

Русская Православная Церковь (Московский Патриархат), Ярославская епархия
Издается по благословению Высокопреосвященнейшего
ВАДИМА, митрополита Ярославского и Ростовского

ВЕСТНИК ЯРОСЛАВСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

*Научный журнал
Периодическое издание
Выходит два раза в год
Выпуск 7. 2024*

*Рекомендовано к публикации
Издательским советом
Русской Православной Церкви
ИС Р25-422-0507.*

*Журнал включен в систему
Российского индекса научного
цитирования (РИНЦ).*

*Статьи, принятые
к публикации, размещаются
в полнотекстовом формате
на сайте Научной электронной
библиотеки eLIBRARY.RU*

Журнал предназначен для учащихся духовных учебных заведений, студентов вузов, специалистов в соответствующих областях знаний, всех интересующихся особенностями православного мировоззрения.

Ждем от авторов оригинальных статей по различным вопросам богословия, истории Церкви, церковному краеведению, искусству, образованию, истории Отечества и другим актуальным проблемам духовной жизни.

Ярославль, 2024

УДК 27
ББК 86.37

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Главный и ответственный редактор

Шустров Андрей Григорьевич

проректор по научно-исследовательской работе Ярославской духовной семинарии,
доктор культурологии, профессор, заведующий кафедрой богословия и церковной истории

Помощник главного редактора

иерей Артемий Пацкалев

помощник проректора по научно-исследовательской работе

Ответственный секретарь

Баскова Ирина Петровна

Члены редколлегии

Ефимов Андрей Борисович, доктор физико-математических наук, профессор, заведующий кафедрой миссиологии Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета

Диакон Дионисий Макаров, доктор культурологии, профессор кафедры филологии Московской духовной академии

Макеева Светлана Григорьевна, доктор педагогических наук, профессор, заведующая кафедрой теории и методики преподавания филологических дисциплин Ярославского государственного педагогического университета им. К. Д. Ушинского

Марасанова Виктория Михайловна, доктор исторических наук, профессор, заведующая кафедрой рекламы и связей с общественностью Ярославского государственного университета им. П. Г. Демидова

Петракова Татьяна Ивановна, доктор педагогических наук, профессор Московского педагогического государственного университета, председатель Ассоциации учителей православной культуры города Москвы

Федорова Елена Алексеевна, доктор филологических наук, профессор кафедры теории и коммуникации Ярославского государственного университета имени П. Г. Демидова

Чеканова Нина Васильевна, доктор исторических наук, профессор, заведующая кафедрой гуманитарных дисциплин Ярославской духовной семинарии

Юрьева Татьяна Владимировна, доктор культурологии, профессор Ярославского государственного педагогического университета им. К. Д. Ушинского

Священник Олег Овчаров, кандидат юридических наук, заместитель председателя Синодального отдела по взаимодействию с Вооруженными силами и правоохранительными органами

ISBN 978-5-904461-49-2

Вестник Ярославской духовной семинарии. Вып. 7. 2024. Ярославская духовная семинария. – Ярославль, 2024 – 170 с.

СОДЕРЖАНИЕ

Раздел I. Богословие

Шустров А. Г. Вопросы целостности
человеческого сознания
в святоотеческой мысли 4

Колесников С. А. Направления
религиозного поиска
в богословском наследии
В. Н. Лосского 11

Игнатий (Щукин), иеродиакон. Изучение
и восприятие святоотеческого наследия
в современных монастырях
(практические аспекты
и трудности) 19

Раздел II. Всеобщая история

Чеканова Н. В. От фламينا Юпитера
к апофеозу: религиозные аспекты
политической карьеры
Гая Юлия Цезаря 26

Раздел III. История военного духовенства

Лонгин (Быченков), иеромонах.
Иеромонахи Борисоглебского
монастыря – священники на судах
«Добровольного флота» 36

Ватлина Л. П. Заметки о жизни
и подвиге полкового священника
Александра Вознесенского
(1862–1915) 45

Раздел IV. История Русской Православной Церкви

Григорий (Петров), митрополит,
Виденеева А. Е. Настоятели Новоспасской
обители конца XVIII – первой половины
XIX столетий 49

Мельник В. И. Преподобный
Серафим о веригах
для монашествующих 64

Раздел V. История русской философии

Бажов С. И. К вопросу
об актуальности идейного наследия
Н. Я. Данилевского
в современной России 75

Филькин А., протоиерей, Кудрина С. А.
В. С. Соловьёв о Церкви
как общественном идеале
в творчестве Ф. М. Достоевского 87

Раздел VI. Литургика

Ефименков В. П. «Радуйтесь, стражи
земли русской и утверждение» –
к истории развития службы
Перенесению мощей святых Феодора,
Давида и Константина Ярославских 92

Раздел VII. Новомученики и исповедники Российские

Алексинская Е. С. Материалы
к биографии священноисповедника
Николая Розова 102

Раздел VIII. Церковное краеведение

Акимов И. А. Антироссийская
и антиправославная деятельность
греко-католического Галицкого
митрополита графа
Андрея Шептицкого 110

Зуммер Л. А. Переписка
архиепископа Нила с А. Ф. Львовым
о переложении на ноты
богослужебных текстов
на монгольском языке 114

Никодим (Федоров), игумен.
Ярославская земля:
опыт создания церковных
древлехранилищ 122

Раздел IX. Церковь и искусство

Полещук Д. В. Обретение Святых
Образов (Из практического опыта
сохранения монументальной
живописи на объекте культурного
наследия регионального значения
Казанского монастыря
г. Ярославля) 129

Раздел X. Церковь и литература

Федорова Е. А. Тема безумия
в творчестве Гоголя, Достоевского
и Льва Толстого 138

Сведения об авторах 146



А. Г. Шустров

УДК 2-184

Вопросы целостности человеческого сознания в святоотеческой мысли

Аннотация: Статья посвящена проблемам духовной жизни человека и разрешению их в контексте святоотеческого наследия. Самосознание личности является ключевой темой в творениях церковных авторов. Опираясь на те или иные положения святых отцов, автор статьи раскрывает христианские положения о духовной ценности личности.

Ключевые слова: святые отцы, самопонимание, личность.

A. G. Shustrov

Questions of the integrity of human consciousness in Patristic thought

Abstract: The article is devoted to the problems of human spiritual life and their resolution in the context of patristic heritage. Self-awareness of the individual is a key theme in the works of church authors. Based on certain statements of the holy fathers, the article reveals Christian statements about the spiritual value of a person.

Keywords: Holy Fathers, self-understanding, personality.

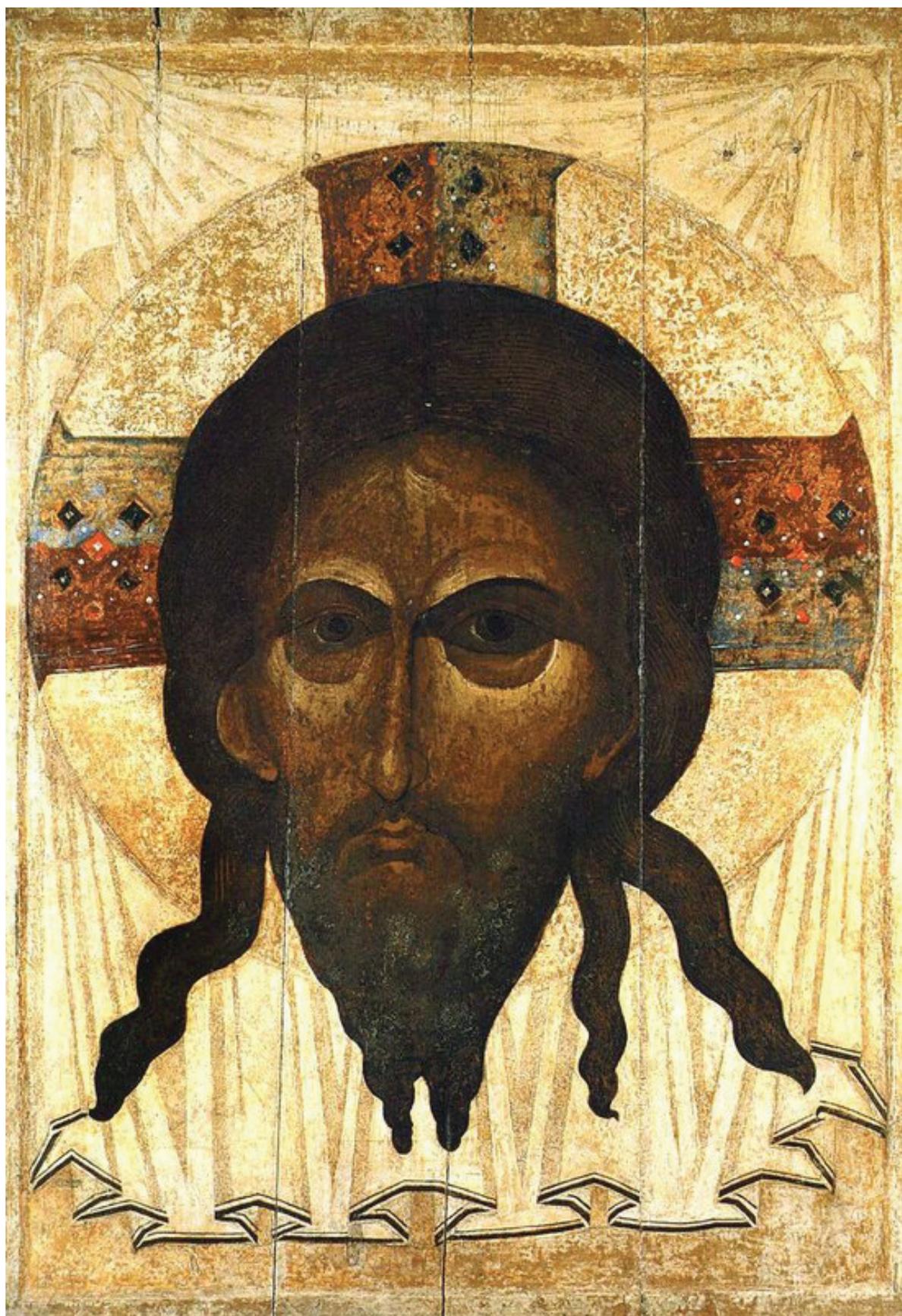
В церковном понимании человек, пытающийся собирать себя из фрагментов собственных воспоминаний, а также соотносящийся с предметами, собственностью, территорией, лишен самого себя. Причиной утраты себя святитель Дионисий Ареопагит считает отпадение от истины¹. Из его положений вытекает, что Бог не может быть ничем иным, не может потерять свою Божественность. Человек, образ и подобие Его, свободно расположившись ко злу, теряет то, чем он должен быть. Не имея сопричаст-

ности с Божественной энергией, он не находит места и времени своего существования. Святые отцы писали, что грешник живет, словно вечный. Преподобный Максим Исповедник в комментариях на святого Дионисия отмечает, что к свойству времени относятся поступательность, поскольку время направлено в будущее, и разделенность, так как оно возвращает к собственному началу².

Созданный Адам находился и во времени и в вечности. По отношению к событиям падшей природы человека поступат «всему своё время» может означать

¹ Дионисий Ареопагит, свт. Сочинения. Преп. Максим Исповедник. Толкования. СПб., 2002. С. 479.

² Там же. С. 477.



Спас Нерукотворный. Икона. Третья четверть XIV в. ЦМиАР
Источник: www.icon-art.info



возможность испытать Божию волю как в стеснённом, так и благоприятном периоде земной жизни. Касание Божественной энергией человеческого духа определяет его место в нескончаемом потоке обстоятельств. Своевольным перемещением в поисках лучшего, закреплением за собой чего-то, а также изменениями в социальной сфере личность не обретёт своего места в жизни, будет испытывать постоянную неудовлетворенность во всём.

В соответствии с библейским представлением время само по себе привести к совершенству не может. В замысле Создателя эта роль отводилась человеку, обладавшему в своём составе и устремленностью, и незыблемостью. Святитель Дионисий Ареопагит так описывает двойное действие ума: Встреча с Божественной энергией превосходит его природу. При соединении с Ней ум становится выше самого себя. Постигая то, что ниже, он рассеивается. Поэтому умозрений существует великое множество³. В соответствии с рассуждениями автора, чтобы быть мудрым в Божественном, нужно не доверять своим чувствам. Без Небесного озарения сама по себе мысль человека не тверда, обманчива и не способна осознать ни времени, ни пространства собственной жизни. В Притчах Соломоновых говорится: «Видел я человека, мнящего о себе, что он мудр. Безумный же имеет больше его надежду» (Притч. 26, 12). Вместо того, чтобы быть образом и подобием Бога, человек уподобляется своей собственной идее, или, точнее, идеям.

По словам святителя Дионисия, множественное рождается отступничеством и падением⁴. В мышлении человек стать выше себя не может. Осознавая своё время и место, через которые простирается Божественная вечность, личность в поисках совершенства оказывается, словно в зеркале, перед лицом самой себя. Не познавший Бога ум рассеивается, так и не поняв, чего он не знает. Неведение, говорит пре-

подобный Максим, есть лишение сущности жизни⁵.

Преподобный Исаак Сирий выделяет причины движения мыслей у человека: естественная воля плоти; влияние вещей видимых и слышимых; склонность ума и приражения⁶. В этой мудрости людской источник парения мысли. Предание нередко указывает на то, что интеллектуальная деятельность человека есть пар, скрывающий истину. Мысль, говорит преподобный Исаак, парящая и бесстыдная птица⁷. Мудрые, отмечает преподобный Макарий Египетский, не слушаются страсти, а делают врагами самих себя⁸.

В Писании указывается, что местом и временем жизни человека первоначально предназначался рай (Быт. 2, 8). То, что человек после грехопадения называет местом и временем своего существования, таковым, с позиции библейского мировоззрения, не является. Земля становится местом изгнания и покаяния, а после Боговоплощения – и спасения. Поэтому, когда душа испытывает на себе непосредственно действие Божественной Благодати, она оживает во времени и преобразует пространство, в котором находится. Простое перемещение не приближает к Богу. Человек сам сочиняет свою историю, которая выходит у него как определенного рода иллюзия. Он не может ее выпрямить и построить целостно. Именно по этой причине она мучительна. Чувственные «уколы» памяти не позволяют человеку разрешить ни загадку своего «я», ни обстоятельств, его окружавших. Христианство предлагает ключ к тайнам прошлого – покаянное чувство, играющее главную роль в индивидуальном становлении.

В творческом самоосмыслении Благодать должна предшествовать любой операционной деятельности рассудка и стать условием утешения скорбящих от неведе-

⁵ Там же. С. 479.

⁶ *Исаак Сирий, преп.* Слова подвижнические. М., 2006. С. 36.

⁷ Там же. С. 96.

⁸ *Макарий Египетский, преп.* Творения. Библиотека отцов и учителей Церкви. Т. 11. М., 2001. С. 346.

³ Там же. С. 451.

⁴ Там же. С. 705.

ния себя. Так, апостол Пётр пишет: «Благодать и мир вам да умножатся в познании Бога и Иисуса Христа, Господа нашего. Как от божественной силы Его даровано нам всё потребное для жизни и благочестия, через познание Позвавшего нас славою и благодатью, которыми дарованы нам великие и драгоценные обетования, дабы вы через них сделались причастниками Божественного естества, удалившись от господствующего в мире растления похотью... (2 Пет. 1, 2–4).

Святитель Григорий Палама отмечает, что знание отличается от обладания⁹. Этот принцип касается как познания Бога, так и самого себя. По словам вышеуказанного автора, знания должны расцвести¹⁰. В христианской аскетической литературе практика усвоения увиденного Света Благодати и называется исихией. Преподобный Максим Исповедник пишет, что практическое делание есть созерцание Божественных тайн¹¹. Видимое, говорит святитель Григорий, в исихии беспредельно. Это бытие в собственном смысле слова¹². Испытывающие такое состояние указывают, что в этот момент у них нет связи ни с самим собой, ни с вещами, их окружающими. Наступает чувство исступления. Другими словами, не самопопечительная деятельность или следы прошлого дают человеку возможность пребывания в собственном тождестве, а основательность в Духовном Свете подвижной части ума. Уже в этом состоянии, как отмечает святитель Дионисий Ареопагит, чувства являются «эхом Премудрости»¹³.

В духовном опыте внутреннего делания подвижник приобщается к энергиям Божественной мысли, Его делу, что даёт ему средство и целостного самоосмысления, успокоения ностальгических пере-

живаний. Без этого человеческая земная жизнь рассыпается на фрагменты и индивид не может себя мыслить. В воспоминаниях личность имеет отношение с собой, а не с невозвратно ушедшим, которое, благодаря памяти, постоянно присутствует. Картины прошлого то всплывают, то исчезают в бессознательном. В соответствии со святоотеческой психологией острота их связана с потребностью покаяния. Давно прошедшее не относится к категории рассыпающегося вещества. Оно транслируется вместе с живущим «я», духовной стороной составляя его вечность. Повреждённой грехом природе человека присуще искажённое восприятие действительности. Порок настраивает волю личности и соответствующим образом комбинирует эпизоды её истории в сознании. Все проявления нездорового чувства – наслаждение, страх, превозношение, неудача, обида, ущерб, острота и необычайность впечатления – скорее, не гости из прошлого, а свидетели современных проблем личности. Изменение себя, утверждение в Боге, влечёт переосмысление пережитого.

Святитель Игнатий Брянчанинов пишет, что покаяние – остаток первобытной непорочности в естестве человека, сознание этой непорочности и сетование о её потере¹⁴. Потребность в покаянии дарует Богообщение – реальность, в которой происходили рождение и все неосознанные до конца события жизни человека. В Псалтири поётся: «Ищите Господа и силы Его, ищите лица Его всегда. Воспоминайте чудеса Его, которые сотворил, знамения Его и суды уст Его... (Пс. 104, 4–5). Апостол Павел обращается к христианам, чтобы они исполнялись познанием воли Его, во всякой премудрости и разумении духовном, чтобы поступали достойно Бога, во всем угождая Ему, принося плод во всяком деле благом и возрастая в познании Бога (Кол. 1, 10–11).

Сознание является личной собственностью человека, куда входят и воспоминания о своём прошлом как составной

⁹ Григорий Палама, *свт.* Триады в защиту священнобездомствующих. М., 2003. С. 104–105.

¹⁰ Там же. С. 74.

¹¹ Максим Исповедник, *преп.* Творения. В 2-х кн. М., 1993. Кн. 1. С. 225.

¹² Григорий Палама, *свт.* Указ. соч. С. 83.

¹³ Дионисий Ареопагит, *свт.* Указ. соч. С. 455.

¹⁴ Игнатий Брянчанинов, *свт.* Аскетическая проповедь. Минск, 2002. С. 47.

части самого себя. Духовное преображение изменяет их. Образы прошлого уже базируются не на изменяющемся чувственном, а на незыблемом Свете Благодати. Оценка прожитого, его ценность, служит средством достижения новой цели – спасения от смерти в Боге. Память есть активный вид деятельности. При природном повреждении её злом, под которым святые отцы понимали итоговую пустоту и безрезультативность, она не может органически действовать. Что перестают делать, пишет преподобный Марк Подвижник, из памяти истребляется¹⁵. При суетливости и разнонаправленности действий в миру у человека огромные пласты его жизни остаются не востребованными.

Духовная память Благодати становится уже видом добродетели, в том числе и в очищении своего прошлого. Святитель Игнатий Брянчанинов отмечает, что память лучший способ любви¹⁶. В соответствии с христианским преданием память о Боге заключена в исполнении заповедей. Они делают христиан детьми Божиими, а ведь именно воспоминания о детстве более яркие у человека. И эти воспоминания, которые фактически перестают быть таковыми, теперь современные и не исчезают, поскольку направлены в вечность. Апостол Иоанн говорит: «Смотрите, какую любовь дал нам Отец, чтобы нам называться и быть детьми Божиими... Возлюбленные! Мы теперь дети Божии; но ещё не открылось, что будем. Знаем только, что, когда откроется, будем подобны Ему, потому что увидим Его, как Он есть. И всякий, имеющий сию надежду на Него, очищает себя, так как Он чист» (1 Ин. 3, 1–3).

Святые отцы предупреждали, что вне заповеди, т.е. в состоянии зла, человеку опасно действовать и думать о себе. Память как источник мысли закрывается в этот момент, словами преподобного Максима Исповедника, «покровом напыщен-

ного самомнения»¹⁷. Святитель Феофан Затворник утверждал, что безнравственный человек есть сеть помышлений о самом себе, скрывающая истинную личность¹⁸. Развита эгоистическая природа создаёт в самомнении свой микромир, из множества которых соткано богоотступническое общество. В каждом из них свои идолы индивидуальных желаний. Поэтому Иоанн Богослов пишет, что мир лежит во зле, и призывает: «Дети! Храните себя от идолов» (1 Ин. 5, 21). Всякий сколько-нибудь трезвый самоанализ приводит к выводу, что чувства детства и юности более памятные, длящиеся, берущие начало в глубине души. Сознание взрослого перемещается во внешнюю преходящую область, где нет такого символизма. В нём впечатления дней стирают друг друга. Времени «тихого счастья» практически нечем зацепиться за смертную память. Эта полоса безмятежной взрослой жизни выпадает из области самосознания по причине укрепившегося эгоизма.

Единство всегда противоположно отрывочному. По словам преподобного Исаака Сирина, у чистого сердцем мыслящая область находится внутри него¹⁹. Здесь под воздействием Благодати он посвящается в тайну самотождественности. Внешний мир отступает от него, оставляя во власти благодатного чувства. В христианском предании в контексте поиска человеком самого себя, или освобождения от самого себя, проходит тема пленения. Там, где пленение, речь идет о совершенной степени несвободы, рабстве. В миру это относится к страсти, которой одержим индивид. Одностороннее стремление он воспринимает как настоящее проявление себя, истинную радость и наслаждение жизни. Человек бросается в «омут» привязанности разного рода, не подозревая о несостоятельности ожидаемого, таящихся мучениях и обмане.

¹⁷ Максим Исповедник, *преп.* Письма. СПб., 2007. С. 236.

¹⁸ Феофан Затворник, *свт.* Путь ко спасению. М. 2015. С. 156.

¹⁹ Исаак Сирин, *преп.* Указ. соч. С. 60.

¹⁵ Марк Подвижник, *преп.* Советы ума своей душе. Минск, 2005. С. 42.

¹⁶ Игнатий Брянчанинов, *свт.* Указ. соч. С. 248.

Евангелие всегда говорит языком, понятным миру, учитывая его сформировавшуюся психологию. Центральным, новым и творческим моментом его проповеди является весть о вере, принципиально ином виде связи – не с творением, что стало присуще человеку после грехопадения, а с Самим Творцом, сверхъестественным, не принадлежащим к природе созданного Им мира. Боговоплощение восстанавливает свободу, утраченную ветхим Адамом. Но она даруется личности не для того, чтобы та была таковой на земле, а, чтобы получив ее как дар, сознательно пожертвовала ею. Жертва свободой во имя Блага на церковном языке называется Крестом, имеющим временные и пространственные характеристики.

Апостол Петр пишет: «Кто кем побежден, тот тому и раб» (2 Пет. 2, 19); «Ты восшел на высоту, пленил плен...», – поётся в Псалтири (Пс. 67, 19). Аскетическая литература постепенно развивает эту тему. Преподобный Макарий Египетский пишет, что ум, который непрестанно вникает в самого себя и взыскует Господа, может приобрести душу свою, хотя бы она была в погибели страстей, если отдаёт себя в плен стремлению к Господу и прикрепляется к Нему²⁰. В другом месте автор отмечает, что этот плен Господний не позорный для человека, не унижает его, а единственный способ вернуть ему самого себя, все свои оригинальные качества, в отличие от страстных стремлений: «Боголюбивая душа ... не признает свои дела за что-то великое и себя не мнит чем-то, поскольку... добродетельные нравы, как и земное имущество, были даны Адаму от начала мироздания. Поэтому боголюбивая душа все приписывает Богу как Самому все направляющему и Самому все совершающему; и тогда Бог, внимая здравому рассуждению и правильному пониманию вещей у этой души, снова Сам поистине всё воздаст ей и ей, как и самой потрудившейся и самой поработавшей, воздаст награду... И когда Бог увидит столь благоразумную душу, всё

²⁰ Макарий Египетский, преп. Указ. соч. С. 305.

вменяющую Ему и сознающую, что все, что она имеет, она имеет по благодати Его, тогда он даёт ей все то, что поистине принадлежит ей, то самое, что даровал ей от начала, и не только это, но к этому и Самого Себя и все, принадлежащее Ему, дарует ей и говорит ей: «Вот, и земля – твоя, и то, что на земле, – твоё, и золото и серебро – твоё, и Тело Мое – твоё, душа Моя и знание и разум Мой – твой, и весь Я и всё Моё – твоё; если же ты и не обладаешь чем-либо по своей природе, то тебе даю Себя и всё Моё»²¹.

Страстные похождения знаменитостей приковывают внимание поклонников их таланта. Нередко их «творческая» биография собирается из ряда любовных увлечений, «вдохновляющих» производимое ими. Церковь ни в коей мере не отнимает у человека искренних чувств и светлых настроений. Напротив, Она выводит их из тени дурмана, придавая глубину, трезвость и чистоту. Можно даже сказать, что Церковь в полной мере является хранительницей любви, без которой та и не может существовать. На основании непреходящих, воистину прославляющих человека в вечности духовных чувств строится сама Церковь. Христианские аскеты очень часто писали о необходимости пленения любовью и верой во Христа, как об условии спасения от смерти.

Преподобный Макарий Египетский сообщает, что человек не может освободиться от оков греха, но рассудить о самом себе и уверовать, и полюбить Господа или искать Его он может и должен. Для знания самой себя душа не умерла²². Автор далее отмечает, что под покрывалом греховной тьмы пребывает совершенное создание души. Она не может сама высвободиться и вопиет к Богу. Он раздирает Своей Силой покров тьмы и освещает Своим Светом душу, и ведет нас по Своей Воле. Для этого она должна прилепиться Господу. Душа, с которой снято покрывало, расширяется мыслью и служит Богу, где и когда хочет²³.

²¹ Там же. С. 194–195.

²² Там же. С. 591–592.

²³ Там же. С. 594–595.

В соответствии со святоотеческим учением понявший себя дух ищет не своеволия, а чтобы быть орудием Божества, поскольку в Царстве Небесном не должно быть того, кто действует сам. И Христос говорит, что человеку спастись невозможно, Богу же все можно (Лк. 18, 27). Апостол Павел настаивает: «Испытывайте сами себя, в вер ли вы? самих себя исследывайте» (2 Кор. 13, 5). По словам апостола, если мы раньше ощущали действие постыдных, лукавых, грязных помышлений, то тем более должны ощущать действие Святого Духа (1 Кор. 15, 49). У святителя Феофана Затворника мы находим, что после ревнования по Богу человеку не должно так оставаться. Он должен следовать влечению Бога, погасив самочинное ревнование. Переход от ревности к Богопреданности ревностной есть раскрытие и явление нашему сознанию действия Бога в нас, или устройство нашего спасения и очищения²⁴.

В церковной литературе отмечается, что достоинство человеческой души самой по себе выше всего на земле. Поэтому стремиться отдать всего себя какому бы то ни было внешнему делу не стоит. Потребности чего-то неизведанного, таинственного, возвышенного удовлетворяются силами христианской любви и веры внутри самого себя, совершенно не уходя в далекий поиск места жизни. У апостола Павла находим: «Нет разумевающего; никто не ищет Бога» (Рим. 3, 11).

По свидетельству святых отцов человек средствами внешней науки сам себя познать не может. Более того, немногие берутся и за философское самоосмысление. Большинство влечётся суетными интересами, встречая на этом пути далеко не Бога, а своего противника. Удел частной жизни – постоянно подвергаться всякого рода угрозам и лишениям. Борьба человека за самого себя с подобными ему порой отнимает всю энергию существования. При этом критерием его духовной самостоятельности выступают бойцовские качества – умение постоять за себя. Так

складывается тип «сильного» человека. Общество постоянно находится в войне взаимных интересов. Как правило, в этой конфронтации не может быть постоянных победителей. Удачи и неудачи чередуются, оставляя в душе рубцы прожитого.

Но с очевидностью можно заметить, что в нескончаемых битвах со своими противниками душа человека не только не обогащается, но черствеет и пустеет. Нередко, как и положено на войне, она ведется без каких-либо определенных правил. Те, кто опирается на законы совести или нравственные нормы, сразу же относятся к людям не состоявшимся и слабым, иными словами, незначительным, чего не скажешь о «победителе».

Христианское предание стоит на том, что преследующие эгоистические выводы не только не раскрывают себя, но и губят. Иногда это ощущают и сами «сильные люди», когда им приходится менять шумную карьеру на тишину одиночества. Более того, святоотеческая мысль также утверждает, что характер личности закаливается в борьбе, но не против других людей, а самого себя. Поскольку ищущий высшее разделяется на себя и не-себя, с двойником своего «я» не может быть мирного сосуществования. Без борьбы здесь не обойдешься. Христианское богословие называет эту внутреннюю войну с собственными недостатками аскетикой. Для того чтобы добиться победы в ней, необходимо вообще отказаться от внешнего противостояния: «А Я говорю вам: любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас» (Мф. 5, 44). О жаркой схватке с собой говорят следующие слова евангелиста: «Если же правый глаз твой соблазняет тебя, вырви его и брось от себя; ибо лучше для тебя, чтобы погиб один из членов твоих, а не всё тело твоё было ввержено в геенну. И если правая твоя рука соблазняет тебя, отсеки её и брось от себя; ибо лучше для тебя, чтобы погиб один из членов твоих, а не всё тело твоё было ввержено в геенну» (Мф. 5, 29–30).

²⁴ Феофан Затворник, *свт.* Указ. соч. С. 426–427.

С. А. Колесников

УДК 82-25

Направления религиозного поиска в богословском наследии В. Н. Лосского

Аннотация: В статье рассматриваются основные положения богословской системы известного православного богослова В. Н. Лосского. В качестве определяющих моментов выделены особенности описания Божественного как присутствия, пространственно-временные характеристики Божественного, апофатические аспекты богословия. Вышеуказанные элементы позволяли Лосскому выстраивать целостную систему богословского понимания мира и реализовывать богословские задачи на самом высоком уровне.

Ключевые слова: православное богословие, В. Н. Лосский, богословская система, Бог и мир.

S. A. Kolesnikov

Directions of religious search in the theological heritage of V. N. Lossky

Abstract: The article discusses the main provisions of the theological system of the famous Orthodox theologian V. N. Lossky. The defining points are the features of the description of the Divine as a presence, the spatial and temporal characteristics of the Divine, and the apophatic aspects of theology. The above-mentioned elements allowed Lossky to build an integral system of theological understanding of the world and implement tasks at the highest level.

Keywords: Orthodox theology, V. N. Lossky, the theological system, God and the world.

Известный православный богослов В. Н. Лосский в 1950-х годах выстроил развернутую и выверенную богословскую систему.

У него можно обнаружить своеобразный богословско-топологический язык Богоописания, раскрывающий, в частности, тему Боговоплощенности: «Воплощение создает как бы некое “расстояние” между Отцом и Сыном, некое пространство для свободного подчинения Слова, ставшего плотью, создает как бы духовное место искуплению»¹. Пространство в качестве богословской категории придает самому понятию пространственности качественно иные возможности, осуществление которых происходит в условиях Богопроявленности. То «расстояние»,

то «место», о которых говорил богослов, в религиозном контексте уходят от профанной измерительности, преображаясь в категории триадологии, христологии, догматики.

В рассматриваемом Лосским через призму Богоявления пространстве обнаруживаются параметры, которые ни в каком другом ракурсе обнаружены быть не могут: протяженная скоординированность, в своей соположенности с триадологией, предстает как неразделимое, как единосущное, предоставляющее себя для Троицы, как причастное к сущности Троицы; пространство, соединенное со Словом, входит вместе с Ним в реальность преображенной плоти; сверхметрическая топология сливается с Искуплением

¹ Лосский В. Н. Боговидение. – М.: АСТ, 2006. С. 541.



