над злом» [4]. Как видно из структуры книги, самое большое количество глав посвящено диалогу Иова с тремя друзьями, которым он говорит о своей непорочности перед Богом и о возникающем в нем сомнении в правосудии Бога. Друзья же, напротив, убеждены в его виновности и призывают Иова покаяться пред Господом. Так, один из них, Елифаз Феманитянин, говорит Иову: «Блажен человек, которого вразумляет Бог, и потому наказания Вседержителя не отвергай, ибо Он причиняет раны и Сам обвязывает их; Он поражает, и Его же руки врачуют» (5:17–18). Позиция же автора книги заключена в словах Елиуя, который воспылал гневом и на Иова за то, «что он оправдывал себя больше, нежели Бога», и на трех друзей его за то, «что они не нашли, что отвечать, а между тем обвиняли Иова» (32:2–3). Сходная точка зрения утверждается и в словах самого Господа, обращенных к Иову. Ср.: «... кто сей, омрачающий Провидение словами без смысла? <...> где

был ты, когда Я полагал основания земли? Скажи, если знаешь. <...> Знаешь ли ты уставы неба, можешь ли установить господство его на земле? <...> будет ли состязующийся со Вседержителем еще учить? <...> Ты хочешь ниспровергнуть суд Мой, обвинить меня, чтобы оправдать себя? <...> кто же может устоять перед Моим лицом? Кто предварил Меня, чтобы Мне воздавать ему? Под всем небом все Мое» (38:2, 4, 33; 39:32; 40:3; 41:2–3).

Страдания и размышления Иова о несправедливости наказания Господа исходят из осознания им своей праведности, в основе которой лежит совпадение его религиозных и жизненных принципов, совпадение внутреннего чувства и его внешнего проявления. В этом смысле Книга Иова и роман Гончарова «Обрыв», с утверждающейся в нем эстетикой жизнестроительства и состоящий тоже из пяти частей, обнаруживают свое типологическое и композиционное сходство, а сам автор «принадлежит к числу тех художников, которые скорее бессознательно дают читателям возможность религиозно осмыслить отображенную им жизнь» [5]. Так, для Райского как «артистической природы» основой творчества становится соответствие слова и поступка, эстетизация своего поведенческого текста и одновременно привнесение отдельных литературных образов, сюжетов и ситуаций в реальную жизнь. Можно сказать, что эстетика жизнестроительства становится определяющей в деятельности Райского-художника. В этой связи принципиально значимым оказывается диалог героя и бабушки в IV главе четвертой части романа. Он воспринимается как узнаваемая читателем отсылка к программному стихотворению В. А. Жуковского «Я музу юную, бывало» (1823) с его известной формулой «Жизнь и Поэзия — одно». Ср. у Жуковского:

*Я Музу, юную, бывало,
Встречал в подлунной стороне,
И Вдохновение летало
С небес, незваное, ко мне;
На все земное наводило
Животворящий луч оно —
И для меня в то время было
Жизнь и Поэзия одно [б. С. 235]*

и у Гончарова: «Что ты все пишешь там? — спрашивала Татьяна Марковна, — драму или все роман, что ли? — Не знаю, бабушка, пишу жизнь — выходит роман; пишу роман — выходит жизнь. А что будет окончательно — не знаю» (С. 550).

Если в Книге Иова герой ищет Высшую правду и через сомнения приходит к покаянию, созерцанию Бога и признанию разумным Божественного миропорядка («... я трепещу пред лицом Его; размышляю — и страшусь Его <...> Я слышал о Тебе слухом уха; теперь же мои глаза видят Тебя; поэтому я отрекаюсь и раскаиваюсь в прахе и пепле», (23:15, 42:5–6), то герой романа Гончарова ищет в мире идеальную Красоту. И одним из воплощений подобной Красоты становится для него в тот момент его кузина Софья Беловодова. Увлеченный ею, Райский решает написать роман о современной жизни и в диалоге с Аяновым в V главе первой части романа так формулирует для себя основные принципы этого жанра. Ср.: «... в роман все уходит — это не то, что драма или комедия — это, как океан: берегов нет, или не видать; <...> В романе укладывается вся жизнь, и целиком, и по частям. <...> Это новый для меня род творчества. <...> Смешать свою жизнь с чужою, занести эту массу наблюдений, мыслей, опытов, портретов, картин, ощущений, чувств... *une mer a boire!*.. <...> Я тебе сказал:

жизнь — роман, и роман — жизнь» (С. 54, 55, 56). Как справедливо отмечает в этой связи современный исследователь, сюжетной основой романа «Обрыв» становится «поиск Борисом Райским женщины, достойной его идеала и в равной мере способной послужить прототипом для положительной героини задуманного героем романа» [7. С. 53].

Как позиция Иова и его раскаяние раскрываются через диалог героя с друзьями и с самим Богом, так эстетическая точка зрения Райского на роман дополняется точкой зрения других персонажей. Например, петербургский знакомый Райского Иван Иванович Аянов, обращаясь к нему, говорит: *«Послушай, Райский, сколько я тут понимаю, надо тебе бросить прежде не живопись, а Софью, и не делать романов, если хочешь писать их... Лучшие пиши по утрам роман, а вечером играй в карты...»* (С. 55).

Основная позиция Райского как художника-дилетанта связана с использованием им принципа «двойного видения», под которым понимается, в частности, восполнение живописи литературой и литературы живописью. Так, размышлению Райского над романом из современной жизни предшествует его работа над портретом Софьи Беловодовой. Он говорит о ней: *«... это идеал строгой чистоты, гордости; это богиня <...> не от мира сего!»* (С. 144). Идеальный образ женской красоты, воплощенный в новом портрете Софьи, кажется неудачным Аянову. И он возражает Райскому: *«Воля твоя, тот был больше похож! <...> а этот... она тут как будто пьяна»* (С. 142). А знакомый Райского, петербургский художник Семен Семенович Кириллов видит в этом облике внешнюю красоту и внутреннюю порочность, поэтому образ Софьи напоминает ему то «какую-нибудь актрису» «со страстным вожделением», то «молящуюся фигуру», то «блудницу у ног Христа».

Ветхозаветный Иов испытывается потерей семьи и всего своего имущества, испытывается «проказою лютою от подошвы ноги его по самое темя его» (2: 7). Обращаясь к Богу, он восклицает: «Что такое человек, что Ты столько ценишь его и обращаешь на него внимание Твое, посещаешь его каждое утро, каждое мгновение испытываешь его?» (7:17–18). Главный же герой романа «Обрыв» испытывается любовью и творчеством. Не случайно Гончаров в своем предисловии к этому произведению пишет о том, что его всего более поглощал «анализ натуры художника» с преобладанием в нем «силы творческой фантазии» [8. С. 512]. Эта непрерывно пульсирующая в герое «творческая фантазия» приводит к возникновению у него после второго приезда на Волгу, в свое имение Малиновка, замысла нового романа — романа о жизни русской провинции. В этом романе Райский, как пишет автор, *«набросал первую встречу с Верой, свое впечатление, вставил туда, в виде аксессуаров, все лица, пейзажи Волги, фотографию с своего имения — и мало-помалу оживлялся. Его «мираж» стал облекаться в плоть. Перед ним носилась тайна создания»* (С. 389). Для этого типа романа принципиально значимыми оказываются и «сеть жизненных сцеплений», и «полнота поэтического мирозерцания» [9. С. 341], и попытка передать «тайну» русской жизни через образ дома, дворянской усадьбы и женский характер. Для Райского-художника, который во многом воспринимается как проекция «внутренней автобиографии» самого Гончарова со столкновением в нем «домоседа и путешественника» [10. С. 206, 207], главная особенность русской жизни видится во внешней статике и одновременно глубинной внутренней динамике, в кажущейся внешней бессобытийности и в то же время углубленной жизни души и духа.

В этом плане символический смысл получает портрет спящей Веры, нарисованный Райским перед его отъездом из Малиновки. Ср.: *«Вдруг он остановился, стараясь уловить и определить тайну ее задумчивого, ни на что не смотревшего, но глубокого, как бездна, говорящего взгляда <...> в котором улеглась вся ее драма и роман. <...> Он нарисовал глаза закрытыми, глядя на нее и наслаждаясь живым образом спящего покоя мысли, чувства и красоты»* (С. 716). Как в Книге Иова физические страдания и неподвижность Иова соединяются с исключительной работой его духа, приводящей к тайне Богопознания, так и образ Веры на портрете представляет собой единство «спящего покоя мысли, чувства и красоты» с выстраданной ею внутренней «драмой и романом». Отсюда и судьба ветхозаветного Иова, и жизнь Веры, в которой «поэзия прошлого слилась с поэзией вечного» [11. С. 141], и странствования Райского по Европе воспринимаются как параллель к пониманию национальных особенностей русской жизни с точки зрения Гончарова. В ней сквозь центростремительное начало, выражающее «земное жизни тяготенье», зримо просвечивает начало центробежное, раскрывающее «неудовлетворимую тоску избранных» [10. С. 207, 214]. И если центростремительное начало, «потребное для идиллического счастья, отрицает событийность и противится движению времени» [12. С. 220], то центробежное начало неотделимо от семантики движения, перемен, странствования.

В связи с вышесказанным важным сюжетобразующий и философский смысл имеет для русской литературы тема странствования и домоседа, активно разрабатывавшаяся в романтической поэзии, в частности, в известном стихотворении В. А. Жуковского «Теон и Эсхин» (1814), в одноименном произведении К. Н. Батюшкова «Странствование и Домосед» (1815), в юношеской поэме Н. В. Гоголя «Ганс

Кюхельгартен» (1829). Так, например, исповедь Теона, в которой делается акцент на внутренней жизни героя, может служить своеобразным лирико-философским комментарием к роману «Обрыв». Ср.:

*Что может разрушить в минуту судьба,
Эхин, то на свете не наше;
Но сердца нетленные блага: любовь
И сладость возвышенных мыслей –
Вот счастье; о друг мой, оно не мечта. <...>
Все небо нам дало, мой друг, с бытием:
Все к жизни к великому средство...*

[13. С. 382, 384].

Здесь земное существование человека воспринимается как приготовление к высшей небесной жизни, а поэтическая формула «Все к жизни к великому средство» становится жизненным девизом Жуковского. Варьируясь в его письмах и дневниках («Все в жизни к прекрасному средство», «средство к великому заключено для нас в разлуке!», «самое страдание есть средство к прекрасному!») [14. С. 729], эти слова передают не только философию его внутренней жизни, но и определяют основные жизнестроительные тенденции русской литературы на протяжении последующих десятилетий, ее религиозную и социально-психологическую направленность. Показательно, что «воплощая трагические коллизии в жизни своих героев, писатель использовал достижения лирической поэзии в области познания мятущейся человеческой души» [15. С. 92].

Диалектическое единство статики и динамики жизни воплощено в романе в образе оживающей статуи, которая видится во сне Марфеньке, а затем и Райскому в ночь перед

отъездом его из Малиновки в Петербург. Она воспринимается и как символ пробуждающейся России, и как автомата-текстуальная метафора. Как известно, в статуе воплощается неподвижность материала (камня) и изменчивость самой жизни, она передает одновременно внешнюю статичность предмета и его внутреннюю динамику. В отличие от пушкинского мифа об оживающей и несущей гибель статуе («Каменный гость», «Медный всадник») в романе Гончарова этот образ обращает читателя к онтологическим основам жизни. В данном случае именно скульптура «снимает» противопоставление «безжизненной, неподвижной массы, из которой вылеплена статуя, и подвижного, одушевленного существа, которое статуя изображает» [16. С. 166–167]. По мнению Р. О. Якобсона, «статуя — в отличие от произведения живописи — в силу своей трехмерности столь приближается к своей модели, что неживой мир почти полностью исключается из круга скульптурных тем» [16. С. 166]. Также статуя как воплощение покоя в движении, «одушевленного» мира в «неодушевленном» материале становится своего рода и автомата-текстуальной метафорой. Она позволяет осмыслить сам процесс создания романа как преодоление инертности, «сопротивляемости» материала жизни через преобразующее его слово.

Если прямое обращение Бога к Иову становится для него откровением, основой для покаяния и будущего благоденствия, то обращение Райского к скульптуре в финале романа воспринимается как новая форма постижения героем Красоты и возможность приближения его к идеальному началу, к своему эстетическому Раю. В этом смысле жизненный путь героя осмысливается во многом как реализация внутренней семантики его имени, как движение к самому себе, к своему сверх-Я.

