



ТРУДЫ ТОМСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

5

Томская духовная семинария

Томск

2020

ББК 86.372.24-3
УДК 281.9(091)
Т56

*Рекомендовано к публикации
Издательским советом Русской Православной Церкви
ИС Р21-019-0495*

Главный редактор:

Митрополит Томский и Асиновский Ростислав

Редакционная коллегия:

протоиерей Андрей Носков,
архимандрит Иосиф (Еременко),
иерей Дионисий Мелентьев

Т56 Труды Томской духовной семинарии. Сборник пятый.
Томск: Издательство Томской духовной семинарии. 2020.
296 стр.

ISBN 978-5-6045081-2-1



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

Епископ Колташевский и Стрежевской Силуан. Великая победа в Великой войне: русский взгляд5

Протоиерей Михаил Фаст. Жизнь, подвиг и поэзия святой новомученицы Татианы Томской10

Иерей Константин Хиров, Е.П. Тихонова. Венценосная семья: духовный подвиг и дар социального служения народу21

Иерей Виталий Коллантай. О священнослужителях деревянной Воскресенской церкви г. Томска в период с 1626 года до 1790 года30

Диакон Дмитрий Кремнев. Митрополит Макарий (Невский) в истории Томского епархиального женского училища 41

Диакон Дмитрий Кремнев. «Земельный» вопрос в истории Томского епархиального женского училища52

Элентух И.П. Глубокий духовный кризис традиционной отечественной культуры и опыт святого подвига новых мучеников и исповедников Церкви Русской77

БОГОСЛОВИЕ И ФИЛОСОФИЯ

Протоиерей Александр Классен. Некоторые агиографические сведения о ветхозаветном пророке Аввакуме114

Протоиерей Андрей Носков. Феноменология как последний этап трансцендентальной философии126

Протодиакон Роман Штаудингер. Красота обетования или основные черты Нового Завета (по книге пророка Иеремии)136

ЦЕРКОВНО-ПРАКТИЧЕСКИЕ ДИСЦИПЛИНЫ

<i>Архимандрит Иосиф. Праведный Иоанн Кронштадтский как проповедник</i>	147
<i>Протоиерей Евгений Морозов. Взгляды современного православного духовенства на церковную миссию</i>	162
<i>Иеромонах Паисий (Одышев), С.Ф. Кучиков. Особенности сотериологического учения российских евангельских христиан и баптистов во второй половине XIX – первой половине XX века</i>	171
<i>Диакон Георгий Таразанов. Читаем на церковнославянском языке</i>	191
<i>Костюкова Т.А., диакон Игорь Иванов. Становление духовного образования в России (XVIII – нач. 20 в.)</i>	198
<i>Чухно Т.А. К вопросу о проблемах курса «История Древней Церкви»</i>	207
<i>Шараев П.С. Алексей Степанович Хомяков – гражданин и патриот</i>	223
<i>Брагина И.А. Из опыта работы по программе дисциплины «Иностранный (английский) язык в Томской духовной семинарии»</i>	232
<i>Немцев А.В. О цели преподавания психологии в православных духовных учреждениях</i>	244

ФИЛОЛОГИЯ

<i>Поплавская И.А. Поэма А.С. Пушкина «Кавказский пленник» и проблема строительства Российской империи в первой половине XIX века</i>	258
<i>Калиткина Г.В. «Церковный словарь» П.А. Алексева: у истоков национального культурного пространства</i>	280
<i>Авторы сборника</i>	293

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

Епископ Колпашевский и Стрежевской Силуан

ВЕЛИКАЯ ПОБЕДА В ВЕЛИКОЙ ВОЙНЕ: РУССКИЙ ВЗГЛЯД

*(Доклад на Парламентских встречах в рамках
XII Макариевских чтений в г. Томске)*

«Русский взгляд», которым мы хотим взглянуть на самую великую в истории человечества войну, – это не взгляд «русского» по национальности, это – взгляд «по-русски», то есть специфическое восприятие действительности, свойственное русскому миру, многонациональной русской цивилизации.

В качестве пояснения приведу рассуждения русского философа И.А. Ильина. Говоря об одном из ключевых событий отечественной истории – революции 1917 г., он утверждает: главный вопрос не в том, почему это произошло и не в том, кто виноват, а в том, «зачем это произошло», для чего?¹ Проецируя мысль Ильина на Великую Отечественную войну, следует отметить, что, конечно, важно, и очень важно, и то, почему она произошла, и кто в ней виноват. Но

¹ Ильин И.А. О страданиях и унижениях русского народа.

на эти вопросы уже давно дан более или менее исчерпывающий и общепризнанный ответ.

Однако на протяжении своей тысячелетней истории русский человек всегда искал не только и не столько виноватых, сколько высший смысл происходящего, особенно смысл тех испытаний, которые выпадали на его долю. Ему важно было это оправдание жизни: с позиций вневременных, неизменных ценностей! Он вдохновлялся служением высшей, вечной цели. Даже строительство «коммунистического рая» на земле было хотя и искаженным, но все же отражением этой горячешной жажды истины, по выражению Ф.М. Достоевского². В этом контексте неизбежным становится вопрос: «для чего?» – вопрос о том творческом потенциале национального становления, который содержится в любом испытании, и, конечно, в Великой войне, и в завершившей ее Великой Победе. Сама постановка вопроса: «для чего?» – свидетельствует об обращенности к будущему, о намерении это будущее строить, не взирая ни на какие препятствия, с готовностью любые препятствия побеждать.

Итак, величие победы, в общем-то, достаточно полно выражено словами всем нам хорошо известной песни военных лет: «идет война народная, священная война»³.

Величие победы обусловлено великостью войны. Однако эта великость II мировой войны, основная тяжесть которой легла на плечи нашего народа, характеризуется не только размером жертв, хотя они и безмерны. Для России не менее важной является **всеобъемлемость** этих жертв: нет в России семьи, которую так или иначе не коснулась бы Великая Отечественная война. И поэтому Великая Победа – это

² См. Идиот, Дневник писателя 1873 г. Гл. VII.

³ Священная война. Композитор: А. Александров, слова: В. Лебедев-Кумач.

безусловная и неоспоримая ценность для всего российского народа, для многонационального русского мира. Об этом свидетельствует массовость участия в Дне Победы: не в результате чьих-то оргусилий, а по влечению сердца. Об этом же говорят и стихийно возникшие в последние годы замечательные традиции: повязывать георгиевские ленточки и участвовать в Бессмертном полку.

Но если всеобъемлемость войны – это скорее ее количественный показатель, то **народность** – показатель качественный. Почему Великая Отечественная война по праву называется народной? Потому, что она стала актом гражданского примирения. Именно она завершила самую страшную, самую позорную, самую мучительную в истории нашего отечества Гражданскую войну, которая началась в 1917 году и закончилась только в годы войны Отечественной. Весь этот период был омрачен противостоянием власти и большей части народа, разных социальных слоев между собой, советского общества и многомиллионной русской эмиграции. Это противостояние не всегда было кровавым, хотя крови и жертв было тоже немало. Проблема была в том, что этот многогранный конфликт оставался принципиально неразрешенным: каждая из сторон оставалась со своей правдой. Русский мир был раздроблен. И объединился он лишь в годы войны, перед лицом общего врага. Разногласия не были полностью забыты, но была преодолена их разделяющая роль.

В воспоминаниях участников Великой Отечественной войны мы обнаруживаем удивительный факт: в массе люди не руководствовались обидами на власть, на другой социальный слой⁴. С одним врагом во имя общей победы сражались

⁴ См. напр.: Зоберн В.М. Бог и Победа. Верующие в великих войнах за Россию. М.: Эксмо, 2014.

красные командиры и бывшие белогвардейцы, сотрудники карательных органов и репрессированные, верующие и атеисты, представители разных национальностей. И именно здесь, перед угрозой общей гибели, общество, разорванное классовым и идеологическим противостоянием, ощутило себя одним народом, одной многомиллионной семьей. «Братья и сестры»⁵, – обращался к гражданам Советского Союза верховный главнокомандующий в эти годы. Братями и сестрами должны были ощутить себя русские люди, чтобы победить.

И наконец, война была **священной**, и это не только красивый эпитет. Воины защищали не политическую систему, а свою Родину. А Родина – это не просто территория проживания, но земля, освященная подвигами веры и любви десятков поколений предков. Этими подвигами созидалась как материальная красота и благосостояние Отечества, так и его духовная мощь. Не поддающееся рациональному определению чувство Родины питает, по выражению поэта, «любовь к родному пепелищу, любовь к отеческим гробам»⁶. Благодаря Великой Отечественной войне произошел своего рода акт примирения со своим прошлым, со своей историей, с тем старым миром, который еще недавно разрушался «до основания»⁷.

Это было примирение не только с героями прошлого, когда были реабилитированы такие защитники русской земли, как Александр Невский и Дмитрий Донской, именами которых называли танковые колонны, авиационные эскадрильи, ордена и медали. Был реабилитирован даже

⁵ Выступление по радио Председателя Государственного Комитета Оборона И.В. Сталина 3 июля 1941 года.

⁶ Пушкин А.С. «Два чувства дивно близки нам...»

⁷ Ср. гимн «Интернационал» в переводе А.Я. Коца.

Георгиевский крест, будучи практически приравнен к советским государственным наградам. Главное, произошло примирение, пусть и несовершенное, со своими святынями, то есть с той системой духовно-нравственных ценностей, которой на протяжении всего тысячелетия своей истории жил наш народ. Эти ценности перестали огульно отвергаться и стали возвращаться – часто неявно, прикровенно – в культуру, отчасти в науку и образование, в повседневную жизнь. Об этом, в числе прочего, свидетельствует и возросшая лояльность к церкви со стороны государства во время войны и послевоенные годы, а также очевидный подъем веры в народе, о котором не принято было говорить в советское время, но сейчас благодаря опубликованным материалам мы знаем об этом более полно⁸.

Из всего вышесказанного, на наш взгляд, следует, что Великая Победа для нас сегодня это квинтэссенция русской идентичности – не сугубо этнической, но духовно-исторической. За победой стоит не столько земная Россия, сколько Святая Русь. В этом непреходящее значение победы в Великой Отечественной войне для нашего народа, как мощного объединяющего фактора и вдохновляющего начала в создании своего будущего. Поскольку народ, который мог победить в такой войне, может победить все, что угодно.

⁸ Зоберн В.М. Указ соч.

ГРНТИ 03.23.55

Протоиерей Михаил Фаст
ЖИЗНЬ, ПОДВИГ И ПОЭЗИЯ
СВ. НОВОМУЧЕНИЦЫ ТАТИАНЫ
ТОМСКОЙ

Аннотация. Для истории Русской Православной Церкви советский период является прежде всего временем жестоких гонений на христиан. Появилось множество мучеников и исповедников веры. Предлагаемая статья знакомит с одним из ярких примеров подвига этого периода – святой новомученицей Татианой Гримблит, которая к тому же явилась талантливой поэтессой.

Ключевые слова: новомученики, Татиана Гримблит, подвиг, жизнь, стихотворения.

Для меня жизнь – Христос, и смерть – приобретение.

Фил. 1, 21

С начала 90-х годов прошедшего столетия началось активное изучение истории России и Русской Церкви советского периода. Появился доступ к прежде засекреченным документам, хранившимся в архивах ФСБ.

Для советского периода были характерны страшные политические репрессии со стороны советской власти. Для Русской Православной Церкви это время стало периодом новых гонений на христиан. Мученичество за веру приняло массовый характер. Гонение на Церковь при советской власти сравнимо по жестокости с гонением на христиан, которое было в Римской империи в первые века нашей эры.

Вспоминая историю Древней Церкви, мы видим, что характер гонений на христиан в Римской империи менялся в зависимости от того, кто восходил на августейший престол. Иногда гонения усиливались, иногда утихали и даже прекращались. Так и при советской власти формы гонений на Церковь менялись при разных генсеках. Характер репрессий менялся и в зависимости от политических обстоятельств, но притеснения Церкви не прекращались на протяжении всего времени правления советской власти [1, с. 7].

Доступ к архивно-следственным делам ФСБ и другим, прежде секретным документам, дал возможность Церкви узнать о своих подвижниках и мучениках веры. Начались исследования их подвига и массовая канонизация – причтение их к лику святых. Однако появилась и проблема, связанная с канонизацией новомучеников [1, с. 8].

Сопоставляя характер гонения на христиан в языческой Римской империи и при советской власти, мы видим много общего, но были и различия. Языческая власть Римской империи обычно не требовала, чтоб христиане отрекались от своей веры, а просто к этому еще почитали богом императора или еще приносили жертвы идолам. Христиане даже формально не соглашались приносить жертвы «иным богам», за что и страдали, принимали мученическую кончину. Советская власть продекларировала «свободу совести» и формально не за религиозные убеждения в тюрьмы сажала и расстреливала. Верующих обычно обвиняли в государственных и уголовных преступлениях, а от веры отрекаться не заставляли. В 1920–40-е годы верующих людей обычно обвиняли в антисоветской деятельности. Их произвольным образом объединяли в группы вместе с другими слоями общества и причисляли, как правило, к вымышленным в

самых стенах НКВД несуществующим контрреволюционным организациям. Было непонятно, за что приходилось страдать, не было возможности исповедовать себя христианином, оставалось просто смиренно нести свой крест. Да и отречение от веры, скорее всего, не могло освободить от наказания.

В принципе в Древней Церкви не было канонизаций, и убиенного за веру без расследования его жизни вносили в списки святых уже в силу его страдания за Христа, ибо он очищен мученической кровью. И все-таки хотелось увидеть не просто «случайных попутчиков», попавших под каток советских репрессий [1, с. 8].

Среди пострадавших за веру Христову в советской России мы находим действительно святых людей, которые не случайно попали под молот политических репрессий, но подобно древним мученикам сознательно шли на христианский подвиг. Из них хочу особенно отметить нашу томскую подвижницу новомученицу Татиану Гримблит.

Татьяна Николаевна Гримблит, близкие ее называли Тасей, родилась в городе Томске 14 декабря 1902 года в семье служащего акцизного управления, имела старших двух братьев и сестру. С детства получила глубокое христианское воспитание. Особое влияние в этом, по-видимому, оказывал дед по матери, протоиерей Антонин Мисюрёв. Он проживал вместе с семьей Гримблит. Был законоучителем в разных учебных заведениях Томска, имел степень кандидата богословия. Татьяна, по окончании в Томске Мариинской гимназии, в 1920 г. поступила работать воспитательницей в детскую колонию «Ключи» [1, с. 17, с. 20].

Будучи, несомненно, талантливой поэтессой, она отразила свой внутренний мир, свое мировоззрение, свои переживания и стремления через стихи. Глубина христианской

души святой Татианы не может не удивлять. С детства в ее душу запала проповедь о Христе и о Кресте:

*Но не покой искала я –
Запала в сердце мне
Святая проповедь Твоя,
Распятый на Кресте,
Я с детских лет Тебя звала,
Спасителю благой,
Креста как радости ждала,
В тюрьме жила Тобой.*

Из стихотворения «Последнее прости», 1931 года [1, с. 9]

С ранней юности Татиане не интересны молодежные забавы. В многодетном доме Гримблит часто собиралась молодежь, шумно веселились. Татиана как будто участвовала в этих развлечениях, но только чтобы скрыть свой внутренний мир. Своими мыслями она далека от светских увлечений, они ей в тягость, глубоко чужды. Сердце ее жжет тоска. Она горит жаждой общения с Богом [1, с. 9].

*Хоть не безмятежная,
Юность, ты пришла
И любовью нежною
Сердце разожгла.
Часто к нам сходилася
Молодежь тогда,
Шумно веселилася –
Далеко нужда.
Но тоска глубокая
Душу жгла мою:
Мыслями далекая,*

*Слезы затаю.
Пела, улыбалася –
Сердце как в огне:
Выдать я боялася
Дорогое мне.
Вся душа мучительно
Прочь уйти звала,
А тоска язвительно
Грудь мою рвала.
Молодежь-то шумная,
Весело как ей,
Только я, безумная,
Все с тоской моей.
Будто веселилася
В танцах, за игрой,
А в душе молилася:
«Боже, будь со мной».
Сердцем и душой моей
Далеко была,
Сохранив в душе, Твоей
Радостью жила.
«Жизнь моя», 1927 год [1, с. 9–10]*

Себя Татиана называет в стихотворении безумной. Действительно, ее внутренний мир – ее поведение, ее думы, ее стихи, ее подвиг – для окружающих непонятен, юродство вызывает осуждение и насмешки. Но свой внутренний мир Татиана скрыть не может:

*Спасителю Боже! Опять пред Тобой –
Ты душу мою защити.
Свободно молиться Тебе не дают,*

*Осмеяны чувства мои.
Так пусть же смеются, хоть тяжек тот смех
И жизнь отравляют мою:
В минуту печали и скорби души
К Распятию ниц я паду.*

Из стихотворения «Молитва», 1921 год [1, с. 10]

О чем мечтала девушка в 18 лет? Девушка мечтала не о замужестве, не о простом земном счастье. Девушка ничего не ждет от земной жизни и желает лишь служить Христу и ближним. В стихотворении «Желанье» Татиана пишет:

*Мне большего счастья не надо –
Хочу только ближним служить,
Ночами ж Тебя, мой Спаситель,
От чистого сердца хвалить.*

Но и это не все. Девушка мечтает страдать и умереть за Христа. В стихотворении «У Креста» 1922 г. Татиана пишет:

*За Тебя, мой Господь, я хочу умереть,
За Тебя на страданье пойду...
Я хочу, чтоб скорее настали те дни, –
Мне бы жизнь за Тебя положить.*

Сама Татиана в стихотворении «Благодарю» говорит, что избрала свой путь, связанный с исповедничеством, в шестнадцать лет, когда услышала призыв Божий, откровение ее пути и указание на путь спасения.

*Всё это ты мне показал, –
А было лишь шестнадцать лет, –*

*И разум твердо прошептал:
«Смотри, назад дороги нет».*

В шестнадцать лет Татиана молит Бога избрать ее для «Крестного пути». Господь призывает: «кто хочет идти за Мною, отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за Мною» (Мк. 8, 34). И вот Татиана молит одарить ее страданиями на поприще христианского подвига:

*И в шалости детской веселой игрой
Я сердце унять не могла,
Тебя призывала невинной душой
И рано свой путь избрала.
Шестнадцати лет я молила тогда:
«О Боже, меня избери,
Возьми мои силы, пока молода,
Крестом за Тебя одари...*

Из стихотворения «Двенадцать лет» 1932 год [1, с. 10]

Святая Татиана впервые оказалась за решеткой, когда ей не было еще восемнадцати лет, т. е. в 1920 году. В это время на территории Сибири закончилась гражданская война и начались политические репрессии, особенно по отношению к участникам колчаковского движения. Святая Татиана взяла на себя подвиг на заработанные деньги приобретать и приносить передачи в томскую тюрьму политическим заключенным «белым офицерам» (выражение из воспоминаний родственников святой Татианы). Это было сознательным началом ее Крестного пути. В стихотворении «Двенадцать лет» в 1932 году она ведет отсчет своего Крестного пути по тюрьмам и ссылкам: «Тринадцатый год я дорогой иду... С семнадцати лет я узнала тюрьму... На nive

тюремной тринадцатый год Тебе добровольно служу...» В стихотворении «Девушка (решение)» она пишет о себе: «Из-за решетки глаза голубые... Ей восемнадцать-то завтра лишь минет...» [1, с. 11].

В 1920-х годах в Томске существовал тайный комитет помощи ссыльному духовенству. В каждом приходе тихоновской ориентации производились сборы денег и вещей, которые далее хранились в кладовой Петропавловской церкви. Старые вещи ремонтировались, шилось новое белье, собирались посылки и отправлялись осужденному духовенству с «оказией» в места ссылки и заключений. Вдохновителем этого комитета помощи считался священник Александр Тихонов (прошедший несколько арестов, в дальнейшем расстрелян в 1937 г.). Одним из инициаторов комитета являлся Сакенко Павел Александрович [1, с. 8].

Святая Татиана стала активисткой этого общества. Она не только активно собирала помощь по храмам и посылала в лагеря и тюрьмы посылки, она почти все свои зарабатываемые деньги стала отдавать на помощь заключенному духовенству. Кроме этого, она вела широкую переписку со священнослужителями, находящимися в тюрьмах и лагерях, поддерживая их морально и духовно. Среди ее корреспондентов были многие известные архиереи и священники. В их ответных письмах ей они благодарят ее за помощь материальную и поддержку духовную, называют новым «Филаретом Милостивым». За эту переписку и посылки, которые власти называли «пособничеством контрреволюционному элементу», святая Татиана неоднократно подвергалась арестам и тюремным заключениям.

Находясь в заключении под следствием, Татиана, несмотря на свой юный возраст, ведет себя как зрелая христианка, уверенная в своей правоте, твердо стоящая в Истине.

На допросах старалась никого не подставить, не называла фамилии тех, с кем отправляла посылки, не называла священнослужителей, помогавших ей, утверждала, что не знает других лиц, которые занимались сбором помощи для заключенных, утверждала, что этим делом занималась самостоятельно и не выдавала своих сообщников [1, с. 11].

Казалось бы, за свой подвиг святая Татиана должна была иметь много друзей и любви. Но этого не было. Ее боялись, от нее шарахались даже родные. Общение с ней могло вызвать подозрение органов НКВД. Об этом святая Татиана пишет в одном из своих последних стихотворений «Знай»:

*Ты думаешь, много имею друзей,
К которым в превратностях жизни моей
Я смело приду:
Больную, здоровую ль примут меня,
Сердечные раны омоют любя,
И отдых найду?
Нет, милый, не так! Гостя примут всегда,
Но если случится несчастье, беда –
Печаль для меня:
Опять забоятся – и вести мои
Для всех станут страшны в те трудные дни,
Не только что я.
В скитальческой жизни, вдали ото всех,
Мой путь вызывает лишь злобу и смех –
Куда преклонюсь?
Родные давно осудили и прочь
Прогнали меня даже в темную ночь...*

5 сентября 1937 г. Татьяна Гримблит была арестована по обвинению в антисоветской агитации и якобы сознательном

умерщвлении больных в больнице с. Константиново (Татьяна в этой больнице работала лаборанткой, выдавала лекарства больным, вела с ними духовные беседы). 23 сентября 1937 г. святая Татиана расстреляна на Бутовском полигоне в Москве. Постановлением Священного Синода от 17 июля 2002 года Татиана Гримблит причислена к лику святых новомучеников и исповедников российских для общецерковного почитания [1, с. 11–12].

Библиография

1. Мученица Татиана (Гримблит). Мне бы жизнь за Тебя положить. Стихотворения / под ред. Игумена Дамаскина (Орловского) протоиерея Максима Максимова. – 2-е изд. дополн. – Томск : STT, 2013. – 270 с.

Иерей Константин Хиров, Е.П. Тихонова

ВЕНЦЕНОСНАЯ СЕМЬЯ: ДУХОВНЫЙ ПОДВИГ И ДАР СОЦИАЛЬНОГО СЛУЖЕНИЯ НАРОДУ

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

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

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

Анархия, безбожие и произвол в революционное время породили массовые репрессии и террор, утвердивший

в качестве нормы жизни тоталитарную политику насилия. Формула «красного террора» – «уничтожить как класс» – оправдывала зверства советской власти, жестокую расправу со священнослужителями, расстрел представителей русского дворянства, купечества и казаков. В России 20–30-х гг. XX в. большевики активно строили тюрьмы и открывали лагеря для инакомыслящих, образ жизни и вера которых не соответствовали большевистской пропаганде жизни «без Бога». После революции 1917 г. в разных городах России «начинается повсеместное закрытие монастырей с проведением сопутствующей кампании по вскрытию святых мощей подвижников веры. Великий русский писатель Ф. М. Достоевский прекрасно описал это трагическое время в романе «Бесы», в котором демоны русской революции были им пророчески изображены за несколько десятков лет до захвата власти в стране»¹ и утверждения сатанинского режима.

Либерально-революционная интеллигенция осознавала несовместимость своих богоборческих стремлений с политикой правления Николая I, охраняющего Русскую Церковь и православный дух народа. Логика революционного беззакония отражала путь свержения монархии, представляющей собой серьезное препятствие на пути к обещанному большевиками "всеобщему благоденствию". По этой причине было совершено одно из самых ужасающих преступлений – убийство Царской семьи. Большевиками «был оправдан красный террор – избиение аристократии и духовенства, геноцид благочестивого крестьянства под названием "раскулачивание" уничтожение верхов казачества, изгнание религиозно-философской интеллигенции.

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

И, конечно, первостепенной задачей было полное уничтожение Православной Церкви, чему помешала Вторая мировая война»². Осознание трагических уроков XX столетия дает понимание необходимости сохранения нравственного ядра русской культуры, основание которой было бережно создано духовными усилиями святых, беззаветным самопожертвованием и подвигом венценосной семьи, показавшей пример социального служения России: верность Отечеству и долгу через принятие мученической смерти, любовь к Родине и милосердие к православному народу.

Истоки социального служения Отчизне и русскому народу связаны с процессом христианизации Руси, история которой показывает стремление к милосердию и благотворительности как неотъемлемую черту характера русских людей. Киевский князь Ярослав Мудрый на личные средства открыл сиротское училище, в котором 300 детей жили на полном обеспечении князя. В XII в. Владимир Мономах писал в «Поучении» свое завещание детям – русским князьям: «Прежде всего, Бога ради и души своей, страх имейте Божий в сердце своем и милостыню подавайте нескудную, это ведь начало всякого добра. Всякий день милостыню творит праведник и займы дает, и племя его благословенно будет. Уклонись от зла, сотвори добро, найди мир и отгни зло, и живи во веки веков»³. Святой благоверный князь Александр Невский тратил собственные денежные средства на выкуп пленных русских воинов, а святой князь Димитрий Донской помогал погорельцам строить новые дома и раздавал милостыню.

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

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

Ярким примером духовного подвига жертвенной любви и милосердия стала благотворительность Царской семьи в тяжелое для страны время – в годы 1 Мировой войны, когда людские потери России достигли 10 000 000 человек, благотворительная помощь пострадавшим несла важный духовный смысл и идею единения народа. Неоценимый вклад в дело развития благотворительности внесли лично император Николай II и члены императорской семьи. Последний русский «очень серьезно относился к возложенному на него Богом послушанию, которое было описано в грамотах, составленных при воцарении Дома Романовых и в своде законов Российской империи. На него была возложена миссия охранителя православия Русской Церкви и забота о душевном спасении подданных... он, преодолевая сопротивление Священного Синода, добился канонизации почитаемых церковным народом святых, как преподобный Серафим Саровский, княгиня Анна Кашинская, святители Иоасаф Белгородский и Иоанн Тобольский»⁴.

В августе 1914 г., после объявления всеобщей мобилизации, императрица Александра Феодоровна, проявляя любовь и заботу об Отечестве, активно начала заниматься устройством госпиталей и лазаретов. Под покровительством августейшей особы отделению Красного Креста удалось за месяц открыть 2 лазарета, и впоследствии их число достигло 85. Даже в здании царской резиденции, Зимнего дворца в октябре 1915 г. был открыт лазарет на 1 000 раненых, именованный в честь наследника престола цесаревича Алексея. В беломраморном Колонном зале Зимнего оборудовали огромную операционную комнату с современными хирургическими инструментами, а знаменитый Петровский зал отдали для ухода за послеоперационными больными. В

⁴ Валентин (Гуревич), иеросхим. Царская семья.

Екатерининском царском дворце были открыты склады Ее Императорского Величества, обеспечивающие армию бельем и перевязочным материалом для раненых. Семья Николая II отдала под создание военных лазаретов не только свой главный дом на Дворцовой площади, но практически все загородные дворцы и резиденции по всей Российской империи.

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

В 1914 г. в разгар войны беспрецедентным поступком в истории русской династии стало решение императрицы Александры Феодоровны работать вместе со старшими дочерьми Ольгой и Татианой сестрами милосердия в лазарете Дворцового госпиталя: для оказания медицинской помощи

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

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

Уникальными проектами социального служения Царской семьи были благотворительные базары и «дни цветков», когда общества осуществляли сборы денежных средств: любой человек мог за небольшую плату купить цветок или опустить монету в кружку сборщика, при этом каждого жертвователя награждали почетным значком. Идея проведения «дней цветков» принадлежит Европейской лиге борьбы с чахоткой при Международном обществе Красный Крест. Эту инициативу первоначально поддержал Датский

⁶ Котенко Ю. Деятельность последней императрицы.

королевский дом и впоследствии Царская семья Романовых. На «праздниках цветов» императрица Александра Феодоровна сама занималась продажей вещей. На благотворительных базарах в Ялте ее Величеству помогали великие княжны Ольга, Татиана, Мария, Анастасия, иногда цесаревич Алексей. Все изделия, выполненные руками императрицы и ее помощниц, продавались по низкой цене. С 1911 по 1914 г. Александра Феодоровна самостоятельно организовала и провела 4 больших благотворительных базара в пользу туберкулезных больных Ялты (в этом городе императрица открыла санаторий), во время первого благотворительного базара на нужды больных страдающих людей собрали свыше 40 000 рублей и сразу передали все пожертвования в благотворительные комитеты Ялты. Ближайшая фрейлина императрицы А. Вырубова подробно свидетельствовала: «Описывая жизнь в Крыму, я должна сказать, какое горячее участие принимала государыня в судьбе туберкулезных, приезжавших лечиться в Крым. Санатории в Крыму были старого типа. После осмотров их в Ялте Государыня решила построить на свои личные средства в их именах санатории со всеми усовершенствованиями, что и было сделано. Сколько я возила денег от Ее Величества на уплату лечения неимущих!»⁷. Представители семьи Романовых на собственные денежные средства создавали благотворительные учреждения, открывали приюты, строили богадельни, выступали организаторами и попечителями различных благотворительных организаций. Милосердие, благочестие, верность Отечеству и долгу, самопожертвование всегда были нравственными идеалами Царской семьи, однако традиция российской благотворительности была прервана революцией 1917 г.: большевики в кратчайшие сроки

⁷ Котенко Ю. Деятельность последней императрицы.

национализировали все средства общественных и частных благотворительных организаций, а сами организации были упразднены декретами советской власти.

17 ноября 2015 г. в кафедральном храме Христа Спасителя Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл открыл «второе заседание Церковно-общественного совета, посвященное увековечению памяти новомучеников и исповедников Русской Церкви»⁸. Обращаясь к представителям совета, патриарх Кирилл сказал, что «без героев не может существовать народ, не может существовать нация. Подлинный герой всегда несет в себе высокий нравственный заряд и нравственную силу. Несомненно, именно такова роль героев, которые полагают жизнь свою за Родину, за Церковь, – и новомученики являются такими героями. В наше время, когда людям трудно оторваться от своей повседневности и поставить под сомнение привычный комфорт, особенно важно во весь голос говорить о наших отцах, братьях, сестрах, которые погибли, но остались верны Господу. Об этом подвиге должны знать все – венок на их могилу»⁹.

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

⁹ Патриарх Кирилл: новомученики URL: <https://pravoslavie.ru/87849.html> (дата обращения: 19.12.2018).

Библиография

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

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

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

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

5. Состоялось второе заседание Церковно-общественного совета по увековечиванию памяти новомучеников и исповедников Церкви Русской // Русская Православная Церковь. Официальный сайт Московского Патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4274476> (дата обращения: 15. 12.2018).

6. Патриарх Кирилл: новомученики URL: <https://pravoslavie.ru/87849.html> (дата обращения: 19.12.2018).

Иерей Виталий Коллантай

О СВЯЩЕННОСЛУЖИТЕЛЯХ ДЕРЕВЯННОЙ ВОСКРЕСЕНСКОЙ ЦЕРКВИ Г. ТОМСКА В ПЕРИОД С 1626 ГОДА ДО 1790 ГОДА

Аннотация: настоящая статья посвящена изучению жизнеописаний священнослужителей Воскресенской церкви города Томска. Временной период, определенный нами, соответствует году постройки церкви и оканчивается годом образования Томской епархии. Эмпирической основой являются материалы 24 дел ГБУ Тюменской области «Государственный архив в г. Тобольске», а также научные статьи монографического характера.

Ключевые слова: Воскресенская церковь, Томская епархия, священник.

В 1622 году в северо-восточной части Томского острога был устроен первый в Томске Свято-Успенский мужской монастырь с деревянной церковью. Позже, в 1626 году монастырь отделился от крепости. Успенскую монастырскую церковь переименовали в Воскресенскую, которая стала приходским храмом и в дальнейшем дала название всей этой местности (горе, взвозу), а также существующей каменной церкви¹.

Первыми священниками, служившими в деревянной Воскресенской церкви г. Томска с момента ее освящения, являются:

¹ Официальный сайт Воскресенской церкви : [Электронный ресурс] : Воскресенская церковь. URL: <http://www.voskresenie-tomsk.ru/o-khrametmenu/history/50-voskresenskaya-tserkov-g-tomska-gody-stroitelstva-1789-1807-gg> (дата обращения: 18.05.2020).

- Ондрей Данилов (1630 – 1634);
- Пантелеимон Львов (1634 – 1650);
- Павел Паутов (1652);
- Савва Федоров (1680 – 1683);
- Никита Бурцев (1726)².

Нашим исследованием подтвердить или опровергнуть эту информацию не представилось возможным, так как в архивных документах нет упоминания о священнослужителях, служивших в Воскресенской церкви до 1750 года.

Впервые Воскресенская церковь упоминается в источниках, датированных 1750 годом. К этой дате относится первое архивное дело, в котором упомянут храм³. Дело содержит прошение священника Воскресенской церкви Лаврентия Истомина о пострижении его в монашество в связи со смертью его супруги 10 августа 1748 года. В прошении указано, что «в прошлом 1748 году августа 10 дня волею Божьею я нижайший овдовел. И затем желаю я нижайший воспринять монашеский чин. А от роду себе имею сорок лет»⁴. Прошение адресовано Великому Господину преосвященному митрополиту Тобольскому и Сибирскому Сильвестру и датировано 27 февраля 1751 года. В деле содержится резолюция архиерея с благословлением священника Лаврентия Истомина на постриг в монашество с именем Леонид.

В следующем архивном деле мы видим прошение сына иеромонаха Леонида Истомина (бывшего священника Воскресенской церкви) Василия Истомина о назначении его на

² Открытая православная энциклопедия: [Электронный ресурс]: Томский Воскресенский храм URL: <https://drevo-info.ru/articles/28019.html> (дата обращения: 18.05.2020).

³ ГБУТО И. 156 Оп. 1 Д. 761.

⁴ Там же.

место дьячка Воскресенской церкви⁵. В самом деле содержатся следующие документы:

- покорнейшее прошение от сына иеромонаха Леонида Истомина Василия Истомина на имя митрополита Тобольского и Сибирского Сильвестра;
- протокол выбора прихожанами Василия Истомина дьячком Воскресенской церкви;
- присяга императору Петру Федоровичу;
- справка о возрасте и характере Василия Истомина.

На место дьячка Василий Истомин поставлен 28 января 1752 года. Также в деле содержится информация, что в служении в Воскресенской церкви имеется 1 священник, 1 пономарь, а место дьячка свободно.

По духовным росписям за 1752 год в Томской Воскресенской церкви служили:

- священник: Иоанн Иоаннович Меркурьев 38 лет;
- священник: Николай Беляев 28 лет;
- дьячок: Петр Орлянов 28 лет;
- дьячок: Петр Иоаннович Меркурьев;
- пономарь: Петр Шихов 22 года.

Прихожан при церкви обоего пола 1554 человека, из них мужчин 780, а женщин 884. Всего приход составлял 204 двора.

В вышеуказанных документах мы упомянули про священника Иоанна Меркурьева. Необходимо более подробно остановиться на рассмотрении жизни и служения этого священника, так как жизнь семьи Меркурьевых теснейшим образом связана с Воскресенской церковью. Семья священников Меркурьевых: отец Иоанн Иоаннович Меркурьев, первый сын Петр Иоаннович Меркурьев и второй сын Михаил Меркурьев по разным данным без малого 50 лет

⁵ ГБУТО И. 156. Оп. 1 Д. 1236.

служили в Воскресенской церкви, а также в других храмах города Томска. О службе священников из этой семьи в архивных документах остались несколько упоминаний.

Например, известно, что Иоанн Иоаннович служил в Воскресенской церкви до 4 марта 1774 года. Указом Тобольской духовной консистории священник Иоанн Меркурьев был переведен в Томский Троицкий кафедральный собор на место второго священника.

Об священнике Иоанне осталось несколько упоминаний в архивных документах, на основании которых можно сделать вывод, что он был человеком сурового нрава. Наши слова подтверждаются материалами дела «По доношению Томского духовного правления о взыскании штрафа со священника Градотомской Соборной Троицкой церкви Ивана Меркурьева за избиение иеродиакона Томского Богородице-Алексеевского монастыря Вассиана»⁶. Из материалов дела видно, что священник Иоанн 18 марта 1775 года нанес несколько ударов иеродиакону Вассиану по щекам и ушам за то, что он вместе с иеромонахом Иезекилем ходили по городу со святой водой к обывателям без благословления на то священника. По существу проверки принято решение о наложении на священника Иоанна штрафа в размере 5 рублей и наказ ему, что если на него будут поступать такого рода жалобы, то он будет направлен в монастырь в качестве наказания. Иеродиакону Вассиану было наказано, чтобы без разрешения настоятеля из монастыря более не выходил.

Обращает на себя внимание еще одно архивное дело «По доношению Томского духовного правления о запрещении священнослужения священнику Троицкой церкви города Томска Ивану Меркурьеву и сыну его Михаилу Меркурьеву

⁶ ГБУТО И. 156. Оп. 3 Д. 659.

за драку и угрозу убийства»⁷. 23 сентября 1778 года священник Иоанн Меркурьев нанес удар по лицу костью купцу Ивану Алину. После чего при попытке доставить его в Томское духовное правление вместе со своим сыном диаконом Михаилом Меркурьевым оказали сопротивление, в ходе которого были высказаны угрозы в сторону лиц их доставляющих. Обстоятельства произошедшего полно изложены в материалах архивного дела. По результатам проведенного следствия и священнику Иоанну Меркурьеву, и его сыну диакону Михаилу было запрещено служить 1 год.

Интересен документ, подписанный через некоторое время правящим архиереем (орфография и пунктуация автора сохранены):

«Сего 1779 года марта 24 дня из Томскаго духовнаго правления на посланной во оное из духовной консистории Указ репортот представлено что, Градотомской Соборной Троицкой церкви священнику Ивану Меркурьеву и сыну ево диакону Михаилу Меркурьеву подтолу. За вину их священнослужение на год сподписаного запрещено посему они сентября от 25 числа по ныне под запрещением состоят. Того ради определяем священнику Ивану Меркурьеву для старости его лет священнослужение исправлять разрешить а чтоб он впредь битъ людей опасался и жил бы честно о том объявить ему в духовном правлении сподписаного о чем и послать в томское духовное правление Указ.

Варлаам Епископ Тобольский».

Этот документ позволяет сделать вывод о том, что священник Иоанн Меркурьев в запрещении был непродолжительный период. Также и Михаил Меркурьев вскоре получил право служения.

⁷ ГБУТО И.156. Оп. 3 Д. 1497.

4 марта 1774 года место священника Воскресенской церкви занял один из сыновей Иоанна Меркурьева Петр Иоаннович, который служил до этого при этой церкви дьячком.

По росписям в это время в Воскресенской церкви значились один дьячок и один пономарь. Прихожан:

дворов: 178;

прихожан обоего пола: 1432 человека.

На момент рукоположения Петру Иоанновичу было 26 лет⁸. Священник Петр Иоаннович Меркурьев служил священником Воскресенской церкви г. Томска до своей кончины, а умер он 21 апреля 1790 г. До рукоположения во священника Петр уже служил в Воскресенской церкви. Так 27 февраля 1765 года Петр Иоаннович Меркурьев был поставлен в стихарь и определен дьячком в Воскресенскую церковь г. Томска правящим архиереем Тобольской епархии в Тобольской церкви преподобных Антония и Феодосия Печерских.

25 декабря 1773 года на общем сходе прихожан Воскресенской церкви диакон Петр Меркурьев был выбран на представление правящему архиерею для рукоположения во священники.

На основе анализа архивных материалов можно заключить, что за время своего служения священник Петр Меркурьев к наказаниям не привлекался.

В 1781 году от настоятеля Томского Богородице-Алексиевского монастыря игумена Иннокентия на имя епископа Тобольского и Сибирского было направлено письмо с просьбой об определении священника Петра Меркурьева помощником заказчика для проповеди слова Божья иноверцам, живущим около города Томска и города Кузнецка. Также в

⁸ ГБУТО И. 156. Оп. 3 Д. 313.

письме высказана просьба об определении священника Петра помощником в управлении Томским духовным правлением. При этом указано, что «жития и состояния он доброго и трезвого» и никаких проступков не совершал.

Но в ответ была получена отрицательная резолюция от правящего архиерея, датированная 7 декабря 1781 года, о том, что «священника градотомской Воскресенской церкви П. Меркурьева определить в помощь сумнительно».

В архивах сохранилось несколько росписей, составленных при жизни священника Петра Меркурьева, характеризующие приход.

Так, по состоянию на 1776 г. в штате Воскресенской церкви г. Томска значились:

- священник Петр Иоаннович Меркурьев 30 лет;
- пономарь Петр Шихов 34 года;
- дьячков и диакона нет.

При церкви 211 дворов (из них 8 раскольничьих);
703 мужчины (15 раскольников);
766 женщин (19 раскольников)⁹.

По состоянию на 1785 г. в штате Воскресенской церкви г. Томска значились:

- священник Петр Иоаннович Меркурьев 39 лет;
- пономарь Василий Андреевич Шихов 23 года;
- дьячков и диакона нет.

При церкви 202 двора;
прихожан мужского пола 810 человек;
женского 919 человек¹⁰.

По состоянию на 1788 г. в штате Воскресенской церкви г. Томска состояли:

- священник Петр Иоаннович Меркурьев 40 лет;

⁹ ГБУТО И. 156. Оп. 3. Д. 1246.

¹⁰ ГБУТО И.156. Оп. 4. Д. 564.

- диакон Иоанн Григорьевич Истомина 28 лет;
- пономарь Терентий Иванович Большенин 20 лет.

При церкви 203 двора;

прихожан мужского пола 767 человек;

женского 858 человек¹¹.

За время службы священника Петра Меркурьева несколько церковнослужителей Воскресенской церкви г. Томска были рукоположены и переведены в другие приходы. 4 августа 1776 года диакон Василий Медведков в загородной церкви семи отроков Эфесских (г. Тобольска) епископом Тобольским Варлаамом рукоположен во священники и определен на служение в Спасскую церковь с. Спасского¹². 20 ноября 1776 года дьячок Воскресенской церкви Игнатий Сулов в церкви Введения во храм Пресвятой Богородицы епископом Тобольским Варлаамом рукоположен во иерея и назначен в Богоявленскую церковь Чаусского острога Томского заказа¹³. В 1781 году диакон Петр Большенин (служивший в Воскресенской церкви с 28 февраля 1777 г.) в церкви Рождества Пресвятой Богородицы г. Тобольска епископом Тобольским Варлаамом рукоположен во священники и определен на служение в Благовещенскую церковь г. Томска¹⁴. В 1788 году диакон Василий Шихов в Софийском соборе г. Тобольска рукоположен во иерея епископом Тобольским Варлаамом и определен на службу в Томскую церковь Сошествия Святого Духа¹⁵.

По некоторым данным, в период с 1772 по 1781 г. в Воскресенской церкви г. Томска служил еще один сын

¹¹ ГБУТО И. 156. Оп. 4. Д. 778.

¹² ГБУТО И. 156. Оп. 3. Д. 1033.

¹³ ГБУТО И. 156. Оп. 3. Д. 995.

¹⁴ ГБУТО И. 156. Оп. 3. Д. 2342.

¹⁵ ГБУТО И. 156. Оп. 4. Д. 272.

священника Иоанна Меркурьева Михаил¹⁶. Подтвердить эту информацию в ходе нашего исследования не представилось возможным.

На основании архивных документов можно сделать вывод, что Михаил Меркурьев родился в 1754 году. В 1769 году в возрасте 15 лет посвящен в стихарь и определен пономарем в Знаменскую церковь г. Томска. 20 февраля 1777 года в Соборе преподобных Антония и Феодосия Печерских г. Тобольска посвящен во диакона епископом Тобольским Варлаамом. Направлен служить в Троицкий собор г. Томска.

До 1783 года служил в церкви Сошествия Святого Духа в г. Томске на месте священника, после чего переведен в Введенскую церковь села Касмалинского Барнаульского заката¹⁷. Дальнейшие упоминания о Михаиле Меркурьеве встречаются как о священнике Введенской церкви села Касмалинского.

После смерти священника Иоанна Меркурьева 28 апреля 1790 года на общем сходе прихожан Воскресенской церкви г. Томска на освободившееся место священника было принято решение просить у правящего архиерея назначить диакона Иоанна Григорьевича Истомина.

24 июня этого же года в церкви Иоанна Предтечи епископом Тобольским Варлаамом диакон Иоанн Истомин был рукоположен во священники. После чего он был обучен священнослужению в Софийском кафедральном соборе г. Тобольска. В июле 1790 года священник Иоанн Истомин определен в Воскресенскую церковь г. Томска.

¹⁶ Фаст М.В. Фаст Н.П. Нарымская Голгофа: Материалы к истории церковных репрессий в Томской области в советский период. М., 2004. С. 407.

¹⁷ ГБУТО И. 156. Оп. 3. Д. 2797.

Иоанн Истомин был последним священником, служившим в деревянной и первым в каменной Воскресенской церкви города Томска.

Более нами источников о функционировании деревянной Воскресенской церкви обнаружено не было. Следующее упоминание о храме мы встречаем в 1803 году в связи со строительством каменной Воскресенской церкви вместо обветшавшей деревянной.

На основе представленного материала следует сделать вывод о том, что во время первых двух веков своего существования Воскресенская церковь не только сменила свое название с Успенской на Воскресенскую и предназначение с монастырского храма на приходской, но и преобразилась из деревянной в каменную. А ее расположение (на холме) определило и название всех окружающих географических образований (Воскресенская гора, улица Воскресенский Взвоз).

Библиография

Источники:

1. ГБУТО И. 156 – Духовная консистория, Оп. 1. Д. 761.
2. ГБУТО И. 156 – Духовная консистория, Оп. 1. Д. 1236.
3. ГБУТО И. 156 – Духовная консистория, Оп. 3. Д. 313.
4. ГБУТО И. 156 – Духовная консистория, Оп. 3. Д. 659.
5. ГБУТО И. 156 – Духовная консистория, Оп. 3. Д. 995.
6. ГБУТО И. 156 – Духовная консистория, Оп. 3. Д. 1033.
7. ГБУТО И. 156 – Духовная консистория, Оп. 3. Д. 1246.
8. ГБУТО И. 156 – Духовная консистория, Оп. 3. Д. 1497.
9. ГБУТО И. 156 – Духовная консистория, Оп. 3. Д. 2342.
10. ГБУТО И. 156 – Духовная консистория, Оп. 3. Д. 2797.
11. ГБУТО И. 156 – Духовная консистория, Оп. 4. Д. 272.
12. ГБУТО И. 156 – Духовная консистория, Оп. 4. Д. 564.
13. ГБУТО И. 156 – Духовная консистория, Оп. 4. Д. 778.

Литература:

1. Фаст М.В. Фаст Н.П. Нарымская Голгофа: Материалы к истории церковных репрессий в Томской области в советский период / М.В. Фаст, Н.П. Фаст. – М., 2004. – 559 с.
2. Томский Воскресенский храм [Электронный источник] – URL: <https://drevo-info.ru/articles/28019.html>.
3. Воскресенская церковь [Электронный источник] – URL: <http://voskresenie-tomsk.ru/o-khrame-tmenu/history/50-voskresenskaya-tserkov-g-tomska-gody-stroitelstva-1789-1807-gg>.

УДК 94:084.3 (571.16)

Диакон Дмитрий Кремнев

МИТРОПОЛИТ МАКАРИЙ (НЕВСКИЙ) В ИСТОРИИ ТОМСКОГО ЕПАРХИАЛЬНОГО ЖЕНСКОГО УЧИЛИЩА

Аннотация: в данной статье рассказывается о деятельности митрополита Макария (Невского), направленной на поддержку и развитие женского духовного образования в Томской епархии в период с 1891 по 1912 г. В статье также обзорно рассматривается деятельность его предшественников в деле становления женского духовного образования в г. Томске.

Ключевые слова: митрополит Макарий (Невский), Томское епархиальное женское училище, Томская епархия, женское духовное образование.

Весьма разносторонняя и плодотворная деятельность святителя Макария (Невского) митрополита Московского и Коломенского (1835–1926), причисленного Русской Православной Церковью в 2000 г. к лику святых, привлекает все большее количество исследователей. В настоящее время некоторые стороны его деятельности, в частности миссионерской, уже достаточно хорошо изучены. Тем не менее, ряд вопросов остается малоизученным, в частности – деятельность митрополита Макария в области женского духовного образования в Томской епархии, его попечение о Томском епархиальном женском училище, прекратившем свою деятельность ровно 100 лет назад, в 1920 году.

Женские епархиальные училища появились в Российской империи в 40–50-х гг. XIX. В Сибири первым таким

учебным заведением стало Иркутское училище для девиц духовного звания, открытое в 1854 году. В Западной Сибири епархиальные женские училища были открыты в Тобольске в 1881 году, в Томске в 1884 году и в Омске в 1906 году.

Необходимо отметить, что предшественники митрополита Макария (Невского) на Томской кафедре внесли свой посильный вклад в дело становления и развития женского духовного образования в Томской епархии.

Так, еп. Парфений (Попов), управлявший Томской епархией с 1854 по 1860 г., первым высказал мысль об открытии в г. Томске епархиального женского училища и первым же сделал денежный сбор на него¹. В последующие годы томские архиереи, решая самые разнообразные и подчас весьма сложные задачи по управлению епархией, тем не менее не забывали и о женском духовном образовании. Преосвященный Петр (Екатериновский) на III епархиальном съезде в июне 1877 года предложил духовенству Томской епархии увеличить взносы в фонд создания училища с 4 до 10 %, а также из своих личных средств вложил 1 500 рублей². Преосвященный Владимир (Петров), не дожидаясь накопления достаточной денежной суммы для постройки зданий для училища³, инициировал процесс открытия училища во временных помещениях, приобретенных на средства епархии у частных лиц, чем значительно ускорил процесс открытия этого учебного заведения⁴. Преосвященный Исаакий

¹ Исаков С., Дмитриенко Н. Томские архиереи: Биографический словарь. 1834–2002. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2002. С. 21.

² Там же. С. 33–34.

³ Там же. С. 35.

⁴ Журнал общепархиального съезда духовенства № 30 от 2 сентября 1883 года. / Журналы депутатов духовенства Томского общепархиального съезда 1883 г. // Сборник статей о Сибири и прилежащих к ней странах. Т. 16. Л. 274 – Л. 321

(Положенский)⁵, сменивший на Томской кафедре преосвященного Владимира (Петрова) в 1886 году, практически сразу же поставил вопрос о преобразовании училища из трех- в шестиклассное⁶. Он лично инициировал проведение этой реформы⁷ – была увеличена площадь помещений до необходимых нормативов, позволявших ходатайствовать перед Святейшим Синодом о преобразовании училища⁸. Указом Св. Синода от 18 сентября 1889 года Томское епархиальное женское училище было преобразовано в шестиклассное⁹. Осенью, 9 сентября 1890 года, незадолго до перемещения на другую кафедру, преосвященный Исаакий освятил домовую церковь при училище¹⁰.

Вступивший в должность правящего архиерея Томской епархии в 1891 году преосвященный Макарий по должности являлся «главным начальником епархиального женского училища», согласно § 7 «Устава епархиальных женских училищ»¹¹, и потому обязан был принимать все необходимые меры к поддержанию вверенного ему учебного заведения, а также заботиться о его дальнейшем развитии.

⁵ Исаков С., Дмитриенко Н. Томские архиереи: Биографический словарь. 1834–2002. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2002. С. 39.

⁶ По поводу предполагаемого преобразования Томского епархиального женского училища // Томские епархиальные ведомости. 1889. № 10. Отдел неоф. С. 1.

⁷ Томское епархиальное женское училище в учебно-воспитательском отношении за 1889/1890 уч. год // Томские епархиальные ведомости. 1890. № 24. Отдел неоф. С. 4–5.

⁸ РГИА. Ф. 799. Оп. 23. Д. 158Л. 1 – Л. 1 об.

⁹ РГИА. Ф. 796. Оп. 170. Д. 575. Л. 7.

¹⁰ Томское епархиальное женское училище в 1889–90 г. // Томские епархиальные ведомости. 1891. № 23. Отдел неоф. С. 12.

¹¹ Устав епархиальных женских училищ. Псков, Типография Губернского Земства. 1885. С. 3.

Осенью 1891 года преосвященный Макарий дважды посещал училище. 18 октября 1891 года он присутствовал на уроках математики в 4–6 классах. Во время большой перемены воспитанницы всех классов подходили к нему под благословение, хор из девочек-певчих пел для высокого гостя канты (духовные стихи – прим. автора) из «Лепты» (нотного сборника духовных стихов и песнопений – прим. автора)¹². Воспитанницам 6-го класса владыка подарил по книге и по листу нот из «Лепты».

Второе посещение, 21 ноября 1891 года, было связано с публично проводившимся впервые в истории училища годичным актом в Томской епархиальном женском училище. После окончания торжественной части мероприятия архипастырь вручил наиболее отличившимся воспитанницам за успехи в учебе книги и похвальные листы¹³.

В следующем году преосвященный Макарий распорядился устроить объединенный годичный акт всех духовных учебных заведений г. Томска в читальном зале архиерейского дома, в котором приняли участие педагоги и воспитанницы училища¹⁴.

Еще одним поводом для встреч воспитанниц со своим архипастырем были богослужения, совершаемые преосвященным по случаю престольного праздника в домовой церкви училища. Так, 3 февраля 1893 года преосвященный Макарий совершал богослужение в домовой церкви училища,

¹² Лепта [Ноты]: в пользу Алтайской духовной миссии: [сборник церковных песнопений: для смешанного хора без сопровождения: в цифровой нотации] / основателя Алтайской миссии архимандрита Макария. Изд. 5-е. Бийск: [б. и.]. 1893. Тип. И. Д. Реброва. 48 с.

¹³ Годичный акт в Томском епархиальном женском училище // Томские епархиальные ведомости. 1891. № 23. Отдел неоф. С. 22–25.