Владимир Николаевич Лосский

Фотография из открытых источников

и раскрывает горизонты обожённого, вне-греховного состояния.

С.В. Коначева суммировала роль топологических моментов в богословской системе Лосского: «Разработанная Лосским “теологическая топология” восхождения и нисхождения, имен и манифестаций, с одной стороны, образов и идей, с другой, демонстрирует, что непосредственного видения Бога, которое и есть исток подлинной теологии, можно достичь только через отрешение от любого ведущего и поддерживающего нас понятия. В таком отрешении обретается топос и опора, которые не достигаются нами, но дарятся нам, не принадлежат нам, но мы принадлежим этому топосу, месту, составляющему наш исток»². Обретение фундаментального богословского топоса и есть

² Коначева С.А. Боговидение и мышление о бытии: Владимир Лосский и Мартин Хайдеггер // Horizon. Феноменологические исследования. Т. 7, № 2, 2018. С. 323.

результат деятельности Лосского в 1950-х годах.

Подобное понимание пространственности у Лосского позволяет преодолеть материалистическую диастазность, уйти от позитивистской разорванности пространства, отказаться от дискретной протяженности в пользу единого, Богоприсутственного пространственно-восприятия. Само богословие научает духовному пониманию и духовной сенсорике пространства. События, связанные с Богоприсутствием, Боговоплощением, преобразуют пространственно-временной континуум. Человек, встретившийся с Божественным, изменяет весь комплекс своего чувственного восприятия реальности. Об этом говорил Лосский еще в «Очерке мистического богословия Восточной Церкви»: Преображение Господне не было явлением, заключенным во времени и пространстве; для Христа никакого изменения в этот момент не произошло, даже и в Его человеческой природе, но изменение произошло в сознании апостолов, получивших на некоторое время способность видеть своего Учителя таким, каким Он был, блистающим в преевечном свете Своего Божества...» Святой Григорий Палама говорит в своей беседе на Преображение: Свет Преображения Господня не начался и не закончился; он остался невключенным во время и пространство и неподдающимся внешним чувствам, хотя и был созерцаем телесными очами. По особому претворению своих чувств, ученики Господни перешли от плоти к Духу³. «Претворение чувств» и есть главный результат Богопроявленности. Созерцание вне- и сверх-пространственного, обретение особого религиозного видения пространственных образов – все это обретаемо в ситуациях подлинного Боговидения, о которых рассказывают Писание и Предание.

При этом пространственное восприятие в христианстве существенно отличается от политеистического: категория

³ Лосский В.Н. Боговидение. Указ. соч. С. 286.

пространства у Платона, рассматривающего изначальную пустотность пространства как иллюзорность, как не-существующее «сновидческое» состояние, или у Аристотеля, для которого пространство как категория фактически не существует, представляя собой место, вмещающее тела, место, в котором пространство вытеснено телами («место не есть ни материя, ни форма, ни протяжение, но то, в чем помещается тело» (Аристотель. Физика, 208а, 26 сл.)), в христианстве становится преображенным Словом Божиим. Из пустотности пространства рождается вселенная. Данная тема, например, актуализировалась у Т.Ф. Торанса (1913–2007), утверждавшего, что Слово-Личность производит сотворение всего из ничто, что Слово не оставляет пустоты⁴, и обоснование богословского тезиса о пространственной особости «ничто» осуществлял Лосский.

У Лосского тема преображенного «ничто» возникает еще в 1940-е годы: «Сама идея абсолютного “ничто” – противоречива, абсурдна: сказать, что оно существует – значило бы противоречить самому себе; сказать, что оно не существует – было бы плеоназмом, разве что мы хотели бы неудачным образом выразить мысль, что ничего не существует вне Бога, что даже не существует и само “вне”. Но творение “из ничего” означает как раз акт, производящий нечто вне Бога, сотворение сюжета абсолютно нового, не обоснованного ни Божественной природой, ни какой-либо материей, ни возможностью какого-либо бытия вне Бога. Можно сказать, что актом творения “из ничего” Бог предоставляет возможность появиться чему-то вне Его Самого, что Он ставит само это “вне”, само это “не-бытие” рядом со Своей полнотой. Бог “дает место” абсолютно новому сюжету, бесконечно отдаленному от Него не “местом, но природою”, как говорит святой Иоанн Дамаскин»⁵. “Ничто” оказывается пространственно заполнено «сюжет-

ностью», а не вместилищем идей или тел, “ничто” становится источником преображенного пространства, явленного в Божественном присутствии, соположенного с Божественной полнотой. Координаты такого нового «места», но уже не в аристотелевском понимании, а в христианском истолковании, определяются Богоявленностью и Божественным Промыслом. Сотворяемое из “ничто” пространство предстает свидетельством Богоприсутствия, показывает неразрывную связь бытия с Богом.

В лекциях 1950-х годов, посвященных православной догматике, Лосский уточнял свое понимание пространственного Богоявления. Первоначальное “ничто” не совпадает с пустотностью грехопадения: «Крайним умалением, тайной Своего кенозиса Сын Божий нисходит в положение не-бытийное (не в смысле первоначального «ничто», а в смысле той мнической бездны, которая разверзлась через грехопадение человека)»⁶. “Ничто” не утрачивает свое право на преображенность, сохраняет за собой преодоление пустотности как изначального проявления Божественного в бытии. И самым ярким доказательством преодоления пустотности в духовно понимаемом пространстве для Лосского становится Церковь, которая пространственно представлена в своей конкретике, но при этом являет особый тип пространства, где проявляется единство Божественного бытия: «Церковь историческая, конкретная, точно определяемая пространством и временем, соединяет в себе землю и небо, людей и ангелов, живых и мертвых, грешников и святых, тварное и нетварное»⁷. Способность к духовно-пространственному единению, явленная Церковью, выступает в качестве доказательства возможности продуктивного преодоления пустотности бытия, принципиальной открытости пространства Богу и Его Промыслу, предназначенность пространства к Богоявлению.

⁴ Торранс Т. Ф. Пространство, время и воплощение. – М.: ББИ, 2010. С. 86.

⁵ Лосский В. Н. Боговидение. Указ. соч. С. 180.

⁶ Там же. С. 530.

⁷ Там же. С. 305.

Явленность Бога в пространственном воплощении (у Т.Ф. Торранса есть показательный тезис о том, что пространство никейского символа закрыто со стороны физического, человеческого существования, но абсолютно открыто со стороны Бога⁸, который, возможно, генетически связан с идеями преображенной обратной перспективы пространства у Павла Флоренского в «Иконостасе» и «Обратной перспективе») конкретизировалась Лосским в лекциях 1950-х годов с акцентом именно на особенности Боговидения, на преображенности пространства Божественным присутствием: «Творческая воля Бога предполагает порядок и разум, она засеивает живыми идеями все “пространство” тварного, она требует для своего распространения некое “вне” Божественной природы»⁹. Пространство тварного нераздельно связано с Божественным, и в этой связи пространство раскрывает свое призвание как соположенного с Божественным и преображаемого Божественным, как форма проявления Божественного в Его полноте, как поле для реализации Божественного волеизъявления.

Однако осмысление проявленности Божественного в богословской системе Лосского 1950-х годов, конечно, не ограничивалось только пространственными характеристиками. Не меньшее значение приобретают и временные параметры Богоявленности. Если в 1940-е годы его истолкование времени в большей мере соотносилось с антропологическими аспектами, то в 1950-х годах Лосский переходит к осмыслению времени уже в категориях Боговидения, к пониманию темпоральной специфики через призму Богоявления.

Время представало для Лосского одним из важнейших условий спасения, через время – историческое и личностное – Божественное раскрывает возможности спасения, формирует сотериологическую темпоральность, направленную к спасению. Но для этого время должно стать

преображенным, уйти от позитивистской исчисляемости – тема преображенного числа остается актуальной! – преодолеть темпоральный разрыв между прошлым, настоящим и будущим.

В «Очерке мистического богословия Восточной Церкви» Лосский использовал богословское определение «День Господень», однако стремился вывести это определение из рамок только Страшного суда, с которым в основном и связан данный богословский термин. Лосский предлагал переосмыслить понимание Дня Господня в контексте преображенной темпоральности, обращая за помощью к авторитету святых отцов: «...по святому Симеону Новому Богослову, для тех, которые соделались чадами света и сынами будущего дня и могут всегда как во дни ходить благообразно, для тех никогда не придет день Господень, потому что они всегда с ним и в нем находятся. Ибо день Господень явится не для тех, которые уже осияются Божественным светом; но он внезапно откроется для тех, которые находятся во тьме страстей, живут в мире по-мирски и любят блага мира сего; для них явится он вдруг, внезапно и покажется им страшным, как огонь нестерпимый и невыносимый»¹⁰.

Время в Дне Господнем приобретает преображенные параметры: время спасения может пребывать уже «здесь и сейчас» для праведников, уже прийти и наступить без отдаленной футуро-перспективы, преодолев разрыв привычной темпоральности на настоящее и будущее. Но такая ситуация возможна только в том случае, если человек примет «благообразие», откроется во всей полноте Богоприсутствию. В иных случаях разделенность времени становится причиной раскрытия отдаленного будущего в его внезапности и осуждении. Перенесение праведности будущего «на потом», отдаленность от Божественного света временными и временными интервалами, представление о времени как отделяющем и разъединяющем

⁸ Торранс Т. Ф. Указ. соч. С. 201.

⁹ Лосский В. Н. Боговидение. Указ. соч. С. 486.

¹⁰ Там же. С. 295–296.

человека от Бога, а Бога от человека – все это выступает маркерами неподлинного времени, времени несправедного.

Подлинное время – то, в котором явлено Богоприсутствие, а Божественная проявленность не разделяется на бывшее, настоящее, будущее, точнее – время пластично для Божественной воли, и принятие этой Божественной воли означает преображенное понимание темпоральности. Данная идея Лосского о преображенности времени, вероятно, восходит к пониманию времени у его учителя, Э. Жильсона, который в работах, посвященных аспектам средневековой философии, и, особенно, в своем монументальном исследовании «Христианская философия в Средние века» («The Christian Philosophy in the Middle Ages»), вышедшей в 1955 году, обращался к осмыслению темы преображенного времени. Показательной является цитата из монографии известного французского теолога Э. Оседеза, приводимая Э. Жильсоном: «Бог может произвести величину или размерность, растущую бесконечно, при условии, что в каждый момент времени уже реализованная величина будет конечной; точно так же Бог может бесконечно делить содержимое на части, величина которых в конце концов окажется меньше любого предела, при условии, что в каждый конкретный момент времени не существует бесконечного числа реально разделенных частей»¹¹. Для Лосского и его концепции преображенного времени здесь было близким многое: пластичность времени под Божественным волеизъявлением, возможность человеческого восприятия преображенного времени как Воли Господа, соположенность бесконечного и временного, перетекающих друг в друга, выверенность времени в сотеориологическом аспекте.

Темпоральность как форма Богосвещения и есть то, что стремился подчеркнуть Лосский в своих богословских ис-

следованиях. Теологическая параметрия времени для Лосского становится приоритетной в рассуждениях о темпоральности, ее формах и условиях реализации. Ключевое определение времени в христианстве, связанное с евангельским пророчеством о нем, когда «времени уже не будет; но в те дни, когда возгласит седьмой Ангел, когда он вострубит, совершится тайна Божия, как Он благовествовал рабам Своим пророкам» (Откр. 10:6), сохраняло для Лосского свою приоритетность. Время не существует само по себе, не выступает самостоятельным условием возможности изменений; время обретает ценность только в свете Богопроявленности, как сопричастность Божественной тайне, как условие раскрытия и прикосновения к Божественной потаенности.

В лекциях 1950-х годов Лосский отмечал сверхвременной характер бытия, воплощенный в зоне: «Эон находится вне времени, но, имея, как и оно, начало, он соразмерен времени. Только вечность Божества неизмерима, и это относится как ко времени, так и к эону», – и продолжает: «Эон – это неподвижное время, время – движущийся эон. И только их сосуществование, их взаимопроникновение позволяет нам мыслить время»¹². Соположенность времени со сверхтемпоральным, согласно Лосскому, и есть свойство подлинного времени; эон показывает принципиальную возможность преображения, превосхождения времени в его «земном» исчислении.

Время находится в связи с Божественностью как сотворенность, как соотнесенность к вечности: «...“начало” первого стиха книги Бытия обозначает сотворение времени. Так устанавливается отношение между временем и вечностью»¹³. В данной соотнесенности формируется особый опыт времени, когда «времени не будет», когда преодолевается разорванность темпорального бытия. Лосский, говоря о начале бытия, подчеркивал именно неделимость времени, сверхвременность

¹¹ Жильсон Э. Дух средневековой философии. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2011. С. 345.

¹² Лосский В. Н. Указ. соч. С. 491.

¹³ Там же. С. 487.

сотворения: «Первое мгновение – неделимо, его даже нельзя назвать бесконечно кратким, оно – вне временного измерения: это – момент-грань, и, следовательно, стоит вне длительности»¹⁴. Категория длительности, которая для «земного» времени является определяющей, в ситуации Божоявленности преобразуется, обретает такие свойства, которые выходят за параметрию разделенности или длительности, обретают сверхтемпоральный объем и «момента», и «границы», в которых исчезают предельность и обрывочность земного бытия.

Вечность, входящая во время, проявляющая себя во времени, и есть свидетельство Богоприсутствия, в котором нет разделенности на начало и финал: «Сотворенный мир будет существовать всегда, даже когда само время упразднится, или, вернее, когда оно, тварное, преобразится в вечной новизне эпектаза. Так встречаются в единой тайне день первый и день восьмой, совпадающие в дне воскресном»¹⁵. Преображенное Богоприсутствием время содержит в себе потенциальное преодоление, темпоральная «стреловидность» (С. У. Хокинг) не может быть вечной; «стрелы» времени обречены упасть, кануть в вечности, встретившись друг с другом в «дне воскресном», во времени, когда «времени не будет», в эпектазе Богопроявленности, то есть в максимальном расширении своего темпорального предназначения. Характеристика «вечной новизны», используемая Лосским, как раз и выступает ответом на повышенную априорность времени, лишенную своего Божественного обоснования. Время проистекает из Божественного и в Божественное вернется, уверен Лосский. Время в конце времен обретет преобразенное качество, которое ускользает от позитивистских доктрин: «вечная новизна» соединит и изменяемость-текучесть времени, и его происхождение из вечности; «вечная новизна» преобра-

зит дискретность и энтропийность временного потока в единство и спасение.

Главным призванием времени становится подготовка встречи с Божественным, и, осуществляя это призвание, время обретает параметрию «вечной новизны». Конечно, человеческий язык, претендующий на описание преобразенной Богоприсутствием темпоральности, будет неполон и ограничен, о чем напоминал Лосский, активируя и в темпоральном аспекте тему апофатики: «Говоря о вечности, следует избегать категорий, относящихся ко времени. И если, тем не менее, Библия ими пользуется, то делается это для того, чтобы посредством богатой символики подчеркнуть позитивное качество времени, в котором созревают встречи Бога с человеком, подчеркнуть онтологическую автономность времени, как некоего риска человеческой свободы, как возможность преобразования»¹⁶. Вечность не говорит на языке «земного» времени, но в земном времени, при условии открытости Богоприсутствию, можно – и сотериологически важно! – обнаружить созревание времени к встрече с Божественным, в этом и заключается христианский смысл времени, его подлинное сущностное проявление.

Лосский еще до 1950-х годов в вопросе апофатичности Бога обращался к авторитету святых отцов, чей опыт незнания порождал выверенное Богопознание: «Для отцов Бог есть не только Разум, содержащий Божественные идеи; Его сущность превышает идеи. Он Бог – свободный и личный, Который все творит Своей волей и Своей премудростью; идеи всех вещей содержатся в этой Его воле и этой премудрости, а не в самой Божественной сущности. Следовательно, греческие отцы равно отказались как вводить умозрительный мир во внутреннее бытие Бога, так и отделять его от мира чувственного»¹⁷. Принятие незнания в качестве ведущей характеристики восприятия те-

¹⁴ Там же. С. 489.

¹⁵ Там же. С. 490.

¹⁶ Там же. С. 491.

¹⁷ Там же. С. 485.

осиса определяло метод богословствования Лосского, который, следуя за святыми отцами, полагал неодолимой границу между интеллектуальными построениями, не способными проникнуть внутрь Божественного, и сущностью Божественного, но признавал возможность Божественного реально, «чувственно», присутствовать в мире. К этому пониманию, опять-таки, добавляются личностность Бога и Его волевая свобода, что составляет целостный комплекс представлений Лосского о теосисе.

В 1950-е годы система взглядов Лосского на теосис как соположенность личностности и апофатичности продолжает совершенствоваться. В диссертации, посвященной М. Экхарту, такая форма теосиса становится определяющей и получает уже четкое богословское осмысление: «Хотя «неизреченный» Бог, по-видимому, является общей основой для всех, кто в своей богословской мысли отводит более или менее значительное место “пути отрицаний”, можно сказать, что существует столько же неизреченностей, сколько и апофатических богословских систем»¹⁸. Развернутость «неизреченностей» представляет, по мнению Лосского, как раз ту многогранность Богопознания, которая определена разнообразием проявлений личностности Бога – в Его волеи, в Его свободе, в Его целостной иерархичности, в многообразии Его благодати...

«Количество» молчания о Боге превышает, по мнению Лосского, все словесно-интеллектуальные коннотации, которыми можно определить теосис. Умолчание о Божественном не менее грандиозно и духовно-результативно, чем все богословские попытки описать конкретные контуры Божественного. Причем Лосский в 1950-е годы, исходя из своего опыта богословской систематики, стремился продемонстрировать не только наличие «катафатических»

систем Богопознания, но и масштабность, а самое главное – результативность систем неизреченностей, указывая на возможность и необходимость богословского изучения именно проблематики неизреченности в осмыслении теосиса. И всю диссертацию Лосского «Отрицательное богословие и познание Бога у Мейстера Экхарта» необходимо рассматривать в контексте разработки теории молчания о Боге, теории о возможностях богословской неизреченности в осмыслении теосиса.

Поэтому ученики Лосского и стремились подчеркнуть ту позицию, которую формулировал Лосский в последние годы жизни: богословская неизреченность требует к себе пристального внимания. В молчании о Боге заложен мощный богословский результат, способный открыть новые грани теосиса, явить новые продуктивные направления Богопознания. Когда О. Клеман, идущий по пути своего учителя, определял контуры теосиса, говоря (при этом буквально цитируя Лосского), что «закрытый», абсолютно трансцендентный Бог есть в то же время предвечно Бог “открытый”, энергично явленный: по самой своей природе Он облечен славой как *παντοδύναμος* (Всемогущий)»¹⁹, – то этот аспект рассматривался в качестве применения в богословской практике идей Лосского, видевшего в «закрытости» Божественного перспективы дальнейших возможностей богословия по прославлению Бога. Обнаружение новых богословских ресурсов по прославлению Бога даже в молчании – и скорее, в приоритетном молчании, нежели в построении вербальных конструкций – являлось для Лосского одним из важнейших приоритетов в осмыслении теосиса. Личностность Бога, явленная в апофатическом молчании, – таков вектор понимания проявленности Божественного для Лосского. Молчание, погружение в смысловой «мрак», принципиальное не-знание способны отразить

¹⁸ Лосский В. Отрицательное богословие и познание Бога у Мейстера Экхарта // Богословские труды, 2003, № 38–41. С. 153.

¹⁹ Клеман О. Владимир Лосский, богослов личности и Святого Духа // Вопросы теологии. 2019. Т. 1. № 2. С. 148.

глубины личности Бога в их непознаваемости и неизреченности. Обретение опыта именно такого неизреченного богословия и стало определяющим для богословского труда Лосского на протяжении всех 1950-х годов.

Вместе с тем Лосский в этот период не оставлял и традиционные направления православного богословия, в частности, разработки в области триадологии. Триадология как форма Божественного присутствия была описана Лосским еще в «Догматическом богословии», и на протяжении 1950-х годов происходила детализация его взглядов на триадологическую проблематику. В определениях ипостасности Троицы Лосский все так же уделяет принципиальное внимание личности и апофатичности Бога: «Ипостась, как таковая и к усии не сводимая, не сформулированное понятие, а знак, вводящий нас в сферу необобщимого и отмечающий радикальную личность Бога христианского Откровения»²⁰. Опыт внутри божественной личности и есть особый опыт теосиса, где Лица существуют и являются в соотносительности друг с другом: «...личное существование устанавливает отношение к другому, личность существует в направлении

к другому»²¹. Взаимно-устремленная личность Бога, считал Лосский, определяет сложность богословско-терминологического описания, но вместе с тем являет во всей полноте величие и грандиозность теосиса.

Триадология Лосского сохраняет и значимость потаенности, порождающей своеобразный гносеологический результат в не-знании: «Тайна Троичности становится доступной только незнанию, поднимающемуся над всем тем, что может содержаться в концепциях философов. Однако это незнание, не только мудрое, но и милосердное, снова нисходит до этих понятий, чтобы их изменить, преобразовывая выражения мудрости человеческой в орудия Премудрости Божественной»²². Тема Троицы позволяет Лосскому презентовать не-знание как ступень к Божественному милосердию, что также является неотъемлемой частью христианского теосиса. Мудрость не-знания способна преобразиться в милосердие как гносеологическую форму, через Божественное милосердие является еще одна грань результативности не-знания, превышающего любые рационалистические концепции.

²¹ Там же. С. 284.

²² Там же. С. 146–147.

²⁰ Лосский В. Н. Боговидение Указ. соч. С. 647.



Игнатий (Шукин), иеродиакон

УДК 2-184

Изучение и восприятие святоотеческого наследия в современных монастырях (практические аспекты и трудности)

Аннотация: В статье затрагивается тема о едином пути спасения души в творениях святых отцов. Значительное внимание уделяется важности и пользе чтения их творений. Обосновывается мысль о том, что без чтения святых отцов невозможно подлинное возрождение православия.

Ключевые слова: святые отцы, святоотеческое наследие, христианская жизнь.

Ignatius (Shchukin), Hierodeacon of the

The study and perception of the Patristic heritage in modern monasteries (practical aspects and difficulties)

Abstract: The article touches on the topic of the single way of salvation of the soul in the works of the holy fathers. Considerable attention is paid to the importance and benefits of reading their creations. The idea is substantiated that without the reading of the holy fathers, a genuine revival of Orthodoxy is impossible.

Keywords: Holy Fathers, patristic heritage, Christian life.

Святоотеческое наследие хотя и можно разделить на отдельные виды аскетических деланий – молитву, трезвение, послушание и так далее, – но все они в совокупности составляют единый путь спасения, идя по которому, душа должна очищаться от страстей и еще на земле войти в Царство Небесное. Этот путь содержится в творениях святых отцов, которые, предвидя будущее ослабление христианства, подробно изложили его для тех, кто захочет унаследовать обетованные в Евангелии блага. Тот, кто желает оказаться в одном месте со святыми, должен, пускай и не в равной мере, но поступать так, как поступали они. А для этого ему необходимо относиться к спасению души, думать так, как думали они, иметь с ними общие взгляды и ценности, гнущаясь тем, чем они гнушались и любить то, что они любили. То есть такой че-

ловек должен скопировать их образ мыслей и стать единомышленным с ними. И тогда борьба со страстями и стяжание добродетелей станут для него не просто отвлеченными вещами, а **естественными**. Поэтому изучение святоотеческого наследия, какой бы из его аспектов мы не рассматривали, напрямую зависит от изучения сочинений, оставленных нам святыми.

О важности и пользе чтения святоотеческих творений, казалось бы, излишне и говорить, но как показывает жизнь, об этом можно говорить довольно часто, а возможно и постоянно. Как писал святитель Игнатий (Брянчанинов) о российских монастырях: «Все духовные цветы и плоды возросли в тех душах, которые, в удалении от знакомства вне и внутри монастыря, возделали себя чтением Писания и святых отцов, при вере и молитве, одушевленной смиренным, но могущественным



Николо-Бабаевский мужской монастырь

Ярославская область, Некрасовский район, п. Некрасовское

Фотография из открытых источников

покаянием. Где не было этого возделывания, там – бесплодие»¹. Хочется обратить внимание, что святитель Игнатий назвал здесь чтение Писания и творений святых возделыванием, то есть тем, что преобразует и исцеляет душу.

По словам преподобного Петра Дамаскина: «Кто в каком слове упражняется, тот получает свойство того слова, хотя этого и не видят неопытные»². То есть человек буквально формирует себя той информацией, которую он потребляет. И если эта информация пустая, не несущая в себе никакой пользы, он и сам, незаметно для себя, становится пустым, не могущим принести пользы ни себе, ни своим ближним. И, как мы понимаем, сегодня это относится не только к чтению, а вообще ко всей информации и впечатлениям, получаемых человеком, поскольку во времена святых отцов не было интернета, телевидения и радио.

Святитель Игнатий говорит, что «чтение святых отцов должно быть тщатель-

ное, внимательное и постоянное: невидимый враг наш, ненавидящий глас утверждения (см. Притч. 11:15), ненавидит в особенности, когда этот глас исходит от святых отцов... он вооружается против чтения отцов различными гордыми и хульными помыслами, старается свергнуть подвижника в суетные попечения, чтоб отвлечь его от спасительного чтения, борет его унынием, скукою, забывчивостью»³. Также автор пишет: «Руководство писаниями отеческими сделалось уже единственным руководством ко спасению по конечном оскудении наставников. Кто подчинится этому руководству, того можно признать уже спасенным; кто же водится собственными разумениями или учением лжеучителей, того должно признать погибшим»⁴. Итак, по мысли святителя Игнатия, кто водится собственными разумениями – т.е. не подчиняется руководству святоотеческих писаний, того должно признать погибшим. И надо

¹ Игнатий (Брянчанинов), свт. Собрание сочинений. В 7-и т. Т. 1. // Аскетические опыты. Плач мой. – М.: Благовест, 2001. С. 626–648.

² Петр Дамаскин, прмч. Творения. М., 2009. О рассуждении.

³ Игнатий (Брянчанинов), свт. Собрание сочинений. В 7-и т. Т. 1. // Аскетические опыты. О чтении святых отцов. – М.: Благовест, 2001. С. 120–123.

⁴ Игнатий (Брянчанинов), свт. Собрание сочинений. В 7-и т. Т. 7. // Письма. – М.: Благовест, 2001. – 736 с.

заметить, что такой взгляд не является частным мнением святителя или просто ярким выражением. Так смотрят на этот вопрос и другие святые и подвижники благочестия.

Преподобный Исаак Сирий говорит, что если человек **ненадолго** прекратит частое чтение, то он уклоняется в страсти⁵. «И поэтому, – пишет священноинок Дорофей, – нам следует ежечасно и **непрестанно** приходить к святым книгам Божественного Писания»⁶. У него мы также читаем: «Невозможно, нет, спастись тому, кто редко читает богодухновенное Святое Писание. Как бескрылая птица не в состоянии взлететь ввысь, так и ум не может додуматься без книг, как спастись»⁷. «Учись, учись из божественных писаний и святоотеческих рассуждений, как победить страсти и обрести добродетели. Чтоб наполнился ум твой словами Духа Святого и забыл прежние мысли и речи, которые слышал, и вещи неподобающие, которые видел вне кельи. И тогда начнешь понимать и творить духовные добродетели»⁸. Соответственно, кто часто не читает – не сможет победить страсти и обрести добродетели, его ум не наполнится словами Духа Святого, он не забудет неподобающие вещи, которые слышал и видел и никогда не начнет понимать и творить духовные добродетели. И это относится не только к монашествующим, но и вообще ко всем христианам. Постоянное чтение нужно потому, что ум человека, по словам Отцов, не может оставаться праздным⁹. Если он будет предоставлен сам себе, то начнет развивать своё падение, то есть деградировать с точки зрения Евангелия. Таким образом, чте-

ние святых отцов вполне можно рассматривать как лечебную процедуру, которую нельзя пропускать. Святитель Игнатий говорит, что среди святоотеческих изречений есть такие, которые стоят целых книг. Давайте познакомимся с одним из них.

Святитель Иоанн Златоуст пишет следующее: «Как голод есть признак телесного здоровья, так и усердие к слушанию слова Божия можно считать самым лучшим признаком душевного здоровья»¹⁰. Основываясь на словах святителя Иоанна, каждый может легко проверить себя и понять, куда движется его жизнь. Вообще, из тех занятий, которые нам нравятся, приносят удовольствие, ради чего мы готовы жертвовать даже делами, легко узнать: идем мы по пути спасения или нет. Поэтому, как следует из слов святителя Иоанна, важно не просто читать «из-под палки» – хотя это гораздо лучше, чем не читать, – а именно любить это, чтобы душа находила в этом покой и радость. Из сказанного становится понятен вред, происходящий от отсутствия в жизни благоговейного и постоянного чтения святых отцов. Даже если долго читавший святоотеческие творения и сформировавший ими свой образ мыслей оставит это чтение, на него сразу же находит забвение, похищая спасительные истины, поддерживавшие и питавшее его. Он забывает о вечности и ему становится приятна временная жизнь, он перестает охранять себя от пустословия, развлечения, чревоугодия и праздности, т. е. **его произволение изменяется**. И это происходит незаметно. Как сказал преподобный Симеон Новый Богослов: «Само собою следует, что в том, кто получил благодать, она или умножается, если он подвизается, или умалывается, если понерядит; и если это нерадение продолжится, то мало-помалу она и совсем в нем оскудеет, и оставит его совершенно пустым. Оставит, а он долго еще будет думать, что имеет ее. Ибо благодать отходит сокровенно, как сокровенная по естеству и таинственная,

⁵ См.: *Исаак Сирий, прп.* Слова подвижнические / Преподобный Исаак Сирий. – Сергиев Посад : Изд. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2008. – 632 с. (Сокровищница святоотеческой письменности).

⁶ См.: Цветник священноинока Дорофея / пер. с древнерусского Д. Кантова, ред. и ком. Н. Ларионовой. – Изд. Спасо-Преображенского Валаамского мон., 2005. – 431 с.

⁷ Там же.

⁸ Там же.

⁹ Там же.

¹⁰ Творения иже во святых отца нашего Иоанна Златоуста, Архиепископа Константинопольского. 2-е изд., СПб., 1898. Т. 4. С. 22.

потому, отходя, не дает ему чувствовать отступления своего, и он не сразу узнает об отступлении ее»¹¹.

А теперь обратимся к современности. Нужно признать, что чтение святоотеческих творений в современном монашестве, как и в христианстве в целом, порой не занимает надлежащего ему места, а у многих христиан зачастую вообще отсутствует. Возможно, они когда-то читали Лествицу и Авву Дорофея по новоначалию, но на этом их знакомство со святоотеческим наследием закончилось. Причины этого находятся как в самом состоянии христиан и окружающей их обстановке, так и в целом ряде заблуждений. Давайте рассмотрим их.

В качестве главной причины отсутствия чтения в жизни часто указывают на недостаток времени, говоря «мне некогда». Действительно, у кого-то может не оставаться времени и сил на чтение, но, если такая ситуация случается не периодически, а постоянно, в этом можно усмотреть повод для беспокойства. Но всё же в большинстве случаев такой аргумент является самообманом. Если человек находит время на телефонные разговоры, узнавание новостей, беседы с ближними, сложно поверить, что он не сможет найти хотя бы десяти-пятнадцати минут для общения со святыми. Выставление этой причины говорит лишь о том, что, с большой долей вероятности, это общение для человека просто **не интересно**. Как сказал преподобный Исаак Сириин: «Слово о добродетели требует сердца, не занимающегося землею»¹², поэтому слова «мне некогда» в большинстве случаев говорят о том, что сердце именно ею и занято, наполнено суетой и попечениями.