С образом Веры в романе «Обрыв» связана попытка автора изобразить современную русскую жизнь 1860-х годов в ее устойчивых, традиционных проявлениях и в динамике. Именно Вера в значительной степени выражает «поэзию прошлого» с неповторимым укладом русской жизни, воспоминаниями детства, религией, традициями воспитания, любовью к родной деревне [11. С. 138] и драматизмом настоящего, она пытается соединить в себе веру и знание, сохранить нравственное самостояние перед лицом новых идей. В этом смысле позиция героини оказывается внутренне созвучной и самому автору. Понимая прогресс не только как историческое явление, но как явление прежде всего нравственное, Гончаров в предисловии к роману писал о том, что нравственное развитие «состоит не в открытии нового, а в приближении каждого человека и всего человечества к тому идеалу совершенства, которого требует Евангелие, а это едва ли не труднее достижения знания» [6. С. 509]. Это нравственное движение представлено в романе главным образом через женские образы: бабушки Татьяны Марковны Бережковой, Марфеньки и Веры.

Что касается Веры, то автор романа говорит о том, что его преимущественно «увлекали проявления страсти в чистой и гордой натуре женщины и борьба ее с ней» [6. С. 522]. Символично, что «проявление страсти» в характере Веры раскрывается через пространственные образы часовни и обрыва. Ср.: *«Однажды в сумерки опять он <Райский. — И. П.> застал ее у часовни молящуюся. Она была покойна, смотрела светло, с тихой уверенностью на лице, с какою-то покорностью судьбе, как будто примирилась с тем, что выстрелов давно не слышать, что с обрыва ходить более не нужно»* (С. 537). Как видим, здесь, с одной стороны, лик Спасителя,

правда бабушки, гармония сердца, ума и воли, с другой — безверие, разрушительное знание, «обрыв времен» как нарушение плавного хода истории [17. С. 93].

Любовь для героини неотделима от семейных традиций русской жизни, от ее религиозного чувства, от необходимости спасения другого человека. Вера, по выражению Д. С. Мережковского, «берет из прошлого, из Евангелия, из собственного сердца вечный идеал любви, противопоставляя его беспощадному отрицанию Марка» [11. С. 142]. С этой точки зрения особенно показательной кажется сцена расставания Веры и Марка, описанная в IV главе первой части романа. Ср.: *«Правда и свет, сказал он, — думала она, идучи, — где же вы? Там ли, где он говорит, куда влечет меня... сердце? <...> Или правда здесь?.. — говорила она, выходя в поле и подходя к часовне.*

Молча, глубоко глядела она в смотрящий на нее, задумчивый взор образа.

— *Ужели он не поймет этого никогда и не воротится — ни сюда... к этой вечной правде... ни ко мне, к правде моей любви?»* (С. 535). В этом фрагменте, представляющем собой внутренний диалог героини, раскрывается ее путь как попытка соединения «вечной правды» Христа с правдой одухотворяющей женской любви, как понимание спасительности евангельских идеалов в стремительно изменяющемся современном мире. По замечанию современного исследователя, «героиня «Обрыва» убеждена (и отсюда второе значение ее имени), что подлинная любовь требует веры, крепка верой» [18. С. 74]. В этом смысле «диалог бабушки и Веры, когда первая кается перед второй в давнем собственном грехе, — кульминация и развязка в развитии событий, поставивших всех героев на краю обрыва», поэтому «исход представляется центральным персонажам романа (и автору) истинно церковный: в покаянии и очищении от греха» [5].

В итоге главная героиня проходит в этом произведении классический христианский путь: от греха к покаянию и воскресению. Как отмечает И. И. Мельник, «в Вере есть борьба со страстями, есть покаяние — а это важнейшие составляющие истинной духовной жизни человека», поэтому писателю было гораздо важнее показать «драматический разрыв в образе Веры», поскольку речь шла «о поиске путей к преодолению «обрывов» в современной жизни и в современной личности» [19. С. 370, 362].

Итак, Книга Иова во многом определяет проблематику и поэтику последнего романа трилогии Гончарова — романа «Обрыв». Как страдания и болезни Иова позволяют поставить вопрос о путях Промысла Божия [20. С. 303], так жизненный путь главных героев романа позволяет раскрыть драматизм поиска ими своего пути в современном «покачнувшемся» обществе [21. С. 197]. Важно подчеркнуть, как пишут комментаторы Книги Иова, что «страдание не обязательно есть признак содеянного греха», что «Бог может предопределить праведнику страдать ради его, Яхве, славы и во искупление чужих грехов, чтобы таким образом открыть путь к спасению и для грешников» [22. С. 163]. В романе Гончарова путь героев к спасению связан с верой, с идеалами Христа, с готовностью страдать за другого человека, с жертвенной женской любовью, с искусством, с эстетикой жизнестроительства, с поисками совершенной Красоты.

В романе «Обрыв», как ранее в романах «Обыкновенная история» (1847) и «Обломов» (1859), образующих известную трилогию писателя, отразились глубинные основы русской национальной жизни, показанные через столкновение «старинны и новизны, молодости (идеализма) и зрелости (практицизма), отцов и детей, жизни-покоя и жизни-движения, мнимого и подлинного, морали (веры) и аморализма (неверия)»,

а во «Фрегате «Паллада» (1858) Гончаров сумел изобразить и «различия между житейскими укладами целых народов» [23. С. 9]. Эти важнейшие философско-эстетические оппозиции, представленные в романе «Обрыв», включая сюда также образы «веры» и «обрыва», позволяют воспринимать их как символическое выражение авторской философии истории, авторского представления о судьбе личности и судьбе России в современном изменяющемся мире.

Библиография

1. Краснощекова В. А. Иван Александрович Гончаров: Мир творчества. СПб., 1997. С. 371.
2. Гончаров И. А. Обрыв. М., 1982. С. 61. В дальнейшем все сноски даются по этому изданию с указанием в скобках страницы.
3. Мифы народов мира: В 2 т. М., 1997. Т. 2. С. 553.
4. Лопухин А. П. Толковая Библия или комментарий на все книги Священного Писания Ветхого и Нового Заветов. Книга Иова//http://azbyka.ru/otechnik/?Lopuhin/tolkovaja_biblija_21 [Электронный ресурс].
5. Дунаев М. М. Вера в горниле Сомнений. Православие и русская литература в XVII–XX вв.//<http://e-libra.ru/read/209299-vera-v-gornile-sommenij.-pravoslavie-i-russkaya-literatura-v-xvii-xx-vv..html> [Электронный ресурс].
6. Жуковский В. А. Полное собрание сочинений и писем: В 20 т. Т. 2. М., 2000. С. 235.
7. Недзвецкий В. А. И. А. Гончаров — романист и художник. М., 1992. С. 53.
8. Гончаров И. А. Собрание сочинений: В 6 т. М., 1972. Т. 6. С. 512, 509, 522.
9. Добролюбов Н. А. Что такое обломовщина?//Добролюбов Н. А. Литературная критика: В 2 т. Л., 1984. Т. 1. С. 341.

10. Айхенвальд Ю. И. Силуэты русских писателей. М., 1998.
11. Мережковский Д. С. Гончаров//Мережковский Д. С. Акрополь: Избранные литературно-критические статьи. М., 1991. С. 141, 138, 142.
12. Лахманн Р. Дискурсы фантастического. Перевод с немецкого. М., 2009. С. 220.
13. Жуковский В. А. Полное собрание сочинений и писем: В 20 т. Т. 1. М., 1999. С. 382, 384.
14. Подробнее об этом см.: Янушкевич А. С. Теон и Эсхин. Комментарий//Жуковский В. А. Полное собрание сочинений и писем: В 20 т. Т. 1. М., 1999. С. 729.
15. Гейро Л. С. «Сообразно времени и обстоятельствам...» (Творческая история романа «Обрыв»)//Литературное наследство. Т. 102. И. А. Гончаров. Новые материалы и исследования. М., 2000. С. 92.
16. Якобсон Р. О. Статуя в поэтической мифологии Пушкина//Якобсон Р. О. Работы по поэтике. М., 1987. С. 166–167, 166.
17. Мельник В. И. Реализм И. А. Гончарова. Владивосток, 1985. С. 93.
18. Недзвецкий В. А. Романы И. А. Гончарова: В помощь преподавателям и абитуриентам. М., 1996. С. 74.
19. Мельник В. И. Гончаров и Православие. Духовный мир писателя. М., 2008. С. 370, 362.
20. Библейская энциклопедия. С иллюстрациями Г. Доре и цветными вклейками. М., 2002. С. 303.
21. История русской литературы: В 4 т. Л., 1980–1983. Т. 3. С. 197.
22. Рижский М. И. Книга Иова: Из истории библейского текста. Новосибирск, 1991. С. 163.
23. Недзвецкий В. А. Глазами эмигрантов первой волны. Вступительная статья//Мастер русского романа: И. А. Гончаров в литературной критике русского зарубежья. Сборник документов и материалов. М., 2002. С. 9.

ПУБЛИКАЦИИ

Митрополит Томский и Асиновский Ростислав

**ТРАГИЧЕСКИЕ СОБЫТИЯ ИСТОРИИ
ТОМСКОЙ ЦЕРКОВНО-УЧИТЕЛЬСКОЙ
ШКОЛЫ В 1909 ГОДУ
(к 110-летию мученической кончины
иеромонаха Игнатия (Дверницкого))**

Во второй половине XIX века развитие образования и ликвидация безграмотности в Российской империи стали приоритетной задачей не только государства, но и Русской Православной Церкви. 13 июня 1884 года были высочайше утверждены «Правила о церковно-приходских школах», которые регламентировали их деятельность, предусматривали финансирование и подготовку кадров. Развитием церковно-школьного дела в каждой епархии стали заниматься образованные Епархиальные училищные советы¹. Таковой был образован и в Томской епархии. Системно проводимая в этом направлении работа принесла поразительные результаты. Число церковно-приходских школ и школ грамоты быстро росло. Так, в 1884 году их насчитывалось всего 26, в 1891 году — 228, а к 1912 году их количество перевалило

¹ Томские епархиальные ведомости. 1885. № 1. Отд. оф. С. 3.

за 1000, что значительно превышало количество школ, относящихся к Министерству народного просвещения. По продолжительности обучения церковные школы делились на школы грамоты (одногодичные), одноклассные церковно-приходские школы (два года обучения) и двухклассные (четыре года обучения).

Святитель Макарий (Невский), с особой заботой относящийся к развитию церковных школ в Томской епархии, в 1896 году открыл при архиерейском доме двухклассную школу и на епархиальные средства построил для нее кирпичное трехэтажное здание.

Взросшее число церковных школ требовало решения вопроса подготовки для них преподавательских кадров. По ходатайству преосвященного епископа Макария «по журнальному определению Училищного при Св. Синоде совета от 9–17 декабря 1897 г. за № 769» Томская второклассная школа была преобразована в Томскую церковно-учительскую школу². Тогда в ней проходили обучение 76 человек³.

Несмотря на огромную значимость этой школы для Томской епархии, из-за накопившихся в ней проблем и разыгравшейся 9 мая 1909 г. трагедии она была закрыта решением Святейшего Правительствующего Синода (Указ № 10070 от 15 июля 1909 г.)⁴.

Революционно настроенные ученики церковно-учительской школы Юринов и Куинов, проникши в келью заведующего школой иеромонаха Игнатия (Дверницкого), задушили его подушкой⁵.

² РГИА. Ф. 803. Оп. 5. Д. 1325. Л. 1.

³ РГИА. Ф. 803. Оп. 5. Д. 360. Л. 16, об.

⁴ РГИА. Ф. 803. Оп. 5. Д. 1325. Л. 200.

⁵ Томские епархиальные ведомости. 1909. № 12. Отд. неоф. С. 529–536.

Для церковного расследования этого преступления в Томск был направлен член Училищного комитета при Св. Синоде протоиерей Иоанн Восторгов.

Его доклад, подробно излагающий обстоятельства мученической кончины иеромонаха Игнатия (Дверницкого) и состояние Томской церковно-учительской школы перед ее закрытием, хранится в Российском государственном историческом архиве в фонде Синодального училищного совета (Ф. 803. Оп. 5. Д. 1325). Этот документ является важнейшим источником для уяснения подробностей существования Томской церковно-учительской школы на закате ее работы, а также важным материалом для изучения жизни иеромонаха Игнатия (Дверницкого), которая вызывала и вызывает интерес у многих исследователей. Документ публикуется впервые.