¹⁴ Соединенный акт духовно-учебных заведений города Томска // Томские епархиальные ведомости. 1892. № 23. Отдел неоф. С. 24–27.

причем читали и пели во время богослужения сами воспитанницы¹⁵.

Выпускник училища ежегодно напутствовал преосвященный Макарий. Сохранились поучения, в которых преосвященный Макарий называл учениц епархиального женского училища ласково «питомицами», призывая выпускниц училища нести тот духовный свет, которым просвещены сами. «Да, жизнь – не шутка, не забава, не смена удовольствий; жизнь – это подвиг, великий подвиг; это постоянная, не оканчивающаяся до самой смерти борьба со всем, что есть дурного в нас самих и вокруг нас...» – так представлял воспитанниц училища преосвященный Макарий¹⁶.

На тот момент училище было вполне приспособлено для проживания и обучения 150 воспитанниц¹⁷. Однако ревизор учебного комитета А.М. Докучаев, проверявший Томское епархиальное женское училище в ноябре 1893 года, в своем отчете отмечает, что училищные здания не удовлетворяют потребностям проживания и обучения воспитанниц. На момент ревизии в пансионе, рассчитанном на 150 учащихся, постоянно проживало 136 учениц, а остальные (более 70) были «приходящими» – т. е. проживали вне стен училища и приходили в училище только на занятия¹⁸.

¹⁵ Томские епархиальные ведомости. 1893. № 4. Отдел неоф. С. 24.

¹⁶ Поучение, произнесенное 19 мая в домовый церкви женского епархиального училища к воспитанникам семинарии и воспитанницам училища по случаю окончания ими своего учения // Томские епархиальные ведомости. 1896. № 11. Отдел неоф. С. 1–6.

¹⁷ РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1364. Л. 18.

¹⁸ Отчет о состоянии Томского епархиального женского училища в учебно-воспитательном отношении за 1883/1894 учебный год // Томские епархиальные ведомости. 1894. № 23. Отдел неоф. С. 17.

К 1899/1900 учебному году ситуация стала просто катастрофической – в училище, рассчитанном на 150 учениц, обучалось 245 учащихся, из них постоянно проживало в общежитии 200 учащихся, не считая 36 учениц приготовительного класса¹⁹.

Осенью 1899 года училище отмечало 15-летнюю годовщину со дня открытия. В училище был приглашен преосвященный Макарий (Невский), который поздравил всех со столь знаменательной датой и, обратившись к ученицам с речью, подчеркнул, что «...училище с каждым годом благоустраивается, растет и переполнено в настоящее время так, что не может вместить всех желающих поступить в него, а потому следует молить Господа даровать нам средства и силы к расширению училища, чтобы дать возможность поступить в него всем желающим»²⁰.

Преосвященный Макарий прекрасно понимал, что главным препятствием в деле дальнейшего развития женского духовного образования в Томской епархии стала совершенно недостаточная к началу XX века материально-техническая база училища. 16 июня 1900 г. телеграммой на имя обер-прокурора Святейшего Синода К.П. Победоносцева преосвященный Макарий просит разрешения приобрести земельный участок (размером с целый квартал) для строительства нового здания для училища и размещения на участке сада для прогулок и прочих технических помещений. Разрешение было получено²¹.

¹⁹ Отчет о состоянии Томского епархиального женского училища в учебно-воспитательном отношении за 1899/1900 учебный год. Томск. Типография епархиального братства. 1901. С. 6.

²⁰ 15-летие Томского женского епархиального училища // Томские епархиальные ведомости. 1899. № 22. С. 33.

²¹ РГИА. Ф. 799. Оп. 23. Дело 648. Л. 1–2 об.

Однако это было только начало долгого и трудного пути. Преосвященному Макарию пришлось испытать непонимание чиновников и даже части духовенства епархии, обеспокоенных столь внушительной первоначальной сметой в 350 тыс. руб. и вообще пожелавших открыть новое женское епархиальное училище в г. Барнауле²².

Строительство началось в разгар Русско-японской войны, в связи с чем резко подорожали услуги строительных работ, так что первоначальная смета все более увеличивалась, и епархия вынуждена была брать кредит.

Тем не менее все трудности были преодолены и новое здание осенью 1907 года распахнуло свои двери перед ученицами²³. И в этом, безусловно, заслуга преосвященного Макария и начальницы училища В.В. Субботиной, назначенной преосвященным Макарием еще в 1891 году.

Забываясь о всестороннем развитии учащихся, преосвященный Макарий по своей инициативе организовал ознакомительную поездку воспитанниц училища в европейскую часть России; ходатайствовал перед Святейшим Синодом о введении в программу обучения новых предметов – естествознания²⁴, природоведения, гигиены; об открытии при училище VII (педагогического) класса; об утверждении проекта Устава о пенсионном обеспечении преподавателей училища²⁵. Благодаря его заботам было увеличено жалование служащим в епархиальном училище, а к праздникам Рождества Христова и Пасхи Христовой служащие получали небольшие премии²⁶.

²² РГИА. Ф. 802. Оп. 10. Д. 67. Л. 28 об.

²³ Торжество открытия новых зданий Томского епархиального женского училища 14 октября 1907г. /Томские епархиальные ведомости. 1907. № 22. С. 25.

²⁴ РГИА. Ф. 796. Оп. 186. Дело 440. Л. 5–6.

²⁵ РГИА. Ф. 796. Оп. 181. Дело 555. Л. 1.

²⁶ Томские епархиальные ведомости. 1909. № 4. Отдел неоф. С. 230

Часто преосвященный жертвовал свои личные средства для приобретения подарков, лакомств воспитанницам. Уже будучи назначенным на Московскую кафедру зимой 1912–1913 гг., находясь на пути из Томска в Москву, он шлет свое Рождественское послание томской пастве, обращаясь к воспитанницам училища с трогательными словами: «...возлюбленным мне о Господе воспитанницам епархиального женского училища с воспитательницами и учительницами шлю привет сердечный и призываю на всех Божие благословение. Да украсит вас Господь красотой доброделания, как вы украсили для меня вагон, несущий меня от вас далеко...»²⁷.

4 декабря 1912 года, прощаясь со своим любимым наставником и попечителем, отъезжающим на новое место служения и в последний раз посещающим училище, преподаватели и учащиеся выразили свою признательность деятельности преосвященного Макария следующими словами: «... по условиям существования училища, находящегося под непосредственным Архипастырским управлением Вашим, жизнь Его носит на себе во всех мелочах печать Вашего попечительного гения. Здесь самые кирпичи, из коих сложено это здание, свидетели Ваших забот, скорбей, волнений, павших на Вас при постройке училища; в училище на каждом шагу имеются памятники Вашего о нем попечения учащиеся основываются на Ваших указаниях, деланных руководителям училища за 21 год Вашего управления епархией»²⁸.

Воспитанница VI класса Лидия Сергиевская (в будущем – профессор Томского государственного университета и одна из известных в России ученых-ботаников) написала стихотворение, в котором была выражена любовь

²⁷ Томские епархиальные ведомости. 1913. № 1. Отдел оф. С. 1.

²⁸ Томские епархиальные ведомости. 1913. № 2. Часть неоф. С. 65–66.

и признательность воспитанниц (публикуется отрывок – прим. автора):

*«...Владыко! мы Вас горячо полюбили
Открытой, невинною, детской душой.
И Вы нам взаимностью той же платили.
Мы дети, а Вы наш Отец дорогой.
Вы теплой заботою нас окружили,
За наши проступки болели душой,
За нас Всемогущего Бога молили
И звали во след нас к добру за собой.
Вы нас по-отцовски на путь наставляли
И речью своей задушевной, живой
Свет новый в наш ум и сердца проливали
И нас обновляли духовной струей.
Во всем и всегда Вы пример подавали
И жизни прямой, сострадательной путь
С такою любовью нам раскрывали
И выше всего Вы поставили труд...»²⁹*

В заключение необходимо отметить, что за двадцатилетие женское духовное образование в Томской епархии, благодаря самоотверженному служению преосвященного Макария, который своим примером воодушевлял педагогический коллектив и воспитанниц училища, сделало огромный шаг вперед. Покидая Томскую кафедру, митрополит Макарий мог с уверенностью сказать: «Feci quod potui faciant meliora potentes»³⁰.

²⁹ Там же. С. 71–72.

³⁰ Латинское крылатое выражение: «Я сделал все, что мог, кто может, пусть сделает лучше».

Библиография

Источники:

1. РГИА. Ф. 796. Оп. 181. Дело 555.
2. РГИА. Ф. 796. Оп. 186. Дело 440.
3. РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1364.
4. РГИА. Ф. 796. Оп. 170. Д. 575.
5. РГИА. Ф. 799. Оп. 23. Д. 158.
6. РГИА. Ф. 799. Оп. 23. Дело 648.
7. РГИА. Ф. 802. Оп. 10. Д. 67.

Литература:

1. 15-летие Томского женского епархиального училища // Томские епархиальные ведомости. 1899. № 22. С. 32–34.
2. Годичный акт в Томском епархиальном женском училище // Томские епархиальные ведомости. 1891. № 23. Отдел неоф. С. 22–25.
3. Журнал общепархиального съезда духовенства № 30 от 2 сентября 1883 года. / Журналы депутатов духовенства Томского общепархиального съезда 1883 г. // Сборник статей о Сибири и прилежащих к ней странах. Т. 16. Л. 274 – Л. 321.
4. Исаков С., Дмитриенко Н. Томские архиереи: Биографический словарь. 1834–2002. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2002. 111 с.
5. Лепта [Ноты]: в пользу Алтайской духовной миссии: [сборник церковных песнопений: для смешанного хора без сопровождения: в циферной нотации] / основателя Алтайской миссии архимандрита Макария. Изд. 5-е. Бийск: [б. и.]. 1893. Тип. И. Д. Реброва. 48 с.
6. Отчет о состоянии Томского епархиального женского училища в учебно-воспитательном отношении за 1883/1894 учебный год // Томские епархиальные ведомости. 1894. № 23. Отдел неоф.

7. Отчет о состоянии Томского епархиального женского училища в учебно-воспитательном отношении за 1899/1900 учебный год. Томск. Типография епархиального братства. 1901. 31 с.
8. По поводу предполагаемого преобразования Томского епархиального женского училища // Томские епархиальные ведомости. 1889. № 10. Отдел неоф.
9. Поучение, произнесенное 19 мая в домово́й церкви женского епархиального училища к воспитанникам семинарии и воспитанницам училища по случаю окончания ими своего учения // Томские епархиальные ведомости. 1896. № 11. Отдел неоф. С. 1–6.
10. Соединенный акт духовно-учебных заведений города Томска // Томские епархиальные ведомости. 1892. № 23. Отдел неоф. С. 24–27.
11. Томские епархиальные ведомости. 1893. № 4. Отдел неоф. С. 24.
12. Томские епархиальные ведомости. 1909. № 4. Отдел неоф. С. 230.
13. Томские епархиальные ведомости. 1913. № 1. Отдел оф. С. 1.
14. Томские епархиальные ведомости. 1913. № 2. Часть неоф. С. 65–66.
15. Томское епархиальное женское училище в 1889–90 г. // Томские епархиальные ведомости. 1891. № 23. Отдел неоф. С. 1–12.
16. Томское епархиальное женское училище в учебно-воспитательском отношении за 1889/1890 уч. год // Томские епархиальные ведомости. 1890. № 24. Отдел неоф.
17. Торжество открытия новых зданий Томского епархиального женского училища 14 октября 1907 г. /Томские епархиальные ведомости. 1907. № 22. С. 25.
18. Устав епархиальных женских училищ. Псков, Типография Губернского Земства. 1885. 48 с.

УДК 94:084.3 (571.16)

Диакон Дмитрий Кремнев
«ЗЕМЕЛЬНЫЙ» ВОПРОС В ИСТОРИИ
ТОМСКОГО ЕПАРХИАЛЬНОГО
ЖЕНСКОГО УЧИЛИЩА

Аннотация: в рамках данной статьи рассматривается вопрос о недвижимости, приобретенной в 1883 году Томской епархией для обеспечения образовательной деятельности Томского епархиального женского училища. Также рассматривается вопрос о проблемах, возникших в процессе ее эксплуатации и приведших к кризису в системе женского духовного образования Томской епархии в конце XIX века. Базой для исследования послужили фонды Российского государственного исторического архива (РГИА), Государственного архива Томской области (ГАТО), периодические издания второй половины XIX века, издававшиеся в г. Томске; ежегодные отчеты Томского епархиального женского училища, журналы общепархиальных съездов духовенства Томской епархии, а также научная литература по данной тематике. Хронологические рамки исследования охватывают тридцатилетний период (1869–1899) и обусловлены с одной стороны 1869 годом – временем начала постановки вопроса о приобретении недвижимости для училища, с другой стороны 1899 годом – временем решения вопроса о переносе места функционирования училища в связи с приобретением у города нового земельного участка.

Ключевые слова: Томское епархиальное женское училище, Иоанно-Предтеченский женский монастырь, общепархиальный съезд, Томская епархия, женское духовное образование.

Прошло 100 лет с момента изъятия у Томской епархии многочисленных активов, в том числе и земельных участков в черте города Томска. В настоящее время существует мнение, что церковь в лице ее представителя на Томской земле – Томской епархии, получила большинство своих активов по минимальной стоимости, с минимальными затратами либо

вообще бесплатно, полагая что церковь в дореволюционное время занимала особое положение в государстве и была частью государственного механизма. Соответственно, имела возможность, используя свое привилегированное положение, получать разного рода преференции. К сожалению, такое заблуждение, искажающее историческую действительность, достаточно сложно опровергнуть, не владея достоверной информацией. В действительности же все обстояло иначе – церковь в дореволюционный период являлась самостоятельным хозяйствующим субъектом и выстраивала правовые отношения с другими субъектами права в русле действующего законодательства Российской империи. Поэтому вопросы приобретения в собственность таких важных для Томской епархии активов, как земельные участки, решались не в кабинетах «единым росчерком пера», а на рынке недвижимости на общих основаниях и в весьма сложных условиях при конфликте интересов города, епархиального духовенства и женского монастыря. В этом отношении пример решения «земельного вопроса» Томского епархиального женского училища весьма показателен.

Собственно говоря, «земельный вопрос» Томского епархиального женского училища впервые был озвучен в 1869 г. на первом Общеeparхиальном съезде духовенства и был связан с выбором земельного участка – места расположения открываемого училища.

Депутаты съезда рассчитывали на помощь в этом деле Томской женской общины¹, ходатайствовавшей перед Св. Синодом о преобразовании в монастырь, с условием открытия женского духовного училища, а также на благотворительную помощь томского купца И.А. Еренина, пожелавшего построить здание для училища на территории

¹ РГИА. Ф. 1265. Оп. 6. Д. 102. Д. 321. Л. 1 – 2 об.

женского монастыря, из-за отсутствия определенности в этом вопросе ограничился избранием из своей среды «комитета по устройству епархиального училища», на который и были возложены обязанности по решению этого вопроса². Комитет же, как выяснилось на съезде 1877 г., с 1869 года «своих действий даже не открывал»³. Объективной причиной такого бездействия можно считать отсутствие достаточных денежных средств для приобретения необходимых для открытия училища помещений. К третьему епархиальному съезду духовенства 1883 года было накоплено уже 89.369 руб., что позволило принять действенные меры к открытию училища.

В перечне вопросов, подлежавших обсуждению на съезде, значился и вопрос о «постройке здания для училища девиц духовного звания»⁴.

Первоначальным вариантом решения проблемы женского епархиального училища стало предложение выкупить за 2 000 руб. земельный участок у Богородице-Алексиевского мужского монастыря, расположенный в т. н. монастырской роще⁵. Однако у монастыря не оказалось достаточных правообладательных документов на этот участок земли, и городская управа заблокировала сделку⁶. Тогда депутаты

² Журнал Томского общепархиального съезда 1874 года. С. 4–5. (см. ТЕВ. 1884. № 20. С. 9).

³ Журналы Томского епархиального съезда отцов депутатов в 1877 году // Сборник статей о Сибири. Т. 9. Л. 491.

⁴ Журналы депутатов духовенства Томского общепархиального съезда 1883 г. Журнал общепархиального съезда духовенства № 2 от 18 августа 1883 года. // Сборник статей о Сибири и прилежащих к ней странах. Т. 16. Л. 277 об.

⁵ От Монастырского переулка (ныне – пер. Плеханова) по линии Жандармской улицы (ныне – ул. Гоголя).

⁶ Журналы депутатов духовенства Томского общепархиального съезда 1883 г. Журнал общепархиального съезда духовенства № 16 от 23 августа 1883 года. // Сборник статей о Сибири и прилежащих к ней странах. Т. 16. Л. 287 – 290 об.

от духовенства, осмотрев несколько особняков в городе и не найдя их подходящими для расположения в них училища, решили обратиться к другому варианту – размещению училища на территории Томского женского Иоанно-Предтеченского монастыря, в котором к этому времени уже существовало женское духовное училище и которое могло бы, по мысли депутатов, быть преобразовано в епархиальное⁷. Преосвященный Владимир (Петров), вступивший в должность 6 августа 1883 года наложил на этот журнал съезда такую резолюцию: «В видах исполнения самой резолюции преосвященного Петра⁸ ...признаю нужным собрать сведения об училище при женском монастыре, при непосредственном участии самой Настоятельницы Монастыря»⁹.

Необходимо отметить, что одновременно с решением проблемы женского епархиального училища духовенство епархии было вынуждено решать еще одну немаловажную задачу – открытие в епархии собственного свечного завода, который позволил бы наполнять бюджет епархии и покрывать растущие расходы, в том числе и на содержание духовных учебных заведений¹⁰.

27 августа 1883 года священник Владимир Дагаев представил депутатам съезда доклад об устройстве епархиального свечного завода, столь необходимого для епархии. В этом докладе предлагалось занять из училищного капитала (89 369 руб.) 35 тыс. руб. под 6 % годовых для запуска

⁷ Там же. Л. 301 об. – Л. 302.

⁸ Епископ Томский и Семипалатинский Петр (Екатериновский) (1820–1889). Занимал Томскую кафедру с 19 ноября 1876 по 9 июля 1883 г. Уволен на покой в Оптину пустынь с 9 июля 1883 года.

⁹ Журналы депутатов духовенства Томского общепархиального съезда 1883 г. Журнал общепархиального съезда духовенства № 16 от 23 августа 1883 года. // Сборник статей о Сибири и прилежащих к ней странах. Т. 16. Л. 301 об.

¹⁰ Там же. Л. 304 об.

епархиального свечного завода. Это было весьма рискованно – лишать еще не открытое училище более 1/3 денежных средств, и докладчик понимал это, оговариваясь, что реализация такого плана возможна только при одном условии – использовании готовой инфраструктуры женского Иоанно-Предтеченского монастыря для развертывания на его территории женского епархиального училища¹¹. Это позволило бы сэкономить и время, и деньги и решить обе проблемы одновременно.

Безусловно, такая перспектива пришлась по душе отцам-депутатам съезда, но совершенно не устраивала Томский Иоанно-Предтеченский женский монастырь в лице игуменьи Серафимы (Долгих)¹². И, несмотря на очевидную привлекательность такого варианта решения проблемы для духовенства епархии, тем не менее в журнальных постановлениях съезда столь привлекательное предложение не было отражено, а появилось совершенно неожиданно для депутатов другое решение, буквально ошеломившее их.

В журнале заседаний съезда от 2 сентября 1883 года было зафиксировано постановление, утвержденное преосвященным Владимиром: «...окончательное решение вопроса об устройстве епархиального трехклассного женского училища, согласно журналу съезда, передать духовенству г. Томска, с выражением желания об открытии его с будущего, 1884–1885 учебного года»¹³.

Окончательную точку в вопросе о расположении училища на территории женского монастыря поставило заседание съезда, проходившее на следующий день,

¹¹ Там же. Л. 306.

¹² Хроника // Сибирская газета. 1883. № 38. – 18 сентября. С. 965.

¹³ Журналы депутатов духовенства Томского общепархиального съезда 1883 г. Журнал общепархиального съезда духовенства № 30 от 2 сентября 1883 года. // Сборник статей о Сибири и прилежащих к ней странах. Т. 16. Л. 313 об. – Л. 314.

3 сентября 1883 года. В записи журнала заседания вообще не упоминается об открытии училища на территории монастыря, а речь идет только о возможной покупке или даже постройке здания на территории города. Что касается отзыва настоятельницы женского монастыря о возможности размещения женского епархиального училища на территории монастыря и доклада комиссии по осмотру женского монастыря, то отзыв настоятельницы и доклад комиссии даже не были заслушаны, во всяком случае в журнале съезда это никаким образом не отражено. Тем не менее эти документы были представлены председателем съезда преосвященному Владимиру для ознакомления с ними, а он своей резолюцией признал «...отзыв настоятельницы и доклад комиссии по осмотру женского училища при монастыре ... не требующими рассмотрения и, следовательно, не нужными для печати»¹⁴.

Такой неожиданный поворот дела вызвал много вопросов у общественности, в частности вызывало недоумение, как так получилось, что единогласное решение депутатов съезда о размещении епархиального женского училища на территории Иоанно-Предтеченского женского монастыря вдруг непостижимым образом было отвергнуто, даже без обсуждения отзыва настоятельницы монастыря и заслушивания доклада комиссии по осмотру помещений монастыря.

«Сибирская газета» прямо обвинила председателя съезда, не называя его по имени¹⁵, в «фокусе» с журналами

¹⁴ Журналы депутатов духовенства Томского общепархиального съезда 1883 г. Журнал общепархиального съезда духовенства № 33 от 3 сентября 1883 года. // Сборник статей о Сибири и прилежащих к ней странах. Т. 16. Л. 318.

¹⁵ Священник Антонин Мисюрев (1844–1915). Священник, первый настоятель Казанской церкви Томского императорского университета, автор книг по истории Томской епархии. См.: митр. Ростислав (Девятов). Биографический словарь преподавателей и наставников Томской духовной семинарии (1858–1920). Томск. 2018. С. 185–187.

(т. е. протоколами – прим. автора) съезда. В своей статье «К вопросу об открытии епархиального женского училища в Томске»¹⁶ автор обрушивается с критикой не только на Иоанно-Предтеченский женский монастырь, который имел перед Св. Синодом обязательство построить здание на территории монастыря и открыть в нем женское духовное училище для общепархиальных нужд, но не выполнил его, но также и на председателя съезда, своим «фокусом» с журналами (т. е. протоколами – прим. автора) съезда так технично обыгравшего, по мнению автора статьи, священников-депутатов с их предложением открыть училище на территории женского монастыря.

В статье содержится нелицеприятная оценка деятельности монастыря: «...бывшая женская община¹⁷ ходатайствовала о переименовании ее в монастырь и для этого должна была дать обязательство открыть в построенном игуменьей корпусе женское училище на 50 девочек. <Однако> в корпусе для училища устроили свечной завод и держали 2–3 девочек вместо 50, обучением которых и заняться некому было»¹⁸.

Далее автор сообщает весьма интересные подробности деятельности съезда, проливающие свет на столь неожиданный поворот в деле о размещении женского епархиального училища с стенах монастыря. «Имея ввиду, что монастырское училище существует номинально и для духовенства никакой пользы не приносит, что дом выстроен вовсе не для монастыря и не для свечного завода, а для

¹⁶ К вопросу об открытии епархиального женского училища в Томске // Сибирская газета. 1883. № 45. 6 ноября. С. 1141–1143.

¹⁷ РГИА. Ф. 1265. Оп. 6. Д. 102. Л. 1–2 об.

¹⁸ К вопросу об открытии епархиального женского училища в Томске // Сибирская газета. 1883. № 45. 6 ноября. С. 1141.

училища, что средств у духовенства для новой постройки мало, епархиальный съезд единогласно пришел к тому, чтобы в готовом уже корпусе открыть с сентября 1884 года первые три класса епархиального училища с пансионом, а тем временем приняться за постройку другого корпуса и необходимых служб для следующих трех классов училища..., на что у духовенства средства есть; в этой мысли съезд утвердился особенно после осмотра корпуса, оказавшегося вполне пригодным, ... Успенская церковь, излишняя для монастыря и необходимое количество земли с южной стороны могут быть отведены училищу. Сверх того, чтобы вывести из затруднения монастырь, съезд предлагал средства для <обучения> сорока человек в монастырском училище, превратив его в приготовительный класс епархиального училища. Казалось, все дело улаживалось как следует ... оставалось только составить об этом журнал и представить его начальству на утверждение. Журнал и был составлен, несколько раз прочитан на съезде, исправлен и всеми одобрен, но... тут-то и вышла неожиданная история. Председатель съезда взял журнал (протокол заседания – прим. автора) к себе на дом *«для исправления шероховатостей, но на следующее собрание принес вместо одного «шероховатого» журнала два гладких – один видоизмененный прежний, а другой заново составленный и совершенно исключавший основные положения первого; в этом журнале шла речь о назначении комиссии из городского духовенства по открытию училища, и тем самым сводились к нулю все проекты съезда, уже решившего устроить училище при монастыре.*

Когда депутаты восстали против такого исправления «шероховатостей», считая новый журнал лишним, ненужным. Председатель объявил, что он представит на

утверждение первый журнал, и уже впоследствии второй, в виде не окончательного решения съезда, а на всякий случай, в виде предположений гг. депутатов. Только на этих условиях депутаты и дали подписи. Но их надеждам и упованиям не суждено было сбыться. Первый журнал был положен под сукно, а второй представлен на утверждение (архиерея – прим. автора) и затем на другой день (утвержденный архиереем – прим. автора) предъявлен на съезд ... Съезд разъехался, оставив столь дорогое ему дело в руках комиссии из городского духовенства. Последняя, руководствуясь, как сказано, печатными журналами (утвержденными архиереем – прим. автора), теперь не может и заикаться об открытии училища при монастыре, не имея почвы по ногам – ...подробной записки об открытии епархиального училища при монастыре в готовом корпусе¹⁹, журнал об этом, одобренный съездом, канул в вечность ... <теперь> комиссия должна или выстроить училище, на что не хватает средств, или купить или приспособить для этой цели подходящий дом, или же наконец нанять квартиру, о чем съезд, как сказано, и не думал»²⁰.

Епархиальному духовенству предложили купить архиерейский дом, занятый ранее семинарией. «Каким же образом это здание, негодное для семинарии (семинарию вывели оттуда в новое помещение по этой причине – прим. автора), может оказаться годным для женского училища, для пансиона (т. е. для постоянного проживания – прим. автора)?» – вопрошает автор статьи²¹.

Столь резкая критика отражала настроение

¹⁹ Хроника // Сибирская газета. 1883. № 38. – 18 сентября. С. 965.

²⁰ К вопросу об открытии епархиального женского училища в Томске // Сибирская газета. 1883. № 45. 6 ноября. С. 1142.

²¹ Там же.

определенных кругов общественности, недовольной «волокитой»²² в деле открытия еще одного образовательного учреждения в «университетском» городе и прямо связывала причины этой «волокиты» не только с «фокусом» председателя Общеeparхиального съезда 1883 года, но прежде всего с интересами Томской консистории и женского монастыря²³.

Справедливости ради следует отметить, что женский монастырь предпринимал попытки своими силами открыть училище для девиц-сирот духовного звания. Так, 17 апреля 1877 года в Томскую духовную консисторию настоятельницей Томского женского монастыря игуменьей Евпраксией был представлен проект постройки здания училища для девиц духовного звания²⁴. Консистория передала этот проект на экспертизу в губернскую строительную комиссию, где городской архитектор (он же – епархиальный) К.А. Гоняев²⁵ отклонил проект, найдя помещения для классов слишком маленькими (по нормативам того времени – всего лишь на 7 человек). В проекте даже не было обозначено, на какое количество учениц были рассчитаны помещения²⁶. Кроме того, в это время у монастыря возникла проблема с собственной недвижимостью – город претендовал на два участка земли, пожертвованные женской

²² Причины, тормозящие открытие женского епархиального училища // Сибирская газета. 1883. № 49. 4 декабря. С. 1255.

²³ К вопросу об открытии епархиального женского училища в Томске // Сибирская газета. 1883. № 45. 6 ноября. С. 1142.

²⁴ ГАТО. Ф. 170. Оп. 4. Д. 146. Л. 3.

²⁵ Богданова О.В. Роль гражданских архитекторов в церковном строительстве Томской епархии // Вестник Томского государственного университета. 2016. № 411. С. 34

²⁶ ГАТО. Ф. 170. Оп. 4. Д. 146. Л. 6–7.

общине игуменьей Евпраксией (Михеевой) в 1870 году, один из которых как раз и был предназначен для постройки на нем здания училища. Эта тяжба между женским монастырем и городом тянулась много лет²⁷. Поэтому в этих условиях размещать училище на территории монастыря с перспективой постройки корпусов училища на спорных участках земли, наверное, было бы рискованно, о чем, вполне возможно, могла докладывать преосвященному игуменья женского монастыря. Однако это лишь предположения. Но были и другие весомые аргументы против расположения училища в стенах монастыря, продиктованные реалиями жизни того времени. В частности, загородное расположение училища (на тот момент монастырь располагался в трех верстах от центра города) могло вызвать «...неудобство как для «приходящих» воспитанниц, так и для преподавателей училища»²⁸.

В статье «По делу об открытии епархиального женского училища в г. Томске»²⁹, являющейся по факту опровержением опубликованных в «Сибирской газете» статей на эту тему, автор замечает, что «...устройство женского училища в монастыре было бы для духовенства бесспорно выгодно... но разве все, что выгодно для духовенства, должно быть законно и удобно?»³⁰. Очевидно, что епархиальное духовенство в попытке «реквизировать» для своих дочерей монастырскую недвижимость не получило поддержки в лице правящего

²⁷ ГАТО. Ф. 170. Оп. 4. Д. 146.

²⁸ По поводу имеющегося открыться в г. Томске женского епархиального училища // Томские епархиальные ведомости. 1883. № 23. С. 650–651.

²⁹ По делу об открытии епархиального женского училища в г. Томске // Томские епархиальные ведомости. 1883. № 23. С. 656–662.

³⁰ По делу об открытии епархиального женского училища в г. Томске // Томские епархиальные ведомости. 1883. № 23. С. 659.

архиерея и части священников, понимающих, что такого рода действия не только приведут к полному уничтожению монастырской жизни, но и являются сами по себе не совсем законными³¹.

В этом конфликте интересов правящий архиерей, на наш взгляд, принял взвешенное решение и осторожно, очень тактично, перевел конфликтную ситуацию в конструктивное русло, назначив комитет из среды городского духовенства для поиска места и покупки недвижимости для училища.

Во исполнение решений съезда, в октябре 1883 года на одном из собраний благочинных г. Томска был сформирован временный комитет по подготовке коткрытию училища из 4 городских священников под председательством священника Александра Сидонского, и 11 октября, после процедуры утверждения, он начал свою работу.

Для училища комитет приобрел два каменных дома на ул. Духовской (ныне Карла Маркса – прим. автора) – 14 ноября был куплен дом купца Н. Плотникова «с подвалом и мезонином с деревянными прочными службами и землею в 556 и 2/3 квадратных сажений, за 25 000 рублей, второй дом, принадлежащий купеческой вдове Евгении Шумиловой и жене чиновника Вивеи Ляшковой, двухэтажный с подвалом каменный дом с деревянными при нем службами и с землею в 434 квадратных сажени, за 15 000 рублей, всего земли к тем домам, свободной от исков и запрещений, 1000 и 2/3 кв. сажений»³².

Сделку от имени комитета совершал председатель комитета священник Александр Сидонский. Как отмечено в документах, хранящихся в РГИА, свидетельство о праве на собственность – «крепостные акты», утвержденные

³¹ Там же.

³² РГИА. Ф. 796. Оп. 165. Д. 1478. Л. 1–1 об.

в местном окружном суде и городской управе на приобретенную недвижимость совершены на имя вышеозначенного комитета по устройству училища, а вводные листы на владение теми именными выданы на имя председателя сказанного комитета, священника Александра Сидонского³³.

В своем рапорте в Св. Синод от 26 июня 1884 года преосвященный Владимир, епископ Томский и Семипалатинский, ходатайствует о закреплении права собственности непосредственно за училищем как юридическим лицом, так как «...за духовенством, не имеющим прав юридического лица, не может быть по закону сделано укрепление недвижимого имущества»³⁴, прилагая «...подлинные крепостные акты от 23 ноября 1883 года, № 271 и 18 января 1884 года № 13, копии с актов вводных и усадебные планы земли с находящимися на ней зданиями, их планами, фасадами и разрезами сих зданий»³⁵.

Сделка была одобрена на заседании Св. Синода 5 октября 1884 года и право собственности перешло к училищу³⁶.

Приобретенные два дома в нижней части города, в непосредственной близости от реки, к тому же с небольшими земельными участками не устраивали духовенство епархии, оно было недовольно приобретением недвижимости для училища в столь неудобном месте. Однако не только и не столько неудобное место было источником недовольства священников и общественности г. Томска. Приобретенная в 1884 году недвижимость и недостаток текущих средств просто не давали возможности на имеющейся базе развернуть полноценное 6-классное училище.

³³ РГИА. Ф. 799. Оп. 23. Д. 70. Л. 1 об.

³⁴ РГИА. Ф. 796. Оп. 165. Д. 1478. Л. 5.

³⁵ Там же. Л. 2.

³⁶ Там же. Л. 6 – Л. 7 об.

Таким образом, неудачный выбор недвижимости для Томского епархиального училища – это одна из основных причин, не позволивших в 1884 году открыть 6-классное училище, так как помещений в нем хватало для более-менее нормального проживания и функционирования учебного процесса только трех классов. Уже в ноябре 1884 года в «Сибирской газете» появляется статья, в которой автор не без ехидства сообщает, что в редакцию поступила информация о том, «каково будет положение училища <в будущем> ...» если, <уже сейчас> «...кровати девочек ... за теснотой (т. е. из-за тесноты – прим. автора) начинают ставить в тесном коридоре, вместо сухих и светлых комнат»³⁷. Досталось в этой заметке и женскому монастырю, по мнению автора – главному виновнику недостатка денежных средств в бюджете училища, из-за «серых» схем с отчислением денежных средств от продажи свечей в бюджет училища³⁸. Руководство училища официально опровергло информацию «о кроватках в коридоре» в специальной заметке в одном из номеров «Томских епархиальных ведомостей»³⁹. Однако уже тогда всем было ясно, что перспектив к развитию в условиях недостаточной материально-технической базы у училища нет.

Вступивший в должность управляющего Томской епархией в мае 1886 года преосвященный Исаакий (Положенский)⁴⁰ правильно оценил состояние училища,

³⁷ Городские известия // Сибирская газета. 1884. № 46. 11 ноября. С. 1126.

³⁸ Там же. С. 1126–1127.

³⁹ Разъяснения по поводу корреспонденций, напечатанных в Сибирской газете о Томском епархиальном женском училище // Томские епархиальные ведомости. 1885. № 3. С. 6–9.

⁴⁰ Исаков С.А., Дмитриенко Н.М. Томские архиереи: Биографический словарь. 1834–2002. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2002. С. 39.

перспективы развития и сразу решил перевести учащихся на 6-летнее обучение⁴¹. Он энергично взялся за исполнение этого решения, лично инициировал проведение этой реформы⁴², для успеха которой следовало расширить материально-техническую базу училища – увеличить площадь помещений. Уже в декабре 1886 года совет училища направляет для экспертизы в строительное отделение при Томском губернском совете проект постройки каменного двухэтажного здания

В январе 1887 года на очередном съезде общепархиального духовенства депутаты съезда, осмотрев здание училища и место, занимаемое училищем, нашли что «...здания училища при настоящем количестве воспитанниц тесны, так что совету училища пришлось по недостатку помещения нанять квартиру за 450 руб. в год для помещений при ней больницы и комнаты для заседаний совета, а при ожидаемом увеличении числа воспитанниц, особенно с преобразованием со временем училища из трехклассного в шестиклассное, помещений в зданиях училища будет совсем недостаточно... Училищное место (участок – прим. автора) *точно также тесно, так что при возведении предполагаемых пристроек негде будет развести сада и устроить огорода...*»⁴³.

⁴¹ По поводу предполагаемого преобразования Томского епархиального женского училища // Томские епархиальные ведомости. 1889. № 10. Отдел неофициальный. С. 1.

⁴² Томское епархиальное женское училище в учебно-воспитательском отношении за 1889/1890 уч. год // Томские епархиальные ведомости. 1890. № 24. Отдел неофициальный. С. 4–5.

⁴³ Извлечение из журналов Томского епархиального съезда духовенства, бывшего в январе месяце 1887 года // Томские епархиальные ведомости. 1888. № 2. С. 17.

Был поднят вопрос о расширении зданий училища и земельного участка⁴⁴. В частности, 30 января депутаты рассматривали утвержденный строительным отделением губернского управления проект⁴⁵ епархиального архитектора Ю.Ю. Шраера⁴⁶ и смету на постройку каменного двухэтажного с подвальным помещением здания, соединяющего (по проекту) оба дома епархиального училища. Также предлагалось расширить земельный участок училища за счет приобретения участка земли у купца П.В. Михайлова, который примыкал к училищному участку⁴⁷.

В марте 1887 года епископ Томский и Семипалатинский Исаакий обратился в Св. Синод⁴⁸ с прошением о расширении помещений Томского епархиального женского училища за счет постройки дополнительного корпуса «хозяйственным способом». Стоимость реконструкции помещений по смете составила 52 114 руб. 79 коп.⁴⁹ – это почти на 25 % больше, чем покупка двух зданий с земельными участками тремя годами ранее.

Реконструкция училища должна была завершиться

⁴⁴ Постановления епарх. съезда по вопросам о Томск. епарх. женском училище // Сибирская газета. № 10. 8 марта. С. 368.

⁴⁵ ГАТО. Ф. 3. Оп. 41. Д. 27. Л. 5 об.

⁴⁶ От Томской духовной консистории [о вознаграждении епархиальным архитектором и о назначении епархиальным архитектором Юзефа Юрьевича Шраера] // Томские епархиальные ведомости. 1886. № 7. Отдел официальный. С. 5.

⁴⁷ Извлечение из журналов Томского епархиального съезда духовенства, бывшего в январе месяце 1887 года // Томские епархиальные ведомости. 1888. № 2. С. 17.

⁴⁸ РГИА. Ф. 799. Оп. 23. Д. 158. Л. 1 – Л. 1 об.

⁴⁹ Там же. Л. 2.

летом 1889 года. Новое единое здание училища, состоящее теперь из трех соединенных между собой корпусов, позволило бы разместить 6 основных классов и один приготовительный класс с общим числом в 150 учащихся⁵⁰. Отметим, что в 1888/1889 учебном году в училище уже обучалось 124 ученицы⁵¹.

Проходивший в июне 1889 года общепархиальный съезд не только постановил преобразовать училище в 6-классное⁵², но и выделил для реконструкции здания училища дополнительную сумму в 14 758 руб. 88 коп⁵³, а потом еще дополнительно 2 000 рублей, из которых 609 руб. 50 коп. на «вырытие канав вокруг нового училищного корпуса для осушки подвального его этажа»⁵⁴.

Указом Св. Синода от 18 сентября 1889 года Томское епархиальное женское училище было преобразовано в шестиклассное⁵⁵. Однако и здесь не обошлось без ограничений в учебном процессе, накладываемых недвижимостью училища. Так, в связи с ремонтными работами годовые экзамены по результатам 1888/1889 уч. года пришлось

⁵⁰ По поводу предполагаемого преобразования Томского епархиального женского училища // Томские епархиальные ведомости. 1889. № 10. Отдел неофициальный. С. 2.

⁵¹ Отчет о состоянии Томского епархиального женского училища в учебно-воспитательном отношении за 1888/1889 учебный год // Томские епархиальные ведомости. 1889. № 23. Отдел неофициальный. С. 6.

⁵² Извлечение из журналов Томского епархиального съезда духовенства за 1889 год // Томские епархиальные ведомости. 1889. № 15. С. 6–8.

⁵³ Там же. С. 9

⁵⁴ Извлечение из журналов Томского епархиального съезда духовенства за 1889 год // Томские епархиальные ведомости. 1889. № 16. С. 13.

⁵⁵ РГИА. Ф. 796. Оп. 170. Д. 575. Л. 7.

завершить на неделю раньше и распустить учащихся на каникулы 19 июня⁵⁶. В своем рапорте в Св. Синод о преобразовании училища преосвященный Исаакий пишет, что «...не могу согласиться с мнением духовенства о полном преобразовании училища, а именно с будущего 1889–1890 учебного года; так как вновь построенный каменный двухэтажный корпус, соединяющий два старых училищных дома и предназначенный под классы и спальни воспитанниц, не успел еще достаточно просохнуть, отштукатурка стен и потолков в новом корпусе еще не кончена и в настоящее время, а это может неблагоприятно отозваться на здоровье воспитанниц. По моему мнению, разделяемому и советом Томского женского училища, было бы лучше открыть его со следующего учебного 1889–1890 года временно только параллельное отделение при первом классе училища...»⁵⁷. Таким образом, фактически только лишь с 1890/1891 учебного года училище смогло функционировать как шестиклассное.

В отчете о состоянии Томской епархии за 1890 г. в Св. Синод отмечено, что «...здание училища, пристройкой нового корпуса, вполне приспособлено этой цели (т. е. функционированию в качестве 6-классного – прим. автора). В настоящее время училище довольно поместительно, имеет пансион на 150 воспитанниц и свою домовую церковь»⁵⁸.

В последующих епархиальных отчетах в Св. Синод за период с 1891 по 1893 г. ничего не сообщается о недвижимости

⁵⁶ Отчет о состоянии Томского епархиального женского училища в учебно-воспитательном отношении за 1893/1894 учебный год // Томские епархиальные ведомости. 1894. № 24. Отдел неофициальный. С. 1.

⁵⁷ РГИА. Ф. 796. Оп. 170. Д. 575. Л. 5 об.

⁵⁸ РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1364. Л. 18.

училища – видимо, ее состояние не вызывало вопросов у совета училища⁵⁹.

Однако уже в ноябре 1893 года ревизор учебного комитета А.М. Докучаев⁶⁰, проверявший Томское епархиальное женское училище, в своем отчете дает такую оценку состояния недвижимости училища: «Училищное здание помещается в низменной местности близ берега р. Томи, а потому в иные годы, в весеннее половодье, подвальный этаж здания затопляется. Училищный двор весьма тесен, а сада при доме не имеется. Для прогулок воспитанниц на свежем воздухе служит лишь небольшая площадка перед зданием, но она мала, выходит на шумную и летом пыльную улицу и, кроме того, открыта для проходящей и проезжающей по улице публики. Для устройства училищного сада хорошо было бы приобрести для училища смежное с училищем пустопорожнее место купца Михайлова. Училищные службы: баня, прачечная, погреб крайне тесны и не удовлетворяют потребностям училища»⁶¹.

На момент ревизии в училище, рассчитанном на 150 учениц, уже обучалось 209 воспитанниц, из них в нем постоянно проживало на тот момент 136 учениц⁶², остальные были «приходящими» – т. е. жили в городе на квартирах у родителей или родственников и приходили в училище на занятия. К 1899/1900 учебном году ситуация стала просто

⁵⁹ Отчет о состоянии Томского епархиального женского училища в учебно-воспитательном отношении за 1891/1892 учебный год // Ф. 802. Оп. 15. Д. 151. Л. 2 – Л. 16 об.

⁶⁰ А.М. Докучаев (некролог) // Смоленские епархиальные ведомости. 1901. № 7. С. 390.

⁶¹ РГИА. Ф. 796. Оп. 175. Д. 453. Л. 4 об. – Л. 5.

⁶² Отчет о состоянии Томского епархиального женского училища в учебно-воспитательном отношении за 1883/1894 учебный год // Томские епархиальные ведомости. 1894. № 23. Отдел неофициальный. С. 17.

катастрофической – в училище, рассчитанном на 150 учениц, обучалось уже 245 учащихся, из них в училище постоянно проживало 200 учащихся, не считая 36 учениц приготовительного класса⁶³.

Осенью 1899 года училище отмечало 15-летнюю годовщину со дня открытия. В училище был приглашен преосвященный Макарий (Невский), который поздравил всех со столь знаменательной датой и, обратившись к ученицам с речью, подчеркнул, что «..училище с каждым годом благоустраивается, растет и переполнено в настоящее время так, что не может вместить всех желающих поступить в него, а потому следует молить Господа даровать нам средства и силы к расширению училища, чтобы дать возможность поступить в него всем желающим»⁶⁴.

Таким образом, за первые 15 лет существования училища не были решены главные проблемы материально-технической базы, вытекающие из неудачного приобретения недвижимости: близость к реке, малая площадь земельного участка, а в связи с этим отсутствие места для прогулок учащихся и размещения вспомогательных служб. Все это не позволяло нормально функционировать и развиваться Томскому епархиальному женскому училищу и стало главной причиной кризиса, постигшего женское духовное образование Томской епархии в конце XIX – начале XX века, связанного с критической переполненностью училища, так что приходилось отказывать учащимся в приеме⁶⁵.

Только лишь в начале XX века ценой колоссального напряжения сил и средств всей Томской епархии, задача

⁶³ Отчет о состоянии Томского епархиального женского училища в учебно-воспитательном отношении за 1899/1900 учебный год. Томск. Типография епархиального братства. 1901. С. 6.

⁶⁴ 15-летие Томского женского епархиального училища // Томские епархиальные ведомости. 1899. № 22. С. 33.

⁶⁵ РГИА. Ф. 799. Оп. 23. Д. 648. Л. 3.

обеспечения женского духовного образования достойной материально-технической базой была решена кардинальным образом – училище стало владельцем участка земли в квартале улиц Всеволодо-Евграфовской (продолжение ул. Бульварной – ныне пр. Кирова), Буткеевской (ныне ул. Усова), Киевской и Тверской (старые названия улиц сохранились). Сейчас – ул. Киевская, 107/пр. Кирова, 49. Рассчитанное на 450 учениц, оно было развернуто на совершенно новой площадке размером 3,89 кв. гектара⁶⁶, занимающей целый квартал⁶⁷ и выкупленной у города за 25 644 рубля⁶⁸.

Подводя итоги исследования, можно сделать вывод о том, насколько сложными были условия возникновения и развития женского духовного образования в Томской епархии, выражающиеся конфликтом интересов различных сторон – епархии, духовенства, монастыря, городских властей. Препятствием на пути реализации идеи открытия в г. Томске женского епархиального училища оказались и городские власти: в первом случае – заблокировавшие сделку по продаже Богородице-Алексиевским мужским монастырем участка земли в Монастырской роще, а во втором случае – затеявшие тяжбу с Иоанно-Предтеченским женским монастырем из-за земельных участков, пожертвованных монастырю Е.И. Михеевой⁶⁹, и, возможно, послужившей

⁶⁶ 8548 кв. саженей.

⁶⁷ ГАТО. Ф. 233. Оп. 4. Д. 358. Л. 1 – Л. 3.

⁶⁸ РГИА. Ф. 802. Оп. 10. Д. 67. Л. 28.

⁶⁹ Екатерина Ивановна Михеева, купеческая вдова, в монашестве – Евпраксия. Первая игуменья Томского Иоанно-Предтеченского женского монастыря (1864–1877). См.: Долгорук В.А. Путеводитель по всей Сибири и Азиатским владениям России. Год 7: с 142 фототипографюрами и картой Империи / В.А. Долгорук. – Томск: Паровая типолиотография П. И. Макушина, 1903–1904. С. 171.

косвенной причиной того, что училище так и не было открыто на территории женского монастыря.

Следствием этого стало неудачное, на наш взгляд, приобретение недвижимости для училища на ул. Духовской, которая оказалась мало приспособленной для нормального функционирования с самого начала существования училища, так что пришлось проводить дорогостоящую реконструкцию училища уже через три года, а впоследствии искать новое место для постройки зданий и сооружений Томского епархиального женского училища.

Библиография

Источники:

1. ГАТО. Ф. 3. Оп. 41. Д. 27.
2. ГАТО. Ф. 170. Оп. 4. Д. 146.
3. ГАТО. Ф. 233. Оп. 4. Д. 358.
4. РГИА. Ф. 796. Оп. 165. Д. 1478.
5. РГИА. Ф. 796. Оп. 170. Д. 575.
6. РГИА. Ф. 796. Оп. 175. Д. 453.
7. РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1364.
8. РГИА. Ф. 799. Оп. 23. Д. 70.
9. РГИА. Ф. 799. Оп. 23. Д. 158.
10. РГИА. Ф. 799. Оп. 23. Д. 648.
11. РГИА. Ф. 802. Оп. 10. Д. 67.
12. РГИА. Ф. 802. Оп. 15. Д. 151.
13. РГИА. Ф. 1265. Оп. 6. Д. 102. Д. 321.
14. Извлечение из журналов Томского епархиального съезда духовенства, бывшего в январе месяце 1887 года // Томские епархиальные ведомости. 1888. № 2.
15. Извлечение из журналов Томского епархиального съезда духовенства за 1889 год // Томские епархиальные ведомости. 1889. № 15.
16. Отчет о состоянии Томского епархиального женского училища в учебно-воспитательном отношении за 1888/1889 учебный год // Томские епархиальные ведомости. 1889. № 23.
17. Отчет о состоянии Томского епархиального женского училища в учебно-воспитательном отношении за 1893/1894 учебный год // Томские епархиальные ведомости. 1894. № 24.
18. Полное Собрание Законов Российской Империи: Собрание второе: [С 12 декабря 1825 года по 28 февраля 1881 года]: [В 55-ти т. с указ.]. СПб.: Тип. II Отделения собств. Е. И. В. канцелярии, 1830–1885. Т. 39: 1864: [В 3-х отделениях]. 1867. Часть 1. 986 с.

19. Сборник статей о Сибири и прилежащих к ней странах. Т. 16. – [Б. м.: [б. и.], XIX в.]. URL: <http://vital.lib.tsu.ru/vital/access/manager/Repository/vtls:000401445>.

20. Сборник статей о Сибири и прилежащих к ней странах. Т. 9. – [Б. м.: [б. и.], XIX в.]. URL: <http://vital.lib.tsu.ru/vital/access/manager/Repository/vtls:000578289>.

21. Томское епархиальное женское училище в учебно-воспитательском отношении за 1889/1890 уч. год [отчет] // Томские епархиальные ведомости. 1890. № 24.

Литература:

1. 15-летие Томского женского епархиального училища // Томские епархиальные ведомости. 1899. № 22.
2. Богданова О.В. Роль гражданских архитекторов в церковном строительстве Томской епархии // Вестник Томского государственного университета. 2016. № 411. С. 34–37.
3. Городские известия // Сибирская газета. 1884. № 46. 11 ноября.
4. (Девятов) Ростислав, митр. Биографический словарь преподавателей и наставников Томской духовной семинарии (1858–1920). Томск: Издательство Томской духовной семинарии. 2018. 352 с.
5. Долгоруков В.А. Путеводитель по всей Сибири и Азиатским владениям России. Год 7: с 142 фототипографиями и картой Империи / В.А. Долгоруков. – Томск: Паровая типолитография П.И. Макушина, 1903–1904. 552 с.
6. Докучаев А.М. (некролог) // Смоленские епархиальные ведомости. 1901. № 7.
7. Исаков С.А., Дмитриенко Н.М. Томские архиереи: Биографический словарь. 1834–2002. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2002.
8. К вопросу об открытии епархиального женского училища в Томске // Сибирская газета. 1883. № 45. 6 ноября.

9. От Томской духовной консистории [о вознаграждении епархиальным архитекторам и о назначении епархиальным архитектором Юзефа Юрьевича Шраера] // Томские епархиальные ведомости. 1886. № 7.
10. По делу об открытии епархиального женского училища в г. Томске // Томские епархиальные ведомости. 1883. № 23. С. 656–662.
11. По поводу имеющегося открыться в г. Томске женского епархиального училища // Томские епархиальные ведомости. 1883. № 23. С. 649–656.
12. По поводу имеющегося открыться в г. Томске женского епархиального училища // Томские епархиальные ведомости. 1883. № 24. С. 679–686.
13. По поводу предполагаемого преобразования Томского епархиального женского училища // Томские епархиальные ведомости. 1889. № 10.
14. Постановления епарх. съезда по вопросам о Томск. епарх. женском училище // Сибирская газета. № 10. 8 марта.
15. Причины, тормозящие открытие женского епархиального училища // Сибирская газета. 1883. № 49. 4 декабря.
16. Разъяснения по поводу корреспонденций, напечатанных в Сибирской газете о Томском епархиальном женском училище // Томские епархиальные ведомости. 1885. № 3.
17. Хроника // Сибирская газета. 1883. № 38. – 18 сентября.

И.П. Элентух

ГЛУБОКИЙ ДУХОВНЫЙ КРИЗИС ТРАДИЦИОННОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ КУЛЬТУРЫ И ОПЫТ СВЯТОГО ПОДВИГА НОВЫХ МУЧЕНИКОВ И ИСПОВЕДНИКОВ ЦЕРКВИ РУССКОЙ

Аннотация: раскрыто содержание духовного кризиса традиционной русской культуры и выявляется ее духовный смысл (русская идея) как Промысел Божий о русском народе, обретенный в крещении. Показана неразрывная связь развития традиционной русской культуры с симфонией светской и церковной властей и излагается историческое противоречие их соотношения. Рассмотрен феномен гибридного мировоззрения. Обосновывается концепция, что христианская гражданственность подвига новомучеников является мировоззренческой основой преодоления духовного кризиса традиционной русской культуры.

Ключевые слова: духовный смысл, русская идея, церковно-государственная деятельность, христианская гражданственность подвига новомучеников, гибридное мировоззрение.

В современной России традиционная русская культура находится в состоянии тяжелого духовного кризиса, который проявляется как открытая, острая и напряженная борьба исторически сложившихся и развивающихся мировоззрений: коммунистического и демократического; традиционно религиозного и либерального; самоотверженно-христианского и граждански пассивного. В ходе такой непримиримой борьбы разрушается духовное единство

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

Содержание и сущностные основы традиционной русской культуры. Чтобы кратко раскрыть содержание, сущностные основы и глубинные истоки традиционной русской культуры, обратимся к историческому исследованию А.Н. Ужанкова «Слово о Законе и Благодати и другие творения митрополита Иллариона Киевского», где он проводит анализ авторской идеи данного произведения. Илларион в своем творении впервые убежденно высказывает мысль об особой миссии, к которой призван русский народ. При этом Илларион «вспоминает евангельскую притчу о работниках последнего часа, сравнивая с ними русских, которые хотя и поздно приняли крещение, но обрели свое место рядом со Христом, как и другие христианские народы» [1, с. 44]. В результате проведенного автором исследования он обосновывает принципиально важный вывод: Древняя Русь «была избрана Богом в новый период человеческой истории» [2, с. 77]. «Русский народ, а не ромеев, избрал Господь как носителя и хранителя Благодати в новозаветный период до Страшного Суда. В этом и заключается Божественный Промысел о русском народе и его историческая миссия» [2, с. 81]. «По сути дела, Илларион впервые в русской историографии сформулировал “русскую идею” – хранение Русью Православия до Страшного Суда» [2, с. 93]. В итоге утверждается мировоззренческая основа русского менталитета: «о единой и неизменной религиозно-философской “русской идее”, определяющей Божественный Промысел о народе в исторической ретроспекции и перспективе» [2, с. 141]. Именно в этой идее заключен принцип понимания природы власти и гражданственности в русской традиционной культуре.