¹¹ Сimeон Новый Богослов, *прп.* Слово 51. Слова преподобного Сimeона Новаго Богослова / в переводе на русский язык с новогреческого епископа Феодана. – Изд. 2-е. – М.: Афонский Русский Пантелеимонов монастырь, (Типо-литография И. Ефимова). Выпуск первый – 1892. – 490 с.; Выпуск второй. – 1893. – 593 с.

¹² Исаак Сириин, *прп.* Слова подвижнические. Слово первое.

Другую причину, по которой не читают святоотеческие творения можно сформулировать так: «**Я это читал раньше и знаю, что там написано**». Дело в том, что говорить «я уже читал» все равно, что сказать «я уже мылся...» или «я уже ел в прошлом году». Как было сказано выше, чтение должно быть постоянное, без чего душа впадает в забвение, нерадение и страсти. Поэтому данный аргумент также является несостоятельным и также показывает, что сердце человека занято чем-то другим.

В качестве следующей причины приводят такие слова: «**Скучно** читать эти благочестивые и банальные наставления». Весьма любопытно, что говорящие так не устают обсуждать с ближними одни и те же вещи, часто вполне мирские, и им не скучно. Им не скучно узнавать новости, но нетерпимо общаться со святыми. Такого человека должен волновать вопрос, как он планирует после смерти оказаться в одном месте со святыми, если здесь ему с ними скучно.

Четвертой причиной можно указать ссылку на якобы **сложность** святоотеческих текстов. Доводилось встречать людей, не один десяток лет находящихся в Церкви, которые говорили, что им сложно читать святителя Игнатия (Брянчанинова), и поэтому они его и не читают. Также доводилось знать людей, которые, будучи новоначальными находились под сильным впечатлением от его сочинений. Неужели последние умнее первых? Конечно, нет. Ответ представляется таким: если кто пытался бороться со страстями и исполнять заповеди, жил этим, думал об этом, то святоотеческие тексты будут для него не просто понятными, а можно сказать, родными, потому что то, о чем они говорят, он уже отчасти испытал. А кто жил по-другому, для него святоотеческие тексты будут китайской грамотой, потому что вещи, описанные в них, в его жизни не присутствовали и знакомы ему только со слуха. Поэтому, чтобы тек-

сты святых отцов стали понятны, нужно попытаться начать жить по заповедям Евангелия.

Еще одна причина, по которой не читают, заключается в **неправильном отношении к святым**, иногда доходящем до открытого пренебрежения. Последнее мы рассматривать не будем, поскольку человека с такими взглядами сложно назвать православным. Иногда люди выражают панибратством к святым, отзываясь о них несколько свысока и позволяя себе в их адрес неуважительные выражения. При таком устроении получить назидание от них весьма затруднительно.

Другим заблуждением является взгляд, что у святых отцов якобы не было консенсуса по основным вероучительным вопросам, например, о вечности мук, чем подрывается их авторитет в глазах христиан и доверие к ним. Это, конечно, является клеветой на святых, но опасность ситуации в том, что эту клевету сейчас разделяют не только многие миряне, но и священнослужители, не могущие открыть святоотеческие книги и проверить, действительно ли известные всем святые отцы придерживались мнений, преданных Церковью анафеме, или нет, и какое у них было мнение на самом деле. И этого бы никогда не случилось, если бы христиане были знакомы со святоотеческими творениями. А по поводу того, что среди святых якобы не было единомыслия и только некоторые современные богословы смогли разобраться в их учении и донести его до нас, нужно привести слова святителя Игнатия: «Что прежде всего поразило меня в писаниях отцов Православной Церкви? – Это их согласие, согласие чудное, величественное. Осьмнадцать веков, в устах их, свидетельствуют единоголосно единое учение, учение Божественное!.. Когда слышу стройный многочисленный хор, в котором различные голоса в изящной гармонии поют единую песнь Божественную, тогда говорю



Святитель Игнатий Брянчанинов

Фотография из открытых источников

себе: таковы писания отцов»¹³. Поэтому, прежде чем приступить к чтению святых отцов, нужно исправить своё отношение к ним, если оно исказилось, и относиться к ним с уважением, благоговением и доверием. А знакомиться со святоотеческими творениями следует не через посредников, которые могут исказить их слова, если эти посредники, конечно, сами не являются святыми, а непосредственно, к чему сейчас есть все возможности. Нужно заметить, что презорством к святым легко заразиться, изучая христианство теоретически, без познания его самой жизнью. Как сказал святитель Игнатий: «Остающиеся при одном изучении Закона Божия по букве, впадают по причине такого поверхностного знания в гордость и самомнение»¹⁴. И в другом месте об этом же он пишет: «Учение по букве, будучи предоставлено самому себе, немедленно рождает самомнение и гордость, отчуждает посредством

¹³ Игнатий (Брянчанинов), свт. Указ. соч. Плач мой.

¹⁴ Игнатий (Брянчанинов), свт. Указ. соч. О евангельских заповедях.

их человека от Бога. Представляясь по наружности познанием Бога, оно, в сущности, может быть совершенным незнанием, отвержением Его. Проповедуя Веру, можно утопать в неверии! Тайны, открытые для не книжных христиан, весьма часто остаются закрытыми для мужей ученейших»¹⁵. Сказанное святителем Игнатием может случиться с изучающим богословие и не вставшим на путь борьбы со страстями. Он легко может начать превозноситься своими внешними познаниями и научными степенями и пренебрежительно смотреть на тех, кто таких степеней не имеет, заразиться вольнодумством, ставя свой ум мериллом всего, и начать заражать своими взглядами других. Таким образом, можно окончить православное учебное заведение и повредиться, утратить веру и благоговение, ставя свой ум выше разума святых отцов и разума Церкви. Поэтому для учащих в духовных учебных заведениях особенно важно сформировать свой образ мыслей **благоговеющим чтением творений святых отцов**.

Следующая причина, которую выставляют для оправдания, звучит так: «Зачем усложнять? Есть Евангелие – читай его и исполняй. Что еще? Чтобы не удлинять слово, послушаем, что говорит об этом святитель Игнатий: «Не сочти для себя достаточным чтение одного Евангелия, без чтения святых отцов! Это – мысль гордая, опасная. Лучше пусть приведут тебя к Евангелию святые отцы, как возлюбленное свое дитя, получившее предварительное воспитание и образование посредством их писаний. Многие, все, отвергшие безумно, кичливо святых отцов, приступившие непосредственно, с слепую дерзостию, с нечистым умом и сердцем к Евангелию, впали в гибельное заблуждение. Их отвергло Евангелие: оно допускает к себе одних смиренных»¹⁶.

¹⁵ *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Указ. соч. Т. 3. Слово о чувственном и духовном видении духов.

¹⁶ *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Указ. соч. Т. 1. О чтении святых отцов.

В общем, все озвученные причины можно свести к главной, которой, конечно, является гордость. Если кто-то не читает святоотеческие творения или относится к ним без должного уважения, тем самым показывает, что он не чувствует потребности в их наставлениях, полагая, что и без них, сам разберется в пути спасения. Святоотеческие творения содержат догматическое и нравственное предание Церкви. Если кто-то не знаком с ними, легко может начать погрешать против этого предания. Он способен вообще перестать быть православным. Порой зная, что учения, которых он придерживается, преданы анафеме на Соборах, нимало не беспокоится этим, поскольку и Соборы он также ставит ни во что, считая их чем-то формальным и уподобляя Церковь мирской организации.

Таким образом, нерадение о чтении святых отцов ведет к разрушению и обмирщению Церкви, особенно в современных условиях, когда среди православных распространено большое количество лжеучений. Отсюда поверхностное знание своей веры, еретические взгляды, обновленчество и стремление всё отменить, например, пост и молитву, либо, наоборот, строгое обрядоверие и фарисейство, почитание лжестарцев и секты внутри православия.

Преподобный Нил Сорский «отсылал ни с чем» и просил «не докучать ему»¹⁷ тех братьев, которые говорили, что «ныне непосильно последовать святым отцам». Применяя его слова к нынешнему дню, возможно, для более успешного возрождения монастырской жизни, было бы весьма благоразумным не принимать в монастырь лиц, зараженных вольнодумством по отношению к учению Церкви, постановлениям Соборов и презорством к святым отцам. Возможно, живя в монастыре, такой человек и исправится, но, как показывает практика, в большин-

¹⁷ См.: Устав о скитской жизни: Новый рус. пер. / Преподобный Нил Сорский. – Екатеринбург: Изд-во Ново-Тихвин. жен. монастыря, 2002. – 91 с.

стве случаев, скорее всего, будет только хуже. Под покровом монастырских стен эти ядовитые семена разрастутся, и избавиться от них человеку будет весьма и весьма тяжело.

Брат спросил одного старца: «Чем обычные люди отличаются от святых?». «Произволением», – ответил старец. Поэтому укрепление и поддержка произволения должно быть одним из наших главнейших дел, которое нужно совершать всю жизнь и которое очень опасно прерывать. А это невозможно без постоянного чтения деятельных творений святых отцов, соответствующих образу жизни каждого. Если душу уподобить озеру, то чтение святых книг можно сравнить с впадающим в него чистым ручьем. А развлечение, пустословие, рассеянность, узнавание новостей и многое другое, что нас окружает, можно уподобить грязному ручью, также вли-

вающемуся в нашу душу. Мы не можем полностью перекрыть этот грязный поток, поскольку в значительной степени он рождается и в нас самих, но мы можем приложить старание, чтобы умалить его. Также мы можем совершенно иссушить и чистый ручей и перекрыть ему доступ в душу, а можем, наоборот, усилить его. От этих действий зависит чистота вод нашего душевного озера. Поэтому в современных условиях, когда и монахи, и миряне окружены многочисленными соблазнами и рассеянностью, они должны читать как можно больше, чтобы изглаживать из души вредные впечатления, постоянно получаемые ею.

Чтение святых отцов сегодня необходимо всем: монахам и мирянам, священникам и прихожанам их храмов, студентам семинарий и их преподавателям. Без этого невозможно подлинное возрождение православия.





Н. В. Чеканова

УДК 94+330.85

От фламينا Юпитера к апофеозу: религиозные аспекты политической карьеры Гая Юлия Цезаря

Аннотация: В статье рассматриваются особенности римской религиозности в эпоху Поздней Римской республики. На примере политической карьеры Гая Юлия Цезаря прослеживается связь секулярных и сакральных полномочий римских магистратов; доказывается мысль о подчинении сакральной сферы политической.

Ключевые слова: особенности римской религиозности, римская магистратура, римское жречество, *Flamen Dialis*, *pontifex maximus*, секулярные и сакральные функции.

N. V. Chekanova

From Flaminus Jupiter to Apotheosis: Religious Aspects of the Political career of Gaius Julius Caesar

Annotation: The article examines the peculiarities of Roman religiosity in the era of the Late Roman Republic. Using the example of the political career of Gaius Julius Caesar, the connection between the secular and sacred powers of Roman magistrates is traced; the idea of subordination of the sacred sphere to the political sphere is proved.

Keywords: features of Roman religiosity, Roman magistracy, Roman priesthood, *Flamen Dialis*, *pontifex maximus*, secular and sacred functions.

В изучении истории античной религии, в том числе римской религиозности, наблюдается два основных подхода: первый – анализ движения римской религиозной мысли и изменяющаяся объективация римского религиозного чувства под влиянием греко-эллинистической религиозной традиции; второй – анализ процесса секуляризации сакрализованной римской культуры и на этом фоне зарождения и распространения новых для римского религиозного сознания верований и культов, в частности христианства, столкновения язычества и христианства. В первом случае исследователи чаще всего обращают внимание

на тесную взаимосвязь и в определенной степени зависимость религии Древнего Рима от древнегреческой религии¹; во втором – на то, какие духовные потребности возникли в римско-эллинистическом обществе, которые облегчили восприятие христианства и которые со временем

¹ Джарман О.А. Культ императора в древнем Риме и Италии в межзаветную и раннехристианскую эпоху // Христианское чтение. № 2. 2012. С. 61; Gradel I. *Emperor Worship and Roman Religion*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2002. P. 35; Woolf J. *Divinity and Power in Ancient Rome // Religion and Power. Divine Kingship in the Ancient World and Beyond* / Ed. Brisch N. The Oriental Institute of the University of Chicago. Oriental Institutes Seminars/ Chicago, Illinois: University of Chicago, 2008. P. 243–245.

христианство смогло удовлетворить². При этом нельзя не отметить наличие значительного числа исследований, предлагающих различные гипотезы по отдельным общим и частным аспектам, связанным с историей римской религии. Пожалуй, единственное, в чем безоговорочно сходятся практически все, кто обращается к исследованию различных аспектов римской религии, то, что религия Древнего Рима – это та сфера, в особенностях которой получило отражение политическое «своеобразие» римского государства³. По определению Ф.Ф. Зелинского, Рим «наложил на религию государственную печать»⁴.

В самом общем виде особенности римской религиозности можно охарактеризовать следующим образом. Во-первых, для римского религиозного сознания характерен плюрализм. Религиозная нетерпимость в целом была не свойственна римлянам и римской власти. До конца I в. до н.э. они, главным образом, поддерживали приоритет греко-римского олимпийского пантеона и ограничивали либо преследовали те культы, которые или осуществлялись в сверхбеспорядочных формах (например, вакханалии – Liv. XXXIX. 13, 10–14 и известный декрет римского сената о вакханалиях 186 г. до н.э.), или могли создать конфликтную ситуацию, угрожающую стабильности и безопасности римского государства (например, определенные ограничения, наложенные на иудаизм, поскольку тот исключал все другие культы). Как бы то ни было, позиция римлян и римской власти в сакральной сфере определялась политическими мотивами.

Во-вторых, для римского религиозного сознания не характерно догматиче-

² Штаерман Е.М. Социальные основы религии Древнего Рима римской религии. М.: Наука, 1987. С. 306.

³ Сморгнов А.М. Религия и власть в римской республике: магистраты, жрецы, храмы. М.: РГГУ, 2012. С. 7.

⁴ Зелинский Ф.Ф. История античных религий. В 3-х т. Т. 2. СПб.: Издательский проект «Квадривум»; Алетейя, 2014. С. 172.



Юлий Цезарь. 1696 г. Мрамор. Лувр, Париж (скульптор Никола́ Кусту)
Фотография из открытых источников

ское тщание, единая религиозная доктрина отсутствовала⁵. Религиозность римлян выражалась в ритуалах семейного или публичного – государственного культа, осуществление которых диктовалось не вероучением или какими-либо устойчивыми религиозными представлениями, а житейскими, бытовыми или государственными политическими запросами. В этом контексте римскую религиозность можно определить как социальную, политическую, «...которая не содержит моральных установлений; регулирующий ее этический кодекс – тот же самый, что

⁵ Джарман О. А. Указ. соч. С. 58.

регулирует другие социальные отношения»⁶.

В-третьих, римская религиозность имела ритуалистический характер⁷. При этом религиозный ритуал был сухим, формальным, прагматичным и в большей степени ориентировался не на установление внутренней эмоциональной, духовной связи с божеством, а на реализацию практической установки «do ut des». С каким бы запросом не обращался к божеству рядовой или облеченный властью римлянин, он искал не метафизического единения с божеством, а возможности решить конкретную гражданско-политическую задачу. Более того, «...центральным требованием являлась скорее «ортопраксия», правильное исполнение предписанных ритуалов»⁸, а не нацеленность на личное решение проблемы духовного порядка.

Наконец, особенности римской религиозности получили выражение в специфическом статусе римской магистратуры, в том числе и римского жречества. Так, сенат и высшая римская магистратура имели не только светский, но и религиозный авторитет и при определенных обстоятельствах (когда происходили выборы или ставился на голосование закон, принималось публичное решение и т. п.) выполняли не только политические, но и культовые функции⁹. Жреческого же сословия с особым статусом, корпоративными интересами и полномочиями в Риме не было. Жрецы являлись выборными должностными лицами, в связи с чем их деятельность контролировалась сенатом; и также как секулярные римские магистраты они выполняли по отношению к божеству формальные, предписанные сакральной традицией функции, а по отношению

к «верующим» – социально-политические запросы¹⁰.

Таким образом, римскую религиозность можно условно и парадоксально определить как «религиозность неметафизическую, секулярную». Это в полной мере проявилось в эпоху Поздней Римской республики в религиозных аспектах политической карьеры Гая Юлия Цезаря (ок. 100–44 гг. до н.э.) – представителя старейшего римского патрицианского рода, искусного полководца, здравомыслящего государственного деятеля, пятикратно избранного консулом (59, 48, 46, 45, 44 гг. до н.э.), плебейского трибуна, трехкратного диктатора (49, 48–47 и 46–44 гг. до н.э.), пожизненного диктатора (февраль – 15 марта 44 г. до н.э.), pontifex maximus – великого понтифика (63–44 гг. до н.э.).

Оформление места и влияния Гая Юлия Цезаря в сакральной сфере началось задолго до расцвета его политической карьеры. Еще в юношеском возрасте (84 г. до н.э., т.е. в 16 лет) он стал фламинном – жрецом культа Юпитера (Flamen Dialis – Suet. Iul., 1; ср.: Vell. II. 43, 1;). Функции фламиннов были такими же широкими, как и функции богов, которым они служили. Поскольку Юпитер выступал в сознании римлян как воплощение могущества римской гражданской общины, его фламин играл важную роль как в сакрально-обрядовой, так и в социально-религиозной жизни Рима в целом, пользовался почетом и обладал значительными привилегиями: он освобождался от клятв, мог постоянно присутствовать на заседаниях сената и т.п. Однако фламинат накладывал на его обладателя значительные ограничения и табу: ему запрещалось ездить на лошади, покидать Рим более чем на 3 дня; видеть труп или армию, собирающуюся на войну; оставаться за пределами города после заката солнца и пр. По существу, эти запреты ограничивали для фламина возможность активного участия в политической жизни. Если же учесть, что должность

⁶ Шайд Дж. Религия римлян / Пер. с фр. О.П. Смирновой. М.: Новое изд-во, 2006. С. 32–33.

⁷ Джарман О.А. Указ. соч. С. 58; Элиаде М. История веры и религиозных идей. От каменного века до элевсинских мистерий. М., 2008. С. 7.

⁸ Шайд Дж. Указ. соч. С. 31, 175.

⁹ Джарман О.А. Указ. соч. С. 62; Gradel I. Op. cit. P. 10; North J. Democratic Politics in Republican Rome // Past and Present. 1990. № 126. P. 3–21.

¹⁰ Сморгков А.М. Указ. соч. С. 225, 431.

была пожизненной, она лишала ее обладателя какой бы то ни было перспективы военно-политической карьеры; например, делала невозможной сенаторскую карьеру (Gellius. NA. 10, 15). У Юлия Цезаря, как у представителя римского патрицианского рода, не могло не быть политических амбиций. Поэтому нужно думать, что, когда во время диктатуры Суллы (82–79 гг. до н.э., т.е. Цезарю 18/21 год) Цезарь был лишен этого жреческого сана (Suet. Iul., 1; 2), его это не слишком огорчило, при том, что ранее, по сообщению Плутарха, получение должности фламина Юпитера было продиктовано личной заинтересованностью (Plut. Caes., 1). Возможно, фламнат привлекал юного Цезаря соображениями политической целесообразности, т.к. выделял его не только из среды сверстников, но и в глазах «широкой римской общественности». Однако следует думать, что он расценивал свое положение фламина всего лишь как одну из возможностей заявить о себе.

В 73 г. до н.э. в возрасте 27 лет Цезарь был кооптирован в коллегию понтификов (Vell. II. 43, 1), которая являлась высшим жреческим институтом в Риме, осуществляла надзор за другими жреческими коллегиями и оказывала влияние на политическую жизнь. Получение понтификата позволяло Цезарю не только обеспечить личный авторитет в сакральной и морально-этической сферах, но и удовлетворить свои растущие политические амбиции, т.к. эта жреческая должность позволяла заниматься политической деятельностью и не мешала военной карьере.

Спустя 10 лет (63 г. до н.э.), Юлий Цезарь был избран великим понтификом – pontifex maximus, т.е. главой высшей римской жреческой коллегии. Важно, что этого избрания Цезарю пришлось добиваться в напряженной конкурентной борьбе, т.к. его соперниками по соискательству должности выступили такие влиятельные в римском сенате и обществе люди, как Публий Сервилий Исаврийский и Квинт Лутаций Катул (Plut. Caes., 7; Reg.

et imp. apophth., 206 A), «превосходившие его и возрастом, и положением» (Suet. Iul., 13). Судя по поведению Цезаря накануне выборов, он трезво оценивал политическую ситуацию в Риме и свои шансы на избрание. Вместе с тем, по всей видимости, он отчетливо понимал, какие политические перспективы откроет перед ним избрание в великие понтифики, поскольку в случае успеха он получит возможность не только совершать определенные священнодействия, но консультировать магистратов по религиозным вопросам и помогать им при проведении ритуальных действий, что не только возвысит его в глазах римского гражданства и римской власти, но и позволит прямо или косвенно влиять на социально-политическую ситуацию в Риме. Неслучайно, по сведениям античных авторов, он «стал домогаться сана великого понтифика с помощью самой расточительной щедрости» (Suet. Iul., 13), а своей матери будто бы заявил перед выборами: «Сегодня, мать, ты увидишь своего сына либо верховным жрецом, либо изгнанником» (Plut. Caes., 7).

Одновременно с понтификатом Юлий Цезарь исполнял ординарные магистратские должности: сначала должность военного трибуна, позднее последовательно квестора, эдила, претора, пропретора, консула, проконсула. Функции военного трибуна не имели отношения к сакральной сфере, сводились исключительно к командованию легионом, что позволяло молодым римским аристократам заявить о себе и, по существу, означало, в том числе и для Цезаря, официальное начало военно-политической карьеры (Suet. Iul., 5). Однако понтификат, которым был облечен Цезарь, возможно, придавал его личности определенное обаяние, а его командованию определенный моральный авторитет. Косвенным свидетельством этого может служить тот факт, что следующую должность – квестуру Цезарь получил в 30 лет, т.е. в «свой год – suo anno», когда по закону Суллы (lex Cornelia de magistratibus – 81 г. до н.э.) наступал минимальный возраст

для занятия этой должности, что было для молодых римских аристократов предметом особой гордости.

В соответствии с римской политической традицией достижение Цезарем ординарных магистратур одновременно предоставляло ему не только политические, но и сакральные полномочия, которые, по мнению некоторых исследователей, «выступали сакральным эквивалентом магистратской власти»¹¹. Цезарь, по существу, получил право осуществлять государственный публичный культ; в частности, право общественных ауспий – *auspicia*, т.е. право запрашивать и толковать божественное решение в отношении тех или иных действий магистратов, в том числе и своих собственных; право руководить ежегодной церемонией ритуального очищения – *lustratio* и т.п. Таким образом, Цезарь как магистрат был облечен «функцией, которая охватывала две взаимно дополняющие друг друга области деятельности: отношения с богами и отношения с людьми»¹², две сферы: сакральную и секулярную. Должность понтифика расширяла возможности каждой из них.

Как обладатель власти, к тому же облеченный жреческими функциями и ответственный за публичный культ, Цезарь, по-видимому, хотя и выполнял все формально заданные ритуалы, однако придавал мало значения сакральным основаниям своей политической деятельности. В биографиях Цезаря, составленных античными авторами (Светоний, Плутарх), и его военных мемуарах («Записки» о галльской и гражданской войнах) редко встречаются ссылки на обращение Цезаря к снам, предсказаниям, гаданиям, предзнаменованиям, ритуальным запретам и пр. Например, у Светония описаны всего 4 подобные ситуации:

– панегирики, произнесенные им в честь его тетки Юлии и жены Корнелии (Suet. Jul., 6);

– «пророческий» сон, «предвещавший ему власть над миром» (Suet. Jul. 7, 2) и «видение» на берегу реки Рубикон (Suet. Jul., 32);

– высокомерно опровергнутое Цезарем (уже в бытность диктатором) заявление одного из авгуров о предзнаменовании «несчастливого будущего» (Suet. Jul., 77);

– различные предзнаменования, предсказания и сны накануне 15 марта 44 г. до н.э., когда Цезарь был убит (Suet. Jul., 81).

При этом Светоний подчеркивал, что «никогда никакие суеверия не вынуждали его (НВЧ – Цезаря) остановить или отложить предприятие» (Suet. Jul., 59). Более того, Цезарь не только довольно скептически, а порой и пренебрежительно, относился к различным традиционным культовым нормам и требованиям, но при принятии практических решений не обращал на них внимания и даже нарушал их. Например, ради консульских выборов отказался от триумфа, который считался не только символом победы над противником, но и религиозным ритуалом (Suet. Jul., 18). Проводя закон о земле в интересах своих ветеранов, силой прогнал с Форума ссылавшегося «на дурные знамения» и пытавшегося ему помешать коллегу-консула, что явилось проявлением, в том числе, и неуважения к формальным религиозным полномочиям консула, которые ему были вменены в силу избрания в должность (Suet. Jul., 20; App. В. С. II, 10–12).

Во время галльского похода он совершал святотатственные действия – разрушал и опустошал галльские капища и храмы. По свидетельству самого Цезаря («Записки о Галльской войне»), в Галлии было много священных мест, где хранились предметы из золота и других ценных металлов, посвященные богам и выставленные на всеобщее обозрение. Местные жители уважали эти священные места, и никто не осмеливался осквернять их кражей. Точно так же им был нарушен священный запрет, наложенный на специ-

¹¹ Сморгков А. М. Указ. соч. С. 12–13; 35–39.

¹² Шайд Дж. Указ. соч. С. 135.

альный денежный фонд, хранившийся столетиями в святилище Юпитера Капитолийского; деньги были изъяты, а храм, являвшийся религиозным центром, символ власти и могущества Рима, таким образом осквернен. Однако, согласно Светонию, Цезаря не волновали подобные мистические мотивы, и он всегда брал то, что хотел (Suet. Jul., 54). В речах к солдатам он делал основной упор не на покровительство богов, а на солдатской храбрости, таланте полководца и доблести римлян в целом¹³.

Анализ политической карьеры Цезаря показывает, что его главной целью всегда было укрепление своего личного положения в структуре римской власти. При этом как римский политик, который должен был соответствовать идеалу римского магистрата, он не мог не обращаться к религиозно-культурному аспекту исполняемых им секулярных должностей. Цезарь не мог позволить себе не соответствовать религиозным запросам римского общественного сознания, в основе которого лежали представления о том, что благополучие Римского государства и его граждан опирается на благосклонность богов (*раx deorum*) и, значит, нельзя пренебречь ничем, что призвано обеспечить эту благосклонность¹⁴.

Цезарь планировал и осуществлял свои политические действия в соответствии с политической целесообразностью и с холодным прагматизмом, при необходимости играя на религиозно-этических и моральных чувствах римлян.

Постепенно успехи военных кампаний (вера армии в счастье – *felicitas* своего полководца, пышные триумфы, раздачи денег, предоставление наград и воинских отличий), социально-политические реформы, подавление оппозиции, социальная (устройство массовых зрелищ и угощений, денежные раздачи, подкуп политиков де-

нежными ссудами и обещанием должностей и просто поддержка дружеским участием), провинциальная политика и т.п. создавали вокруг имени и личности Цезаря ауру особого почтения¹⁵. Цезарь «расположил к себе армию, часть сенаторов, граждан других сословий, провинциальную власть (Suet. Jul. 26, 3; 27–28)» и, как заявлял он сам, «стал первым человеком в государстве» (Suet. Jul., 29).

Цезарь получил пожизненную диктатуру – *dictator perpetuo*. Ему было предложено 10-летнее консульство, от которого он, однако, отказался¹⁶; были вручены трибунская неприкосновенность – *sacrosanctitas*¹⁷, обязанности цензора и префекта нравов – *praefectus morum*, позволявшие контролировать частную жизнь граждан. Магистратам, вступающим в должность, была вменена обязательная клятва о сохранении законов Цезаря; для всего населения вводилась клятва именем Цезаря (*in nomen*) и на верность его действиям (*in acta*).

Цезарю были присвоены почетные титулы император – *imperator*, отец отечества – *parens patriae* и т.п. (Liv. Per., 116; Suet. Jul. 44; 76; App. B. C. II, 106; Flor. Ep. bell. II. 13, 352–358). Сенат предоставил Цезарю право занимать в сенате и суде золотое курульное кресло, в театре – возвышенное место. Его изваяния были помещены рядом с богами; месяц Квинтилий переименовали в июль; во всех святилищах ему посвящались жертвоприношения; каждые 5 лет жрецы и весталки должны совершать за него молебствия. Плутарх писал, что если Цицерон предлагал в адрес Цезаря почести, которые соответствовали величию человека, то другие – почести чрезмерные (Plut. Caes., 57). В отношении политического положения

¹⁵ Grant M. Julius Caesar. New York: M. Evans & Co., 1992. P. 316–317.

¹⁶ Утченко С.Л. Юлий Цезарь. М.: Мысль, 1976. С. 279.

¹⁷ Некоторые исследователи опровергают этот факт – см.: Голдсуорси А. Указ. соч. С. 576; Scullard H. H. From the Gracchi to Nero: A History of Rome 133 BC to AD 68. London; New York: Routledge, 2011. P. 126.

¹³ Штаерман Е. М. Указ соч. С. 166.

¹⁴ Сморгчов А. М. Указ. соч. С. 430; Голдсуорси А. Юлий Цезарь. Полководец, император, легенда / Пер. с англ. К. Савельева. М.: Эксмо, 2007. С. 181.

Цезаря формировалась атмосфера трепетного почтения, а в отношении его личности – аура исключительности, величайшего авторитета и даже богоравности – божественности. Античные авторы подчеркивали, что его положение и почести превосходили человеческий предел; его боялись, но молились, чтобы он был благосклонен (Liv. Per., 116; Plut. Caes., 57; Suet. Iul., 76; App. B. C., II, 106; Dio Cass. XLIII, 42–45).

Сконцентрированная в руках Цезаря секулярная и сакральная власть способствовала, во-первых, не просто укреплению основ его единовластия, но частичной монархизации его положения; во-вторых, закрепляла в сознании римлян идею особой значимости деяний Цезаря, освещенных сакральным смыслом. Создавалось представление о нем как о носителе особых полномочий и возможностей, о необычном и невозможном для рядового человека божественном характере не только его функций (как римского магистрата и pontifex maximus), но и самой его личности.

Постепенно с усилением личной власти Цезаря и в условиях всеобщей угодливости почитание и восхваление Цезаря стало принимать гипертрофированные формы. Даже ревностный поборник mos maiorum – римских традиций и нравов предков – Марк Туллий Цицерон восхвалял Цезаря за его милосердие именно как божество, поднявшееся выше людей и их страстей, и называл его «наиболее равным богу» (богоравным – simillimum deo – Cic. Pro Marc., 8, 6–10; 12, 3–5). В подобной непомерной лести, безусловно, получил отражение сарказм, скрытая издевка. Это было, скорее, ироничное, чем должное, признание заслуг Цезаря. Однако в общем «хоре» его политических оппонентов находились и такие, кто все это безмерное и безудержное восхваление понимал буквально¹⁸.

Возвеличивание Цезаря постепенно становилось нормой и даже государственной практикой. Формирующийся вокруг его личности ореол сверхпреуспевающего человека и политика приобретал оттенки отчасти чего-то таинственного и даже мистического. Объективно развивалась тенденция к его обожествлению; посвящаемые его победам молебствия, праздники, игры, театральные представления и т.п. складывались в своего рода культ: есть одержанных им побед над галлами в 57, 55 и 52 гг. до н.э. были устроены благодарственные молебствия соответственно 15-дневные (Caes. B. G. II, 35; Plut. Caes., 21) и 20-дневные (Caes. B. G. IV, 38; VII, 90; ср.: Suet. Iul. 24, 3); за победы при Тапсе (46 г. до н.э.) и при Мунде (45 г. до н.э.) он удостоился 40-дневными и 50-дневными молебствиями соответственно; в будущем дни его побед должны были ежегодно отмечаться праздничными церемониями; по всей Италии и в провинциях в его честь организовывались военные игры; его профиль чеканили на монетах иногда с изображением головы покровительницы рода Юлиев богини Венеры на реверсе; его статуарные изображения украшались дубовыми венками – символом воинской доблести; приняли решение посвятить Цезарю единый с богиней Доброты храм (App. B. C. II, 106) и т.п. Деяния Цезаря для его сограждан постепенно персонифицировались в его образе. Он стал восприниматься многими как побеждающий, спасающий, защищающий, милующий правитель, к тому же наделенный сакральной властью.