**СВЕДЕНИЯ О ТОМСКОЙ
ЦЕРКОВНО-УЧИТЕЛЬСКОЙ
ШКОЛЕ И О СОВЕРШЕННОМ
В НЕЙ ЗЛОДЕЯНИИ УБИЙСТВА
ЗАВЕДУЮЩЕГО о. ИЕРОМОНАХА
ИГНАТИЯ В НОЧЬ С 8 НА 9 МАЯ 1909 ГОДА
Доклад протоиерея Иоанна Восторгова
от 25 августа 1909 г.
(РГИА. Ф. 803. Оп. 5. Д. 1325. ЛЛ. 138–65)**

Л. 138. О страшном преступлении убийства иеромонаха Игнатия, заведующего Томской церковно-учительской школою, я узнал из газет 22 мая сего года, т. е. через две недели после совершения злодеяния, по возвращении из Японии

в Россию, на пути из Владивостока в Хабаровск. И тогда в газетах была невероятная путаница при изложении подробностей преступления, его мотивов и обстановки. Позднее и в Томске я увидел также полную в этом отношении неосведомленность. Посему я изложу дело более подробно, как мне пришлось узнать о нем из официальных источников.

При первом известии о страшном злодеянии мне после трех последовательных ревизий Томской школы (в 19805, 1907 и 1908 гг.) стало ясно положение дела. Давно в школе свило гнездо революционное настроение, которое не было подавлено в 1905 году, в смысле удаления из школы неблагонадежных учеников, оставленных в ней по ложной гуманности педагогической корпорации школы. Несомненною была для меня после ознакомления с школою и связь учеников ее с революционными организациями, стоящими вне школы... вследствие слабости управления иеромонаха Проккопия в 1905–06 году

Л. 138 об. и намеренного, исходящего из либеральной системы воспитания попустительства бывшего заведующего о. Боченина в 1907–08 учебном году. Последний за год своей службы успел совершенно развратить школу и убить в ней начатки дисциплины, впервые положенные в школьную жизнь его предшественником, заведующим о. Михальчуком. Мне ясно представлялось настроение учеников уже по одним сочинениям их, написанным буквально языком прокламаций; их я представил в 1908 году в Училищный при Св. Синоде совет, который уволил от службы весь педагогический состав школы, а воспитанников выпускного класса вовсе лишил права получить свидетельства на звание учителя и иметь педагогическую службу. Зная хорошо иеромонаха Игнатия как человека долга и при том обладающего сильным характером, я представлял себе заранее, какую

борьбу он должен был вести с распушенностью школы и какие усилия злобы и мстительности должны были направить против него все местные «прогрессисты-революционеры», которыми кишит Томск как город, подготовленный давно ко всяким революционным эксцессам ссыльными элементами и затем получивший прилив революционных агитаторов и организаторов после открытия первого сибирского университета.

Однако я не знал, что учителя школы, в прошлом году после моей ревизии уволенные из школы как неблагонадежные и педагогически неспособные люди, Адрианов и Моцартов оказались

Л. 139. оба на службе в той же самой школе по вольному найму. Если бы мне было известно это в сущности маловероятное обстоятельство, то картина школьной разрухи и борьбы учеников в союзе с учителями против заведующего иеромонаха Игнатия, кончившейся его убийством руками учеников, по предварительному, как можно предполагать, сговору учеников 3-го класса и под инспирациями стоящих вне школы революционеров-руководителей, была бы для меня уже наперед совершенно ясною.

В Чите 12 июня 1909 года я получил телеграмму Его Высокопреподобия, председательствующего в Училищном при Св. Синоде совете, с поручением заехать в Томск, расследовать дело об убийстве иеромонаха Игнатия и посудить о судьбе школы. Я понял поручение в том смысле, что я должен расследовать факт преступления, нарисовать его картину в связи с состоянием школы и условиями школьной жизни и затем определить, возможно ли дальнейшее существование школы как по условиям ее внутреннего состояния, так и по внешним влияниям, на нее воздействующим.

В Иркутске 16 июня я нашел номер левокадетского журнала «Сибирские вопросы» от 30 мая и в нем статью «Иеромонах Игнатий и его система» с подзаголовком «К 25-летию церковной школы». Статья лживая, злобная, наполненная нелепостями, пропитанная злобною тенденцией отрицания Церкви и церковности, представляет гнусное

Л. 139 об. издевательство над личностью и деятельностью убитого о. Игнатия, защиту убийц и в то же время следы ясного заметания следов убийства. Писал, видимо, человек, знавший настроение учеников, говоривший с ними, ожидавший убийства о. Игнатия, но только несколько позднее, после экзаменов. В статье указываются фамилии, цифры, факты, постановления Совета и другие подробности школьной жизни, правда, все в неверном освещении, но рисующие автора статьи как человека, близко стоящего к школе или имевшего доступ к документам Совета школы даже по хозяйственной части. Я удивлялся этому обстоятельству. Не зная, что в школе, как уже выше замечено, оставались прежние учителя, и думая, что все учителя новые, назначенные только в 1908–09 учебном году, я не мог допустить, чтобы учителя сообщали в заведомо революционный журнал постановления Совета или чтобы они в течение нескольких месяцев службы в школе совместно с о. Игнатием, одновременно с ними поступившим на службу в школу, успели бы создать такие враждебные к нему отношения, что могли вступить в заговор или, по крайней мере, в такое единение с учениками, что могут оправдывать печатно и убийство, и убийц. В статье журнала об Адрианове и Моцартове говорилось с величайшей похвалою, но как о деятелях прошлого года, уже уволенных будто бы даже по распоряжению о. Игнатия: это еще более утверждало меня в предположении, что в школе учительская корпорация вся

Л. 140. обновленная. Трудно было допустить, чтобы автор статьи в «Сибирских вопросах» пользовался материалом из следственного дела: во-первых, в таком деле, как убийство, притом на политической почве, всегда обычно соблюдается тайна, нарушение которой, естественно, дает удобство для сокрытия лиц, прикосновенных к преступлению; во-вторых, даже и следственное дело во всех его подробностях не могло дать автору таких живых и, так сказать, красочных данных — разговор учеников, беседа их накануне убийства, их непринужденные отзывы о тех или иных лицах в спальнях, в классах, наконец, упоминание, что «все ждали разряда позднее», после экзаменов...

По прибытии в Томск (20–27 июня 1909 года) я приступил немедленно к выяснению обстоятельств совершения преступления и состояния школы.

Беседа с архиепископом Томским Макарием мне не дала ничего: Высокопреосвященный в день убийства о. Игнатия (8 мая) был болен, жил на даче в 7 верстах от города, не участвовал даже в погребении убитого о. Игнатия. Он жил на даче и в мой приезд в Томск. Статьи в «Сибирских вопросах» он не читал: ее не показывают ему, он сам не желал ее читать, чтобы не расстраиваться.

Я упоминаю о статье в журнале потому, что если бы удалось знать ее автора, то организация замысла и совершения убийства и внешкольные

Л. 140 об. влияния на преступное деяние сразу делались бы ясными. К сожалению, в Петербурге нельзя было даже найти этот номер журнала и по условиям редакционным, ограждаемым законом, нельзя открыть имя автора, а в Томске все лица, коих касалось дело, не придали статье надлежащего значения, а следовательно, как увидим ниже, прочитал ее уже после того, как закончил и отправил

следственное дело военному прокурору. Последнему же и вовсе неизвестно о самом существовании упоминаемой мною статьи.

Епископ Мелетий, викарий Томской епархии и председатель Епархиального училищного совета, во время моего пребывания в Томске отсутствовал, выехавши для обозрения приходов и церквей.

Так как школа находится на земле архиерейского дома, через дорогу от него, то я опросил эконома архиерейского домоуправления А. Александрова и секретаря архиепископа протоиерея П. Мстиславского, который к тому же два раза временно заведовал церковно-учительской школой. Оба они засвидетельствовали только о тяжелом положении благородного и ревностного в труде службы о. Игнатия в его борьбе с учениками и учителями на почве утверждения в школе порядка, дисциплины и законности. Тут я впервые узнал, что Адрианов и Моцартов оставались в школе во все время до ее закрытия после убийства о. Игнатия, Моцартов в должности учителя, а Адрианов сначала в должности учителя, а потом, после приезда назначенного от Синодального Училищного совета

Л.141. г. Семеновского — в должности делопроизводителя. Последнее обстоятельство чрезвычайно важно: только делопроизводитель и мог дать сведения (цифры, фамилии учеников, постановления Совета и проч.) автору статьи «Иеромонах Игнатий и его система», так как оказалось, что следователь журналов Совета школы совсем не видел и не брал, они оставались в распоряжении г. Адрианова.

Опросить учителей мне не удалось: Адрианов выбыл в Колывань, Моцартов — в Бийск, учитель пения Анохин, показания которого были бы не менее важны, чем Адрианова, выбыл даже за границу России, в Монголию, учителя

П. Буткеева в первый день моего приезда в Томск, равно как и епархиального наблюдателя В. Мироносицкого, не оказалось в городе, так как они проживают на даче.

Я опросил прислугу в церковно-учительской школе и осмотрел здание школы. Помещение заведующего, бывшее — о. Игнатия, было обращено в канцелярию и за отсутствием исправляющего должность заведующего г. Буткеева было заперто; верхний этаж был свободен и заперт, а внизу в классах, неизвестно с чьего разрешения, поместились какие-то посторонние лица, даже с семьями. Мне было не до расследования этого обстоятельства. В школе оставались швейцар и сторож с женой. Они мне и изобразили картину обнаружения убийства о. Игнатия совершенно согласно с данными следствия, впоследствии

Л. 141 об. сделавшимися для меня известными.

По показанию сторожа, его жена Евгения с вечера 8 мая, после того, как покойный о. Игнатий возвратился из бани, куда он отправился немедленно после всенощной в архиерейской церкви, зайдя на минутку домой за узелком с бельем, принесла в квартиру о. Игнатия из кухни (внизу под его квартирою) ужин (суп и кашу) и затем самовар. Для ясности я прилагаю план нижнего этажа здания и квартиры о. Игнатия.

(ЗДЕСЬ ПОМЕЩЕН ИЗОБРАЖЕННЫЙ ОТ РУКИ ПЛАН С ПОДПИСЯМИ СООТВЕТСТВУЮЩИХ КОМНАТ ЗДАНИЯ.)

О. Игнатий, удержав на минуту прислугу, снял сапоги, надел туфли и отдал сапоги чистить: это он делал всегда накануне литургии. Обычно бывало так, что прежде чем о. Игнатий запирался изнутри, кухарка брала из его квартиры самовар на кухню (ужин убирала на другой день); вычищенные сапоги тоже приносила с вечера.

Л. 142. На этот раз кухарка несколько замешкалась, укладывая мужа. Когда она принесла сапоги и дернула дверь в квартиру о. Игнатия, дверь оказалась уже изнутри запертой и в квартире была полная тишина. Это было после 10 часов вечера.

Подумав, что усталый о. Игнатий уже лег спать или уединился для чтения правила пред литургией, женщина ушла к себе в кухню и унесла сапоги.

Прошло очень немного времени; в кухню приходит вдруг бывший ученик 1-го класса Проскурин, уже в то время уволившийся из школы, но еще не уехавший домой. Он был в качестве сидельца около больного ученика, лежавшего в забытьи в больнице (о. Игнатий, ввиду того, что при школе не было больницы, отдал одну из комнат своей квартиры рядом с залом для помещения больницы; дверь из этой комнаты в зал была заперта).

Проскурин заявил кухарке и ее мужу, что он от усталости заснул, но проснулся недавно от какого-то странного шума, который шел либо из квартиры о. Игнатия, либо из кухни ученической (поблизости внизу). Сторож обеспокоился, оделся и сначала поднялся наверх, к квартире о. Игнатия; попробовал дверь, но видя, что заперто изнутри, он решил, что о. Игнатий спит, и отправился на кухню осведомиться, не было ли там какого шума. Ему сказали в ответ, что играли дети, уронили ведро и таз: может

Л. 142 об. быть, от этого и был шум.

Сторож подумал, что этот именно шум и показался странным Проскурину спросонья, пошел домой на свою кухню и лег спать.