Историческое формирование, распространение и развитие христианства, на собственной национальной основе, **неразрывно связано с синергией духовной и гражданской властей**, представленных соответствующими социальными институтами общества – церкви и государства. В реальной истории государства Российского и Церкви Русской этот процесс взаимодействия властей имел циклический характер: от возникновения и роста в X веке к мощному становлению и развитию в XII веке (деятельность Ярослава Мудрого, Владимира Мономаха) и к достижению значительной стадии единства в первой половине XV века в ходе утверждения Московской Руси. Наиболее ярко и убедительно симфония властей проявила себя в эпоху монголо-татарского ига в деятельности великого князя Александра Невского и митрополита Кирилла: «Митрополит видел, что лояльность Александра к монголам... (была) лишь жесткой необходимостью при невозможности воевать на два фронта. Но при всех ужасах татарщины взаимоотношения с Ордой были таковы, что Русь могла при этом сохранить свою государственность, пусть и ограниченную, сберечь свою православную веру и национальную культуру, самобытность. А это давало в перспективе надежду на возрождение Руси. ... продолжая политику св. Александра Невского, Русь Московская окрепла и положила основание единому Российскому государству. У его истоков активно действует **та подлинная православная симфония государства и Церкви, которая проявилась в страшное время монгольского разорения в деятельности митрополита Кирилла и св. князя Александра Невского**» [1, с. 97–98]. В эпоху монголо-татарского ига, когда «Русь сотрясают кровопролитные войны между князьями, единая Русская Церковь не дает окончательно забыть и похоронить идею Руси как единой страны, единого

народа. Единство Русской Церкви сохраняется незыблемым в течение всего домонгольского периода истории Руси. В этом выразилось огромное национально-государственное значение Русской Церкви, ибо она всегда оставалась началом противодействующим дроблению и распаду государства» [1, с. 75].

Понятие сущности религиозно-государственной деятельности Русской Церкви и ее исторический путь. В основе христианского понимания гражданственности (церковно-государственной деятельности) лежит теократический принцип, согласно которому светская власть, принимая решения о судьбе своего народа, должна хорошо знать не только природные, экономические и социально-культурные условия жизни людей, но и глубоко воспринять исторически избранные духовные основы народной жизни. Они состоят в том Промысле Божиим о подвластном народе, о его призвании в истории, которое выражено в его духовной национальной идее, где осмысливается высокое предназначение и идеал, открытый в крещении.

Если светская власть принимает за основу своей деятельности истинную национальную духовную идею, то это становится определяющим условием верного служения граждан своему Отечеству, подлинно нравственного понимания своего патриотического долга и любви к Родине. В исторически сложившейся русской патриархальности центральное место занимает христианский патриотизм как беззаветная преданность православной вере отцов, истинному идеалу «Святой Руси». Впоследствии развитие симфонии великокняжеской и церковной властей в середине XV века послужило важнейшему в истории христианской церкви утверждению православия в единственной к тому времени из поместных церквей Русской Церкви, осуществившей в дальнейшем идею «Москва – Третий Рим». Характерно,

что активным инициатором протеста и низложения митрополита Исидора, подписавшего Флорентийскую унию от лица Русской Церкви, выступил великий князь Василий II (Темный), повелевший взять отступника под стражу. Так московский государь принял деятельное участие в делах Церкви. Только после этого решительного акта в Москве в 1441 году состоялся Архиерейский Собор Русской Церкви для рассмотрения дела митрополита-отступника, на котором присутствовали шесть епископов, множество архимандритов, игумены важнейших монастырей и другой церковный клир. Собор рассмотрел флорентийское определение и признал его «ересью, противной Божественным правилам и Преданию».

Таким образом, «в 1441 году православная вера была сохранена исключительно благодаря Русской Церкви и Московскому государю» [1, с. 161–162]. Положительный опыт развития симфонии соотношения светской и церковной властей указывает на возрастание духовного подъема культуры взаимодействия властей. Однако такая позитивная тенденция в огромной степени зависит от личных качеств субъектов княжеской и церковной власти, а также от обстоятельств падения духовно-нравственного уровня внутри церковной жизни. Это подтверждают события русской истории второй половины XV века, когда в царствование Иоанна III «постепенно и на Руси стали вырисовываться контуры нового типа отношений между церковной и светской властями, при котором монарх усваивал себе право диктовать свою волю Предстоятелю Русской Церкви» [1, с. 216]. И это свидетельствует, «что Русь уже миновала пиковую отметку своего духовного подъема. Начался спад, показателем которого было чрезмерное внимание к обрядовым частностям, к формам обрядового благочестия, заслоняющим подлинную духовную глубину» [там же].

Направленность великокняжеской власти к тому, чтобы поставить церковную власть в подчиненное положение, получила развитие и в царствование Василия III, который насильно удаляет с митрополичьей кафедры ранее назначенного Варлаама, спасшего Москву от набега казанских татар, выдающегося святителя Русской Церкви. Государь выбирает иерархом Русской Церкви игумена Даниила, послушного ему до раболепства и желающего сделать Церковь готовой к услугам государства: «Даниил совершил небывалое в истории Русской Церкви: он поставил ее на служение политическим целям государства. Именем Церкви начинали обманывать, заключать в тюрьму, убивать и т. д. Его церковное правление – это поворотный пункт во взаимоотношениях Церкви и государства. Ни о какой симфонии уже не было и речи. Власть государя не совладала с искушением подчинить себе власть митрополита» [1. с. 259, 262].

Понятие христианской гражданственности и ее традиции в отечественной культуре. Духовным долгом христианской церковно-государственной деятельности является истинный идеал симфонии властей согласно принципу единства неслиянности и нераздельности. Именно христианская Русская Церковь несет ответственность за духовные основы государства и должна воспитывать в христианине гражданскую духовно-нравственную ответственность за духовные первоосновы государственной власти, печалась и сострадавшая несчастиям и бедствиям народной жизни. Данная духовная первооснова государственной власти определяется Промыслом Божиим о всемирно-историческом призвании русского народа, обретенном в святом крещении.

Выдающаяся церковно-государственная деятельность митрополита Киевского и всея Руси Петра была в том, что

он выступал **ревностным поборником единства Руси и Русской Церкви**. Петр находит поддержку своих устремлений у московских князей, становясь их активным сторонником. Со временем Петр принимает исключительно важное решение о переносе центра своей митрополии из Владимира в Москву, что весьма содействовало в дальнейшем централизации и объединению русских земель. В обращении внимания митрополита к Москве можно видеть промысел Божий об этом городе. Святитель Петр, чувствуя приближение смерти, решает, что должен быть погребен в Москве. По замыслу Петра его мощи должны как бы освятить чаемую столицу Руси. Петр советует Иоанну Калите строить первый в Москве каменный храм, им стал Успенский собор в Кремле. И в этом еще строящемся соборе святой Петр собственноручно делает свою гробницу в алтаре. Через 13 лет, когда по инициативе митрополита Феогноста была совершена канонизация митрополита Петра после множества чудес у мощей святителя, начало сбываться пророчество святого Петра о том, что его погребение в Москве предвещало ей великое будущее.

Одним из самых выдающихся иерархов Русской Церкви, внесших огромный вклад в развитие ее единства и установление русской государственности в трагических условиях монголо-татарского ига, был святитель Алексей. Еще находясь под покровительством митрополита Феогноста, Алексей понял, насколько исключительно важным и необходимым для возрождения Отечества является союз между великокняжеской властью и митрополией всея Руси. При митрополите Алексие «в русском народе и в Русской Церкви наметился духовный подъем, что было ответом на ужасы и испытания периода татарского ига» [1, с. 124]. Открылось духовное, а вслед за ним и государственное возрождение

Руси трудами великих святителей Петра и Алексия. Со времен преподобного Сергия и святителя Алексия начинается взлет святости и основание новых монастырей. Во время святительства Алексия «Москва окончательно обретает статус духовного центра Северо-Восточной Руси, что немало способствовало и государственному объединению русских земель вокруг Московского княжеского дома» [там же]. Благодаря высокому авторитету и доверию митрополит Алексей становится правителем-регентом при князе-отроке Димитрии Иоанновиче, но не смешивает дела государства и дела Церкви. «Мудрость и святость митрополита Алексия проявилась в том, что он не воспользовался слабостью государственной власти для того, чтобы возвыситься над нею Церковь. Православие дало Руси счастливую возможность реализовать на практике идею подлинной симфонии государства и Церкви» [1, с. 125]. Авторитет Церкви помогал Московской власти осуществлять объединительную деятельность и решать возникающие конфликты с несогласными князьями. Так, духовный авторитет святителя Алексия и прп. Сергия помог завершить конфликт в Нижнем Новгороде. Однако после смерти св. Алексия великий князь Димитрий Иоаннович стал энергично выдвигать удобного ему русского по происхождению преемника святителя Алексия. Князь, осознав свою силу власти, «пришел к мысли оказать давление на Церковь, принудить ее признать своим Предстоятелем верного князю человека и заставить ее служить политическим интересам государства» [1, с. 132]. Таким образом, вот в чем **состоит реальное историческое противоречие принципа симфонии властей светской и церковной: «Церковь в самые трудные годы всеми силами поддерживает устройство православной государственности на Руси, но как только благодаря ей государство**

усиливается, оно всякий раз поддается искушению оказать давление на Церковь и использовать ее в политических целях» [там же].

Необыкновенно активной христианской гражданственностью обладал святой Сергий Радонежский, современник святителя Алексия, что открывает нам его житие. Преподобный Сергий, который ради спасения своего Отечества мирил князей Рязанского и Московского, а также князей Ростовского, Нижегородского с Московским князем, помогая собиранию русских земель вокруг Москвы. Преподобный Сергий благословил князя Дмитрия Донского на Куликовскую битву против войска Мамаю. Сергий, игумен земли русской, понимая, как опасны отечеству междуусобные брани, утверждал Живоначальную Троицу как символ Божественного единства, согласия и любви. Преподобный Сергий призывал соотечественников: «Воззрением на Святую Троицу побеждайте ненавистную рознь мира сего», что стало истинным путем спасения Отечества и укоренения святынь древней русской культуры. У прп. Сергия было множество, около 200, верных учеников, которые основали многочисленные монастыри, ревностно служившие усвоению народом духовных смыслов традиционной русской культуры.

Другим подвижническим примером активной христианской гражданственности было служение святого митрополита Филиппа, который мужественно противостоял и сурово обличал царя Иоанна Грозного за пролитие невинной крови христиан, за преступления опричнины, за попрание закона и истинной правды. Святой митрополит Филипп по приказу царя был убит.

Весьма выдающийся подвиг активной христианской гражданственности был совершен священномучеником

патриархом Московским и всея Руси Ермогеном. Деятельность патриарха Ермогена совпала с трудным для Русского государства периодом – нашествием польского короля Сигизмунда III. С особым вдохновением противостоял святейший патриарх изменникам и врагам Отечества, желавшим поработить русский народ, он взывал к их совести: «Посмотрите, как Отечество наше расхищается и разоряется чужими, какому поруганию предаются святые иконы и церкви, как проливается кровь неповинных, вопиющая к Богу». Поляки заключили патриарха Ермогена в Чудовом монастыре, где он после 9 месяцев тяжкого заточения умер от голода.

Великим подвигом противостояния и духовного сопротивления безбожной власти в России была деятельность (с 1917 по 1925) исповедника патриарха Тихона, который безбоязненно обличал власть, воздвигшую гонения на Церковь. Все годы своего патриаршества святитель Тихон фактически жил в заключении и умер в борьбе и скорби. Осмысление традиций христианской гражданственности в истории русской культуры позволяют сделать вывод о содержании духовного смысла великих подвижников Церкви Русской. Истинным духовным смыслом подвига новомучеников и исповедников российских является стремление и решимость силой веры, силой Святого Духа свидетельствовать о существовании Церкви Христовой в России, открывающей и утверждающей в народе и культуре Русскую идею о Богоизбранной любви и призвании, ведущих нас в Царствие Небесное [2, 93].

Роковые истоки современного глубокого духовного кризиса традиционной русской культуры.

Глубокий духовный кризис традиционной отечественной культуры в современной России во многом был предопределен развитием Русской цивилизации во второй половине

XIX века. Рассмотрим этот вопрос на примере выдающейся деятельности митрополита Московского Филарета, которая довольно часто омрачалась и губилась действиями государственных чиновников. В 1814 г. архимандрит Филарет возглавил переводной комитет Российского Библейского общества. Он в 1816 г. стал вице-президентом Российского Библейского общества, для которого им было переведено на русский язык Евангелие от Иоанна, и ему было поручено наблюдение над изданием первой славяно-русской билингвы Четвероевангелия [3, 571]. В 1824 г. новый министр адмирал А.С. Шишков начал борьбу против перевода Библии на современный язык, и перевод Библии был остановлен. В это же время запрещен к печатанию катехизис Филарета и поставлен вопрос о запрещении распространения его проповедей, а через год остановлено печатание Пятикнижия на русском языке [3, 572]. В 1826 г. запрещена деятельность Российского Библейского общества. Святитель Филарет предпринимает попытки уговорить Синод разрешить продолжение перевода Библии, но его усилия не встретили понимания. В 1828 г. возникает новая волна нападков от министра А.С. Шишкова и его сторонников на просветительскую деятельность владыки. Святитель Филарет подал прошение на Высочайшее имя об увольнении от дел, но не получил согласия [там же, 573]. В 1835 г. открылись интриги против митрополита Филарета со стороны обер-прокурора Синода С.Д. Нечаева. Весной 1842 г. возникла новая волна нападков на святителя Филарета по инициативе обер-прокурора Святейшего Синода генерала Н.А. Протасова.

Все началось с того, что в конце 1841 владыка Филарет получил анонимное письмо из Владимира с возмущением против скверного перевода протоиереем Герасимом Павским некоторых книг Ветхого Завета, текст которого

был распространен среди студентов Петербургской духовной академии. Автор анонимного письма с негодованием сообщал: «на русском языке едва ли когда являлось такое богохульство, как в данном переводе» [3, 311]. Вскоре подобное письмо было направлено обер-прокурору Протасову, начавшему тайное расследование. В 1842 г. обер-прокурор и послушные ему члены Синода решают продолжить травлю Филарета Московского. Генералу Протасову наконец представилась возможность распекать сильного московского митрополита, выставить его виноватым в бездействии по поводу крамольного перевода Библии. Митрополит «защищался» остроумным выражением: «Шпоры генерала цепляются за мою мантию» [3, 314]. Эта ирония дошла до ушей самого Протасова и тот, в бешенстве, докладывал о словах митрополита Филарета государю. Владыка Филарет: «Трудны скорби церковные», он сильно огорчился по поводу обрушившихся на него немилостей со стороны Синода и государя. Отношения царя с митрополитом Московским были сложные. Порой его раздражала излишняя независимость владыки, стремление доказать, что власть церковная выше власти государственной. Хотя нельзя было не признать, что к сороковым годам святитель Филарет стал самым важным архиереем Русской Православной Церкви [3, 310]. Тем не менее святитель Филарет принял решение более не участвовать в синодальных слушаниях в Петербурге. Об отношении Синода к митрополиту Филарету неодобрительно отзывался Рижский епископ Филарет (Гумилевский), который с горечью писал профессору духовной академии А.В. Горскому: «Правда ли, что владыка решил издавать слова свои? «Москвитянин» возбудил ожидания, и меня спрашивают даже немцы. Они глубоко уважают его. А русские? Бросают в него грязью. Будет время, когда сильно будут каяться, но без

пользы для Церкви» [3, 348]. В минуты тяжких и мучительных раздумий святитель Филарет решает написать письмо царю (оставшееся не отправленным), в нем содержались такие суровые и пророческие слова: «Вы поставили Церковь на колени, придет время, на колени поставят Вас». История Русской Церкви XIX века показывает, что ее духовная власть в основном подчиняется государственной, но нередко и противостоит ей. Глубокий мыслитель и поэт пушкинской эпохи XIX в. гениально выразил дух своего времени и религиозное состояние сердечного мира русского общества в стихотворении «Наш век»:

*«Впусти меня! – я верю, Боже мой!
Приди на помощь моему неверью!..»
Не плоть, а дух растлился в наши дни,
И человек отчаянно тоскует...
Он к свету рвется из ночной тени
И, свет обретши, ропщет и бунтует.
Безверием палим и иссушен,
Невыносимое он днесь выносит...
И сознает свою погибель он,
И жаждет веры... но о ней не просит...
Не скажет ввек, с молитвой и слезой,
Как ни скорбит перед замкнутой дверью:
«Впусти меня! – я верю, Боже мой!
Приди на помощь моему неверью!..»*

Для России это было время великих государственных реформ царя Александра II: отмена крепостного права, восстановление местного городского и сельского земского самоуправления, упразднение рекрутчины, судебная реформа и др. Интеллигенция, потеряв веру в Бога и доверие к

власти, вступает в борьбу с государством ради спасения народа от деградации. В российском обществе в этот исторический период возникала и активно развивалась борьба принципиально различных мировоззрений между представителями разных слоев общества. Церковь значительно теряет авторитет в народе. В обществе возрастает недоверие к государственной власти. На ее репрессии народовольцы отвечают террором царубийства. С. Нечаев создает тайное общество «Народная расправа» и пишет экстремистский «Катехизис революционера». Серьезный духовный кризис русской культуры, в которой появляются устремления к подрыву государственной власти, христианской религии, социального строя, нравственных устоев, в данный период истории показывает Ф.М. Достоевский в романе «Бесы».

Недостойное положение Русской Церкви характеризуют слова ректора Московского университета С.Н. Трубецкого: «...безверие и равнодушие в просвещенных слоях общества; приниженное состояние духовенства; его бессилие и деморализация; официальное лицемерие вместо живой нравственной силы... полицейское насилие вместо духовного убеждения... За пределами храма Церковь прекращается... в общественной жизни она не занимает никакого места» [3, 81–82]. Выдающийся русский славянофил Ю.Ф. Самарин так указал на три вида неверия, процветающих в русском обществе:

«а) неверие научное, то есть тотальное торжество в науке и в университетском преподавании позитивизма, который становится единственным способом преподнесения молодому поколению научных истин. Мнимая церковность, поддерживаемая искусственно государством, рождает только паралич мысли и зачарованность достижениями естественных наук;

б) неверие казенное в богословии порождает рецидив охранительной идеологии: те или иные формулировки на все века признаются безупречными, что не дает возможности свободного богословского поиска, без которого невозможен адекватный ответ на вызовы времени;

в) неверие бытовое, связанное с ориентацией русской культуры на западные идеалы, что приводит к постоянной смене политических, религиозных, воспитательных и художественных парадигм» [там же].

Святой праведный Иоанн Кронштадтский в 1907 г. с великой скорбью призывал русский народ к покаянию: «Смотрю на мир, лежащий во зле, или ближе, на Россию, получившую от Бога драгоценное наследие от предков – веру православную, и отступившую по легкомыслию непостижимому от своей веры и впавшую во всевозможные беды: и ужасаюсь, и скорблю, видя, как страдает, и еще пострадает она, если не обратится всем сердцем к вере отеческой и к Церкви Православной, за которой спасалось столько праведных людей» [5, 418–419].

Гнетущим предчувствием надвигающейся трагической катастрофы традиционной русской культуры наполнены воспоминания митрополита Вениамина (Федченкова), известного иерарха Русской Православной Церкви, о предреволюционных годах XX века: «А еще многие думают, что до революции все было будто бы прекрасно... Нет и нет! Столбы уже подгнили. Крыша еще держалась, а фундамент зашатался. И никакие подпорки не могли исправить нашего дома» [6, 159].

Духовная жизнь и религиозное горение в обществе к концу XIX – началу XX века падали и слабели. «Приходила “религиозная осень”, а духовенство не могло влить в охлаждающее тело огня живого, ибо сами мы прохладно жили,

не горели. А кто и горел, как отец Иоанн Кронштадтский, тот не был в фаворе, потому что давно, уже второе столетие, с Петра Великого, духовенство там вообще было не в почете. Церковь вообще была сдвинута тем государем с ее места учительницы и утешительницы. Государство совсем не при большевиках стало безрелигиозным внутренне, ... думаю, тут сказался **двухвековой отрыв государственной власти от Церкви**. Вера становилась лишь долгом и традицией, молитва – холодным обрядом по привычке. Огня не было в нас и в окружающих. Пример отца Иоанна Кронштадтского был исключением, но он увлекал преимущественно простой народ. А “высшие” круги – придворные, аристократы, архиереи, духовенство, богословы, интеллигенты – не знали и не видели религиозного вдохновения. Как-то все у нас “опреснилось” ... соль в нас потеряла свою силу, мы перестали быть “солью земли и светом мира”» [6, 160–161]. С данным мнением митрополита Вениамина можно согласиться лишь отчасти, так как в этот же период истории Русской Церкви в ней вдохновенно служили Христу даже до крови и смерти (и в будущем ставшие новыми мучениками): архиепископ Илларион (Троицкий), протоиерей Николай Восторгов, епископ Амфилохий (Скворцов), митрополит Петр (Полянский), архиепископ Фаддей (Успенский), епископ Серафим (Звездинский), иерей Сергей Мечев, Татьяна Гримблит и многие, многие другие, составившие целый сонм новых мучеников и исповедников Церкви Русской.

Подытожим анализ роковых истоков проблемы глубокого духовного кризиса традиционной отечественной культуры в современной России, который **укоренен в нарушении принципа духовной первостепенности церковной власти над государственной**. В этом историческая особенность церковно-государственных отношений, характерных

именно для России XIX в., где: «Государство жестко контролировало практически все стороны церковной жизни (кроме догматико-канонических вопросов), вплоть до ответственности за духовную жизнь семьи перед «гражданским и военным начальством» [4, 78–79]. По словам Ф.М. Достоевского, «церковный «паралич», вызванный государственным попечением, в определенной степени, часто делал служителей Церкви глухими к запросам паствы и немыми в смысле духовной силы слова, обращенного к народу» [4, 83]. **Кризис традиционной русской культуры состоит в ее отступлении от истинного духовного смысла и призвания, по промыслу Божию, обретенного в крещении народа Древней Руси.**

Этот духовный кризис, как наследие XIX столетия, привел к революции, ее религиозно-исторический смысл глубоко раскрыл С.Л. Франк: **«Русская революционная вера есть отрицание всяческих высших, сверхчеловеческих начал и признание человеческого самочинного разума как утвержденной лишь в самой себе инстанции человеческого самоустроения, и, таким образом, она стала духовным движением самоотрицания традиционной национальной культуры. Русская революция – самая радикальная, она отрицала собственность, религию, государство и даже национальность»** [7, 124–125]. В результате русской революции в существовании отечественной культуры **произошел трагический перелом двух эпох, ознаменовавшийся восстановлением патриаршества в Церкви Русской и не имевшими места по масштабам и жестокости в истории мирового христианства государственными гонениями безбожных властей на Русскую Православную Церковь.** Новые мученики и исповедники Церкви Русской совершили духовный подвиг сопротивления, противостояния

и отвержения действий атеистической власти. Такой протест основан на глубокой верности истине того Божьего Промысла о русском народе, который он обрел в крещении и был истолкован митрополитом Илларионом Киевским.

Сравнение двух эпох русской культуры – дореволюционной (последняя четверть XIX в. и начало XX в.) и послереволюционной показывает, что между ними есть весьма существенная взаимосвязь и **преемственность глубоких противоречий**. Самое плодотворное развитие – золотой и серебряный век отечественной культуры и выступление декабристов, а также религиозный кризис как развитие антиклерикализма в обществе. Важнейшие для русской цивилизации реформы и террор царубийства. Манифест царя Николая II о гражданских свободах и февральская буржуазная революция 1917 г.

Временное правительство имело своей целью осуществление власти до проведения Учредительного собрания для решения вопроса о государственном устройстве России. В октябре 1917 г. большевики во главе своих вождей путем насилия совершили переворот – свергнув Временное правительство якобы под лозунгом защиты Учредительного собрания. Однако на выборах от нескольких партий своих представителей большевики оказались отнюдь не в большинстве, поэтому Учредительное собрание, открывшись 1 января 1918 г., уже 6 января было принудительно распущено, и вскоре началась гражданская война. Репрессированный советской властью писатель Артем Веселый дал трагический образ России в названии своего романа «Россия, кровью умытая». Русская Церковь стала переживать начало своей великой трагедии уже в дни проведения Всероссийского поместного собора, когда было убито 97 человек и 118 арестовано. Новоизбранный Святейший Патриарх Тихон

сказал пророческие слова в первый день 1918 года: «И наши строители желают своими реформами и декретами облагодетельствовать не только несчастный русский народ, но и весь мир, и даже народы гораздо более нас культурные. И эту высокомерную затею их постигнет та же участь, что и замыслы Вавилонян: вместо блага приносится горькое разочарование. И вся эта разруха и недостатки оттого, что без Бога строится ныне Русское Государство» [9, 75]. Поэтому невозможно понять современный кризис традиционной русской культуры и найти пути его преодоления без серьезного духовного переосмысления мировоззренческих идейных оснований насильственно установленного советской властью социального строя и без религиозной культуры.

Христианская гражданственность как мировоззренческая основа преодоления духовного кризиса традиционной русской культуры в современной России. Существует распространенное мнение, что подвиг новомучеников стал источником укрепления нашей православной веры, источником нашей молитвенной помощи, источником жизни и возрождения православной Церкви [8, 6]. И с этим нельзя не согласиться, но можно ли назвать такое понимание значения жертвенного подвига новомучеников Церкви Русской духовным смыслом их решимости? Думаю, что нет, ведь духовный смысл – это не цель, не содержание, не ценности. Известно, что духовный смысл трансцендентен и цели, и содержанию, и ценностям жизни человека (В. Франкл), он связан с идеей, с идеалом духовного мира национальной культуры и поэтому недостижим как цель. Духовный смысл русской культуры является устремлением народа к идеалу всесовершенства, открытого, по его истинной вере, в Промысле Божиим о нем, обретенном в святом крещении. Духовные идеи, идеалы, смыслы выражаются в

языке символов. Именно так и понимает игумен Дамаскин осмысление подвига новомучеников: «Бутовский полигон является одним из неизученных, но важнейших символов истории России XX века. ... Но сказать, что мы вполне не то что усвоили, но хотя бы приблизительно поняли символический смысл этого скорбного места, было бы весьма преждевременно» [8, 628].

Игумен Дамаскин совершенно прав, указывая на то, что причина неактуальности поиска подлинного духовного смысла жертвенного подвига новомучеников состоит в тщательном сокрытии истории репрессий и жестокой расправы с новомучениками Церкви Русской. «Виновато в незнании народом истории своей страны прежде всего государство, в коммунистическую эпоху препятствовавшее всеми мерами изучению истории, превратившее историю в басню, игравшую примерно такую же роль, как мешок, который надевают на голову приговоренного к казни, предполагая, вероятно, что так ему будет легче умереть. Тогдашнее государство, воюя со своим народом, с особенной ожесточенностью воевало с верой в Бога, воевало с Богом через тех, кто верил в Него» [8, 631]. Возникает вопрос: в чем причина той ненависти, враждебности и беспощадной кровавой жестокости гонений, которые советская власть обрушила на Русскую Церковь, ее церковнослужителей и верующих прихожан? Была ли это злонамеренность разбойников или зависть и месть люмпенов, дорвавшихся до власти? Нет и нет! В основе лежали идеалы материалистического коммунистического мировоззрения (построенного на вере в утопию) и вполне обоснованная идеология революционной власти.

Идеология марксизма лживо утверждала, что К. Маркс превратил коммунизм из утопии в науку, религия как форма культуры также лживо называлась пустой фантазией и

мракобесием. Маркс действительно провел научное экономическое исследование капитализма на тему «Капитал» и открыл его важные законы. Поэтому он и положил эти законы в основы понимания и объяснения всей сложнейшей жизни общества. Такое объяснение жизнедеятельности цивилизации весьма схематично, упрощенно и ограничено, более того, К. Маркс серьезно заблуждался, утверждая, что капиталисты, буржуазия – это тунеядцы, которые произвольно присваивают себе всю прибыль от производства товара, грабя трудящихся. Это неверно, поскольку собственник производства занимается сложной и ответственной деятельностью, внося существенный вклад в создание прибыли всего производства. Но самый главный недостаток учения К. Маркса в том, что цивилизация служит культуре (О. Шпенглер), которую невозможно экономически понять и объяснить потому, что культура сакральна, в ней живет тайна. Здесь необходим гуманитарный подход в понимании природы общества, который предложил Макс Вебер в своем труде «Протестантская этика и дух капитализма», опираясь на принципы понимающей социологии, где учитывается духовный мир человека, связанный с религией. Материалистическое мировоззрение помешало К. Марксу понять, что религия есть душа культуры, а не философия.

Как соавтор «Манифеста коммунистической партии» К. Маркс утверждал, что цель революции, для которой коммунисты организуют пролетариат, насильственное уничтожение буржуазии как класса и завоевание пролетариатом государственной власти в форме диктатуры пролетариата. Ложность этого убеждения одним из первых пророчески прозрел русский теоретик анархизма М.А. Бакунин. Он в острых личных дискуссиях с К. Марсом выступал против идеи власти в форме диктатуры пролетариата, которая по

его верному убеждению неосуществима и обманывает народ. Бакунин неопровержимо доказывал, что стремление осуществить эту диктатуру приведет сначала к диктатуре партии и диктатуре вождей, а в конце концов к диктатуре одного вождя. Читая Маркса, Бакунин с поразительной точностью **предсказал, что революционная власть неотвратимо будет ставить своей целью достижение тоталитарного однопартийного политического режима правления. История подтвердила данный прогноз русского мыслителя: захватив власть путем насилия в 1917 г., коммунистическая партия политическим террором монополизировала ее в плоть до 1991 г. на три четверти века. И такой тоталитарный строй существовал почти во всех странах социалистического лагеря в XX веке.**

Марксистско-ленинская идеология советской власти не могла смириться с религиозной властью в российском обществе. А поскольку в России православное христианство было государственной религией, то она рассматривалась как враждебная революции. Поэтому тоталитарная власть была принципиально против православной религии, ее Церкви. И выдвинула идеологию воинствующего атеизма, которая была положена в основу антирелигиозной государственной политики репрессий. И программным манифестом этой политики стало строго секретное письмо Ленина к членам политбюро об изъятии церковных ценностей. В этом письме вождь боготорческой власти (уже после завершения кровопролитной гражданской войны) цинично рассуждает с позиции войны, как ограбить Церковь и устроить истребление православного церковного народа. В письме изложено так: «изъятие ценностей, в особенности самых богатых лавр, монастырей и церквей, должно быть произведено с беспощадной решительностью, безусловно, ни перед чем не

останавливаясь и в самый кратчайший срок. Чем большее число представителей реакционной буржуазии и реакционного духовенства удастся нам по этому поводу расстрелять, тем лучше. Надо именно теперь проучить эту публику так, чтобы на несколько десятков лет ни о каком сопротивлении они не смели и думать» [10, 113–115]. Это письмо-призыв было политическим приговором православно верующему народу, его Церкви.

Целенаправленная антирелигиозная политика богоборческой власти, сопровождаемая террором, организует с 1932 по 1937 г. так называемую безбожную пятилетку, с тем чтобы в конце ее покончить с религией в стране. Такая человеконенавистническая политика богоборческой власти привела к огромным человеческим жертвам. В 1937 г. было арестовано 136,9 тыс. православных священно- и церковнослужителей, расстреляно 85,3 тыс., в 1938 г. – арестовано 28,3 тыс. человек, расстреляно 21,5 тыс., в 1939 г. – 1,5 тыс. и 900 соответственно, в 1940 г. – 5,1 тыс. и 1,1 тыс., в 1941 г. – 4 тыс. и 1,9 тыс. В результате к началу войны на территории СССР оставалось 5 665 официально зарегистрированных священнослужителей, причем больше половины из них проживали на присоединенных в 1939–1940 гг. землях, и четыре правящих архиерея, находившихся на свободе.

Перепись населения 1937 г., во время которой 1/3 горожан и 2/3 сельчан объявили себя верующими, убедительно свидетельствовала о провале атеистической кампании. Материалы этой переписи были запрещены для использования, многие из тех, кто ее осуществлял, подверглись репрессиям. Когда в 1990 г. итоги переписи 1937 года были опубликованы, стало ясно, почему их так долго не обнародовали. Оказалось, что среди неграмотных православно верующие от 16 лет и старше составляли 67,9 %, среди грамотных – 79,2 %.

В годы гонений на Церковь вместе с архипастырями и пастырями пострадало и множество мирян; многие из них совершили мученический подвиг, пролив кровь за Христа; еще больше было тех, кого подвергали арестам, тюремным заключениям, кто отбывал лагерные сроки за исповедание православной веры и часто там завершал жизнь [11, 70–73]. Стойкость в исповедании своей веры даже до смерти поставила таких свидетелей истины наравне с мучениками и исповедниками первохристианской эпохи.

История существования и развития Советского Союза показывает, что марксистско-ленинская идеология построения социализма и коммунизма опирается на насилие, обман народа, на уничтожение традиционной русской культуры, на антигуманное отношение к человеку, на попрание его прав и свобод, на лишение человека истинной духовной жизни и истинного счастья. Идейные корни такой идеологии следует искать в определяющем ее секулярном материалистическом мировоззрении. Данное мировоззрение обобщенно и объективно верно представляет картину природы, общества, культуры, образ человека и его духовной жизни **в сфере объективной реальности**, и поэтому оно частично, не целостно. А целостное бытие человека к этому, в принципе, не сводится, поскольку человек – существо сверхприродное и сверхсоциальное, принадлежащее субъективной, а также запредельной потусторонней реальности, которая является источником человеческой свободы, бессмертия души, словесности, разумного мышления, духовно-нравственной жизни, творчества, религиозного поиска своего истинного смысла жизни и духовного смысла своей национальной культуры. Коммунистическое мировоззрение признает в человеке биосоциальную природу и отрицает возможность его вечного бытия, оно утверждает этический

релятивизм и не признает триединство человеческой совести, как моральной – по долгу, нравственной – по любви, и религиозной – голос Божий, помогающий обрести истину в сфере духовно-нравственных отношений. Рассматриваемое мировоззрение связывает жизнь человека только с земной жизнью и с надеждой построения «рая» на земле, оно даже не мыслит о том спасении души человека, которое принес нам Христос. Советское государство, укореняя коммунистическое мировоззрение в сознание своих граждан, стремилось к тому, чтобы они не знали о новых мучениках и исповедниках Церкви Русской, чтобы не знали о жизни самой Православной Церкви, чтобы наши соотечественники стали «Иванами, не помнящими своего родства», как блудный сын из евангельской притчи. Однако гений Ф.М. Достоевского с удивительной пронизательностью постигает таинственную глубину духовной жизни русского народа и открывает нам его сущностное содержание, которое хранится в сердце народа, питает силу его убеждений и духовных устремлений, несмотря на многие его грехи и варварство (о коих он горько сожалеет и кается): «...народ русский, в огромном большинстве своем, православен и живет идеей Православия в полноте, хотя и не понимает эту идею отчетливо и научно. В сущности, в народе нашем кроме этой «идеи» и нет никакой, и все из нее одной и исходит, по крайней мере, народ наш так хочет, всем сердцем своим и глубоким убеждением своим. Он именно хочет, чтоб все, что есть у него и что дают ему, из этой лишь одной идеи и исходило. И это несмотря на то, что многое у самого же народа является и выходит до нелепости не из этой идеи, а смрадного, гадкого, преступного, варварского и греховного. Но и самые преступник и варвар хоть и грешат, а все-таки молят Бога, в высшие минуты духовной жизни своей, чтоб пресекался грех их и смрад и все

бы выходило опять из той излюбленной «идеи» их... Кто не понимает в народе нашем его Православия и окончательных целей его, тот никогда не поймет и самого народа нашего» [12, 779–780].

Как современным русским христианам XXI века в нынешней России научиться понимать такой исторически выстраданный, национальный менталитет своего народа? Ведь в советский период истории государство атеистической пропагандой насильно совершило глубокий духовный переворот в сознании граждан, официально утверждая в системе образования и воспитания негативное отношение к религии и церкви как к невежеству. Потому «современное церковное сознание, да и церковное общество в целом, находится в достаточно тяжелом состоянии... (поскольку) между нашей церковной жизнью и их (новых мучеников и исповедников) жизнью во Христе лежит брешь, некий провал, **разрыв в духовной преемственности** ... мы боялись поминать их имена в церкви, и несколько поколений выросли с духовным изъяном, не восприняв от наших святых духовной эстафеты. Идеологи коммунизма и атеизма последовательно очерняли и оклеветывали драгоценные имена Царственных страстотерпцев и наших иерархов, запугивая священноначалие, пресекая всякую попытку назидания народа Божия на недавнем подвиге мученичества» [13, 321–323]. И чтобы восстановить этот духовный разрыв преемственности, отец Алексей Уминский указывает на необходимость деятельного почитания памяти новых мучеников: «чтобы почитать мучеников, надо не просто свечи ставить, надо полюбить их подвиг, надо жить подвигом». Возможно ли это без понимания духовного смысла подвига, закрытого для сознания не только современных прихожан Церкви, но и для огромного большинства священноначалия. «Поэтому проблема

перемены сознания является одной из важных в нашей приходской, семейной и школьной жизни», чтобы «воспитание в детях любви к русским новомученикам, почитание их подвига» могло «стать началом восстановления духовной преемственности и заполнением того вакуума, который существует между внешним знанием о Церкви и духовной жизнью» детей [13, 324]. Здесь излагается верный, плодотворный путь и реальный опыт решения проблемы преемственности через почитание новых мучеников российских в школьном воспитании.

Однако при этом недостаточно раскрывается и для родителей, и для старших школьников духовное содержание и смысл святого подвига новых мучеников и исповедников российских как мировоззренческое развитие церковно-государственной, гражданской деятельности в условиях, когда в отечестве богоборческая власть стремится уничтожить православную традиционную русскую культуру. И начало такому развитию было положено новоизбранным, по промыслу Божиему, патриархом Тихоном, который первоначально свободно защищал и отстаивал духовную жизнь Православной Церкви и русского народа. Государственная власть в советский период истории изменила истинному историческому пути в духе русского мировоззрения и стала источником гражданской войны. Святитель патриарх Тихон обличительно раскрыл мировоззренческие основы советской власти и насильственно установленного ею, путем кровавой гражданской войны, духовно безблагодатного строя, который творил святотатство в Русской Церкви и расстрелы священноначалия: «Соблазнив темный и невежественный народ возможностью легкой и безнаказанной наживы, вы отуманили его совесть, заглушили в нем сознание греха; но какими бы названиями ни прикрывались злодеяния —

убийство, насилие, грабеж всегда останутся тяжкими и вопиющими к небу об отмщении грехами и преступлениями... Да, мы переживаем ужасное время вашего владычества, и долго оно не изгладится из души народной, омрачив в ней образ Божий, запечатлев в ней образ зверя» [9, 85–86].

Революционным атеистическим мировоззрением советская власть развращала сознание и самосознание русских людей произволом самоустроения («если Бога нет, то все позволено»), она пробуждала и насаждала в душе россиян состояние «блудного сына», живущего «на стороне далече», оторванного от своих традиций и корней, таким населением легко манипулировать. Прозорливо понимая такое духовное растление церковного народа, патриарх Тихон ставит вопрос о виновности богоборческой власти в разрушении русской традиционной культуры и провозглашает свой приговор: «Опомнитесь, безумцы, прекратите ваши кровавые расправы. Ведь то, что творите вы, не только жестокое дело: это поистине дело сатанинское, за которое подлежите вы огню геенскому в жизни будущей – загробной, и страшному проклятию потомства в жизни настоящей – земной. Властью, данной Нам от Бога, запрещаем вам приступать к Тайнам Христовым, анафематствуем вас...» – «извергов рода человеческого», «безбожных властелинов тьмы века сего» [9, 76–77]. В церковно-государственной деятельности патриарха, осуществляемой в условиях утверждавшейся насилем диктатуры богоборческой власти, преобладал непримиримый протест против кровопролитной гражданской войны, протест против преступного расстрела царя Николая II, его супруги Александры, детей, врача и членов прислуги, протест против вскрытия мощей преподобных святых, протест против изъятия церковных ценностей. Данная деятельность представляла собой христианскую гражданственность как

форму сопротивления и неповиновения богоборческой власти, которая воинственно разрушая Церковь Русскую, насильем диктатуры совершала культурную революцию.

Новый исповедник архиепископ Лука (Войно-Ясенецкий) явил своим подвигом подлинную христианскую гражданственность, как и патриарх Тихон. Он активно протестовал против поощряемого властью обновленческого раскола Русской Церкви, протестовал как врач против конвейерных пыток на допросах следователей, нещадно губивших здоровье человека. Епископ Лука неповиновался советской власти, запрещавшей ему в ссылках совершать богослужения и проповедовать святое Евангелие, но святитель служил и проповедовал. Архиепископ Лука активно сопротивлялся власти, он обратился с письмом к управляющему делами Московской епархии, митрополиту Крутицкому Николаю (Ярушевичу), где изложил собственную программу активизации деятельности РПЦ в противодействии материалистическому мировоззрению и возрождения, развития духовного образования. Святитель Лука, вопреки власти, деятельно способствовал восстановлению храмов в тех епархиях, где он служил.

Обратимся к краткой истории христианской гражданственности томской новой мученицы Татьяны Гримблит. Серьезное христианское воспитание Таня, еще в детстве, восприняла от бесед ее дедушки, священника Антонина Александровича Мисюрова, преподавателя Закона Божия в гимназии, в которой она училась. В сердце Татьяны загорелось желание сострадать и милосердствовать людям, оказавшимся беспомощными в беде, и она стремилась послужить и поддержать их. В 17 лет она собирает продукты для передач узникам в тюрьме и собирает для этого пожертвования в церквях Томска. Часто Татьяна отправляла посылки

священникам, епископам и просто заключенным в тюрьмы Иркутска, в лагеря Нарымского края. Первый раз Татьяну арестовали в Иркутске, куда она привезла передачи нуждающимся заключенным, обвинили в контрреволюционной деятельности. Тюремное заключение длилось четыре месяца, и ее власти отпускают за отсутствием состава преступления. Новый арест ОГПУ Томска в 1925 г. за помощь заключенным, но вскоре выпустили. А в июле 1927 г. Татьяну высылают этапом в Туркестан, до окончания срока ссылки. Далее, 10 марта 1928 г. по амнистии получает освобождение и выбирает местом проживания Москву, где в Покровском соборе Марфо-Мариинской обители встречается со священником Иоанном Игошкиным, с которым у Татьяны позднее сложилась тесная духовная дружба: «Вместе с отцом Иоанном Татьяна, теперь уже в Москве, организовывала помощь ссыльным и заключенным, поддерживая семьи пострадавших за веру» [14, 15]. В 1931 г. Татьяна была арестована в четвертый раз по обвинению: оказание помощи ссыльному духовенству, она продолжала посылать помощь заключенным в Зырянский край, сопротивляясь власти путем неповиновения государственной идеологии и закону. Татьяна была осуждена на три года в Вишерский исправительно-трудовой лагерь в Пермской области. Однако снова по амнистии она освобождается уже в 1932 г. и, поселившись в городе Александрове Владимирской области, работает фельдшером в городской больнице. На заработанные деньги она, как и прежде, собирает и отправляет посылки заключенным, в кругу которых много священников и епископов. Татьяна состояла в активной и обширной переписке с заключенными лагерей и тюрем, она из их откликов узнавала их нужды, их страдания и понимала, как много значила ее помощь и поддержка для репрессированного духовенства. В 1936 г.

Татьяна перебралась в село Константиново, стала работать в районной больнице, продолжая свою переписку с заключенными. «Ни четыре ареста, ни лагерь не могли повернуть в иную сторону ее стремления, угасить огонь деятельной любви» [15, 32] служения Христу и русским людям, Церкви, вопреки запретам богоборческой власти, ее революционной идеологии и закону. Так Татьяна Гримблит выразила свою христианскую гражданственность, сопротивлялась неповиновением атеистической власти и ее материалистическому мировоззрению. В Константинове «5 сентября 1937 г. Татьяну арестовали последний раз. Уходя в тюрьму, она оставила записку подруге: ”Ольга, ... пошли все маме, известив ее сначала о моем аресте письмом ... Ну, всех крепко целую. За все всех благодарю. Простите. Я знала, надев крест, тот, что на мне, – опять пойду. За Бога не только в тюрьму, хоть в могилу пойду с радостью”» [14, 25–26].

Обратимся к истории жизни священномученика протоиерея Николая Чистосердова, клирика Воскресенской церкви г. Томска с 1912 г. до своего ареста и расстрела в 1930 г. Родился он 27 января 1878 года в с. Ново-Ильинское Томской губернии. В 1901 году окончил Томскую духовную семинарию. Был женат на дочери купца И.И. Гадалова Евдокии, в их семье было четверо детей, вся семья проживала в 3-этажном доме, подаренном отцом жены. Дом часто посещали гости – священники, прихожане и члены церковного совета [16, 88]. В послереволюционные годы жестоких гонений на Православную Церковь единомышленники отца Николая обсуждали, какую помощь можно оказать пострадавшим. Они собирали деньги, покупали продукты и отправляли их ссыльным священнослужителям в Нарым, предполагали даже создать комитет помощи ссыльным. Сам отец Николай очень переживал трагические события гонений, убеждал

прихожан отстаивать закрывавшиеся одни за другими храмы. Говорил, что введенная непрерывная, без воскресенья неделя – это насильственное попираание веры. Так он активно сопротивлялся богоборческой власти, протестовал против ее антицерковной деятельности. Но, к сожалению, 22 февраля 1930 года протоиерея Николая арестовали по доносу вместе с 60 другими православными. Суд был очень скорый и жестокий. Отец Николай был обвинен в систематической агитации против переустройства общества советской властью. 50 человек были приговорены к расстрелу. Уже 10 апреля отца Николая расстреляли в Томске. Возможно, на Каштачной горе есть и его останки [17].

Итак, основой духовной жизни этих подвижников было цельное ортодоксальное христианское мировоззрение, с позиции которого антицерковная воинственная деятельность советской власти была губительна для традиционной отечественной культуры народа, крещенного по Промыслу Божию на хранение «Русью православия до Страшного Суда». Игумен Дамаскин (Орловский) дает подлинный пример христианской гражданственности (не используя этой терминологии) в форме ответа протоиерея Тихона Архангельского на допросе: «В моем понимании коммунисты – народ неверующий, заблуждающийся, пропащие и народ ведут к гибели в будущей загробной жизни. Они должны познать Бога. На земле абсолютной правды нет, правда есть только на небе» [18, 137]. Вся ли Русская Церковь разделяла мировоззренческие позиции подвижников в послереволюционные годы? Нет, далеко не вся, на протоиерея Сергия Мечева донос следственным органам сделал епископ Мануил, с которым он поделился планами устройства приходской жизни, и отец Сергей был обвинен в антисоветской деятельности, приговорен к расстрелу, убит 6 января 1942 г. [19, 94,

96]. Патриарх Тихон призвал церковный народ противопоставить советской власти силу веры и совершить «всенародный вопль, который остановит безумцев и покажет им, что не имеют они права называть себя поборниками народного блага, строителями новой жизни по велению народного разума, ибо действуют даже прямо противно совести народной» [9, 77]. И все же всенародного останавливающего вопля слышно не было, народ не отказывался от общения с большевиками, в его мировоззрении сложно сочеталось священное и мирское. Из истории культуры известно, что в любом обществе всегда существует, по меньшей мере, три типа взаимосвязанных мировоззрений: господствующее, нарождающееся, уже отживающее, и вместе они могут образовать гибридное мировоззрение, которым очень часто активно и убежденно живет огромное большинство даже церковного народа. За 70 лет советского строя, руководимого тоталитарным государством, основные идеи коммунистического мировоззрения вошли в состав всех форм национальной культуры: в философию, в искусство, в науку, в морально-нравственную сферу, в область права, в политику, в образование. И многие поколения, выросшие за этот период истории, были духовно дистанцированы от традиционной русской культуры, не постигнув ее православные основы. Очень многие русские люди так и не знают, «что Бог думает о русском народе» (Вл. Соловьев), в чем суть Русской идеи, в чем смысл русской истории, и почему и зачем русский народ пережил страшный ужас коммунистической трагедии? Святые отцы учат нас искать свою вину, и Святитель Иоанн Шанхайский и Сан-Францисский говорит нам об этом: «Государь (царь Николай II) был убит, и Россия молчала, когда совершалось это страшное злодеяние, это молчание есть великий грех русского народа, весь народ

виновен в пролитии крови своего царя. Одни убили, другие одобряли убийство и тем совершили не меньший грех, третьи не помешали. Все виновны, и поистине мы должны сказать: “кровь Его на нас и на детях наших (Мф 27, 25)”. Будем помнить, что это злодеяние всего народа совершено в день памяти св. Андрея Критского, зовущего нас к глубокому покаянию. Но покаяние наше должно быть полное, без всякого самооправдания, без оговорок, с осуждением себя и всего злого дела от самого его начала. Будем просить у Господа глубокого слезного покаяния и прощения для себя и всего русского народа» [20, 461–462].

Известно, что Русская Зарубежная Церковь рекомендовала Русской Церкви в России предложить государственной власти захоронить останки Ленина на кладбище, однако ни светская власть, ни церковная, сам русский народ к этому акту еще не готовы, и мы оправдываем себя нашим гибридным мировоззрением. И хотя старец Оптиной пустыни архимандрит Илий пробуждает нашу совесть своими проповедями, но наша совесть нас не укоряет, потому что **мы так и не поняли духовного смысла подвига новых мучеников и исповедников Церкви Русской, мы не понимаем, какое дело они нам завещали.** Нам не совестно жить в селе Коларово (Спасское в память Спасской церкви), не совестно жить на улице Войкова (Знаменская в память Знаменской церкви), нам не совестно жить на улице Дзержинского (Преображенская в честь церкви Преображения Христова), церковным людям не совестно, что г. Екатеринбург, где в Ипатьевском доме был расстрелян царь Николай II, его супруга Александра, их дети и члены прислуги, расположен в Свердловской области, место казни прп. Мученицы Елизаветы и инокины Варвары. Пока православные христиане современной России не переосмыслят мировоззренческие

основы коммунистической трагедии русского народа в духе опыта святого подвига новых мучеников и исповедников российских и не перейдут от гибридного мировоззрения к цельному ортодоксальному христианскому мировоззрению, невозможно преодолеть глубокий духовный кризис отечественной культуры, который разрушает сердечное единство народа и может привести к утрате выстраданного национального менталитета, обретенного по Промыслу Божию в крещении.

Библиография

1. Петрушко В.И. История Русской Церкви с древних времен до установления патриаршества. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2007.
2. Ужанков А.Н. «Слово о Законе и Благодати» и другие творения митрополита Иллариона Киевского. – М.: 2014.
3. Сегень А. Московский Златоуст. Жизнь и деяния святителя Филарета (Дроздова). – М. Благовест, 2013. 608 с.
4. Ореханов, Георгий (протоиерей). Лев Толстой «Пророк без чести»: хроника катастрофы. – М. Эксмо, 2016. 608 с.
5. Иоанн Кронштадтский, праведный. О Церкви и Страшном Суде: избранное. – М.: Церковно-историческое общество, 2017. 527 с.
6. Архимандрит Иосиф (Еременко). Не забывайте прошлого своего. Исповеди. Статьи. – Алма-Ата. 2017. 306 с.
7. Франк С.Л. Религиозно-исторический смысл русской революции/ Франк С.Л. Русское мировоззрение. – СПб. ; Изд-во АБУКА, 2014. 480 с.
8. Дамаскин (Орловский), игумен. Избранные жития мучеников и исповедников Церкви Русской. – Козельск: Введенский ставропигиальный мужской монастырь Оптиная пустынь, 2015. – 648 с.
9. Лавров В.М. Православный взгляд на ленинский эксперимент над Россией. – М. 2019.
10. Письмо членам Политбюро от 19 марта 1922 (Ленин)//Политбюро и церковь. 1922–1925 гг. Т. 1 М., 1977. С. 113–115.
11. Доклад председателя Синоидальной комиссии по канонизации святых//Юбилейный Архиерейский Собор РПЦ. Материалы. – М., Рождество. 2000. С. 70–73
12. Достоевский Ф.М. Дневник писателя. – М. Институт русской цивилизации, – 2010. 880 с.

13. Уминский Алексей, священник. Воспитание в школе через почитание новомучеников российских/АЛЬФА и ОМЕГА. – М. 1998. № 4 (18).
14. Я решила идти за Тобой! Жизнеописание новомученицы Татьяны Гримблит/Сост. Н. Осипова. – М.: Никая, 2017. – 64 с.
15. Иртенина Н.В. Святая новомученица Татьяна Гримблит. – М.: «Символик», 2016. – 48 с.
16. Коллантай Виталий, иерей. История Воскресенской церкви города Томска. Дипломная работа. – Томск: Томская духовная семинария, 2020. – 62 с.
17. Электронный ресурс <https://www.voskresenie-tomsk.ru/okhrane-tmenu/history/1415-v-voskresenskoj-tserkvi-sluzhil-rasstrelyannyj-svyashchennik>.
18. Дамаскин (Орловский), игумен. Феномен личности новомученика XX столетия. Психолого-религиозный дискурс//Развитие личности. – 2012. – № 4. – С. 126–146.
19. Личный завет с Господом: Пастырский подвиг священномученика Сергия Мечева. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2019. – 284 с.
20. Владыка Иоанн – святитель Русского Зарубежья/ Сост. прот. Петра Перекрестова. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2014. – 832 с.

БОГОСЛОВИЕ И ФИЛОСОФИЯ

Протоиерей Александр Классен

НЕКОТОРЫЕ АГИОГРАФИЧЕСКИЕ СВЕДЕНИЯ О ВЕТХОЗАВЕТНОМ ПРОРОКЕ АВВАКУМЕ¹

Аннотация: статья содержит агиографические сведения о ветхозаветном пророке Аввакуме, собранные автором в процессе изучения источников иудейского и христианского предания. Приводятся сведения о возможном времени служения пророка, о месте его захоронения. Анализируются возможные варианты происхождения имени пророка.