Представления о возможности приобщения человека к некому абсолюту и, в конечном счете, приобретения богоподобия характерны как для религиозного, так и для философского античного сознания. Практика обожествления, т.е. причисления человека к богам – апофеоз (ἀποθεώσις), была хорошо известна на эллинизированном Востоке

¹⁸ Грималь П. Цицерон. М.: Молодая гвардия, 1991. С. 383–384.

и в античной Греции и Риме. Антиковед и культуролог Ф.Ф. Зелинский выделил следующие основные теоретические составляющие римско-эллинистического апофеоза: 1) героизация после смерти; 2) вера, что дух «героя» присутствует рядом с человеком, возможно в посвященных ему храмах, местах погребения и т.п.; 3) наличие сверхгероических божеских почестей; 4) признание этих почестей еще при жизни человека, как предварение, хотя и «льстивое с одной стороны, и тщеславное — с другой»¹⁹. Особенности римской религиозности, возможность концентрировать высшую секулярную и сакральную власть, абсолютизация в общественном сознании выдающихся заслуг человека в установлении связей с миром богов — рах *deorum*, и обеспечении частной и публичной жизни божественным покровительством и защитой могли способствовать обожествлению.

Вопрос об обожествлении Гая Юлия Цезаря в исследовательской литературе является дискуссионным. То, что Цезарь получил статус Божественный — *Divus*, сомнений не вызывает. Проблема состоит в том, произошла дивинизация при его жизни или уже после смерти. Одни историки с теми или иными оговорками признают возможность прижизненного апофеоза²⁰. Например, О. А. Джарман заявляет, что в относительном, ментальном смысле Цезарь являлся для современников богом; правда, его культ некоторое время не осуществлялся и был восстановлен только в 43 г. до н.э. Другие отрицают возможность его прижизненного обожествления и утверждают, что даже притязания Цезаря на происхождение от богини Венеры и на её божественное покровительство, признание обоснованности этих притязаний римским общественным сознанием

не дают оснований для принятия подобной идеи²¹.

Существует компромиссная точка зрения на эту проблему. Так, в свое время немецкий историк Хельга Геше подчеркивала, что главными критериями признания человека богом должны быть наличие имени в списке государственных богов, конкретного места культа, нормативно определенных культовых действий и функционирующего жреца. Однако, по мнению Х. Геше, даже если до марта 44 г. до н.э. и были предприняты отдельные меры по сакрализации Цезаря, они начали действовать только после его смерти²².

На наш взгляд, в сакрально-правовом смысле при жизни Гай Юлий Цезарь не был официально обожествлен. По данным античной традиции официальное публичное объявление постановления сената о воздаянии Цезарю божеских почестей произошло лишь 20 марта 44 г. до н.э. — в день его похорон (*Suet. Iul. 84, 2*). Объявление было сделано фламинем — жрецом нового культа Марком Антонием. По словам античного историка Светония, именно в этот день Цезарь «включен в число богов не только словами официальных постановлений, но и убеждением толпы — *in deorum numerum relatus est, non ore modo decernentium, sed et persuasione uolgi*» (*Suet. Iul., 88, 1*).

Этот день и следует считать днем апофеоза и, соответственно, дивинизации, т.е. обожествления Цезаря. Процесс погребения приобрел характер всеобщего поклонения — все присутствовавшие приняли участие в посвященных жертвоприношениях. По сообщению Светония, когда тело Цезаря уже горело на погребальном костре, актеры, представлявшие предков и облаченные в одеяния триумфаторов, стали рвать на себе одежду и бросать ее в огонь; ветераны —

¹⁹ Зелинский Ф. Ф. Указ. соч. С. 309.

²⁰ Джарман О. А. Указ. соч. С. 81; Weinstock S. *Divus Julius*. Oxford, 1971. P. 133.

²¹ Голдсуорси А. Указ. соч. С. 586; Штаерман Е. М. Указ соч. 166; Шайд Дж. Указ. соч. С. 162.

²² In: Gesche H. *Die Vergottung Caesars* // *Frankfurter Althistorische Studien*, 1968.

легионеры начали кидать в костер оружие, с которым они пришли на похороны; матроны – свои украшения, буллы и претексты детей (Suet. Iul. 84, 4). На месте погребального костра соорудили первый алтарь, посвященный Цезарю, – двадцатифутовая колонна из цельного нумидийского мрамора (Suet. Iul., 85), у которой приносили жертвы, давали обеты, клятвы именем Цезаря и т.п., а позднее – храм обожествленного Цезаря. День его смерти объявили неприсутственным днем (Suet. Iul., 88). 5-й день Римских игр по предложению Антония, внесенному в сенат 1 сентября 44 г., посвящался Цезарю (Cic. Phil. II, 110). Все почести, определенные ему, и все его распоряжения были после смерти подтверждены сенатом (Vell. II. 62, 1).

Заключительным актом апофеоза Гая Юлия Цезаря считается сенатское объявление в январе 42 г. до н.э. о провозглашении Гая Юлия Цезаря Богом, а его преемника и наследника Октавиана Августа – Сыном Бога.

Таким образом, можно говорить лишь о посмертном реальном причислении Цезаря к миру богов, когда его культ полностью оформился и был признан и сенатом, и римским гражданством со всеми необходимыми составляющими, а образ Гая Юлия Цезаря запечатлен в сознании римлян как образ сакрализованного главы секулярной и религиозно-культовой жизни Римского государства и римского гражданства.

Важнейший итог политической карьеры Цезаря заключается в том, что в его стремлении стать незаурядным он был одним из первых политиков республиканского Рима, который для усиления личного влияния и авторитета демонстративно использовал не только военно-политические, но и религиозно-идеологические рычаги воздействия. Хотя религиозные аспекты лично для него имели второстепенное, подчиненное практическим задачам значение.

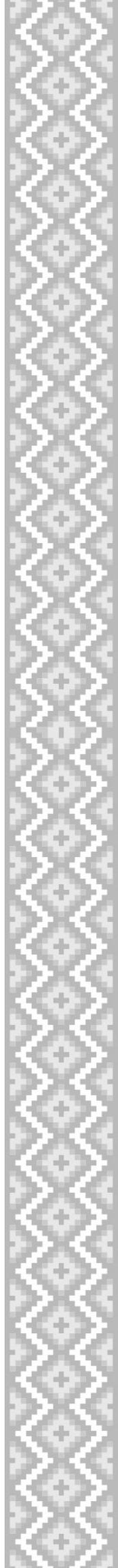
Политический опыт Юлия Цезаря учил извлекать максимальную выгоду из объективной ситуации при опоре на традицию и господствовавшие общественные запросы. Использование Цезарем римской сакральной нормы в пропагандистских целях для формирования и закрепления в сознании окружающих представлений о феноменальности его способностей и возможностей стало определяющей моделью религиозной политики его преемников; например, Октавиана Августа. Примечательно, что уже в начале политической карьеры Октавиан проявлял заботу о восстановлении памяти покойного Цезаря и возобновлении его культа (Suet. Iul., 88).

Апофеоз Цезаря имел важное прецедентное значение: в эпоху Ранней Римской империи и вплоть до Константина I Великого (начало IV в.) на основе обожествления римских императоров (за редким исключением) сформировался персональный императорский культ, который со временем трансформировался в государственный – имперский. Культ римского императора стал важным инструментом укрепления императорской власти и борьбы с проявлениями разного рода «инакомыслия», которое римской властью и римским общественным сознанием воспринималось как пренебрежение римскими сакральными традициями, а следовательно, – как государственное преступление. Римский историк III в. Дион Кассий так сформулировал основной принцип официальной религиозной доктрины: «...Тех, кто пытается исказить нашу (НВЧ – языческую) религию странными обрядами, вы должны ненавидеть и наказывать не только ради богов ... но и потому, что такие люди, вводя новых божеств, убеждают многих людей перенимать иностранные обычаи, которые приводят к заговорам, восстаниям и группировкам, которые совершенно не подходят для монарха...» (Dio. LII. 36, 1–2). Это убеждение лежало в основе отношения римского языческого общества

и римской власти, в том числе и к христианству и выступало основанием гонений на христиан.

В целом Гая Юлия Цезаря в его отношении к сакральной сфере нельзя считать ни принципиальным консерватором, ни радикальным новатором: его обращение к религиозно-культурной практике диктовалось практической политической необходимостью; а содержание и характер его религиозной деятельности представляются пре-

восходящими республиканскую норму не столько по форме, сколько по историческим последствиям. Если каждый отдельный осуществленный Цезарем религиозно-политический акт и не содержал в себе ничего принципиально несовместимого с требованиями *mos maiorum* и *ius sacrum*, в совокупности они создавали впечатляющий эффект, который был осознан современниками и выражен в его посмертном апофеозе – обожествлении.





Иеромонах Лонгин (Быченков)

УДК 355.014

Иеромонахи Борисоглебского монастыря – священники на судах «Добровольного флота»

Аннотация: Статья посвящена истории Ростовского Борисоглебского монастыря, который в начале XX века стал местом, откуда иеромонахи направлялись для исполнения пастырских обязанностей на суда Российского флота (хотя не все монастыри посылали своих насельников на морскую службу). Главная заслуга в этом принадлежит архимандриту Ювеналию, настоятелю монастыря, благословлявшему свою братию на столь тяжелый духовный труд. Несмотря на особые условия несения священнических обязанностей, иеромонахи Борисоглебского монастыря с честью исполняли свой духовный долг.

Ключевые слова: архимандрит Ювеналий, иеромонахи Борисоглебского монастыря, «Добровольный флот» России.

Hieromonk Longin (Bychenkov)

Hieromonks of the Boris and Gleb Monastery – priests on the ships of the “Voluntary Fleet”

Abstract: The article is devoted to the history of the Rostov Boris and Gleb Monastery, which at the beginning of the 20th century became the place from which hieromonks were sent to perform pastoral duties on ships of the Russian fleet. It should be noted that not all monasteries willingly sent their inhabitants to naval service. The main merit in this belongs to Archimandrite Juvenaly, the abbot of the monastery, who blessed his brethren for such difficult spiritual work. Despite the special conditions of performing priestly duties, the hieromonks of the Boris and Gleb Monastery fulfilled their spiritual duty with honor.

Keywords: Archimandrite Yuvenaly, hieromonks of the Boris and Gleb Monastery, Russian Voluntary Fleet.

Служение иеромонахов из числа братии Борисоглебского монастыря в качестве военно-морского духовенства в начале XX в. неразрывно связано с личностью настоятеля архимандрита Ювеналия. Во время его управления обителью пять иеромонахов монастыря были направлены на суда Российского флота для исполнения пастырских обязанностей. Архимандрит Ювеналий, в миру Иоанн Штынкин, родился в 1836 г. в д. Пересеки Большесельской волости Ярославской губернии в крестьянской семье. Окончил Никольское трехклассное духовное училище Ярославской епархии. Женат не был. Имея стремление к иноческой жизни, поступил послушником в Гуслицкий монастырь Московской губернии, где в 1866 г. был пострижен в монашество. В 1870 г. по своей личной просьбе был переведен в Александро-Невскую лавру, где через пять лет посвящен там в сан иеромонаха и позднее назначен на должность благочинного.

Окончил Никольское трехклассное духовное училище Ярославской епархии. Женат не был. Имея стремление к иноческой жизни, поступил послушником в Гуслицкий монастырь Московской губернии, где в 1866 г. был пострижен в монашество. В 1870 г. по своей личной просьбе был переведен в Александро-Невскую лавру, где через пять лет посвящен там в сан иеромонаха и позднее назначен на должность благочинного.



Ростовский Борисоглебский монастырь

Фотография предоставлена автором статьи

За устройство в лавре в годы Русско-турецкой войны 1877–1878 гг. «госпиталя для раненых воинов и содержание онаго»¹ отец Ювеналий был удостоен наградами Св. Синода и от Общества Красного Креста. За все годы своего пребывания в Александрo-Невской лавре отец Ювеналий «своей простотой, незлобивостью и примерной иноческой жизнью оставил по себе самую добрую память... и имел в Петербурге массу почитателей»². В 1886 г. начинается его служение в монастырях Ярославской епархии. С апреля 1886 г. по ноябрь 1891 г. он управлял Угличским Алексеевским монастырем, в котором за «отлично-усердную службу награжден орденом Св. Анны III степени»³. В ноябре 1891 г. переведен в Ростовский Богоявленский Авраамиев монастырь, которым управлял до апреля 1897 г., за что был «высочайше награжден орденом Св. Анны II степени»⁴. С апреля 1897 г. и до своей кончины архимандрит Ювеналий управлял Ростовским Борисоглебским монастырем. В должности настоятеля монастыря он приложил немало усилий для его внешнего и вну-



Архимандрит Ювеналий

Фотография предоставлена автором статьи

треннего благоустройства. Знавшие его современники так писали о нем: «Это был опытный во всех делах управления, дальнорский начальник и хозяин, подражатель порядкам известной ему Александрo-Невской лавры»⁵.

¹ Ведомость о Борисоглебском монастыре за 1901 г. // РсФ ГАЯО. Ф. 245. Оп. 1. Д. 277. Л. 26–27.

² Дикарева Л. Мой предок – отец Ювеналий. Золотое кольцо № 82, 30 апреля 1993 г. С. 11.

³ РсФ ГАЯО. Ф. 245. Оп. 1. Д. 277. Л. 27 об. – 28.

⁴ Там же. Л. 28 об. – 29.

⁵ Лапшина С., Шеина Н. Под большими лаврами – Борисо-Глебский монастырский музей, 2021. С. 114.

Тщанием и усердием отца Ювеналия за годы его настоятельства в монастыре были проведены ремонты храмов и строений, расписан Борисоглебский собор, вызолочены кресты на храмах, переделаны печи, приобретена церковная утварь, укреплены пошатнувшиеся иконостасы в храмах, «святыя иконы старинные промыты, а нового письма возобновлены»⁶.

В личности о. Ювеналия соединились традиции Александро-Невского монастыря, изначально определенного императором Петром I основным источником священнослужителей для Российского флота, и традиции Борисоглебского монастыря, чьи святыя благословляли и вдохновляли русское воинство и его вождей на борьбу с неприятелем. Известно, что насельник этого монастыря, преподобный Иринарх Затворник, благословил поход Кузьмы Минина и Дмитрия Пожарского на Москву.

Отец Ювеналий тесно взаимодействовал с Морским ведомством, епархиальным архиереем и канцелярией протопресвитера военного и морского духовенства по вопросам отправки на флот, попечения и встречи возвращающихся иеромонахов Борисоглебского монастыря. Архивные документы свидетельствуют о том, что он способствовал к беспрепятственному «увольнению на флот» иеромонахов монастыря. Под увольнением здесь следует понимать не исключение из числа братии монастыря, а временное перемещение, командировку на другое место служения. Для примера можно указать, что в донесении на имя командира эскадры от 9 октября 1904 г., то есть спустя почти пять месяцев после назначения на корабль иеромонаха Анастасия (Рукина), командир крейсера «Аврора» указывает, что о. Анастасий «принадлежит к составу братства Борисоглебского монастыря Ярославской епархии»⁷. Для полной ясности отметим,

что далеко не все настоятели приветствовали уход иеромонахов своих монастырей на корабли Российского флота. Были случаи, когда иеромонахов «не отпускали из обители и писали «письма наверх»⁸.

Усердно потрудившись на благо Церкви и Отечества, архимандрит Ювеналий окончил свой земной путь 26 января 1906 г., находясь в Санкт-Петербурге в гостях у братии Александро-Невской лавры. Его тело было доставлено в Борисоглебский монастырь и погребено братией монастыря близ соборного храма.

В начале XX века первыми ушедшими на флот стали трое насельников Борисоглебского монастыря: иеромонах Василий (Малиновский) и иеромонах Феодосий (Крутовский) исполняли пастырские обязанности на судах «Добровольного флота», а иеромонах Никон (Козлов) – на бывшем пароходе этого судоходного общества, переоборудованном в учебное судно. Начало истории «Добровольного флота» относится к 1878 г. и связано с событиями окончания Русско-турецкой войны 1877–1878 гг. Подписание близ Константинополя, в местности Сан-Стефано, предварительного мирного договора между Россией и Османской империей вызвало сильное недовольство Англии и Австрии. Россия столкнулась с угрозой новой войны с необычайно сильным морским противником. В связи с этим на заседании Императорского общества содействия русскому торговому мореходству было заявлено: «Наше правительство ...не имеет готового орудия для партизанской (крейсерской) войны на море ...наиболее действительной в борьбе с Англией»⁹.

Россия остро нуждалась в кораблях, которые в мирное время могли быть использованы как торговые суда, а в военное – как крейсера, то есть в качестве быстрых и маневренных кораблей среднего размера со средним вооружением, оснащенных для дальних походов. Крейсера способны

⁶ РсФ ГАЯО. Ф. 245. Оп. 1. Д. 277. Л. 3 об. – 4.

⁷ *Егорьев Е.* Вокруг старого света в 1904–1905 году. – Петроград: Типография Морского Министерства, в Главном Адмиралтействе, 1915. С. 5.

⁸ *Смыслова-Бородина Н.* Каюта иеромонаха Анастасий. СПб: Издательство «КЕЛЬЯ», 2017. С. 257.

⁹ Там же. С. 133.

к самостоятельному выполнению задач в отрыве от главного флота по борьбе с небольшими военными кораблями и торговыми судами неприятеля. Исходя из этого, общество выступило с инициативой сбора народных средств для приобретения быстроходных судов (крейсеров). Император Александр II поддержал этот почин и разрешил открыть всенародную подписку пожертвований для приобретения кораблей.

В апреле 1878 г. прозвучало воззвание к русскому народу о пожертвованиях. Было основано «Общество Добровольного флота», председателем которого стал наследник престола цесаревич Александр Александрович. Управление делами «Добровольного флота» производилось комитетом. В него входили представители от морского министерства и министерства финансов. Комитет непосредственно подчинялся управляющему морским министерством.

Сбор денег пошел с невиданным успехом. Только за месяц получилось привлечь более двух миллионов рублей. «Пожертвования вносили дипломаты, промышленники, дворяне, мещане, крестьяне и представители интеллигенции. Величины жертвуемых сумм колебались от нескольких копеек до тысяч рублей»¹⁰. На собранные средства в кратчайшие сроки были приобретены первые суда, а уже «через десять лет нарастающего патриотического движения в России флот компании увеличился в десять раз»¹¹. Суда «Добровольного флота» имели истинно русские названия, например, «Москва», «Нижний Новгород», «Ярославль», главным делом общества были торгово-пассажирские перевозки из центральной России в порты Дальнего Востока и обратно. Основной маршрут движения судов «Добровольного флота» на Дальний Восток – это маршрут Одесса – Владивосток. Кроме доставки гражданских гру-

зов и пассажиров, суда общества все время участвовали в военных перевозках, доставляя на Дальний Восток личный состав и военные грузы, а также использовались в качестве вспомогательных судов для обеспечения деятельности Тихоокеанской эскадры.

Наряду с этим на кораблях «Добровольного флота» постоянно перевозились переселенцы и препровождались каторжане на остров Сахалин. На суда «Добровольного флота» для обеспечения религиозных потребностей личного состава и пассажиров направлялись православные священники. Назначение священников на суда, осуществлявшие перевозку военнослужащих, производилось протопресвитером военного и морского духовенства, а на пароходы, доставлявшие каторжан и переселенцев, – Св. Синодом¹².

Сообщением с Дальним Востоком и транспортировкой рейсами обратного направления огромного количества чая «Добровольный флот» приносил большую пользу правительству. Будучи некоммерческой организацией, всю получаемую прибыль общество употребляло на приобретение новых пароходов, намереваясь использовать их при необходимости как военные корабли. Важнейшей целью общества в начале XX в. было содействие в укреплении военного флота – создание такой морской организации, которая при необходимости могла бы быстро перейти к ведению военных действий. Артиллерийские системы на пароходы «Добровольного флота» устанавливались точно такие, какие были приняты в военном флоте. Все члены команды кораблей, включая священников, в случае войны оставались на своих местах «до прихода в один из военных портов или до присоединения к эскадре, где производилось новое комплектование»¹³.

¹⁰ Добровольный флот военный и торговый флот императорской России. https://retroflot.com/dobrovoljnyj_flot.html (дата обращения: 11.05.2023).

¹¹ *Смылова-Бородина Н.* Указ. соч. С. 134.

¹² Подробнее см.: *Сингх С.* Процесс назначения духовенства на Пароходы Добровольного флота в конце XIX века (на Примере жизненного Пути иерея Георгия Левитского). Вестник Екатеринбургской духовной семинарии № 34, 2021. С. 252.

¹³ *Смылова-Бородина Н.* Указ. соч. С. 148.

Образцом двоякого предназначения судов «Добровольного флота» может служить случай Русско-японской войны 1904–1905 гг., когда пароходы «Добровольного флота» «Смоленск» и «Петербург» в начале июля 1904 г. покинули Севастополь и пришли в Красное море. «Там они подняли военный флаг, установили орудия и приступили к операциям против торговых судов, шедших в Японию через Суэцкий канал»¹⁴. Корабли «Добровольного флота», взаимодействуя с кораблями Тихоокеанской эскадры, использовались как суда-разведчики и военно-транспортные суда для снабжения кораблей военного флота вооружением, продовольствием и углем. В период Русско-японской войны суда «Добровольного флота» обеспечивали деятельность 2-й Тихоокеанской эскадры, а после окончания войны и заключения мирного договора занимались доставкой освобождённых из плена русских офицеров, матросов и солдат из Японии во Владивосток.

В 1909 г. «Добровольный флот» был подчинён Министерству торговли и промышленности. После революции 1917 г., интервенции иностранных государств и Гражданской войны многие корабли «Добровольного флота» остались за границей. В 1922 г. «Добровольный флот» возобновил свою деятельность в советской России и был передан в подчинение Народному комиссариату внешней торговли. Возврат кораблей, оставшихся за границей, производился советским правительством посредством судебных разбирательств. История «Добровольного флота» закончилась в 1925 г., когда все его корабли оказались в составе торгового флота СССР.

Таким образом, судам «Добровольного флота», которые на рубеже XX в. отправлялись в заграничные плавания, требовались способные и опытные священнослужители. Они должны были выполнять пастырскую задачу в тяжелых услови-

ях жизни на флоте, длительной оторванности от России, неизбежно бывающих стихийных бедствий и возможного участия в военных действиях. Кроме этого, в заграничных плаваниях, во время остановок в иностранных портах, священники на российских судах были, в некотором смысле, представителями Русской Православной Церкви в инославном и нехристианском мире. Это обстоятельство добавляло дополнительную ответственность, поскольку само их пребывание в отдаленных от России землях было свидетельством о православии перед лицом инославных христиан и язычников.

Прибытие корабля российского флота в иностранный порт со священником на борту всегда было большим событием для русских людей, по разным причинам проживавших за границей. Большая часть богослужений, которые выполнял судовой священник по просьбам православных за границей, – это «панихиды на могилах умерших в разные годы русских моряков»¹⁵. Священникам судов «Добровольного флота» также приходилось иметь духовное попечение об экипажах других кораблей, на которых по тем или иным причинам не было священника. На чужбине, находясь в очень продолжительных морских походах, «моряки были рады видеть священнослужителя, который мог им преподать духовное утешение, исповедовать, причастить, совершить просимые ими требы»¹⁶.

Первый священнослужитель Борисоглебского монастыря, исполнявший служение на кораблях «Добровольного флота» – иеромонах Василий, в миру Николай Александрович Малиновский. Он родился в 1858 г. в семье священника, окончил Ростовское духовное училище. Женат не был. В апреле 1884 г. определен Указом Духовной Консистории в число послушников

¹⁴ Русско-японская война – Большой Справочник. https://newstest.ru/Русско-японская_война (дата обращения: 25.05.2023).

¹⁵ Сингх С. Деятельность судовых священников в заграничных плаваниях на рубеже XIX–XX вв. <http://pno.pravorg.ru/files/2019/06/Сингх.pdf> (дата обращения: 25.05.2023).

¹⁶ Там же.

Должность духовная, степень и имя	Качество зреть	Где и чему обучался	Изъ какого звания, звание по зрению, когда поступил в должность и где	Какия проходил и проходить послушания, была ли рукоположен в священнослужители и совершил ли особенных качеств либо по службе дѣланий и чѣмъ быть награжденъ	Былъ ли въ отпускахъ, каковы и на сколько времени; каковы ли въ отгулы, и если отгулы, то когда бывалъ, и была ли причина отгуловъ признана уважительною	На бывалъ ли въ штрафы, по какому случаю и судимъ; если былъ, то за что именно, и чѣмъ наказанъ	Каковы качества и способности къ послушаниямъ если есть, то почему
2) <i>Воспитан?</i> Секретарь Василий	40	Въ Духов- номъ училищѣ и въ Духов- номъ училищѣ и въ Духов- номъ училищѣ и въ Духов- номъ училищѣ	Изъ ономъ же Духовнаго училища	Въ ономъ же Духовномъ училищѣ и въ Духов- номъ училищѣ и въ Духов- номъ училищѣ	1897 6	Съ 1887 года имелъ отпускъ на добровольномъ флотѣ въ г. Веса- дывостокѣ	Качество и способности къ послушаниямъ есть, то почему
3) <i>Воспитан?</i> Секретарь Василий	60	Въ Духов- номъ училищѣ и въ Духов- номъ училищѣ и въ Духов- номъ училищѣ	Изъ ономъ же Духовнаго училища	Въ ономъ же Духовномъ училищѣ и въ Духов- номъ училищѣ и въ Духов- номъ училищѣ	1887 18 1888 17 1889 21 1898 3	Не въ отпускахъ	Качество и способности къ послушаниямъ есть, то почему

**Фрагмент Послужного списка
братии Ростовского Борисоглебского монастыря за 1900 г.
РсФ ГАЯО. Ф. 245. Оп. 1. Д. 273**

Фотография предоставлена автором статьи

Ростовского Борисоглебского монастыря¹⁷. Пострижение его в монашество состоялось 28 февраля 1887 г., а 23 мая – рукоположение в иеродиакона. Был посвящен в сан иеромонаха 17 мая 1888 г. В октябре 1897 г. награжден набедренником, а в феврале 1898 г. «утвержден в должности казначея монастыря Указом Духовной Консистоии за № 714»¹⁸. Монастырским начальством характеризовался как имеющий очень хорошие качества и способности.

В ведомости о Борисоглебском монастыре, содержащей послужные списки братии, значится, что иеромонах Василий

с ноября 1900 г. «имел отпуск на добровольный флот в г. Владивосток»¹⁹. Указ духовной консистории № 866 от 30 ноября 1900 г., основанный на распоряжении протопресвитера военного и морского духовенства, постановил, что иеромонах Василий назначен на корабль «Добровольного флота» совершающий рейс из г. Одессы в г. Владивосток²⁰. В виду того, что назначение произведено протопресвитером военного и морского духовенства, можно предположить, что на Дальний Восток судном «Добровольного флота» осуществлялась перевозка военнослужащих. Название корабля, на котором отец Василий исполнял

¹⁷ Ведомость о Борисоглебском монастыре за 1900 г. // РсФ ГАЯО. Ф. 245. Оп. 1. Д. 273. Л. 27об. – 28.
¹⁸ Там же.

¹⁹ Там же.
²⁰ Книга регистрации входящих документов Борисоглебского монастыря за 1900–1909 гг. // РсФ ГАЯО. Ф. 245. Оп. 1. Д. 276. Л. 9.

пастырские обязанности, и дата окончания служения неизвестны. Впоследствии с октября 1904 г. иеромонах Василий исполнял обязанности полкового священника при 314 Кадниковском полку 79 пехотной дивизии, дислоцировавшемся в Ярославле. В это время отец Василий был уже тяжело болен. Настоятель монастыря, архимандрит Ювеналий, обращался в Духовную Консисторию с просьбой «отправить в полк вместо иеромонаха Василия иеромонаха Никона»²¹. По неизвестным причинам замена не состоялась, и отец Василий, не заботясь о своем здоровье, отправился служить полковым священником.

Позже, в феврале 1905 г., испытывая тревогу о болезни отца Василия, архимандрит Ювеналий запрашивал протопресвитера военного и морского духовенства А.А. Желобовского, прося известить его об иеромонахе Василии, «который командирован в 314 Кадниковский полк... для исполнения священнических обязанностей»²². В том же месяце настоятелем монастыря было отослано письмо командиру Кадниковского 314 полка, находящегося в г. Могилеве с запросом «о иеромонахе Василии (Малиновском): жив ли он?»²³. Недуг не позволил отцу Василию продолжить службу полковым священником, после тяжелой болезни он умер в Ярославской земской больнице 29 мая 1905 г. от хронического воспаления почек. Похоронен иеромонах Василий на монастырском кладбище. «Погребение совершал настоятель архимандрит Ювеналий с братией»²⁴. Место нахождения могилы о. Василия в настоящее время неизвестно.

Вторым священнослужителем Борисоглебского монастыря, совершившим служение на кораблях «Добровольного флота», был иеромонах Феодосий, в миру

Феодор Иванович Крутовский. Он родился в 1864 г. в семье крестьян Пошехонского уезда Ярославской губернии. Получил образование «в доме родителей»²⁵, 26 января 1893 г. он поступил послушником в Угличский Алексеевский мужской монастырь Ярославской и Ростовской епархии. В феврале 1895 г. пострижен в монашество. 15 августа 1896 г. рукоположен в сан иеродиакона, а 13 октября 1896 г. – в сан иеромонаха. Еще в Алексеевском монастыре «был назначен январе 1899 года для исполнения пастырских обязанностей на суда «Добровольного флота»²⁶. Впоследствии, «не без участия настоятеля Ювеналия»²⁷, в марте 1901 г. был переведен в Борисоглебский монастырь, в котором продолжил священническое служение на судах Российского флота.

Монастырским начальством отец Феодосий характеризуется как иеромонах, имеющий очень хорошие качества, способный и воздержанный. Известно, что в 1902 г. он «был в плавании на Дальний Восток с 20 февраля на пароходе «Казань» и возвратился 26 июля 1902 г.»²⁸.

В августе 1902 г. отец Феодосий вновь изъявил желание о поступлении на флот. Архимандрит Ювеналий не возражал²⁹. По неизвестным причинам новые командировки на суда Российского флота не состоялись. Вместо этого отец Феодосий продолжил службу в военном духовенстве, получив 28 января 1904 г. назначение «в передвижной госпиталь № 256, расположенный в г. Москве»³⁰. Пребывание иеромонаха Феодосия в Борисоглебском монастыре продолжалось до 1906 г., до кончины настоятеля монастыря архимандрита Ювеналия. С декабря 1906 г. отец Феодосий проходил служение благочинным в Ярославском Афанасиевском муж-

²¹ Реестр исходящих документов Борисоглебского монастыря 1902–1905 гг. // РсФ ГАЯО. Ф. 245. Оп. 1. Д. 280. Л. 52 об. – 53.

²² Там же. Л. 57 об. – 58.

²³ Там же. Л. 58 об. – 59.

²⁴ Счет умерших № 2. // ГАЯО. Ф. 230. Оп. 15. Д. 196. Л. 239 об. – 240.

²⁵ Ведомость о Борисоглебском монастыре за 1902 г. // РсФ ГАЯО. Ф. 245. Оп. 1. Д. 281. Л. 27 об. – 28.