Утром 9 мая жена его в 8 часов утра понесла сапоги наверх, в квартиру о. Игнатия. Дверь в его квартиру оказалась открытой. Она вошла в зал и обратила внимание на то, что посредине

комнаты валялась одна туфля о. Игнатия. У дверей, ведущих в столовую, был как-то странно поцарапан крашеный и чисто содержимый пол. От елок, стоящих тут же, она увидела, обсыпались иглы на пол, а на веточках висели пряди каких-то волос. Она прошла в столовую, заглянула в открытую спальню и увидела, что о. Игнатий лежит на кровати, лицом к стене, в подрыснике, с поясом. На ноге одна туфля, волосы в беспорядке. Последнее обстоятельство она приписала вчерашней бане. Женщина поставила сапоги у кровати и вышла. Чувство беспокойства не оставляло ее, и она сказала немедленно обо всем, что она заметила в квартире о. Игнатия, своему мужу, настоявши, чтобы он с кем-либо тоже сходил в квартиру о. Игнатия. Сторож пригласил швейцара; они вошли в столовую, заглянули в спальню: о. Игнатий лежал, не двигаясь. Пора было вставать к обедне. Они оба вышли, пригласили двух случайно встретившихся учеников и снова зашли уже смелее в квартиру, прямо в спальню. Тут, ставши ближе и даже прямо у кровати о. Игнатия, они увидели,

Л.143. что рука его, правая, что лежала сверху, синяя и являла вид безжизненности, а присмотревшись еще пристальнее, они увидели под шеей о. Игнатия веревку... Дали знать в архиерейский дом. Явились сначала протоиереи о.о. Александров и Мстиславский. О. Александров приказал всех удалить из квартиры (что потом оказалось весьма важным), чтобы и на полу все осталось в том точно виде, как было в момент обнаружения смерти о. Игнатия.

Затем протоиерей Александров спешно поехал на дачу к архиепископу доложить о происшедшем, а о. Мстиславский по телефону сообщил властям.

Прибыли скоро судебный следователь г. Альбицкий и полиция. Приступили к осмотру квартиры, теряясь в догадках о том, кто мог совершить злодеяние. Прошло довольно времени. Ученики ходили по классам и по коридору

в нижнем этаже, по двору, наверху в спальнях и классах (что не к чести и не к предусмотрительности г.г. следователей); учителя сидели наверху в учительской.

В это время и совершенно случайно г. полицмейстер обратил внимание на то, что в зале, на полу, у стены лежит половинка перламутровой пуговицы, какие обыкновенно пришивают к нижним рубашкам. Оторвавшаяся половинка пуговицы отверстий для нитки и иголки (мочки) не имела. Можно было поэтому предположить, что вторая половинка может находиться на рубахе.

Л. 143 об. «Если эта пуговица не о. Игнатия, то она — на белье убийцы», — заявил полицмейстер. Осмотрели белье на убитом о. Игнатии. Пуговицы его рубахи были совсем другого сорта. Тогда следователь приказал задержать учеников, прислугу, всех живших в доме. Начали осмотр. На рубахе ученика 1-го класса Герасима Юринова нашлась половина пуговицы точь-в-точь такого же вида, как найденная другая половина. Когда приложили обе половинки, оказались совпадающими все мельчайшие углубления от разрыва на перламутре. У Юринова на руке, где оторвалась пуговица, оказался большой синяк. Сначала Юринов смутился, но все же упорно стал отрекаться от участия в преступлении. Его отделили от учеников, поставили под стражу в зале квартиры о. Игнатия. Он держался с видимым спокойствием, даже ел с аппетитом принесенный ему обед. Так он с властями пробыл в школе до 6 часов вечера, затем был отвезен в заключение в полицию. Там он вечером сознался в преступлении и выдал своего соучастника — ученика 3-го класса Куинова, который в тот же вечер был арестован.

Вот сообщение сторожа и швейцара.

На мой вопрос: «За что же могли убить о. Игнатия ученики?», — они отвечали: «О. Игнатий пострадал за правду», «он требовал справедливости», «ученики хотели, чтобы

все было как при отце Захарии Боченине, чтобы они жили по своей воле, что хотели, делали, и чтобы они командовали школой».

Л. 144. Я спросил: «Один ли Юринов и Куинов могли убить о. Игнатия? Кто с ними мог быть в сообщничестве?» Мне ответили: «Все они такие!!! И ученики и... учителя!»

Я спросил далее: «Может быть, о. Игнатий кричал, раздражался, оскорблял учеников, придирался к ним?»

Спрошенные оба заявили, что о. Игнатий был характера ровного и спокойного, но настойчивого. Никто не помнит, чтобы он кричал или раздражал учеников. «Он требовал порядку и справедливого», — снова повторили сторож и швейцар.

«Каков он был с прислугой?» — спросил я. «Отец родной», — ответили оба.

Совершенно то же самое подтвердил потом и следователь Альбицкий, имевший гораздо более возможности узнать характер и отношения о. Игнатия к окружающим и лично знавший покойного. То же заявили учитель Буткеев, протоиереи Александров и Мстиславский, архимандрит Евфимий, ректор семинарии, епархиальный наблюдатель В. Мироносицкий. В определении характера о. Игнатия этими лицами не могло быть поверхностных суждений, так как о. Игнатий, прежде чем поступить заведующим в церковно-учительскую школу, два года служил преподавателем местной духовной семинарии. Только один юный учитель Семеновский, поступивший на службу с октября 1908 года, по словам следователя, заявил ему, будто о. Игнатий был горд, держался надменно по отношению

Л.144 об. к учителям. Это Семеновский доказывал тем, будто о. Игнатий учителей называл не по имени-отчеству, а по фамилии. Учитель Буткеев совершенно отрицает это обстоятельство. Ниже мы увидим, что отношения о. Игнатия

к учителям, которые все составили скопом ему оппозицию и все вместе и единодушно и неизменно противились о. Игнатию во всех случаях, когда нужно было отстоять порядок и покарать беспорядок, и не мог быть иным, как сдержанным и холодным. Молодому Семеновскому, назначенному на место учителя в Томскую церковно-учительскую школу прямо со скамьи Петербургской духовной академии, такая естественная холодность отношений со стороны о. Игнатия могла казаться гордостью...

Во всяком случае, показание Семеновского о гордости о. Игнатия остается одиноким.

Опрос учителя Буткеева дал немало весьма важных данных. Буткеев, расстроенный преступлением, подал прошение об отставке. Его тяжелое нравственное положение и настроение усугубились тем, что 9 мая исполнился юбилей его 35-летней педагогической службы, причем в епархиальном женском училище уже все заранее было подготовлено к торжеству. Устроителям торжества недоставало такта, и они, не взирая на страшное открывшееся преступление, все-таки устроили чествование Буткеева с обедом и застольными тостами... Это дало повод к обвинению Буткеева со стороны правых элементов общества (Буткеев и сам правый),

Л. 145. что и отразилось на его настроении весьма тяжело.

Буткеев рисует положение школы в преподавательской среде самыми темными чертами. Адрианов и Моцартов всегда не только стояли за учеников на Совете в случае их проступков и дурного направления, не только всегда единодушно высказывались против всяких наказаний, но, главное, в случаях, когда о. Игнатий оставался при особом мнении, настаивая на наказании или исключении ученика и когда с этим мнением соглашался и архиепископ, ничего

не скрывали от учеников и выставляли о. Игнатия как палача. Самым опасным и виновным в смысле создания беспорядков и потворства революционному настроению учеников Буткеев считает учителя пения г. Анохина. На Рождественских святках ученики не хотели петь на елке (потому что при о. Боченине они сами приглашали гостей на елку, преимущественно знакомых взрослых барышень освободительного пошиба, а о. Игнатий сам пригласил девочек младшего возраста из епархиального училища). Зная, что ученикам неприятно пение на елке, Анохин не явился на вечер. В конце вечера хором предложили спеть «Боже, царя храни»; за отсутствием Анохина хором стал управлять ученик Абрамушкин, выгнанный из Обшаровской церковно-учительской школы как коновод забастовки, вышедший из той среды, которая дала в свое время не открытого и доселе негодяя-ученика, который

Л. 145 об. стрелял в заведующего школой священника Соколова... Абрамушкин вместе с хором отказался петь народный гимн под предлогом, что не умеет дать тона... Анохин не явился, по мнению Буткеева, потому именно, что знал о готовящемся скандале с пением «Боже, царя храни».

Вообще, по отзыву Буткеева, весь год учителя были заодно с учениками и боролись против о. Игнатия и его требований внедрить порядок в учебный, воспитательный и хозяйственный строй жизни. Они отстаивали ту анархию и полный во всем произвол, которые были в школе при о. Боченине. Буткеев искренне удивляется, как могли быть оставлены в школе и с освобождением от всякой ответственности, однако с правом голоса в Совете и подписи журнальных определений лица, уволенные от службы указом Святейшего Синода как неспособные и даже неблагонамеренные и неблагонадежные.

Ректор Томской духовной семинарии архимандрит Евфимий подтвердил отзыв Буткеева об Анохине и дополнил его сведения и сообщения новыми данными. Анохин живет на квартире в духовной семинарии. Ректору известно, что Анохина часто посещают лица, известные в городе со стороны крайних левых политических воззрений, назначают в свою очередь записками свидания Анохину, оставляя записки даже снаружи у дверей квартиры Анохина (если его не бывает

Л. 146. дома). Одну из них ректор сам читал. Анохин — человек, знающий пение, но это самомнительный самоучка, ищущий популярности и на этой почве попавший в плен к кадетам и с-декам...

Ректор сообщил, что: а) о. Игнатий получал в декабре 1908 года угрожающие письма с указанием, что ему именно грозит удушение веревкою; б) что воспитанники Томской духовной семинарии отказались принять участие в погребении о. Игнатия и даже от служения панихиды, ссылаясь на то, что им нужно готовиться к экзаменам и в) что инспектор духовной семинарии Смердынский, человек строгий, правых убеждений, в день погребения о. Игнатия получил письмо, в котором к нему направлена угроза такой же расправы и мести, какая была применена к о. Игнатию.

Епархиальный наблюдатель В. Мироносицкий вполне подтвердил сказанное Буткеевым и о. ректором относительно учителей церковно-учительской школы. Они сеяли вражду против о. Игнатия своими рассказами о нем не только в школе, среди учеников, но и в обществе. Отец Игнатий, по словам Мироносицкого, уже на службе в духовной семинарии стяжал себе репутацию человека строгого и требовательного. С такою репутацию он перешел и в церковно-учительскую школу и встречен был враждебно учениками.

Но на самом деле о. Игнатий был человеком весьма мягким и милостивым: всегда посещал больных, справлялся о их здоровье, в день убийства

Л. 146 об. он посетил больницу даже два раза, помогал ученикам, отдавал им даже свои сапоги. Жил о. Игнатий как аскет: деньги раздавал, стол имел гораздо хуже, чем ученики, в постные дни на кухне общей, а в скоромные на той же кухне ему готовили суп и кашу. До глубины души возмущался г. Мироносицкий поведением учеников и учителей 9 мая, в утро обнаружения убийства. Ученики вели себя как будто это была простая перемена между уроками, а на вопросы следователя отвечали как преступники, сговорившиеся взаимным договором обманывать следственную власть.

Вот вопросы и ответы:

— Был ли Юринов (убийца) у всеобщей?

— Не помню, не знаю.

— Пел ли он на клиросе?

— Не помню, забыл, не заметил...

— Кто служил всеобщую?

— Не помню.

— Может быть, архиепископ служил?

— Не помню, забыл.

Таковы все ответы. Сидел ли Юринов за ужином, был ли он после того в классе, в спальне, когда лег и т. п. На все один ответ: не помню, забыл, лампа была потушена, не заметил и т. п.

«Почему у него на руке синяк?» — на это все дружно отвечают то же, что и Юринов: «Мы часто боремся»...

Что всего удивительнее, и учителя на вопрос

Л. 147. Мироносицкого, откуда же синяк у Юринова, отвечали то же самое, но уже с другим привкусом: «Бедный Юринов! Как могли его заподозрить?! Он такой нервный,

что-либо на себя наплетет, наговорит небылиц, зачем его арестовали?! Неужели пуговица что-либо доказывает или что значит синяк? Ученики часто борются, у них у всех бывают синяки», и т.п. Внизу лежит удушенный 30-летний иеромонах, жертва зверства и распущенности школы, а гг. учителя не о нем жалеют, а стараются выгородить убийцу. Они же, особенно Семеновский, настойчиво просили полицию и власти спасти их и учеников от возможной расправы союзников-черносотенцев, действительно, озлобившихся и бывших в весьма угрожающем настроении. Тут цену жизни и они поняли.