Ключевые слова: пророк, предание, Аввакум, халдеи.

«На стражу мою встал я и, стоя на башне, наблюдал, чтобы узнать, что скажет Он во мне и что мне отвечать по жалобе моей?» Эти действия пророка Аввакума ставят его в редкий ряд людей-богоборцев, таких как патриарх Иаков и многострадальный Иов. Пророк высказывает Богу свою жалобу, а затем, взойдя на башню, ждет ответа. Жалоба Аввакума – это не смиренное обращение просителя. Пророк требует от Бога ответа на мучительный для него вопрос: почему Бог допускает зло в мире и, в частности, среди его собственного народа? Римский поэт Децим Юний Ювенал сказал когда-то: *facet indignatio versum* (лат.) – негодование

¹ Некоторые мысли в предисловии взяты у Rev. T. Johnstone Irving “Habakkuk”, *The Biblical World*, Vol. 31, No. 1, 1908.

рождает красноречие. Боль и переживание за свой народ, страдающий от нечестивых злодеев, горение в костях и сердце пророка в сочетании с собственным поэтическим складом ума породили книгу пророка Аввакума – произведение оригинальное по стилю и литературным качествам и необыкновенно сильное в плане религиозном. Пророчество Аввакума содержит описание двух этических проблем и песнь-псалом, завершающая книгу.

Первые четыре стиха первой главы формируют первую проблему. Бог, Аввакум и злодейство – вот персонажи этой драмы. Почему Ягве терпит нетерпимое? Как можно терпеть злодейство, разрушающее закон и суд? «Доколе, Господи, я буду взывать, и Ты не слышишь, буду вопиять к Тебе о насилии, и Ты не спасаешь? Для чего даешь мне видеть злодейство и смотреть на бедствия? Грабительство и насилие предо мною, и восстает вражда, и поднимается раздор. От этого закон потерял силу, и суда правильного нет: так как нечестивый одолевает праведного, то и суд происходит превратный». Похоже, что у пророка свой взгляд на проблему нечестия, и она отличается от той, что у Ягве. Пророк чувствует, что его взгляд на эту проблему – правильный, и хочет услышать Божий ответ.

Орудие Божие – халдеи, поднимутся, чтобы наказать нечестивых. Еще не разрешена первая проблема, как возникает вторая. Пророческому взору представляется, как народ жестокий и необузданный разрушает страну его. Возмездие слишком жестоко и ужасно. Оно простирается не только на злодеев, но и на праведных. «Для чего же Ты смотришь на злодеев и безмолвствуешь, когда нечестивец поглощает того, кто праведнее его, и оставляешь людей как рыбу в море, как пресмыкающихся, у которых нет властителя?»

На башне стоит пророк и ждет, когда же Ягве укажет ему путь на выход из трагических противоречий этого

мира. Ответ он получает краткий и, на первый взгляд, загадочный: «праведный своею верою жив будет». Необходимо быть терпеливым, не терять надежды и веры в Бога. *Solvitur ambulando* (лат.) – дорогу осилит идущий. Только так, практически, через жизненный опыт можно понять и усвоить уроки, которые дает нам Создатель. Заключительная песнь Аввакума показывает, что свет озарил душу пророка. Сомнения его разрешены, и он готов встретить любые трудности, если Ягве не оставит его.

Пророк

Имя пророка פְּרֻקָּה – редкое для иврита слово. С ним связана лингвистическая проблема, породившая несколько вариантов его происхождения. В масоретском тексте слово имеет точку (дагеш) в третьей букве «куф». Однако текст LXX, более древний, чем масоретские огласовки, предлагает по-гречески чтение Αμβακουμ. На иврите сочетание מֶב обозначается буквой «бет» с дагешем. Если принять, что масореты неточно передали звучание слова, то возможен вариант פְּרֻקָּה с дагешем во второй букве. Но такого слова нет в иврите и тогда это слово, возможно, заимствовано из другого языка. Немецкий библеист XIX века Franz Delitsch, а вслед за ним целый ряд ученых вплоть до нашего времени производят имя пророка от аккадского *hambaququ*, обозначающее садовое растение. Такой подход позволяет допустить сильное иностранное влияние на Израиль, какое возможно было лишь в позднее время, когда евреи стали носить не только свои – еврейские – имена, но и имена тех народов, с которыми они входили в ближайшее соприкосновение (1, с. 16).

Некоторые древние раввины производили имя пророка из еврейского слова פְּרַקַּל – «обнимать», употребленного в 4 Цар. 4:16. С ними согласен и блж. Иероним, который пишет:

«Прежде всего нам необходимо знать, что у Греков и Латинян имя пророка неправильно читается Амбакум; это имя у Евреев читается Абакук и понимается в смысле объятие, или как более выразительно на греческом мы будем употреблять: *περὶληψις*, т. е. обхватывание» (2, с. 130). В другом месте блж. Иероним дает еще одно обоснование своей позиции: «В настоящее же время у нас в руках Аввакум, который называется объятие или потому, что он есть возлюбленный Господень, или потому, что он вступает в спор, в борьбу и, так сказать, в рукопашное состязание с Богом, так что имя его происходит от состязателя, т. е. обхватывающего противника руками. Ибо никто не осмеливался столь дерзновенным голосом призывать Бога к разрешению спора о справедливости и говорить Ему: “Почему в делах человеческих и в устройении этого мира находится столь много несправедливости?”» (2, с. 131).

Еще одно мнение встречаем у F.E. Peiser, который на основании сходства фразеологии у Аввакума (1:14; 2:2, 9–14) и у автора «Эпоса о Гильгамеше», особенно в рассказе о потопе, делает вывод, что Аввакум был знаком с ассиро-вавилонской литературой в ее клинописной форме. Далее Peiser делает вывод о том, что имя *בְּרַקוּם* – это псевдоним, а сам автор происходит из царского рода, возможно, является сыном или внуком Манассии, и был увезен в Ниневию во время первой атаки мидян и вавилонян на этот город (3, с. 396).

Дважды в тексте книги мы встречаем слово *נביא*. Именно в 1:1 и 3:1 Аввакум называет себя пророком, и это все, что писатель сообщает о себе. Видимо, из-за недостатка сведений о пророке, в апокрифической литературе иудеев и христианизированных вариантах иудейских преданий появляется ряд портретов Аввакума.

Иудейское предание

В 14-й главе книги пророка Даниила, являющейся неканоническим добавлением, есть рассказ о том, как пророк был брошен в львиный ров и Ангел Господень послал к Даниилу пророка Аввакума. «Был в Иудее пророк Аввакум, который, сварив похлебку и накрошив хлеба в блюдо, шел на поле, чтобы отнести это жнецам. Но Ангел Господень сказал Аввакуму: отнеси этот обед, который у тебя, в Вавилон к Даниилу, в ров львиный. Аввакум сказал: господин! Вавилона я никогда не видал и рва не знаю. Тогда Ангел Господень взял его за темя и, подняв его за волосы головы его, поставил его в Вавилоне над рвом силою духа своего. И воззвал Аввакум и сказал: Даниил! Даниил! Возьми обед, который Бог послал тебе. Даниил сказал: вспомнил Ты обо мне, Боже, и не оставил любящих Тебя. И встал Даниил и ел: Ангел же Божий мгновенно поставил Аввакума на его место». (Дан. 14: 33, 39). Таким образом Аввакум сделан современником пророка Даниила. В Септуагинте имеем к рассказу о «Виле и Драконе» подзаголовок, где Аввакум назван сыном Иисуса из колена Левия. Основываясь на этих сведениях, некоторые исследователи (Delitsch, Baumgartner) говорят о левитском происхождении пророка и о принадлежности его к левитскому хору (1, с. 26). Архиепископ Варфоломей (Ремов) в своей магистерской диссертации, посвященной книге пророка Аввакума, говорит о том, что «нет никаких оснований считать пророка Аввакума, автора нашей книги, и пророка Аввакума, о котором говорится в «Βηλ καὶ Δράκων» (Дан. 14, 33–39), за одно и то же лицо. Для нас весьма знаменательно, что Св. Церковь в Богослужении своем не дает оснований к такому отождествлению» (1, с. 27).

В главе «Погонщик осла» книги Зогар² мы встречаем следующую легенду. Устрашился рабби Шимон и заплакал. Воскликнул: «Творец, услышал я весть Твою, испугался». Эти слова произнес Хавакук в час, когда познал смерть, а Элиша вернул его к жизни. И дано ему имя Хавакук, как сказано: «Ровно через год, в это же время, ты будешь обнимать (תקבל) сына». Ибо Хавакук был сыном сунамитянки. И было два объятия (ביקובי): одно – его матери, а другое – Элиши, как сказано: «Приложил он уста свои к его устам» (4). Так книга Зогар объясняет редупликацию двух последних коренных имени Хавакук. Имя пророка имеет тот же корень, что и слово «обнимать» (תקבל). На основании этого совпадения иудейское предание отождествляет сына сунамитянки с пророком Аввакумом. Таким образом, время жизни пророка соотносится с периодом служения пророка Елисея (9 в. до Р. Х.).

В иудейской хронологии Seder 'Olam Rabbah (II–III вв. по Р. Х.) указывается время служения Аввакума в период царствования Манассии.

Христианское предание³

В «Житиях пророков», одна редакция которой приписывается св. Епифанию Кипрскому, другая Дорофею, а третья Исихию Иерусалимскому, Аввакум был из Симеонова

² Каббалисты утверждают, что книга была написана рабби Шимоном Бар Йохай (РаШБИ) во II веке н. э., но известность она получает лишь в XIII веке (поздняя датировка) благодаря сефардскому раввину Моше де Леону. Основное содержание книги Зогар – это комментарий к Торе (к ее 5 книгам).

³ Архиепископ Варфоломей (Ремов) считает это предание не христианским, а христианизированным иудейским преданием, лишь переделанным в духе христианских идей (1, с. 24–25).

колена и родился в городке Βηζζουχαρ (Βηζζουχαρ у Епифания, Βηθιτουχαρ у Дорофея, Βηδζουχαρ у Епифания во второй рецензии, Βεθουχαρ у Исихия и Βαθζαχαρια в греческих минеях (1, с. 28). Город этот предположительно находился в пределах земли Иудиной (5). Во время осады Иерусалима Навуходоносором Аввакум бежал в город Οστρακινη в Египте и пребывал там пока халдеи не отступили от города. После этого он вернулся в Иудею и жил там, возделывая землю. Умер пророк за два года до указа царя Кира о восстановлении Храма. Говорится в житии также о чудесном посещении Вавилона и о том, что пророк предсказал скорое освобождение из плена иудеев.



Предполагаемое место захоронения пророка Аввакума около деревни Хукок (карты Google)

Гроб пророка показывали во времена Евсевия при Келе, или Киле, в Палестине в колене Иудином, в 8 милях от Елеферополя. Но в средние века и даже позднее в XVIII в. иудеи указывали место погребения в селении Иакук в Галилее, недалеко от Сафета, в колене Невфалимовом. (6, с. 695). В современном Израиле – это место между селением Кадарим

и арабской деревней Хукок. Гробница расположена недалеко от всеизраильского водопровода. Видимо, по сходству с именем пророка (Хабакук – Хукок) это место стали отождествлять с местом его кончины.



Гробница пророка внутри



Гробница пророка снаружи

Другое предполагаемое место называют в Иране, в городе Туйсеркане, где построен мавзолей пророка Аввакума. Туйсеркан был основан на руинах древнего города Раудавар, разрушенного монгольскими войсками, в первой половине XIII века. Там по преданию и был похоронен пророк Аввакум (проведший последние годы жизни в близлежащей Экбатане) (7).



Мавзолей пророка Аввакума в Туйсеркане (Иран)

Авторство и время написания книги пророка Аввакума

Точную дату написания книги установить невозможно, поскольку нет никаких внешних данных для ее определения. Средневековые раввины (Кимхи, Абрабанель), основываясь на хронике Seder 'Olam Rabbah (II–III вв. по Р. Х.), относят время написания книги к последним годам правления царя Манассии. Климент Александрийский сообщает, что Аввакум пророчествовал во время царя Седекии (599–588 до Р. Х.). Блаженный Иероним относит пророчество ко времени Вавилонского плена.

В XIX веке исследователи текста обращают внимание на то, что пророк упоминает восстание Халдеев (חַלְדַּיִם): Ибо вот, Я подниму Халдеев, народ жестокий и необузданный, который ходит по широтам земли, чтобы завладеть не принадлежащими ему селениями (Авв. 1:6). Если предположить, что речь идет о крепнувшем Вавилонском царстве, тогда датировку книги можно отнести к периоду между падением Ниневии (612 г.) и битвой при Кархемише (605 г.) (8, с. 3). Важным для правильной датировки книги представлялось решение вопроса: кто тот злодей, притесняющий народ, о котором пишет пророк во 2–4 стихах первой главы? Внутри самого народа действует нечестивец или это иностранный агрессор? Если это чужестранец, то откуда? Это Вавилон, Ассирия или Греция? Различное решение этого вопроса привело к разбросу датировок. Betteridge (1903) и проф. Юнгеров (1913) определяли время появления книги периодом с 714–700 г. до Р. Х. во времена царствования Езекии. В качестве критерия Юнгеров приводит высказывание немецкого библеиста XVIII века Готфрида Айхорна (Johann Gottfried Eichhorn) о языке автора книги: «Соловей не поет в тяжелую зиму при вымершей роще; так и Аввакум песнословил не

Библиография

1. Варфоломей (Ремов), архиепископ. Книга пророка Аввакума. Типография И.И. Иванова. Сергиев Посад, 1913.

2. Блаж. Иероним. Две книги толкований на пророка Аввакума к Хроматию. – Библиотека творений святых отцов и учителей Церкви западных. Книга 24. Типография Корчак-Новицкого. Киев, 1898, с. 132–235.

3. Harper W. R. The Biblical World, Vol. 21, No. 5. The University of Chicago Press, 1903, pp. 395–396.

4. Книга Зоар с комментарием Сулам. Сокращенное издание под редакцией М. Лайтмана. Режим доступа: <http://www.kabbalah.info/rus/content/view/frame/66454?rus/content/view/full/66454&main>.

5. Catholic Encyclopedia. Nabacuc. Режим доступа: <http://www.catholic.org/encyclopedia/view.php?id=5469>.

6. Голубев, М.А. Книга пророка Аввакума // Христианское чтение, 1867, Т. 11, с. 683–743; 1867, Т.12, с. 861–919.

7. Википедия. Режим доступа: <http://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%A2%D1%83%D0%B9%D1%81%D0%B5%D1%80%D0%BA%D0%B0%D0%BD>.

8. Smith, Ralph L., Word Biblical Commentary. Volume 32: Micah-Malachi, Dallas, Texas: Word Books, 1998.

9. Bruce, F. F. The Dead Sea Habakkuk Scroll // The Annual of Leeds University Oriental Society, V. 1, 1958/59, pp. 5–24.

Протоиерей Андрей Носков

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ КАК ПОСЛЕДНИЙ ЭТАП ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

Аннотация: статья посвящена рассмотрению наиболее сложных вопросов трансцендентального этапа западно-европейской философии, при этом внимание акцентируется на феноменологическом периоде развития данной традиции и возможных следствиях в рамках данного способа философствования.

Ключевые слова: немецкая классическая философия, трансцендентальный этап в европейской традиции, метод феноменологической редукции (эпохе), феноменология.

Продолжая тему трансцендентализма в западно-европейской философии и сложности его представления и понимания, нельзя обойти вниманием последний этап трансцендентализма – феноменологию, которая предложила себя в качестве основания для философского знания в XX веке.

Для того чтобы понять, что представляет собой феноменология, необходимо обратиться к истории ее возникновения.

Первооткрывателем феноменологии является немецкий философ В.Г.Ф. Гегель.

Вильгельм Георг Фридрих Гегель (1770–1831) – последователь «критической философии» И. Канта, И.Г. Фихте, Ф.В.Й. Шеллинга – обращает внимание на историю развития духовной культуры. Уже в ранних сочинениях Гегель представляет античную религию,

иудаизм, христианство как ряд закономерно сменяющих друг друга ступеней развития духа. Свою эпоху Гегель считал временем перехода к новому, вызревшему в лоне христианской культуры миропорядку.

Данная установка позволила Гегелю построить всеобъемлющую систему философии, охватившую собой все области человеческого знания¹.

Полагая в качестве предмета философии «Абсолютное», Гегель аргументированно усматривает в мысли адекватную ему «стихию». А это означает, что сущее в основе своей есть мысль. Что все действительное разумно, а все разумное действительно. Идея есть истина, и все истинное есть идея. Систематическое развитие идеи, производящее мир, должно быть доказано, необходимо развернуто. Не религия и не искусство есть высшее откровение Божественной идеи, а ее познание и самопознание в элементе чистого мышления, то есть философия.

«До этого пункта дошел мировой дух; каждая ступень имеет свою особую форму в истинной системе философии: ничто не потеряно, все принципы сохранены, так как последняя философия есть совокупность всех форм. Эта конкретная идея есть результат усилий духа сделаться объектом для самого себя, познать самого себя путем самого серьезного труда, продолжавшегося почти две с половиной тысячи лет: столько труда было разуму познать самого себя»².

В работе «Феноменология духа» духовная культура человечества представлена как закономерное развитие и постепенное выявление творческой силы «мирового духа».

¹ См.: Философский энциклопедический словарь. М. «Советская энциклопедия». 1989. С. 110.

² Философия. Учебник. 2-е изд., перераб. и дополненное. Отв. редакторы: В.Д. Губин, Т.Ю. Сидорина, В.П. Филатов. М.: ТОН – Остожье. 2000. С. 93.

Воплощаясь в последовательно сменяющих друг друга образах культуры, «мировой дух» одновременно познает себя как их творца. Духовное развитие индивида воспроизводит стадии самопознания «мирового духа», начиная с самого простого познания как наименование чувственно-данных «вещей» и заканчивая «абсолютным знанием», то есть знанием форм и законов, которые управляют всем процессом духовного развития. Самосозерцание и самопознание мысли самой себя есть область вершины философского размышления – феноменологии – философии духа.

По общему смыслу гегелевской философии она явилась завершением всего предшествующего развития не только в сфере собственно философской, но и в исторической, так как «дух» осознал самого себя как единственно сущее, как начало и конец всего. Очевидно, именно это открытие исполненности «духа» позволило В. Гегелю утверждать, что философия достигла своего предела и как наука закончилась.

Но, как показало дальнейшее развитие философии, В. Гегель поторопился с данным высказыванием. Свое продолжение феноменология получает в философии Э. Гуссерля (1859–1938).

События, произошедшие в философии в начале XX века, напоминают то, что произошло в физике, когда ньютоновская механика исчерпала весь свой потенциал. Считалось, что физика как наука достигла своего предела. Молодому Альберту Эйнштейну преподаватели не советовали заниматься физикой по причине ее бесперспективности. Но А. Эйнштейн занялся физикой и не только создал специальную и общую теории относительности, но и определил развитие физики на многие годы.

Нечто подобное в философии было совершено Э. Гуссерлем. И это повлекло за собой изменение общей интеллектуальной парадигмы: прежний образ науки как

сокровищницы склада готового знания сменяется другим: наука предстает как деятельность по достижению нового знания, из «склада готовой продукции» преобразуется в сознании самих ученых в «фабрику» по изготовлению знаний³.

Первые попытки обозначить новую область для философии просматриваются уже в одной из ранних работ Э. Гуссерля, которая имеет название «Философия как строгая наука».

«Я не говорю, что философия – несовершенная наука, я говорю просто, что она еще вовсе не наука, что в качестве науки она еще не начиналась, и за масштаб беру при этом хотя бы самую маленькую долю объективного обоснованного научного содержания»⁴.

Анализируя предшествующее развитие философской мысли, Э. Гуссерль в качестве некоторого ориентира выделяет экспериментальную психологию, но ее слабая сторона, по его мнению, в том, что экспериментальная психология натуралистически рассматривает сознание, полагая сознание как коррелят бытия.

Вторая черта, которая подвергается критическому рассмотрению, историцизм и мирозерцательная философия.

«Историцизм полагает свою позицию в сфере фактов эмпирической духовной жизни. Полагая ее абсолютно, без непосредственной ее натурализации (специфическое чувство природы чуждо историческому мышлению и не может во всяком случае оказывать на него

³ См.: А.Ф. Зотов. «Ранний» Гуссерль и формирование феноменологического движения в европейской философии. // Логос. Философско-литературный журнал. М. 1991. Вып. 2. С. 43.

⁴ Э. Гуссерль. Философия как строгая наука. // Логос. Философско-литературный журнал. М. 1911. Вып. 1. С. 4.

общеопределяющее влияние), историцизм рождает к жизни релятивизм, весьма родственной натуралистическому психологизму и запутывающийся в аналогичные же скептические трудности. Но гораздо глубже, чем скептические умозаключения от противоречивости человеческих мнений, идут сомнения, вырастающие на почве постоянного развития исторического сознания. Учение о развитии (которое как естественнонаучное учение о развитии сливается воедино с историко-эволюционным познанием культурных образований) необходимо связано с познанием относительности исторической формы жизни. Перед взором, охватывающим землю и все прошлое, исчезает абсолютная значимость какой-либо отдельной формы жизненного устройства, религии и философии. И таким образом, установление исторического сознания разрушает еще положительнее, чем обозрение спора систем, веру в общезначимость какой-либо из философий, которая пыталась при помощи комплекса понятий высказать обязательным образом мировую связь бытия»⁵.

После критического рассмотрения экспериментальной психологии и историцизма Э. Гуссерль переходит к миросозерцательной философии, чтобы противопоставить ее впоследствии философии как точной науке. Миросозерцательная философия нового времени определяется им как детище исторического скептицизма, в то время как «идея» науки сверхвременна, а это значит, не ограничена никаким отношением к духу времени.

«Наши жизненные цели вообще двоякого рода: одни – для времени, другие – для вечности; одни служат нашему собственному совершенствованию и совершенствованию наших современников, другие – также и совершенствованию наших потомков до самых отдаленных будущих поколений.

⁵ Э. Гуссерль. Философия как строгая наука. // Логос. Философско-литературный журнал. М. 1911. Вып. 1. С. 40–41.

Наука есть название абсолютных и вневременных ценностей. Быть может, слово «философия» обозначает в соединении с названиями всех наук род исследований, которые дают как-либо всем этим наукам некоторое новое измерение и тем самым последнее завершение. Но слово «измерение» указывает в то же время и на следующее: строгая наука остается наукой, содержание учений остается содержанием учений, если даже переход в это новое измерение еще и остается делом будущего»⁶.

Э. Гуссерль полагает, что дальнейшее развитие философии возможно в том случае, если радикально изменить понимание самого субъекта познания и вместе с тем трактовку сознания. Онтологию, по его мнению, невозможно осуществить, если за субъектом познания признается лишь гносеологический статус и не ставится вопрос о бытии этого субъекта, если познавательная активность сознания и самое его бытие рассматриваются изолированно, а не в их изначальной и неразрывной связи. Сознание, подчеркивает Э. Гуссерль, само должно быть онтологичным, а бытие необходимо мыслить как коррелят сознания, иначе вообще никакая онтология невозможна.

Полагание бытия в качестве коррелята сознания означает, что предметом исследования становится переоценка статуса предмета, попавшего в «поле зрения» сознания. В феноменологии предмет утрачивает свое независимое от сознания существование и превращается в смысловой образ. Сознание как неисчерпаемая сфера смыслообразования выступает здесь в роли бытия по отношению к любому виду такого превращения⁷.

⁶ Э. Гуссерль. Философия как строгая наука. // Логос. Философско-литературный журнал. М. 1911. Вып. 1. С. 59.

⁷ См.: В.И. Молчанов. Гуссерль и Хайдеггер: феномен, онтология, время. /Проблема сознания в современной западной философии: Критика некоторых концепций. М.: Наука, 1989. С. 110.

Феноменология вообще запрещает говорить о мире «как таковом» вне поля сознания. В феноменологической онтологии речь идет не о мире, а об «окружающем мире», данном в сознании. Сознание само находится в мире, а не вне его, и поэтому ставить вопрос оно может не о мире как таковом, а только о мире в горизонте сознания. Этим самым Э. Гуссерль утверждает, что подлинная онтология может быть развита только как онтология сознания, которая представляет собой описание его предметностей и процесса конституирования смысловых связей мира⁸.

Сознание должно вовлечь в свою сферу предмет таким образом, чтобы в смысловом образе воплотилась уникальная сущность предмета. Феноменология описывает предмет в потоке конституирующего сознания, и благодаря этому в сознании не присутствует ни одна из объективных аксиом, внимание акцентировано не на объективное бытие, а на феномен, который является следствием работы интенционального (направленного) сознания⁹. Чтобы это произошло, необходимо достичь «чистого сознания». Поэтому феноменология стремится освободить философское сознание от натуралистических установок.

Нацеливаясь на «очищение» сознания, феноменология отталкивается и освобождается от натуралистических установок («нечистых» данностей) посредством феноменологической редукции (эпохе). Такими данностями предстают историзм и психологизм. При этом важно, что «эпохе» совершается в два этапа, то есть двойное «эпохе»:

⁸ См.: А.А. Рубенис. Телеологизм гуссерлевской концепции сознания. /Проблема сознания в современной западной философии: Критика некоторых концепций. М.: Наука, 1989. С. 99.

⁹ См.: Н.М. Мотрошилова. Анализ «предметностей» сознания в феноменологии Э. Гуссерля (на материале второго тома «Логических исследований»). /Проблема сознания в современной западной философии: Критика некоторых концепций. М.: Наука, 1989. С. 63.

первый этап – отказ от историзма, второй – отказ от психологизма.

В ходе феноменологической редукции совершается «заклучение в скобки» всего опытного мира и всей опытной науки, остается лишь сознание. Во второй трансцендентальной редукции «заклучается в скобки» и собственное наше сознание, мы достигаем «чистой сущности» различных родов и функций сознания вообще, следовательно, анонимного сознания...¹⁰

Таким образом, получается, что феноменология не нуждается более в исторической памяти и психологических переживаниях, к которым относятся все мировые религии¹¹.

Достигнутое в результате феноменологической редукции чистое сознание – это сознание, в котором имеется «ноэма» – мысль, и «ноэсис» – то, о чем эта мысль мыслит (процесс). Так достигается царство чистых истин, априорных смыслов – как актуальных, так и возможных, как реализовавшихся в языке, так и мыслимых.

Анализируя путь, проделанный трансцендентальной философией, обратим внимание на интересный факт: пытаясь остаться в рамках рационального и логически достоверного, отвергая существование объективного и Божественного, трансцендентализм тем не менее нуждается в категории «дух». Дворец данного «духа» – феноменология, представляющая собой высшее состояние философии. Все остальные сферы – наука, искусство, религия – имеют второстепенное значение. Так что В. Гегель был недалек от истины, когда провозгласил о конце философии как науки,

¹⁰ А. Хьюбшер. Мыслители нашего времени. Справочник по философии XX века. М.: ЦТР МГП ВОС.1994. С. 195.

¹¹ Таким образом, только с высоты «чистого сознания» все религии одинаковы. Следовательно, идея толерантности феноменологического происхождения.

а Э. Гуссерль – о феноменологии как «новой религии». Не случайно в одном из последних своих докладов в Вене 76-летний мыслитель выступил как борец за возрождение Европы из духа философии, основанной на героизме разума. Феноменология должна была стать борцом за необходимое человечеству самосознание. С той поры минуло почти 100 лет. И что мы видим: трансцендентальное развитие сознания в рамках феноменологии приводит к перерождению рационализма в сциентизм, представляющий научное знание наивысшей культурной ценностью и основополагающим фактором взаимодействия человека с миром.

Если рационализм предполагает опору на разум как способность человека, то сциентизм, абсолютизируя светское понимание истины, отвергает все, что не находит рационального обоснования. Так оставленное без должного присмотра откупоренное вино превращается в непригодный уксус.

Библиография

1. Гуссерль. Э. Философия как строгая наука. // Логос. Философско-литературный журнал. М. 1911. Вып. 1. С. 4–59.
2. Зотов. А.Ф. «Ранний» Гуссерль и формирование феноменологического движения в европейской философии. // Логос. Философско-литературный журнал. М. 1991. Вып. 2. С. 41–52.
3. Молчанов. В.И. Гуссерль и Хайдеггер: феномен, онтология, время. /Проблема сознания в современной западной философии: Критика некоторых концепций. М.: Наука, 1989. С. 110–136.
4. Мотрошилова. Н.М. Анализ «предметностей» сознания в феноменологии Э. Гуссерля (на материале второго тома «Логических исследований»). /Проблема сознания в современной западной философии: Критика некоторых концепций. М.: Наука, 1989. С. 63–98.
5. Рубенис. А.А. Телеологизм гуссерлевской концепции сознания. /Проблема сознания в современной западной философии: Критика некоторых концепций. М.: Наука, 1989. С. 99–109.
6. Философия. Учебник. 2-е изд., перераб. и дополненное. Отв. редакторы: В.Д. Губин, Т.Ю. Сидорина, В.П. Филатов. М.: ТОН – Остожье. 2000. 432 с.
7. Философский энциклопедический словарь. М. «Советская энциклопедия». 1989. 815 с.
8. Хюбшер А. Мыслители нашего времени. Справочник по философии XX века. М.: ЦТР МГП ВОС. 1994. 311 с.

Протоиерей Роман Штаудингер

КРАСОТА ОБЕТОВАНИЯ ИЛИ ОСНОВНЫЕ ЧЕРТЫ НОВОГО ЗАВЕТА (ПО КНИГЕ ПРОРОКА ИЕРЕМИИ 31:31–34)

Аннотация: в статье проводится анализ знаменитого пророчества Иеремии о Новом Завете в ключе святоотеческой экзегезы. В фокусе анализа окажутся так называемые черты обещанного Завета. Статья намеренно освобождена от существующих научных выкладок по данному вопросу и выполнена в жанре эссе.

Ключевые слова: Новый Завет, сердце, народ Мой.

«Но вот завет, который Я заключу с домом Израилевым после тех дней, говорит Господь: вложу закон Мой во внутренность их и на сердцах их напишу его, и буду им Богом, а они будут Моим народом» (Иер. 31:33).

Обетование, что в книге Иеремии, прекрасно. Оно бесконечно прекрасно, поскольку благоухает вечной жизнью. По этой-то причине блаженный Августин назвал его пророчеством о небесном Иерусалиме¹. Наслаждаясь ароматом благоухания пророчества Иеремии, святой Златоуст сказал, что пророк описывает и «красоту его, показывает черты его и полагает друг за другом признаки, чтобы ты знал, как велико различие нового в отношении ветхого, – различие,

¹ Блаженный Августин. О граде Божием. Изд. Спасо-Преображенского Валаамского Ставропигиального монастыря, М. 1994. Т. 3, кн. 17, гл. 13, стр. 223-224.

не противоположность, как велико преимущество, как велик блеск, как велико сияние даров и благодати. Итак, в чем черты нового?»². Этот вопрос святитель предложил своим слушателям. Этот же вопрос станет и для нас предметом рассмотрения.

1. Я ВЛОЖУ ЗАКОН МОЙ ИМ В СЕРДЦЕ, В ИХ СЕРДЦАХ ЕГО НАЧЕРТАЮ³

Вот мы выделили первую характерную черту обетования. Здесь – вновь закон, но закон совсем иной. «Ветхий закон был написан на каменных скрижалях, и когда первые скрижали были разбиты, Моисей изсек опять другие и, там начертав письмена, сошел со скрижалями, по природе сродными бесчувствию принимающих. А новый не так, – потому что не были изсечены скрижали, когда давался новый завет», – слышим мы голос святого Златоуста⁴. Как видим, здесь нет места камню! Места же нет потому, что камень не способен вместить обещанный закон. Этот закон, или «закон Духа», по Феодориту⁵, предназначен для сердца. Именно оно может и должно стать хранилищем, где будет обитать закон, ибо сердце – бездна. Только оно способно вместить Божие, Бога, поскольку «бездна бездну призывает» (Пс. 41:8). К сердцу Адама говорил Бог, и сердце Адама отвечало Ему. «Уставы Нового Завета пишутся не на каменных, но на плотяных скрижалях, как говорит Господь чрез Иеремию, давая тем разуметь, что Церковь примет новый

² Святитель Иоанн Златоуст. Творения, Спб., 1906. Т. 12, кн. 1, Толкование на послание к евреям, бес. 11, с. 361.

³ Книга Иеремии. Ветхий Завет. Перевод с древнееврейского Л.В. Маневича. РБО, 2001.

⁴ Святитель Иоанн Златоуст, там же.

⁵ Блаженный Феодорит, епископ Кирский. М., 1861. Ч. 7, Толкование на послание ко евреям, на гл. 8, с. 33.

закон в самые внутренние и мысленные хранилища сердца, и заповедей его восхощет зело», – пишет святитель Афанасий⁶.

Вкратце о трагедии сердца и об уготовлении его к принятию закона

Да, Церковь примет новый закон. Но как? «Внутренние и мысленные хранилища сердца» падшего Адама утратили же первозданную чистоту! Да и сам Иеремия свидетельствует о трагедии сердца: «А у народа сего сердце буйное и мятежное; они отступили и пошли» (Иер. 5:23). Или еще в более мрачных красках: «Лукаво сердце [человеческое] более всего и крайне испорчено; кто узнает его?» (Иер. 17:9). В таком случае, быть может, потерю нужно отыскать, стяжать? Однако его сердце стало похожим на камень или, как выразился святой Иоанн Златоуст, своим бесчувствием оказалось родным с ним по природе. Камень глух, он не слышит, иначе бы услышал рыдающего Иеремию, который «призывал бездушные вещи к плачу и от них требовал слез»⁷. Этого чувства, видимо, и лишился Адам, когда, напивавшись запретным плодом, он не услышал голоса Создателя, а стал скрываться от Него, словно от нежеланного собеседника. Камень также нем, в противном случае нашелся б что ответить тем, кто кричал горам: «покройте нас» (Ос. 10:8). Не эта ли способность была утрачена, как видим, навсегда, начиная от Адама. Ведь он первый, кто не смог тогда ответить, когда требовалось сказать «нет» своей жене, протягивающей запретный плод. А позже, кто ответил «да» на призыв Бога к покаянию от лица плачущих

⁶ Афанасий Великий, святитель Александрийский. Творения. Изд. Спасо-Преображенского Валаамского Ставропигиального монастыря, М., 1994. Т. 4, Толкование на псалмы, пс. 39-й, с. 139.

⁷ Григорий Богослов, святитель Константинопольский. Собрание творений в 2-х томах. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. Т. 1, слово 5, с. 137. Ср. Иер. 2:12; Плач 2:18.

пророков? Но нет, напротив, даже рыдание их становилось нестерпимым: камни вместо благодарностей были тогда для них «наградой». Наконец, камень бесконечно слеп! Он же так и не заметил своего Творца, скитающегося голодным по дикой пустыне (Мф. 4:3). А что человек? Он лучше? Мимо него прошли усмирения стихий, исцеления и воскресения из мертвых. Он и по сей день не разглядел в распятом на Голгофе Того, Кто даровал самому человеку жизнь, Кто бесконечно возлюбил его, весь этот мир. Итак, мы видим печальные плоды разлуки человека с Богом: он глух; он нем; он слеп.

«Оставьте их: они – слепые вожди слепых; а если слепой ведет слепого, то оба упадут в яму» (Мф. 15:14). Страшный приговор! Как теперь вернуть своему сердцу первозданную рая чистоту? Столь пронзительный вопрос был долго безответным. Хотя нашелся и один мудрец, в сердцах воззвавший к Небу: «Сердце чистое сотвори во мне, Боже...» (пс. 50:12). Так где и как искать Того, от Кого когда-то отвернулся, и, как будто, навсегда? Вопрос же этот – крик отчаяния, но отчаяния в надежде. Он в бесконечное число раз живительней вопроса Экклесиаста: а надо ли искать, есть ли в этом смысл жизни и смысл вообще? Первый (то есть наш мудрец) ищет жизни, в нем самом пребывает жизнь. Последний (упомянутый Экклесиаст) будто мертв, и от него исходит запах смертный.

Итак, «бездна бездну призывает». И призвала! Плач Адама был услышан. Адам блажен, поскольку «блаженны плачущие, ибо они утешатся» (Мф. 5:4). Бог Сам «пошел» за ним – Адамом. «Так говорит Господь: народ, уцелевший от меча, нашел милость в пустыне; иду успокоить Израиля» (Иер. 31:2). Яхве «погрузился» в поиски, начиная с эдемского сада и увенчивая Свои труды на Голгофе! «Ныне восстанавливая поврежденное, ищет от нас лишь то, что в начале, создавая нас, вложил в наши души: потому что и для имеющего быть в будущем Его учения Он соответственным

образом положил основание и созданному от начала положению вещей впоследствии присовокупил учение; не иное что делая, как очищая почерневшую, вследствие принятия в себя греха, присущую Его творению красоту», – сказал когда-то святитель Григорий Палама⁸.

Природа содрогнулась и солнце померкло тогда на Голгофе, потому что Сама Красота явилась на древе. Светило в тот ужасный час было упразднено, словно задули свечу при восходе солнца. Да оно и не способно было освещать, когда весь мир был освещен голгофской жертвой! Весь мир – значит и почерневшее от греха сердце, сердце, которое способно теперь вновь воспламениться и стать прекрасным. Некогда и Суламита (из книги «Песнь Песней»), будучи попаленной солнцем, была почерневши и смугла. Она говорила: «Не смотрите на меня, что я смугла» (Песнь 1:6), однако Жених ей отвечал: «О, ты прекрасна, возлюбленная моя, ты прекрасна!» (Песнь 1:15). Если же встречу Бога с человеком, «закона Духа» с сердцем возможно было бы уподобить пьесе, то «Песнь песней» в этом случае – подходящий сценарий для нее.

Теперь к сердцу, готовому стать таким хранилищем закона (Иер. 31:33), то есть омывшемуся кровью Богочеловека и приобретающему первозданную чистоту, обращается Христос и обещает ему лицезрение Бога: «Блаженны чистые сердцем; ибо они Бога узрят» (Мф. 5:1). Значит, наступило время отвориться в нем тому, о чем писал в Евангелии святой Лука: «Ибо вот, Царствие Божие внутри вас есть» (Лк. 21:17). Таким образом, в глубинах человеческого сердца свет Царства Божия смог отыскать отражение своей славы.

Воистину, Прекрасное для прекрасного, Святая святым!

⁸ Григорий Палама, архиепископ Фессалоникийский. Беседы (омии). Паломник, М., 1993. Ч.3, с. 39–40.

2. Я БУДУ ИХ БОГОМ⁹, ОНИ БУДУТ МОИМ НАРОДОМ¹⁰

Это вторая черта, характеризующая Новый Завет по книге Иеремии. Здесь мы остановим свой взгляд на святоотеческом осмыслении взаимоотношений между человеком и Богом после того, как будет выполнено предыдущее условие (т. е. вложение закона Божия в человеческое сердце)¹¹.

«Когда написан завет Господа в уме верующих, то Он является им Богом, а они Его народом», – пишет блаженный Иероним, подчеркнув тем самым зависимость второй черты

⁹ В еврейском тексте здесь употреблено имя Божие יהוה. Согласно еврейским источникам, как, например, Раши, который опирается на различные Мидрашим, Элогим знаменует принцип строгого правосудия (*ссылка из Еврейской Энциклопедии, раздела «Имена Божию»*). В данном контексте с этим следует согласиться, поскольку, чтобы стать народом Божиим и, соответственно, быть Богом этого народа, необходимо принять в свое сердце Его закон. Принцип правосудия Божия в довольно категоричной форме изображает апостол Павел в послании к Ефессянам, когда говорит о предопределении народа Божия к усыновлению прежде создания мира (Еф. 1:4–5).

¹⁰ *Книга Иеремии. Ветхий Завет. Перевод с древнееврейского Л.В. Маневича. РБО, 2001.*

¹¹ В своем монументальном труде W. L. Holladay предлагает своеобразный взгляд на установительные слова нового завета (Иер. 31: 33–34). Для слов «внутренность» и «сердце» (см. Иер. 31:33) он находит параллельные места из Священного Писания (так, например, сердцем или сердцевиной города может быть назван храм; внутренность может употребляться по отношению к городу) и, соответственно, ассоциирует их со словами «город», «алтарь». Holladay пишет: «Внутренность и сердце – оба предполагают город внутри страны, храм внутри города». То же самое он проектирует и на слова: «Я буду их Богом...», в которых вновь проведена ассоциация с храмом. В заключении анализа установительных слов профессор рассматривает их как пророчество об обновлении храмового богослужения. *William L. Holladay. A commentary on the Book of the Prophet Jeremiah. Fortress Press, Minneapolis. Jeremiah 2, chapters 26–52, p. 198.*

от исполнения первой¹². Вложение закона, как видим, вводит новое качество отношений между Творцом и Его творением. В этих отношениях произойдет узнавание твари как своего народа, и в то же время Творца как своего Бога. Хотя избрание народа в народ свой (Исх. 3:10), так же как и позволение называть Себя «их Богом» (Исх. 29:45; в синод. – им Богом) произошло еще во времена исхода, однако теперь только эти отношения перерастут в состояние принадлежности Бога народу Его и народа своему Богу. Это состояние блаженный Августин обозначил словом «достояние». По мысли иппонского святителя у народа Божия достоянием явится сам Бог, Им будет владеть, и только у Него будет находиться во власти. Для человека же это есть самое высшее и самое полное благо¹³. Оно не ограничивается никакими временными рамками, но вечно пребывает¹⁴. Таким образом, доминантой в этих отношениях будет обладание. Обладание же Богом возможно лишь через единение с Ним. Очень ярко и эмоционально об этом скажет преподобный Симеон, который собственным опытом смог ощутить то, что имел ввиду блаженный Августин. «Будучи весь неуловим, Ты желаешь и бываешь для меня уловимым; будучи невместим во вселенной, Ты поистине делаешься как бы малым в руках моих, и вращаемый в устах моих, видишься сверкающим, как световидный сосед и сладость, о чудное таинство!» – так воспел Симеон охватившее его состояние¹⁵.

¹² Иероним Стридонский, блаженный. Творения, ч. 10. Шесть книг толкований на пророка Иеремию. Киев, 1911. На гл. 31, ст. 31–32, с. 502.

¹³ Блаженный Августин, епископ Иппонский. О граде Божиим. Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, М. 1994. Т. 3, кн. 17, гл. 13, стр. 223–224.

¹⁴ Святой Макарий Великий. Наставления о христианской жизни. Сергеевский монастырь; «Новая книга»; «Ковчег», М., 1998, с. 133.

¹⁵ Преподобный Симеон Новый Богослов. Божественные гимны. Сергиев Посад, 1917 /фототипическое издание 1989 г./, гл.21, с. 100.

Преподобный Симеон рассматривает обладание как переживание Бога. Здесь происходит встреча, и эта встреча как бы «лицом к лицу». Встретить – значит увидеть (Бога же – созерцать). «Поистине, Владыко, страшно и ужасно, и превосходит слово то, что мне видится Свет, Которого мир не имеет»¹⁶. При этом созерцатель исполняется постоянной жажды данного состояния: «Но прежде, о Всецарю, возсияй во мне снова, вселися и просвети смиренную душу мою; ясно покажи мне лик Божества Твоего и весь невидимо явися мне... ибо Ты не весь видишься мне, хотя и весь являешься мне»¹⁷. Задержимся теперь ненадолго с преподобным Симеоном в его келии. Между встречающимися завязывается беседа (ведь на встрече, как правило, не безмолвствуют). Вот что нам он откроет: «Сидя на ложе, я нахожусь вне мира и, пребывая в своей келии, вижу Того, Кто вечно пребывает вне мира и Кто соделался человеком, с Которым я и беседую»¹⁸. Встреча становится духовной трапезой, созерцание Собеседника – пищей. «Одно созерцание Его служит для меня пищей и прекрасным питанием»¹⁹. При этом преподобный Симеон рассказывает о необычном качестве любви по отношению к Богу, которое его наполняет. Это качество рождается между теми, кто жаждет дружбы и взаимоуважения, теми, которых принято называть друзьями. «Дерзко же будет сказать – Которого и люблю (φιλω), и Он меня любит (φιλει)»²⁰.

Созерцающие Бога исполняются сладости и радости.

¹⁶ Преподобный Симеон Новый Богослов. Божественные гимны, гл. 6, с. 46.

¹⁷ Преподобный Симеон Новый Богослов. Там же, гл. 21, с. 100.

¹⁸ Преподобный Симеон Новый Богослов. Там же, гл. 6, с. 46.

¹⁹ Преподобный Симеон Новый Богослов. Там же, гл. 6, с. 46.

²⁰ Преподобный Симеон Новый Богослов. Там же, гл. 6, с. 46.

«Бог дарует им сладость и радость, которая питает души, насыщает и возвращает», – пишет Антоний Великий²¹. Однако радость, о которой говорит преподобный Антоний, является отражением радости Собеседника: «Бог ... привлекает ее (душу) к Себе, как воню фимиама избранного; радуется о ней с Ангелами во всякое время, преисполняя и ее радостью»²².

Наконец, перед нами встреча, в которой Собеседник пребывает в собеседнике. «И Сам Сидящий в небесном граде на престоле величества на высоких весь пребывает с душою в теле ее; потому что образ ее положил Он горе в небесном граде Святых – Иерусалиме, а собственный Образ неизреченного света Божества Своего положил в теле ее; Он служит ей во граде тела, и она служит Ему в граде небесном»²³. Оба города здесь принадлежат собеседникам, они их собственность. А если собственность, то это означает, что собеседники друг для друга должны приготовить их в наследство. Однако здесь намного больше. Вот что говорит об этом преподобный Макарий: «Душа соделалась наследницей Его в небесах, а Он приял ее в наследие на земле. Ибо Господь делается наследием души и душа наследием Господа»²⁴. Наследие души наносит свой отпечаток и на тело, в котором она пребывает. Об этом нам расскажет преподобный Симеон. «Я делаюсь причастником света и славы: лицо мое, как и Возлюбленного моего, сияет, и все члены мои

²¹ Святой Антоний Великий. Духовные наставления. Сретенский монастырь; «Новая книга», «Ковчег», М., 1998. § 42, с. 57.

²² Святой Антоний Великий. Там же, § 39, с. 51.

²³ Святой Макарий Великий. Наставления о христианской жизни. Сретенский монастырь; «Новая книга», «Ковчег». М., 1998. § 281, с. 207.

²⁴ Святой Макарий Великий. Там же, § 281, 207.

делаются светоносными. Тогда я соделываюсь красивее красивых»²⁵. Эта красота земного собеседника будто нектар, отжатый в кубок, предлагается теперь на трапезе уже своему Небесному Собеседнику: «Ты же, Боже мой, напротив, обнимал меня; напротив, целовал и заключал в объятия – в лоно славы Твоей, Боже мой, и в края одежд Твоих, всего меня вводя и покрывая Твоим светом»²⁶.

Итак, вновь перелистывая выше изложенное, мы видим путь, который проделали от достояния человека, ожидающего его в Новом Завете, через встречу, беседу, наконец, и через трапезу, в лоно славы Божией ко своему наследию. Этот путь – опыт переживания Бога, обладания Им, опыт, который можно стяжать только в Новом Завете.

²⁵ Преподобный Симеон Новый Богослов. Там же, гл. 7, с. 48.

²⁶ Преподобный Симеон Новый Богослов. Там же, гл. 8, с. 56.

Библиография

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета на церковнославянском языке. Российское Библейское Общество, М., 1993.

2. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в русском переводе. Российское Библейское Общество, М., 2004.

3. Книга Иеремии. Ветхий Завет. Перевод с древнееврейского Л.В. Маневича. РБО, 2001.

4. Августин, блаженный. О граде Божием. Изд. Спасо-Преображенского Валаамского Ставропигиального монастыря, М. 1994. Т. 3.

5. Афанасий Великий, святитель Александрийский. Творения. Изд. Спасо-Преображенского Валаамского Ставропигиального монастыря, М., 1994. Т. 4, Толкование на псалмы.

6. Григорий Богослов, святитель Константинопольский. Собрание творений в 2-х томах. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. Т. 1.

7. Григорий Палама, архиепископ Фессалоникийский. Беседы (омилии). Паломник, М., 1993. Ч. 3.

8. Иероним Стридонский, блаженный. Творения, ч. 10. Шесть книг толкований на пророка Иеремию. Киев, 1911.

9. Иоанн Златоуст, святитель. Творения, Спб., 1906. Т. 12, кн. 1, Толкование на послание к евреям.

10. Макарий Великий. Наставления о христианской жизни. Сретенский монастырь; «Новая книга»; «Ковчег», М., 1998.

11. Святой Антоний Великий. Духовные наставления. Сретенский монастырь; «Новая книга»; «Ковчег», М., 1998.

12. Святой Макарий Великий. Наставления о христианской жизни. Сретенский монастырь; «Новая книга»; «Ковчег». М., 1998.

13. Симеон Новый Богослов, преподобный. Божественные гимны. Сергиев Посад, 1917 /фототипическое издание 1989 г.

14. Феодорит, епископ Кирский. М., 1861. Ч. 7.

15. William L. Holladay. A commentary on the Book of the Prophet Jeremiah. Fortress Press, Minneapolis.

ЦЕРКОВНО-ПРАКТИЧЕСКИЕ ДИСЦИПЛИНЫ

Архимандрит Иосиф (Еременко)

ПРАВЕДНЫЙ ИОАНН КРОНШТАДТСКИЙ КАК ПРОПОВЕДНИК

Аннотация: статья раскрывает становление праведного Иоанна Кронштадтского как проповедника, ставшего исключительным явлением в церковной жизни Российской Церкви XIX века, чьи проповеди всегда были органичной частью богослужения, проникали в самые глубины человеческого духа и преображали людей; составлена на основе творений праведного Иоанна Кронштадтского и свидетельств его современников.

Ключевые слова: добрый пастырь, отец Иоанн Кронштадтский, Архангельская семинария, Андреевский собор Кронштадта, митрополит Антоний (Храповицкий), Слово Божие, проповеди, Кронштадтский пастырь, Церковь Христова, М.А. Стахович, граф Толстой, митрополит Вениамин (Федченков), проповедник.

«...В северном городке [в Кронштадте] появился священник, смиренный добрый пастырь, и засиял. Он воззвал к народу. Он воззвал к стаду Христову, и когда стадо обратилось к пастырю, он начал проповедь высших идеалов христианства. Отец Иоанн воззвал к “дремлющему человеку”. Отец Иоанн стал будить душу человека. Он указал на Небо и стал звать туда, к святой, ясной лазури, где на Престоле Славы – Христос»¹...

¹ Россиев Павел. Пастырь добрый // Русский паломник. 1904. № 43. С. 728.

Как проповедник отец Иоанн Кронштадтский представлял собой явление единственное, исключительное.

«В столичной академии, – рассказывал отец Иоанн, – была заложена во мне в особенности любовь к проповеданию слова Божия. <...> А так как нельзя успешно проповедовать без обстоятельного изучения словесности, то я с большим рвением занимался и этим предметом. Любя все русское, русский ум, я зачитывался и произведениями русской литературы. Люблю здоровую светскую литературу и доселе».

Еще в Архангельской семинарии, как видно из аттестата отца Иоанна, лучшими его успехами были, между прочим, успехи по «риторике и пиитике», и... в академическом дипломе высшие отметки, между прочим, – по классу «словесности»².

В самом начале священнического служения отец Иоанн записал в дневнике обращение к своей пастве: «...пока я с вами, а вы – со мной, мне должно сказать вам всю волю Божию о вас, чтобы не быть мне на Страшном Суде Бога нашего в ответе за вас. Я не буду смотреть, приятно или нет вам слушать меня, а буду делать свое дело. Правда колет глаза, и истина иногда тяжка для слушателей; но и лекарства часто бывают для больных остры и тяжелы. Нужно ли поэтому молчать, оставаясь в бездействии, не лечить больного? Но что же тогда звание мое, обязанность моя? Разве я презрен на церковной кафедре? Разве я не учитель веры? Разве я не пастырь вверенных мне овец? Разве я не совершитель тайн веры? Нет, забвена буди десница моя, если она не будет начертывать на хартии слова истины; прельпни язык мой гортани моему [Пс. 136: 5–6], если он не будет обращаться в

² Бронзов А., профессор. Христос и Святая Русь. О взглядах отца Иоанна Кронштадтского в частных его беседах // Русский паломник. 1917. № 6. С. 88.

устах моих для изглаголения правил веры и спасения! Да помрачится и загложнет во мне и без того несветлый ум мой, который для того и дан мне, чтобы я знал и другим сообщал глаголы живота вечного. Да распадется сердце мое, охладевшее к делу Божию! Нет, пока я имею смысл и память, дотоле буду помнить, что горе мне, аще не благовествую [1 Кор. 9: 16], что Пастыреначальник Небесный взыщет от руки моей крови погибших от моего нерадения и лености овец Своих»³.

Отец Иоанн служил в то время, когда с церковного амвона очень редко можно было услышать живое слово пастыря, было мало выдающихся проповедников. Проповеди писались заранее и, после одобрения духовной цензурой, прочитывались в храме. Такое чтение проповеди делало священника только чтецом, и проповедь не производила на прихожан никакого впечатления. «Проповеди и сочинения сообразно школьным требованиям должны быть отрешены от личного начала – объективны, т. е. безжизненны, искусственны», – так объясняет митрополит Антоний (Храповицкий) бесплодность церковной проповеди⁴. Митрополит Антоний, говоря даже о лучших представителях духовенства, рисует такой неприглядный портрет проповедника – выпускника духовной академии 2-й половины XIX века: «Священник-академист... в проповедях... решительно невыносим. Объективизм, состоящий в устранении души говорящего, в праздном логизировании, или в утомительных исторических сообщениях, – вот главная черта получасовой проповеди академического кандидата; кончается тем, что простолюдины ничего не поняли, а интеллигенты не могли даже до конца достоять»⁵.

³ Святой праведный Иоанн Кронштадтский. Дневник. Т. 1. 1856. Тверь, Издательство «Булат», 2007. С. 272–273.

⁴ Антоний (Храповицкий), митрополит. Собрание сочинений (в 2-х тт). М., Издательство «ДАРЪ», 2007. Т. 1. С. 937.

⁵ Антоний (Храповицкий), митрополит. Собрание сочинений (в 2-х тт). М., Издательство «ДАРЪ», 2007. Т. 1. С. 930.