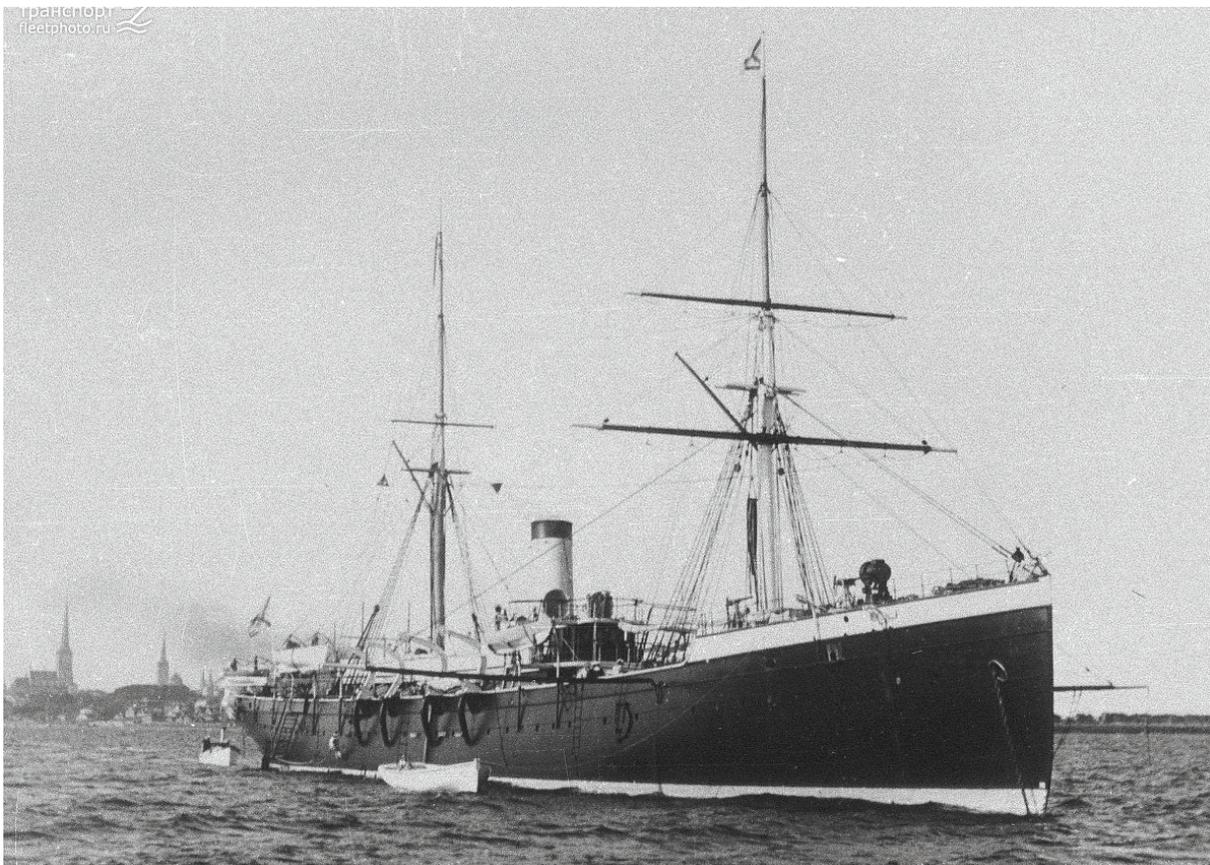
²⁶ Там же.

²⁷ *Смылова-Бородина Н.* Указ. соч. С. 256.

²⁸ РсФ ГАЯО. Ф. 245. Оп. 1. Д. 281. Л. 27 об. – 28.

²⁹ РсФ ГАЯО. Ф. 245. Оп. 1. Д. 280. Л. 16 об. – 17.

³⁰ Там же. Л. 46.



Крейсер «Европа»

Фотография предоставлена автором статьи

ском монастыре. Затем, в октябре 1911 г., он был перемещен в Тобольскую и Сибирскую епархию, в Знаменский мужской монастырь г. Тобольска, куда был назначен «временно исполняющим обязанности настоятеля означенного монастыря»³¹.

Известно, что после революции иеромонах Феодосий в 1924–1927 гг. проживал в Тамбовской области, «где в этот период был лишен избирательных прав как священнослужитель»³². По сохранившимся данным³³, иеромонах Феодосий с декабря 1926 г. числился в списке служителей культа Преображенской старообрядче-

ской церкви села Текино Сампурской волости Тамбовского уезда Тамбовской губернии. Отец Феодосий завершил свой земной путь в период 1928–1933 гг. и похоронен, предположительно, у Преображенской старообрядческой церкви села Текино.

Третий представитель военно-морского духовенства из числа братии Борисоглебского монастыря – иеромонах Никон, в миру Михаил Козлов. Родился в 1847 г. в Курской губернии, в крестьянской семье. Запись в послужном списке свидетельствует о его домашнем образовании. Женат не был. 1 декабря 1867 г. принят послушником в Киевский Свято-Троицкий монастырь. Проходил послушание на монастырской даче, кухне, трапезной и клиросе. В январе 1876 г. по случаю войны с Турцией главным священником армии и флота Михаил был назначен причетником в 45-й военный госпиталь, который находился в составе тыла

³¹ Тобольские епархиальные ведомости за 1911 г., № 23 от 1 декабря 1911 г. С. 272.

³² Духовенство Русской Православной Церкви в XX веке. Феодосий (Крутовский Федор Иванович), иеромонах. <https://pravoslavnoe-duhovenstvo.ru/person/3124/> (дата обращения: 24.05.2023).

³³ Список служителей культа Преображенской церкви села Текино, Сампурской волости, Тамбовского уезда и губернии (архив Борисоглебского монастыря).

действующей армии. После окончания войны и роспуска госпиталя в октябре 1878 г. отчисляется к старому месту служения в Киевский Свято-Троицкий монастырь. Пострижен в монашество 8 мая 1882 г. Рукоположен в иеродиакона 22 ноября 1883 г. Посвящение в сан иеромонаха состоялось 15 декабря 1884 г. С марта 1892 г. по июнь 1895 г. отец Никон исполнял обязанности приходского священника в селе Макиевка Васильевского уезда Киевской губернии. 24 июня 1895 переведен в Зосимову пустынь Московской епархии поблизости от Троице-Сергиевой лавры. Указом Ярославской духовной консистории № 3622 от 24 декабря 1899 г. иеромонах Никон зачислен в Борисоглебский монастырь по собственному прошению. В декабре 1901 г. назначается благочинным монастыря и награжден набедренником. Монастырским начальством характеризуется как имеющий хорошие качества и способности. О священническом служении иеромонаха Никона на судах Российского флота известно, что

он «находился в плавании для исполнения пастырских обязанностей на учебном судне крейсере «Европа» с 5 мая по 6 сентября 1901 г.»³⁴.

Дальнейшая судьба иеромонаха Никона, исполнявшего пастырские обязанности на этом судне, продолжилась в другом монастыре. Не встретив со стороны настоятеля «...препятствий к перемещению в другую епархию на служение»³⁵, он был Указом Духовной Консистории в феврале 1904 г. «...перемещён в Староладожский Николаевский монастырь»³⁶ Санкт-Петербургской епархии.

Подводя итоги, можно констатировать, что иеромонахи Борисоглебского монастыря Василий (Малиновский), Феодосий (Крутовский) и Никон (Козлов) с честью исполнили свое священническое служение на судах Российского флота в напряжённое время приближения Русско-японской войны 1904–1905 гг.

³⁴ РсФ ГАЯО. Ф. 245. Оп. 1. Д. 277. Л. 31 об. – 32.

³⁵ РсФ ГАЯО. Ф. 245. Оп. 1. Д. 280. Л. 37.

³⁶ РсФ ГАЯО. Ф. 245. Оп. 1. Д. 276. Л. 45.



Л. П. Ватлина

УДК 929

Заметки о жизни и подвиге полкового священника Александра Вознесенского (1862–1915)



Александр Павлович Вознесенский

Фотография предоставлена автором статьи

Неоценим подвиг священников в русской армии. Сегодняшние реалии заставляют нас по-новому взглянуть на их жизнь и служение. Полковые священники целиком разделяли с солдатами и офицерами тяготы боевых действий. Многие отмечены государственными наградами, некоторые пали смертью храбрых и прославлены в лике святых новомучеников и исповедников.

Для полковых священников был учрежден золотой наперсный крест на Георгиевской ленте, и в ходе Первой мировой

войны более двухсот из них удостоены этой награды. За доблесть на поле боя награждены тогда различными орденами около 2 500 клириков. Среди них был и отец Александр Вознесенский, погибший на поле боя в день Преображения Господня, 6 августа (по старому стилю) 1915 года. Александр Павлович известен и сегодня как переводчик посланий чешского проповедника Яна Гуса на русский язык.

Родина отца Александра – небольшое село Николо-Замошье Мологского уезда Ярославской губернии.

Здесь он появился на свет в 1862 году в семье бедного и многодетного пономаря. В пять лет остался сиротой, но получил духовное образование, окончив Угличское уездное духовное училище, а затем Ярославскую духовную семинарию. На родине, в Николо-Замошье, служил его родной брат, священник Димитрий Вознесенский, расстрелянный осенью 1918 года, ныне прославленный в лике святых новомучеников и исповедников Церкви Русской.

Александра Вознесенского вначале назначили дьяконом в церковь села Климатино Мышкинского уезда Ярославской губернии.

Когда в результате эпидемии умерли его жена и двое детей, он покинул село и служил в Богоявленской церкви Ярославля, был также экономом в семинарии. Поступил в Московскую духовную академию и окончил ее как кандидат богословия. На последнем курсе академии написал прошение Н. П. Апраксину, настоятелю Русской Православной Церкви в Праге, на вакантное место дьякона и служил там



Церковь в современном селе Климатино, где служил о. Александр

Фотография предоставлена автором статьи

семь лет. Эти годы его жизни были посвящены изучению посланий чешского магистра, переводу, составлению их первого русскоязычного издания.

В 1904 году в возрасте 42 лет подал прошение на службу в Военное Ведомство. Был принят как полковой священник в звании благочинного бригады, а позднее – благочинного 38-й пехотной дивизии 149-го пехотного Черноморского полка.

Первое место служения – Кишинев, юго-западная окраина России. Начало служения совпало с началом Русско-японской войны. Дивизия, в которой находился полк Александра Павловича, не принимала участия в боях, но охраняла Черноморское побережье России. В 1908 году новым местом дислокации дивизии становится Варшавский военный округ в Гродненской губернии.

Главная обязанность военных священников – богослужение в мирное и военное время. В выходные и праздничные дни

они совершали литургию. Нравственному наставлению солдат и офицеров служили Таинства церкви, а также беседы, поучения, посвященные важным датам и событиям. Так, в конце 1913 года дивизия отмечала 50-летний юбилей. Во всех ее частях проходили торжественные богослужения, поминали однополчан, убитых на поле брани. Каждый из полковых священников вспоминал о различных достижениях своего полка. Священник Вознесенский говорил о том, что «геройская смерть воина заслужит ему награду в стране живых».

В середине июня 1914 года состоялся 1-й Всероссийский съезд Военно-морского духовенства. От Варшавского военного округа был приглашен и полковой священник Александр Вознесенский. На съезде обсуждались разные вопросы деятельности военных священников, в частности, о служении священника на войне. Это было своевременным, потому что в заключительный торжествен-

ный день съезда началась Первая мировая война.

«Вестник военного ведомства» писал: «Ужасы переживаемой войны всею тяжестью своей обрушились на тѣхъ людей, которые живутъ въ Галиціи, Холмщинѣ, Польшѣ и Прибалтійскомъ краѣ, на каковыя области накатилась грозная, громадная волна тевтонскихъ полчищъ съ огнемъ, мечомъ и ядовитыми газами. Мирное населеніе, состоящее главнымъ образомъ изъ старыхъ и слабыхъ, да женщинъ и дѣтей, не выдержало, дрогнуло, и потянулось въ сторону центральной Россіи... Все пустились бѣжать отъ недобрыхъ нѣмцевъ, о жестокости которыхъ говоритъ теперь весь міръ». «Дикія проявленія неслыханной злобы австрійцевъ и нѣмцевъ противъ русскихъ людей начались сразу же послѣ объявленія войны. Жертвами нѣмецкихъ жестокостей прежде всего послужили наши соотечественники, очутившиеся въ Германіи и Австріи въ моментъ нарушенія мира между этими странами и Россією».

Полковой священник Александр Вознесенский прошел через многие испытания за год военной кампании, преодолев боевой путь «от Карпат до Митавы».

«6-го августа сего 1915 года осиротел 149-й пехотный Черноморский полк, потеряв своего глубокочтимого духовного отца, священника Александра Павловича Вознесенского, – написал в «Вестнике военного ведомства» подполковник А. Анненков. – Отслужив в этот день обедню при штабе полка, он часов в 11 утра отправился в окопы передовых линий. С крестом в руках и пением тропаря Преображения обходил он роты, окропляя святой водой своих любимых «солдатиков», поздравлял их с праздником, освящал яблоки и, как всегда, наставительно беседовал с ними... А на просьбы, обращенные к нему, сойти в окопы и идти по дну их, отвечал поучением на тему: «не бойтесь от убивающих тело, а душе не могущих повредить».

Подробности его гибели под деревней Даугишки в Литве сообщает журнал



А. П. Вознесенский с сослуживцами Брест-Литовск, 1914 г.

Фотография предоставлена автором статьи

«Вестник военного духовенства». № 15 за 1915 года опубликовал статью «Священник А. П. Вознесенский», а № 17 – «Памяти пастыря-героя».

Об отце Александре написали его друзья и однополчане. Среди публикаций – воспоминание священномученика Сергия Флоринского: «Очевидно, о. Александр предчувствовал свою близкую кончину, ибо, незадолго до этого, проходя по д. Даугишки, сказал, остановившись у креста при разветвлении дорог: „вот здесь, на этом месте, похороните меня; гроба не нужно, похороните, как солдата, наденьте только черную рясу“. «И пришлось выполнить его волю, – вспоминал полковой священник Григорий Кармазин («Вестник военного ведомства № 5 за 1916 г.). – Заботами ктитора подп. Кравченка был сделан гроб и в него в полном священническом

облачении положено тело о. Александра. 7 августа на указанном месте, оно после отпевания, совершенного о. Сергием Флоринским соборне с духовенством дивизии, было погребено среди могил павших воинов... Так по слову Спасителя, о. Александр положил «душу свою за други своя» в году тяжелых испытаний, выпавших на долю нашей Родины».

Более ста лет прошло от тех дней. Александру Вознесенскому пока не поставлен памятник, да и общий могильный крест на братском захоронении погибших воинов близ деревни Даугишки (совр. Литва) вряд ли сохранился.

Будем же помнить священника Александра Павловича Вознесенского, пастырь-героя, в надежде, что Господь упокоил его «в селениях праведных», вместе с родным его братом – священномучени-

ком Димитрием и еще одним русским святым – его другом и сослуживцем отцом Сергием Флоринским.

Вместо послесловия: В настоящее время издательский отдел Рыбинской епархии готовит к выходу в свет книгу Лидии Ватлиной об Александре Павловиче Вознесенском. В этом издании самым подробным образом собраны материалы о жизни выдающегося полкового священника. Автор книги, в прошлом четверть века возглавлявшая одну из кафедр ЯГПУ, посвятила этой работе около десяти лет. Незадолго до своей кончины в августе 2023 года, передав свой труд в издательский отдел Рыбинской епархии, она выразила надежду на то, что пастырь-герой когда-нибудь будет прославлен в сонме русских святых нового времени.





Митрополит Григорий (Петров)
А. Е. Виденева

УДК 929

Настоятели Новоспасской обители конца XVIII – первой половины XIX столетий

Аннотация: В статье содержатся сведения об одиннадцати настоятелях Московского Новоспасского монастыря, при которых в данной обители жил почти полвека известный старец, иеромонах Филарет. Биографии представленных архимандритов являются собой интерес для церковно-исторической науки.

Ключевые слова: Новоспасский монастырь, иеромонах Филарет (Пуляшкин), настоятели Новоспасского монастыря.

Metropolitan Gregory (Petrov)
A. E. Videneva

The abbots of the Novospassky monastery of the late XVIII – first half of the XIX centuries

Abstract: The article tells about eleven abbots of the Moscow Novospassky Monastery, under whom the famous elder, Hieromonk Filaret, lived in this monastery for almost half a century. The biographies of the archimandrites represented are of interest to church historical science.

Keywords: Novospassky Monastery, Hieromonk Filaret (Pulyashkin), abbots of the Novospassky monastery.

Самым известным старцем Московского Новоспасского монастыря был иеромонах Филарет (Пуляшкин; 1758–1842), в схиме – Феодор. Жители Москвы почитали его как подвижника благочестия, мудрого и опытного духовного наставника. Немало людей обращались к нему за советами и наставлениями, и он укреплял их в вере, направляя к добродетельной, душевспасительной жизни.

В стенах Новоспасского монастыря иеромонах Филарет провел необычайно долгий срок – почти полвека. Он пришел

сюда в 1794 году и оставался здесь до своей смерти, последовавшей в 1842 году.

За годы его жизни в Новоспасской обители сменились одиннадцать настоятелей:

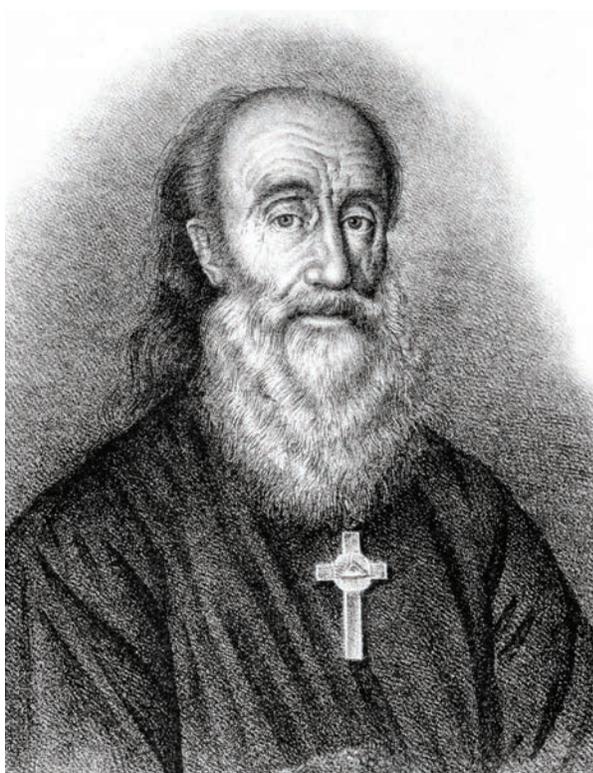
- епископ Мефодий (Смирнов), 14 февраля 1794 – 21 мая 1795;
- епископ Амвросий (Яковлев-Орлин), 12 июня 1795 – 1 июня 1796;
- епископ Анастасий (Братановский), 29 мая 1796 – 20 декабря 1797;
- архимандрит Иакинф (Карпинский), 22 декабря 1797 – 29 ноября 1798;



Вид Новоспасского монастыря от Москвы-реки

Художник А. Н. Бакарев. 1804 г. (фрагмент)

Фотография предоставлена автором статьи



Иеромонах Филарет (Пуляшкин)

Фотография предоставлена автором статьи

- архимандрит Варлаам (Головин), 17 января 1799 – 20 марта 1811;
- епископ Сергей (Крылов-Платонов), 14 июня 1811 – 17 марта 1812;
- епископ Амвросий (Орнатский), 27 марта 1812 – 7 февраля 1816;
- святитель Филарет (Дроздов), 7 марта 1816 – 15 марта 1819;
- епископ Кирилл II (Богословский-Платонов), 7 мая 1819 – 26 октября 1824;
- архимандрит Поликарп (Гойтанников), 4 ноября 1824 – 19 января 1837;
- архимандрит Аполлос (Алексеевский), 19 февраля 1837 – 2 марта 1851.

Мы поместили здесь сведения о настоятелях, при которых старец Филарет жил в Новоспасском монастыре, начав повествование с архимандрита Мефодия, принявшего Филарета в свою обитель на исходе XVIII века, и завершая архимандритом Аполлосом, на чью долю выпало хоронить прославленного московского старца в середине XIX столетия.

Архиепископ Мефодий (Смирнов), 1794–1795¹

Преосвященный Мефодий был епископом Воронежским, Тульским и Тверским, архиепископом Псковским, известен также как духовный писатель и церковный историк.

Он родился в 1761 году в семье сельского священника Вереяского уезда Смоленской губернии Алексея Сергеевича Смирнова, в крещении получил имя Михаил. Закончил семинарию при Троице-Сергиевой лавре и Московскую духовную академию. В 1782 году, в возрасте 21 года, принял монашеский постриг, который совершил московский митрополит Платон (Левшин).

Мефодий являлся соборным иеромонахом Троице-Сергиевой лавры, был преподавателем лаврской семинарии. Изучал и преподавал богословие, латинский, греческий и еврейский языки, занимался переводами. В 1791 году его назначили ректором и преподавателем богословия Московской Славяно-греко-латинской академии.

С 1 января 1792 года Мефодий в сане архимандрита возглавлял Московский Заиконоспасский монастырь. Спустя два года, 14 февраля 1794, его управлению была вверена Новоспасская обитель.

Именно архимандрит Мефодий в сентябре 1794 года дал согласие на то, чтобы в состав новоспасской братии иеромонахов был принят Филарет (Пуляшкин), будущий старец. Здесь, в стенах Новоспасского монастыря, он обрел верное и надежное пристанище, настоящий дом, где прожил до конца своих дней.

Из новоспасских настоятелей Мефодий 21 мая 1795 года был хиротонисан во епископа Воронежского. За десять лет он успел побывать архиереем четырех епархий: Воронежской (1795–1799),

Тульской (1799–1803), Тверской (1803–1814) и Псковской (1814–1815). Придавая большое значение образованию, зарекомендовал себя опытным руководителем духовного просвещения, видным деятелем духовно-учебной реформы 1808 года.

В декабре 1803 года Мефодий стал членом Святейшего Синода, в мае 1804 удостоен сана архиепископа. Он являлся членом Российской академии наук, преподавателем и писателем, историком и богословом. Митрополит Платон (Левшин), отдавая должное образованности и одаренности Мефодия, называл его «умом пронизательным и ученым»².

Архиепископ Мефодий ушел из жизни 2 февраля 1815 года и был погребен в Троицком соборе Пскова³. Свои деньги – 10 тысяч рублей он завещал раздать нищим, а свое обширное книжное собрание – библиотеке Троице-Сергиевой семинарии.

Архиепископ Амвросий (Яковлев-Орлин), 1795–1796

Вятский и Рязанский архиепископ Амвросий, происходивший из духовного рода Орлиных, родился около 1752 года в Малоярославце Калужской губернии.

Обучался в Крутицкой семинарии и Московской духовной академии. В 1781 году принял монашеский постриг. Занимался преподавательской деятельностью в Крутицкой и Казанской духовных семинариях.

В 1785–1794 годах Амвросий являлся настоятелем двух монастырей Казани:

² Евгений (Болховитинов), митрополит. Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина греко-российской церкви. М., 1995. С. 219–220.

³ Подробнее о нем: Смирнов П. А. Начертание жизни и деяний Святейшего Правительствующего Синода члена, высокопреосвященнейшего Мефодия, архиепископа Псковского, Лифляндского и Курляндского. М., 1823. 90 с. (автором данного жизнеописания архиепископа Мефодия является его родной брат).

¹ Здесь и далее в заголовках биографических очерков указан тот сан новоспасских настоятелей, в котором они завершили свою жизнь, рядом – период их настоятельства в Новоспасском монастыре.



**Архиепископ Амвросий
(Яковлев-Орлин)**

Фотография предоставлена автором статьи

Кизического Введенского и Спасо-Преображенского. В 1791–1792 годах находился в Санкт-Петербурге на черед священнослужения. Пребывая в столице, получил известность как талантливый проповедник, издал сборник своих проповедей.

В 1794 году архимандрит Амвросий был переведен из Казани в Москву настоятелем Заиконоспасского монастыря и ректором Московской духовной академии. В июне 1795 года он возглавил Новоспасский монастырь, а спустя месяц стал членом Святейшего Синода.

1 июня 1796 года архимандрит Амвросий был хиротонисан во епископа Вятского. В январе 1804 года переведен на Рязанскую архиерейскую кафедру, где в ноябре возведен в сан архиепископа.

После пятилетнего пребывания в Рязани, 26 января 1809 года, архиепископ

Амвросий скончался, местом упокоения стал рязанский кафедральный Рождественский собор⁴.

**Архиепископ Анастасий
(Братановский-Романенко),
1796–1797**

Архиепископ Анастасий, наделенный несомненным ораторским талантом, был широко известен как блестящий проповедник. Его проповеди, служившие образцом русского духовного красноречия, помещались в хрестоматиях и публиковались в многотомных изданиях⁵.

Родился он в 1761 году в местечке Барышевке Переяславского уезда Полтавской губернии в семье священника, в миру носил имя Андрей. Получив достойное духовное образование, занялся преподавательской деятельностью. Поначалу обосновался в Вологде, под крылом своего дяди, вологодского епископа Иринея (Братановского; 1725–1796), также известного проповедника.

Тихая провинциальная жизнь завершилась в 1790 году, когда, по воле петербургского митрополита Гавриила, Андрея вызвали в Санкт-Петербург. Здесь он получил место учителя красноречия в Александро-Невской духовной семинарии. Через два года стал преподавателем в кадетском шляхетском корпусе, где был катехизатором и законоучителем.

Пребывание в Санкт-Петербурге изменило жизнь Андрея. В 1790 году, 26 июня, он был пострижен в монашество, получив имя Анастасий. В 1792 году Анастасий удостоился сана архимандрита и настоятельства Свято-Троицкого Зеленецкого монастыря Петербургской епархии. Спустя три года его управлению поручили Троице-Сергиеву пустынь, в 1793 году

⁴ Амвросий (Яковлев-Орлин), архиепископ Рязанский // Русский биографический словарь : в 25 т. СПб., 1900. Т. 2. С. 92.

⁵ Анастасий (Братановский), архиеп. Поучительные слова. СПб., 1796. Т. 1, 2; 1803. Т. 3; 1807. Т. 4; Сочинения Анастасия архиепископа Астраханского. СПб., 1850.

назначили придворным проповедником, а в 1794 избрали членом Российской академии.

В 1796 году, 19 мая, архимандрит Анастасий возглавил Новоспасский монастырь⁶. В его жизнеописании о пребывании в этой обители сказано так: «... его терпение, труды и кротость вскоре были вознаграждены, ибо 19 мая 1796 года воспоследовала с ним перемена: из пустынного⁷ определен в первоклассный ставропигиальный Московский Ново-Спасский монастырь; а следовательно, из Санкт-Петербурга должен был ехать в Москву; куда прибыв 20 июля, занялся сказыванием поучений в своем монастыре в каждой воскресной день; но пребывание его и здесь недолго было. Ибо состоявшимся 12 ноября того же года высочайшим государя Павла I указом пожалован он членом Святейшаго Синода, и повелено ему ехать в Санкт-Петербург». Действительно, недолгое новоспасское настоятельство архимандрита Анастасия завершилось возвращением в столицу в статусе члена Святейшего Синода. За время пребывания в Новоспасском монастыре, с 29 июля по 23 ноября 1796 года, он успел подготовить и произнести двенадцать поучений⁸.

Первое слово, с которым архимандрит Анастасий 29 июля обратился к новоспасской братии, завершалось такими словами:

«К вам, братия мои! обращаю ныне слово. Вы торжественным образом посвятили себя на службу Богу: ведите, яко вам тем паче достоин привлечь благодать Божию в содействие проходити звание безпорочно, в неже призваны есте. Произвольное отречение от занятий обыкно-

⁶ Дубаков А. В. Анастасий // Православная энциклопедия. М., 2001. Т. II. С. 236–237.

⁷ Троице-Сергиева пустынь в окрестностях Санкт-Петербурга.

⁸ Начертание жизни преосвященного Анастасия // Анастасий (Братановский), архиеп. Поучительные слова, при высочайшем дворе и в других местах с 1792 года по 1796 год сказыванные. М., 1811. Т. 1. С. XII.



**Архиепископ Анастасий
(Братановский-Романенко)**

Фотография предоставлена автором статьи

венная жизни должно быть сильнейшим убеждением предать волю свою Богу. А отсюда не может не родиться то смирение и кротость, с которою Спаситель наш научает взывать: Отче наш, да будет воля твоя! На сем основании, естли какие вами учинены успехи в благочестии и добродетели, вы не можете со изливанием сердца своего не исповедать: Твоею о Господи! силою, Твоим действием, Твоею благодатию есьмы, еже есьмы.

Боже наш! твори в нас, твори с нами по воли Твоей. Жизнь, желание, дела, дух и сердце наше Тебе предаем. Действуй в нас по силе Твоей, и даждь нам чувствовать действие Твое. Ты хочещи быть для нас Отцем: сотвори нас достойными чадами Своими. Аминь»⁹.

⁹ Анастасий (Братановский), архиеп. Поучительные слова, при высочайшем дворе и в других местах в 1796 и 1797 годах сказыванные. М., 1812. Т. 2. С. 33–34.

Эти воодушевляющие одухотворенные слова первой новоспасской проповеди архимандрита Анастасия соответствуют настрою и послылу знаменитой молитвы московского святителя Филарета, который вместе с другими новоспасскими братьями встречал в тот день нового настоятеля.

После годичного пребывания в столице, в 1797 году 20 декабря, Анастасий был хиротонисан во епископа Белорусского, а в 1801 году возведен в сан архиепископа. С 4 декабря 1803 года он возглавлял Могилевскую епархию. В 1805 году его заботам препоручили Астраханскую епархию.

Здесь 9 декабря 1806 года архиепископ Анастасий скончался и был похоронен в нижнем храме кафедрального Успенского собора города Астрахани. Свою библиотеку в две тысячи томов завещал Астраханской духовной семинарии¹⁰.

Архимандрит Иакинф (Карпинский), 1797–1798

Будущий новоспасский настоятель архимандрит Иакинф родился в 1723 году в семье священника Воздвиженской церкви села Черкасского-Поречного Судженского уезда. Получил хорошее образование, в середине 1740-х окончил Киево-Могилянскую духовную академию и посвятил себя преподавательской деятельности. За выдающийся ораторский талант и блестящее знание латинского языка в кругах ученого монашества его называли Цицероном.

В 1744 году принял монашеский постриг с наречением имени Иакинф. В 1757 году удостоился сана архимандрита и с этого времени побывал настоятелем десяти монастырей, сменяя их один за другим. Вероятно, причиной тому являлся его вспыльчивый, неуживчивый характер. Возможно, по этой же причине не был посвящен в архиерейский сан.

¹⁰ *Благодравов Михаил, свящ.* Архиереи Астраханской епархии за 300 лет ее существования с 1602 до 1902 года. Астрахань, 1902. С. 79–87.

Будучи настоятелем разных монастырей, одновременно являлся ректором различных духовных семинарий¹¹.

Довольно долго, без малого двадцать лет, Иакинф прожил в Кирилло-Белозерском монастыре, управляя этой большой, знатной северной обителью с 1774 по 1792 годы. Примечательно, что проповеди, произнесенные им в монастыре за это время, вышли в свет отдельной книгой, которая впоследствии неоднократно переиздавалась¹².

Последним монастырем в его жизни стал Новоспасский. Архимандрит Иакинф был определен сюда 22 декабря 1797 года и оставался настоятелем до своей кончины, последовавшей всего через год.

В то время в Новоспасском монастыре на покое пребывал игумен Ювеналий (Воейков; 1729–1807) – историк, специализирующийся на изучении генеалогии дворянских родов. Под влиянием и при содействии архимандрита Иоакима Ювеналий занялся исследованием истории Новоспасского монастыря, что привело к созданию первого исторического описания обители¹³.

В 1798 году архимандрит Иакинф, при поддержке новоспасской братии, избрал иеромонаха Филарета (Пуляшкина) братским духовником. Основанием тому явилось признание Филарета достойным наставником в духовной жизни.

Скончался архимандрит Иакинф 29 ноября 1798 года; похоронен под алтарем монастырского соборного храма¹⁴.