Все вышеизложенное подтвердил потом и следователь, кроме сказанного об учителях, из которых он допрашивал только одного Семеновского. Он добавил еще одну подробность. Его встретил в школе Адрианов и спросил: «Неужели дело передается военному суду?» Получив утвердительный ответ, Адрианов взволнованно заговорил: «Что же? Их повесят?» И на утвердительное предположение следователя сказал: «Что вы! Вы прислушайтесь к общественному мнению!» — «Я с ним ознакомлен, — сказал следователь, — и вижу общее негодование, вижу общее ожидание примерного наказания преступникам». — «Это не общественное мнение», — заявил Адрианов и прекратил разговор.

Л. 147 об. Опрос представителей местного Союза русского народа, который особенно близко к сердцу принял преступление убийства, не дал мне никаких новых подробностей. Говорили и уверяли, что убийство — дело посторонних влияний, дело революционных организаций, но не представили ни одного факта, доведенного до сведения следователя и им не обследованного. Уверяли, что о. Игнатий получал угрозы в анонимных письмах, что самолично видели и читали эти письма, однако, оказалось, никто о них следователю не заявлял.

Губернатор Гондатти сообщил мне, что он, получив в Петербурге известие об убийстве о. Игнатия, был уверен и такого же убеждения держится и теперь, что преступление совершено на почве политической. В этом смысле, торопя следствие и настаивая на самом тщательном розыске нитей злодеяния, он телеграфировал подчиненному ему ведомству в г. Томск и представителям судебной власти. Однако, прибыв в Томск, он от начальника жандармского управления Романова, от начальника охранного отделения, от прокурора суда и от следователя Альбицкого услышал одно и то же заявление: все согласны, что это преступление политического характера, но раскрыть это и доказать фактами они оказались не в состоянии.

Из перечисленных губернатором лиц я
Л. 148. посетил прокурора и следователя.

Прокурор заявил мне, что так как он с первого же раза, согласно желанию губернатора и архиепископа, ходатайствовал о передаче всего дела военному суду, то он, прокурор, мало вникал в это дело, которое в подробностях известно следователю. При этом прокурор предупредил следователя о моем визите и поручил ему раскрыть мне дело со всюю обстоятельностью.

Следователь Альбицкий, исправлявший тогда должность следователя по особо важным делам, заявил мне, что: а) все данные следствия и законченное следствие он 4 июня отослал в Омск военному прокурору за № 344; б) журнал «Сибирские вопросы» с упоминаемой в нем статьей получил уже после того, как дело следственное было отправлено, и он считал неудобным брать его и просить возвратить к доследованию, хотя не может не признать, что статья дает немало данных для сведения следователя и в) что 25 июня вручен обвиняемым

Юринову и Куинову обвинительный акт. Из всего этого следовало, что мне уже было невозможно просить о передоследовании хотя бы и через обер-прокурора Святейшего Синода, так как, по закону, после вручения обвинительного акта дело следствия считается уже совершенно поконченным.

Вот почему хотя и видел я, что следствие действительно ведено было спешно и весьма неполно, мне оставалось только констатировать этот факт (ниже объясню подробнее недостатки

Л. 148 об. следствия) и считаться с ним уже как с непоправимым делом.

Укажу подробности заявлений следователя, выше не упомянутые, но важные для обрисовки как положения о. Игнатия в церковно-учительской школе, так равно состояния школы и школьных порядков.

Прежде всего — показания убийц Юринова и Куинова.

Как выше сказано, Юринов, арестованный после того, как у него нашлась пуговица, не признавался в совершении преступления, пока был в школе. Очевидно, ему хотелось пред товарищами до конца держать себя героем, а что они, по крайней мере ученики 3-го класса, знали о готовящемся злодеянии, для меня лично не подлежит сомнению, судя по статье в «Сибирских вопросах», по поведению учеников во время следствия и, наконец, по сведениям, идущим с мест, куда они после роспуска учащихся и закрытия школы разъехались.

Но вечером в полицейском управлении у Юринова, как это естественно у всякого человека и особенно у такого нейрастеника, каковым является он, наступила реакция. Он ослабел, пал духом, увидя улики преступления, и во всем сознался.

Кто такой Юринов?

Он сын крестьянина; учился с Куиновым в одной второклассной школе (Тобольской епархии), дружил с ним, так что они и снялись

Л.149. вместе на фотографической карточке. Детство Юринова — нездоровое детство. По его признанию, с 5 лет он «баловался» онанизмом, а с 12 лет онанировал «по-настоящему»...

Однако физически это здоровый и очень сильный крестьянский парень, только со слабою нервной системой и неуравновешенностью духа — результаты эксцессов и нервных напряжений онанизма.

Он с Куиновым три года назад, в 1906 году, поступает в Томскую церковно-учительскую школу, пропитанную тогда насквозь революционными течениями.

Юринов не выдерживает напряженного учения и в том же 1906–07 году из 1-го класса школы увольняется, по прошению, вследствие болезни, причем врач Завадовский, о коем я упоминал в своих отчетах 1905 и 1908 года как о человеке вредном для школы, потаковщике лени и капризов воспитанников, дает Юринову свидетельство о болезни нейрастении.

Прошло два года. Юринов, по его теперешнему признанию, совершенно оставил онанизм. Но поведение его и наклонности проявились скоро в худую сторону, в сторону преступления. За эти два года, как видно из переписки его, вскрытой следователем, Юринов участвовал в воровстве, у него даже просят в письмах советов и указаний, как и куда скрыть украденное золото.

В 1908–09 году, совершенно вопреки всяким законам, переросший максимальный возраст (17 лет) для поступления в 1-й класс школы,

Л. 149 об. 20-летний Юринов без экзамена, без справок о поведении в годы отсутствия из школы принимается в 1-й класс Томской церковно-учительской школы при временно заведующем школою Адрианове.

Весьма примечательно, что при этом тот же врач Завадовский дает свидетельство о том, что теперь Юринов совершенно здоров: документ, который, может быть, единственный раз будет медвежьей услугой для Юринова, ввиду попыток его родных и сочувствующих убийству левых элементов общества (см. статью в «Сибирских вопросах») защитить и спасти Юринова от кары на почве предполагаемой его психической ненормальности.

Признание Юринова, по словам следователя Альбицкого, сделано им весьма неохотно. Он предваряет и сопровождает рассказ о совершении преступления неоднократным заявлением о том, что «в деле этом нет политики». То же потом старательно и предупредительно заявляет и сообщник (в сущности, по моему мнению, инспириатор и главный виновник) преступления ученик Куинов, хотя и не сознавшийся в преступлении. Этот идет еще дальше и заявляет следователю, что он, Куинов, в своих политических убеждениях не отличается от покойного о. Игнатия. «А вы к какой же политической партии причисляете о. Игнатия и откуда знаете, какие были воззрения о. Игнатия?»

На этот вопрос следователя Куинов ответил:

Л. 150. «Я хорошо знаю, что о. Игнатий принадлежал к Союзу русского народа»...

Далее Юринов рисует картину преступления. С Куиновым не раз у Юринова были разговоры о том, что личный эгоизм — явление дурное, а коллективный эгоизм — явление законное. По требованию такого эгоизма нужно уничтожать людей вредных. К числу таковых «вредных» в общественном

отношении, и в частности для Томской церковно-учительской школы, они, Юринов и Куинов, единогласно причисляли и о. Игнатия, преследовавшего и стеснявшего учеников и проводившего настойчиво меры строгости. При этом Юринов высказывал мысль по поводу чтения «Преступления и наказания» Достоевского, что никаких укоров совести не может быть при убийстве вредного для общества человека и что тип Раскольникова поэтому является неестественным.

За неделю до убийства о. Игнатия они, Юринов и Куинов, окончательно сговорились и тогда же достали все нужное. Они для этого воспользовались веревкою для белья в школьном дворе. Рассмотрев ее, они нашли, что веревка слишком тонка для удушения, и поэтому они ее свили вдвое.

В течение недели веревка хранилась у Куинова в гардеробной.

День убийства был намечен на 8 мая, когда с вечера Юринов, как дежурный по кухне на 9 мая, должен был, по установившемуся обычаю, идти на квартиру к о. Игнатию.

Л.150 об. Утром в день преступления Юринов и Куинов еще раз совещались о преступлении.

Вечером оба были у всенощной. Юринов простоял всю службу (в архиерейской церкви). Куинов же ушел в начале службы, отпущенный учителем Семеновским, но постоял до литии, боясь пойти в пономарку, где обычно складывалась верхняя одежда учеников, так как опасался встретить там о. Игнатия или попасть ему на глаза. После литии Куинов вышел из церкви, отправился к одному молодому человеку (Беджицкому), которого он готовил на первый классный чин, и по окончании службы в 8 часов вечера был уже в здании школы. Здесь Юринов и Куинов поужинали и, заметив, что о. Игнатий отправился в баню, ушли в пивную, где выпили две полубутылки пива, играли в шахматы, и в начале

10-го часа, когда возвратился о. Игнатий из бани, возвратились и они в школу. О том, что к нему подходил в пивной какой-то студент, Юринов умолчал, впоследствии же, на прямой вопрос об этом со стороны следователя, заявил, что он не знает этого студента, встреча с которым в пивной будто бы было совершенно случайно.

По приходе Юринова и Куинова в школу, Куинов, подробно осмотрев нижний этаж, удостоверился, где и что делает швейцар, и вообще убедился, что около квартиры о. Игнатия нет никого, а Юринову на пути встретился ученик и передал ему, что о. Игнатий его к себе требовал. Тогда

Л. 151. Юринов отправился наверх в класс за дневником, а Куинов пошел в гардеробную (внизу) за веревкою.

Внизу в коридоре-зале оба они встретились. Юринов взял веревку и сделал легкую посредине петлю (не мертвую), как завязывается галстук в первом приеме.

На пути в квартиру о. Игнатия Куинов заглянул в больницу и удостоверился в том, что там оба ученика спят. Первым вошел в отпертую дверь квартиры о. Игнатия Юринов. Куинов следовал за ним и запер за собою дверь на ключ. Обычно о. Игнатий встречал учеников в своем зале, посредине, и стоя объяснялся. Но Юринов быстро пошел навстречу показавшемуся из столовой о. Игнатию, даже зашел к нему, как бы торопясь, сзади, так что заставил о. Игнатия повернуться к двери зала (ведущей из передней) спиною, и затем, положив дневник на стол, тут стоящий, этим заставил о. Игнатия нагнуться, чтобы рассматривать дневник. В этот момент Куинов тихо вошел в комнату и стал сзади о. Игнатия, а Юринов быстрым движением надел петлю на шею о. Игнатия и один конец веревки бросил Куинову, другой оставил у себя и сразу оба начали затягивать петлю и тянуть концы веревки в разные стороны. О. Игнатий растерялся, метнулся,

успел схватить Юринова за руку выше кисти, а Куинова за кисть, но это не мешало убийцам делать свое дело. Быстро о. Игнатий ослабел, перестал держаться за руки убийц,

Л. 151 об. и они, получив свободу, стянули петлю столь сильно, что, как потом оказалось, прорвали хрящи горла... Одновременно они стали бить ногами по коленям отца Игнатия, и он опустил вниз, прошептав, как показалось Юринову, единственное слово, слышанное от него: «Пустите»... Все происшедшее было делом одной минуты.

В момент, когда о. Игнатий уже опустил на колена и потом склонился на пол, раздался стук в дверь передней: прислуга-женщина принесла сапоги. Убийцы бросили о. Игнатия и стали ножом вскрывать замазку в окне столовой, чтобы вылезть через окно во двор. Но стук скоро прекратился. Убийцам послышался легкий хрип о. Игнатия. Тогда они еще затянули веревку и завязали ее мертвою петлей, при чем Юринов руками вырывал волосы бороды из-под веревки и оставлял их на ветвях сосенок. А потом убийцы завязали узлом концы веревки, чтобы удобнее нести тело, и внесли мертвого о. Игнатия в спальню, положили его на кровать, повернули лицом к стене, спрятали веревку. Немедленно они ушли из квартиры о. Игнатия. Юринов отправился прямо в спальню и лег спать, но всю ночь не спал: все стоял перед ним убитый о. Игнатий с веревкою на шее, смотрел ему пристально в глаза, так что никуда не мог Юринов спрятаться от этих глаз, даже зажмурившись, и спрашивал: «За что ты меня убил?» А Куинов отправился из квартиры о. Игнатия наверх, в класс, вошел туда (было 10 ч. 55 м., чрез 5 минут гасили огни,

Л. 152. и все должны были идти в спальню) с пением веселенькой песни, покопался в своем столе, нашел какое-то стихотворение, показал товарищу, потом позвал всех спать (было три-четыре человека), пошел в спальню, лег... и спал хорошо до утра!