Отец Иоанн, имевший общую «почву с религиозным настроением своей паствы», а «почва эта всегда и обязательно есть почва традиции и народности», не стал «сухим теоретиком, искусственно выращенным резонером»⁶.

В первые годы служения отец Иоанн произносил проповеди согласно определенному графику. Он подчинялся общим правилам написания проповедей или читал уже опубликованные проповеди известных в то время проповедников⁷. И сразу же проповедническая деятельность отца Иоанна вызвала зависть у его менее ревностных и менее талантливых собратьев-пастырей. Об этом с горечью писал отец Иоанн в дневнике: «Я, смиренный, многогрешный, проповедовал по приказанию начальства слово Божие в соборной церкви. При Божией помощи успешно шло мое проповедничество целый год: и слушатели, как известно, были им довольны, и цензоры – два архимандрита – также очень довольны, до того, что один из них превознес беседы мои похвалами. Охотно трудился я над делом Божиим, благонамеренно, добросовестно. Но что сделали со мной впоследствии зависть и злонамеренность, или лучше – не со мной, а со словом Божиим? Говоривши беседы год, я должен был продолжать еще год труд проповедничества. Без ропота, охотно принял я это, хотя и было не совсем законно заставлять меня упражняться в этом другой год. Я говорил полгода и представил, по обыкновению, на рассмотрение беседы мои, составленные, как и прежде, добросовестно. Что же делает злоба и зависть? Труд мой марают и меня чернят и бранят как можно, приказывая мне вперед молчать. Скрепя

⁶ См.: Антоний (Храповицкий), митрополит. Собрание сочинений (в 2-х тт). М., Издательство «ДАРЪ», 2007. Т. 1. С. 933, 936.

⁷ См.: Святой праведный Иоанн Кронштадтский. Дневник. Т. 16. 1871–1872. Тверь, Издательство «Булат», 2008. С. 141.

сердце, принял я напор человеческой злобы и от горести не знал, что делать: оправдываться или молчать. Счел за лучшее молчать. Думал я: ведь Господь, верно, исполнит Свое слово: Мне отмщение, Я воздам [Рим. 12: 19]. Или: какую мерою мерите, такую и вам будут мерить [Мф. 7: 2; Мк. 4: 24]. И что же? Скоро, скоро Господь отмстил за меня врагам моим злейшим, чем я подумал об этом. Печатно, в слух всего света изобличил Он неправду судей моих, и они должны краснеть за себя пред лицом всех людей, которые трубят, как бы в рог, об их гнусных неправдах! Слава правосудию Твоему, Господи!»⁸.

В 1857, 1860 и 1865 годах по поручению епархиального начальства отец Иоанн вел катехизаторские беседы в Андреевском соборе. Программа этих бесед была рекомендована Духовной консисторией и предполагала последовательное объяснение Символа веры, молитвы Господней и десяти заповедей. Предписывалось произносить поучения «языком простым, по предмету соответствующим, без излишних подробностей и схоластических рассуждений и оканчивать в продолжение года весь Катехизис или не менее двух частей онаго; при составлении же бесед руководствоваться поучениями святого Кирилла Иерусалимского»⁹.

Часто после таких бесед к отцу Иоанну подходили слушатели за разъяснениями, задавали вопросы. Добрый пастырь охотно продолжал беседы после богослужения по несколько часов.

«Однажды речь зашла о бытии Бога.

⁸ Святой праведный Иоанн Кронштадтский. Дневник. Т. 2. 1857–1858. Тверь, Издательство «Булат», 2005. С. 279–280.

⁹ См.: Святой праведный Иоанн Кронштадтский. Творения. Дневник. Т. 5. 1863–1864. Все и во всем Бог. Возлюби ближнего твоего, как самого себя. М., Издательство «Отчий дом», 2009. С. 446.

– Батюшка! Вот Библия говорит о происхождении земли, человека. А если взять науку...

– Не бери науку в критику Библии, – строго перебивает пастырь. – В Бога мы можем только верить, а не доказывать Его бытие. Кто верит, тот не требует доказательств, а если ты хочешь доказывать, так где же вера? Я тебе говорю: у меня в кармане есть булка; а ты отвечаешь: верю, батюшка, а дай-ка я рукой пощупаю... Одно из двух: верь или щупай.

– Но ведь ученье – свет, батюшка.

– Свет, большой свет. Но скажи, разве ты зажигаешь лампу днем? Или если ты пришел ночью любоваться на звездное небо, разве ты принесешь свечу? Она тебе мешать будет, а ведь и лампа, и свеча – свет...

– Так, батюшка; да я рад бы верить, но не могу.

– И я не могу, и все мы не можем. Вера дается от Бога просящим ее. Ты говоришь, хочешь верить, вот и проси. Обрати взор свой к небесам, забудь земное и проси Отца Небесного...»¹⁰.

Беседы в храме стали хорошей проповеднической школой для отца Иоанна. Сколь серьезно относился отец Иоанн к этому послушанию свидетельствует его дневниковая запись: «При составлении катехизических бесед сладости пищи и питья надо отвергнуть и попоститься ради Бога, да вселится Он в сердце твое, и будешь трость книжника скорописца [Пс. 44: 2]. Отныне ты должен говорить себе: Моя пища творить волю Пославшего Меня и совершить дело Его [Ин. 4: 34]»¹¹. В своих беседах отец Иоанн положил себе за

¹⁰ Цветков С.И. Отец Иоанн Ильич Сергиев (Кронштадтский) и чудотворная сила его молитвы. М., Издание книгопродавца А.Д. Ступина, 1897. С. 25–26.

¹¹ Святой праведный Иоанн Кронштадтский. Дневник. Т. 6. 1864. Тверь, Издательство «Булат», 2009. С. 16.

правило «показать всю истину и праведность Божественных заповедей и все растление нашего естества; я буду нещадно обличать человеческие пороки. Это обличение, конечно, коснется и меня, как первого из грешников. Я буду обличать нещадно мир прелюбодейный и грешный, лежащий во зле, для того, чтобы он видел, как он живет непотребно и прелюбодейно, каких бесчисленных казней он заслуживает, и чтоб он сознал, что мука вечная, огонь вечный, тартар адский вполне им заслужены, и чтоб он не думал, что мука вечная – невозможное дело»¹²; «показать людям... богообразную красоту нашей души, и то, как безобразит, уродует ее грех и страсти наши, и как достигать богообразной красоты, как достигали и достигли ее угодники Божии, и как избегать грехов. Как руководствует в этом важном деле слово Божие и Церковь Христова учением, Таинствами, учреждениями, управлением»¹³.

Позже Кронштадтский пастырь стал произносить проповеди не по тетрадке, часто – экспромтом. Избирая темой проповеди текст дневного евангельского чтения, отец Иоанн, постепенно развивая основную мысль, непременно переходил на злободневную тему.

Благочестивый очевидец вспоминает о проповеди отца Иоанна, произнесенной им «4 октября 1901 года в церкви при лечебнице Лепехина, в Москве, на тему: “И оправдана премудрость всеми чадами ее” (Лк. 7: 35), которая служит ярким показателем, насколько зорко отец Иоанн следил за событиями в церковно-общественной жизни.

Нужно сказать, что незадолго перед тем, в сентябре

¹² Святой праведный Иоанн Кронштадтский. Дневник. Т. 14. 1868–1869. Тверь, Издательство «Булат», 2009. С. 320–321.

¹³ Святой праведный Иоанн Кронштадтский. Дневник. Т. 14. 1868–1869. Тверь, Издательство «Булат», 2009. С. 348.

месяце, орловский губернский предводитель дворянства М.А. Стахович на съезде духовенства в Орле произнес на шумевшую на всю Россию речь, в которой провел мысль о желательности установления свободы перехода из одного вероисповедания в другое.

И вот отец Иоанн, развивая евангельские слова, в заключение перешел к речи М.А. Стаховича, о которой выразился так: “Но в наше лукавое время появились хулители Святой Церкви, как граф Толстой и в недавние дни некто Стахович, которые дерзнули явно поносить учение нашей святой веры и Церкви. Что же это? Отречение от христианства, возвращение к язычеству, к одичанию, к совершенному растлению нашей природы? Вот куда ведут наши самозванные проповедники”»¹⁴.

Его живое слово проникало в самые глубины человеческого духа и преображало людей. Как в Андреевском соборе Кронштадта, так и в других храмах, где отец Иоанн совершал богослужения, проповедь его всегда была органичной частью богослужения. Проповеди отца Иоанна были продолжением его молитвы, поэтому он говорил «как власть имеющий, а не как книжники» (Мк. 1: 22), ибо Дух Божий говорил в нем. Он «гремел» с высоты церковного амвона, чтобы пробудить свою паству от греховного сна и обратить к покаянию: «Вас перестало удивлять и ужасать своим необъятным величием, премудростью, бесконечной благодатью, могуществом Воплощение Сына Божия; жизнь, учение, чудеса между людьми, и особенно – страдания ужаснейшие и смерть поноснейшая на Кресте, а затем – Воскресение

¹⁴ Ястребов Н. Воспоминания об о. Иоанне Кронштадтском // Церковные ведомости, издаваемые при Архиерейском Синоде Русской Православной Церкви за границей. 1 (14) – 15 (28) февраля 1930. № 3–4 (190–191). С. 9.

из мертвых и Вознесение на Небо к Отцу Своему? О греховное равнодушие! О греховная слепота и бесчувствие! Но наша обязанность греметь вам всегда об этом в уши ваши, чтобы вас, спящих греховным сном, пробуждать и обращать к покаянию»¹⁵.

Такое слово всегда животворно: «Как дождь и снег исходит с неба и туда не возвращается, но напоет землю и делает ее способною рождать и произращать, чтобы она дала семя тому, кто сеет, и хлеб тому, кто ест, – так и слово Мое, которое исходит из уст Моих, – оно не возвращается ко Мне тщетным, но исполняет то, что Мне угодно, и совершает то, для чего Я послал его» (Ис. 55: 10–11).

«Если оценивать проповеди отца Иоанна с точки зрения семинарской учености, то о них многого не скажешь. Известен, между прочим, случай, когда, желая помочь одному семинаристу, батюшка написал за него сочинение-проповедь, а учитель, не зная настоящего автора этого сочинения, поставил семинаристу двойку. Когда учителю впоследствии сказали, в чем дело, он выразился так: “Чтобы понять всю ценность проповеди отца Иоанна, ее надо слышать из уст его самого”.

Отчасти он был прав, так как Кронштадтский батюшка был проповедник совершенно особенный. Было у Русской Церкви и есть и теперь много замечательных проповедников, но ни одного из них нельзя сравнить с отцом Иоанном по силе влияния его на сердца слушателей. В его речах мы не найдем ни высокого стиля, ни строгой логической последовательности, ни искусного построения отдельных частей. Он не берется за решение философско-религиозных

¹⁵ Святой Иоанн Кронштадтский. Мысли о богослужении Православной Церкви. Издание монастыря Параклита, Греция, 1990. (репр.: 1894 г.). С. 10.

вопросов, не ищет красивой формы, не гонится за образностью. Особенностью его проповедей были: глубокая вера в истинность исповедуемого учения, задушевность, теплота чувства, искренняя любовь к человеку», – писал о проповедях отца Иоанна Кронштадтского современник¹⁶.

Другой свидетель пишет: «Среди мертвой тишины звучали в храме, заставляли многих плакать и звали душу в Горний мир прочувствованные и убежденные слова проповедника: “Нужно больше любить друг друга, нужно исполнять волю Божию, силы на это нам даны...” “Не нужно только спать, не нужно дремать”, – властно и с ударением говорил проповедующий.

И “дремота” каждому казалась греховным, ужасным сном...

Эта проповедь заставляла понять и проясняла часто небудительное в нашей обстановке положение о великом значении пастырского слова: становилась понятной тайна могучего, возрождающегося влияния на душу человека церковной проповеди.

Как часто мы сами говорим, и от других слышим, что наша проповедь слаба своим влиянием и мало возбуждает к жизни потому, что говорится все известное, что везде и всюду содержание не ново, а приемы стары.

Что сказал нового отец Иоанн в смысле открытия новых мыслей?

Ничего.

А между тем присутствующие, быть может, никогда не потерявшие слезы за проповедью, плакали, в священном ужасе чувствовали всю неотразимую правду сказанного. Не мысли новые, а новые чувства влагало призывное слово авторитетного проповедника в душу слушающего. И эти

¹⁶ Режим доступа: <http://pokrov.gatchina.ru/svyatii/propov.htm>.

новые чувства рождались не искусством логических построений, не созданием картин и новых комбинаций мыслей, а тем священным огнем, который всегда живет и светит в облагодатствованной душе служителя Божия»¹⁷.

Митрополит Вениамин (Федченков), лично слышавший проповеди святого Кронштадтского пастыря, так объясняет силу его проповедей:

«...Мы ровненько объясняем слушателям, точно урок в классе, а у него всякое слово горело. Однажды в Сербии старый и разумный богомолец спросил меня (по-сербски):

– Отче владыко! Что это значит? Один скажет “Бог”, и “нема ништа” (нет ничего); а другой скажет тоже “Бог”, и “огонь запалисе” (огонь загорится)?

Вот и у отца Иоанна все всегда было с “огнем”. И именно от этого были сильны и его молитвы, и действительны проповеди. Последние по содержанию своему и с ораторской точки зрения не представляли ничего чрезвычайного. Будучи преподавателем в Санкт-Петербургской академии, я однажды задал для доклада курсу тему: определить по проповеди проповедника. А автора я скрывал, конечно. На этот раз три докладчика дали, по проповеди, такой отзыв:

– Автор – священник какого-нибудь уездного городка. Ничего особенного.

Другой сказал:

– Обыкновенный проповедник. Обыкновенная проповедь.

И лишь третий сказал:

– Нет, я чувствую в авторе особого человека. Но понять его не могу.

– А ведь это – великий отец Иоанн Кронштадтский! – к общему удивлению всей аудитории сказал я.

¹⁷ Вятские епархиальные ведомости. 1904. № 14. О.Н. С. 812–813.

Тогда поднялся вопрос, почему же проповеди его так просты и обычны? Ответ был понятен: сила его слов была не в оригинальности мыслей и не в ораторском их изложении, а в силе его духа: у него слова дышали пламенем... Именно как сказал серб: один скажет “Бог” – и “нема ништа”; а другой скажет то же самое слово “Бог” – и “огонь запалисе”¹⁸.

Протоиерей П. Левитский, слышавший проповеди отца Иоанна, дает самую высокую оценку Кронштадтскому проповеднику: «Этой одной речи достаточно для того, чтобы назвать отца Иоанна русским Златоустом, каким он действительно и был, и поставить в ряду блестящих церковно-христианских ораторов древнего и нового времени»¹⁹.

«И слово мое, и проповедь моя не в убедительных словах человеческой мудрости, но в явлении духа и силы, чтобы вера ваша утверждалась не на мудрости человеческой, но на силе Божией» (1 Кор. 2: 4–5).

Сам отец Иоанн высокое достоинство проповеди священника видел в его правильной духовной жизни и советовал пастырям: «Если хочешь хорошо писать проповеди, непременно горячо кайся в своих грехопадениях – и будешь прекрасный, одушевленный, сильный проповедник. Опыт. Также старайся всеми мерами хранить чистоту сердца»²⁰. При этом отец Иоанн смиренно осознавал деятельность проповедника лишь как помощника Богу: «Нам, проповедникам, надо только помогать действиям Божиим над сердцами

¹⁸ Вениамин (Федченков), митрополит. Отец Иоанн // Вениамин (Федченков), митрополит. Божьи люди. Мои духовные встречи. М., Издательство «Отчий дом», 1997. С. 215–216.

¹⁹ Левитский П.П., протоиерей. Адмирал Степан Осипович Макаров (из воспоминаний о нем тюремного священника 1902–1903 годов) // Странник. 1913. С. 270.

²⁰ Святой праведный Иоанн Кронштадтский. Дневник. Т. 3. 1859–1860. Тверь, Издательство «Булат», 2005. С. 96.

человеческими, ловить их готовые расположения к покаянию и усиливать их»²¹.

Народ, который слушал Кронштадтского Иоанна Златоуста, знал, что слова его не расходятся с делом, до глубины души проникался этой простой проповедью. Особенно поразительно влияние слов отца Иоанна на пьяниц, прелюбодеев и воров, которые очень часто не могли устоять перед силой его слов. От этих слов смягчалась и раскрывалась самая черствая душа и находила в себе силы для новой жизни. Происходило «самое удивительное чудо – чудо восстановления образа Божия в грешном человеке».

²¹ Святой праведный Иоанн Кронштадтский. Спутник христианской жизни. М., Издательство «Отчий дом», 2010. С. 282.

Библиография

1. Святой Иоанн Кронштадтский. Мысли о богослужении Православной Церкви. Издание монастыря Параклита, Греция, 1990. – 192 с.

2. Святой праведный Иоанн Кронштадтский. Дневник. Т. 2. 1857–1858. Тверь, Издательство «Булат», 2005. – 562 с.

3. Святой праведный Иоанн Кронштадтский. Дневник. Т. 3. 1859–1860. Тверь, Издательство «Булат», 2005. – 550 с.

4. Святой праведный Иоанн Кронштадтский. Дневник. Т. 1. 1856. Тверь, Издательство «Булат», 2007. – 296 с.

5. Святой праведный Иоанн Кронштадтский. Дневник. Т. 16. 1871–1872. Тверь, Издательство «Булат», 2008. – 552 с.

6. Святой праведный Иоанн Кронштадтский. Дневник. Т. 6. 1864. Тверь, Издательство «Булат», 2009. – 352 с.

7. Святой праведный Иоанн Кронштадтский. Дневник. Т. 14. 1868–1869. Тверь, Издательство «Булат», 2009. – 384 с.

8. Святой праведный Иоанн Кронштадтский. Творения. Дневник. Т. 5. 1863–1864. Все и во всем Бог. Возлюби ближнего твоего, как самого себя. М., Издательство «Отчий дом», 2009. – 608 с.

9. Святой праведный Иоанн Кронштадтский. Спутник христианской жизни. М., Издательство «Отчий дом», 2010. – 330 с.

10. Антоний (Храповицкий), митрополит. Собрание сочинений (в 2-х тт). М., Издательство «ДАРЪ», 2007. Т. 1. – 967 с.

11. Вениамин (Федченков), митрополит. Божьи люди. Мои духовные встречи. М., Издательство «Отчий дом», 1997. – 640 с.

12. Цветков С.И. Отец Иоанн Ильич Сергиев (Кронштадтский) и чудодейственная сила его молитвы. М., Издание книгопродавца А.Д. Ступина, 1897. – 20 с.

13. Р. Отец Иоанн Ильич Сергиев (Кронштадтский) в г. Вятке // Вятские епархиальные ведомости. 1904. № 14. О.Н. С. 811–814.

14. Ястребов Н. Воспоминания об о. Иоанне Кронштадтском // Церковные ведомости, издаваемые при Архиерейском Синоде Русской Православной Церкви за границей. 1 (14) – 15 (28) февраля 1930. № 3–4 (190–191). С. 9.

15. Россиев Павел. Пастырь добрый // Русский паломник. 1904. № 43. С. 728.

16. Бронзов А., профессор. Христос и Святая Русь. О взглядах отца Иоанна Кронштадтского в частных его беседах // Русский паломник. 1917. № 6. С. 88.

17. Левитский П.П., протоиерей. Адмирал Степан Осипович Макаров (из воспоминаний о нем тюремного священника 1902–1903 годов) // Странник. 1913. № 9. С. 270.

Протоиерей Евгений Морозов

ВЗГЛЯДЫ СОВРЕМЕННОГО ПРАВОСЛАВНОГО ДУХОВЕНСТВА НА ЦЕРКОВНУЮ МИССИЮ

Аннотация: в статье рассматривается взгляд современной Церкви на развитие православной миссии. Анализируются нормативные документы Русской Православной Церкви, публичные выступления священнослужителей, выявляется наличие внутри Церкви консенсуса в миссионерской цели и задачах, а также различие в методологических подходах к осуществлению пастырской проповеди.

Ключевые слова: миссия, православие, христианство, общество, духовенство, проповедь.

В «Концепции миссионерской деятельности Русской Православной Церкви» цель православной миссии формулируется следующим образом: «осуществление изначального замысла Божия – теосис (обожение) всего творения», и также «распространение православной веры, воцерковление людей для новой жизни во Христе и передача опыта богообщения» [5]. Исходя из этого, объектом христианского миссионерства является все общество. Но особое внимание Церковь уделяет духовному воспитанию подрастающего поколения, о чем можно заключить из заявлений высокопоставленных священнослужителей: «Первая наша забота – дети и молодежь. Если не сумеем церковно организовать молодежь, то в ближайшей перспективе на богослужении в храме, как в недалеком прошлом, останутся лишь пожилые

люди» [8]. Это утверждает и председатель Синодального отдела по взаимоотношениям Церкви с обществом и СМИ Владимир Легойда: «Услышать голос молодежи и быть молодежью услышанными – вот задача настоящего момента, которая требует понимания, что теперешних детей не вырастить по тем лекалам, по которым росли другие, предыдущие поколения» [12]. Не случайно с начала 2000-х годов на уровне Патриархии обсуждается вопрос об организации молодежного досуга на православных приходах. Предлагается создавать детско-юношеские хоры, изобразительные и музыкальные студии, спортивные секции и т. п. Вопрос об использовании в миссионерских целях субкультуры выходит на официальный уровень публичного обсуждения на церковно-общественном форуме Московские Международные Рождественские чтения.

Но новаторство в миссионерской деятельности, представленное в виде пастырской проповеди на рок-концертах, в туристических походах и других светских мероприятиях, подвергается внутри Церкви неоднозначным оценкам. Выступающие с консервативной позиции священнослужители хотят ограничить пастырскую миссию рамками прихода с целью, как они заявляют, сохранения христианской идентичности. Крайне негативная оценка проповеди Слова Божьего на светских мероприятиях раздается и со стороны некоторых представителей православной общественности, которые пытаются предупредить потенциальное обмирщение Церкви. Профессор Московской Духовной Академии А.И. Осипов называет рок-концерты безобразным явлением, беснованием, к которому священнослужители не должны быть причастны даже в целях миссии [9]. Подобного взгляда придерживается профессор Московской Духовной Академии архимандрит Платон (Игумнов), считая излишними

любые нововведения: «все должно быть максимально приближено к церковному литургическому и пастырскому идеалу» [7]. Протоиерей Максим Козлов предлагает поверять проповедническую практику через призму церковного предания, ссылаясь на характерный для Русской Церкви XIX века обличительный характер оценки развлекательных мероприятий [10]. Общая мысль такова, что в данном случае проповедник не добьется желаемого, с точки зрения Церкви, успеха.

Высшие иерархи демонстрируют более глобальный взгляд на пастырскую миссию, что вытекает из присущей им функции формировать стратегию по развитию церковной институции. Поэтому не игнорируются нецерковные реалии общественной жизни, духовные вызовы, влияющие на нравственное состояние общества. В этой связи на уровне Патриархии миссионерская деятельность планируется как с учетом необходимости сохранения христианской идентичности, понимаемой как соответствие устоявшимся уставным нормам, так и факторов социальной среды, то есть светского мира, в котором Церковь функционирует. В официальной заявленной стратегии Московского Патриархата говорится, что Церковь завтрашнего дня должна стать открытой миру. Проповедь, по указанию митрополита Илариона (Алфеева), должна быть обращена ко всем людям, и церковным, и неверующим, и Церковь должна первой сделать шаг навстречу светскому миру, обратиться к тем, кто еще не обрел религиозный смысл жизни. В риторике иерархов служение современного священнослужителя «выходит далеко за пределы храмов и чисто церковных учреждений» [14], Церковь должна стать более демократичной в осуществлении христианской миссии.

При рассмотрении приходской миссионерской

деятельности, как она представлена в православных изданиях, становится понятным, что рядовое духовенство, внимая словам Святейшего Патриарха Кирилла, находится в поиске новых форм христианской миссии, наиболее интенсивно в рамках православного молодежного движения. На приходах создаются площадки для неформального молодежного общения. Игумен Сергей (Рыбко) организовал рок-клуб, в котором проходят православные занятия с молодежью [2].

Особую озабоченность православных пастырей вызывает Интернет в качестве площадки для пастырской проповеди, который, с одной стороны, предоставляет широкие возможности для пастырской миссии, с другой – не может обеспечить непосредственного общения батюшки с мирянами, что во многих случаях крайне необходимо (кризисные ситуации, возникающие в жизни людей). Известные церковные публицисты, имеющие немалый опыт проповеди в социальных сетях и блогах, высказывают скептическое отношение к тому, чтобы использовать информационное пространство Интернета в качестве средства пастырской коммуникации. Протоиерей Алексей Уминский говорит не только о низкой эффективности интернет-проповеди, но и о возможных негативных последствиях:

- превращение проповеди и имиджа проповедника в фейк;
- утрата значимости и ответственности за написанное слово;
- манипуляция смыслами, их искажение;
- провокация к свободному стилю общения вне нравственного императива;
- искушение тщеславием (виртуальное собирательство лайков, перепостов, комментариев);
- зависимость от непрерывного просмотра нового контента;

- легкий доступ к частной жизни священника;
- неадекватное представление о духовенстве [11].

Опасения вызваны еще и тем, что не каждый священник обладает достаточной компетентностью (высокая степень рассудительности и взвешенности подхода к религиозному слову), чтобы адекватно презентовать социальную значимость православия.

Неоднозначную реакцию в церковной среде вызывает и интернет-проповедь монашествующего духовенства, в аспекте влияния на духовность самого проповедника. Архиепископ Марк (Ардт) убежден в том, что неограниченное пользование Интернетом вредно для духовного настроения монаха. Социальная работа монастырей, обращенная к внешнему миру, должна осуществляться в той мере, чтобы не нарушать молитвенное состояние иноков [1]. Святейший Патриарх Кирилл считает непротиворечивым сочетание в жизни инока духовной аскезы и активного миссионерства, исходя из двух предпосылок: на протяжении истории монашество исполняло роль духовного просвещения, а также условия проживания в монастыре необременительны, оставляют достаточно времени для дополнительной нагрузки. Женатое духовенство, напротив, озабочено обустройством семейного очага, воспитанием детей и другими житейскими попечениями. Поэтому на монашествующих священников возлагается обязанность полноценно участвовать во всех сферах церковной деятельности [13].

Определенная часть православного мира, нередко это представители старшего поколения священнослужителей, категорически отрицают Интернет, по их убеждению не только не обогащающий в творческом и богословском плане, но духовно рассеивающий и опустошающий, в отличие от книги, которая достаточна в качестве источника получения

жизненно важной информации. Последовательно архимандрит Платон (Игумнов) такое очевидное условие для успешного проведения интернет-дискуссий, как отслеживание новостей квалифицирует в качестве «погони за тенью» [7].

Из тех миссионерских нововведений, которые не вызывают противоречивой реакции православного духовенства, следует указать на практику допуска некрещеных людей и сектантов к православному богослужению. Всем людям позволено присутствовать в православном храме. Учебные заведения Русской Православной Церкви приглашают католических и протестантских богословов в качестве преподавателей (в основном характерно для ОЦАиД). Это позволяет людям других религий познакомиться с православной культурой, открывает им возможность перейти в православие. За последние годы произошло немало таких обращений, среди них и нынешнего специалиста православного миссионерского центра «Ставрос» Артема Григоряна (в прошлом иеговиста) [6], ныне директора Санкт-Петербургского Института Финляндии Элины Кахлы (бывшей лютеранки) [15]. Успехи современной православной миссии обусловлены в том числе тем, что она имеет не пропагандистский характер, осуществляется ненавязчиво и неагрессивно. Церковь официально заявляет о своей готовности к диалогу со всеми религиозными организациями ради «совместного свидетельства о непреходящих евангельских ценностях», «решения многих гуманитарных проблем, стоящих перед современной цивилизацией» [3].

Таким образом, в понимании миссионерских задач церковные деятели демонстрируют полное единодушие, в качестве цели пастырского служения декларируется приобщение людей к Церкви, преобразование мира через духовное общение во Христе. Пробуждение веры в человеческих душах,

воплощение христианских идей в общественной жизни – именно в этом видится результат православной миссии.

При этом внутри церковной среды формируется неоднозначное отношение к новым формам миссионерства, на основании богословской оценки, в которой заложен принцип соотнесения пастырского действия и слова с фундаментальными правилами православной этики, эстетики и аскетики. Определенная часть духовенства солидаризируется с мнением светского общества о том, что «собрание в музей» примеров христианского благочестия не будет достаточной для современной Церкви, чтобы привлечь к духовности молодежь и интеллигенцию, выйти из периферии общественной жизни в ее авангард [4].

Библиография

1. Архиепископ Марк (Арднт): советы ищущим монашества. [Электронный ресурс] // Журнал православной жизни «Нескучный сад». <http://www.nsad.ru/articles/arhiepiskop-mark-ardnt-sovety-ishhushhim-monashestva> (Дата обращения 10.04.2019).

2. Битбунов Г., Слесаренко А., Чистяков К. Возможна ли рок-проповедь православия? // Православие.ru <http://www.pravoslavie.ru/461.html> (Дата обращения 10.04.2019).

3. Выступление главы ОВЦС митрополита Илариона на Российско-американском форуме христианских лидеров. [Электронный ресурс] // Baznica.info <http://baznica.info/article/vystuplenie-glavy-ovcs-mitropolita-ilariona-na-ros/> (Дата обращения 27.04.2019).

4. Десницкий Андрей. Если мы хотим увидеть молодежь в Церкви – нам нужно подвинуться. [Электронный ресурс] // Православие и мир. <http://www.pravmir.ru/esli-mi-hotim-uidet-molodej-v-tserkvi/> (Дата обращения 03.04.2019).

5. Концепция миссионерской деятельности Русской Православной Церкви. [Электронный ресурс] // Официальный сайт Московского Патриархата Русской Православной Церкви. <http://www.patriarchia.ru/db/text/220922.html> (Дата обращения 02.04.2019).

6. «Кризис совести»: как свидетель Иеговы стал свидетелем православия. [Электронный ресурс] // Pravmir.ru. <http://www.pravmir.ru/krizis-sovesti-kak-svidetel-iegovyi-stal-svidetelem-pravoslaviya/> (Дата обращения 23.04.2019).

7. Платон (Игумнов), архимандрит. Священник должен появляться там, где его ждут. [Электронный ресурс] Православие.ru // <http://www.pravoslavie.ru/smi/37433.htm> (Дата обращения 10.04.2019).

8. Православие и духовное возрождение России. Изд-во «Пироговъ». Екатеринбург, 2003. С. 145.

9. Проповедь на рок-концертах. [Электронный ресурс] // Youtube <https://www.youtube.com/watch?v=WoMGqKC5rRA> (Дата обращения 17.04.2019).

10. Проповедь на рок-концерте: за и против. [Электронный ресурс] // Taday.ru <http://archive.taday.ru/text/32547.html> (Дата обращения 17.04.2019).

11. Протоиерей Алексей Уминский: почему я ушел из соцсетей. [Электронный ресурс] // Журнал православной жизни «Нескучный сад». <http://www.nsad.ru/articles/protoierej-aleksej-uminskij-rochemu-ya-ushel-iz-socsetej> (Дата обращения 04.04.2019).

12. Рождественские чтения посвятили теме свободы и ответственности молодежи. [Электронный ресурс] // Вечерняя Москва. <https://vm.ru/society/692204-rozhdestvenskie-chteniya-posvyatili-teme-svobody-i-otvetstvennosti-molodezhi> (Дата обращения 15.04.2019).

13. Святейший Патриарх Кирилл призвал задуматься об усилении позиций Церкви в социальных сетях. [Электронный ресурс] // Официальный сайт Московского Патриархата Русской Православной Церкви. <http://www.patriarchia.ru/db/text/4063331.html> (Дата обращения 11.04.2019).

14. Слово митрополита Волоколамского Илариона на закрытии курсов повышения квалификации для новоизбранных архиереев. [Электронный ресурс] // Отдел внешних церковных связей Русской Православной Церкви. <https://mospat.ru/ru/2011/12/24/news55378/> (Дата обращения 10.04.2019).

15. Элина Кахла и ее северное измерение. [Электронный ресурс] // Pravmir.ru. <http://www.pravmir.ru/elina-kahla-i-ee-severnoe-izmerenie/> (Дата обращения 23.04.2019).

Иеромонах Паисий (Одышев), С.Ф. Кучиков

ОСОБЕННОСТИ СОТЕРИОЛОГИЧЕСКОГО УЧЕНИЯ РОССИЙСКИХ ЕВАНГЕЛЬСКИХ ХРИСТИАН И БАПТИСТОВ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX – ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XX ВЕКА

Аннотация: в статье рассмотрены основные богословские положения сотериологии российских евангельских христиан и баптистов, проведен сравнительный анализ, выявлены принципиальные отличия от вероучения Православной Церкви.

Ключевые слова: протестантизм, баптизм, евангельские христиане, российский баптизм, сотериология, вероисповедание, вероучение.

Евангельские христиане-баптисты являются одной из наиболее многочисленных, влиятельных и давно укоренившихся в России протестантских деноминаций. Объединение российских евангельских христиан и баптистов произошло в 1944 году, до этого времени они представляли собой хоть и очень близкие, но все же различные течения со своими богословскими и богослужebными особенностями. Данная работа посвящена исследованию нюансов изложения сотериологии в этих двух течениях, а также их отличию от понимания сотериологии в православном богословии.

Сотериологические воззрения евангельских христиан в рассматриваемый нами период хорошо представлены в их вероисповедальных документах, одним из которых является Символ веры евангельских христиан, составленный в

1897 году. Представляющие исследовательский интерес моменты приводятся ниже:

«5. Верую, что Господь Иисус Христос, совершенный Бог и совершенный человек, есть единственный Спаситель для грешников и единственный посредник между Богом и людьми, — и что совершенным Своим послушанием, страданиями и смертью Своею, Он совершил совершенное умилостивление о грехе, так что всякий верующий в Него непременно спасется и что нет никакой другой жертвы о грехе.

6. Верую, что человек ... должен быть свыше рожден силою Св. Духа, и без этого духовного рождения никто не может спастись.

7. Верую, что только Христова праведность оправдывает нас пред Богом верою, а не посты, милостыни, поклоны или другие, какие бы то ни были наши дела»¹.

Изложение евангельской веры, составленное Прохановым в 1910 году, наиболее подробно раскрывает сотериологию евангельских христиан.

В этом тексте отметим только наиболее яркие и важные моменты:

«Но самое спасение, или искупление, благоугодно было Богу совершить чрез Посредника между Богом и человеком ... Иисуса Христа, Который, будучи истинным Сыном Божиим и истинным сыном Девы Марии, соединил в Себе как человеческую, так и Божескую природу для того, чтобы примирить Бога с человеком и человека с Богом ... в лице Иисуса Христа, приготовил спасение; человеку остается только его принять. Человек усваивает спасение через:

¹ 1897 – Символ Евангельской веры [электронный ресурс] // Slavic Baptists. – Электрон. дан. – Дмитрий Белоус, 10.02.2012. – URL: <https://slavicbaptists.com/> (дата обращения 11.05.2020-21.05.2020).

1) веру, 2) покаяние, 3) обращение и 4) рождение свыше. Вера, покаяние, обращение и рождение свыше составляют не четыре пути, а только один путь к усвоению спасения ... Таким образом, спасение человеком усваивается даром и не зависит от каких-либо заслуг человеческих ... Предопределение Божие одних к вечному спасению, а других – к вечному осуждению основывается на «предузнании», на предведении того, примут ли они призыв или нет ... человека оправдывают не добрые дела, а живая вера, признаком которой являются они ... Добрые дела не могут быть платой со стороны человека за спасение...»².

Итак, исходя из приведенных текстов, очевидной является разница не только в учении евангельских христиан о Церкви Христовой и роли Ее в деле спасения, но и в других аспектах сотериологического мышления.

Евангельские христиане верят, что Христос воплотился от Девы Марии и Святого Духа, соединив в Себе «неслитно и нераздельно» две природы – Божескую и человеческую. Как и православные христиане, они подчеркивают, что Христос пришел на землю в конкретный исторический период, пострадал, умер и воскрес, снова придет для Суда над людьми, который по своей сути будет являться лишь оглашением ранее свершившегося суда над уже почившими, праведники будут наслаждаться жизнью вечной, которой после смерти итак наслаждались, а грешники пойдут в вечное мучение, в котором после смерти и до Суда и так пребывали.

Идея обожения в учении евангельских христиан не просматривается.

Также, в отличие от православного учения, евангельские

² 1910 – Вероучение В.С. Проханова [электронный ресурс] // Slavic Baptists. – Электрон. дан. – Дмитрий Белоус, 10.02.2012. – URL: <https://slavicbaptists.com/> (дата обращения 11.05.2020-21.05.2020).

христиане утверждают, что в деле спасения участвует только Божественная благодать, а человеческая воля и труды не имеют для спасения принципиального значения, это проистекает из следующих слов:

«Таким образом, спасение человеком усваивается даром и не зависит от каких-либо заслуг человеческих», «Христовая праведность оправдывает нас пред Богом верою, а не посты, милостыни, поклоны или другие, какие бы то ни были наши дела»³.

Напротив, Церковь предлагает нам учение о деятельной вере: «Что пользы, братия мои, если кто говорит, что он имеет веру, а дел не имеет? Может ли эта вера спасти его? ... Ты веруешь, что Бог един: хорошо делаешь; и бесы веруют и трепещут... Видите ли, что человек оправдывается делами, а не верою только?» (Иак. 2:14, 19, 24). М.А. Кальнев подчеркивает, что согласно учению Православной Церкви спасение осуществляется с двух сторон: как со стороны Бога, так и со стороны человека. Это учение названо в Церкви – синергией. Согласно словарю слово «синергия» происходит от греч. *συνεργία* «сотрудничество, содействие, помощь, соучастие, сообщничество», от др.-греч. *σύν* «вместе» + *ἔργον* «дело, труд, работа, (воз)действие»⁴, таким образом, синергия – это соучастие, соработничество Бога и человека в деле спасения.

В православном катехизисе утверждается, что для спасения требуется вера в Бога, поскольку **«без веры угодить Богу невозможно» (Евр. 11:6), и жизнь по вере, наши**

³ 1897 – Символ Евангельской веры [электронный ресурс] // Slavic Baptists. – Электрон. дан. – Дмитрий Белоус, 10.02.2012. – URL: <https://slavicbaptists.com/> (дата обращения 11.05.2020–21.05.2020).

⁴ Синергия. – [Электронный ресурс] //Wikimedia Электрон. дан. – Академик — URL: <https://dic.academic.ru/> дата обращения 13.05.2020.

добрые дела «вера, если не имеет дел, мертва сама по себе» (Мак. 2:17)»⁵.

В исповедании веры Проханова утверждается: «Достижение полной свободы от греха возможно уже на земле»⁶, напротив, православный богослов, протоиерей Олег Стеняев говорит: «Ни один православный не может сказать о себе: я спасен. Спасение – это дело всей его жизни»⁷.

Евангельские христиане утверждают, что спасение доступно всем людям без исключения, они отвергают идею предизбранности, которая также чужда Православному вероучению о спасении, по словам игумена Никона (Воробьева): «Никогда никому Господь не отказывал в прощении, помощи и спасении...»⁸.

Тем не менее, евангельские христиане имеют юридический взгляд на искупительный подвиг и жертву Христову, отвергают учение о спасении не только верой, но и делами; не принимают участия в полноте церковных Таинств, полагают, что для спасения достаточно веры, Крещения, чтения Священного Писания, Хлебопреломления (воспринимается как воспоминание Тайной Вечери) и молитвы.

Подобно евангельским христианам, сотериологические воззрения баптистов также полно и подробно представлены в их вероучительных документах, из которых особо хочется выделить и рассмотреть в рамках данного исследования:

⁵ Святитель Филарет, митрополит. Пространный христианский катихизис Православной Кафолической Восточной Церкви., М., 2013, с. 4.

⁶ 1910 – Вероучение В.С. Проханова [электронный ресурс] // Slavic Baptists. – Электрон. дан. – Дмитрий Белоус, 10.02.2012. – URL: <https://slavicbaptists.com/> (дата обращения 11.05.2020–21.05.2020).

⁷ Стеняев О., священник. Беседы на книгу Бытия., Клин, 1999, с. 52.

⁸ Носители Духа: наставления о духовной жизни./сост. игум. Игнатий, А.И. Осипов. – М., 2011, с. 469.

Апостольский Символ веры, Гамбургское исповедание и катехизис Рябошапки. По вопросам сотериологии краткий Апостольский символ Веры баптистов говорит: «Верую в Иисуса Христа, Единородного Сына Божия, Господа нашего; Который зачат от Святого Духа, Который рожден от Девы Марии; Который пострадал при Понтии Пилате, был распят, умер и погребен; Сошел в ад, в третий день воскрес из мертвых; Вознесся на небеса, где Он сидит одесную Бога, Своего Всемогущего Отца; Откуда придет судить живых и мертвых... В прощение грехов... В воскресение тела; И в жизнь вечную. Аминь»⁹.

Важной отличительной особенностью в этом символе веры можно отметить отсутствие указания на цель пришествия и страдания Христова, которое в православном Символе веры очень четко и емко выражено словами: «Нас ради человек и нашего ради спасения...»¹⁰. Также в этом исповедании не отмечается вера в Крещение для оставления грехов и вхождения в Спасительный Ковчег – Церковь Христову. Как уже отмечалось выше, баптисты, как и евангельские христиане, исказили учение о Церкви, прервав общение с Истинной Апостольской Церковью.

Чтобы уточнить понимание баптистами спасения и его места в их вероучении, рассмотрим тексты Гамбургского исповедания веры и катехизиса Рябошапки.

Основным вероучением русских баптистов стало

⁹ Мицкевич В.А., Символ веры в истории христианства. [Электронный ресурс] //Московская центральная церковь евангельских христиан-баптистов. Электрон. дан. – Апостольский символ веры – URL: <https://mbchurch.ru/about/simvol/> дата обращения 15.05.2020.

¹⁰ Святитель Филарет, митрополит. Пространный христианский катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви., М., 2013, с. 21–22.

Гамбургское исповедание, идеи о спасении в котором представлены в пунктах: **III. О грехе; IV. Об искуплении; V. Об избрании к блаженству; VI. О благодатных средствах и их порядке.** Рассмотрим наиболее значимые позиции вероисповедания:

«Мы верим, что Бог мог избавить человека от следствий его падения не иначе, как полным удовлетворением Своей святой правды, посему Он от вечности предопределил Своего Единородного Сына Иисуса Христа в жертву умилостивления... Мы веруем, что это вечное всеполное искупление ... есть единственная причина нашего спасения... Мы веруем, что от вечности было свободное, ничем вне себя не руководимое благоволение Божие искупить грешников..., но те лица из погибшего рода человеческого, которым в течение времени действительно должно быть присвоено искупление, избраны также Отцом... имена их написаны на небесах, и сами они преданы в руки Искупителя. Мы веруем, что Бог учредил средства благодати, чрез которые Он привлекает грешников и усвоит им спасение, ... Относительно их Бог учредил определенный порядок, который не может быть изменен нами, ... Порядок этот следующий:

а) Слово Божие ... Обращенные чрез него действием Святого Духа, присоединяются к Церкви Христовой чрез крещение ... б) Святую вечерю для возвещения искупительной жертвы Иисуса Христа и для тесного с Ним общения. Высочайшее же выражение Церкви есть: г) общение святых. Но молитва есть душа всех сих средств и вообще благодатного состояния»¹¹.

В катехизисе, составленном Рябошапкой, отмечается:

¹¹ 1906 – Гамбургское исповедание веры баптистов (Германия) [электронный ресурс] // Slavic Baptists. – Электрон. дан. – Дмитрий Белоус, 10.02.2012. – URL: <https://slavicbaptists.com/> (дата обращения 11.05.2020–21.05.2020).

«...Мы веруем, что Бог сотворил первого человека Адама по образу и подобию своему, праведным, святым и невинным, способным прославлять своего Бога, и Адам согрешил, и мы все, как дети его, по природе грешны ... Бог же по своей милости послал Спасителя рода человеческого ...»¹².

Исходя из анализа текста Гамбургского исповедания, очевидным является юридический взгляд на спасительный крестный подвиг Иисуса Христа, поскольку именно здесь сделан явный текстовый акцент: «Мы верим, что Бог мог избавить человека от следствий его падения не иначе, как полным удовлетворением Своей святой правды»¹³. Данный аспект, по мнению священника Романа Коломийчука, баптисты заимствуют из учений Кальвина и М. Лютера, которые, в свою очередь, переняли его из учения Католической Церкви¹⁴. Также от кальвинистов, по мнению отца Романа, баптисты перенимают идею оправдания и вечной праведности¹⁵. Епископ Алексей (Дородницын) в свою очередь, также отмечая эту особенность сотериологии баптистов, указывал, что принятие этого догмата от кальвинистов породило в сознании сектантов идею своей избранности и

¹² 1880 – Катехизис И.Г. Рябошапки [электронный ресурс] // Slavic Baptists. – Электрон. дан. – Дмитрий Белоус, 09.02.2012. – URL: <https://slavicbaptists.com/> (дата обращения 11.05.2020-21.05.2020).

¹³ 1906 – Гамбургское исповедание веры баптистов (Германия) [электронный ресурс] // Slavic Baptists. – Электрон. дан. – Дмитрий Белоус, 10.02.2012. – URL: <https://slavicbaptists.com/> (дата обращения 11.05.2020-21.05.2020).

¹⁴ Роман Коломийчук, священник. Баптизм в России в XIX веке. Дипломное сочинение. – г. Загорск, ТСЛ, МДА., 1984–1986 г., с. 89.

¹⁵ Там же, с. 90.

исключительности¹⁶. Эта идея четко видна в баптистском догмате «о Крещении».

Идея частного спасения также отличает учение баптистов от сотериологического учения евангельских христиан, которые, как указано выше, полагали, что спасение доступно всем без исключения. Ссылаясь на М. Вебера, отец Роман Коломийчук подчеркивает, что идеи пуританского понимания спасения, перенятые у Кальвина, по существу стали отказом баптистов от веры в спасение, как достижимой цели. Эта вера была заменена на надежду милосердия Божьего, которое даруется безо всякой причины. Из чего сам отец Роман заключает: «Для баптистов эта надежда обращается в уверенность...»¹⁷. Также батюшка отмечает, что с точки зрения баптистов, исходя из этой уверенности, рождается понятие о некоей гарантии на спасение, независимо от образа жизни¹⁸. В отличие от православного учения о соработничестве Бога и человека в деле спасения, баптисты полагают, что человек спасается только верой. По мнению отца Романа, баптисты, согласно своим вероучительным документам, считают, что спасение, а в понимании сектантов это прощение грехов и вечная блаженная жизнь, даруется человеку Богом по вере в силу крестных заслуг Христа¹⁹.

Подтверждение этого мнения находим также в Гамбургском исповедании веры:

¹⁶ Алексей (Дородницын), епископ. Материалы для истории религиозно-рационалистического движения на юге России во второй половине XIX столетия./ Еп. Алексей, ректор Казан. духов. акад. – Казань : Центр. тип., 1908. , с. 30–34.

¹⁷ Роман Коломийчук, священник. Баптизм в России в XIX веке. Дипломное сочинение. – г. Загорск, ТСЛ, МДА, 1984–1986 г., с. 103.

¹⁸ Там же, с. 116.

¹⁹ Там же, с. 108.

«Мы веруем, что это вечное всеполное искупление, совершенное Сыном Божиим, есть единственная причина нашего спасения и что посредством одного нам сообщается: прощение наших грехов и преступлений»²⁰.

Также это учение подтверждается более поздней редакцией Вероучения Одинцова, изданного в 1928 году.

Понятие о спасении у православных христиан, как отмечалось выше, заключается не только в прощении грехов и получении вечной жизни, но и в обожении, т. е. соединении человека с Богом.

При своем толковании спасения баптисты, как и евангельские христиане, не придают должного внимания деятельностному участию человека в деле спасения, полагая, что дела не играют особой роли в этом процессе. Например, в журнале «Братский вестник» от 1973 года баптисты подчеркивают: «...сатана через своих лжеучителей преподносит грешникам разные ложные рецепты для получения спасения. К таковым рецептам относится учение о спасении посредством подвигов и добрых дел»²¹. Они уверяют, что делами спасения достичь невозможно: «Путь спасения состоит в том, что человек Словом Божиим, которое живо и действенно... пробуждается от своего глубокого греховного сна... Чувствуя грозящую опасность, он прибегает ко Христу, как к своему единственному Избавителю и Спасителю, и верою в Него получает прощение грехов и свидетельство в своем сердце, что он чадо Божие и наследник вечной жизни.

²⁰ 1906 – Гамбургское исповедание веры баптистов (Германия) [электронный ресурс] // Slavic Baptists. – Электрон. дан. – Дмитрий Белоус, 10.02.2012. – URL: <https://slavicbaptists.com/> (дата обращения 11.05.2020–21.05.2020).

²¹ Мицкевич А.И. Второе послание апостола Петра/Братский вестник. – журнал. – № 2, 1973 г., с. 51.

Эта великая перемена в сердце и познании грешника есть исключительно дело Святого Духа...»²².

В Гамбургском исповедании веры баптисты утверждают: «Мы признаем, что сие наше освящение должно продолжаться во всю нашу жизнь и что, даже при святом житии, мы имеем всегда нужду в прощающей благодати Божией чрез Кровь Христову»²³. Православную мысль об этом в своих трудах выразил святитель Феофан Затворник, сказав, что свое спасение человек совершает с помощью благодати Божией. Мы видим, что в понятиях благодати заключен разный смысл. Если у баптистов снова подчеркивается идея спасения только по вере, то Феофан Затворник говорит, что Бог подает нам Свою благодать для спасения в ответ на наше усилие ее получить, т. е. по деятельностной вере. По православному учению, спасение возможно, если человек будет стяжать благодать Святого Духа, что невозможно без участия в Таинствах Святой Церкви, в первую очередь – это Святое Крещение, Покаяние и Евхаристия.

Баптисты же, не имея столь глубокого учения о стяжании благодати, невзирая на утверждения о своих благодатных средствах, которые предоставлены Богом людям, и заключение их в определенный, неизменяемый порядок, отрицаются полноты церковных Таинств.

«Мы веруем, что Бог учредил средства благодати ... Относительно их Бог учредил определенный порядок, который не может быть изменен нами... а) Слово Божие ...

²² 1928 – Вероисповедание Одинцова [электронный ресурс] // Slavic Baptists. – Электрон. дан. – Дмитрий Белоус, 09.02.2012. – URL: <https://slavicbaptists.com/> (дата обращения 16.05.2020).

²³ 1906 – Гамбургское исповедание веры баптистов (Германия) [электронный ресурс] // Slavic Baptists. – Электрон. дан. – Дмитрий Белоус, 10.02.2012. – URL: <https://slavicbaptists.com/> (дата обращения 11.05.2020–21.05.2020).

Обращенные чрез него действием Святого Духа, присоединяются к Церкви Христовой чрез крещение... б) Святую вечерю, для возвещения искупительной жертвы Иисуса Христа и для тесного с Ним общения ... г) общение святых ... молитва есть душа всех сих средств и вообще благодатного состояния»²⁴.

Как мы видим из анализа текста, молитва в учении баптистов ставится даже выше Святой Вечери, что вполне объяснимо, если учитывать, что сами баптисты не считают Хлебопреломление Таинством, что подтверждается документально: «Сие дарованное Господом Его Церкви, благодатное установление, на которое мы смотрим, как на неоцененное благодатное средство и которое мы часто должны употреблять ... Сим возвещением каждый раз оживляется в их сердцах воспоминание о Сыне Божьем, и Он снова является их душе в своей кровавой красоте. Искупленные Господом должны ... до второго Его пришествия возвещать сею вечерею Его смерть, как единственную причину нашего спасения»²⁵.

Итак, здесь можно отметить следующее: учения о спасении у евангельских христиан и русских баптистов имеют лишь несущественные, непринципиальные различия между собой – евангельские христиане не признавали учения о предизбранности, видимо, испытав на себе влияние православного взгляда, в отличие от русских баптистов, которые переняли учение у немцев, впитавших пуританские воззрения. В отличие от евангельских христиан, у баптистов не

²⁴ 1906 – Гамбургское исповедание веры баптистов (Германия) [электронный ресурс] // Slavic Baptists. – Электрон. дан. – Дмитрий Белоус, 10.02.2012. – URL: <https://slavicbaptists.com/> (дата обращения 11.05.2020–21.05.2020).

²⁵ Там же.

встречается идеи возможности достижения святости на земле. Учения объединяет идея «легкого спасения» – человек спасается верой и благодатью Божией; понимания спасения как прощения грехов и получение вечной жизни; юридический аспект Жертвы Христовой и нашего искупления; учение о «благодатных средствах» для получения спасения – Священное Писание, Крещение, Хлебопреломление (Святая Вечера) и молитва, Крещение и Хлебопреломление являются лишь воспоминаниями, которые предписано совершать для получения спасения.

В 1944 году баптисты и евангельские христиане преодолели несущественные различия своего сотериологического учения, что выражено в принятии учения И.В. Каргеля, разработанного им еще в 1913 году (*официально принято в 1966 году*). Кратко отметим основные аспекты этого учения: «... В вопросе о спасении человека мы веруем, что человек, сам не может спастись... ни какими-либо делами ...ни через других человек.Господь Иисус Христос оставил Своим ученикам два установления: крещение и вечерю Господню, которые Церковь должна блюсти, доколе будет существовать в этом мире. ... Значение же крещения различное: оно символ омовения грехов, обещание Богу доброй совести, послушание Господу, знак погребения и воскресения со Христом. Из всего этого уже следует, что оно не может быть преподаваемо детям, ... **Вечеря Господня** дана Самим Господом для воспоминания Его, ... а именно Его страдания и смерти, как цены выкупа»²⁶.

Из текста становится очевидным, что русский баптизм

²⁶ 1913 – Вероучение, составленное Иваном Вениаминовичем Каргелем [электронный ресурс] // Slavic Baptists. – Электрон. дан. – Дмитрий Белоус, 09.02.2012. – URL: <https://slavicbaptists.com/> (дата обращения 11.05.2020–21.05.2020).

испытал на себе влияние евангельских христиан, которые, в свою очередь, разработали свое учение под влиянием идей православия, поскольку первые участники движения были выходцами из православной среды. Таким образом, из вероучения, принятого объединенными движениями, исчезает идея предизбранности и даже можно заметить зачатки идеи спасения как усыновления, упомянутую выше, но не получившую глубокого богословского и практического осмысления.