¹¹ *Здравомыслов К.* Иакинф архимандрит Новоспасского в Москве монастыря // Православная богословская энциклопедия / под ред. А.П. Лопухина: в 12 томах. СПб., 1905. Т. 6. Ст. 9–10.

¹² Поучительные слова, в разные времена сказываемые Кирилло-Белозерским архимандритом Иакинфом Карпинским. СПб., 1782, М., 1790, 1810.

¹³ *Ювеналий (Воейков), игум.* Краткое историческое описание московского Новоспасского монастыря. М., 1802.

¹⁴ Усыпальница прародителей царского Дома Романовых в Московском ставропигиальном Новоспасском монастыре / сост. Т.В. Пасхалова, А.К. Станюкович. М.: Изд-во Новоспасского монастыря, 1997. С. 17.

**Архимандрит Варлаам (Головин),
1799–1811**

О ранних годах жизни архимандрита Варлаама известно немного: был уроженцем Одоевского уезда, происходил из духовного сословия. Один из двух его родных братьев – священник, другой – дьячок, сам же он избрал для себя монашеское служение.

Почти двадцать лет Варлаам настоятельством в различных монастырях Псковской епархии, в том числе – древних и прославленных. В 1774–1775 годах был игуменом Спасо-Мирожского монастыря, откуда его перевели в Снетогорский Рождественский монастырь. В 1785–1792 годах в сане архимандрита возглавлял Псково-Печерский монастырь, одновременно являясь ректором Псковской семинарии и членом Псковской духовной консистории.

Последующие двадцать лет провел в Москве и Подмосковье будучи настоятелем двух ставропигиальных монастырей: сначала Ново-Иерусалимского (с 1792 по 1799), а затем Новоспасского¹⁵. Настоятелем Новоспасской обители архимандрит Варлаам стал 17 января 1799 года и управлял ею на протяжении двенадцати лет, вплоть до своей кончины в 1811 году.

Это был человек книжной культуры: в его библиотеку входило 175 книг. При нем в 1802 году опубликовали первое историческое описание Новоспасского монастыря.

Варлаам скончался 20 марта 1811 года. Согласно завещанию погребен под Преображенским собором¹⁶.

¹⁵ Дорошенко С.М. Настоятели Воскресенского монастыря Нового Иерусалима: живая история обители // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2009. № 2. С. 141–142.

¹⁶ РГАДА. Ф. 1197. Оп. 1. Д. 1229. Л. 27 об.; Усыпальница прародителей царского Дома Романовых в Московском ставропигиальном Новоспасском монастыре ... С. 17.

**Архиепископ Сергей (Крылов-Платонов),
1811–1812**

Архимандрит Сергей совсем недолго возглавлял Новоспасский монастырь – менее года: с июня 1811 года по март 1812 года. Из новоспасских настоятелей он был хиротонисан в архиерейский сан. Управлял Костромской и Рязанской епархиями. Являлся ректором Московской и Петербургской духовных академий, профессором богословия.

Архимандрит Сергей родился в 1768 году в городе Дмитрове Московской губернии в семье церковного причетника. В миру носил имя Стефан Георгиевич Крылов-Платонов. Образование получил в Тверской духовной семинарии. Учительствовал в том же учебном заведении с 1798 года: преподавал историю, красноречие, риторику, немецкий язык.

В возрасте 33 лет принял решение оставить мир, и 9 февраля 1801 года его постригли в монашество с именем Сергей. Вскоре последовало рукоположение во иеродиакона, а спустя год – посвящение в иеромонаха.

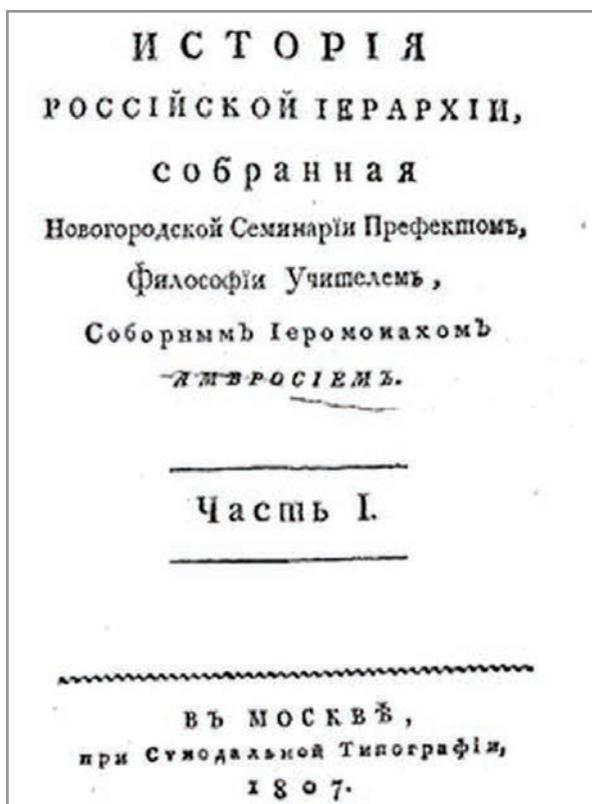
Пребывая в числе братии Московского Донского монастыря, отец Сергей с 1804 года служил префектом Московской славяно-греко-латинской академии. В августе 1807 года его посвятили в архимандриты Можайского Лужецкого монастыря. На следующий год ему поручили управление Московским Заиконоспасским монастырем, а в 1808-м назначили ректором Московской духовной академии.

В январе 1810 года архимандрит Сергей стал ректором Петербургской духовной академии и настоятелем Новгородского Юрьева монастыря. 14 июня 1811 года его управлению доверили Новоспасский монастырь, впрочем, одновременно он продолжал возглавлять духовную академию в Санкт-Петербурге.

17 марта 1812 года архимандрита Сергия рукоположили во епископа Костромского и Галичского. После пяти лет управления Костромской епархией 4 июня 1817 года



Епископ Амвросий (Орнатский)



Книга «История Российской иерархии»

Фотографии предоставлены автором статьи

епископ Сергей был переведен на Рязанскую кафедру, а еще через два года удостоен сана архиепископа.

18 августа 1824 года, в возрасте 56 лет, пресвященный Сергей, архиепископ Рязанский и Зарайский, скончался¹⁷.

**Епископ Амвросий (Орнатский),
1812–1816**

Епископ Амвросий — известный церковный историк, автор фундаментального справочного издания «История российской иерархии»¹⁸.

Родился в 1778 году в семье диакона в селе Чудь Череповецкого уезда Новгородской губернии. При крещении назван Андреем. Получил достойное духовное образование, которое началось в духовном училище в стенах Кирилло-Белозерского монастыря, а завершилось в 1800 году в Александро-Невской (Санкт-Петербургской) духовной академии.

В 1805 году, 16 июля, Андрей принял монашеский постриг с наречением имени Амвросий и вскоре был рукоположен во иеромонаха.

В феврале 1808 года возведен в сан архимандрита, назначен настоятелем Новгородского монастыря святого Антония Римлянина и ректором Новгородской духовной семинарии. В сентябре 1811-го возглавил Новгородский Юрьев монастырь¹⁹.

27 марта 1812 года архимандрит Амвросий стал настоятелем Новоспасского монастыря. Срок настоятельства в этой обители был относительно недолг — около четырех лет, но на его долю выпала непростая участь. Началась Отечественная война, армия Наполеона вторглась в Россию, оккупировала Москву. Накануне вступления неприятель-

¹⁷ Сергей (Крылов-Платонов) // Русский биографический словарь : в 25 т. СПб., 1904. Т. 18. С. 363.

¹⁸ Амвросий (Орнатский), архим. История российской иерархии: в 6 ч. Ч. 1. М., 1807; Ч. 2. М., 1810; Ч. 3. М., 1811; Ч. 4. М., 1812; Ч. 5. М., 1813; Ч. 6. М., 1815.

¹⁹ Цыпин В., прот. Амвросий (Орнатский) // Православная энциклопедия. Т. 2. М., 2001. С. 146.

ских войск в старую столицу Амвросий организовал эвакуацию новоспасских монастырских ценностей в Вологду. По возвращении в Москву в январе 1813 года возглавил работу по восстановлению сожженного и разграбленного Новоспасского монастыря. А главное, собрал братию и вернул жизнь обители в прежнее русло.

В начале 1813 года Синод возложил на Амвросия сложную работу по «возобновлению московских монастырей, поврежденных французами», в чем, по мнению церковных властей, он «оказал особенное старание и попечение».

12 марта 1816 года в Санкт-Петербурге архимандрита Амвросия рукоположили в епископский сан и назначили старорусским викарием Новгородской митрополии. Спустя два года ему поручили управление всей митрополией. В ноябре 1819 года поставили во главе Пензенской епархии.

На десятом году архиерейского служения, в январе 1825 года, епископ Амвросий подал прошение в Святейший Синод об увольнении на покой, избрав местом своего пребывания Кирилло-Белозерский монастырь.

В северной обители он вел скромный, уединенный, аскетичный образ жизни, неустанно работая над подготовкой к переизданию своего главного исторического труда. «История российской иерархии», которую в XIX столетии признавали классикой церковно-исторической литературы. За выдающиеся ученые труды получил звание сначала действительного, а затем и почетного члена Императорского Московского общества истории и древностей российских.

26 декабря 1827 года после тяжелой болезни епископ Амвросий скончался и был похоронен на паперти Успенского собора Кирилло-Белозерского монастыря²⁰.

²⁰ Подробнее о нем: *Савваитов ПИ.* Преосвященный Амвросий Орнатский, епископ Пензенский и Саратовский: Биографический и библио-



Митрополит Филарет (Дроздов)
Литография 1861 г.

Фотография предоставлена автором статьи

Окидывая взглядом жизненный путь преосвященного Амвросия, можно сказать, что его судьба, совершив оборот, вернулась к своим истокам. В Кирилло-Белозерском монастыре, в училище, он вступил на путь, ведущий его к духовному служению – и в этой же обители завершил свою земную жизнь.

**Святитель Филарет (Дроздов),
1816–1819**

Ровно три года (с марта 1816 по март 1819) Новоспасский монастырь возглавлял архимандрит Филарет, впоследствии самый известный митрополит Московской архиерейской кафедры

графический очерк. СПб., 1869. 17 с.; *Поселянин Е.* Русские подвижники XIX века. Историко-биографические очерки СПб., 1900. С. 40–46; Амвросий, епископ Пензенский // Русский биографический словарь : в 25 т. СПб., 1900. Т. 2. С. 86–87.

XIX столетия, удостоенный причисления к лику святых²¹.

В миру он носил имя Василий Михайлович Дроздов. Родился 26 декабря 1782 года в городе Коломне Московской губернии, где его отец, Михаил Федорович, служил соборным диаконом. Очень рано, соврeмени обучения в духовной семинарии Василий оказался под покровительством московского митрополита Платона (Левшина), который, распознав несомненные таланты и духовную одаренность юного ученика, оказал большое влияние на его судьбу.

16 ноября 1808 года, в возрасте 25 лет, Василий принял монашеский постриг с именем Филарет и вскоре был вызван в Санкт-Петербург.

В столице благодаря своим дарованиям и трудолюбию он быстро достиг поистине блестящих успехов. В 1811 году «за отличие в проповедовании слова Божия» был возведен в сан архимандрита. В 1812 году, еще не достигнув тридцатилетия, стал ректором Санкт-Петербургской духовной академии и профессором кафедры догматического богословия. Одновременно назначен настоятелем Новгородского Юрьева монастыря и избран членом Петербургской духовной консистории²².

В марте 1816 года архимандрит Филарет совмещал новую обязанность насто-

²¹ Жизнеописанию митрополита Филарета (Дроздова) посвящены десятки книг и публикаций. Назовем лишь несколько биографических изданий: *Корсунский И. Н.* Святитель Филарет, митр. Московский, его жизнь и деятельность на Московской кафедре по его проповедям, в связи с событиями и обстоятельствами того времени. 1827–1867. Харьков, 1894; Очерк жизнеописания Высокопреосвященного Филарета, митрополита Московского и Коломенского. М., 1875; *Смирнов А. А., прот.* Филарет, архиепископ тверской, ярославский и московский (1819–1826). М., 1896; *Иоанн (Снычев), митр.* Жизнь и деятельность митрополита Филарета. Тула, 1994; *Сегень А. Ю.* Московский Златоуст. Жизнь, свершения и проповеди Филарета (Дроздова), митрополита Московского. М., 2013; *Яковлев А. И.* Жизнь и служение святителя Филарета (Дроздова), митрополита Московского. М., 2022.

²² *Корсунский И. Н.* Филарет (Дроздов) митрополит Московский // Русский биографический словарь: в 25 т. СПб., 1901. Т. 21. С. 83–84.

ятеля Новоспасского монастыря с должностью ректора Петербургской духовной академии. Дела, связанные с руководством академией, вынуждали его значительное время проводить в столице, однако от управления монастырем он не уклонялся. С представителями старшей братии – наместником и казначеем настоятель вел переписку, вникая во все перипетии монастырской жизни. Решающее слово во всех важных монастырских делах оставалось за ним.

В архиве Новоспасского монастыря сохранилось несколько писем архимандрита Филарета, написанных им в 1816 году и адресованных казначею иеромонаху Паисию. Они красноречиво свидетельствуют о том, с какой заботой и вниманием настоятель относился ко всему происходящему в монастыре, как живо вникал в решение насущных вопросов, близко к сердцу принимал нужды обители и ее насельников.

В августе 1817 года состоялась архиерейская хиротония Филарета во епископа Ревельского, однако и после этого он продолжал возглавлять Новоспасскую обитель.

В годы настоятельства Филарета в Новоспасском монастыре в 1816 году отлили новый большой благовестник весом в 827 пудов (13,5 тонны) взамен колокола, разбитого при большом московском пожаре 1812 года²³.

15 марта 1819 года епископ Филарет был возведен в сан архиепископа, получил назначение в Тверь и введен в состав членов Святейшего Синода. Тверское архиерейство в сентябре 1820 года сменилось ярославским, которое оказалось столь же непродолжительным.

Ему было суждено вернуться в Москву с тем, чтобы остаться в ней навсегда. В июне 1821 года Святейший Синод единогласно избрал архиепископа Филарета на освободившуюся Московскую кафедру.

²³ *Митрополит Савва (Михеев), Виденева А. Е.* Московский Новоспасский монастырь: очерки истории XVII – начала XXI столетий. М., 2019. С. 478–479, 146–147.

22 августа 1826 года он участвовал в совершении чина венчания на царство императора Николая I, в тот же день был возведен в сан митрополита.

Так святитель вступил на новое поприще, а в истории Православной России открылась новая эпоха – филаретовская. Московской епархией митрополит Филарет управлял на протяжении весьма значительного срока – с 1821 по 1867 годы. Почти полвека Москва жила под духовным попечением великого пастыря.

За время управления Московской епархией при неустанной заботе владыки было основано несколько новых монастырей и пустыней. Он освятил десятки московских храмов, построенных и реконструированных по его благословению. В августе 1837 года, в день празднования 25-летия Бородинского сражения, владыка участвовал в закладке грандиозного Храма Христа Спасителя, а позднее содействовал его возведению.

Митрополит Филарет стоял у истоков русской библейской науки. Своим главным трудом он считал перевод на русский язык Священного Писания – Ветхого и Нового Заветов²⁴.

Выдающийся духовный писатель, крупнейший православный богослов XIX столетия, митрополит Филарет оставил после себя обширное и глубокое творческое наследие. Собрание его сочинений, богословских трудов и проповедей составляет огромное множество томов²⁵.

Митрополит Филарет скончался 19 ноября 1867 года в возрасте 84 лет. Оплакиваемый всей Москвой, он был похоронен в Троице-Сергиевой лавре, в церкви во имя Сошествия Святого Духа, в южном приделе Филарета Милостивого – его небесного покровителя.

²⁴ Корсунский И. Н. Филарет (Дроздов) митрополит Московский ... С. 85–88.

²⁵ Библиографический указатель опубликованных трудов святителя Филарета, митрополита Московского и Коломенского, и литературы о нем / ред. Г. В. Бежанидзе, свящ. П. Хондзинский, А. И. Яковлев. М.: ПСТГУ, 2005.



**Архиепископ Кирилл
(Богословский-Платонов)**

Фотография предоставлена автором статьи

В 1994 году по решению Архиерейского Собора Русской Православной Церкви состоялась канонизация святителя Филарета к общецерковному почитанию в лике святителей. Память святителя Филарета празднуется в день кончины – 19 ноября (2 декабря) в соборах московских, петербургских, ростово-ярославских святых.

**Архиепископ Кирилл
(Богословский-Платонов),
1819–1824**

Архиепископ Кирилл возглавлял Новоспасскую обитель около пяти лет, а впоследствии 17 лет служил Церкви в архиерейском сане²⁶.

Он родился 14 мая 1788 года в семье священника села Воздвиженского, расположенного в окрестностях Троице-Сергиевой лавры, в крещении был назван Константином.

²⁶ Подробнее о нем см.: *Беляев А., прот.* Архиепископ Каменец-Подольский и Брацлавский Кирилл // Духовное чтение. 1888. № 6. С. 151–167; № 10. С. 167–196; № 11. С. 283–310.

Завершив семинарию, продолжил обучение в Петербургской духовной академии. Впоследствии получил степень доктора богословия.

В августе 1814 года, следуя искреннему «влечению сердца», принял монашество с наречением имени Кирилл. Вскоре его назначили ректором Полтавской духовной семинарии. В 1819 году стал ректором и профессором богословия Московской духовной академии и по совместительству – настоятелем Новоспасского монастыря. Его назначение состоялось по рекомендации московского митрополита Филарета.

Архимандрит Кирилл в полной мере осознавал высоту и глубину монашеского образа жизни, понимал сложность следования по пути монашеского служения. В Новоспасском монастыре ввел ежедневное чтение монашеского правила на вечерне, где обязательно присутствовал сам, когда находился в монастыре.

В одном из писем к племяннику²⁷, который со временем и сам принял постриг и впоследствии удостоился архиерейского сана, Кирилл так писал о своем отношении к монашеству: «... я желаю, чтобы сие избрание рода жизни было плодом глубокого познания себя самого, твердой решимости на безусловное послушание и крестный путь, и неложного уверения в звании на то Божиим, а не следствием только юного, неискушенного религиозного чувства. Не пленяйся так рано годами уединения. История времен и древних подвижников показывает, что внешняя жизнь юных монахов должна быть открыта; уединение есть достояние уже совершенных»²⁸.

26 октября 1824 года архимандрит Кирилл удостоился хиротонии во епископа Дмитровского, викария Московской епархии. С марта 1827 года ему в управление поручили Вятскую епархию. В янва-

²⁷ Платон (Фивейский; 1809–1877), архиепископ Костромской.

²⁸ *Беляев А., прот.* Архиепископ Каменец-Подольский и Брацлавский Кирилл ... С. 306.

ре 1832 года епископа Кирилла перевели на Каменец-Подольскую кафедру с возведением в сан архиепископа.

На протяжении архиерейского служения он заботился о должном отправлении православного богослужения, построении церквей, благоустройстве бедных монастырей и духовных учебных заведений, об улучшении материального положения духовенства и низших клириков.

Архиепископ Кирилл был известным проповедником и богословом. Издал несколько сборников своих проповедей и поучительных слов, произнесенных им в бытность вятского и подольского архиерейства. В 1854 году, после его кончины, в свет вышло полное собрание проповедей в трех томах²⁹. Однако его богословские труды так и остались в рукописях.

Скончался владыка 28 марта 1841 года, в Великую пятницу, в Санкт-Петербурге, куда был вызван для присутствия в Святейшем Синоде. Похоронен в Александро-Невской лавре³⁰.

Архимандрит Поликарп (Гайтанников), 1824–1837

В 1820–1830-е годы Новоспасский монастырь возглавлял архимандрит Поликарп – духовный писатель, магистр Санкт-Петербургской духовной академии, член Российской академии.

Он родился в 1787 году в городе Торжке Тверской губернии. В 1814 завершил обучение в Санкт-Петербургской духовной академии и был назначен профессором философии, инспектором Петербургской духовной семинарии и ректором учрежденного при ней уездного училища. 24 декабря 1814 года принял монашеский постриг с именем Поликарп. 14 ноября 1817 года

²⁹ Полное собрание слов и речей Кирилла, архиепископа Каменец-Подольского и Брацлавского: [С жизнеописанием его]. Ч. 1–3. М., 1854.

³⁰ *Яворский Б., Родоский А.* Кирилл (Богословский-Платонов) // Православная богословская энциклопедия или Богословский энциклопедический словарь: в 12 т. / под ред. А. П. Лопухина. СПб., 1909. Т. X. С. 411–414.

возведен в сан архимандрита и определен настоятелем Можайского Лужецкого монастыря. 4 марта 1819 года назначен ректором Петербургской духовной семинарии. Являлся членом цензурного комитета при Петербургской духовной академии. 21 мая 1821 года был избран в члены Российской академии. В 1822 году получил ученую степень доктора богословия за богословскую эрудицию и труды по переводу святоотеческих творений.

4 ноября 1824 года архимандрит Поликарп возглавил Новоспасский монастырь, которым управлял 13 лет, вплоть до своей кончины. Одновременно с новоспасским настоятельством был ректором Московской духовной академии, читал лекции по догматическому, нравственному и полемическому богословию. В декабре 1835 года, на десятом году академического ректорства, архимандрит Поликарп был отправлен в отставку.

По воспоминаниям современников, отличался тучностью; судя по трапезным книгам Новоспасского монастыря, слыл гурманом, придавая еде избыточное значение.

Архимандрит Поликарп умер в начале 1837 года. По свидетельству биографа М.К. Струменского, «скончался он 19-го января, во вторник, во 2-м часу пополудни; тихо сказал своему келейнику, чтобы он повернул его на бок, как бы желая уснуть, и тут же уснул сном смертным. Сознание сохранил до последней минуты. Погребен в пятницу, 22-го января, под холодными собором. Отпевали его три епископа (Исидор, Дионисий, Аарон); все московские архимандриты, и множество священников. Стечение народа при похоронах было чрезвычайное»³¹. Похоронен в Новоспасской обители, в алтарной части южного нефа подклета Спасо-Преображенского собора³².

³¹ Струменский М.К. Архимандрит Поликарп (Гайтанников) // Богословский вестник. 1914. Т. 3. № 10/11. С. 359.

³² Усыпальница прародителей царского Дома Романовых в Московском ставропигиальном Новоспасском монастыре ... С. 18.



Архимандрит Аполлос (Алексеевский)

Неизвестный художник, после 1840 г.

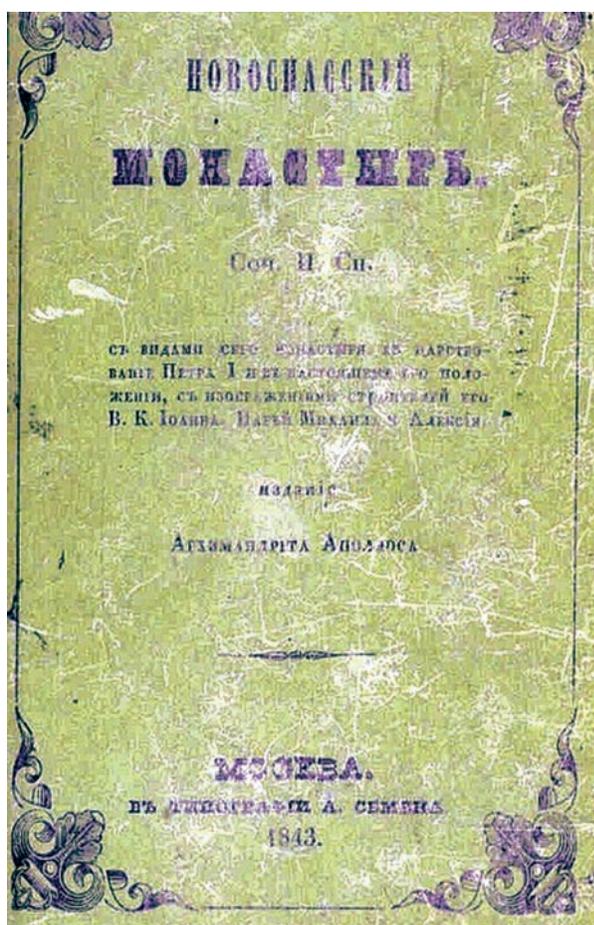
Фотография предоставлена автором статьи

**Архимандрит Аполлос (Алексеевский),
1837–1851**

Архимандрит Аполлос управлял Новоспасским монастырем довольно долгий срок – 14 лет, но что гораздо важнее – за время своего новоспасского настоятельства сумел сделать для обители очень многое.

Его мирское имя Алексей Максимович Алексеевский. Родился в 1778 году, в семье священника села Заборье Сурожского уезда Черниговской губернии. Начав с духовной семинарии, он завершил образование в Санкт-Петербургской духовной академии.

21 марта 1803 года, в возрасте 25 лет, принял монашеский постриг в Александро-Невской лавре. В следующем месяце состоялось его посвящение в иеродиаконны, а в начале 1804 года – в иеромонахи. В 1805 году Аполлоса произвели в архимандриты и назначили настоятелем Пекинского Сретенского монастыря. Но китайской миссии не суждено было состояться – из-за болезни его освободили от отправки в Пекин.



Описание Новоспасского монастыря, изданное в 1843 г.

Фотография предоставлена автором статьи

В 1807 году владыке поручили управление Воздвиженским Иркутским монастырем. Настоятельство он совмещал с должностью ректора и учителя богословия Иркутской семинарии, и с обязанностями присутствия в Иркутской духовной консистории. В 1813 году архимандрит Аполлос получил новое назначение. Он вернулся из Сибири в центральную Россию и стал во главе Ярославского Толгского монастыря. В 1816 году был переведен в Москву: возглавлял Знаменскую, а с 1817 года – Богоявленскую обители, являлся благочинным всех монастырей Московской епархии.

Наиболее ярко в судьбе архимандрита Аполлоса были проявлены два прославленных ставропигиальных монастыря. Более пятнадцати лет (с 1821 по 1837) он являлся настоятелем Ново-Иерусалимского монастыря и еще четырнадц-

ать лет жизни (с 1837 по 1851) посвятил Новоспасскому.

Управляя Новоспасской обителью, много сил отдал ее благоустройству. По словам историка XIX столетия, «привел в цветущее состояние сей достопамятный монастырь не только возобновлением прежних его зданий, но и разнообразным украшением церквей, сооружением новых приделов»³³.

Действительно, благодаря попечению архимандрита, устроили приделы в Никольском и Покровском храмах, открыли монастырскую богадельню. С именем Аполлоса связано производство больших комплексных ремонтно-восстановительных работ, которые позволили обновить и улучшить облик монастырских строений. В 1838 году «за исправление Новоспасского монастыря, усердие и попечительность по оному» удостоен благодарности Святейшего Синода.

Архимандрит Аполлос был одаренным человеком: в нем проявились склонность к историческому и литературному творчеству. Духовный писатель и известный проповедник, он публиковал исторические труды, подборки проповедей и поучений. Благодаря его содействию в 1843 году в свет вышло историческое описание Новоспасского монастыря, созданное И. М. Снегиревым³⁴.

При Аполлосе в обители 28 августа 1847 года скончался иеромонах Филарет; настоятель организовал его похороны, состоявшиеся 31 августа. Проститься со старцем пришло много людей. Заупокойную литургию в тот день отслужил московский митрополит Филарет.

На надгробии Филарета было высечено: «...жития его было 83 года, три месяца и 19 дней»³⁵. Большую часть этой дол-

³³ Снегирев И. М. Новоспасский ставропигиальный монастырь в Москве. М., 1863. С. 58.

³⁴ Снегирев И. М. Новоспасский монастырь / [издание архим. Аполлоса]. М., 1843. 142 с.

³⁵ Григорий (Воинов), архим. Очерк жизни старца Филарета (в схиме Феодора), иеромонаха Московского ставропигиального Новоспасского монастыря. М., 2019. С. 25–26.

гой жизни, отмерянной ему, – без малого полвека, прожил в Новоспасском монастыре.

В 1851 году в возрасте 73 лет и сам архимандрит Аполлос отошел от дел и сложил с себя новоспасское настоятельство. Последние годы жизни пребывал на покое в Спасо-Яковлевском Дмитриевом монастыре города Ростова Ярославской губернии.

Здесь 22 сентября 1854 г., на 77-м году жизни он скончался, был похоронен за алтарем древнего собора Спасо-Яковлевского монастыря – церкви Зачатия св. Анны³⁶.

В конце XVIII – первой половине XIX столетий за годы, проведенные иеромонахом Филаретом в стенах Новоспасской обители, ею управляли одиннадцать настоятелей. У каждого из них была своя судьба, каждому – отмерян свой срок жизни, но все они, по мере своих сил и духовных талантов, трудились на благо Церкви.

³⁶ Аполлос (Алексеевский), архимандрит Московского Новоспасского монастыря // Русский биографический словарь : в 25 т. СПб., 1900. Т. 2. С. 236.

Многие из них, будучи представителями ученого монашества, являлись яркими проповедниками и духовными писателями. Они смогли оставить после себя не только добрую память, но и созданные ими книги.

Семеро из одиннадцати новоспасских настоятелей той поры удостоились посвящения в архиерейский сан. Причем шестеро были хиротонисаны во епископы из новоспасских архимандритов, иными словами, они вышли на путь архиерейского служения непосредственно из Новоспасского монастыря. В дальнейшем, будучи главами различных епархий, они смогли достойно проявить себя в церковно-административной и в духовно-просветительской сферах деятельности.

В ряду настоятелей Новоспасского монастыря ярко сияет имя святителя Филарета – самого известного московского духовного владыки XIX столетия, богослова, ученого и государственного деятеля, прославленного Русской Православной Церковью в лике святых в святительском чине.



В.И. Мельник

УДК 248.1

Преподобный Серафим о веригах для монашествующих

Аннотация: В статье рассматривается вопрос о том, носил ли преподобный Серафим Саровский вериги для умерщвления своей плоти и благословлял ли монашествующих на аскетические подвиги. Раскрывается более глубокое понимание аскезы великим подвижником, невысказанное им в отрыве от любви к людям и послушаниям до смерти. Показан образ старца, соединяющий в себе одновременно отречение от мира и беспримерное служение ему.

Ключевые слова: Дивеевский монастырь, Саровская пустынь, вериги, аскетическое подвижничество, старчество.

V.I. Melnik

St. Seraphim on chains for monastics

Abstract: The article examines the question of whether St. Seraphim of Sarov wore chains for the mortification of his flesh and whether he blessed the monks for ascetic feats. A deeper understanding of asceticism by the great ascetic is revealed, which he could not conceive in isolation from love for people and obedience to death. The image of the elder is shown, combining at the same time renunciation of the world and unparalleled service to it.

Keywords: Diveevsky monastery, Sarov desert, chains, ascetic asceticism, old age.

В летописи Дивеевского монастыря Л. Чичагова сказано, что, по подражанию древним святым, старец носил вериги на обоих плечах, и к ним были привешены кресты: одни спереди в 20 фунтов, другие сзади – в 8 фунтов каждый, и еще железный пояс. «И эту тяжесть старец носил во все время своего пустынножительства»¹.

В житии преподобного Серафима 1863 г. написано несколько иначе: «В это время (имеется в виду время затвора – В.М.) для умерщвления плоти, да дух спасется, он носил на плечах своих под рубашкой на веревках большой пятивершковый железный крест, который, вероятно, и назван веригами в прежних его жизнеописаниях. Но собственно вериг и власяницы отец Серафим не носил и другим не советовал надевать их. “Кто нас оскорбит словом или делом, и если мы переносим обиды по-евангельски – вот и вериги наши, вот

и власяница! Эти духовные вериги и власяница выше железных, которые надевают на себя нынешние люди...”².