На вопрос следователя, за что же Юринов убил о. Игнатия, убийца не мог представить удовлетворительных объяснений, так что убийство со стороны показаний Юринова представляется в сущности безмотивным.

«Надоел он мне», — только и твердил Юринов. «И потом я считал его человеком вредным», — добавляет он. По показаниям Юринова, никакой жестокости со стороны о. Игнатия ни он, ни его товарищ не видели. Была только неприятная во всем строгость: не пойдешь в класс, выйдешь без спроса из школы, опустишь молитву, богослужение, не подашь сочинения в срок — за все о. Игнатий выговорит. Без крика, без злобы, но выговорит. «Всегда за что-нибудь будет делать выговор»; «человек неприятный и вредный», — только и твердил Юринов на допросе.

В заключение своих показаний настойчиво он просил следователя не говорить Куинову, что он его выдал: «Мы дали клятву друг друга не выдавать», — заявил он следователю. Вечером 8 мая и Куинов был арестован. (*Видимо, ошибочно указана дата. Нужно — 9 мая.*)

Кто такой Куинов?

Выше замечено, что он — товарищ Юринова по второклассной школе, а в последний год —

Л. 152 об. близкий друг Юринова. Собственно говоря, Юринов только учился с учениками 1-го класса, а вся его школьная жизнь, со всеми интересами разделялась исключительно с учениками 3-го класса: с ними он два года назад был в 1-м классе, с ними был и друг его Куинов.

Куинов, по отзыву о. Мстиславского, бывшего не раз временно заведующим школой, — это хитрый, лукавый и «бесовестный» деревенский парень-сибиряк. Уйти из школы, обмануть надзор, сделать гримасу при разговоре с учителем или заведующим и тотчас же принять самый невинный вид,

зайти потом сзади и в присутствии учеников опять показать язык, показать нос или искривить физиономию и, вызвав хохот, моментально принять самое почтительное выражение лица — и все это на почве недетской шаловливости или простой невоспитанности, а именно на почве лукавства и злобы. Вот черты из поведения Куимова, как они запечатлелись в памяти о. Мстиславского. Уличная деревенская распушенность и измененность сказались в циничных строках дневника Куинова: в нем он нередко предается воспоминаниям о «бабах», о грязных с ними отношениях.

При первом допросе следователя и при обвинении его в убийстве Куинов изменился в лице; но чрез мгновение принял плутовское и ехидное выражение лица и не покидающий его все время тон типичного сибирского каторжника: «Что вы, что вы, ну что вы, откуда это, так что, что же,

Л.153. это вы, шутите что ли, никак этого невозможно, за что же я убил бы, могу ли, где же мне, я не был, не знал, не видел, забыл, не помню», — вот ответы на все вопросы следователя. «Я был во время всеобщей на уроке, потом вернулся в школу, ужинал, сидел в классе, лег потом спать и ничего не знаю, а Юринов, если что говорит на меня, то значит — сошел с ума». Таково показание Куинова.

Но он уличен: а) показанием прислуги в пивной, которая видела его там вместе с Юриновым и каким-то студентом; б) показаниями швейцара, видевшего, как он проходил в начале 10-го часа вечера с Юриновым и подходил к швейцару; в) показанием ученика Фадеева, который в это же время занимался с швейцаром; г) показаниями учеников, из которых нет ни одного, который бы видел Куинова в классе и которые показали, что в класс он пришел перед тем, как идти в спальню, за 5 минут до 11 часов вечера.

Следователь нашел дневники Юринова и Куинова.

Юринов много читал. Начал почему-то с Мильтона, а потом читал все пессимистов: Гартмана, Шопенгауэра, Пшебышевского, Толстого, Достоевского. «Интересовался, видимо, убийствами», — говорит следователь. «Взгляды на все высказывает пессимистические и ожесточенные». Вот одна из тирад дневника: «Итак, миллионы миллионов говорят, что жизнь есть зло. Так говорит Лев

Л. 153 об. Толстой, так говорю и я, Герасим Юринов (!). И если я сейчас себя не убиваю, то потому только, что знаю, что смерть все равно придет».

Выше было замечено о прошлом Юринова. Теперь ко времени сказать, что он вообще не пил спиртных напитков, на следователя произвел впечатление человека здорового и дельного, духовно нормального. Прилагаю при сем школьные письменные работы Юринова и Куинова: они представляются произведениями людей нормальных, со здоровой логикой. Одно должно заметить: написаны они грязно и небрежно — признак невоспитанности и нравственной неряшливости.

В дневнике Куинова, грязно написанном, кроме той грязи о его отношениях к женщинам, есть и часть «литературная». Тут «беседы с другом» о эгоизме личном и коллективном, о вредных людях и о том, что их надо уничтожать. «Друг» — это, конечно, Юринов.

Следователь сообщил данные и об о. Игнатии, насколько они выяснились в процессе следствия.

Физически — это идеально здоровый человек, как это и обнаружило медицинское вскрытие тела: почки, легкие, печень, сердце — «на сто лет». Извивы мозга — незаурядного человека, настолько замечательные, что студенты-медики были приглашены профессорами специально посмотреть на особенность строения мозга у умственно одаренного человека.

Л. 154. Нравственно — это человек уравновешенный. Никаких крайностей и резкостей в отношении его к окружающим никто не отметил. О жестокости его не может быть и речи.

Жил он аскетом, питался скудно (эта черта отмечается еще его сотоварищем по университету в одной из статей в «Московских ведомостях», некоего Булатовича). Денег своих о. Игнатий не имел. Деньги казенные хранил необыкновенно аккуратно: после его смерти они были найдены в его письменном столе до копейки по счетам сложенные и разложенные по конвертам с соответствующими пометками; принять и счесть их было делом одной минуты.

Заботливость о больных (дважды ежедневно посещал больницу), раздача собственных денег и вещей прислуге и ученикам, отношение к прислуге, заботливость даже об обучении швейцара — все это показывает в нем доброе сердце.

Трудолюбие и служебная исправность о. Игнатия выше похвал. Это видно из журналов Совета, его бумаг, пометок.

Иноческая честь его не запятнана, хотя после его смерти местные кадетствующие защитники и покровители убийц делали попытку набросить тень на эту сторону жизни о. Игнатия, заявляя, что его мог убить сторож за интимные отношения покойного к его, сторожа, жене, или те ученики, которые-де находились с о. Игнатием в противоестественных отношениях. Эту мерзость г. следовательно, однако, «дополнительно» препроводил в

Л.154 об. Омск для приобщения к делу.

Впечатление, вынесенное следователем из разбора дела, неблагоприятно для учительской корпорации школы. По мнению и заявлению его, надзор за воспитательной частью вел один о. Игнатий. Его удивляет то обстоятельство,

что учитель Семеновский, дежуривший по школе в день убийства о. Игнатия, не мог дать следствию никаких данных: он даже не заходил в спальни и не проверял учеников вечером. Юринов признался, что ученики уходили из школы ночью, перелезая через забор, и отправлялись гулять с «барышнями» в городской сад. Куимов имел вне школы урок в городе, о котором никто из воспитателей не знал, уходил на урок и во время всеобщей, как это было 8 мая, и даже ночью из спальни. Правда, учителя не имели квартир в школе и поэтому ночевали на квартирах, уходя из школы после ужина учеников. Это уже было недосмотром самого о. Игнатия: для ночлега одного учителя место в здании было, и дежурный воспитатель беспрепятственно мог оставаться при учениках. Но удивительно то, что надзиратель Красносельский, хотя и избранник о. Игнатия, ни за чем не следил, хотя жил в самой школе, ничего не знал, что делается в школе, и для следственного дела не дал никаких существенных и ценных показаний. Жизнь учеников была учителям или совершенно неизвестна, так что они не могли определить даже настроения учащихся, или, если предположить обратное, т. е. учителя

Л.155. знали о настроениях и намерениях учащихся, то они, учителя, не иначе могут быть названы, как сообщники убийц...

После всего вышеизложенного, т. е. после доклада об отзывах различных мною опрошенных лиц, перехожу к моим собственным заключениям.

Мое мнение.

1. Убийство о. Игнатия дело не двух лиц, Юринова и Куинова, в нем заведомо принимал участие, по крайней мере, весь третий класс, а может быть, была

осведомлена и вся школа. Чрезвычайно подозрительным представляется то обстоятельство, что в конце года из 1-го класса, перед самыми экзаменами, сразу уходят по прошениям восемь человек один за другим, причем одни выставляют совершенно необъяснимую причину — бедность, каковая в конце года и перед самыми экзаменами едва ли может заставлять ученика покидать школу, другие же выражаются в объяснение причин ухода еще более странно: «по неблагоприятному стечению обстоятельств» (Алексеев), «находя невозможным дальнейшее пребывание в школе» (Проскурин). Думается, что-то назревало в школе, а что именно, о том неопровержимо говорит автор статьи в «Сибирских вопросах»: «Все думали, что разряд произойдет позднее». Я полагаю по некоторым данным и приготовлениям учеников, что о. Игнатия хотели убить в саду, около школы, принадлежащем архиерейскому дому; туда вела и калитка из школьного двора, туда иногда

Л. 155 об. уединялся о. Игнатий для прогулки и стал замечать присутствие там учеников, вопреки запрещению. Сам о. Игнатий в разговоре с г. Мироносицким выказывал беспокойство ввиду увольнения восьми учеников по прошениям, а о. Александрова, эконома архиерейского дома, просил забить калитку из школьного двора в архиерейский сад. Точно он чего-то опасался. При этом он прекратил и собственные прогулки в саду. Думается, вся школа действительно ожидала убийства, о нем говорили, виделись приготовления, и вот из 1-го класса, где был Юринов, по нейрастеничности своей едва ли сдержанный на слово, и где яснее чувствовалось приближение убийства, стали уходить ученики... Проскурин сидел в больнице и, проснувшись от шума, идет

немедленно в кухню сказать о том сторожу: шум-де подозрительный или в квартире о. Игнатия, или на ученической кухне. Это мог говорить человек, заранее уже настроенный и расположенный к подозрению в известную сторону.

2. Следствие ведено крайне спешно и неполно, почему и преступление не выяснено во всех подробностях (студент в пивной так и остался не открытым), и настроение школьное не вырисовывается достаточно, и связь преступников с организациями вне школы совсем не затронута. Самое обвинение, предъявленное Юринову и Куинову, звучит странно: «Питая личную злобу против иеромонаха Игнатия, они, сговорившись, убили его посредством удушения»...

Л. 156. Далее, собственно говоря, идти некуда в формальном отношении к преступлению и преступникам. Собственно говоря, кроме пуговицы, найденной полицмейстером, а не следователем, и признания Юринова, следственное дело не дало ровно ничего для освещения преступления в мотивах и обстановке, и только затемнило все, квалифицировав убийство из личной мести.

Другие недостатки следствия не менее характерны и важны.

А. Переписка о. Игнатия не прочитана; письма, к нему адресованные, лежат в корзине, в спальне о. Игнатия, нетронутые, я их видел, но не читал, не имея на то нравственного права. Но письма, особенно угрозы и анонимы, могли бы открыть многое.

Б. Ученики быстро разъехались неопрошенные. Следователь ссылается на распоряжение Святейшего Синода о роспуске учеников. Но распоряжение в телеграмме обер-прокурора последовало в ответ на запрос и просьбу архиепископа Макария; в Петербурге неясны были

подробности дела, а следователь имел полное право и обязан был задержать учеников столько времени, сколько нужно было ему для окончания и полноты следствия.

Между тем, уже после окончания следствия и разъезда учеников, из мест их пребывания стали получаться сведения иногда и немаловажные. Так, епархиальный наблюдатель г. Мироносицкий получил от священника села Ельчанского Курганского уезда и той же волости письмо,

Л. 156 об. в коем говорится, что в селе проживают три ученика, прибывшие из закрытой томской школы, что они вели между собою странный разговор, касающийся убийства о. Игнатия, причем высказывали опасения, как бы Юринов, «как слабовольный», не выдал их всех (т. е. учеников школы), и уверенность, что Куинов не выдаст, ибо «он чахоточный, ему все равно скоро умирать». Выходит, в школе была преступная организация, велись даже слишком откровенные разговоры, и выбор убийц был сделан не без расчета: Юринов, помышлявший с Львом Толстым, что жизнь есть зло и надо себя убить, и Куинов, которому смерть несла чахотка.