Также особое внимание в рамках сотериологии хотелось бы уделить в том числе пунктам вероучения эсхатологического содержания, поскольку различия здесь касаются учения о спасении. Никео-Цареградский Символ Веры говорит об этом кратко: «Чаю воскресение мертвых и жизни будущего века...»²⁷. В понимании православного учения: «Души умерших праведников до всеобщего воскресения пребывают во свете, покое и предначинании вечного блаженства, а души грешников – в противоположном тому состоянии. Души праведных не воспринимают полного блаженства, потому что полное воздаяние по делам предопределено получить человеку по воскресении его тела и последнего Суда Божия. Душам умерших с верой, но не успевших принести достойных плодов покаяния, для достижения блаженно-го воскресения могут помочь возносимые за них молитвы, особенно соединенные с приношением бескровной жертвы Тела и Крови Христовой, и добрые дела, с верой совершаемые в их память...»²⁸. Следовательно, Православная Церковь

²⁷ Святитель Филарет, митрополит. Пространный христианский катихизис Православной Кафолической Восточной Церкви., М., 2013, с. 21–22.

²⁸ Святитель Филарет, митрополит. Пространный христианский катихизис Православной Кафолической Восточной Церкви., М., 2013, с. 74–76.

верит, что участь о спасении или погибели будет произнесена Христом только на Его Страшном Суде, что позволяет православным христианам возносить молитвы об умерших. В отличие от православного учения, евангельские христиане и баптисты утверждают, что молитва об умерших не может изменить решения Божьего о спасении. Гамбургское исповедание веры баптистов четко прописывает это учение:

«Мы веруем также в воскресение нечестивых ... и во всемирный суд ... Мы твердо держимся ясных и определенных выражений Священного Писания, в которых как блаженство, так и мучение человеков после сей жизни изображаются неизменяемыми, и веруем, что оба сии состояния вечны ... так что не существует никакого перехода из одного состояния в другое и никакое спасение невозможно по смерти...»²⁹.

Не столь категорично и более размыто учат об участи умерших до Страшного Суда евангельские христиане, вероучение которых в большей мере складывалось под влиянием идей восточного богословия. Наиболее пространно их учение изложено в Вероисповедании Проханова 1910 года:

«Душа человеческая бессмертна ... После телесной смерти до воскресения верующие и неверующие находятся в состоянии сознательного существования; в этом состоянии души спасенных и неспасенных разлучены от тела, но души спасенных находятся в состоянии сознательной радости ... а души нечестивых в состоянии сознательной муки ... Верующие воскреснут воскресением в жизнь, и тело их будет подобно прославленному телу Христа ...

²⁹ 1906 – Гамбургское исповедание веры баптистов (Германия) [электронный ресурс] // Slavic Baptists. – Электрон. дан. – Дмитрий Белоус, 10.02.2012. – URL: <https://slavicbaptists.com/> (дата обращения 11.05.2020–21.05.2020).

Нечестивые воскреснут воскресением к смерти. Те, которых Христос найдет живущими на земле, получают измененные тела ... Нечестивые, воскреснув и будучи осуждены, будут в состоянии вечного огня»³⁰.

Вероучительный документ, который был принят после воссоединения евангельских христиан и баптистов, изложенный Каргелем в 1913 году, избегает не только резких формулировок, но, перемешав в себе оба взгляда, представляется нам в варианте хилиазма, в котором также не оговорена возможность грешникам получить на Страшном Суде Божие спасение, за исключением тех, кто не был знаком с Евангельской вестью: «...Христос придет за Своими невидимо для мира ... но ожидающие Его не будут застигнуты врасплох, и готовые войдут с Ним во славу, неготовые же останутся с неверными на великую скорбь ... Придя за Своими, Он усопших в Нем воскресит из мертвых, и те, и другие будут восхищены с Ним ... Но Христос придет затем со Своими и всеми ангелами небесными видимо для всякого ... Тогда начнется суд, но только для всех живущих на земле ... из нечестивых же никто не воскреснет, пока не пройдет тысяча лет царствования Христа со Своими. После тысячи лет будет короткий промежуток озлобления народов сатаной, тогда состоится воскресение нечестивых и окончательный суд»³¹. Это учение получило в богословии понятие хилиазма, или милленизма, в христианство это учение проникло

³⁰ 1910 – Вероучение В.С. Проханова [электронный ресурс] // Slavic Baptists. – Электрон. дан. – Дмитрий Белоус, 10.02.2012. – URL: <https://slavicbaptists.com/> (дата обращения 11.05.2020–21.05.2020).

³¹ 1913 – Вероучение, составленное Иваном Вениаминовичем Каргелем [электронный ресурс] // Slavic Baptists. – Электрон. дан. – Дмитрий Белоус, 09.02.2012. – URL: <https://slavicbaptists.com/> (дата обращения 11.05.2020–21.05.2020).

в самые первые века, по-видимому, из иудаизма. Об этом учении можно найти упоминания в трудах святых отцов, например, Иринея Лионского, Иустина Мученика. Явными противниками этого учения выступали Григорий Богослов, Ефрем Сирийский и др. В Восточной Православной Церкви хилиазм был отвергнут, о чем есть свидетельство Символа Веры: «Его же Царствию не будет конца»³². Таким образом, в учении Православной Церкви святые отцы пришли к согласию (*consensus partum*) о едином Втором пришествии и о едином Суде Христа для всех. В течение евангельских христиан и русских баптистов это учение пришло с Запада, где широко распространилось в среде протестантов со времен Томаса Мюнцера. Учение представляет собой эсхатологические представления о тысячелетнем правлении на земле Иисуса Христа с праведниками, которые будут воскрешены.

Подводя итоги анализа сотериологических воззрений евангельских христиан и баптистов второй половины XIX – первой половины XX века хочется отметить:

Сотериологические представления подробно представлены у евангельских христиан и баптистов в вероучительных документах (исповедания, катехизисы, вероучения), составленных лидерами движений, а также более сжато в символах веры изучаемых нами течений.

Принципиальными отличиями от православного сотериологического учения являются:

– Отсутствие учения об обожении, как конечной цели нашего спасения.

– Утверждение спасения, как прощения грехов и пребывания в вечном блаженстве, достигаемое исключительно верой.

³² Святитель Филарет, митрополит. Пространный христианский катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви., М., 2013, с. 21–22.

– Уверенность в своем спасении по вере уже на этапе земного существования.

– Отсутствие учения и синергии – соработничестве человека и Бога в деле спасения.

– Юридический взгляд на Искупительную Христову жертву, перенятый от кальвинистов, чуждый православному учению.

– Учение о предизбрании ко спасению (у баптистов).

– Учение о благодатных средствах для достижения спасения и отрицание Церковных Таинств и благих дел (Священное Писание, Крещение, Святая Вечеря/Хлебопреломление и молитва).

Сотериологические различия в вероучениях у евангельских христиан и баптистов между собой наблюдались до их объединения в 1944 году.

Евангельские христиане и баптисты утверждают, что окончательная участь человека, относительно его спасения и вечной жизни, решается сразу после смерти, и молитвы об умерших никакой роли на Страшном Суде играть не будут. Христос лишь ждет Суда для оглашения приговора. Течениям баптистов и евангельских христиан свойственна идея хилиазма.

Библиография

1. Роман Коломийчук, священник. Баптизм в России в XIX веке/ Дипломное сочинение. – г. Загорск, ТСЛ, МДА., 1984–1986 г., с. 140 (135 до подписи).
2. Мицкевич А.И. Второе послание апостола Петра/Братский вестник. – журнал. – № 2, 1973 г., с. 51.
3. Алексей (Дородницын), епископ. Материалы для истории религиозно-рационалистического движения на юге России во второй половине XIX столетия/ Еп. Алексей, ректор Казан. духов. акад. – Казань : Центр. тип., 1908. – 690 с.
4. Святитель Филарет, митрополит. Пространный христианский катихизис Православной Кафолической Восточной Церкви, М., 2013 – 158 с.
5. Стеняев О., священник. Беседы на книгу Бытия, Клин, 1999. – 220 с.
6. Носители Духа: наставления о духовной жизни/сост. игум. Игнатий, А.И. Осипов. – М., 2011. – 524 с.
7. Электронные ресурсы:
8. Мицкевич В.А., Символ веры в истории христианства. [Электронный ресурс] //Московская центральная церковь евангельских христиан-баптистов. Электрон. дан. – Апостольский символ веры — URL: <https://mbchurch.ru/about/simvol/> дата обращения 15.05.2020.
9. Синергия. – [Электронный ресурс] //Wikimedia Электрон. дан. – Академик — URL: <https://dic.academic.ru/> дата обращения 13.05.2020.
10. 1906 – Гамбургское исповедание веры баптистов (Германия) [электронный ресурс] // Slavic Baptists. – Электрон. дан. – Дмитрий Белоус, 10.02.2012. – URL: <https://slavicbaptists.com/> (дата обращения 11.05.2020–21.05.2020).

11. 1880 – Катехизис И.Г. Рябошапки [электронный ресурс] // Slavic Baptists. – Электрон. дан. – Дмитрий Белоус, 09.02.2012. – URL: <https://slavicbaptists.com/> (дата обращения 11.05.2020–21.05.2020).

12. 1897 – Символ Евангельской веры [электронный ресурс] // Slavic Baptists. – Электрон. дан. – Дмитрий Белоус, 10.02.2012. – URL: <https://slavicbaptists.com/> (дата обращения 11.05.2020–21.05.2020).

13. 1910 – Вероучение В.С. Проханова [электронный ресурс] // Slavic Baptists. – Электрон. дан. – Дмитрий Белоус, 10.02.2012. – URL: <https://slavicbaptists.com/> (дата обращения 11.05.2020–21.05.2020).

14. 1913 – Вероучение составленное Иваном Вениаминовичем Каргелем [электронный ресурс] // Slavic Baptists. – Электрон. дан. – Дмитрий Белоус, 09.02.2012. – URL: <https://slavicbaptists.com/> (дата обращения 11.05.2020–21.05.2020).

15. 1928 – Вероисповедание Одинцова [электронный ресурс] // Slavic Baptists. – Электрон. дан. – Дмитрий Белоус, 09.02.2012. – URL: <https://slavicbaptists.com/> (дата обращения 16.05.2020).

Диакон Георгий Таразанов

ЧИТАЕМ НА ЦЕРКОВНОСЛАВЯНСКОМ ЯЗЫКЕ

Аннотация: рассматривается вопрос использования церковнославянского языка на богослужении в Церкви.

Ключевые слова: церковнославянский язык, чтение, культура.

Российский язык в полной силе, красоте и богатстве переменам и упадку неподвержен утвердится, коль долго церковь Российская славословием Божиим на славенском языке украшаться будет.

М.В. Ломоносов

В настоящее время мы постоянно сталкиваемся с вопросами и от прихожан, и людей, редко посещающих храм, и людей, далеких от Церкви, для чего нужен «непонятный» церковнославянский язык? Почему общество, устремленное в будущее, не может обойтись без знаний о прошлом? Почему в богослужении Русской Православной Церкви не используется русский литературный язык? В какой степени интерес к прошлому расширяет горизонты культуры?

Являясь преподавателем семинарии, я вижу, насколько разные люди поступают к нам учиться. У тех, кто ранее посещал воскресную школу, больших проблем не возникает, но есть и студенты, похожие на «белый лист». И здесь возникают вопросы, связанные как с церковнославянским языком, так и с катехизацией. Наблюдая за таким положением

дел несколько лет, могу сказать, что необходимо развивать наши «добрые» воскресные школы, тогда дети, вырастая в церковной среде, не окажутся «незнайками», для них вполне естественно будут звучать слова «живот» – жизнь, «чело» – лоб, «уста» – губы и т. д.

Однако самая главная опасность, на мой взгляд, – это «упрощение» разговорного русского языка. Наши дети уже в детском саду, а затем и в школе «набираются» таких выражений и слов, что ни В. Далю, ни С. Ожегову не приходили на ум. Получается, что для них даже свой разговорный «могучий» русский язык становится непреодолимым испытанием, а ведь мы на русском думаем, читаем, общаемся.

Да, да как ни странно это звучит, но существует прямая связь между способностями говорить «хорошо» на русском языке и понимать язык церковнославянский.

Язык, созданный на основе одного из южнославянских говоров святыми равноапостольными Кириллом и Мефодием, сразу стал принципиально книжным, он противопоставлялся разговорным языкам славянских народов. Язык переводов с греческого вобрал в себя всю его богословскую глубину и красоту и, преобразившись, стал красивее, звучнее, глубже и изящнее того диалекта, из которого он вырос. На церковнославянском языке можно выразить самые точные и глубокие богословские понятия, самые тонкие и сокровенные сердечные движения, он прекрасен во всем – в начертании букв, в узорочье надстрочных знаков, в благозвучии звучащих слов... Церковнославянский язык – поистине душа русского народа, хранитель его национальных корней, живой свидетель его истории, основа его литературного языка, источник его многовековой культуры, залог его будущего духовного благополучия.

«Помилуй мя, Боже, по велицей милости Твоей, и по

множеству щедрот Твоих очисти беззаконие мое. Наипаче омый мя от беззакония моего, и от греха моего очисти мя. Яко беззаконие мое аз знаю и грех мой предо мною есть выну. Тебе Единому согреших, и лукавое пред Тобою сотворих, яко да оправдишися во словесех Твоих и победиши, внегда судити Ти. Се бо в беззакониих зачат есмь, и во гресех роди мя мати моя...» [1], так звучит знаменитый пятидесятый псалом царя Давида. Псалтирь, молитвословия которой входят в каждое богослужбное последование, сразу стала любимейшим чтением русского народа, главной учебной книгой в Древней Руси. Человек, изучивший Псалтирь, считался «книжным» – грамотным, способным читать другие книги и понимать Божественную службу, которая была духовной основой всего строя жизни. Научившись читать по Псалтири, русский человек уже не расставался с ней. В каждой семье была эта священная книга, которая передавалась от отца к детям. Псалтирь сопровождала человека на протяжении всей его жизни: ее читали не только дома, но брали с собой и в путешествия, для молитвы и назидания; псалмы читали над тяжело страдавшими больными; донне сохраняется ведущий свое начало от первых времен христианства обычай читать Псалтирь по умершим. Уставами многих монастырей до сих пор предписывается чтение «несыпаемой Псалтири».

Наши предки понимали обучение чтению как первый шаг к богопознанию. Веками многие поколения русского народа осваивали родной язык по церковнославянской грамоте. Душа ребенка, постигавшего азы родной речи по церковному букварю или Псалтири, с ранних лет привыкала богодухновенным глаголам, настраивалась на восприятие Божественного учения. В одном из древних изданий Часослова в наставлении любомудрому читателю сказано:

«Чесому тонкое детство обучено бывает, того дряхлая старость неудобь оставляет: ибо учащением дела обычай восприятый и многим временем нрав утвердейся, естества имать силу. Тем же всеприлежно блюсти подобает православному своя чада, да не сквернословию, срамноглаголанню и суетному велеречию от младенства научаются, яже суть душегубительна... но яко в весне жизни своя, нивы сердец своих учением тяжут и семена слова Божия, от учения сеемая, радостно приемлют, еже бы класы душепитательныя в жатвы год собирать, и тех плодов обилием и зде зиму старости прежити честно, и в небесную пресланными житницу чрез нескончаемое вечности время, тех ради насыщенным быти... Молитва есть глаголанье к Богу, чтение же Божия к вам беседа: егда ты чтеши, Бог к тебе беседует, а егда молишися, ты беседуеши с Богом, и есть твоя молитва Ему жертва приятная, тебе же пособие сильное в трудех и во брани с демоном, ибо тому она жезл нестерпимый и меч зело острый, аще от чистаго горе возсылается сердца, небеса пронизает и оттуду не возвращается тща, но низводит дары благодати, умудряющия ум и спасающия души».

Вот главный посыл для нашей любви к церковнославянскому языку: это особый священный язык для общения с Богом, ради которого и был когда-то создан, и именно поэтому он служит постоянным источником высокого стиля русского языка. Церковнославянский язык, в отличие от современного русского языка, неподвластен никаким понижающим влияниям, не испытывает давления бурной жаргонной и иноязычной стихии, телевидения и СМИ.

Конечно, я не против того, что созданы переводы священных текстов на русский язык, служатся миссионерские Божественные литургии с пояснениями на русском языке, но это предназначено только для лучшего понимания текстов Священного Писания, еще не воцерковленными людьми.

Для молитвы же требуется не замена труднопони-
маемых слов и выражений, а совсем иное. Человек не од-
ним умом молится Богу. Прежде всего, он должен молить-
ся **духом** – наше «поклонение в духе и истине». А это может
дать только благодать Божия, а не замена слов. «Духовный
слух нужен входящим в храм и стоящим в нем во время Бо-
гослужения. *Имеяй уши слышати, да слышит* (Мф. 13, 9),
говорит Господь. Без духовного слуха служба может оста-
ться бесплодной для души; нужен духовный разум, сердце,
очищенное покаянием от страстей житейских», – писал свя-
той праведный Иоанн Кронштадтский [2, 157].

В стенах нашей семинарии я провел опрос среди пре-
подавателей об их личном отношении к богослужениям на
церковнославянском языке. Хочу подтвердить, что практи-
чески все согласны с тем, что церковнославянский язык –
это стержень всего богослужения.

Высокий стиль духовно-религиозной коммуникации
поддерживается активным взаимодействием русского язы-
ка с церковнославянским языком. Такое взаимодействие на
уровне лексики, словообразования и грамматики можно
увидеть в конкретных текстах, которые стали образцами
высокого стиля русского языка: проповедях, словах и обра-
щениях святителя Луки (Войно-Ясенецкого), архимандрита
Иоанна (Крестьянкина), митрополита Вениамина (Федчен-
кова) и других проповедников, во многих произведениях
современной житейной литературы. Церковнославянские
основы высокого духовно-религиозного стиля русского
языка требуют филологического изучения. Не прекращаю-
щееся и в наше время взаимодействие церковнославянского
и русского языков – это мощнейшее средство оздоровления
загрязненной среды, в которой оказалась современная рус-
ская духовная и языковая культура. Поэтому столь важно

хранить сложившуюся традицию использования в Церкви двух близкородственных языков – церковнославянского языка богослужения и вдохновляемого им русского языка проповедей, посланий архиереев, толкований и поучений.

Искренне призываю всех читать на церковнославянском языке, а также бережно хранить драгоценную жемчужину нашей Православной Церкви – церковнославянское богослужение, которое уже более тысячи лет просвещает русский православный мир и души верующих и является неотъемлемой частью церковного Предания Русской Церкви.

Библиография

1. Псалтирь, г. Москва, Благовест, 2016.
2. Иоанн Кронштадтский. Путь в Церковь: мысли о Церкви и православном богослужении, г. Москва, Даръ, 2013. 544 с.

Т.А. Костюкова, диакон Игорь Иванов

СТАНОВЛЕНИЕ ДУХОВНОГО ОБРАЗОВАНИЯ В РОССИИ (XVIII – нач. XX в.)

Аннотация: в статье рассматривается история становления системы духовного образования в России в XVIII – нач. XX в. Описываются положительные и отрицательные факторы, влиявшие на уровень образования в духовных семинариях. Затрагивается вопрос о педагогических навыках, формировавшихся у студентов духовных школ.

Ключевые слова: духовное образование, семинария, архиерейские школы, святитель Иннокентий (Вениаминов), проблемное обучение, реформы духовного образования.

Духовное образование, как инструмент подготовки будущих пастырей Русской Церкви, явление недостаточно изученное. Тем не менее, оно успело доказать свою эффективность, вследствие чего в настоящее время является в крайней степени востребованным.

Моментом основания духовных семинарий правильно считать детище свт. Димитрия Ростовского – Архиерейскую школу 1702 года. Этот тип школы создавался им с той целью, чтобы исправить неблагоприятный облик духовенства, принимая во внимание опыт католических коллегий ордена иезуитов¹. Достаточно долгое время духовенство будет на

¹ См: Федотова М.А. Димитрий Ростовский: Православная энциклопедия, Том XV. – М.: Церковно-научный центр Русской Православной Церкви «Православная энциклопедия», 2005. С. 10.

Руси особым сословием, останется замкнутым от внешнего мира и внешней учености².

Архиерейские школы были напрямую подчинены правящему архиерею, что вызывало недостаток финансирования. И без того невысокое качество преподавания, как указывают документы того времени, снижала растущая нагрузка на школы, а также запрет рукополагать кандидатов, не закончивших такую школу³, что создавало недостаточно благоприятную образовательную среду. Усугубляло проблему недостаточное финансирование⁴ исключительно за счет епархиальной казны. Все вместе это привело к низкому уровню духовного образования на самых ранних этапах зарождения традиций высших духовных учебных заведений в России.

Анализ результатов практики духовных школ подтолкнул священноначалие к реформе «Духовного регламента» 1721 года⁵, которая предписывала всем епархиям Русской

² См: О неписании в подушный оклад выбывших в духовный чин // Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи. Т. II. 677. СПб., 1907. С. 159.

³ См: Именной, объявленный из Монастырского Военному приказу. Об определении поповских и диаконских детей в греческие и латинские школы, о непосвящении в попы и диаконы тех, которые учиться в оных школах не пожелают, и о непринимании их ни в какие чины, кроме воинской службы // ПСЗРИ. Собрание первое. Т. IV. 2186. СПб., 1830. С. 401.

⁴ См: Именной, данный Коллегии Экономии. Об отпуске суммы на содержание Псковской семинарии и на заведение школ в Полоцкой губернии // ПСЗРИ. Собрание первое. Т. XX. 14894. СПб., 1830. С. 849.

⁵ Регламент, или устав Духовной коллегии // ПСЗРИ. Собрание первое. Т. VI. 3718. СПб., 1830. С. 314–346.

Православной Церкви создавать подобные школы в своих юрисдикциях. Те архиерейские школы, уровень которых значительно превышал прочие, к 1730 году стали именоваться семинариями. Однако вскоре семинарией начали называть школу даже за обыкновенную территориальную близость к архиерейской кафедре⁶.

После реформы 1764 года о секуляризации церковных земель⁷ существенная часть малороссийских архиереев, которые на тот момент составляли «костяк» административного управления в Церкви, была заменена на великоросскую верхушку, по причине антипатии первых и симпатии вторых к новой реформе правительства.

Новое руководство дало новый толчок развитию духовных семинарий за счет увеличенного финансирования⁸ и улучшения некоторых других бытовых и кадровых проблем. Однако продолжал существовать и ряд проблем. Так, студент семинарии зачастую воспринимался как бесплатная рабочая сила, которую часто занимали работой⁹, не имеющей отношения к духовному образованию. Разумеется, это порождало снижение уровня образования.

⁶ См: Знаменский П.В. Духовные школы в России до реформы 1808 г. СПб., 2001. С. 537.

⁷ О разделении духовных имений и о сборе со всех архиерейских, монастырских и других церковных крестьян с каждой души по 1 рублю 50 копеек // ПСЗРИ. Собрание первое. Т. XVI. 12060. СПб., 1830. С. 549–569.

⁸ См: Роспись суммам, назначаемым в прибавку на содержание духовных училищ и на другие расходы, до духовного чина относящиеся // ПСЗРИ. Собрание первое. Т. XLIV. Ч. 2. Книга штатов. 18273. СПб., 1830. С. 59.

⁹ См: Синодский. Об увольнении семинаристов в медицинскую академию, для обучения медицинским наукам, с аттестатами // ПСЗРИ. Собрание первое. Т. XXII. 16500. СПб., 1830. С. 801.

Со временем семинарии начинают делиться на академию, семинарию, духовное училище и духовно-приходское училище. Притом государство оставило за собой право использовать семинарии в своих интересах¹⁰. Новое руководство также сумело решить проблему нехватки квалифицированных преподавательских кадров тем, что установило все четыре уровня духовного образования в отношении подчиненности более низшего к высшему.

При сохраняющемся небольшом финансировании существенное увеличение количества учащихся в последней четверти XIX века несколько снизило, и без того невысокий, уровень бытовых условий. Данная проблема была ярко проиллюстрирована в художественном произведении «Очерки бурсы» выпускником одной из таких школ Н.Г. Помяловским¹¹.

Однако реформа 1867 года¹² существенно меняет систему материального обеспечения духовных школ, которая, прибавив дотации со стороны государства, стала дополняться еще и средствами от духовенства той епархии, на территории которой находилось духовное учебное заведение.

До революционного переворота 1917 года педагогическая подготовка студентов в православных духовных семинариях, наряду с богословским образованием, охватывала базу педагогической подготовки, необходимой для полноценного осуществления социального служения и

¹⁰ См.: Высочайше утвержденный проект устава духовных семинарий // ПСЗРИ. Собрание первое. Т. XXXII. 26674. СПб., 1830. С. 1135.

¹¹ Помяловский, Н.Г. Очерки бурсы. СПб.: тип. К.В. Трубникова, 1871. – [4], С. 222.

¹² Высочайше утвержденный устав православных духовных семинарий // ПСЗРИ. Собрание второе. Т. XLII. Отделение первое. 44571. СПб., 1871. С. 498–511.

воспитательной деятельности пастыря, в том числе в светских учебных заведениях. Особое внимание уделялось «Закону Божьему», в содержание которого входили не только основные вопросы веры и духовности, но и многие научно-педагогические аспекты, связанные с такими отраслями педагогики, как история образования, дидактика и теория воспитания, методика преподавания. Так, в учебнике А.А. Дернова «Методика Закона Божия (Чтения по Закону Божию об истинно-христианском воспитании)» в фокусе внимания не только конкретные знания Закона Божьего, но и духовно-нравственное развитие молодого поколения. В первом учебнике по педагогике А.Г. Ободовского, выпущенном в 1833 году, ставится вопрос об основных векторах воспитания молодого поколения, что наглядно иллюстрирует следующее высказывание автора: «Истинное воспитание имеет предметом своим образование всех способностей человека в совокупности. Оно объемлет не одно только тело, но и душу, не один только ум, но и сердце, не одно только чувство, но и рассудок – оно объемлет целого человека. Если представить себе все разнородные силы человека соединенными в одно согласное целое, то перед нами будет идеал совершенства человеческого. Возможное приближение воспитанника к сему идеалу, через согласное развитие и образование всех его способностей, составляет конечную цель воспитания» [7, с. 38]. Отсюда законоучитель являлся не только источником религиозных знаний, но и реальным педагогом.

Преподавание в школах «Закона Божьего» было обязательным предметом для школьников, что давало священнику право участвовать в жизни учебных заведений в роли преподавателя. Отсюда подготовка студентов духовных школ в XVII–XIX веках была направлена не только на

формирование компетенций священника как требоисполнителя, но как учителя для светских школ и социального проповедника.

Проблема революционных настроений второй половины XIX века, как ни странно, особенно сильно была распространена в духовных семинариях. Именно они стали главными распространителями революционных идей. Кроме того, что в них обнаруживались подпольные революционные типографии¹³, еще и первые сети организованных революционных кружков появляются именно в духовных семинариях¹⁴.

В 1863 году выпускникам семинарий разрешили поступать в университеты, и это послужило причиной того, что половина абитуриентов светского университета стала состоять из семинаристов¹⁵. Уходили на светскую службу в основном самые способные студенты, что вызывало кадровый дефицит в самой Церкви. Данное положение вещей не устраивало церковную иерархию, это послужило причиной того, что переход студента из семинарии в университет стал существенно затруднен. Чтобы семинаристам добиться разрешения поступать в университеты, складывается революционная организация в 1905 году в городе Владимире. Она объединяла под своими знаменами революционные кружки

¹³ Вяткин В.В. История Пермской епархии в XIX–XXI веков: формы и методы церковной деятельности, государственно-церковные отношения. Дис. ... канд. ист. наук. Пермь, 2005. С. 118.

¹⁴ См.: Образцова М.Н. Государственно-церковные отношения в модернизационном процессе в России начала XX в. Дисс. ... канд. ист. наук. М., 2003. С. 127–128.

¹⁵ Щетинина Г.И. Студенчество и революционное движение в России: Последняя четверть XIX в. М., 1987. С. 34.

других семинарий, и после подачи ею петиции¹⁶ правительство пошло на некоторые уступки.

В дальнейшем, с уходом из школьной программы предмета «Закона Божьего», школы перестали привлекать пастырей как педагогов. Церковь переживает тяжелый период безбожного правления, в котором духовно-нравственное просвещение теряет свою значимость и важность для людей того времени.

После прихода к власти большевиков на территории всего новообразованного государства все без исключения семинарии закрываются, преемственность духовного образования разрывается, и семинарии, которые возвращаются в 1943 году, уже являются принципиально новыми учебными заведениями, положив начало новой эпохе духовного образования.

¹⁶ Титлинов Б.В. Молодежь и революция. – Л., 1925. С. 90.

Библиография

1. Высочайше утвержденный проект устава духовных семинарий // ПСЗРИ. Собрание первое. Т. XXXII. 26674. СПб, 1830.
2. Высочайше утвержденный устав православных духовных семинарий // ПСЗРИ. Собрание второе. Т. XLII. Отделение первое. 44571. СПб, 1871.
3. Вяткин В.В. История Пермской епархии в XIX–XXI веках: формы и методы церковной деятельности, государственно-церковные отношения. Дис. ... канд. ист. наук. Пермь, 2005.
4. Знаменский П.В. Духовные школы в России до реформы 1808 г. СПб., 2001.
5. Именной, данный Коллегии Экономии. Об отпуске суммы на содержание Псковской семинарии и на заведение школ в Полоцкой губернии // ПСЗРИ. Собрание первое. Т. XX. 14894. СПб., 1830.
6. Именной, объявленный из Монастырского Военному приказу. Об определении поповских и диаконских детей в греческие и латинские школы, о непосвящении в попы и диаконы тех, которые учиться в оных школах не пожелают, и о непринимании их ни в какие чины, кроме воинской службы // ПСЗРИ. Собрание первое. Т. IV. 2186. СПб., 1830.
7. Ободовский А.Г. Руководство к педагогике. СПб., 1835.
8. Образцова М.Н. Государственно-церковные отношения в модернизационном процессе в России начала XX в. Дисс. ... канд. ист. наук. М., 2003.
9. О разделении духовных имений и о сборе со всех архиерейских, монастырских и других церковных крестьян с каждой души по 1 рублю 50 копеек // ПСЗРИ. Собрание первое. Т. XVI. 12060. СПб., 1830.

10. О неписании в подушный оклад выбывших в духовный чин // Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи. Т. II. 677. СПб., 1907.

11. Помяловский Н.Г. Очерки бурсы. СПб.: тип. К.В. Трубникова, 1871.

12. Регламент, или устав Духовной коллегии // ПСЗРИ. Собрание первое. Т. VI. 3718. СПб., 1830.

13. Роспись суммам, назначаемым в прибавку на содержание духовных училищ и на другие расходы, до духовного чина относящиеся // ПСЗРИ. Собрание первое. Т. XLIV. Ч. 2. Книга штатов. 18273. СПб., 1830.

14. Синодский. Об увольнении семинаристов в медицинскую академию для обучения медицинским наукам, с аттестатами // ПСЗРИ. Собрание первое. Т. XXII. 16500. СПб., 1830.

15. Титлинов Б.В. Молодежь и революция. – Л., 1925.

16. Федотова М.А. Димитрий Ростовский: Православная энциклопедия, Том XV. – М.: Церковно-научный центр Русской Православной Церкви «Православная энциклопедия», 2005.

17. Щетинина Г.И. Студенчество и революционное движение в России: Последняя четверть XIX в. М., 1987.

Т.А. Чухно

**К ВОПРОСУ О ПРОБЛЕМАХ КУРСА
«ИСТОРИЯ ДРЕВНЕЙ ЦЕРКВИ»
(ПО МАТЕРИАЛАМ КРУГЛОГО СТОЛА
НА БАЗЕ ТУЛЬСКОЙ ДУХОВНОЙ
СЕМИНАРИИ)**

Аннотация: в статье рассматриваются проблемы преподавания базовой учебной дисциплины духовных семинарий – «История Древней Церкви», обсуждаемые на круглом столе на базе Тульской духовной семинарии в апреле 2019 года. Освещаются вопросы концептуально-методологического, а также методического уровня преподавания; выявляется преемство практик Древней и современной Церкви, что и наделяет данный предмет статусом фундаментальной исторической дисциплины в рамках современного духовного образования.

Ключевые слова: «История Древней Церкви», христианская история, Боговоплощение, Церковь, христианские ценности, методология, концептуальность, ценностный подход, ментальность, религиозная истина, мировоззренческая доминанта, источниковедческая критика, Евангельские заветы, Дары Духа, апостольская эпоха, каноничность, апостольское преемство.

В апреле 2019 г. на базе Тульской духовной семинарии, в рамках повышения квалификации и профессиональной переподготовки преподавателей духовных заведений РПЦ, состоялось обсуждение широкого круга тем касаясь базовой учебной дисциплины «История Древней Церкви».

В роли организатора состоявшегося мероприятия выступил Учебный комитет РПЦ. Участниками же дискурса

стали представители духовных образовательных учреждений РПЦ.

Пленарное заседание открыл митрополит Тульский и Ефремовский Алексей (Кутепов) (1). Он отметил сложность сегодняшней ситуации, обозначенной им как межрелигиозный кризис. Митрополит Алексей выразил уверенность в том, что участники конференции расставят верные акценты в религиозной дискуссии, которая, в свою очередь, актуализирует проблемы православной культуры и этики и в конечном счете будет способствовать выполнению каждым христианином возложенного на него послушания.

На пленарном заседании базовым стал доклад очень опытного преподавателя, проректора по научной работе Екатеринбургской духовной семинарии, кандидата исторических наук протоиерея Петра Мангилева. В своем выступлении на тему «История Древней Церкви как богословская и историческая дисциплина» о. Петр акцентировал двуликость и двуединство предмета, выстроенного на двух равновеликих основаниях – на истории и на богословии. В светской интерпретации историческая составляющая предмета уходит своими корнями в «седую древность», к Геродоту, и выявляет смыслы сущего – личностного и общественного бытия. Христианская же история начинается с момента грехопадения и обретает новый, жизнеутверждающий смысл в результате и со времени Боговоплощения, дарующего человеку возможность преображения и восстановления прерванного богообщения. Соответственно вся дохристианская история, как ветхозаветная, так и языческая, должна пониматься именно с позиций предстоящего Боговоплощения, дарующего спасение, и не иначе.

Данный вывод протоиерея Петра Мангилева очень важен, поскольку предупреждает против одностороннего

взгляда на предмет «История Древней Церкви»: действительно, в этом курсе порой умалается собственно историческая тематика в пользу богословского прочтения. Также глубоко верно акцентирована недопустимость игнорирования значения языческого пути развития человечества: обозначенная в Евангелии «полнота времен» вызревала в том числе и в языческих мистериальных обществах, повседневность которых развертывалась в рамках сакрального – в пределах так называемого мифологического времени и пространства. Именно поэтому в притворе древних христианских храмов изображались Платон и Аристотель – как подводящие к порогу Церкви.

Докладчик отметил: содержание же собственно христианского периода истории заключается в усвоении человечеством плодов Боговоплощения. Именно в этом ключе понимается и сама Церковь – как Тело Христово, одушевленное Святым Духом. Соответственно следование человечеством не просто путем праведности, но путем спасения актуализирует тему святости, которая не должна ассоциироваться с некоей статичной сусальной данностью. Напротив, следует говорить о путях преодоления соблазнов и неудач в историческом бытии. Должен состояться открытый и честный разговор, способствующий утверждению христианских ценностей в обыденности и наделяющий надеждой на преодоление искуса в исполненном трагизма сегодняшнем бытии, в том числе в жизни самой христианской Церкви.

Такая оценка отцом Петром всей церковной жизни подчеркнула ангажированность в нашей общественно-политической данности обсуждаемого предмета – истории Древней Церкви.

Вместе с тем очевидно: своевременность и современность тематики не означает ее неременной политизации,

на что также было обращено внимание выступающего. В данном аспекте отец Петр сослался на авторитет известного иерарха, изучавшего историю Русской Церкви – на мнение архиепископа Филарета (Гумилевского) (2): историк Церкви обязан руководствоваться христианским благочестием – дабы не исказить исторической правды украшательством, но и избегать жестких оценок вопреки любви.

Вместе с тем уже на пленарном заседании доцент кафедры церковной истории МДА, кандидат богословия иерей Иоанн Кечкин поставил вопрос о содержательной стороне дисциплины «Истории Древней Церкви» и проблемах ее преподавания в духовных школах РПЦ. Докладчик подверг критике изменение учебной программы семинарии касаясь замены курса «Общecerковная история» («История общей христианской Церкви») на дисциплину «История Древней Церкви».

Его пафос в защиту общecerковной истории обуславливался следующими тезисами:

– Именно этот учебный предмет всегда был базовым в семинаристском обучении, в то время как история Древней Церкви читалась только в духовных академиях (в частности, курс лекций В.В. Болотова).

– Общecerковная история включает намного более длительный период (вплоть до начала XX в.), соответственно содержит богатый и важный материал. Поэтому этот курс очень популярен на Западе.

– Наконец, выработана актуальная, содержательная, востребованная концепция данной дисциплины (таковая даже заимствована Сербской и Румынской Православными Церквами).

Напротив, у замещающего прежнюю дисциплину нового курса – «История Древней Церкви» – отсутствуют

выдержанные тематические и хронологические границы. Так, событийный ряд истории Древней Церкви заканчивается в середине IX в. и из него выпадают такие эпохальные явления, как паламитские споры, падение Византийской империи, существование Византии под османским игом и т. п. И само искусственное продление курса до середины IX в. несостоятельно, поскольку выходит далеко за рамки собственно древней истории в масштабах ее всемирного ракурса и на 3,5 столетия вторгается в эпоху средневековья.

Действительно, размытость тематики и хронологии истории Древней Церкви оказывает разрушительное действие на сам предмет как дисциплину прежде всего историческую – будь то временная неопределенность курса или же выведение ряда важнейших тем христианской истории во внеисторический контекст. И потому сложно не согласиться с достаточно резкой оценкой отца Иоанна: названные концептуальные недоработки фактически лишают означенный курс статуса фундаментальной исторической дисциплины, а также значительно ограничивают проблематику таковой, оставляя за бортом как важнейшие вопросы методологического порядка, так и периоды и проблемы жизни самой Церкви.

Соответственно замена учебных курсов видится иерею Иоанну Кечкину необоснованной и нецелесообразной. Отсюда его однозначно жесткий вывод о необходимости оградить от всяких посягательств дисциплину «История общей христианской Церкви» и непременно сохранить таковую в семинаристском обучении.

Выводы докладчиков широко и заинтересованно обсуждались участниками конференции на тематическом круглом столе «Актуальные проблемы изучения и преподавания

истории Древней Церкви». В роли модератора круглого стола вновь выступил иерей Иоанн Кечкин (МДА).

Отец Иоанн поставил особенно важный вопрос из числа обсуждаемых тем – о несостоятельности имеющихся учебных пособий по курсу «История Древней Церкви», ориентированных на западные образцы и противоречащих сложившейся отечественной образовательной традиции, также содержащих серьезные недоработки в содержательном и структурном отношении. Так, МДА издано только введение в изучение истории Церкви, а учебное пособие ПСТГУ вышло в свет лишь в виде первой части, не преодолевшей серьезные недоработки в содержательном и в структурном отношении (3). Особенной критике был подвергнут учебник, изданный МГУ (4): говорилось даже о том, что он представляет собой опасность для духовных учебных заведений из-за наличия в нем многочисленных ошибок.

Фактически базовым на круглом столе стало сообщение протоиерея Петра Мангилева (Екатеринбургская духовная семинария) – в силу своей продуманности, содержательности и выстроенности.

Отец Петр обозначил ряд проблем эпохи христологических споров. При этом он не ограничился сугубыми эмпирическими выкладками, но затронул ряд проблем концептуального, методологического, а также и методического уровня.

Остановимся на концептуально-методологическом уровне докладов, и в первую очередь на мало разработанной в отечественной историографии проблематике ментальности. При этом отметим: ментальное основание общества расценивается нами как способ общественного бытия в определенном историческом контексте, а именно как способ мышления, чувствования и образа жизни.

Характеризуя доникейский период истории Церкви, о. Петр отметил мало исследованную тему исторических предпосылок прихода в мир Иисуса Христа: почему Иисус Христос пришел именно в данную эпоху – в эпоху Принципата (Ранняя Римская империя), названного официальной пропагандой «золотым веком» вечного города и «восстановленной Республикой»? По слову ап. Павла, «исполнилась полнота времен». Но каковы конкретные составляющие этой полноты? В исторической литературе обозначены лишь самые общие, широко интерпретируемые и потому совершенно недостаточные факторы: молва, слухи, деятельность приезжих проповедников и пр. (5). По мнению самого докладчика, базовой предпосылкой начавшейся дестабилизации империи стал религиозный кризис.

Действительно, ни римские, ни восточные боги не спасали. Население Рима и провинций все более погружалось в состояние безысходности: всеобщее лицемерие, всепронизывающая ложь, удушающая атмосфера глобального отчаяния, восчувствованные задолго до социально-экономического кризиса державы, разразившегося лишь в III в. после Р. Хр. Однако представляется, что речь должна идти не просто о религиозном, но о более глубоком – о духовном кризисе, вызвавшемся не только в искании новой религиозности, но в утрате прежних жизненных смыслов и в исчерпании былых ценностей (6).

Отметим, что участники круглого стола признали актуальным предложение акцентировать собственно исторические темы мировоззренческого содержания: повседневная жизнь христиан, практика очищения от грехов в древний период истории, стяжание любви Христовой – иными словами, речь шла о востребованности изучения всей полноты христианской жизни. При этом ставилась задача выявления

преимущества и сравнительного анализа практик Древней и современной Церкви.

К методологической проблематике следует отнести поставленную протоиереем Петром важную тему ответственности соблюдения всех принципов метода критического анализа исторических источников, в том числе применительно к теме языческих гонений, – чтобы избежать необоснованного преувеличения языческими историками порочности христиан того времени якобы и спровоцировавшей сами гонения. Такова специфика античных источников, авторы которых являлись противниками христиан и потому наделяли их несвойственной им порочностью. Также причиной излишней критической настроенности в отношении клира могла стать и повышенная требовательность к священнослужителям, обусловленная надеждой и упованием на новую веру и на Спасителя Христа.

Кстати говоря, возможно, именно недостаточное внимание к тонкостям источниковедческого анализа в какой-то мере до сего дня не позволяет выявить аргументированную и понятую периодизацию языческих гонений на христиан (7). Отец Петр справедливо указал на парадоксальность такой ситуации: при всей значимости вопроса отсутствует логически выдержанная структура гонений. В результате событийный ряд и сама эпоха гонений дробятся на мелкие и малозначимые этапы преследования христиан в Римской империи. Безусловно, в целях выделения значимых периодов гонений следует согласиться на неизбежность упрощения и схематизации исторического процесса, опираясь на оценочные суждения античных авторов как необходимые, важные и многоплановые в плане интерпретации источников.

В сообщении О.Н. Изотовой (канд. философ. наук,

ПСТГУ) также был затронут вопрос о необходимости более вдумчивого и тщательного анализа имеющейся источниковедческой базы – на этот раз касаясь ряда методологических аспектов темы иконоборчества.

О.Н. Изотова подчеркнула значение иконоборческого периода истории, с одной стороны, обусловленного всем предшествующим развитием христианства (8), с другой – выразившего специфику именно восточного христианства.

Проблемность, казалось бы, понятной темы была обозначена следующими положениями: все еще не разработан терминологический аппарат иконоборчества (интерпретация понятий «описуемость» и «изобразимость») (9); не изучены причины появления множества новых святых в данный исторический период (10); не выявлена эволюция иконоборческого движения. Наконец, следует указать и на отсутствие должного понимания процессов, происходивших в Западной Церкви в означенный период. По мнению выступавшей, решению этих вопросов может способствовать издание новых исследований по заявленной теме, базирующихся на вдумчивом критическом изучении исторических источников.

При этом, однако, согласимся и с подходом дьякона Ильи Маслова, призывающего в своих работах использовать в теме иконоборчества принципы парадигмального анализа, выявленные в исследованиях известнейших методологов и историков науки: Т. Куна, П.К. Фейерабенда, также И. Лакатоса и нашего соотечественника А.Г. Дугина (11). Согласно мнению о. Ильи Маслова, базовой посылкой разговора об иконопочитании и иконоборчестве должен оставаться тезис о мировоззренческой доминанте, выразившейся в этих эпохальных религиозно-культурных движениях истории, в свою очередь вобравших в себя разные дискурсы – богословский, социально-политический, культурно-эстетический (12). Тем

самым вновь актуализируется концептуальность ментальности, выдержанная в рамках источниковедческой критики.

Тему методики преподавания предмета «История Древней Церкви» озвучил и иерей Иоанн Кечкин. Отец Иоанн призвал преподавателей определиться касаясь изучения апостольской эпохи: должен ли в рамки курса по истории Древней Церкви включаться указанный период или же таковой подлежит изучению в пределах истории Нового Завета? В его представлении на данный момент анализ апостольского времени всецело сводится лишь к деяниям апостолов Петра и Павла. Такая секуляризация эпохи может быть объяснена игнорированием данного периода рядом историков Церкви, в том числе и таких авторитетных, как В.В. Болотов и М.Э. Поснов. Однако названные авторы исходили из наличия у учащихся первоначальных базовых данных по этому вопросу: прежнее обучение будущих пастырей в приходских и в воскресных школах делало излишним рассмотрение апостольского периода церковной истории: такое дублирование не имело смысла. Сегодня подобный подход неправомерен – в силу утраты нынешними семинаристами такого рода знаний. Потому совершенно очевидно, что рассмотрение указанного временного периода действительно требует дополнительного времени.

Также в плане методики преподавания курса была акцентирована тема ересей. Один из участников дискуссии высказал точку зрения о необходимости исключения из истории Древней Церкви данной тематики: якобы изучение еретических концепций размывает еще недооформившийся, несформировавшийся догматический фундамент утверждающегося православного мировоззрения первокурсников. Однако, по словам о. Петра, – напротив, сложным темам следует уделять большее внимание: тщательно

их анализировать и доступно объяснять. Только в таком случае будет выявлена полная картина исторического бытия, что, в свою очередь, поможет интерпретировать современные внутренние антицерковные движения.

На означенной методической и одновременно методологической проблеме курса, а именно на вопросе о ересь, остановился и Г.Е. Захаров (канд. ист. наук, зав. каф. систематического богословия и патрологии ПСТГУ). В его понимании ересь всегда являет собой абсолютизацию частности в ущерб полноте. С одной стороны, религиозная истина всегда утверждается именно в противоборстве с ересями, поскольку в споре вырабатывается строгий понятийный аппарат и сама методология интерпретации понятий. С другой стороны, достигаемая истина являет собой восстановленную полноту, прежде ущемленную еретической ограниченностью.

В качестве примера Г.Е. Захаров указал на арианский кризис как серьезнейшую историческую проблему. То была эпоха становления православной догматики и многие сторонники так называемой «арианской» ереси искренне заблуждались. При этом сами епископы-«ариане» вовсе не считали себя последователями Ария. Их возражения против обличений в приверженности отстаиваемым Арием воззрениям представляются весьма убедительными: в самом деле, как церковные иерархи, епископы могут следовать учению пресвитера Ария? Отсюда их протестные обращения к епископу Амвросию Медиоланскому, убежденному стороннику никейского православия.

Таким образом, важность преподавания ересей в рамках духовных учебных заведений была доказана и утверждена.

Основательные методические недоработки были обнаружены и в изучении истории западного христианства. В качестве серьезной проблемы методики преподавания курса по истории Церкви было названо отсутствие выстроенного концептуального каркаса истории западного христианства в целях эффективного преподавания соответствующей дисциплины. Сегодня данный предмет не просто разорван на отдельные темы в рамках разных учебных дисциплин, но и лишен собственно исторического контекста, ибо его проблематика изучается в двух курсах исключительно богословской направленности – в курсах «История западных исповеданий» и «Сравнительное богословие».

С особой активностью обсуждались темы, находящиеся сегодня на острие церковного дискурса. А именно: почему исчезли экстраординарные Дары Духа, которыми столь щедро наделялись христиане первых времен? Не означает ли это, что сама Церковь стала другой, не способной удерживать и хранить былую благодать? Актуальность вопроса обуславливается и посягательствами харизматиков на особенную избранность. Отец Павел Мангелев твердо ответил: и Дары Духа сохраняются, и сама Церковь осталась прежней. По слову свт. Иоанна Златоуста, немереная благодать изливалась на первых христиан именно ради укрепления и их самих, и Церкви Христовой. Однако недопустимо забывать, что главный ниспосланный нам дар – сама вера, утверждаемая христианином в церковном образе жизни и в следовании Евангельским заветам.

Живо дискутировался и такой вопрос: способно ли духовное образование удержать будущих клириков от релятивизма и даже определенного цинизма нашего времени? Иерей Иоанн Кечкин высказал свое мнение о том, что сам по себе образовательный процесс не может служить причиной

негативистских настроений молодежи. Однако процесс деморализации имеет место быть и обусловлен многими разноплановыми факторами, преодоление которых – дело особой важности и требует специального компетентного обсуждения.

Остро ангажированной стала и обозначенная Г.Е. Захаровым (ПСТГУ) тема формирования иерархического церковного строя в ракурсе решения вопроса о вселенском приоритете. Если в условиях сложных догматических споров наличие одной, наиболее авторитетной Церкви, представлялось вполне естественным и даже необходимым, то в радикально изменившейся современной действительности этот вопрос уже не может сохранять прежнюю актуальность.

Отметим: острота вопроса особенно наглядна в нынешних условиях падения полноты Константинопольского Патриархата, неправоммерно допустившего канонические нарушения. Односторонний пересмотр канонов квалифицируется современными богословами как обновленчество и правоммерно вызывает несогласие со стороны ряда Поместных Православных Церквей. Вместе с тем признаем: обоснованное решение острой и сложной проблемы на сегодняшний момент отсутствует.

Итоги работы секции «Актуальные проблемы изучения и преподавания истории Древней Церкви» подвел модератор, иерей Иоанн Кечкин (МДА).

Отец Иоанн отметил: необходимо выдерживать концептуальность в преподавании церковной истории и прежде всего – в отношении содержательных и временных границ курса. Добавим: концептуальная выдержанность курса предполагает в том числе применение глобального ценностного и более узкого ментального подходов. Соответственно

история Церкви должна рассматриваться не в качестве совокупности конфликтов и противоборств, но именно как история апостольского преемства, дарующего христианскому миру универсальный путь спасения.

Хочется отметить высокий творческий потенциал мероприятия: все заседания и круглые столы проходили живо и интересно.

В своем заключительном слове на итоговом заседании организаторы, сотрудники МДА, Тульской духовной семинарии и Сретенской семинарии выразили благодарность всем присутствующим и отметили дружественную, благожелательную обстановку, а также эффективное плодотворное участие преподавателей в работе круглых столов. Они выразили надежду на дальнейшее активное сотрудничество. Преподаватели духовных образовательных учреждений, со своей стороны, выказали свою признательность за совместную созидательную деятельность и готовность продолжить таковую в целях совершенствования образовательного процесса и повышения его результативности.

Библиография

1. Митрополит Тульский и Ефремовский Алексей (Кутепов), наместник Троице-Сергиевой Лавры в 1984–1988 гг. В 2002 г. назначен архиепископом Тульским и Белевским, также ректором Тульской духовной семинарии. В 2008 г. осуществил процесс канонического очищения состава клира Тульской и Белевской епархии от скомпрометировавших себя священнослужителей. В 2011 г. возведен в сан митрополита Тульского и Ефремовского, в качестве главы новообразованной Тульской митрополии.
2. Архиепископ Черниговский и Нежинский Филарет (Гумилевский) – историк Русской Церкви, богослов, патролог и библиист; в 30-е гг. XIX в. ректор Московской духовной академии.
3. Кечкин И., свящ. Учебно-методическое пособие по истории Древней Церкви. – 65 с. Электронный ресурс: mda.ru/istdrevtzerk-2. История Древней Церкви. Ч. 1. Учебное пособие. Ред. К.А. Максимович. – Москва: Изд-во ПСТГУ, 2012. – 592 с.
4. Общая история Церкви. Учебное пособие. Ред. В.В. Симонов. – Москва: Наука, 2017. В 4 т. Т. 1.: От зарождения Церкви к Реформации: I–XV века. – 368 с.
5. См.: История Древней Церкви. Ч. 1. Учебное пособие. Ред. К.А. Максимович. – Москва: Изд-во ПСТГУ, 2012. – 592 с.
6. См.: Корелин М.С. Падение античного мирозерцания: Культурный кризис в Римской империи. Изд. 2-е, – Санкт-Петербург: Брокгауз-Ефрон, 1901. – 177 с. Кнабе Г.С. Римское общество в эпоху ранней Империи. В: История древнего мира в 3 т. Ред. Дьяконов И.М., Неронова В.Д., Свенцицкая И.С. Изд. 3. Т. 3. Упадок древних обществ. – Москва: Наука, 1989. С. 112–140. Доддс Э.Р. Язычник и христианин в смутное время. – Санкт-Петербург: ИЦ Гуманитарная Академия, 2003. – 320 с.
7. См.: Лебедев А.П. Эпоха гонений на христиан. – Санкт-Петербург: Изд-во О. Абышко, 2015 г. – 320 с.
8. Поснов М.Э. История христианской Церкви. – Брюссель: Изд-во «Жизнь с Богом», 1964. – 614 с. С. 455–457.

9. Афиногенов Д.Е. Догматико-полемические трактаты св. Иоанна Дамаскина. / Святоотеческое наследие. Т. 3. Творения преподобного Иоанна Дамаскина. – Москва: Мартис, 1997. С. 20–222, 300–310.

10. Жития византийских святых эпохи иконоборчества. Т. I. Ред. Сенина Т.А. (монахиня Кассия). – Санкт-Петербург: Квадривиум, Алетейя, 2015. – 804 с.

11. Кун Т. Структура научных революций. – Москва: «АСТ», 2003. – 605 с. Фейерабенд П.К. Избранные труды по методологии науки. – Москва: Прогресс, 1986. – 542 с. Лакатос И. Избранные произведения по философии и методологии науки. – Москва: Академический проект, Трикста. 2008. – 480 с.

12. Дьякон Илья Маслов. Современное иконоборчество: философско-эстетические аспекты. / Топос, 2015. (Электронный ресурс: <http://www.topos.ru/article/ontologicheskie-progulki/sovremennoe-ikonoborchestvo-filosofsko-esteticheskie-aspekty>).

П.С. Шараев

АЛЕКСЕЙ СТЕПАНОВИЧ ХОМЯКОВ – ГРАЖДАНИН И ПАТРИОТ

Аннотация: статья посвящается замечательному русскому человеку Хомякову А.С. Это один из отцов-основателей и идейный вдохновитель славянофильства. На протяжении многих лет своей жизни он вел себя как истинный патриот России. Рассматривается его общественная деятельность, как образец служения своему отечеству.