Как видим, разночтения очень большие. Нет ясности, носил ли преподобный Серафим вериги для умерщвления плоти, и если носил, то какие именно. В то время Саровский монастырь, всегда отличавшийся строгостью жизни, заимствованной во многом из Киево-Печерской лавры, располагал к строгой аскезе. В монастыре имелись – по образцу Киево-Печерской лавры – подземные пещеры и кельи, в ходу было ношение вериг и прочее. Преподобный являлся истинным аскетом, прошел через различные образы духовно-аскетического восточно-христианского подвижничества: пустынножительство, столпничество, молчаливость, затворничество, строжайшее постничество. Его видели стоящим в бо-

¹ Чичагов Л.М. Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря. Ч. 1 – 2. Изд. 2-е. СПб., 1903. С. 62–63.

² Житие старца Серафима, Саровской обители иеромонаха, пустынножителя и затворника. М.: Форум, 2011. С. 77–78.



Общий вид Саровской пустыни

Фотография из открытых источников

лоте, где отец Серафим своим телом кормил комаров. Всем известно, что тысячу дней и ночей он простоял на камне в непрестанной молитве³.

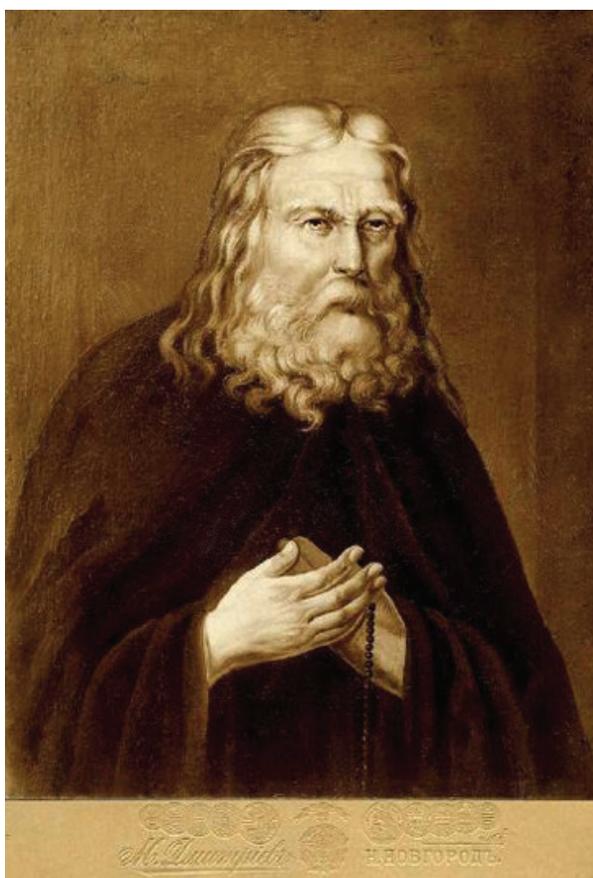
Можно привести пример жития преподобного Антония Муромского⁴, с которым послушник Прохор (будущий преподобный Серафим) в 1785 г. был послан для сбора пожертвований на строительство храма в честь Преображения Господня в Сарове. По возвращении в Саров оба подвижника по временам жили в одной келье в пустыньке преподобного Серафима. Отец Серафим направил своего сподвижника в 1826–1827 гг. в Воронеж к Преосвященному Антонию (Смирницкому). Приняв Антония, Владыка Антоний благословил его сходить в Киев

для поклонения мощам Киево-Печерских святых. При этом владыка надел на него чугунную шапку епископа Тамбовского Пителима весом семнадцать фунтов и обшитую внутри шапочками святителя Митрофания Воронежского и великомученицы Варвары. По возвращении Антония из Киева епископ Воронежский вторично благословил его в путь. По дороге в лавру Антоний от тяжести шапки лишился зрения. Незадолго до кончины он поселился в Ардатове – и там до конца жизни носил на теле вериги, проводил ночи в молитве, а во время чтения монашеского правила надевал металлический пояс со множеством шипов и шапку, в которой ходил в Киев.

Антоний не являлся кем-то исключительным в своей среде. Крайняя аскеза была укоренившейся традицией. Современник преподобного Серафима, девятый строитель Саровской пустыни отец Нифонт, как известно, изнурял плоть

³ Белов В. Н. Аскетика в русской духовной традиции. Саратов: Изд-во СГУ, 2011. С. 57–62.

⁴ Антоний Муромский, в схиме Арсений, прозвище Грошовник (1762, дер. Вошиха Муромского уезда – 15. 08. 1851, г. Ардатов).



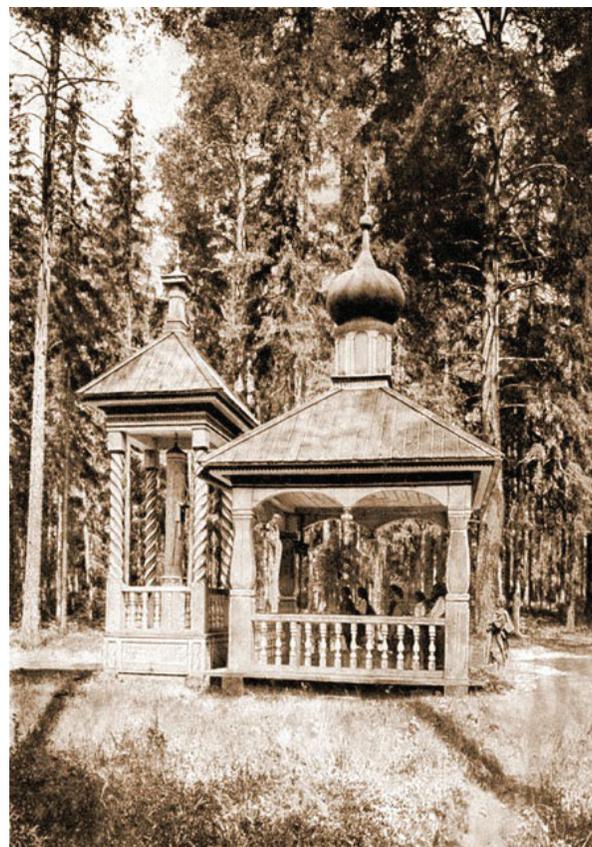
Портрет Серафима Саровского

Фотография из открытых источников

тяжкими подвигами и наблюдал строгий пост⁵.

Однако преподобный Серафим очень редко благословлял других на аскетические подвиги, которые совершал сам. Послушник Иван Тихонов рассказывал, что, поступив в Саровскую пустынь в 18 лет и читая жития святых отцов, решил непременно, Господа ради, возложить на себя что-нибудь для умерщвления тела. Он в течение трех лет домогался получить чрез каких-либо духовных особ желаемые вериги или власяницу, и когда добыл вериги, то «восхитился тщеславной мыслью, которая неприметно закралась в глубину его сердца». Когда Иван пришел к отцу Серафиму, то великий старец сказал ему, улыбаясь: «Вот что я скажу тебе: приходят ко мне Дивеевские младенцы и просят моего совета и благословения,

один носить вериги, а другие – власяницы, то как ты думаешь: по дороге ли их дорога-то? Скажи мне». Ничего не понимая, послушник ответил: «Я, батюшка, не знаю». Когда же батюшка Серафим повторил вопрос, то Иван Тихонов, как уверяет, вдруг вспомнил, что ведь и он пришел к старцу за благословением носить вериги, а потому высказал отцу Серафиму свою просьбу. «Как же ты не понимаешь? Ведь я тебе об этом-то и говорю!» – промолвил отец Серафим. Затем старец начал объяснять ему все безумие его подвига. «Многие из святых отцов носили вериги и власяницу, – говорил отец Серафим, – но они были мужи мудрые и совершенные; и все это делали из любви Божией, для совершенного умерщвления плоти и страстей и покорения их духу. Но младенцы, у которых царствуют в теле страсти, противящиеся воле и закону Божию, не могут этого



Место камня, на котором преподобный отец Серафим молился 1000 ночей

Фотография из открытых источников

⁵ Чичагов Л. М. Указ соч. С. 95–96.



Камень, на котором преподобный отец Серафим молился 1000 ночей

Фотография из открытых источников

делать. Что в том, что наденем и вериги, власяницу, а будем спать, и пить, и есть столько, сколько нам хочется?». Затем, намекая на недостатки Ивана Тихонова, отец Серафим продолжал: «Мы не можем и самонаименьшего оскорбления от брата перенести великодушно. От начальнического же слова и выговора впадаем в совершенное уныние и отчаяние, так что и в другой монастырь выходим мыслью, и с завистью указывая на других из своих собратий, которые в милости и доверенности у начальника, принимаем все его распоряжения за обиду, за невнимание и недоброжелательство к себе. Из этого рассуди сам, как мало или вовсе нет в нас никакого фундамента к монашеской жизни; и это все оттого, что мы мало о ней рассуждаем и внимаем ей...»⁶.

Насельница Ардатовской общины Евфимия Ивановна просила у батюш-

⁶ Чичагов Л. М. Указ. соч. С. 106–107.

ки Серафима благословение носить власяницу и держать постоянный строгий пост. На это он ответил:

– Ни власяницы, ни поста не нужно; живи с сестрами, как живут родные сестры, и в трапезу ходи, но хлеба досыта не вкушай: оставляй место Святому Духу... Потом, как бы желая совершенно успокоить ее, он прибавил, что «место, на котором стоит обитать (а обитель занимала место неподалеку от храма Божия), исполнено благодати, и потому можно спасти в ней душу, следуя только предписаниям монастырского устава и не принимая на себя излишних подвигов, превышающих силы»⁷.

Подобные примеры можно продолжать. Они касаются не только аскетики,

⁷ Елагин Н. В. Житие старца Серафима, Саровской обители иеромонаха, пустынножителя и затворника. Изд. 4-е. Муром, 1893. С. 127; Жизнеописание отечественных подвижников благочестия 18 и 19 веков. Январь. Издание Введенской Оптиной пустыни, 1999. С. 18–25.

но и иных сторон духовной жизни человека, берущегося за «подвиги, превышающие силы». Так, беседа с Н.А. Мотовиловым, старец высказался о борьбе с бесами: «Господь и то открыл мне, что у вашего Боголюбия, когда вы читывали святых жития в Минях Четиих, рождалась нередко мысль, как бы хорошо побороться с бесами, как славна победа над ними и что как вы и сами с ними храбро поборолись бы, когда бы и у вас дело дошло до того. Оно все это точно хорошо, когда Господь подаст помощь в том и не только не допустит погибнуть, но и победу изволит над ними дарствовать человеку Своему. А все-таки надобно крайне беречься, чтобы не вызываться самому на эту крайне опасную и отчаянную борьбу, потому что тут уже середины нет – или беда, или смерть – и при самомалейшей на себя самого надеянности и самые великие чудотворцы погибали. И потому, всячески смиряя себя, надобно человеку, елико возможно, избегать этой борьбы, не обольщая себя высотой наград... Ибо если сами выходить будем на эту битву без особенного Божиего звания, то и конец не известен»⁸.

Однако были и противоположные примеры. Следует учесть, что преподобный Серафим глубоко видел сердце человека. И в этом смысле отыскивал среди окружающих тех, кого мог бы назвать своими учениками, способными, как и он, на полное, истинно монашеское, отречение от собственной воли и предание себя в волю Божию. Это были не те тысячи, к которым старец, любя и жалея их, обращался с приветствием: «Радость моя!». Это были единицы, и притом – не только из монашествующих. Все эти люди оказывались способны понести «крест Серафима» и прошли через горнило великих испытаний.

Симбирский помещик Николай Мотовилов пронес через свою жизнь настоящее мученичество за его борьбу с заразой масонства. Его объявили сумасшедшим, на него клеветали и сажали в заключение, довели до обездвижения.

⁸ Записки Николая Александровича Мотовилова. М.: Отчий дом, 2005. С. 136.



Священномученик Серафим (Чичагов)

Фотография из открытых источников

Юной преподобной Елене Мантуровой, двадцати семи лет, зная ее нелицемерную любовь к Богу «даже до крови» и силу духа, батюшка Серафим повелел умереть вместо брата, который был еще нужен на земле для строительства храма в Дивееве. Она только сказала: «Благословите, батюшка».

Брату ее, помещику Михаилу Мантурову, также зная его обращенное к Богу сердце, преподобный Серафим мог сказать: «Отдай все, что имеешь, Богу» – для строительства Дивеевского монастыря. И он без раздумий отдал.

Священномученик Серафим Чичагов, автор «Летописи Дивеевского монастыря», при явлении ему преподобного Серафима на его вопрос: «Чего хочешь ты?» – ответил: «Быть с Вами, батюшка». Отец Серафим сказал ему: «Будешь со мной».

Но для этого архиерею нужно было пройти через муки и страдания и быть расстрелянному на Бутовском полигоне. Вот каковы – истинные ученики батюшки Серафима.

Известен, кажется, единственный случай исключения: веригами и власяницей отец Серафим благословил будущую игумению Богородице-Знаменского Сухотинского монастыря Дорофею (Кудрявцева Вера Егоровна; ум. 2 января 1870). Монахини Сухотинской обители свидетельствовали, что «слышали от нее самой о двукратном посещении ею преподобного Серафима. В первый раз юною девицею до поступления в монастырь, и во второй – уже в звании рясофорной послушницы Крестовоздвиженского монастыря. В одно из этих посещений старец Серафим предсказал ей, по их словам, о больших предстоящих трудах при устройении монастыря и благословил ее на эти труды веригами и власяницей. Вериги потом келейницы видели то в сундучке, то, часто, на самой игумении Дорофее, – она их возлагала на себя, по ее словам, для исцеления своих недугов»⁹. О жизни Дорофеемы знаем слишком мало для того, чтобы точно объяснить то исключение, которое допустил отец Серафим, благословляя ее веригами и власяницей.

Разумеется, у нас нет той полноты фактов, которая необходима для однозначных заключений, так как даже в «Летописи Дивеевского монастыря» не отражены все возможные встречи старца с мирянами, духовными лицами и монашествующими. Не исключено, что отец Серафим благословил на вериги кого-то еще. Но из имеющегося в настоящий момент материала можно заключить, что преподобный Серафим, сам будучи подвижником, не благословлял на ношение вериг и власяниц монашествующих, вероятно, не видя среди окружающих тех, кто мог бы подражать древним подвижникам, на которых он обычно ссылался, говоря о полном отвержении собственной воли.

На этом можно было бы поставить точку. Однако важнее высказать еще несколько соображений по поводу затрону-

того вопроса. На наш взгляд, речь должна идти о том, что батюшка Серафим уловил некую перемену духа монашеской жизни на рубеже XVIII–XIX вв. После реформ императора Петра I «внутренняя жизнь монастырей никогда не приходила в такой упадок, какой наблюдался в 1-й половине XVIII в. Хотя официально одни монастыри держались общежительного, другие – особножительного устава, на деле жизнь монахов пребывала в таком расстройстве и беспорядке, что те или иные явления в ней можно объяснить лишь недостаточным пониманием изданных предписаний и указов. Синод сам в отчете регентше Анне Леопольдовне пришел к заключению, что в монашеском чине «настоит ныне... умаление», и выразил опасение, что русское монашество находится на грани полного уничтожения»¹⁰. Что касается Саровской пустыни, то «гонения на монашество, предпринятые при Анне, за два-три десятилетия привели все в расстройство и беспорядок, так что лишь во 2-й половине XVIII в. настоятели Ефрем (1758–1777) и Пахомий (1777–1794) снова сумели ввести общежительный устав и сделали пустынь местом подлинно аскетического подвижничества»¹¹. В этих условиях здоровые силы монашества выдвинули из своей среды духовных водителей – русское старчество, ярким представителем которого был преподобный Серафим.

Преподобный Серафим настолько своеобразен, что внимание исследователей привлекают в основном его индивидуальные, действительно поразительные, качества. Но едва ли не важнее взглянуть в его фигуру с точки зрения общих тенденций духовной жизни того времени. Речь идет, на наш взгляд, о том, что не только обозначился кризис аскетической жизни монашества как таковой, но, что гораздо важнее, Церковь в целом и монашествующие,

⁹ Жизнеописания отечественных подвижников благочестия XVIII и XIX веков. Январь. Издание Введенской Оптиной пустыни, 1999. С. 24.

¹⁰ Смолич И. К. Русское монашество 988–1917. <https://www.sedmitza.ru/lib/text/436420/>; См. также: Н. М. Русское монашество в XVIII в., в: Странник. 1884. Т. 1. С. 212, 435.

¹¹ Смолич И. К. Указ. соч.



Святитель Игнатий (Брянчанинов)

Фотография из открытых источников

в частности, все яснее ощущали необходимость «гуманизации» духовной жизни, когда идея личного спасения дополняется идеей служения второй заповеди – и в этом смысле – служением «миру». То, что Серафим не благословлял монашествующих на вериги и власяницы, говорит, с одной стороны, о падении уровня монашества, отмечаемого исследователями, а с другой стороны – о более глубоком понимании собственно «аскезы», ибо старец не мыслил ее в отрыве от «любви». Недаром образ Серафима воспринимается, как «радостный». До него в русском монашестве ни один старец не обращался к своему собеседнику со словами «Радость моя!», как и не выявлено случаев обращения в обычные непасхальные дни: «Христос воскрес!». Первым в русской духовной традиции так стал приветствовать своих собеседников батюшка Серафим. Этот феномен известен, но, на наш взгляд, недостаточно осмыслен в отечественном богословии.

Пасхальное приветствие отца Серафима вписывается в широкий и многообразный контекст проявлений его духовного поведения, не совсем обычных для русской житийной литературы XI–XVIII вв. На эмоциональном уровне, например, многие современники отмечали улыбку преподобного, а также то, что лицо его излучало свет и радость.

Известен собственный рассказ старца о том, что даже веселость в монашеской жизни – не грех: «Веселость – не грех, матушка: она отгоняет усталость: а от усталости ведь уныние бывает, и хуже его нет. Оно все приводит с собою. Вот и я как поступил в монастырь-то, матушка, на клиросе тоже бывал; и такой веселый-то был, радость моя! Бывало, как ни приду на клирос-то, братия устанут; ну и уныние нападет на них, и поют-то уж не так, а иные и вовсе не поют. Все соберутся, а я и веселю их; они и усталости не чувствуют! Ведь дурное что говорить ли, делать ли – нехорошо, и в Храме Божиим не подобает. А сказать слово ласковое, приветливое да веселое, чтобы у всех пред лицом Господа дух всегда весел, а не уныл был – вовсе не грешно, матушка»¹².

Радость, в представлении преподобного Серафима, – это духовно-правильное состояние верующего человека, состояние, прямо противоположное унынию. Очень важны слова отца Серафима: «у всех пред лицом Господа дух всегда весел, а не уныл». То есть «радость», по его мнению, не эмоция, а выражение любви к Богу, доверия к Нему, радость духовной встречи с Ним, служения Ему. Уныние же «все приводит с собою», т.е. является корнем внутреннего отпадения человека от Бога. Поэтому его любимыми словами были: «Нет нам дороги унывать...». Самое удивительное в признании отца Серафима то, что он понимал это еще при «поступлении в монастырь», т.е. в очень юном возрасте, когда он мечтал о пустынножительстве и аскетических подвигах. Чувство меры и стремление к «внутреннему христианству», стало быть, было

¹² Чичагов Л. М. Указ. соч. С. 282–283.

присуще ему изначально, как избранному Богом.

Автор «Аскетических опытов» святитель Игнатий Брянчанинов, отмечая произошедший перелом в аскетической жизни и в самом ее осмыслении, писал к митрополиту Санкт-Петербургскому Исидору о том, что время телесных подвигов миновало: «Уважение к телесному подвигу, когда он предоставлен лишь самому себе, уважение, воздававшееся во времена простоты, миновало. Миновало оно по той весьма естественной причине, что монахи, занимающиеся исключительно телесным подвигом, не могут дать должного отчета в монашеской жизни ни себе, ни братьям своим, живущим посреди мира. Притом занятие телесным подвигом в той степени, в какой занимались им старинные монахи, ныне очень, очень ослабело по причине общего упадка сил и здоровья в человеке. Занятие это уже не воспроизводит атлетов, которые возбуждали бы удивление к себе, обнаруживая что-либо сверхъестественное.

Духовный подвиг образует истинных, сознательных монахов, и его-то вызывает, так сказать, на поприще деятельности современная образованность. Он, один он, может ввести в монастыри и поддерживать в монастырях строго нравственный порядок, доставляя братству точные, правильные, глубокие понятия о христианстве, доставляя братству разумную свободу, соединенную с разумным духовным подчинением, образуя в братстве духовную силу и связь. Он, один он, может облечь монаха во всеоружие для отрешения современных, враждебных Церкви, учений, сообщая монаху ощущение гармонии между Евангельским учением и свойствами души человеческой. Он вводит монаха в правильное самовоззрение и истекающее из этого самовоззрения сознание своего падения и необходимости в Искупителе. Самый телесный подвиг, приведенный к нормальному значению своему подвигом духовным, действует в подвижнике с особенной благотворностью, которой он чужд,

когда действует один»¹³. А в письме к епископу Дмитровскому Леониду (Краснопевкову) святитель Игнатий отмечал: «Во многих обителях воздвигаются различные здания значительных размеров, которые дают обители вид как будто процветания. Но это обман для поверхностного взгляда. Само монашество быстро уничтожается. Душевный подвиг почти повсеместно отвергнут, само понятие о нем потеряно. Этого мало! Во многих обителях совершенно потеряна нравственность... телесный труд и многопопечительность о вещественном развитии уничтожают душевное развитие»¹⁴. Об этом времени физически и духовно ослабевших людей говорил и преподобный Серафим. Протоиерей Василий Садовский свидетельствует, что батюшка Серафим предугадывал «будущее слабое время, слабые силы и слабый народ»¹⁵.

Как и святитель Игнатий, старец Серафим, вглядываясь в современных монахов и мирян, еще ранее осознал, что время чисто аскетического подвижничества «миновало». Настало время более явного одухотворения этого подвижничества Евангелием и любовью к слабым людям: «душевного подвига». Святитель Игнатий недаром акцентировал слова о «Евангельском учении». Христос отличался не аскетическим подвигом, но любовью к людям и послушанием до смерти. Такое послушание (до смерти крестной) и было, по Серафиму, «выше поста и молитвы». Сам он не раз проявлял именно такого рода послушание: например, во время своей болезни, когда он был готов умереть, но не пользоваться услугами доктора¹⁶

¹³ *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Письма о христианской жизни. Минск: Изд-во Свято-Елисаветинского монастыря, 2004. С. 9–10.

¹⁴ Там же. С. 18–19.

¹⁵ *Вениамин (Федченков), митроп.* Всемирный светильник. М.: «Паломник», 1996. С. 156.

¹⁶ «Я предал себя истинному врачу душ и телес, Господу нашему Иисусу Христу, и Пречистой Его Матери» (Преп. Серафим Саровский. Жизнь и подвиг). Первое жизнеописание и наставления преподобного Серафима Саровского. Изд. 2-е. М.: [«Паломник»]. С. 15–16.



**Платон (Левшин),
митрополит Московский и Коломенский**

Фотография из открытых источников

или когда сам вручил топор едва не убившим его трем крестьянам. Канонарх Иван Петров свидетельствовал: «Отец Серафим хотел, чтобы ко внешнему присоединялось и внутреннее, духовное основание, потому что Господу не угодна одна наружность»¹⁷.

Как мы уже сказали, этот евангельский взгляд на духовную жизнь, вглядывание с любовью в проблемы «мира» усилились в Русской Церкви в целом. Ярким представителем этой тенденции был, например, митрополит Платон.

Сыгравший огромную роль в создании «церковной корпоративности» митрополит Платон был выходцем из низовой среды и глубоко переживал бедственное состояние народа, допуская даже «вольные разговоры» о крепостном праве, даже царской власти и прочее при встречах с приезжими иностранцами¹⁸. Служение Церкви, повышение уровня образования

¹⁷ Вениамин (Федченко), митроп. Указ. соч. С. 157.

¹⁸ Карацуба И. В. «Добро само по себе есть общительно»: митрополит Московский Платон (Левшин) в беседах с иностранцами // Вера – диалог – общение: проблемы диалога в церкви: материалы Международной научно-богословской конференции, 24–26 сент. 2003 г. М., 2004. С. 137–145; Мельник В. И. Московский митрополит Платон (Левшин). Хроника жизни. Рязань: Зерна, 2021. С. 117–118.

священников, книгоиздательскую деятельность и прочее он рассматривал и как служение «миру», в какой-то мере выражая и реакцию Церкви на просветительство. Но для самого преподобного Серафима дело заключалось в другом: выйти из затвора и служить людям, как известно, ему повелела Божия Матерь.

В личности Серафима это слияние личной «аскезы» и «любви» к бедствующему «миру» было представлено хрестоматийно, и для многих представителей окружающего монашества, прежде всего в Саровской пустыни, казалось каким-то вызовом. Отсюда сложные отношения Серафима с игуменом Нифонтом – типичным представителем аскетического монашеского подвига – и духовно близкой тому братией, задававшей Серафиму «острые вопросы»¹⁹. Отец Нифонт не благоволил преподобному Серафиму. Толки о предвзятом отношении игумена Нифонта к великому подвижнику были столь распространены, что спустя 15 лет по кончине батюшки известный духовный писатель и паломник Андрей Николаевич Муравьев (он же бывший обер-секретарь Священного Синода) спрашивал у саровского игумена Исаяи II: «Справедлива ли молва, будто отец игумен не любил отца Серафима и не позволял ему ни жить в пустыне, ни принимать посетителей? Как объяснить такое странное чувство к мужу праведному?..»²⁰.

Дьякон Сергей Скузоваткин в свое время писал, что игумен Нифонт относился к святому не с самыми лучшими чувствами, так как не одобрял его пустынножительства, а позднее пытался

¹⁹ Так, например, один брат вопрошал Серафима, не означает ли его пустынножительство презрение к братии, а другой спросил отца Серафима: «Что ты всех учишь?». Отец Серафим отвечал: «Я следую учению Церкви, которая поет: “Не скрывай словесе Божия, возвещай чудеса Его, тайну цареву добро хранить, дела же Божия открывати есть славно”» (во вторник Страстной седмицы на вечерних стихирах)... (Первое житие преподобного Серафима Саровского // Преподобный Серафим Саровский. Жизнь и подвиг. Изд. 2-е. М., 2005. С. 33–34).

²⁰ Подурец А. М. Саров: памятник истории, культуры, православия. Саров, 1998. С. 80.

препятствовать Серафимову попечению о «дивеевских сиротах». Скузоваткин отметил очень тревожную тенденцию в развитии Саровской пустыни при Нифонте: «Игумен Нифонт отличался сильным характером и твердо управлял вверенным ему монастырем. Благодаря этому Саровская обитель пережила стремительный экономический рост, на небывалую высоту поднялся и уровень ее благосостояния. Годовой доход пустыни повысился с 32 тысяч рублей в 1810 году до 107 тысяч в 1820 году. При нем были построены кельи с северной стороны обители, гостиничный комплекс, церкви: во имя Иоанна Предтечи и Всех святых. Но, несмотря на блестящее ведение монастырского хозяйства и внешнее благоустройство Саровской обители, строитель Нифонт не смог увидеть в иеромонахе Серафиме святого старца, который, собственно, и прославил Саровскую пустынь, подняв ее на еще небывалую духовную высоту. Именно строитель Нифонт прекратил пустынножительство, которым с конца XVII века подвизались Саровские иноки. Вследствие этого святой духовный источник, каким являлся монастырь при живших возле него его пустынниках, стал иссякать, а центр старчества переместился в Оптину пустынь»²¹.

Раздражаясь толпами народа и дивеевскими монахинями, приходящими в Саровский монастырь ради беседы с преподобным Серафимом, и не понимая того служения «миру», которое поручила Серафиму Сама Божия Матерь, Нифонт боролся не только с «любовью», но и с «аскезой» (пустынничеством), сам будучи, казалось бы, выдающимся представителем христианского аскетизма. В результате после кончины отца Серафима в январе 1833 г. монахи, близко общавшиеся с ним, через короткое время вынужденно расселись по другим монастырям.

Первый жизнеописатель старца иеромонах Сергей поместил наставления стар-

ца Серафима в конце «Краткого начертания жизни старца Саровской пустыни, схимонаха и пустынника Марка» (М., 1839), поскольку, когда в 1837 г. встал вопрос об издании жизнеописания старца Серафима, игумен Нифонт не одобрил этого. В дело должны были вмешаться митрополит Филарет (Дроздов) и настоятель Троице-Сергиевой лавры Антоний (Медведев), но и они смогли добиться лишь присоединения поучений отца Серафима к жизнеописанию подвижника Марка Саровского. Второе житие старца публиковать было уже легче. Оно вышло в журнале «Маяк» в 1844 г., а через год – отдельным изданием. Автор также не подписался, но письмо владыки Филарета архимандриту Антонию показывает, что им был иеромонах Георгий, бывший гостинник Саровского монастыря, знавший преподобного Серафима в последние пять лет его, жизни. Отец Гурий также покинул Саровскую обитель в июле 1833 г., т. е. через полгода после кончины старца. Иеромонах Авель (Ванюков) в это же время ушел в Троице-Сергиеву лавру.

Преподобный Серафим не только спасал свою душу в аскетических подвигах, но и отличался беспримерным для того времени служением миру. И. К. Смолич бегло отметил: «...ни один другой русский святой не соединил так чудно в своем образе отречение от мира и служение ему, как Серафим». Именно эта его особенность укоренилась и в Оптиной пустыни, о которой тот же исследователь писал: «...свои духовные силы оптинские старцы отдавали людям, жившим в миру; это было своего рода подвигом любви русского иночества, и главным здесь было помочь каждому отдельному человеку понести его тяготы, послужить ему в его нуждах»²².

Служение заповеди любви к ближнему обозначилось во всей личности преподобного Серафима и укладе его жизни. Строгость аскетической жизни для обычных людей, проходящих монашеский путь, преподобный Серафим старался скрасить

²¹ Сергей Скузоваткин, диакон. Обитель преподобного Серафима. М., 2003. С. 33.

²² Смолич И. К. Указ. соч.

милостью и послаблением строгого устава, опять-таки опасаясь либо уныния, либо вовсе – оставления подвигов. Характерен в этом смысле его разговор с третьей настоятельницей Дивеевской Казанской общины матушкой Ксенией Михайловной Кочеуловой. Преподобный Серафим называл ее «огненным столбом от земли до неба» и «терпугом духовным», но посоветовал заменить устав на более легкий для сестер. «Нет, батюшка, пусть будет по-старому, нас уже устроил отец-строитель Пахомий!»²³.

Чрезвычайно важно отметить, каким образом в этот спор о послаблениях устава вмешалась Божия Матерь. 25 ноября 1825 г. батюшка Серафим пробирался через лес к своей дальней пустыньке. И вдруг на берегу реки Саровки увидел Божию Матерь в сопровождении апостолов Петра и Иоанна Богослова. «Зачем ты хочешь оставить заповедь рабы Моей Агафьи – монахини Александры? – сказала Богоматерь. – Ксению с сестрами ее оставь, а заповедь

сей рабы Моей не только не оставляй, но и потщись вполне исполнить ее: ибо по воле Моей она дала тебе оную. А Я укажу тебе другое место, тоже в селе Дивееве: и на нем устрой обетованную Мною обитель Мою»²⁴. Богородица велела взять из Казанской общинки восемь сестер, которых назвала по именам, и с ними начать Ее обитель. Так возникли в Дивеево две общинки: вдовическая и девическая. В девической обители устав был более мягким, «материнским», а не «отцовским». Когда к преподобному Серафиму пришел будущий игумен Троице-Сергиевой лавры отец Антоний Медведев, батюшка предсказал, что ему поручена будет большая лавра и просил его «строго исполнять свои обязанности», но при этом «быть милостивым и снисходительным к братии»: «... матерью будь, – говорил, – а не отцом к братии, и вообще ко всем будь милостивым»²⁵.

²⁴ Там же. С. 182.

²⁵ Житие старца Серафима, Саровской пустыни иеромонаха, пустынножителя и затворника [СПб., 1863]. М.: Форум, 2003. С. 197.

²³ Чичагов Л. М. Указ соч. С. 179.