В. Прежних ревизорских отчетов, рисующих революционное настроение школы и особенно в год, когда из школы выбыл Юринов, следователь не видел и не читал.

Г. Что удивительно, следователь не видел и не читал журналов Совета школы, которые, как ниже увидим, могли бы ему нарисовать генезис ненависти к о. Игнатию со стороны учеников и сопутствующие ей причины со стороны учителей, настроение учеников вообще и, в частности, Юринова и Куинова.

Д. Следователь не читал и не видел письменных «сочинений» учеников школы, мною двукратно представленных в Училищный при Святейшем Синоде совет в выдержках, сообщенных архиепископу Макарию (следователь это мог видеть в Томске, в канцелярии архиепископа и

Л.157. школьном архиве): сочинения написаны языком и выражениями прокламаций и с несомненностью устанавливают факт сношений учеников с какими-то внешкольными прямо революционными организациями.

Е. В этих же выдержках из моего отчета за прошлый год следователь нашел бы материал для суждений об учителях Моцартове и Адрианове и, сопоставив факт их странного оставления в школе вопреки распоряжению высшего начальства и узнав по журналам Совета школы об их постоянных выходках и оппозиции о. Игнатию, не оставил бы их без допроса.

Ж. Не расследована история с отказом учеников петь народный гимн, и в связи с этим не допрошен подозрительный г. Анохин, учитель пения, не явившийся на елку, ныне немедленно после убийства о. Игнатия уехавший в Монголию.

З. Не расследованы красноречивые признания, быть может, невольные, сделанные в статье «Иеромонах Игнатий и его система» в «Сибирских вопросах», и те цифровые данные и выдержки их журналов Совета школы, которые мог дать только Адрианов, кстати сказать, вместе с учителем Моцартовым расхваленный в этой сочувствующей убийству статье.

И. Не отмечено и не расследовано ярко подчеркнутое стремление Юринова, Куинова, Адрианова и автора указываемой статьи, прежде всего, показать и доказать, что убийство совершено

Л.157 об. «неполитическое»; а между тем здесь более всего применимо французское присловье: «qui s'excuse s'accuse» и русское «на воре шапка горит».

і. Не расследовано, почему вдруг представлено обвинение о. Игнатия в содомском грехе, и какие есть у обвинителя на то доказательства; знакомство с обвинителем, его указания на тех, с кем он имел разговор и от кого получал такие

сведения, могли бы пролить свет на дело. Вместо этого пред нами простая отписка, пересылка грязного извета в Омск «для приобщения к делу».

К. Не расследовано, как и почему незаконно принят Юринов и Абрамушкин в школу, и вообще, все положение и состояние школы, ее прошлое, настоящее, взаимоотношения учителей, учащихся — все это прошло мимо следствия.

Л. Связь с духовной семинарией, отказ семинаристов идти на панихиду по о. Игнатию и на его отпевание — и это точно не существовало для следователя, а между тем одно это обстоятельство могло бы поколебать предположение, что Юринов и Куинов, только «питая личную злобу», убили о. Игнатия.

М. Не осмотрены вещи и сундуки убийц: у Куинова, например, в сундуке оказалось полное собрание книг известного психологического издательства Флауэра; из отметок на полях (книги, видимо, очень читались, захватаны пальцами, испещрены заметками) видно, что Куинов

Л. 158. особенно интересовался знать способ гипнотизма, подчинения себе чужой воли. При предположении, что он собственно инспирировал и руководитель убийства, а слабый нейрастеник Юринов — только орудие Куинова, нет ли подозрений и относительно проб гипнотизирования Куиновым Юринова?

Н. Наконец, следствие совсем игнорировало и не учло факта бегства 8 учеников, товарищей Юринова, из школы, весьма подозрительного и необъяснимого с точки зрения обстоятельств чисто школьной жизни. Ученики эти остались недопрошенными.

Для полноты картины школьной жизни в минувшем учебном году и вместе для уяснения некоторых сторон ее, имеющих отношение к трагическому происшествию, о коем речь, привожу некоторые постановления Совета по журналам.

1908 год.

За время заведования школой священника Захарии Боченина проступки учеников и поведение их совсем не обсуждаются. Всем ученикам поведение — 5.

№ 11, 31 мая 1908 г. Куимов переводится в 3-й класс последним.

Вопреки заключению моей ревизии и заключению Епархиального училищного совета, впоследствии подтвержденным и постановлением Училищного при Святейшем Синоде совета, ученикам 3-го класса Валько, Сокову и Туголукову выдаются свидетельства

Л.158 об. об окончании курса школы с соответствующими правами, и даже при поведении 5.

№ 12/1, 1 июня, ст. 1.

Возбуждается ходатайство об утверждении учителя Адрианова в должности, после ревизии, признавшей его не пригодным к службе, что впоследствии утверждено и Синодальным училищным советом.

С этого же времени, кроме того, за отъездом о. Боченина, юный Адрианов, при наличии старейшего учителя Буткеева, при наличии протоиерея о. Мстиславского, не раз прежде исполнявшего по долгу обязанности заведующего школой, назначается временно заведующим школою... Отсюда, конечно, и разговоры в Томске, что здесь было при страстие архиепископа Макария к своему родственнику Адрианову.

№ 12/2, августа 29-го. Во время заведования школой Адрианова принимается незаконно, чрез два года по выбытии из школы, без экзамена и 20 лет от роду Юринов. В журнале говорится, что прилагается удостоверение врача Завадовского о том, что Юринов здоров. Удостоверения при журнале на самом деле нет.

Ст. 4. Принимается в 3-й класс бывший ученик Обшаровской школы Абрамушкин. Рукою архиепископа против этой статьи замечено, что нужно снести с заведующим Обшаровской школой и ожидать справок об Абрамушкине.

Сношений не сделано (об этом мне заявил заведующий Обшаровскою школою о. Холмогоров), а Абрамушкин все-таки принят. Он, оказывается,

Л. 159. был уволен из Обшаровской школы как главный коновод забастовки и зачинщик бунта против начальства, а в Томской церковно-учительской школе, управляя хором в день елки в 1908 году, отказался петь народный гимн, заявив, что не знает, как и какой надо дать тон для пения народного гимна.

№ 15, 18 сентября. В первое же заседание Совета при новоназначенном заведующем о. Игнатии все преподаватели не согласились с ним в избрании надзирателя за учениками: о. Игнатий предлагает окончившего курс студента семинарии Красносельского, заявляя, что лично знает его с отличной стороны как своего ученика, а преподаватели единогласно желают иметь надзирателем студента университета (еще учащегося и имеющего продолжать учение в университете при исполнении обязанностей надзирателя), находя, что звание студента университета для учеников школы будет «авторитетно».

О. Игнатий остается с особым мнением, с каковым соглашается в резолюции и архиепископ.

№ 16. Октября 3-го дня. Ст. 2. Заявление о. Игнатия о поведении ученика 1-го класса Баева (см. упоминание в статье «Сибирских вопросов»). Баев за 10 минут до все-нощной 30 сентября неприлично приставал в столовой и умывальнике к женской прислуге, обнимал и удерживал женщину, не взирая на ее протесты. Это лично замечено о. Игнатием. Баев упорно носит красную

Л. 159 об. рубаху, курит табак открыто, даже в архиерейском саду, разговаривает во время богослужения. Он малограмотен, худо учится и в учительской школе нежелателен. Так гласит справка.

Весь Совет стал в защиту Баева и решил вместо увольнения Баева, чего требовал о. заведующий, сделать ему замечание.

О. Игнатий остается при особом мнении. Архиепископ делает характерную по сему поводу резолюцию:

«6 октября 1908 г. Ввиду крайней распущенности учащейся молодежи вообще, и в частности Томской церковно-учительской школы в предшествующие годы, при излишках потворства их слабостям и порокам со стороны воспитателей, уволить П. Баева, если пожелает, то по прошению».

№ 17. Октября 6-го. Ст. 2. Просится бывший воспитанник школы Емельянов в 1-й класс, 20 лет. Ему отказано по великовозрастию. Ср.: принятие Юринова при условиях худших. Отсюда родится озлобление вследствие пристрастных и неодинаковых решений.

Ст. 3. Увольняются ученики 3-го класса Еремин и Присягин из школы за крайнее неблагоповедение (приводятся проступки совершенно нетерпимые, из них главные: нежелание кланяться на улице о. заведующему, угрозы ему, выступление самозванным и незаконным представителем от всего класса...).

Л. 160. Совет, будучи не в силах протестовать против предложения о. Игнатия об увольнении негодных учеников, постановляет, однако, оказать им милость и дать им отметку в поведении за прошлый год, т. е. принятую при о. Боченине для всех учеников обычную круглую пятерку.

№ 18. Октября 11-го. Ст. 1. Совет слушал письменное прошение учителей Адрианова и Моцартова «об освобождении их от занимаемых должностей по семейным

обстоятельствам» (об увольнении по ревизии нет ни слова) и затем здесь же «их словесную просьбу» продолжать занятия. Совет оставляет их обоих на службе с уплатою за урок 1 р. 13 к. и с освобождением от обязанностей дежурных воспитателей». Адрианов, кроме того, оставляется и делопроизводителем.

Это после ревизии, представившей Адрианова и Моцартова неблагонадежными по настроению и неспособными в отношении дидактических приемов их классной работы.

№ 24. Декабря 22. Поведение Юринову уже стоит 4. У Куимова за прежнюю четверть также сбавлено поведение.

1909 год по журналам Совета открывается описанием скандала на елке 4 января. Ученики, обиженные тем, что им не предоставлено право, как это было прежде, приглашать «барышень» (здесь подстрочное примечание: *1. Характерно это отношение к «барышням». Автор упомянутой статьи «Сибирских вопросов», описывая тяжелое положение учеников школы при о. Игнатии, прорывается и говорит языком учеников: «Переписку с барышнями пришлось прекратить». Хороша, должно быть, переписка!*) (прежде бывали и барышни с улицы,

Л. 160 об. и освободительные девицы с «убеждениями»), и вместо этого приглашены о. Игнатием дети и девочки из Епархиального женского училища на елку, испортили вечер безобразным пением. При этом учитель пения Анохин, потакая недовольству учеников, не явился на вечер, хором управлял ученик Абрамушкин, незаконно принятый из бывших учеников Обшаровской школы и оттуда уволенный как зачинщик бунта; в конце вечера ученики, когда дошла очередь исполнить народный гимн, отказались петь гимн, причем Абрамушкин заявил, что он не знает, как дать тон.

При обсуждении этого происшествия весь Совет пошел врознь и не согласился ни на каком решении. Все члены представили каждый отдельное мнение.

О. Игнатий требовал всем ученикам сбавить отметку за поведение, а Абрамушкина лишить казенного содержания на ½ года.

Учитель Буткеев полагал всем ученикам сбавить отметку за поведение, а Абрамушкина лишить казенного содержания на ¼ года.

Учитель Семеновский находил достаточным убавить отметку за поведение ученикам в следующую четверть года и только.

Анохин ничего не полагал, и его даже нет на Совете; Адрианов и Моцартов тоже ничего не

Л.161. полагали.

Совет шел вразброд. Видимо, не было единства, оттого и решения его не мотивированны, самое происшествие не выяснено, вина учителя Анохина даже не указана, знают ли, наконец, ученики гимн или не знают в самом деле, так и не выяснено.

Прибавлю к этому, что во всех второклассных школах Томской епархии, мною посещенных в 1908 году, замечался один недостаток: ученики не умели петь гимна и давать правильный тон. Об этом мною было занесено в отчет.

Архиепископ Макарий дал резолюцию по поводу случая 4 января совершенно не сходную ни с одним мнением членов Совета школы:

«Предложить певцам церковно-учительской школы, не хотевшим выразить по обычаю верноподданнических чувств к ГОСУДАРЮ пением народного гимна, в заглавление таковой своей виновности пред Монархом, преклонить колени свои пред портретом Царским и потом

с подобающим чувством благоговения к Помазаннику Божию исполнить пением народный гимн. Учителю пения Анохину выразить мое неудовольствие к нему за то, что он отсутствовал там, где нужно было его присутствие, и что он не озаботился научить петь народный гимн не только избранных певцов, но и всю школу. О последующем о. заведующий мне донесет».

Нельзя не выразить недоумения и по поводу такого решения. Помимо непедagogичности приема —

Л.161 об. статья на колена пред портретом и петь гимн в наказание, ясно выходит, что не за что учеников и наказывать и даже нельзя исполнить самого приказа: если ученики действительно не приучены петь гимн, то они не пропоют его и на коленях; если виновен Анохин, то не заслужили наказания ученики.