Православие не есть спасение человека,
но спасение человечества.

Слова, взятые в качестве эпитафии данной статьи, принадлежат перу А.С. Хомякова. Сейчас в начале нового XXI века нашей стране, в который уже раз в истории, предстоит дать ответ на очередной глобальный вызов. Цель нашей работы – кратко рассмотреть деятельность А.С. Хомякова как образец служения Отечеству гражданина и патриота.

В прошлом столетии Россия пережила несколько революций, две мировые войны. На смену самодержавной монархии через кровавую смуту гражданской войны пришла империя социалистическая. Советский Союз победил в самой кровопролитной войне, стал супердержавой. Но пришло время, и СССР стал историей.

Но осталась Россия, ее многонациональный народ, постепенно возрождается вера. Сразу после крушения

«железного занавеса» страну буквально захлестнула пропаганда всевозможных псевдодуховных течений и экономических учений. Заграничные гуру всех мастей опять вдруг захотели нам помочь «обустроить Россию». Но исторический опыт показывает, что русская цивилизация на протяжении длительного времени существует потому, что исповедует свой путь развития. Нужно только обратиться к собственному прошлому, внимательно пересмотреть духовное наследие предков. Одним из тех, кого можно считать наставником для будущих поколений является Алексей Степанович Хомяков.

Родился Алексей Степанович в 1804 году в Москве. Происходил из старинного дворянского рода. Его жизнь была типичной для представителей его сословия того времени. Окончил университет, служил в армии, выполняя долг чести русского дворянина. Участвовал в русско-персидской войне. Вышел в отставку по ранению в 1829 году. С этого времени и до конца жизни он занимается активной литературной и особенно общественной деятельностью. Это был человек яркий, талантливый. Его неординарность проявилась, в частности, в изобретательстве. В области технической деятельности изобрел ротационный двигатель, усовершенствовал дальнобойное ружье. Серьезно занимался практической медициной, сельским хозяйством.

Но главным делом жизни Алексея Степановича стало его идейное служение России. Он по праву считается отцом-основателем славянофильства, как одного из ведущих течений отечественной общественно-политической мысли XIX века. Именно он в своих трудах развивает философские и нравственные основы этого учения. Главным основанием своей теории он считает Православие. Также вводит понятие соборности в лексикон современных ему мыслителей и

философов. Церковный Собор выражает идею «единства во множестве». Общий принцип устройства бытия – вот основа жизни русского общества по Хомякову [1]. Православие и община для Хомякова есть важнейшие факторы в развитии российской истории. Общинность во всех сферах жизни нашего народа противопоставляется западному индивидуализму, определяет особое своеобразие русской цивилизации. В том, что Россия – это отдельная цивилизация, Хомяков не сомневается. Пытливый ум мыслителя-изобретателя находит этому подтверждение в родной старине. Вся деятельность этого идейного руководителя многих славянофилов, да и русских патриотов того времени вообще, посвящена изучению самобытных начал жизни общества. Изучение собственной истории, своих корней приводит его к мысли, что наша страна – это отличная от Европы цивилизация.

Мы, русские, смотрим на окружающий мир совершенно по-другому, чем остальные европейцы. И дело тут, в первую очередь, в иной нравственности. Запад, начиная с Римской империи, строит свое благополучие на подчинении и завоевании. «Разделяй и властвуй» – вот негласный девиз всех правителей европейских империй. Русь языческая, затем и киевская создавалась путем объединения народов. Для славян древних это была идея создания единого государства с соседями. Первые правители, начиная с Олега Вещего, быстро поняли, что объединить оружием народы и племена можно, но удерживать долго нельзя. Пробовали разные способы, например, совместные походы на Византию, Хазарию, Булгарию. Для язычников вполне подходящее занятие. Но вот Владимир Креститель находит иной способ – единая вера. Для славян и их ближайших соседей финно-угров после начала Крещения начинается принципиально новый этап развития. «Соединяй и здравствуй» – вот

негласный девиз молодого христианского государства. Распространение Православия на Руси проходило не путем насаждения веры силой принуждения или экономическими санкциями. Сотни подвижников проповедью и примером собственной жизни объединяли племена и земли, создавая новую державу. Русь Киевская после Владимира, по сути, и есть памятник Крещению. Против этого могут возразить только те, кто вообще не хочет видеть Православную Россию и русских в мировой истории. Далее тяжелейшим испытанием стало иноземное иго. Монголы, поначалу язычники, затем мусульмане, не смогли удержать Русь в орбите своей обширной империи.

Более того, княжество Московское, в русле Промысла Божьего, постепенно развиваясь, объединяет в себе и другие народы, входившие в Орду. Невероятное терпение, изнурительный повседневный труд, горячая вера стали основами нашего возрождения. Стараниями многих поколений русских людей явилось новое Московское царство. Пройдя через Смуту, устроенную при прямом участии «цивилизованной» Европы, государство опять возрождается, появляется новая династия. Церковный раскол вновь поколебал основы общественной жизни. Вообще о влиянии раскола на историю России можно говорить много, и это тема для отдельной статьи.

Но уже через несколько десятилетий, вздернутая на дыбы Петром-титаном, Россия семимильными шагами вновь идет вперед. Через столетие нашествие «двунадесяти» языков во главе с Наполеоном. Опять европейцы хотят подчинить себе огромную «варварскую» страну. Оставлена и сожжена Москва. Но затем бесславное отступление, перешедшее в позорное бегство «цивилизаторов». И вот уже император всероссийский во главе союзной коалиции вступает

в поверженный Париж, именуемый культурной столицей тогдашней Европы.

Для Хомякова в том нет ничего удивительного. Гордыня человеческая в виде военного гения Наполеона как квинтэссенция Запада пала перед незримой нравственной силой нашего народа. Сама история показывает всем «западникам», на чьей стороне правда. Материальная земная власть не смогла одолеть духовную.

Сейчас можно провести аналогию с нападением гитлеровской Германии на СССР. Фашисты тоже декларировали «освобождение» от большевизма всем народам нашей страны. Истинное лицо и подлинные цели «освободителей» проявились буквально в первые дни Великой Отечественной войны. Чем это закончилось, также хорошо известно. Нынешнее постсоветское поколение либералов-западников всеми средствами и силами пытается оправдать преступления нацистов. Это проявляется, в частности, в надуманных обвинениях руководства Советского Союза в подготовке к агрессии против Европы.

После заграничного похода русской армии возникает движение декабристов. Некоторые из молодых русских дворян оказались ослеплены модными тогда в Европе философскими веяниями. Начинаются игры в реформаторов, закончившиеся трагедией 14 декабря 1825 года. Часть русских офицеров нарушила воинскую присягу, убили одного из героев Отечественной войны. Новый монарх вынужден был применить силу. Все закончилось гибелью сотен неповинных солдат и мирных горожан. Для «западников» это первое революционное выступление, для славянофилов и Хомякова это последствия реформ Петра I, «нарушение естественного хода русской истории». События на Сенатской площади стали итогом разрыва внутриобщинной связи верхних и

низших слоев общества. Петр Великий как понимал и как мог модернизировал страну. Вне всякого сомнения, первый император всероссийский был патриотом. Он хотел сделать Россию передовой по европейским меркам державой. При нем дворяне усвоили европейские манеры и обычаи. Но простой народ оставался верен «коренным принципам Руси». Здесь, возможно, сыграла свою роль и церковная реформа Петра.

Нужно отдать должное А.С. Хомякову, он никогда не отрицал достижений западной философии и культуры. Как глубокий мыслитель он уважал труд предшественников. Алексей Степанович знал и ценил Платона, Сократа и других античных авторов. Будучи самостоятельным философом он всегда искал первоисточники. Серьезно изучив многие религиозные и философские традиции, видел причину заблуждений и рационализма, характерного для Европы в учении Аристотеля. Изучал и святоотеческое наследие. Подтверждение тому его работы под названием «Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях» [2].

Вообще был философом-богословом. В чем-то идейно близким ему можно считать Аврелия Августина. Он сумел, будучи крупным землевладельцем, не стать проводником дворянских идей. Идеология «просвещенного абсолютизма» чужда Хомякову. Уже на рубеже 30–40 х гг. XIX века многие осознавали, что крепостное право – это тупик. Выход из создавшего положения он видел в создании новой славянской философии [3]. В это же время начинается процесс переоценки Православия. В николаевской России оно все больше становится официальной религией. Дворянская верхушка примерно со времен Екатерины Великой испытывала определенный скептицизм в отношении

Церкви. Теперь после войны 1812 года простой народ начинает переосмысливать свою веру. Увеличивается разрыв между государственной идеологией и объективной реальностью. В обществе подспудно вызревает необходимость отмены крепостного права. Славянофильство как идейное течение появляется как некий ответ на этот вызов времени. То, что проповедовал А.С. Хомяков, стало попыткой объединить крестьянскую массу и передовые слои нарождающейся интеллигенции с целью эволюционного воздействия на власть. Его активная гражданская позиция выразилась уже в 1840-е гг. Он разрабатывал и практические планы отмены крепостничества. Позднее влиял на подготовку «великой реформы» освобождения крестьян. Так, в сентябре 1852 г. на дворянском съезде А.С. Хомяков, вместе с группой прогрессивно настроенных дворян с Л.Н. Толстым и И.С. Тургеневым, предложил освобождать крестьян от крепостной зависимости с землей за выкуп.

Для многих современников был привлекательной фигурой. Занимался критикой как литературной, так музыкальной и художественной. Известны его оценки произведений С.Т. Аксакова, оперы М.И. Глинки «Жизнь за Царя», картины А.А. Иванова «Явление Христа народу». Кроме этого полиглот и лингвист, знающий многие древние и новые европейские языки. Занимался сравнительной филологией.

Творчество и практические труды Алексея Степановича как идейного вождя и вдохновителя славянофильства актуальны и сейчас много лет спустя после его ухода из жизни. Многие современные политики и патриотически настроенные общественные деятели порой вольно или невольно повторяют его мысли и идеи. Это и неудивительно. Сейчас перед нашей страной стоят примерно те же задачи,

что приходилось решать в свое время поколению русских мыслителей-патриотов. Духовное наследие славянофила-теоретика А.С. Хомякова, возможно, будет реализовано его последователями славянофилами-практиками через много лет в новой, современной России.

Библиография

1. Зеньковский В.В. Возврат к церковному мировоззрению. Н.В. Гоголь. Начало «славянофильства». А.С. Хомяков // Зеньковский В.В. История русской философии. М., 2001. С. 173–204.
2. Хомяков А.С. Полн. собр. соч. М., 1900. Т. 2. С. 312.
3. Хомяков А.С. Полное собрание сочинений. Т. 2. <http://www.odinblago.ru/filosofiya/homakov/tom2/4>.

И.А. Брагина

ИЗ ОПЫТА РАБОТЫ ПО ПРОГРАММЕ ДИСЦИПЛИНЫ «ИНОСТРАННЫЙ (АНГЛИЙСКИЙ) ЯЗЫК В ТОМСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ»

Аннотация: в статье описывается опыт построения программы по обучению английскому языку студентов очного отделения Томской духовной семинарии. Предлагается взаимодополнять традиционный когнитивный и современный речевой подходы к обучению, обращая внимание на системность, преемственность транслируемых знаний. Подробно описывается методика работы по теме «Американские святые. Паломничество по святым местам Аляски» с использованием современных образовательных технологий.

Ключевые слова: языковая система, американские святые, преподобный Герман Аляскинский, святитель Иннокентий (Вениаминов), проблемное обучение.

Программа обучения иностранному языку в духовной семинарии предполагает одновременное решение разноплановых задач. Это, с одной стороны, формирование способности к коммуникации на иностранном языке, с другой, способности читать, переводить и понимать, выполнять языковой анализ текстов богословского содержания, включая тексты Священного Писания, Божественной Литургии и молитвословий. При этом преподавание дисциплины «современный иностранный язык» должно органично встраиваться во всю систему подготовки будущих пастырей, краеугольным камнем которой является церковность, а значит, и целостность, системность мировоззрения.

Поскольку методики обучения разговорному языку и способности работать с литературой по специальности существенно разнятся, а время, выделяемое на освоение дисциплины, особенно разговорного компонента, явно недостаточное, преподаватели часто ограничиваются обучением чтению и переводу текстов, как общего, так и специального содержания.

В противовес этому, сторонники обучения преимущественно речевым компетенциям предлагают переносить освоение специальной богословской лексики и тематики на последующий краткий дисциплинарный курс «Иностранный язык в профессиональной коммуникации», а в курсе «Иностранный язык» заниматься функциональным обучением базовому разговорному языку с опорой на речевые модели в речевых ситуациях без серьезного осмысления языковой системы.

Однако опыт показывает, что освоение богословской лексики и тематики, ввиду сложности, требует постепенности и достаточно длительного времени.

По этой причине представляется оптимальным совмещать и взаимодополнять традиционный когнитивный и современный речевые подходы на протяжении всего периода обучения иностранному языку в семинарии, делать его изначально профессионально-ориентированным и обращать внимание на системность и преемственность транслируемых знаний.

В данной статье дается описание того, как это происходит на практике.

Во время пропедевтического курса обучения и впоследствии в рамках бакалавриата предлагается для освоения базовый фонетический, лексический и грамматический материалы. При этом объясняется место того или иного

языкового явления во всей языковой системе, обозначаются причинно-следственные связи, сопоставляются аналогичные языковые явления в различных языках в историческом контексте, показывается связь языка и мышления.

К примеру, при изучении спряжения глагола «to be» уже на первом занятии сопоставляется его спряжение в церковно-славянском, русском, немецком, современном английском и архаичном древнеанглийском языках (язык Библии). При объяснении правил построения предложения и обязательного присутствия в нем главных членов предложения (подлежащего и сказуемого) наминается о связи языка и мышления, а при изучении правил построения вопросительных предложений в английском языке демонстрируется цепочка трансформаций от простых к общим, а затем рассматриваются специальные вопросы в русле американской трансформационной грамматики.

Обычно вызывает затруднение освоение видо-временных форм глагола. На занятиях дается развернутая картина всей системы времен, многократно обращается внимание на формы Simple, как базовые и исходные для образования всех остальных времен; студентов учат абстрагироваться от лексического наполнения и оперировать формальными единицами, а затем осуществлять переход к их смысловому наполнению и отработке в речевых упражнениях. Для иллюстрации, при изучении настоящих видо-временных форм английского глагола предлагается по формальным признакам сказуемого дать характеристику обозначаемого в предложении действия. Так, анализируя глагольную форму *is V-ing*, студент дает определение, что «какое-то лицо (он, она) выполняет в настоящий момент/время действие», характеризуемое «как процесс» в сопоставлении с формой *V-es*, как «действие, регулярное совершаемое в настоящее время каким-либо лицом в единственном числе (он, она)».

После такой презентации языкового материала переходим к его речевому освоению, активному употреблению в речевых ситуациях. В условиях ограниченного времени и разноуровневого состава учащихся важно показать алгоритм работы с речевым материалом: многократное воспроизведение однотипных речевых моделей, их использование в условно-речевых и, далее, в естественных ситуациях общения. Это позволит студентам в будущем, по мере надобности, самостоятельно совершенствовать устную речь. На этом этапе активно используются зарубежные разговорные аудио- и видеокурсы, например, один из последних многоуровневых курсов «Navigate» издательства «Oxford University Press», авторы Paul Dummet и Jake Hughes [1], в котором с учетом пожеланий студентов и уровнем их подготовки предлагается самостоятельно проработать ряд видеоуроков с последующим фрагментарным опросом на занятиях.

Параллельно ведется работа по обучению чтению и переводу сначала несложных аутентичных прагматических текстов, затем в курсе программы бакалавриата текстов богословского содержания и молитвословий. Студенты знакомятся с языком Библии, особенностями языка богослужения. Здесь особенно уместно и интересно сопоставление слов английского, русского, церковно-славянского, латинского, греческого и других языков, их этимологии, с иллюстрацией взаимодополняющих оттенков значений, отражающих своеобразие мирозерцания в различных культурах.

Для сравнения, слово «благодать» в русском языке (в большей степени с акцентом на нравственный аспект) и его английский эквивалент «grace» – изящество, привлекательное качество, добродетель (с исходным значением «грация» *gratia* в латинском), слова «совесть» и «сознание» в русском и их единственный эквивалент «conscience» в английском,

«преподобный» – «venerable» или «reverend», «алчущие правды» – «thirsty after righteousness», где «righteousness» производное от «righteous» – праведный, добродетельный, справедливый, оправданный.

Студенты приучаются к вдумчивому отношению к «слову», зачастую открывая для себя смысловое богатство родного языка, связь изучаемых в семинарии древних языков (латинского, греческого) с современными языками, что особенно характерно для богословской лексики, а также, в целом, к внимательному прочтению и пониманию, например, текстов Священного Писания. На уроках предлагаются для чтения, перевода и языкового анализа фрагменты из 12-ти Страстных Евангелий, первая глава Евангелия от Иоанна. Помимо основных молитв студенты заучивают наизусть названия двенадцатых праздников, на уроках преподаватель на английском языке организует беседу по темам «Твой любимый двенадцатый праздник», «Цвета праздничных облачений церковнослужителей и их символизм», тропари к отдельным праздникам, даты их празднования. Учитывая способность и любовь студентов семинарии к церковному пению, им дается возможность пропевать молитвы, тропари. Используя интернет-ресурсы, студенты самостоятельно готовят мини-презентации с фрагментами Божественной Литургии, например, Пасхальной, на английском языке в различных странах.

В рамках бакалавриата после освоения лексического и грамматического материала в ходе работы над текстами «From St.Sergius' hagiography», «In the Temple», «Orthodox Church in America» по учебнику для духовных учебных заведений Куликовой Г.Н. [2] проводится цикл занятий по теме «American Saints» и «Pilgrimage to the Holy places of America». Собранный по этим темам обширный языковой

материал в виде изданных в США книг агиографического содержания, журнальных публикаций, рекламных проспектов для паломников и видеофильмов, а также учебно-методические разработки на их основе позволяют задействовать творческий и компетентностный потенциал каждого студента, при этом используются технологии критического мышления, коллективного обучения, педагогики сотрудничества и компьютерные технологии.

Так, после просмотра американского видеофильма о преподобном Германе Аляскинском «St. Herman of Alaska» [3] и аудирования его текстового сопровождения, студентам предлагается прочитать и перевести на русский язык выполненный преподавателем печатный вариант звучащего в фильме текста, выучить используемую в нем новую лексику, выполнить лексико-грамматические упражнения по тексту, после чего студенты самостоятельно готовят мультимедийные презентации по смежной теме «A Pilgrimage to Spruce Island» по одноименному рекламному буклету [4], которые могут быть использованы в аудитории в ходе ролевой игры в режиме «экскурсовод – переводчик – паломники» (компьютерная технология обучения).

Чтение и перевод фрагментов из опубликованных в США книг и журнальных статей о святом Иннокентии Московском (Вениаминове) включают в себя как описание различных периодов его жизни и служения [5], так и многообразие его талантов и интересов, масштабность личностных характеристик, где св. Иннокентий предстает как богослов, автор книг и ученых трудов, лингвист и переводчик, просветитель и организатор школ, ученый-этнограф и изобретатель, географ, архитектор и строитель, картограф, плотник и часовой мастер, механик и создатель музыкальных инструментов [6]. На заключительном занятии

студентам предлагается составить коллективный портрет святого (групповая работа), а также, работая в парах, подготовить иллюстрированные мини-презентации по материалам книги «A Pictorial Biography of St. Innocent» [7, с. 63–96] (технологии коллективного способа обучения, педагогики сотрудничества). Обсуждаемые темы дают обширные возможности для одновременной проработки всей программной тематики с активизацией как общеупотребительной, так и профессиональной лексики, задействованию любых образовательных технологий, включая проблемное обучение.

Особенно важным, на наш взгляд, является формирование способности к критическому мышлению, осмыслению и анализу полученной информации. Поэтому на занятиях часто звучат проблемные вопросы.

Так, прочтение и обсуждение текстов о взаимоотношениях православных миссионеров с коренным населением Аляски предваряется «провокационным» вопросом: как бы вы отнеслись к обычаю, например, индейских племен на Аляске устанавливать православные кресты рядом с «домиками духов» (spirit houses) обращенных в христианство усопших сродников (иллюстрация из фотоальбома «Аляска») [8, с. 110–111].

Ответы студентов иногда диссонируют с настроением трогательной любви, неподдельного уважения, даже восхищения святителя Иннокентия окормляемой им паствой. Цитируя слова эвена, которого он встретил на севере Камчатки: «A Tungus always prays. A Tungus knows that all is given by God. When I kill a partridge, I know that it was given me by God and I pray to God and offer thanks to Him; if I fail to take a partridge, this also is from God, who withheld the game from me; it means I was not good and therefore I also pray to God.» («Тунгус всегда молится, Тунгус знает, что все дается

Богом. Когда я убиваю куропатку, я знаю, что мне ее дал Бог, и я молюсь Богу и благодарю Его; если у меня не получается поймать куропатку, это тоже от Бога, Который утаил добычу от меня. Это значит, я был нехорошим, и, по этой причине, я снова молюсь Богу») [6, с. 35], святитель далее пишет: «I cannot remember these words without my heart being moved, especially since these world, truly Christian words, were spoken by a man whom our new philosophers would not dignify with the name of a human being....And one thing more: the more I become acquainted with the savages, the more I am convinced that these so-called savages are much, much better in respect to ethics [moral life] than the so-called enlightened ones. It follows then: we, with our enlightenment, move away from, do not come closer to, perfection. And it must be so: we abandoned the source of the water of life and dig ourselves safe wells...» («Я не могу вспоминать эти слова без сердечного умиления, особенно по той причине, что эти слова, поистине христианские слова, были произнесены человеком, которого наши новейшие философы не удостоили бы называться человеческим именем... И еще: чем больше я узнаю дикарей, тем больше убеждаюсь, что эти, так называемые дикари, гораздо, гораздо лучше в отношении этических норм (морали), чем так называемые «просвещенные». Отсюда следует: мы, с нашим просвещением, уходим вспять, а не приближаемся к совершенству. Так и должно быть: мы оставили источник воды живой и копаем для себя колодцы на случай опасности») [6, с. 35].

Знакомство с трудами святителя Иннокентия по составлению азбук и грамматик языков коренных народов Аляски предваряется вопросом: с чего бы студенты начали свое миссионерское служение в аналогичных обстоятельствах и с чего начинают свою миссию протестантские проповедники? Здесь же предлагается прокомментировать

тот факт, что международный симпозиум, посвященный памяти святителя Иннокентия Вениаминова, состоявшийся в Оксфордском университете с 14 по 15 апреля 1997 года, проводился под названием «Bishop Innokentii and the Greek Patristic Background» («Епископ Иннокентий и Греческая Святоотеческая Традиция»).

В случае недостаточной языковой подготовки студенты на русском языке формулируют свои ответы, далее им предлагается текст на английском языке, суммирующий основные идеи: «Patristic teachings are the teachings of the writers of the early Church, that is, the Church of the first four centuries A.D., from Justin to Cyril of Alexandria. These writers laid the foundation for the developing Christian, especially Orthodox, theology. Of great importance is the teaching that Divine revelation is, in essence, open to all peoples, Christian and non-Christian alike» [6, с. 45] «The Orthodox Church had a long-standing tradition, stemming from patristic teachings, of instructing people in their own languages. When Russians settled in eastern Siberia, the majority of the population became bilingual, and even multilingual, in short order: not only were there persons indigenous to the area who spoke Russian in addition to their own (and often their neighbors') languages, but Russians also communicated in the languages of the regions where they settled.» («Учение святых отцов – это учение писателей ранней церкви, то есть церкви первых четырех веков н. э., начиная от Иустина до Кирилла Александрийского. Эти писатели заложили основание для развития христианского, особенно православного богословия. Важное значение имеет учение о том, что Божественное Откровение, по сути, открыто для всех людей, как христиан, так и нехристиан. Православная Церковь имела давнюю традицию, идущую от учения святых отцов, наставлять людей в вере

на их родном языке. Когда русские заселяли Восточную Сибирь, большая часть населения становилась двуязычной или даже многоязычной, за короткий период времени здесь уже появлялись не только коренные жители, которые говорили по-русски наряду со своим родным языком (а также на языке соседних народностей), но и русские пришельцы овладевали языками народностей, на территории которых они проживали») [6, с. 40].

Живой отклик вызывают опубликованные в американских источниках фрагменты личной переписки святителя Иннокентия с друзьями, детьми и генеалогическое древо его предков и потомков [6, с. 70–71]. «Неприглаженный» рассказ о судьбах детей, внуков, безыскусные трогательные воспоминания коренных жителей о своем духовном отце рисуют нам человека большого сердца, неординарного ума, на долю которого выпало много трудов и подчас трагических переживаний.

Перед нами строки его письма младшему сыну Гавриилу с мольбой не оставлять попечения о своем брате, заблудшем старшем сыне святителя Иннокентия, тяжелая судьба которого была предметом его неподдельных страданий и всепрощающей отцовской любви: «I am not disowning him, no, no! Wherever he will be, whoever he will become, I shall always call him my son... If there should be a necessity and it is possible to do so, I personally would attend him in his needs. For Lord's sake, I implore you, take care of him... I do not blame anyone... if there is blame it is mine... Where is my unhappy son?... I never stopped loving him...» («Я не отрекаюсь от него, нет и еще раз нет! Где бы он не был, кем бы он ни стал, я всегда буду считать и называть его моим сыном... Если будет необходимость и возможность, я лично помогу ему в его нужде. Бога ради, я умоляю тебя, позаботься о нем... Я

никого не виню... если и есть чья-то вина, то она моя... Где мой несчастный сын? ...Я никогда не переставал любить его...») [6, с. 72].

Преподаватель дает студентам для самостоятельной проработки фрагменты писем, на уроке студенты делают их обзор, зачитывают и переводят наиболее понравившиеся отрывки.

Среди сонма святых Северной Америки и святитель Тихон, будущий Патриарх Московский и всея Руси, и новомученики св. Иувеналий и св. Петр Аляскинский.

На заключительном занятии по данной теме органично вписываются в ход урока заповеди блаженства на английском языке, которые сначала звучат в исполнении хора Свято-Владимирской Православной Духовной семинарии в Нью-Йорке [9], затем студенты читают их вместе с преподавателем. Каждому студенту предлагается выбрать и зачитать строки тех заповедей, которые вызывают живой отклик лично у него. После этого зачитываются заповеди, которые были наиболее выпукло реализованы в жизни каждого из обсуждаемых на занятии американских святых.

Следует подчеркнуть, что работа с оригинальным языковым материалом достаточно сложна, поэтому требует индивидуального подхода и учета способностей, образовательного статуса, возможностей и интересов студентов. В настоящее время при увеличении удельного веса самостоятельной работы студентов с изучаемым учебным материалом оптимально разрабатывать индивидуальные траектории обучения, учащимся со слабой языковой подготовкой предлагать упрощенные варианты заданий с адаптированными текстами.

Библиография

1. Navigate A1 Beginner. Coursebook with video [Электронный ресурс]: Oxford University press. – 178 p. – URL: <http://frenchenglish.ru/navigate.html> (дата обращения: 15.01.2020).
2. Куликова Г.Н. Английский язык: Учебное пособие для православных духовных учебных заведений. – М.: «Форма Т», 2003. 522 с.
3. Фильм “St. Herman”. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=6s-ca9OrbAM> (дата обращения: 15.01.2020).
4. Spruce Island, Alaska. A Pilgrim’s Guide. St. Herman of Alaska Brotherhood US, 2007.
5. Saint Innocent: Apostle and Missionary. Sarah Elizabeth Cowie, Conciliar Press, Ben Lomond, California, 2005.
6. A Good and Faithful Servant. University of Alaska, Fairbanks, 1997.
7. From Earth to Heaven by Monk Andrew Wermuth. New Valaam Monastery, Alaska, St. Herman of Alaska Press, 1997.
8. Alaska. A Photographic Journey. Stevens Dana Bunker. Crescent Books, New York, 1990.
9. Видео «Blessed are the poor in spirit» [Электронный ресурс]. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=W0ftW6vQTVI> (дата обращения: 15.01.2020).

А.В. Немцев

О ЦЕЛИ ПРЕПОДАВАНИЯ ПСИХОЛОГИИ В ПРАВОСЛАВНЫХ ДУХОВНЫХ УЧРЕЖДЕНИЯХ

Аннотация: рассматриваются причины текущей дискуссии о месте преподавания психологии в духовной школе. Делается предположение о том, что психология в культуре может выступать как мировоззрение, как профессия и как набор методов. Анализируются позитивные и негативные аспекты диалога между психологией и пастырским душепопечением на мировоззренческом, профессиональном и методическом уровнях. Предлагается включение основных результатов взаимодействия психологии и пастырского душепопечения в образовательный процесс в духовной школе.

Ключевые слова: психология, мировоззрение, профессия, метод, христианская психология, пастырская психология.

За последний год даже неискушенный наблюдатель церковной жизни мог заметить напряжение, которое возникло на пересечении таких сфер, как православное пастырство и психология. Это выразилось, по крайней мере, в двух явлениях. Первое из них – переход ряда известных проповедников из священников в психологи. Самый яркий пример – греческий архимандрит Андрей Конанос снял сан и через неделю опубликовал информацию о своей новой работе – «консультанта по питанию» [1]. Примерно за год до этого протоиерей Андрей Федосов, выступавший в интернет-пространстве под прозвищем «Киберпоп», также отказался от священства и объявил себя психологом. И, наконец, протоиерей Вячеслав Рубский, являющийся штатным психологом и преподавателем кафедры психологии Одесского

национального морского университета, прославился тем, что был отправлен во временный запрет за лекцию, в ходе которой анализировал жития святых с позиции вульгарного фрейдизма. Даже если речь идет не о мировоззренческих сдвигах священства в целом, а о запоздалой профессиональной ориентации конкретных личностей (не получается быть священником – можно попробовать стать психологом), удивительной является та легкость, с которой воспринимается профессия «психолог» ее новыми носителями.

Второе явление – дискуссия о месте психологии в духовном образовании, связанная с открытием кафедры пастырского душепопечения в Сретенской духовной семинарии г. Москвы в мае 2020 года [2, 3]. Особенностью этой выпускающей кафедры стало то, что около трети дисциплин, которые должны реализовываться ею, являются психологическими. Накал дискуссии достиг такой точки, что стали вновь высказываться мнения о психологии как об «отдельной, мощной и в какой-то степени культовой секулярной мировоззренческой системе», сравнимой по степени отдаленности от православия с баптизмом или пятидесятничеством, защитить от дурного влияния которой будущего священника может только преподаватель, «не имеющий в себе раздвоения или тем более преимущественной психологической самоидентификации» [4].

Нет сомнений, что данное мнение расходится с общим отношением Русской Православной Церкви к психологии, выражающемся, например, в подготовке психологов «Российским православным университетом святого Иоанна Богослова», а также во взаимодействии с психологами при осуществлении Церковью социального служения (оказание помощи детям с нарушениями развития, наркологическая реабилитация, консультирование прихожан), образовательно-просветительского служения (психологическая служба

в православных гимназиях, выступление в православных СМИ) и пр. Если мирянину православной церкви позволено получать психологическую помощь и даже самому быть психологом, то, конечно, потому, что психология не входит автоматически в противоречие с внутренним миром православного человека, а зачастую помогает его гармонизировать.

Вопрос заключается лишь в том, какое место должна занимать психология в подготовке будущего священника? По нашему предположению, напряжение в духовно-образовательной среде и соответствующая дискуссия возникли из-за того, что в культуре психология может быть представлена в трех ролях и, соответственно, преподаваться тройко: как мировоззрение, как профессия, как набор методов (инструментов). И если для психолога зачастую они слиты воедино, хотя и имеют разную значимость на разных этапах профессионального развития, то перед священником встает серьезная задача по разграничению этих трех уровней и выработке отношения к каждому из них. (Такая же задача есть и у представителей ряда светских профессий – врача, юриста, педагога.)

Не претендуя на абсолютность исторического анализа, полагаем, что психология уже «проявила» себя во всех трех ролях в современной российской духовной школе, которая, в свою очередь, постаралась выработать правильное отношение к ним. Первый этап, начавшийся с решения Священного Синода РПЦ возобновить прерванное советским периодом обязательное преподавание «Педагогике и психологии» в семинариях (октябрь 1997 г.), обозначил необходимость мировоззренческого диалога для плодотворного сотрудничества психологии и пастырского душепопечения. Через непродолжительное время после возвращения психологии

было зафиксировано как научный факт наличие негативного отношения будущих священнослужителей к преподаванию психологии вследствие ее антропоцентрической мировоззренческой позиции [5]. Решение проблемы виделось в приобретении преподавателями психологии глубокого знания святоотеческой психологии для возможности сопоставления данных научной психологии и святоотеческой [там же], а также слышались призывы к «воцерковлению психологии» [6]. Только при выполнении этих условий стал реальностью диалог между преподавателями-психологами и будущими пастырями, результатом которого явилось закрепление психологии в программе семинарий.

Этому диалогу также способствовали и деятельность Педагогического кабинета МПДА (с 1999 г.), и появление в России целых обществ православных психологов (Москва – 2006 г., Санкт-Петербург – 2008 г.). Психологи-преподаватели и психологи-практики стали воцерковляться и «воцерковлять» психологию, приобретая православное (теоцентрическое в противовес антропоцентрическому) мировоззрение как основу взгляда на человека. Для многих это выразилось в пересмотре устоявшихся профессиональных установок и явном или скрытом противостоянии с профессиональным сообществом, в целом скептически отнесшимся к возможности воцерковления.

Важный момент – до тех пор, пока диалог происходил на мировоззренческом уровне, психологи, ориентированные на православие, перенимали православное мировоззрение (они имели на это, помимо личного, и научное право в связи с тем, что данное мировоззрение «конкурировало» не с психологией самой по себе, а с ее прошлыми философскими основаниями). Но когда диалог перешел на уровень профессии, то его течение пошло не в русле

безоговорочного «перенятия», а в русле междисциплинарного взаимодействия с применением научных принципов принятия и отвержения положений. И когда с пастырской стороны православным психологам была предложена профессиональной целью, расходящаяся с профессиональными целями психолога и отрицающая их, то такая цель была отвергнута, несмотря на церковный авторитет предлагавшего. Речь идет о письме старца-иеросхимонаха Сампсона (Сиверса), которое ввел в научный оборот философ С.Л. Воробьев. В нем о. Сампсон рассматривает «православную психологию» как часть пастырских дисциплин (нравственного богословия, аскетики) и основную ее цель видит в том, чтобы *«анализировать психологию страстей греховных»* и *«наглядно-убедительно приводить к покаянию»* [курсив автора, цит. по 7, с. 86]. Данная цель оказалась за пределами профессиональной компетенции психолога, опирающегося на научно-исследовательский и научно-практический подходы для получения психологического знания, в котором категория «греха» присутствует лишь в той степени, в которой ее допускает исследуемый субъект [8]. Поэтому данную цель, нивелирующую собственно психологическое знание, психологическое сообщество не поддержало, да и богословское сочло недостаточной [6].

Переход ко второму этапу – этапу внимания к психологии как профессии – имел и теоретический аспект (появление православно-ориентированной психологии), и церковно-практический аспект (сотрудничество с психологами для осуществления служения Церкви в обществе), и явился подспудным доказательством того, что основные противоречия на первом – мировоззренческом – этапе были сняты. В духовно-образовательном же аспекте одним из наглядных признаков перехода ко второму этапу диалога стало

предложение ввести практико-ориентированный курс «Пастырская психология», сформулированное по итогам семинара «Развитие психологического образования в духовных учебных заведениях Учебного комитета РПЦ» (29–30 октября 2010 г.). Прошедшие этот курс будущие священнослужители должны были развить следующие компетенции:

- иметь систематизированные представления об истории развития основных психологических учений, о методологических основах современной психологии;
- иметь представление об основных психологических методах семейного и индивидуального консультирования;
- быть готовыми оказывать помощь прихожанам с различными духовно-психологическими проблемами;
- уметь использовать методы возрастной психологии в организации приходской жизни;
- уметь устанавливать психологический контакт с различными представителями светских учреждений;
- уметь осмысливать новые психологические направления с пастырской позиции;
- быть готовыми использовать в пастырском служении знания об отклонениях в развитии и о современных методах духовной психологической безопасности [9].

Приведенный список говорит о двух вещах: положительной оценке профессионально-психологического опыта со стороны духовной школы и не совсем реалистичном запросе – в рамках одного курса (ограниченного 60 академическими часами в бакалавриате, и для некоторых – 60 академическими часами в магистратуре [там же]) получить охват компетенций, соответствующий профессиональной переподготовке по психологии. Думается, что корни текущей дискуссии о месте преподавания психологии в духовной школе находятся в этом противоречии, вернее в том, что

новообразованная кафедра «Пастырское душепопечение» СДС является попыткой его разрешить, дав в пастырской магистратуре объем и материал профессиональной переподготовки по психологии. При этом духовная школа имеет и другой опыт решения схожей задачи – мотивирование слушателей на получение второго высшего образования в смежной области (напр., педагогике) в светских образовательных учреждениях.

Стоит отметить, что выраженное сторонниками традиционного подхода к преподаванию пастырских дисциплин (прот. Вадима Леонова, иером. Иоанна (Лудищева)) неприятие того, что перед будущими пастырями ставятся профессиональные задачи психологов [2], по своей сути похоже на описанную выше реакцию проф. Ф.Е. Василюка [8] на предложение православным психологам приводить к покаянию и отражает взаимосвязанные процессы профессионального диалога и профессиональной идентификации.

В целом же дискуссия 2020 года о роли психологии в пастырской деятельности, на наш взгляд, является признаком перехода к третьему этапу продолжающегося диалога – этапу диалога на уровне методов (инструментов). Не случайно в качестве примера того, что перед будущими пастырями ставятся не свойственные им задачи, прот. В. Леонов приводит включение в образовательную программу именно практического курса – «Практикума приобретения навыков индивидуальных бесед», который ставит следующие задачи:

– отработать основные навыки психологического консультирования;

– познакомить студентов с методологическими, теоретическими и методическими основами психологического консультирования (в том числе со специфическими проблемами: аддикции и паллиатив);

- сформировать представление о закономерностях, механизмах, феноменах психотерапевтических отношений;
- сформировать умения социально-психологического анализа и диагностики проблем человека;
- развить навыки применения знаний психологического консультирования, методов, процедур для (а) оказания индивиду психологической помощи (в том числе со специфическими проблемами: аддикции и паллиатив); (б) анализа проблем человека с учетом его психологических особенностей и специфики ситуации; (в) выявления факторов, оказывающих влияние на особенности поведения человека;
- развить способность разрешать дилеммы профессиональной этики [там же].

Перечисленные задачи – сами по себе повод для беспокойства уже психологов: почему выпускник пастырской магистратуры будет оказывать психологическую помощь, если у него нет ни профессионального, ни юридического права на ее оказание? И есть ли понимание у сторонников нового подхода к преподаванию психологии в духовной школе, что психологические инструменты, как и инструменты врачебной, юридической, даже священнической деятельности, – вещи, подлежащие сертификации (в прямом или переносном смысле)?

Но пока неприятие новой магистерской программы проходит не по линии анализа инструментов психологической практики, а, как уже упоминалось, по линии защиты целей пастырского служения, что соответствует уровню диалога на профессиональном уровне: беспокойство у защитников традиционного подхода к преподаванию пастырских и психологических дисциплин вызывает то, что чрезмерная концентрация психологических курсов механически приведет к изменению целей пастырского служения. Сами

психологические методы они оценивают как условные, ограниченные и внутренне противоречивые. Защитники нововведений уповают на оживление традиции пастырского служения этими методами, оценивая их как современные. При том, что в этих оценках может не быть логического противоречия, ни то, ни другое отношение не учитывают того, что преподают на первом курсе факультета психологии: метод не существует отдельно от профессии. Действительно, «у пастырей потребность в психологическом знании инструментальна» [10], но и знание, получаемое с помощью психологических инструментов, и сами инструменты, строго говоря, – это составляющие профессиональной деятельности психолога. Используя их, психолог несет ответственность перед клиентом, заказчиком, работодателем, профессиональным сообществом, законом. Перед кем ответственен оказывающий психологическую помощь выпускник кафедры пастырского душепопечения, магистр теологии? Может сложиться ситуация, при которой нерелигиозный психолог, использующий методы, негативно оцененные с точки зрения православного мировоззрения (эриксоновский гипноз, НЛП и пр.), но использующий законно (имеющий диплом, специализацию, проходящий собственную терапию и супервизию, заключивший договор) с позиции профессиональной этики будет более безупречен, чем православный священник, использующий методы, получившие нейтральную или положительную духовную оценку, но с несвоей целью оказания психологической помощи. В связи с этим, последняя задача вышеупомянутого практика («развить способность разрешать дилеммы профессиональной этики») при разъяснении, какая профессия имеется в виду, может стать ключом к разрешению всей дискуссии о новом подходе к пастырской магистратуре.

Переходя от конкретной программы к сути диалога на методическом (инструментальном) уровне, можно еще раз напомнить, что методы оказания психологической помощи, являющейся «областью практического применения психологии» [11, с. 306], в своей сущности неотделимы от профессии психолога. Даже видимая простота и доступность некоторых методов психологической диагностики является обманчивой в связи с тем, что исследование и диагностика психологических проблем в большинстве случаев – стадия оказания психологической помощи (и чем проще метод, тем более он «психологичен», то есть более связан с ядром практической психологии – процессом оказания психологической помощи). Насущную же пастырскую задачу дифференцирования духовных и психологических феноменов более естественным представляется начинать решать со стороны пастырского душепопечения (основных его «инструментов») и уже затем – переходить к осторожному использованию знаний о психологических методах. Так же как, например, психиатр для отделения психопатологических феноменов от психологических сначала учится «фиксировать» последние не психологическими методами, а – аутентичным для психиатрии – клиническим методом (наблюдением, беседой), что является защитой от чрезмерной психологизации психиатрии [12], так и опытный пастырь в практике душепопечения через само душепопечение выходит на психологические феномены, которые не являются сутью духовной жизни, но могут оказывать влияние на нее.

Поэтому, на наш взгляд, православное пастырство на инструментальном этапе диалога с психологией оказывается в той же ситуации, что и психология на мировоззренческом – оно может лишь ограничиться «выслушиванием» позиции второй стороны с последующим принятием или

отвержением ее. Как на мировоззренческом уровне психология могла согласиться или не согласиться с православным мировоззрением, и результатами согласия отдельных ее представителей стало и появление христианской (православной) психологии, и самих православных психологов, так и на инструментальном уровне – православное пастырское богословие может только оценить психологические методы, не внося в них ничего нового и весьма аккуратно используя их в своих целях, среди которых не может быть цели оказания психологической помощи.

Для того чтобы диалог пастырского душепопечения и психологии был более плодотворным, то есть имеющим результатом новое культурное знание, а не только знакомство с уже имеющимся, он должен, на наш взгляд, вернуться ко второму этапу – на уровень профессии. И его отправной точкой может стать четкое определение целей обеих сторон: целью пастырского душепопечения является упоминавшаяся ранее цель приведения к покаянию, целью психологии является оказание психологической помощи. Эти цели, как известно, связаны друг с другом: религия, спасая человека, может вылечить его психику, а психология в ходе оказания помощи может сделать веру более осознанной [13, 14], но заимствование чужой цели, как показывает жизнь и отражают вышеприведенные дискуссии, является губительным.

Определенность профессиональных целей, их аутентичность, позволяет проводить органичные заимствования на других уровнях диалога: для психологии – это заимствование православного мировоззрения (как одного из возможных), результатом чего является появление христианской психологии, для пастырского душепопечения – это заимствование некоторых психологических методов для лучшего приведения к покаянию, результатом чего является

появление пастырской психологии. Их взаимодействие – христианской психологии как части научной психологии и пастырской психологии как составляющей пастырских дисциплин – и может явиться источником нового знания о человеке и его вере.

Но если о появлении первой – христианской психологии – можно говорить с уверенностью, о чем свидетельствуют и многочисленные статьи, и коллективные монографии [15, 16], то опыт пастырской психологии остается на данный момент во многом фрагментарным [напр., 17, 18] и требует систематического изложения. Именно пастырская психология, использующая психологические методы для пастырских целей, и может помочь окончательно определить место психологии в духовной школе и в сознании будущих пастырей.

Таким образом, преподавание психологии в духовной школе своей целью должно иметь содержательный охват трех составляющих: психологии как таковой (основные подходы и методы, независимо от их религиозного/секулярного характера), христианской психологии (как результата соединения православного мировоззрения и научной психологии) и пастырской психологии (как результата использования психологических методов в целях пастырского душепопечения).

Библиография

1. Официальная страница о. Андрея Конаноса. [Электронный ресурс] URL: <https://www.facebook.com/andreas.konanos> (дата обращения: 30.08.2020).
2. Леонов В., прот. Православное пастырство и попытки его обновления [Электронный ресурс] URL: <https://pravoslavie.ru/131595.html> (дата обращения: 4.06.2020).
3. Великанов В., прот., Домусчи С., свящ. Православное пастырство – это живая традиция [Электронный ресурс] URL: <https://pravoslavie.ru/131732.html> (дата обращения: 10.06.2020).
4. Рогозянский А.Б. Хабаровский эксперимент: психология и психологи в духовной школе. Беседа с архиепископом Биробиджанским и Кульдурским Ефремом [Электронный ресурс] URL: <https://pravoslavie.ru/133190.html> (дата обращения: 10.08.2020).
5. Подоровская И.А. Психологические особенности преподавания психологии в православной духовной семинарии: автореф. дис. ... канд. психол. наук. – Самара, 2002. – 25 с.
6. Киприан (Ященко), иеродиакон. Отчетный доклад руководителя круглого стола на тему: «Содержание курса психологии в духовных школах Русской Православной Церкви» // Учение церкви о человеке. Богословская Конференция Русской Православной Церкви. Москва, 5–8 ноября 2001 г. Сергиев Посад, 2002.
7. Воробьев С.Л. Онтологические образы психологии // Начала христианской психологии. – М.: Наука, 1995, с. 80–105.
8. Василюк Ф.Е. Христианская психология: «история» и «география». Статья 2. Разметка пространства // Консультативная психология и психотерапия. 2015. Том 23. № 5. С. 64–90.

9. Яценко К. О преподавании психологии в церковных учебных заведениях [Электронный ресурс] // Психолого-педагогические исследования. 2011. № 3. URL: <http://psyedu.ru/journal/2011/3/2410.phtml> (дата обращения: 13.09.2020).

10. Шеховцова Л.Ф. К дискуссии о преподавании психологии в духовных школах [Электронный ресурс] URL: <https://pravoslavie.ru/132202.html> (дата обращения: 29.06.2020).

11. Психология. Словарь / Под общ. ред. А.В. Петровского, М.Г. Ярошевского. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Политиздат, 1990. – 494 с.

12. Психиатрия в кризисе? Интервью П.В. Морозова // Дневник психиатра. 2012. № 1. С. 1–2, 4–5.

13. Франкл В.Э. Основы логотерапии. Психотерапия и религия. – СПб.: Речь, 2000. – 286 с.

14. Василюк Ф.Е. Исповедь и психотерапия // Консультативная психология и психотерапия. 2004. Том 12. № 4. С. 79–90.

15. Начала христианской психологии [учебное пособие для вузов] / Б.С. Братусь [и др.]. – М.: Наука, 1995. – 236 с.

16. Христианская психология в контексте научного мировоззрения: коллективная монография / под ред. проф. Братуся Б.С. – 2-е изд. – М.: Никая, 2019. – 528 с.

17. В Церкви создадут единое методическое пособие по окормлению людей с ВИЧ-инфекцией [Электронный ресурс] // Официальный сайт РПЦ МП. 22.05.2018 г. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5207728.html> (дата обращения: 09.10.2020).

18. Методология социальной реабилитации наркозависимых в церковной общине / Игумен Мефодий (Кондратьев), Р.И. Прищенко, Е.Е. Рыдалевская.; Предисловие Н.М. Сироты. – М.: Лепта Книга, 2012. – 152 с.

ФИЛОЛОГИЯ

И.А. Поплавская

ПОЭМА А. С. ПУШКИНА «КАВКАЗСКИЙ ПЛЕННИК»

И ПРОБЛЕМА СТРОИТЕЛЬСТВА РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XIX ВЕКА

Аннотация: в статье речь идет о реконструкции кавказского текста на материале эпистолярия, лирических стихотворений и поэм Пушкина. Осмысляется тема Кавказа в трудах русских религиозных философов. Через присоединение Кавказа анализируются особенности строительства Российской империи первой половины XIX века.

Ключевые слова: Пушкин, Кавказ, эпистолярный, лирические стихотворения, поэмы, Российская империя.

«Кавказский текст» играет исключительно важную роль как в творчестве А.С. Пушкина, так и в истории русской литературы XIX века в целом. Кавказский текст тесно связан с формированием романтической эстетики и поэтики Пушкина, раскрывает авторские принципы жизнестроительства, отражает процессы жанрово-стилевой эволюции поэта. Н.В. Гоголь в статье «Несколько слов о Пушкине», опубликованной в сборнике «Арабески» (1835), связывает

начало формирования Пушкина как русского национально-го поэта с его пребыванием на Кавказе, с Южным периодом в его творчестве. Ср.: «Исполинский, покрытый вечным снегом Кавказ <...> поразил его. <...> Его пленила вольная поэтическая жизнь дерзких горцев, их схватки, их быстрые, неотразимые набеги; и с этих пор кисть его приобрела тот широкий размах, ту быстроту и смелость, которая так дивила и поражала только что начинавшую читать Россию»¹.

Кавказский текст русской литературы 1820–1830-х годов, как и всякий другой тип регионального текста, отличается выраженностью, ограниченностью, структурностью. Если выраженность «заставляет рассматривать текст как реализацию некоторой системы, ее материальное воплощение», а наличие в тексте внутренних и внешних границ формирует такое его качество, как ограниченность, то внутренняя организация текста позволяет воспринимать его на синтагматическом и парадигматическом уровне как «структурное целое»².

Формирование поэтики кавказского текста в творчестве Пушкина начинается в его эпистолярной 1820-х годов. В переписке поэта Кавказ осмысливается и как важный этап в его реальной биографии, и как встреча с природой юга, и как отражение событий Русско-кавказской войны, и как текстообразующий феномен, порождающий специфический кавказский сюжет. См., например, письмо Пушкина брату Л.С. Пушкину от 24 сентября 1820 года из Кишинева: «Два месяца жил я на Кавказе; <...> Жалею, мой друг, что ты со мною вместе не видал великолепную цепь этих гор; ледяные

¹ Гоголь Н.В. Собрание сочинений: В 7 т. – М.: «Худож. лит.-ра», 1966–1967. – Т. 6. – С. 68–69.

² Лотман Ю.М. Об искусстве. – С-Петербург: «Искусство-СПб», 1998. – С. 61, 63.

их вершины, которые издали, на ясной заре, кажутся странными облаками, разноцветными и недвижными; <...> Кавказский край, знойная граница Азии, любопытен во всех отношениях. Ермолов наполнил его своим именем и благотворным гением. Дикая черкесы напуганы; древняя дерзость их исчезает. <...> И там, где бедный офицер безопасно скачет на перекладных, там высокопревосходительный легко может попасться на аркан какого-нибудь чеченца. Ты понимаешь, как эта тень опасности нравится мечтательному воображению»³.

Также в письмах 1820–1822 годов Пушкин неоднократно говорит и о своей поэме «Кавказский пленник». Важно отметить, что место действия поэмы, ее пространственные образы во многом вбирают в себя реальные впечатления от пребывания поэта на Кавказе, создаются на пересечении эстетического и автобиографического текстов. В этом смысле особый интерес представляет письмо Пушкина Н.И. Гнедичу от 24 марта 1821 года из Кишинева. Ср.: «Сцена моей поэмы должна бы находиться на берегах шумного Терека, на границах Грузии, в глухих ущелиях Кавказа – я поставил моего героя в однообразных равнинах, где сам прожил два месяца» (X, 27).

Эстетика романтизма, которая формируется в период Южной ссылки Пушкина (1820–1824), оказывается тесно связанной с категорией жизнестроительства. Как пишет Ю.М. Лотман, в это время «творчество поэта стало рассматриваться как один огромный автобиографический роман, в котором стихотворения и поэмы образовывали главы, а

³ Пушкин А.С. Полное собрание сочинений: В 10 т. – М.; Л.: Изд-во Академии наук, 1949–1950. – Т. X. – С. 17, 18. В дальнейшем все сноски даются по этому изданию с указанием в скобках тома и страницы.

биография служила сюжетом»⁴. Диалог между жизнью и литературой, попытка выстраивать свое бытовое поведение в соответствии с литературными образами и в то же время наделять литературных персонажей автобиографическими чертами присутствует в кавказском тексте поэта как его важнейшая особенность. Так, возможность посмотреть на свою личность с позиции романтического героя современной литературы, переживающего чувство одиночества, отражается в несколько иронической самохарактеристике поэта в письме Н.И. Гнедичу от 27 июня 1822 года из Кишинева. В нем Пушкин говорит: «Пожалейте обо мне: живу меж гетов и сарматов; никто меня не понимает. Со мною нет просвещенного Аристарха, пишу как-нибудь, не слыша ни оживительных советов, ни похвал, ни порицаний» (X, 37). В этом же ключе воспринимается и сравнение поэтом самого себя с героем «Кавказского пленника» из письма Л. С. Пушкину от 30 января 1823 года из Кишинева, в котором речь идет о постановке французского балетмейстера, работавшего в Петербурге, Ш.Л. Дидло (1767–1837) балета на сюжет этой поэмы. Главную партию в нем исполняла известная русская балерина А.И. Истомина (1799–1848). Ср.: «Пиши мне о Дидло, об Черкешенке Истоминой, за которой я когда-то волочился, подобно Кавказскому пленнику» (X, 53).

Наконец, к кавказскому тексту Пушкина можно отнести и его высказывания в письмах о самой поэме. Они касаются в основном характера пленника, его взаимоотношений с черкешенкой и описания быта народов Кавказа. В известном письме В.П. Горчакову от октября – ноября 1822 года из Кишинева Пушкин говорит о пленнике как о герое байронического типа, в котором он изобразил «это равнодушие

⁴ Лотман Ю.М. Пушкин. – С-Петербург: «Искусство-СПБ», 1998. – С. 57.

к жизни и к ее наслаждениям, эту преждевременную старость души, которые сделались отличительными чертами молодежи XIX века» (X, 49). А в письме П.А. Вяземскому от 6 февраля 1823 года из Кишинева автор приводит мнение о герое этой поэмы П.Я. Чаадаева, который считал пленника недостаточно *blasé* («пресыщенным»), и одновременно полемизирует с адресатом письма о концовке поэмы, о «тайне занимательности» в ней (X, 56).

Итак, можно сказать, что поэтика кавказского текста в письмах Пушкина 1820-х годов воспринимается как единство автобиографического, природного, этнографического и исторического материала, получившего эстетическое завершение в поэме «Кавказский пленник». Для кавказского текста Пушкина и русской литературы в целом определяющим оказывается такой фактор, как граница. Кавказ воспринимается как географическая граница, разделяющая и одновременно соединяющая Европу и Азию. Кавказ осмысливается и как культурная граница, как встреча двух миров: «цивилизованного» и «естественного», севера и юга, которая обуславливает и соответствующую типологию героев. Это русский на Кавказе, «дева гор», «сыны Кавказа». Пушкинский текст о Кавказе включает в себя и описания природы этого региона, и отклики на исторические события русско-кавказской войны. Исторический дискурс в этом типе текста во многом определяет и его тематику – тема насилия, и его основную сюжетную линию – жизнь русского пленника на Кавказе. Не случайно в переписке Пушкина 1820-х годов Кавказ во многом рассматривается сквозь призму его поэмы «Кавказский пленник» и образ его главного героя. Также кавказский текст Пушкина соотносится и с эстетикой жизнетворчества автора, когда его бытовое поведение выстраивается в соответствии с «литературным» поведением

известных романтических персонажей («искатель новых впечатлений», «бессарабский пустынный») и, наоборот, когда литературные герои во многом наделяются автобиографическими чертами. В этой связи совершенно справедливо замечание о том, что байронизм пленника заключается не столько в его характере, сколько в автобиографическом подтексте его характера⁵. Еще одна особенность этого текста у Пушкина связана с его интермедийной (балет «Кавказский пленник, или Тень невесты» на музыку К.А. Кавоса в постановке Дидло) и метатекстуальной (критические отзывы самого автора и его современников, многочисленные подражания поэме) природой.

Как известно, «Кавказский пленник» (1822) является инициальным произведением в цикле «южных поэм» Пушкина. В этой поэме так же, как и в других поэмах данного цикла: «Братья разбойники», «Бахчисарайский фонтан», «Цыганы», получили отражение важнейшие особенности русской романтической эстетики и поэтики 1820-х годов. Основная тема ее связана с изображением встречи двух культур: Запада и Востока, европейской культуры и культуры народов Кавказа, культуры «просвещенной» и «органической», личностной и родовой.

В основе поэмы лежит сюжет о кавказском пленном, который является литературной проекцией событий русско-кавказской войны и получает этнографическую, психологическую и историческую конкретизацию. У Пушкина этот сюжет включает в себя такие базовые элементы, как плен героя – любовь черкешенки к пленнику – побег – описание природы Кавказа и нравов его жителей – исторические факты. Данная сюжетная схема выступает по отношению к произведениям М.Ю. Лермонтова («Кавказский

⁵ История русской литературы: В 4 т. – Л.: Наука, 1981. – Т. 2. – С. 251.

пленник»), Л.Н. Толстого («Кавказский пленник»), В.С. Макарина («Кавказский пленный») в качестве метасюжета, отдельные черты которого «либо насыщаются конкретным содержанием, либо трансформируются и исключаются из повествования»⁶. Этот сюжет оказывается динамичным, так как включается в общую творческую эволюцию отдельного автора. Одновременно он воспринимается и как относительно устойчивый, статичный, «поскольку базовые элементы в нем остаются неизменными, стабильными – отсутствие или сильная трансформация какого-либо из них уже несет в себе определенное художественное значение»⁷. Сюжет «Кавказского пленника» Пушкина раскрывает особенности пространственной и временной организации в произведении, формирует характерный хронотоп поэмы как основу кавказского текста русской литературы. Особенности сюжетного развития данного произведения обусловили и типологию героев в нем.

В центре этой поэмы оказывается романтический герой, в изображении которого автор следует традиции «восточных поэм» Байрона. Главный герой поэмы «Кавказский пленник» – «беглец», «странник», «изгнанник добровольный». Его бегство из современного общества воспринимается как стремление обрести высшую истину, связанную с полнотой самопознания и самореализации. Можно сказать, что в судьбе пленника уже намечена характерная для всей последующей русской литературы оппозиция «Дом-Мир». Как отмечает современный исследователь, с аксиологической

⁶ Семенова А.Д. М.Ю. Лермонтов и В.С. Макарин: Трансформация кавказского сюжета и реализация мифологемы горы в творчестве писателей // Уральский филологический вестник. Серия: Русская классика: динамика художественных систем. – 2013. – № 1. – С. 158.

⁷ Там же.

точки зрения Дом воплощает в себе сущее, идеал же, или должное, лежит в Мире⁸. Уход пленника из Дома в Мир в гносеологическом плане воспринимается как поиск им своего другого «я», как попытка осознания им возможности «другой» жизни.

В поэме «Кавказский пленник» так же, как и в поэмах Байрона с их «центростремительной силой», «действие сосредоточено вокруг одного героя, изображает событие его внутренней жизни, душевный конфликт»⁹. Главный герой поэмы Пушкина в период его жизни в России воспринимается как «другой среди своих» и раскрывается через описание сложной структуры конфликта, в который он оказывается вовлечен. Это конфликт социальный, изображающий героя как «отступника света», друга свободы; конфликт психологический, связанный с разочарованием в любви и дружбе, с переживанием в «увядшем сердце» «лучших дней воспоминанья»; конфликт философский, раскрывающий его стремление к самопознанию, к духовному самовозрастанию личности, что передается через объединяющий обе части поэмы образ дороги, который получает одновременно и конкретный, и символический смысл. По мнению Л.Я. Гинзбург, в этой поэме Пушкин «дал формулу современного человека, формулу слияния свободолюбия с разочарованием, с трагизмом», «в которую в дальнейшем можно было вкладывать многое»¹⁰.

Попав в плен к черкесам, герой оказывается уже в иной ситуации, которая может быть осмыслена через категорию «другой среди чужих» и которая с эстетической

⁸ Собенников А.С. «Между «есть Бог» и «нет Бога»...»: (о религиозно-философских традициях в творчестве А.П. Чехова). – Иркутск: Изд-во Иркутского ун-та, 1997. – С. 166.

⁹ Жирмунский В.М. Байрон и Пушкин. – Л.: Наука, 1978. – С. 31, 29.

¹⁰ Гинзбург Л.Я. О лирике. – Л.: Советский писатель, 1974. – С. 137.

точки зрения становится в это время очень продуктивной¹¹. Данная ситуация актуализирует еще один конфликт в поэме – конфликт исторический и культурный, являющийся откликом на события Русско-кавказской войны, которая началась в 1817 г. В то же время этот конфликт раскрывает неоднозначность самого понимания свободы, когда герой, утратив физическую свободу, сумел сохранить свободу внутреннюю. В этой связи следует отметить, что «Кавказский пленник» – это не только поэма о покорении Россией Кавказа, в ней также «проводится мысль о превосходстве духовных ценностей пленника»¹².

Наряду с протагонистом в поэме встречается и другой персонаж – «черкешенка», «дева гор». Ее характер дается в эволюции, что объясняется ее любовью к русскому пленнику. В результате героиня произведения оказывается «другой среди своих», и в этом смысле ее судьба во многом является зеркальным отражением судьбы главного героя. Нахождение протагониста в плену у черкесов соотносится с любовным «пленом» «девы гор», что передается через использование сходных психологических приемов в раскрытии внутренних переживаний обоих героев. Одним из таких приемов оказывается диалог-признание персонажей. Ср.:

¹¹ Как пишет в этой связи А.М. Гуревич, «действие романтической поэмы разворачивается чаще всего не в той среде, какой принадлежит герой по рождению и воспитанию, а в особой, исключительной для него обстановке, на фоне величественной природы: моря, гор, водопадов, бурь, среди полудиких народов, не затронутых европейской цивилизацией – «просвещением» // Гуревич А.М. Романтизм в русской литературе. – М.: «Просвещение», 1980. – С. 57.

¹² Сандлер С. Далекие радости. Александр Пушкин и творчество изгнания / Перевод с английского Г.А. Крылова. – СПб.: Академический проект, 1999. – С. 130, 136. (Серия «Современная западная русистика», т. 19).

*«Ах, русский, русский, для чего,
Не зная сердца твоего,
Тебе навек я предалась!
Не долго на груди твоей
В забвеньи дева отдыхала;
Не много радостных ночей
Судьба на долю ей послала!
<...>
Ты любишь, русский? ты любим?..
Понятны мне твои страданья...
Прости ж и ты мои рыданья,
Не смейся горестям моим» (IV, 122–123).*

Встречающиеся здесь обращение и лексический повтор («русский, русский»), анафора и синтаксический параллелизм («Не долго на груди твоей», «Не много радостных ночей»), вопросительные («Ты любишь, русский? ты любим?..») и восклицательные («Тебе навек я предалась!») предложения, многоточия на образно-речевом уровне передают не только эмоциональное состояние героини, исповедь ее сердца, но и воспринимаются как сюжетное и психологическое удвоение самой ситуации любви в поэме: любви черкешенки к пленнику и любви пленника к «далекой деве». Этот параллелизм двух признаний героев возникает вновь в финальной сцене поэмы, когда «черкешенка и пленник точно меняются местами: он “летит” к ней “оскресшим сердцем”, она же, пережившая разочарование, не отвечает на его порыв»¹³.

Описание двух диалогов героев проецируется на изображение окружающей их природы, когда на смену ночи приходит занимающийся рассвет. Предрассветный пейзаж также возникает в произведении дважды: после сцены объяснения героев и после освобождения пленника. Ср.:

¹³ Гуревич А.М. Романтизм в русской литературе. – М.: «Просвещение», 1980. – С. 61.

*Светила ночи затмевались;
В дали прозрачной означались
Громады светло-снежных гор;*

<...>

*Редел на небе мрак глубокой,
Ложился день на темный дол,
Взошла заря. Тропой далекой*

Освобожденный пленник шел (IV, 123, 128).

Образ утренней зари в середине второй главы и в финале поэмы, благодаря использованию высокой лексики и метафор («светила ночи»), эпитетов («прозрачной», «глубокой»), олицетворений («ложился день», «взошла заря»), передает психологическую конкретность в восприятии природного мира, соотносимую с изображением любовного чувства, с внутренней свободой героев, с экзистенциальной проблематикой произведения. Отмеченная в этих фрагментах повторяемость отдельных сюжетных ситуаций (две исповеди героев), мотивов (неразделенная любовь), образов (ночь, заря) получает символический смысл и воспринимается как эстетическая основа для формирования литературного мифа о Кавказе в поэме Пушкина. В этом смысле можно говорить о том, что «поэтический язык “Кавказского пленника” становится своеобразным “архаическим” языком для последующих авторов»¹⁴, писавших о Кавказе. В их числе М.Ю. Лермонтов, А.А. Бестужев-Марлинский, А.И. Полежаев, Я.П. Полонский, Л.Н. Толстой и др.

Типология героев в поэме «Кавказский пленник» и «кавказском тексте» Пушкина включает в себя и обязательное

¹⁴ Романенко С.М. Кавказский миф в русском романтизме и его эволюция в творчестве Я.П. Полонского: Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук. – Томск, 2006. – С. 12 – 13.

изображение «сынов Кавказа», их быта и культуры. Описание жизни народов Кавказа дается в поэме глазами «европейца», и таким образом раскрывается общность историко-культурной и эстетической точек зрения главного героя, повествователя и автора. Она основана на их внутренней открытости природе и миру «чужой» культуры. Так, быт горцев передается в поэме через восприятие главного героя:

*Но европейца все вниманье
Народ сей чудный привлекал.
Меж горцев пленник наблюдал
Их веру, нравы, воспитанье... (IV, 114).*

Вместе с тем точка зрения пленника дополняется точкой зрения повествователя и автора, представленной в посвящении, эпилоге и прозаическом примечании к поэме. В посвящении, адресованном Н.Н. Раевскому (1801–1843), младшему сыну известного генерала, участника Отечественной войны 1812 года Н.Н. Раевского-старшего¹⁵, читаем:

*Во дни печальные разлуки
Мои задумчивые звуки
Напоминали мне Кавказ.
<...>
Забуду ли его кремнистые вершины,
Гремучие ключи, увядшие равнины,
Пустыни знойные, края, где ты со мной
Делил души молодые впечатленья;
Где рыскает в горах воинственный разбой,
И дикий гений вдохновенья
Таится в тишине глухой? (IV, 105–106).*

¹⁵ Подробнее о Н.Н. Раевском-младшем и об его отце в кн.: Черейский Л.А. Пушкин и его окружение. – Л.: Наука, 1988. – С. 361–362.

Элегическая тональность этого посвящения, которая передается через мотивы разлуки, воспоминания и психологические эпитеты («во дни печальные разлуки», «задумчивые звуки»), дополняется использованием придаточных предложений с союзом «где», выполняющих функцию синтаксического параллелизма, а также визуальной («кремнистые вершины») и акустической («гремучие ключи») образностью, соединенной со звукописью («где рыскает в горах воинственный разбой»). Все эти средства художественной выразительности акцентируют внимание на использовании элементов романтической поэтики в «кавказском тексте» Пушкина, раскрывают переход от описания внутреннего мира в поэме (лирический субъект) к внешнему (природа и жизнь народов Кавказа), передают близость идеологического и эстетического восприятия Кавказа и его жителей героем, повествователем и автором¹⁶.

¹⁶ Близость точек зрения героя, повествователя и автора в восприятии природы Кавказа и его жителей раскрывается, например, при описании гостеприимства черкесов в первой части поэмы и в примечании к этому фрагменту.

*Тогда хозяин благосклонный
С приветом, ласково, встает
И гостю в чаше благовонной
Чихирь отраднй подает.
Под влажной буркой, в сакле дымной,
Вкушает путник мирный сон,
И утром оставляет он
Ночлега кров гостеприимный (IV, 116–117).*

В примечании к слову «чихирь» указывается, что это «красное грузинское вино» (IV, 134). В примечании к последнему стиху этого фрагмента автор пишет: «Черкесы, как и все дикие народы, отличаются пред нами гостеприимством. Гость становится для них священной особою. Предать его или не защитить почитается меж ними за величайшее бесчестие. Кунак (т. е. приятель, знакомец) отвечает жизнью за вашу безопасность, и с ним вы можете углубиться в самую середину кабардинских гор» (IV, 134).

Изображение сынов Кавказа в поэме Пушкина во многом раскрывается через тему войны и насилия. Насилие рассматривается здесь как необходимый элемент самого образа жизни горских народов, что передается через такие словесные формулы, как «гнездо разбойничьих племен», «гроза беспечных казаков», «коварный хищник», «тайный враг», «сердца, рожденные для войны», «кровавые забавы», «дикий народ», «черкесы грозные», «дикие питомцы брани». Также тема насилия получает в произведении и историческую трактовку, она воспринимается как ответ на военные действия русской армии на Кавказе. В этом плане смыслообразующую и сюжетообразующую роль в поэме получает противопоставление казаков и черкесов, дня и ночи, России и Кавказа, Севера и Юга, Запада и Востока.

Тема войны и насилия, присутствующая в поэме, оказывается тесно связанной с колониальной политикой России на Кавказе, которая имела свои особенности, и проблемой строительства Российской империи. В отличие от стран Западной Европы Россия, как пишет Э. Саид, «приобретала свои имперские владения почти исключительно по соседству со своими границами»¹⁷. Эта особенность российской колониальной истории во многом объясняет тот факт, что в русской мысли и культуре «понятие Востока было столь пластично» и что русский ориентализм «был больше склонен признавать разнообразие мира, чем бинарное деление на “Запад” и “Восток”»¹⁸. «Пластичное» восприятие Кавказа в русском ориентализме начала XIX века в то же время было неотделимо и от образования русской нации, соотносимой с образованием других наций и национальными

¹⁷ Said E. Culture and Imperialism. – N.Y: Knopf, 1993. – P. 10.

¹⁸ Адиб Халид. Российская история и спор об ориентализме // Российская империя в зарубежной историографии: Работы последних лет. – М.: Новое издательство, 2005. – С. 319, 316.

движениями народов Российской империи¹⁹. Формирование в культурном сознании образа Кавказа как русского Востока обусловило обращение к современному историческому и национальному материалу в поэме «Кавказский пленник». В эстетическом плане этот материал способствовал появлению в русской романтической литературе 1820-х годов категории народности, под которой понималось изображение экзотических пейзажей Кавказа, национальных традиций и особенностей мироощущения его жителей²⁰.

Непосредственное обращение к историческому материалу происходит в эпилоге поэмы. Как отмечают современные исследователи, «эпилог “Кавказского пленника” подключает к конфликту третью силу – историю. <...> Пушкину важен этот фон большой истории, нужна история как действующее лицо его поэзии»²¹. История как «действующее лицо» поэмы позволяет автору вписать события

¹⁹ Подробнее об этом см.: Андреас Каппелер. Образование наций и национальные движения в Российской империи // Российская империя в зарубежной историографии: Работы последних лет. – М.: Новое издательство, 2005. – С. 421.

²⁰ О народности в русской романтической литературе пишет в это время известный литературный критик, писатель, журналист О.П. Сомов (1793–1833). В статье «О романтической поэзии» (1823) он говорит, в частности, следующее: «Но сколько различных народов слилось под одно название русских или зависят от России, не отделяясь ни пространством земель чужих, ни морями далекими! Сколько разных обликов, нравов и обычаев представляются испытующему взору в одном объеме России совокупной! <...> сколько в России племен, верующих в Магомета и служащих в области воображения узлом, связующим нас с Востоком. Итак, поэты русские, не выходя за пределы своей Родины, могут перелетать от суровых и мрачных преданий Севера к роскошным и блестящим вымыслам Востока» / Сомов О.М. О романтической поэзии // «Их вечен с вольностью союз»: Литературная критика и публицистика декабристов. – М.: Современник, 1983. – С. 167–168.

²¹ Сурат И.З., Бочаров С.Г. Пушкин: Краткий очерк жизни и творчества. – М.: Языки славянской культуры, 2002. – С. 30.

частной жизни героев в большой культурно-философский контекст. В нем «действуют как силы неслиянные, разнонаправленные – свобода, любовь и история»²². В эпилоге поэмы возникает центральная для всего творчества Пушкина тема Империи и Свободы. Как пишет известный русский философ, историк и публицист Г.П. Федотов (1886–1951) в статье «Певец империи и свободы» (1937), в поэме «Кавказский пленник» сочувствие автора «раздваивается между черкесами и казаками. Чтобы примирить свое сердце с имперским сознанием, – свободу со славой, – он делает русского пленником и подчеркивает жестокость диких сынов Кавказа. Тогда казацкие линии и русские штыки становятся сами символом свободы»²³. «Имперские концовки» поэм «Кавказский пленник» и «Цыганы» во многом предопределяют эволюцию политических взглядов Пушкина, его движение к «свободному консерватизму», у истоков которого оказывается «История Государства Российского» Н.М. Карамзина. В сознании поэта «русская жизнь и русская государственность» предстают как «непрерывное и мучительное преодоление хаоса началом разума и воли. В этом и заключается для Пушкина смысл империи»²⁴. Можно сказать, что

²² Там же.

²³ Федотов Г.П. Певец империи и свободы // Пушкин в русской философской критике: Конец XIX - первая половина XX в. – М.: Книга, 1990. – С. 359.

²⁴ Там же. – С. 361. Осмысление идеала империи и свободы представлено в этой статье как выражение органичности, внутренней непротиворечивости эстетического сознания Пушкина. Ср.: «... одно из главных силовых напряжений пушкинского творчества: Империя и Свобода. <...> Сама свобода лишь менялась в своем содержании. Зато другая тема, тема империи, остается неизменной. Это константа его творчества. <...> Империя, как и ее столица, для Пушкина, с эстетической точки зрения, это прежде всего лад и строй, окрыленная тяжесть, одухотворенная мощь. <...> Но еще более, чем правда и милость, подвиг просвещения и культуры составляет для Пушкина <...> главный смысл империи» (С. 357, 358, 362, 363).

в поэме «Кавказский пленник» стихия жизни как таковой («страсти роковые») встречается со стихией национальной жизни народов Кавказа. Обе эти стихии преодолеваются в поэме волевым началом, которое связано с прославлением военных действий России на Кавказе. С этой точки зрения сами отношения пленника и черкешенки получают в поэме высший смысл. Как пишет Б.М. Гаспаров, «образ завоевания» героем романтически-безыскусной «девы» проецируется на образ подчинения экзотического «дикого» края сакральному космосу империи»²⁵.

Исторический конфликт в поэме осмысливается и на эстетическом уровне. В этом плане важная роль отводится таким метатекстуальным элементам, как посвящение, эпилог и прозаические примечания. Так, в посвящении и эпилоге возникает образ музы, поэтического творчества: «свободной музы приношенье», «изгнанной лиры пенье», «муза, легкий друг мечты», «богиня песен и рассказа». Образ музы в соединении с мотивом воспоминания позволяет рассматривать «кавказский текст» поэта как полидискурсивный, в котором огранично сосуществуют биографические, этнографические и исторические реалии. В эпилоге присутствует мотив преображения музы, поэтического вдохновения («Так муза, легкий друг мечты, // К пределам Азии летала... <...> Ее пленял наряд суровый // Племен, возросших на войне, // И часто в сей одежде новой // Волшебница являлась мне»), благодаря которому создается новая эстетическая реальность, сконструированная по законам словесного искусства. Поэтому сами события русско-кавказской войны переводятся в поэме в область мифологического предания, становятся

²⁵ Гаспаров Б.М. Поэтический язык Пушкина как факт истории русского литературного языка. – СПб.: Академический проект, 1999. – С. 300. (Серия «Современная западная русистика», т. 27).

основой для создания нового культурного мифа о Кавказе в русской литературе 1820-х гг. Об этом свидетельствуют, в частности, и такие строки из эпилога:

*Богиня песен и рассказа,
Воспоминания полна,
Быть может, повторит она
Преданья грозного Кавказа;
Расскажет повесть дальних стран,
Мстислава²⁶ древний поединок,
Измены, гибель россиян
На лоне мстительных грузинок;
И воспою тот славный час,
Когда, почуя бой кровавый,
На негодующий Кавказ
Подъялся наш орел двуглавый
<...>
И возвестят о вашей казни
Преданья темные молвы (IV, 129–130, 131).*

В примечаниях к поэме Пушкин указывает на источники «кавказского текста» в русской литературе. В качестве одного из таких источников упоминается фольклор народов Кавказа, и это принципиально. Фольклорный материал формирует другую точку зрения на проблему Кавказа. Это

²⁶ К этому стиху Пушкин дает следующее примечание: «Мстислав, сын св. Владимира, прозванный Удалым, удельный князь Тмутаракана (остров Тамань). Он воевал с косогами (по всей вероятности, нынешними черкесами) и в единоборстве одолел князя их Редедю. См. Ист. Гос. Росс. Том II» (IV, 134). В этом примечании можно выделить такие элементы «кавказского текста», как наличие исторического дискурса, противостояние русского князя Мстислава и косоогов, предков нынешних кавказских народов, а также подразумеваемое противопоставление христианства и язычества.

взгляд изнутри, взгляд с позиции человека, живущего на Кавказе. Так, в примечании 7, относящемся к стиху «И песни Грузии счастливой», Пушкин пишет: «Песни грузинские приятны и по большей части заунывны. Они славят минутные успехи кавказского оружия, смерть наших героев: Бакунина и Цицианова, измены, убийства – иногда любовь и наслаждения» (IV, 132). В этом примечании содержатся такие сюжетообразующие элементы «кавказского текста», как война, смерть и любовь. Важно отметить, что в самом тексте поэмы, в «Черкесской песне»²⁷, уже присутствуют отдельные элементы данного сюжета и присутствующая в ней другая точка зрения.

Еще одним источником «кавказского текста» русской литературы являются упоминаемые в примечании 8 к стихам «Эльбрус огромный, величавый // Белел на небе голубом» фрагменты из оды Г.Р. Державина «На возвращение графа Зубова из Персии» (1797) и послания В.А. Жуковского «К Воейкову» («Добро пожаловать, певец») (1814). В оде Державина речь идет о В.А. Зубове (1771–1804), главнокомандующем русскими войсками в Русско-персидской войне 1796 года. В ней дается описание природы Кавказа, которое получает и конкретный, и аллегорический смысл. Кавказ воспринимается в этой оде как аллегория войны и человеческой судьбы, как образное выражение «перемены рока» в истории и в жизни отдельной личности. В послании же

²⁷ Как отмечает Б.В. Томашевский, у современников Пушкина «совершенно исключительным успехом пользовалась «Черкесская песня». Она дважды была положена на музыку (И. Геништой и А. Алябьевым) и свыше двадцати раз перепечатана в песенниках и собраниях романсов. <...> Это была одна из наиболее популярных песен на слова Пушкина // Томашевский Б.В. Пушкин. Т. 2. Юг; Михайловское. – М.: Художественная литература, 1990. – С. 53.

Жуковского тоже отражен реальный факт – путешествие русского поэта, журналиста и издателя А.Ф. Воейкова (1779–1839) по Южной России и Кавказу в 1813 году. В отличие от оды Державина, в которой образ Кавказа воспринимается как художественное воплощение философии судьбы главного героя, в послании Жуковского кавказский фрагмент прочитывается в контексте романтической эстетики жизнетворчества. «Кавказский текст» в этом стихотворении Жуковского соединяет описание Кавказа и его жителей с отдельными фактами реальной биографии Воейкова, а также с поэтическими откликами на послание Воейкова «К Жуковскому» («Ты, который с равной легкостью») (1813) и с фрагментами замысла волшебной-исторической поэмы Жуковского «Владимир», которая так и не была написана поэтом²⁸. Действие поэмы «Владимир» должно было происходить в эпоху правления русского князя Владимира Святославича (около 960–1015), при котором в 988 году произошло Крещение Руси и который впоследствии был причислен к лику святых. По предположению современной исследовательницы, в этом произведении Жуковский хотел соединить исторический материал с фольклором и национальной мифологией. Все это позволило бы ему по-новому осмыслить категорию историзма в литературе, соотнести личность и историю в контексте «большого времени»²⁹. Можно сказать, что послание Жуковского «К Воейкову», которое было известно

²⁸ Подробнее об этом см.: Лебедева О.Б. Жуковский В.А. «К Воейкову. Послание». Комментарий // Жуковский В.А. Полное собрание сочинений и писем: В 20 т. – Т. 1. – М.: «Языки русской культуры», 1999. – С. 654–661.

²⁹ Ветшева Н.Ж. Концепция национально-исторической эпопеи в планах поэмы В.А. Жуковского «Владимир» // От Карамзина до Чехова: Сб. статей. – Томск: Изд-во Томского ун-та, 1992. – С. 76.

широкому кругу читателей, стало для Пушкина своеобразной «эстетической формулой» создаваемой им поэмы «Кавказский пленник»³⁰. Эта «формула» предполагала изображение внешней и внутренней жизни героя на фоне исторических событий, соединенных с описанием природы и особенностями национальной жизни. Однако если в поэме «Владимир» Жуковский пытался создать литературный миф о князе Владимире-крестителе Руси, благодаря которому русская нация сумела осознать свою религиозную, национальную и культурную идентичность, то в поэме «Кавказский пленник» Пушкин воспроизвел другой литературный миф. Этот миф проецируется на сюжет евангельской притчи о блудном сыне³¹ и включает в себя следующую сюжетную схему: «герой покидает отчий дом: уход – бедствия в самостоятельной жизни – раскаяние – возвращение – радость отца / родных / рода по поводу его возвращения»³². Сюжет о блудном сыне / дочери соотносится здесь не только с судьбой главных героев – пленника и черкешенки, но

³⁰ Говоря о связи послания Жуковского и поэмы Пушкина в жанровом аспекте, Ю.Н. Тынянов пишет: «С этой точки зрения «Послание к Воейкову» Жуковского особенно любопытно: немногим по размерам уступая пушкинской поэме, оно остается посланием, между тем как тот же описательный материал, поставленный в сюжет и играя там роль сюжетную – временных перерывов, торможения, замены фабульных мотивов, давал ощущение большой формы (хоть он и был hors d'oeuvre, но вся вещь на нем и держалась) // Тынянов Ю.Н. Литературный факт. – М.: Высшая школа, 1993. – С. 177. (Классика литературной науки).

³¹ Евангелие от Луки. 15:11–32.

³² Словарь-указатель сюжетов и мотивов русской литературы: Экспериментальное издание. 2-е изд. – Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2006. – Вып. 1. – С. 25. В этом же словаре указывается, что сюжет блудного сына присутствует в таких произведениях Пушкина, как «Воспоминания в Царском Селе» (1815), «Полтава» (1828), «Станционный смотритель» (1830), «Сцены из рыцарских времен» (1835).

и проецируется на исторические взаимоотношения России и народов Кавказа. Важно отметить, что Россия в данном сюжете становится символом многонациональной Семьи, Домом многочисленных народов, населяющих ее, а Кавказ – тем регионом, который неизбежно должен воссоединиться с ней, пройдя через испытания войной и культурой.

Итак, «кавказский текст» Пушкина 1820-х годов создается по законам эстетики жизнетворчества и соединяет в себе автобиографические факты (ссылка, путешествие поэта по Кавказу), которые становятся эстетической основой для написания поэмы «Кавказский пленник». Для этого текста значимым оказывается фактор границы, который во многом предопределяет фабулу (плен и бегство героя), типологию персонажей (русский пленник, «дева гор», «сыны Кавказа»), структуру конфликта, хронотоп и полидискурсивность (пейзажные описания, этнографический материал, исторические факты) поэмы. «Кавказский текст» Пушкина оказывается метатекстуальным (посвящение, эпилог, прозаические примечания к поэме) и интермедийным (балет на музыку Катаринао Кавоса) образованием. В нем не только изображается судьба главных героев, но и описывается сам процесс создания поэмы, описывается эстетика порождения художественного текста³³.

³³ «Кавказский текст» Пушкина представлен также в стихотворениях «Я видел Азии бесплодные пределы» (1820), «Кавказ» (1829), «Обвал» (1829), «Делибаш» (1829), «Монастырь на Казбеке» (1829), неоконченной поэме «Тазит» (1829–1830), в «Путешествии в Арзрум» (1835). Размышляя о судьбе народов Кавказа, Пушкин в 1829 году, во время путешествия в Арзрум, «с надеждой обратил взоры к миссионерам, способным, как он полагал, изменить характер воинствующего горца» // Березкина С.В. «Так некогда поэт...»: Проблемы научной биографии Пушкина. – СПб.: Издательство «Пушкинский Дом», 2010. – С. 300.

Г.В. Калиткина

**«ЦЕРКОВНЫЙ СЛОВАРЬ»
П.А. АЛЕКСЕЕВА: У ИСТОКОВ
НАЦИОНАЛЬНОГО КУЛЬТУРНОГО
ПРОСТРАНСТВА**

Аннотация: в статье рассматривается роль лексикона П.А. Алексеева в формировании русской лингвокультуры на рубеже XVII–XIX вв. Словарь, при всем несовершенстве принципов его построения, оказался прообразом современных изданий лингвокультурологического типа. Данный лексикографический труд помогает выявить судьбу семантических церковнославянизмов.

Ключевые слова: лексикография, лингвокультура, концептосфера, семантические церковнославянизмы.

Классический период западной практики словаростроения (кон. XVII – нач. XIX в.) совпал с зарождением национальных государств, которых не знало средневековье. В России также разворачивался процесс национальной самоидентификации – сложнейший процесс осознания себя как народа, вышедшего на европейскую арену и при этом имеющего собственные корни. Сущность данного социально-культурного контекста в 1704 г. заставила Ф.П. Поликарпова в обращении к читателю «Лексикона трезычного» сформулировать принципиальное положение: «Не малую же [...] наш язык славенский имеет почесть, яко начало восприят от самые славы. Ибо еже греком есть *dóxa*, латинном *Gloria*, славенский и род и язык преславное свое начало

восприяша» [цит по: 1. с. 11]. Этот факт еще раз иллюстрирует аксиому: рефлексия над языком выливается в рефлексию над этничностью.

Одновременно XVIII век стал свидетелем окончательного разрушения в России былой диглоссии, что парадоксально определило необходимость в церковнославянских словарях. В 1722 г., например, был издан анонимный «Лексикон Сиречь словесник славенский Имеющ в себе, Слова первее Славенския, Азбучныя, посемже Полския». Предисловие к нему прямодушно сообщало, что из претендующих на иерейство во время экзамена «яко сотный иерей, едва славенский разумеет язык, неведяй что четет... Сия вся нерадения, да в России соединенной искоренена будут» [цит. по: 1. с. 17]. В такой обстановке желание растолковать темные места Св. Писания для нужд катехизации и привело протоиерея московского Архангельского собора и члена московской духовной консистории П.А. Алексеева к работе над «Церковным словарем, или истолкованіемъ рѣченій славенскихъ древнихъ, такожь иноязычныхъ безъ перевода положенныхъ въ Священномъ Писаніи и другихъ церковныхъ книгахъ», 1-е издание которого увидело свет в 1773 г., в 1776 г. вышло «Дополнение к церковному словарю», а в 1779 г. – «Продолжение церковного словаря».

Личность самого Петра Алексеевича Алексеева (1727–1801) – яркий слепок с его эпохи. Выходец из семьи пономаря, он стал одним из самых образованных людей России, пользовался покровительством Екатерины II и участвовал в коронации Павла I. В возрасте 56 лет он первым среди духовенства был избран членом Императорской Академии одновременно с такими деятелями культуры, как Д.И. Фонвизин, Р.Г. Державин и А.А. Барсов. Помимо богословских

сочинений он оставил работы по истории церкви, русской архитектуре, многочисленные переводы.

О полном вхождении П.А. Алексеева в профессиональный лингвистический контекст его времени свидетельствует то обстоятельство, что в предисловии к своему словарю он воспроизвел тезисы из самой поздней филологической работы М.В. Ломоносова «Предисловие о пользе книг церковных в российском языке» (1858).

Сам факт появления уже после смерти автора 3-го (Москва, 1815–1816) и 4-го (Санкт-Петербург, 1817–1819) изданий словаря доказывает и коммерческий успех проекта в культурном пространстве Российской империи в эпоху, которую принято называть «золотым веком» русской культуры и завершающим периодом формирования литературного языка. Оценки¹ этого словаря, данные лингвистами – современниками и потомками, – были весьма похвальными.

В 1848 г. будущий академик² И.И. Срезневский, отмечая достоинства лексикографического труда П.А. Алексеева, не превратившегося в литературно-исторический памятник на фоне 6-томного «Словаря Академии Российской» и только что вышедшего в свет 4-томного лексикона под редакцией

¹ Косвенно их подтверждает наличие словаря П.А. Алексеева в личных библиотеках самых разных представителей образованных слоев общества. Например, 1-е издание имелось у выдающегося чешского лексикографа Й. Юнгмана. Книгами, вышедшими в свет в 1773 и 1776 гг., обладала Н.М. Строганова, и с ее личными экслибрисами они в составе книжного собрания графов Строгановых были переданы в дар Томскому императорскому университету.

² Уже через год И.И. Срезневский был избран адъюнктом II отделения Петербургской академии, в 1851 г. – ее экстраординарным членом, а в 1854 г. – стал ординарным.

акад. А.Х. Востокова, а по-прежнему «полезного для справок», писал: «Словарь, в котором было бы вполне объяснено содержание книжного русско-славянского языка, вместе с понятиями учеными и церковными, выраженными этим языком, есть **книга, необходимая теперь едва ли не более, чем прежде**» [2. С. 75]. Через десять лет И.И. Срезневский вновь вернулся к оценке произведения П.А. Алексеева: «Кто его достал, тот дорожит им, хотя бы и знал его недостатки, неполноту и ошибки. Неполнота его, впрочем, не безотнositельна, потому что на 80 печатных листах он заключает в себе слишком 20000 объясненных слов, постоянно со ссылками на книги Св. Писания, церковные, учительные, исторические и проч., из которых слова эти извлечены [...] Для того, кто не владеет ни одним из языков иностранных, словарь Алексеева тем важнее, что в него вошло много энциклопедических объяснений о предметах древностей ветхозаветных и христианских, судьбах церкви, особенно православной, о предметах разных наук и художеств. Все это теперь отстало, кое-что и просто неверно, но заменить словарь Алексеева и в этом отношении для большинства русских читателей нечем» [цит. по: 3, с. VI].

Приведенная цитата освещает прагматическую пользу этого лексикографического проекта, его роль в качестве инструмента расширения эрудиции читающих слоев российского общества. Вместе с тем словарь созидал также контуры национального лингвокультурного пространства, которое стало именно таким, каким мы его знаем, благодаря рецепции номинаций, высказываний и текстов, превратившимся в прецедентные во многом и благодаря труду П.А. Алексеева.

Отметим, что вначале автор не рисовал (во всяком случае публично³) широких горизонтов своему детищу, поддерживая, казалось бы, вполне ломоносовский подход: «Польза словарей всякого рода и на всякомъ языкѣ понятна всѣмъ, хотя мало в науки проникнувшимъ людямъ» [4, с. 8]. С данной точки зрения, П.А. Алексеев начал прокладывать ту тропу, которая во второй половине следующего столетия превратилась в широкую столбовую дорогу отечественной лексикографии. Его творение наивно смешивало черты словаря собственно переводного (двуязычного) типа и типа энциклопедического, аспектного и даже лингвокультурологического⁴. В качестве яркой иллюстрации можно привести следующую словарную статью: «Ржаніе конско, инде взято за народное ликованіе, за нелѣпныя пѣсни и безстыдныя пляски, какъ бывало в Баханалии. Амос: 6.7. И отъимется ржаніе конско отъ Ефрема. Здѣсь на Еврейскомъ языкѣ положено такое слово, которое значить собственно пьяную пирушку,

³ «Сочинитель сего, пречестный отецъ, напередъ сего по одной своей склонности, для собственнаго свѣдѣнія, собиралъ отовсюду невразумительныя и изъ употребленія разглагольственнаго вышедшія рѣченія, пріискивая по возможности изъ разныхъ книгъ онымъ толкованія, и при преподаваніи Университетскимъ ученикамъ катихисиса объ оныхъ по надлежащему сообщая; равно какъ и имена всѣхъ противныхъ православной церкви толковъ, со внесеніемъ краткой о нихъ исторіи; расположилъ онъ нѣкогда образцомъ азбучнымъ единственно для себя, чтобы заняту ему быть пристойнымъ своему званію деломъ» [4, с. 11]. При цитировании словаря сохраняется орфография и пунктуация источника вплоть до очевидных опечаток.

⁴ «Благоразсудный читатель найдетъ примѣчанія [...] повѣствовательныя изъ всеобщей и частныхъ исторій и нравоучительныя по приличію мѣстъ приведенныя, сверхъ сего этимологическія, географическія и тому подобныя къ свѣдѣнію не безполезныя вещи» [4, без указания страниц].

или пиръ невоздержныхъ, козлогласованіе. Иные учителя переводятъ: вопль, или ревѣніе въ плачь, безмѣрное рыданіе. А Іеронимъ толкуеть: мятежь или раздоръ, каковъ бываетъ в попойкѣ. У семидесяти толковниковъ: народъ ликующій и жертвующій Вакху пїанствомъ и женонеистовствомъ, каковымъ людямъ придается ржаніе конское».

Помимо церковнославянских лексем и связанных (устойчивых) сочетаний словник содержит гебраизмы, грецизмы, латинизмы, заимствования из сирийского, халдейского, египетского, армянского, турецкого, персидского и ряда других языков, необходимые для понимания текстов Св. Писания и прочих церковных книг. Более того, в нем присутствует и нерелигиозная лексика (см. приведенную выше вокабулу), помогающая глубже постичь те или иные религиозные смыслы. Как видим, название детища П.А. Алексеева точно отражает саму его суть: это не «церковнославянский», а именно «церковный» словарь.

В современной лексикографической практике вопрос о полноте представления специальной лексики обычными, в том числе и переводными, словарями до сих пор остается нерешенным. В этом смысле задача П.А. Алексеева была проще, поскольку «входной язык» сразу задавался определенной коммуникативной сферой: это прежде всего язык культа, поэтому вся культовая лексика вплоть до узкоспециальных терминов – легитимна. С другой стороны, у автора была «фокус-группа», на потребности которой и был ориентирован первоначальный замысел словаря: молодые люди, проходящие катехизацию в московском университете в исторический период яркого противопоставления и даже противоборства⁵ церковных и мирских дискурсивных массивов.

⁵ Одним из своеобразных отсветов такого положения дел стала знаменитая борьба двух литературных объединений – «Беседа любителей русского слова» (1811–1816) и «Арзамас» (1815–1818).

Вполне очевидно, что и сам библейский дискурс, который, несмотря на острую идеологическую борьбу, по-прежнему разворачивался в русской культуре, складывающиеся с Нового времени взаимоотношения светской литературы и христианской традиции, а также формирование всего национального культурного пространства (то есть элитарной культуры и народной традиции, взятых как универсум), не могли не испытывать влияния двуязычных (церковнославянских и русских) лексиконов.

Труд П.А. Алексеева прежде всего толковал лексику и фразеологию собственно церковнославянского языка («рѣченія славенскія древнія»), как, например, **искуство** – ‘самое дѣло, опытъ, проба. Рим: 5.4. Терпѣніе же искуство, искуство же упованіе. 2. Кор: 2.9’ или **истинствовати** – ‘правду говорить, справедливу быть. Ефес. 4.15. Истинствующе же въ любви’.

Вместе с тем в словаре значителен объем и тех лексем, которые Н.М. Шанский назвал скрытыми «семантическими церковнославянизмами», то есть «лексическими единицами, фонетически идентичными русским, однако отличающимися от них (при одинаковой праславянской семантике) значением» [5, с. 41]. Оценивая их место в лингвокультуре, следует помнить, что отечественная филология постулировала генетическую связь «церковно-книжной культуры с формами языка, мифологии и идеологии в начале XIX в.» [6, с. 78], то есть именно в тот период, когда выходили 3-е и 4-е издание словаря П.А. Алексеева. Иными словами, после разрушения средневековой церковнославянско-русской диглоссии в национальном культурном пространстве наличествовали две принципиально различные концептосферы, одна из которых, актуальная для культуры религиозной (христианской) и объективированная церковнославянским языком,

была уже тщательно разработанной, устоявшейся, а другая, порождаемая культурой мирской и воплощаемая русским языком, находилась в процессе становления. И в этих несовпадающих концептосферах бытовал ряд одноименных единиц, которые содержали разные конфигурации смыслов.

Обратившись, например, к концептуальному слою, связанному со словом плодъ, мы найдем в словаре П.А. Алексеева круг его дериватов, который расширяется от издания к изданию⁶. Если в 1773 г. лексикографирован только глагол плодствовать ‘приносить плоды’, то в 4-м издании приведены уже десять дериватов. Семантика большинства из них вполне предсказуема: плодовито ‘обильно, избыточно’, плододаяти ‘приносить, давать, произраждать плоды’, плододоносити ‘умножить, больше пріятаго возвратити’, плододноствовать ‘тоже что плододоносити’, плододприношеніе (плододношеніе) ‘приношеніе плодовъ’, плододораждати ‘раждать, производить плоды’. Неожиданным для носителя современного русского языка оказывается лишь значение лексем плододствованіе ‘наслажденіе’, плододимый ‘почитаемый’.

Вместе с тем две единицы данного концептуального слоя, вероятно, уже к середине XIX столетия в русском языке превратились в скрытые семантические церковнославянизмы. Так, слову плододносящій автор вначале дает краткое толкование – ‘который плоды приносить’. Однако далее словарь начинает разворачивать слой за слоем периферийные смысловые компоненты концепта, приближаясь к его ядру. «В службѣ церковной многократно повторяется сіе реченіе

⁶ В предисловии к последнему изданию простодушно и педантично читатель уведомлялся о том, что «всякій трудъ приходитъ въ совершенство временемъ, такъ и сей Словарь при каждомъ изданіи его былъ поправляемъ и пополняемъ сочинителемъ» [7, Т. 1, без указания страницы].

на сугубыхъ ектеніяхъ, на прим: еще молимся о плодоносящихъ, и проч. такъ же и в Литургіи на молитвѣ по пропѣтїи стиха достойно есть, священникъ втайнѣ говоритъ: помяни Господи плодоносящихъ. Впрочемъ здѣсь не должно разумѣть тѣхъ людей, которые приносятъ въ церковь произрастения земныя, какъ-то гроздіе и проч. на что положена особая въ Требникѣ молитва Августа въ 6 день. Такъ же не разумѣются крестьяне, обрабатывающіе землю церковную и во свое время плоды земные приносить обязавшіеся, какъ неправильно толкуетъ Нафанаиль св. Мавры Епископъ, будто о такихъ трудникахъ для своей пользы молится церковь Богу, да благословитъ ихъ труды изобиліемъ плодовъ земныхъ. На ектеніяхъ подъ именемъ плодоносящихъ разумѣются только тѣ благочестивые люди, которые совѣтомъ, стараніемъ, трудами и щедростію своею церкви пользуются, и умножаютъ ея благолѣпіе и имущества. *Eucholog Goar.* 124».

Еще более интересными оказываются устойчивые словосочетания, составляющие план выражения данного концепта. В 1-м издании упоминается только плодъ чрева 'дѣти'. В последующих изданихъ добавляется словосочетание плодъ устенъ 'слова или гласъ' и целая словарная статья «**Плодъ покаянія**, знаки истиннаго въ грѣхахъ признанія, дозволѣніе. Матѳ. 3.8. Сотворите убо плодъ достоинъ покаянія. То есть такіе дѣла, кои должно творить кающемуся, на примѣръ слезы, исповѣданіе, омерзѣніе грѣховъ, обращеніе жизни и нравовъ на лучшее».

Великолепным примером словарного толкованія становится объясненіе в поздних изданихъ самого имени концепта **плодъ** в его включенности в связанные выраженія, актуальные в религиозном дискурсе. В начале статьи существительное семантизировано как 'самое дѣло человѣческое

доброе или худое; мзда, награжденіе’ и после ссылок на авторов, употребивших его в этом значении, помещено уточнение, что ‘иногда подъ симъ именемъ разумѣются земные благословенія, данные нечестивымъ’. Далее приводятся связанные выражения, из которых наиболее интересно **плодь мирень** – ‘счастливый, угодный, пріятный Богу и человѣкамъ’. П.А. Алексеев, опираясь на 1-й псалом, при помощи целого ряда живописных деталей и компаративных тропов не только разворачивает широкую аллегорическую картину, но и прямо эксплицирует устойчивую семиотическую оппозицию «плод ↔ корень»: «Послѣди же плодь мирень наученымъ тѣмъ воздаеть правды, то есть сперва наказаніе всякому кажется горестно, но послѣ производить въ наученыхъ людяхъ пріятные плоды. Обыкновенно, что корень добродѣтелей и ученія есть горекъ, но плодь ихъ сладокъ. Такъ бываетъ и съ благочестивыми людьми, кои яко древа насажденныя при исходищахъ водъ приносятъ плоды во время свое, то есть плоды покаянія и благочестія, а послѣ пользуются плодами радости и утѣшенія (Пс. 1, 3). Искусный садовникъ деревья оскабливаетъ, чистить, обрезываетъ лишніе или сухіе сучья, иногда обрываетъ коренья, убавляетъ жирной земли не съ тѣмъ, чтобы засушить деревья, но чтобы учинить оныя многоплоднѣйшими; такъ Отецъ небесный наказуетъ насъ временно, чтобы вѣчно помиловать; для того терпѣливо несущій наказаніе Господне миръ имѣеть къ Богу (Рим., 5, 1), Миръ совѣсти, чувствуя себя быти сыномъ Божиимъ, которому вся поспѣшествуютъ во благое (Рим., 8, 28). Въ такой же силѣ у Иоан: (16, 20), Пс. 33, 20 и проч.».

Как видим, именно христианскую лингвоспецифичность концептов и вскрывал, и систематизировал, и доносил до русского общества «Церковный словарь» П.А. Алексеева. Многие церковнославянско-русские полисеманты и

омонимы за пределами культового дискурса меняют или утрачивают оценочность и т. д. Например, в 1847 г., спустя всего лишь три десятилетия с выхода последнего издания лексикона П.А. Алексеева, «Словарь церковнославянского и русского языка», созданный II отделением Императорской Академии наук под редакцией А.Х. Востокова, лексикографирует имя плодь, разительно секуляризируя его смысловой объем: «1) Произведеніе деревь, кустарниковъ и растений, служащее в пищу людямъ и животнымъ, и заключающее себѣ сѣмена. 2) *Младенець, и вообще порожденіе всякаго животнаго. 3) *Слѣдствіе какого-либо дѣйствія». Характерно, что данный словарь не помещает никаких устойчивых выражений с этим именем и даже иллюстрация ЛСВ, взятая из текстов Нового Завета (Прозябе трава и плодь сотвори. Матѳ. XIII. 26), ничего не меняет в сугубо мирском содержании концепта.

Современный МАС, казалось бы, довел секуляризацию данного лингвоментального образования до логического предела, дважды низводя его до уровня физиологии: «1) Орган растения, развивающийся их завязи цветка и содержащий семена || Съедобная часть некоторых растений. 2) Зародыш у человека и млекопитающих. 3) перен. Результат, порождение чего-л.». Вместе с тем косвенным признанием рефлексов, отзвуков, отголосков церковнославянской концептосферы становится лапидарное упоминание связанных выражений ♦запретный плод; вкушать (пожинать) плоды. Следует отметить, что при отсутствии каких-либо помет в МАСе оба словосочетания в современных фразеологических словарях имеют пометы «высок.» и / или «книж.». Как представляется, в очередной раз мы сталкиваемся здесь с «культурной памятью» скрытого церковнославянизма: под мирскими слоями концепта с русским именем иногда

наличествуют сакральные компоненты, которые напоминают об одноименном концептуальном образовании, созданном в церковнославянской лингвокультуре.

Можно констатировать, что словарь П.А. Алексеева, искренне желавшего способствовать развитию и процветанию «российского слова»⁷, спустя два с половиной века помогает понять, по какой траектории пошли семантические сдвиги, как менялась конфигурация идей, стоящая за тем или иным словом, в результате смены культурного контекста.

⁷ «Любезное наше отечество въ скоромъ времени увидить на своемъ коренномъ языкѣ достойныхъ витіевъ, стихотворцевъ и исторіи писателей, кои оставя иноязычныя для насъ незнакомые выговоры, собственную красоту Россійскаго слога искажающіе и при частой перемѣнѣ къ осязательному упадку его наклоняющіе, Россійскимъ чистымъ словомъ прославятъ громкія дѣла нынѣшняго знаменитаго вѣка» [4, без указания страницы].

Библиография

1. Вомперский В.П. Словари XVIII века. М.: Наука, 1986. 136 с.
2. Срезневский И.И. Словарь церковнославянского и русского языка, составленный вторым Отделением Академии наук. С. Петербург, 1847. Четыре тома. (1848) // Срезневский И.И. Русское слово. Избранные труды. М.: Просвещение, 1986. С. 57–102.
3. Дьяченко Г. Полный церковно-славянский словарь (съ внесениемъ въ него важнѣйшихъ древне-русскихъ словъ и выражений). М.: Издательский отдел Московского Патриархата. 1993 (1899). XXXVIII + 1120 с.
4. Алексеев П.А. Дополнение к церковному словарю. М.: Московский Императорский университет, 1776. 324 с.
5. Шанский Н.М. Роль старославянского языка в развитии русского языка // РЯШ. 1994. № 4. С. 40–45.
6. Виноградов В.В. Язык Пушкина и история русского литературного языка. – М., Л. Academia, 1935. 457 с.
7. Алексеев П.А. Церковный словарь, изд. 4-е. Т. 1–2. СПб.: Типография Ивана Глазунова, 1818–1819.

АВТОРЫ СБОРНИКА

1. Силуан, епископ Колпашевский и Стрежевской, преподаватель ТДС.
2. Иосиф (Еременко), архимандрит, кандидат богословия, ректор ТДС.
3. Ирина Александровна Брагина, преподаватель ТДС.
4. Игорь Леонидович Иванов, диакон, преподаватель ТДС.
5. Галина Васильевна Калиткина, доктор филологических наук, профессор Томского государственного университета, преподаватель ТДС.
6. Александр Давидович Классен, протоиерей, преподаватель ТДС.
7. Виталий Александрович Коллантай, иерей, кандидат юридических наук, преподаватель ТДС.
8. Татьяна Анатольевна Костюкова, доктор педагогических наук, профессор Томского государственного университета, преподаватель ТДС.
9. Дмитрий Николаевич Кремнев, диакон, преподаватель ТДС.
10. Сергей Кучиков, студент ТДС.
11. Евгений Михайлович Морозов, протоиерей, кандидат богословия, преподаватель ТДС.
12. Андрей Владимирович Носков, протоиерей, кандидат философских наук, проректор ТДС по научной работе.
13. Паисий (Одышев), иеромонах, кандидат физико-математических наук, преподаватель ТДС.
14. Ирина Анатольевна Поплавская, доктор филологических наук, профессор Томского государственного университета, преподаватель ТДС.
15. Георгий Викторович Таразанов, диакон, преподаватель ТДС.
16. Евгения Петровна Тихонова, доцент Томского государственного университета.

17. Михаил Вильгельмович Фаст, протоиерей, кандидат богословия, преподаватель ТДС.

18. Константин Валерьевич Хиров, иерей, преподаватель ТДС.

19. Татьяна Анатольевна Чухно, кандидат исторических наук, доцент Томского государственного университета, преподаватель ТДС.

20. Павел Сергеевич Шараев, кандидат исторических наук, доцент Томского политехнического университета, преподаватель ТДС.

21. Роман Яковлевич Штаудингер, протодиакон, преподаватель ТДС.

22. Илья Павлович Элентух, доктор философских наук, профессор Томского государственного архитектурно-строительного университета, преподаватель ТДС.

23. Немцев Алексей Викторович, кандидат психологических наук, преподаватель Томского государственного университета, преподаватель ТДС.



**ТРУДЫ
ТОМСКОЙ ДУХОВНОЙ
СЕМИНАРИИ**

5

Компьютерная верстка
Кузнецов А.Б.

Корректурa
Вершинина А. П.

Подписано в печать 20.11.2020 г.
Формат издания 84×108/16
Печать офсетная.
Гарнитура Times New Roman
Тираж — 300 экз. Заказ № 28 805