Ст. 4. того же журнала. Резко обнаруживается Куинов, нагрубивший воспитателю. Ему уменьшается балл за поведение на единицу.

№ 4. Марта 2. И Юринову, и Куинову уменьшены баллы за поведение.

№ 5. 24 марта. Заявление о. Игнатия о поведении ученика 3-го класса Васильева (жертва строгости по изображению «Сибирских вопросов»). В Великий Понедельник Васильев бесстыдно стал приставать к женщине-прислуге, преследовать ее до столовой, при этом в поспешном преследовании ударился головой о дверь и разорвал себе рубаху, зацепившись за крючок; затем бежал за женщиной в кухню, здесь набросился со злости на сына кухарки, ученика 2-го класса образцовой школы, и стал его бить ремнем и кайлою, швейцар стал защищать мальчика и ударил Васильева пустым ведром по голове, причем рассек кожу в кровь. Много других проступков Васильева здесь же приведены

в заявлении о. Игнатия: неоднократные случаи ночного приставания к женщинам, грубость заведующему, уход из школы, неаккуратность занятия в классе и в образцовой школе, неисполнение

Л.162. письменных работ, ношение красной рубахи...

О. Игнатий настаивал на увольнении Васильева из школы.

Совет встал в защиту Васильева и постановил: в наказание лишить его казенного содержания до конца года. Решение звучит насмешкою: до конца года остается ровно месяц (а затем Васильев кончает курс и получает свидетельство на звание учителя... в школах церковных высшего типа).

С апреля месяца — бегство учеников 1-го класса из школы по причинам совершенно непонятным: остается месяц учения, впереди экзамены и переход в следующий класс.

№ 7, 14 апреля, ст. 2. Уходят «по бедности» Шутов, Пичугин, Юраков.

№ 8, 16 апреля, ст. 1. Уходит «по бедности» Поломотков.

№ 9, 20 апреля, ст. 1. Уходит без объявления причины Алексеев.

№ 10, 3 апреля (*должно быть мая*), ст. 3. Уходит Петров «по неблагоприятным обстоятельствам», как сказано в прошении.

№ 11, мая 4. Уходит Проскурин, тот, что дежурил в больнице рядом с комнатой, где произошло убийство о. Игнатия и в момент самого убийства. В журнале Совета указана причина увольнения «по неимению средств», т.е. причина нелепая: чрез несколько дней переходные экзамены. В прошении же самого Проскурина сказано совершенно иначе: «Находя невозможным дальнейшее

Л. 162 об. пребывание в сей школе». Очевидно, и о. Игнатий обратил внимание на прошение, видимо, говорил с Проскуриным и оставил карандашную отметку: «Болен и нет средств одевать себя».

№ 12, мая 5. Уходит Чернышев «по расстроенному здоровью».

8 мая совершилась катастрофа.

Все вышеизложенное приводит меня к выводам:

1. Оставление уволенных по ревизии за неблагонадежность учителей Моцартова и Адрианова на службе в школе было неосмотрительно и даже незаконно. Поражает неосновательность журнального о том постановления: Моцартов и Адрианов письменно просят об увольнении их от службы по семейным обстоятельствам (о ревизии и постановлении Училищного совета при Святейшем Синоде ни звука) и тут же словесно заявляют и просят оставить их учителями по вольному найму (см. журн. № 18 за 1908 г., окт. 11, ст. 1). Если до некоторой степени временное оставление Адрианова и Моцартова еще можно объяснить отсутствием других учителей, на их место назначенных, то оставление Адрианова в должности делопроизводителя уже после приезда учителя Семеновского и после того, как он, Адрианов, даже и уроки перестал давать, было уж совершенно непонятно. Наконец, оставление Моцартова и Адрианова после того, как они с первых дней нового учебного года многократно в Совете проявили оппозицию по отношению к о. заведующему, при шатком юридически

Л. 163. праве их принимать участие в обсуждении вопросов, подлежащих ведению Совета, было прямо недопустимым.

2. Принятие Юринова чрез 2 года по выходе его из 1-го класса школы в тот же 1-й класс и той же школы без экзамена и 20 лет от роду было незаконно, и таковой статьи нельзя было утверждать епархиальной властью.
3. Принятие Абрамушкина из Обшаровской школы без запроса сведений о нем от Совета или заведующего Обшаровской школой, вопреки и заметки о сем на полях журнала рукою архиепископа, было незаконно. Виновником недосмотра является здесь покойный иеромонах Игнатий, который, вероятно, подумал, что после такой заметки архиепископа, раз Абрамушкин был принят, то, следовательно, запрос о нем был сделан. Необходимо, однако, подтвердить по всем школам о необходимости предварительных сношений в подобного рода случаях между Советами школ церковно-учительских и второклассных.
4. Учитель пения Анохин должен быть уволен от службы как в церковно-учительской школе, так равно и во всех духовно-учебных заведениях с опубликованием о том по духовно-учебному ведомству. О сем следовало бы снести с Духовно-учебным комитетом.
5. Учителю Семеновскому, в случае оставления его на службе (он менее других виновен), поставить на вид то, что он поддерживал из ложной гуманности нетерпимых учеников в школе.

Л. 163 об. 6. Для приведения в полную ясность всех денежных и хозяйственных дел школы назначить комиссию, в которую удобно было бы назначить протоиерея П. Мстиславского, епархиального наблюдателя В. Мироносицкого и учителя П. Буткеева.

Что касается дальнейшей судьбы Томской церковно-учительской школы, то относительно этого вопроса, после четырехкратного объезда Сибири и Дальнего Востока, я прихожу к таким заключениям.

При увеличивающемся огромном переселении, при множестве ежегодно открываемых в Сибири приходов, при неизбежном развитии церковно-школьного дела, при отсутствии на месте кандидатов для священства и членов клира, каковые чаще всего берутся из учителей церковных школ (и таким образом постоянно освобождаются места учителей), крайне необходимо иметь в Сибири три церковно-учительских школы: для Западной Сибири, для Восточной Сибири и для Дальнего Востока. Нужда на Дальнем Востоке теперь представляется прямо неотложною — так как для епархий Благовещенской и Владивостокской нет даже ни одного духовно-учебного заведения (Благовещенская духовная семинария полузакрыта), и имеется только одна Черемховская второклассная школа, это на весь обширнейший край. В то время, как в Западную Сибирь проникают кандидаты учительства из внутренней России, на Дальнем Востоке их совсем нет, и приезд желающих весьма затруднителен.

Л. 164. Томскую школу едва ли возможно оставлять теперь на месте, после совершенного столь тяжелого преступления, в котором нравственно повинны все ученики школы. Ее надобно перевести. Перевод возможно сделать в Колывань Томской же епархии, о чем я подробно представлял Синодальному училищному совету в отчете за 1908 год, по обозрению школ Томской епархии. И деньги для сего есть готовые: из прилагаемой копии указа Святейшего Синода явствует, что архиерейское домоправление обязано уплатить за школьное здание (до 40 000 р.), а этого с излишком достаточно для перестройки Колыванской второклассной школы.

Такого мнения держится и архиепископ Томский Макарий; он, однако, ставит условие, чтобы в церковно-учительскую школу принимались воспитанники второклассных школ только Томской епархии, условие, неприемлемое по существу.

Но, по моему мнению, оставить в Томской епархии церковно-учительскую школу возможно лишь после того, как удовлетворена будет вопиющая нужда в такой школе для епархии Владивостокской.

Посему, казалось бы, лучшим теперь исходом:

1. Томскую школу закрыть.
2. Вместо нее открыть школу в Владивостоке теперь же, пока в здании церкви-школы, находящейся в ведении епархии (есть церковь; 2 класса; место для спален; квартира заведующего).
3. Немедленно приступить к постройке особого во Владивостоке здания церковно-учительской школы на месте, оставленном для архиерейского дома (тоже есть подробная справка в отчете моем за 1908 год по Владивостокской епархии).
4. Назначить в школу преподавателей пожилых и опытных, исхлопотав им привилегии службы по образцу Благовещенской духовной семинарии.
5. Отправить туда инвентарь и особенно библиотеку Томской церковно-учительской школы.
6. Снести с архиепископом Томским по вопросу о праве Училищного Синодального совета на получение с Томского архиерейского дома или с Томской епархии сумм:
а) стоимости зданий Томской церковно-учительской школы и б) затрат Синодального училищного совета на его ремонт и перестройки.

При сем прилагаются:

1. Сочинения учеников Юринова и Куинова.
2. Фотографические карточки (две), относящиеся к преступлению убийства иеромонаха Игнатия.
3. № журнала «Сибирские вопросы» от 30 мая сего года.
4. Копия Указа Святейшего Синода касательно здания Томской церковно-учительской школы.
5. Записка г. Семеновского и свидетельство о нем еп. Феофана.

Прибавление.

Когда настоящий отчет был уже закончен,

Л. 165. мне подал г. Семеновский прилагаемое объяснение с рекомендательным письмом ректора Санкт-Петербургской духовной академии епископа Феофана.

Записка г. Семеновского, сдержанно написанная, объясняет справедливо причину его отсутствия в школе в вечер, когда совершено было преступление, после 9 часов, теми порядками, точнее беспорядками, которые были в школе.

Личное впечатление г. Семеновский произвел на меня весьма положительное.

Думается, ввиду его молодости и неопытности, при исключительных обстоятельствах, при которых ему пришлось поступить на службу (он прямо Адрианова называет «негодяем») и интригах — наследии от прошлого, можно бы оказать и снисхождение г. Семеновскому, не подвергать его опасности исполнения воинской повинности и оставить на службе.

*Протоиерей Иоанн Восторгов,
25 августа 1909 г.*

АВТОРЫ СБОРНИКА

1. Ростислав, митрополит Томский и Асиновский, ректор ТДС.
2. Силуан, епископ Колпашевский и Стрежевской, преподаватель ТДС.
3. Иосиф (Еременко), архимандрит, кандидат богословия, преподаватель ТДС.
4. Людмила Владимировна Глушкова, преподаватель ТДС.
5. Константин Муратович Джусоев, кандидат богословия, преподаватель ТДС.
6. Игорь Леонидович Иванов, диакон, преподаватель ТДС.
7. Галина Васильевна Калиткина, доктор филологических наук, профессор Томского государственного университета, преподаватель ТДС.
8. Андрей Михайлович Клим, студент ТДС.
9. Татьяна Анатольевна Костюкова, доктор педагогических наук, профессор Томского государственного университета, преподаватель ТДС.
10. Дмитрий Николаевич Кремнев, диакон, преподаватель ТДС.
11. Евгений Александрович Маслич, протоиерей, преподаватель ТДС.
12. Евгений Михайлович Морозов, протоиерей, кандидат богословия, преподаватель ТДС.

13. Андрей Владимирович Носков, протоиерей, кандидат философских наук, преподаватель ТДС.
14. Паисий (Одышев), иеромонах, кандидат физико-математических наук, преподаватель ТДС.
15. Светлана Александровна Песоцкая, кандидат филологических наук, доцент Томского политехнического университета, преподаватель ТДС.
16. Ирина Анатольевна Поплавская, доктор филологических наук, профессор Томского государственного университета, преподаватель ТДС.
17. Наталья Ивановна Сазонова, доктор философских наук, кандидат исторических наук, доцент Томского государственного педагогического университета, преподаватель ТДС.
18. Антоний Павлович Слугин, иерей, преподаватель ТДС.
19. Тихон Владимирович Смокотин, иерей, преподаватель ТДС.
20. Андрей Валерьевич Туров, протоиерей, преподаватель ТДС.
21. Константин Валерьевич Хиров, иерей, преподаватель ТДС.
22. Роман Дмитриевич Чиорня, диакон, студент ТДС.
23. Александр Иванович Шалыгин, кандидат экономических наук, студент ТДС.
24. Павел Сергеевич Шараев, кандидат исторических наук, доцент Томского политехнического университета, преподаватель ТДС.
25. Роман Яковлевич Штаудингер, диакон, преподаватель ТДС.



**ТРУДЫ
ТОМСКОЙ ДУХОВНОЙ
СЕМИНАРИИ**

4

Компьютерная верстка
Родина Я. В.

Корректурa
Вершинина А. П.

Подписано в печать 20.12.2019 г.
Формат издания 84×108/16
Печать офсетная.
Гарнитура Times New Roman
Тираж — 300 экз. Заказ № 28 805

Отпечатано в ООО «Томский полиграфический комплекс»