С. И. Бажов

УДК 1(091)

К вопросу об актуальности идейного наследия Н.Я. Данилевского в современной России

Аннотация: В статье рассматривается вопрос об актуальности таких компонентов идейного наследия Н.Я. Данилевского, как философско-историческая доктрина – теория культурно-исторических типов и геополитическое цивилизационное учение о взаимоотношениях России и Запада, обсуждаются аргументы в пользу тезиса об актуальности идейного наследия Н.Я. Данилевского в современной России.

Ключевые слова: Н.Я. Данилевский, философия истории, родоначальник теории локальных цивилизаций, теория культурно-исторических типов, цивилизационный подход, геополитическое цивилизационное учение Н.Я. Данилевского о взаимоотношениях России и Запада, консерватизм.

S.I. Bazhov

To the question of the relevance of the ideological heritage of N. Ya. Danilevsky in modern Russia

Annotation: The article deals with the issue of the relevance of such components of the ideological heritage of N. Ya. Danilevsky as a philosophical and historical doctrine – the theory of cultural and historical types and the geopolitical civilizational doctrine of the relationship between Russia and the West, arguments in favor of the thesis about the relevance of the ideological heritage of N. Ya. Danilevsky in modern Russia.

Keywords: N. Ya. Danilevsky, philosophy of history, founder of the theory of local civilizations, theory of cultural-historical types, civilizational approach, geopolitical civilizational doctrine N. Ya. Danilevsky about the relationship between Russia and the West, conservatism.

I.

В связи с тем, что научные интересы Николая Яковлевича Данилевского (4.12.(16.12)1822 с. Оберец Ливенского уезда Орловской губернии – 7 (19).11.1885 Тифлис) распространялись на целый ряд естественнонаучных и гуманитарных дисциплин: ботанику, зоологию, экономику, этнографию, статистику, историю и, естественно, философию истории и тем, что в публицистике Н.Я. Данилевского рассматривались актуальные обществен-

но-политические и религиозные вопросы русской жизни второй половины XIX века, в первую очередь необходимо уточнить, об актуальности каких именно учений из многопланового идейного наследия Н.Д. Данилевского следует говорить.

Речь пойдет о современной значимости наиболее выдающихся достижений Н.Я. Данилевского – теории культурно-исторических типов – первого варианта теории «локальных цивилизаций»

(цивилизационной теории), предшествующего теориям О. Шпенглера, А. Тойнби и др., об учении о взаимоотношениях России и Европы и в этой связи – об исторической судьбе России. Учения эти и составили главное содержание книги «Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому» (в дальнейшем – «Россия и Европа»), написанной в 1865–1868 гг. Впоследствии именно эта книга принесла мировую известность творчеству Н. Я. Данилевского.

Несколько слов о биографии Н. Я. Данилевского. Выдающийся отечественный мыслитель, ученый, философ, православный публицист, практический деятель в области народного хозяйства родился в родовом поместье матери – Дарьи Ивановны. Отец Яков Иванович – армейский офицер, командовал гусарским полком, затем в чине генерал-майора командовал бригадой. Его служба была связана с постоянными переездами, и это заставило его в ранние годы отдать сына в пансион. В 1837 г. Н. Я. Данилевского зачислили в Царскосельский лицей, где он обучался за счет родителей. Одноклассник Н. Я. Данилевского П. П. Семенов впоследствии вспоминал, что в классе лицея Николай являлся «самым талантливым и самым разносторонне образованным из лицейских воспитанников»¹.

В 1843–1847 гг. учился на физико-математическом факультете Петербургского университета. С 1845 г. посещал кружок М. В. Бутаевича-Петрашевского, тот самый знаменитый кружок Петрашевского, в котором, в частности, познакомился с Ф. М. Достоевским. Впоследствии великий русский писатель высоко оценил книгу Н. Я. Данилевского «Россия и Европа», отметив, что она вносит существенный вклад в развитие национального самосознания. В 1848 г. Н. Я. Данилевский был арестован по делу Петрашевского и летом 1850 г. направлен в административ-

ную ссылку. Позднее участвовал в работе десяти научно-практических экспедиций по линии Министерства государственных имуществ.

Что представляет собой теория культурно-исторических типов – первый вариант теории «локальных цивилизаций» (цивилизационной теории), предшествующий теориям О. Шпенглера, А. Тойнби и др., т. е. философско-историческое учение Н. Я. Данилевского? Нужно пояснить, что на роль учения, раскрывающего сущность всемирной истории, претендует целый ряд теорий, среди которых ведущими являются две – эволюционно-стадиальная, первым вариантом которой была теория прогресса, и оппозиционная эволюционно-стадиальная теория цивилизаций. Если сторонники теорий эволюционно-стадиального типа считают, что во всемирной истории человечество восходит по общим для народов ступеням всемирно-исторического прогресса, то их оппоненты из числа сторонников теории цивилизаций полагают, что единой общечеловеческой цивилизации не существует, а человечество представляет собой совокупность самобытных, самостоятельных цивилизаций. В качестве философа истории Н. Я. Данилевский явился родоначальником теории цивилизаций (синоним: теории «локальных цивилизаций»), автором первого ее варианта – теории культурно-исторических типов.

Однако для нас значимость творчества Н. Я. Данилевского определяется отнюдь не только его выдающимся вкладом в развитие мировой философии истории. Не менее важным является творчество Н. Я. Данилевского как консервативного мыслителя. Здесь вновь уместно вспомнить высказывание великого русского писателя Ф. М. Достоевского о книге Н. Я. Данилевского «Россия и Европа», что автор своим сочинением внес существенный вклад в развитие национального самосознания. Идеи Н. Я. Данилевского,

¹ Семенов-Тянь-Шаньский П. П. Мемуары. Вып. 1. Пг., 1917. С. 180.

действительно, заметно повлияли на развитие и эволюцию русской консервативной мысли.

II.

Чтобы понять, как была сформулирована философско-историческая теория культурно-исторических типов, изложенная Н.Я. Данилевским в книге «Россия и Европа», надо вспомнить об эволюции его социальных воззрений и особенностях мировоззрения. В студенческие годы, увлекшись учением французского утопического социалиста Ш. Фурье, Данилевский на рубеже 50–60-х гг. отошел от этого учения и заинтересовался славянофильством, изучение которого привело к выводу, что это учение есть выражение требований народного чувства и не содержит убедительных ответов на доводы просвещенного разума. Данилевский поставил перед собой задачу превратить славянофильскую мечту в научно обоснованную теорию, исследовать проблемы создания самобытной славянской цивилизации.

В основе концепции Данилевского – православное мировоззрение ученого. Краеугольным камнем мировоззрения Данилевского было убеждение в существовании Бога-Творца миробытия. Миробытие характеризовалось тремя универсальными сущностями: духом, материей и движением. В качестве таковых три названных начала бытия носят всеобщий и универсальный характер и пронизывают собой неорганическую и органическую природу и человеческий мир.

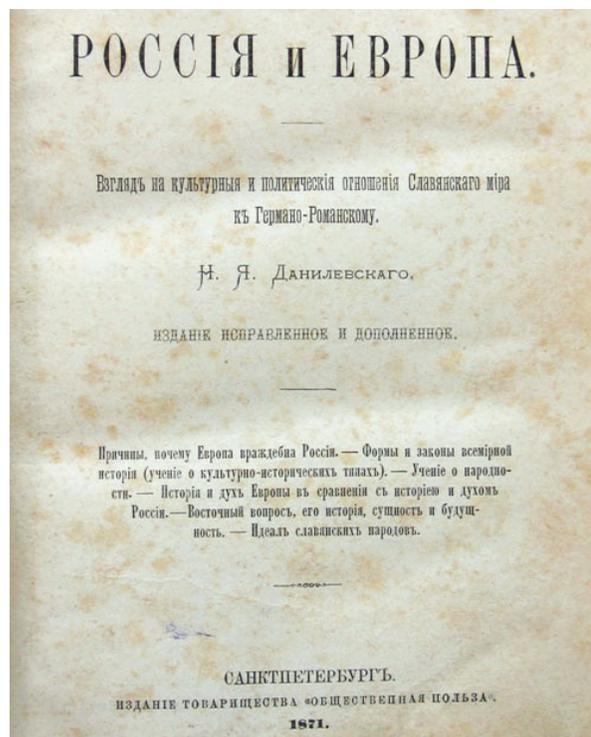
Вслед за Аристотелем и его последователями Данилевский полагал, что все конкретные начала, составляющие мировое сущее – неорганические, органические и социальные – обладают сходной структурой и состоят из идеальной формы (морфологического принципа) и материи (неорганической или органической).

Важно также учесть точку зрения Данилевского на происхождение видов. Он полагал, что виды в природе являют-



Н.Я. Данилевский

Фотография из открытых источников



Н.Я. Данилевский. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому

Фотография из открытых источников

ся самостоятельными и обособленными сущностями. Поэтому Данилевский не мог признать ключом к пониманию происхождения видов идею общего для органического мира эволюционного закона. Соответственно, в философии природы Данилевский стоял на антиэволюционистских позициях.

Из указанных посылок: славянофильский интерес к самобытным началам народной жизни; понимание социальных организмов как состоящих из идеальных начал и органической материи и из антиэволюционистской философии природы – выводятся положения теории культурно-исторических типов.

Основное положение теории культурно-исторических типов заключается в утверждении, что вопреки широко распространенному представлению об истории как об эволюционно-стадиальном движении единого человечества, в действительности она представляет собой совокупность «биографий» самобытных и независимых культурно-исторических типов (цивилизаций).

Автор «России и Европы» насчитывал десять «полноценных» культурно-исторических типов: 1) египетский, 2) китайский, 3) ассирийско-вавилонско-финикийский, халдейский или древнесемитический, 4) индийский, 5) иранский, 6) еврейский, 7) греческий, 8) римский, 9) ново-семитический или арабийский, 10) германо-романский или европейский и два американских типа: мексиканский и перуанский, погибших «насильственной смертью» до завершения цикла развития². Также Н. Я. Данилевский размышлял о будущем русско-славянском культурно-историческом типе. Всесторонне Н. Я. Данилевский анализировал только два культурно-исторических типа – германо-романский и русско-славянский.

² Данилевский Н. Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. 4-е изд. СПб., 1889. С. 91.

Насколько актуальна сегодня дискуссия сторонников цивилизационного и стадиального подходов к пониманию всемирной истории? Современное противостояние либералов с одной стороны и консерваторов и традиционалистов – с другой, реактуализировало их традиционные споры и, в частности, в философско-историческом дискурсе вновь вывело на первый план дискуссию сторонников стадиального и цивилизационного подходов. Соответственно, в наши дни традиционную уже дискуссию представителей цивилизационного (мультицивилизационного) и стадиального (моноцивилизационного) подходов в осмыслении истории цивилизаций стимулирует противостояние сторонников однополярного и многополярного миропорядков и важная роль в нем России. В зависимости от того, рассматривают ли исследователи современное глобальное общество как состоящее из нескольких типов цивилизаций, устойчиво воспроизводящихся в истории, или полагают, что определяющей тенденцией современности является становление единого цивилизационного типа, они делятся не только на сторонников подходов цивилизационного (мультицивилизационного) либо стадиального (моноцивилизационного), но и выступают за приоритет миропорядка многополярного, полнее соответствующего современности, истолковываемой в качестве мультицивилизационной, либо однополярного, в точности соответствующего доминирующей моноцивилизационной тенденции.

Если рассматривать современность как стадию исторической эволюции, характеризующуюся переходом человечества к новой всемирно-исторической ступени – к человечеству одного цивилизационного типа, – то взгляд этот является теоретическим обоснованием позиции сторонников однополярного миропорядка. Если же историю и современность истолковывать на основе цивилизационного подхода, в рамках которого глобальная цивилизация предстает исключительно «суммой»

историй отдельных цивилизаций, то подход этот служит теоретическим обоснованием позиции сторонников многополярного миропорядка. Можно ли уже решительно предпочесть универсальную политическую, экономическую, культурную интеграцию государств политике сохранения, взаимодействия и диалога государств-цивилизаций и национальных государств? Понятно, что вопрос этот имеет не только теоретическое, но и практическое значение. Сторонники однополярной концепции миропорядка основываются на признании определяющей тенденции становления единого цивилизационного типа, а их оппоненты настаивают на большей реалистичности многополярной трактовки миропорядка, полагая, что современности и всему человечеству в обозримой исторической перспективе будет присуща тенденция к воспроизводству влиятельных суверенных государств, исходящих из своих национальных интересов и опирающихся на собственные цивилизационные традиции, способных стать центрами притяжения для региональных сообществ.

Другими словами, спор идёт о различных среднесрочных образах будущего – следует ли уже в обозримой исторической перспективе исходить из идеала единого человечества, объединённого под одной властью, или же реалистичнее говорить о международном взаимодействии и сотрудничестве человечества, все еще разделённого на различные цивилизации и выступающего в виде сообщества суверенных национальных государств

не в силу полагания в международном праве определяющим принципа суверенитета, но вследствие признания приоритетным для выживания этих стран в истории, преобладания в них самобытных, особенных цивилизационных типов, а идея человечества, объединённого под единой властью, – это лишь один из возможных сценариев отдалённого исторического будущего.

Соответственно, особо актуальна дискуссия об определяющей роли универсальных или особенных сущностных основах цивилизаций в прошлом и настоящем. Ключевая теоретическая проблема здесь, что при описании социально-исторической реальности считать определяющим признаком – цивилизационные начала универсальные или локальные? Это не только современный спор. В контексте противостояния идеологий просвещения и романтизма, взгляды на человечество как на феномен преимущественно единый или многообразно-самобытный ещё в XIX веке начали оформляться в виде противостояния двух подходов к пониманию всемирной истории – эволюционно-стадиального, восходящего к теории прогресса, и цивилизационного – теории локальных цивилизаций.

Таким образом, в современном идейно-политическом контексте дискуссия сторонников стадиального и цивилизационного подходов и такая её часть, как теория культурно-исторических типов родоначальника цивилизационной теории Н.Я. Данилевского, не может не рассматриваться в качестве актуальной.

III.

С легкой руки единомышленника Н.Я. Данилевского, публикатора его сочинений и первого биографа, известного философа и литературоведа почвеннического направления Н.Н. Страхова, в отечественной историографии долгое время преобладало мнение, что изложенное в книге «Россия и Европа» учение Н.Я. Данилевского о цивилизационных взаи-

моотношениях России и Европы, в частности, включающее и построение своего рода логики исторического бытия России, суть только частный случай общего философско-исторического учения Н.Я. Данилевского – теории культурно-исторических типов, и в этом качестве первое как бы лишено существенного самостоятельного значения. Конечно, Н.Н. Страхова

можно понять, для него в предисловии к книге «Россия и Европа» было важно показать читателям выдающийся результат размышлений Н. Я. Данилевского – разработку новой философско-исторической доктрины теории культурно-исторических типов (теории цивилизаций, цивилизационного подхода). Однако в тени оставалось другое существенное творческое достижение Н. Я. Данилевского, который разработал своего рода «алгебру», или логику исторического бытия России, следование которой суть путь выживания России как единого многонационального и многоконфессионального государства, как «большой России». Нарушение этой логики оборачивается риском распада и гибели единой России. Эту сторону творчества Н. Я. Данилевского либеральные исследователи на Западе и в России, как прошлых лет, так и современные, либо игнорируют, превращая Н. Я. Данилевского исключительно в академического философа истории, либо толкуют вкривь и вкось, давая Н. Я. Данилевскому исключительно негативные, односторонние оценки как тоталитарному мыслителю, панслависту, идеологу агрессивного консервативного национализма и т. д.

Глубокие и судьбоносные для исторического бытия России размышления Н. Я. Данилевского, как это было принято у него, покоились на концептуальной схеме эскизно намеченного у него и оригинального по сравнению с географически и экономически ориентированным классическим европейским геополитическим типом варианта геополитического дискурса, важными и актуальными проблемными аспектами которого являлись цивилизационные взаимоотношения России и Запада, и в этой связи – историческая судьба России.

Идея геополитического дискурса нового цивилизационного типа, намеченная в размышлениях Н. Я. Данилевского в книге «Россия и Европа», чрезвычайно плодотворна и предшествует геополитике конфликта цивилизаций, сравнитель-

но недавно разработанной С. Хантингтоном. Именно автор «России и Европы» впервые распознал и обстоятельно изобразил геополитически значимый, судьбоносный для России, а также существенный для коллективного Запада конфликт цивилизаций России и Запада. Кроме того, геополитический дискурс цивилизационного типа Н. Я. Данилевского концептуально был шире схемы С. Хантингтона. Если горизонт учения С. Хантингтона ограничивается идеей конфликтных взаимоотношений цивилизаций, то Данилевский, отвергая идею единой цивилизации и в этой связи общечеловеческую перспективу, указывал на понятие всечеловечества, которое может истолковываться не только как механическая сумма различных исторических образований – культурно-исторических типов, народов, этнографического материала и т. д., – но и, потенциально, как новый, все субъектный тип общности человечества, трансцендирующей узкие рамки перспективы безысходного конфликта цивилизаций С. Хантингтона. Именно указанный геополитический дискурс цивилизационного типа, наряду с размышлениями философско-исторического и культурологического планов и являются «главными героями» трактата Н. Я. Данилевского «Россия и Европа».

Своеобразным введением, а затем и вехами содержательного развертывания указанного геополитического дискурса у Н. Я. Данилевского являются экскурсы в историю русско-европейских политических взаимоотношений, критика феномена «европейничания» и разработка проекта русско-славянского культурно-исторического типа (в политическом отношении в виде Всеславянской федерации с центром в Константинополе во главе с русским царем).

Наряду с анализом положительных черт, присущих русскому народу, Н. Я. Данилевский подвергает критике в «России и Европе» и отрицательную черту рус-

ской жизни – «европейничание», заключающееся в искажении народного быта иностранными формами, в заимствовании иностранных учреждений и в стремлении смотреть на политику сквозь «европейские очки», которое оценивается не иначе как болезнь русской жизни.

Изменение форм быта привело к расколу русского народа на два слоя – «низший слой остался русским, высший сделался европейским – европейским до неотличимости». Раскол этот породил не только унижение народного духа, но и недоверие низшего слоя к высшему³.

Нигилизм, аристократизм, демократизм и конституционализм Н.Я. Данилевский считал только частными проявлениями «европейничания», общим видом его было признание европейского общественного мнения судьей России⁴.

«Европейничание» содержит в себе симптомы болезни, «которую можно назвать слабостью и немощью народного духа в высших образованных слоях русского общества»⁵. Значение этой болезни для русской национальной судьбы исключительно велико, ибо болезнь эта «в целом препятствует осуществлению великих судеб русского народа, и может, наконец (несмотря на все видимое государственное могущество), иссушив самобытный родник народного духа, лишить историческую жизнь русского народа внутренней зиждательной силы, а следовательно, сделать бесполезным, излишним самое его существование»⁶.

Если изложить эти размышления Н.Я. Данилевского на современном языке, то речь идёт о критике генезиса позиции системно связанных оснований, подрывающих, разрушающих государственный и общественный организм единой России, а именно, формирование политической элиты, преданной не своей стране, а под видом идеала общечеловеческой

цивилизации коллективному Западу, с позиций западнической ориентации противостоящей национально и традиционно ориентированному народному большинству; ориентация на точку зрения, что Россия лишена цивилизационного своеобразия, в основном принадлежит к цивилизации западного типа, а рудименты и атавизмы цивилизационного своеобразия России суть только пережитки исторического прошлого, которые следует элиминировать необходимым количеством кампаний вестернизаторских либеральных реформ.

Какими же средствами можно излечить болезнь, которая угрожает историческому существованию русской нации? По Н.Я. Данилевскому, этим средством является решение восточного вопроса, т.е. создание Всеславянской Федерации с центром в Константинополе, как политической формы славяно-русского культурно-исторического типа. Восточный вопрос является продолжением древневосточного вопроса, заключавшегося в «борьбе римского типа с греческим» (под борьбой римского типа с греческим Данилевский имел в виду противостояние католицизма и православия); в современное Н.Я. Данилевскому время он трансформировался в борьбу германо-романского и славянского типов.

Автор «России и Европы» отмечал, что восточный вопрос вступил в третий период, содержанием которого должен стать «отпор Востока – Западу», славяно-греческого мира миру германскому. Истинное решение восточного вопроса, элементами которого являются конфликт России с Турцией и неполноправное положение славян в Австрии, возможно лишь в рамках Всеславянской Федерации с центром в Константинополе (Царьграде). Именно всеславянский союз есть «единственная твердая почва, на которой может возрасти самобытная славянская культура», – этот вывод Н.Я. Данилевский называет «главным выводом» всего исследования.

³ Данилевский Н.Я. Указ. соч. С. 296.

⁴ Там же. С. 317.

⁵ Там же. С. 323.

⁶ Там же.

Автор «России и Европы» считал неизбежным военное столкновение с Европой при решении восточного вопроса, т.е. «из-за свободы, независимости Славян, из-за обладания Цареградом». Данилевский предполагал, что содействие России формированию славяно-русского культурно-исторического типа приведет страну к войне с Западом, и посвятил специальное исследование шансов сторон на победу. Он пришел к выводу, что у России есть все шансы выиграть войну с Западом, неизбежную на пути решения Россией восточного вопроса.

Следует отметить, что важно обратить внимание не только и не столько на содержательные особенности русско-славянского проекта Н.Я. Данилевского, сколько на утверждение идей самобытного русского цивилизационного типа и русской цивилизационной миссии, без признания которых невозможно отстаивание самостоятельности и суверенитета России. Без отстаивания суверенитета и независимости России, а также ряда дополнительных условий, в свою очередь, невозможно и историческое бытие России в формате «большой России» как единого централизованного многонационального и многоконфессионального государства. Таким образом, у Н.Я. Данилевского в учении о культурных и политических отношениях славянского мира к германо-романскому фактически речь идет и о системе идей, определяющих условия возможности исторического бытия страны в качестве «большой России». Систему эту образуют такие компоненты, как самобытная страна-цивилизация; независимое (суверенное) государство; политическая элита, приверженная принципам самобытной цивилизации и самостоятельного независимого государства, разделяющая с народом традиционные и национальные ценности, сознающая свою историческую миссию и образ будущего.

В учении Н.Я. Данилевского о культурных и политических отношениях славян-

ского мира к германо-романскому целесообразно выделить два содержательных плана – с одной стороны, это вышеупомянутая «алгебра», или логика бытия в истории единой России, следование которой есть необходимое условие выживания России как сильного единого и централизованного многонационального и многоконфессионального государства, как «большой России», с другой стороны, и славяно-центристский проект русско-славянского культурно-исторического типа, в котором, как выше было отмечено, целесообразно, в частности, разделить идею самобытной российской цивилизации и её историческую миссию, и собственно славяно-центристский проект Н.Я. Данилевского. И судьбы этих двух комплексов идей, как увидим, различны, если логика бытия в истории единой России в полной мере сохраняет свою актуальность, за исключением, быть может, только манеры ее изложения, то у славяно-центристского проекта Н.Я. Данилевского иная судьба.

Этот славяно-центристский проект Н.Я. Данилевского подверг критике последователь и почитатель автора «России и Европы» К.Н. Леонтьев. Во многом разделяя теорию культурно-исторических типов Данилевского, Леонтьев отверг надежды первого на проект славянского единства. Леонтьев много лет отдал дипломатической службе в российском посольстве в Османской империи, много ездил по славянским провинциям империи и по западнославянским странам, подолгу беседовал там с лидерами славянских общин. Вывод Леонтьева был неутешительным – действительные настроения и мечты южных и западных славян свидетельствуют о том, что они сделали свой окончательный исторический выбор в пользу Европы, а не России. А ошибку Данилевского в отношении славян Леонтьев объяснял простым незнанием кабинетным мыслителем реального положения дел в юго-славянских провинциях Османской империи и в западно-славянских землях. В этом заочном споре К.Н. Леон-

тьева с Н.Я. Данилевским ход истории в основном подтвердил правоту Леонтьева.

Именно критика К.Н. Леонтьевым славяно-русского проекта Н.Я. Данилевского во многом предопределила изменение путей дальнейшей эволюции русской консервативной мысли. Последняя оставила славянофильское русло, намеченное А.С. Хомяковым и другими славянофилами и углубленное Н.Я. Данилевским, и пошла по новому пути. Этот новый путь был обозначен, с одной стороны и преимущественно, евразийцами, а с другой – творчеством Г.В. Флоровского. В первую очередь, следует сказать о евразийцах, которым удалось концептуализировать и плодотворно разработать давнее эмпирическое обобщение русской историографии о том, что Россия не принадлежит ни к западному типу цивилизации, ни к восточному, но занимает промежуточное положение между ними и может рассматриваться как своеобразный цивилизационный регион, в котором специфически сочетаются, сплавляются в российскую цивилизационную идентичность цивилизационные черты Запада и Востока, т.е. является западно-восточным регионом, конкретнее Евразией, Евразией. А далее уже евразийцы попытались представить, какова специфика общества евразийского типа, его политической, социально-экономической и культурной систем. Если ограничиться только общим положением и, быть может, идя несколько вразрез с концептуальными исканиями самих евразийцев, но в полном согласии с духом их учения, следует сказать, что евразийского типа российские политические и общественные традиции и системы носят смешанный, гибридный, европейско-азиатский, западно-восточный характер. Не менее важно и то, что именно евразийцы выступили наследниками разработанного Н.Я. Данилевским типа цивилизационного геополитического дискурса (посредством которого сам Данилевский впервые распознал и описал феномен конфликта цивилизаций России и Европы), и потому

их взгляд на мировые геополитические реалии не был столь наивным, как воззрения Г.В. Флоровского на цивилизационную геополитику.

Свою идею пути для православных стран в современности как синтеза византийско-православной традиции с этосом современности предложил протоиерей Георгий Флоровский в проекте неопатристического синтеза. Предшественником его в этом отношении можно рассматривать И.В. Киреевского, также размышлявшего о путях соединения византийско-православной традиции. Однако в дальнейшем основным руслом развития русской консервативной мысли стало не учение Флоровского, а евразийство. Как представляется, объясняется это тем, что отец Георгий мыслил соотношение России и Запада в конечном счете на славянофильский манер, как двух христианских регионов, хотя и с конфессиональными отличиями. В то время как Флоровский в осмыслении противостояния России и Запада оставался на религиозной почве, евразийцы, вслед за Н.Я. Данилевским, мыслили его как цивилизационный и геополитический конфликт. Невнимание Флоровского к геополитическому цивилизационному конфликту России и Запада не позволило ему увидеть, что ситуация в западном мире всё более характеризуется углубляющимся трендом на секуляризацию, и в этой связи задуматься о перспективах христианской политики.

Здесь важно подчеркнуть, что предметом рассмотрения могут быть не только конфессиональные различия христианства, но и общественно-исторические и социокультурные последствия этих различий в эпохи нового и новейшего времени, с одной стороны, в виде тренда на секуляризацию, наиболее ярко выраженного в феноменах дехристианизации, в тенденции перманентных либеральных инноваций, все более радикализирующихся в силу логики прогрессистских изменений, в которых пересматриваются

традиционные константы человеческой природы и общества, а с другой стороны, сил, противящихся указанным тенденциям, представителями которых выступают не только сторонники поиска синтеза инноваций и традиций, но и апологеты различных видов традиционализма. Игнорировать эту слож-

ную картину современности, во многом сформировавшуюся под влиянием профессиональных различий и имеющую геополитическое цивилизационное измерение, нельзя, ибо в противном случае мы просто утратим понимание важных факторов социально-исторической действительности.

IV.

Теперь можно задать вопросы, почему из числа выдающихся отечественных мыслителей именно Н.Я. Данилевский оказался наименее известным и почему сегодня идеи Данилевского переживают ренессанс? Общественное сознание России второй половины XIX–XX вв. характеризовалось долговременным господством лево-либеральных западных идей и пребыванием в тени их оппонентов. Кроме того, существенное значение имела и полемика в стане консерваторов: судьба идейного наследия Н.Я. Данилевского сложилась так, что, как отмечалось, наиболее знаменитый его сторонник – К.Н. Леонтьев одновременно оказался и неприимимым критиком идеи славянского единства – одной из главных идей Достоевского, что нанесло серьёзный удар по авторитету учения мыслителя. Аргументы К.Н. Леонтьева основывались на опыте его многолетней дипломатической службы в Османской империи, на общении с лидерами славянских общин в Европе, в результате чего выяснилось, что славяне в большинстве своём мечтают не о единении с Россией, а об интеграции в Европу. В результате идейное наследие Н.Я. Данилевского было маргинализировано, а в советский период фактически находилось под запретом.

Надо сказать, что западническая доминанта в истории России указанного периода поддерживалась и мировыми историческими тенденциями, основным содержанием которых было продолжение тренда на борьбу в мире и на Западе сил либеральных и демократических с различными исторически значимыми

проявлениями тоталитаризма и авторитаризма. Мировые тенденции сменили вектор только тогда, когда в XX веке после эпохального поражения тоталитарной фашистской коалиции ушел в историческое небытие и социалистический лагерь во главе в СССР. Тогда либерально-демократические силы поспешили провозгласить свою историческую победу и заявить о смене эпох. В последнем случае речь идет о переходе от череды периодов «великой борьбы» сил демократии и либерализма с различными разновидностями деспотизма к эпохе «конца истории» вследствие предрешенной победы сил либеральной демократии в мире.

Также немаловажной метаморфозой в контексте этих исторических изменений, а именно череды исторических побед либерализма над феодальным абсолютизмом, фашизмом и советским коммунизмом и, влестствие этого, усмотрения новых исторических перспектив построения для человечества либеральной цивилизации, стала трансформация классического либерализма в нового типа либерализм «торжествующий». Представители либерализма торжествующего, вдохновленные своими идеями, с новыми силами взялись за решение исторических задач переинтерпретации и классических трактовок общественной свободы, раскрытие новых горизонтов в понимании свободы и глобального распространения либеральной цивилизации. Однако и на Западе, и в мире одновременно оживились консервативные и традиционалистские идейно-политические силы. В результате чего мировая политическая сцена во многом

стала ареной противоборства, с одной стороны – либералов, а с другой – консерваторов и традиционалистов.

В указанные процессы оказалась включена и Россия, пережившая фактически либеральную революцию в 90-е годы, однако позднее во внутренней и внешней политике начавшая поворот от либерализма к консерватизму. Поворот этот был вызван постепенным осознанием того, что проводимая руководством страны системная политика либерально-демократических реформ фактически является политикой отказа от воспроизводства принципов исторического бытия «большой России», ставящая под удар дальнейшее выживание единой страны. Речь идет о принципах исторического бытия единой страны, «большой России», впервые системно намеченных в отечественной мысли именно в учении Н.Я. Данилевского о цивилизационных геополитических отношениях России и Запада и о судьбе России в этой связи, таких как самобытная страна-цивилизация; независимое (суверенное) государство; политическая элита, приверженная принципам самобытной цивилизации и самостоятельного независимого государства и разделяющая с народом традиционные и национальные ценности; сознание своей исторической миссии и образа будущего; сочетание в обустройстве страны опоры на традицию с политикой развития и модернизационных инноваций. Постепенное возвращение политической элиты России к политике воспроизводства и выживания страны, ориентированной не на последовательный традиционализм, а на сочетание следования традиционным ценностям и политике развития, наряду с другими вышеуказанными принципами, движение по пути воспроизводства российской цивилизационной идентичности, довольно быстро превратили страну в объект яростных атак со стороны могущественных мировых либеральных политических сил, разделяющих идеологию либерализма торжествующего, конца истории

как исторической предопределенности, неизбежности полной победы проекта глобальной либеральной цивилизации. В конце концов, в наши дни Россия была вынуждена встать на путь отражения военными средствами все более интенсивных атак мирового либерально-демократического лагеря.

Рассматривая в указанном идейном и геополитическом контекстах воззрения Н.Я. Данилевского, важно также не упускать из вида, что Н.Я. Данилевский не только построил свою концепцию цивилизованного отрезка всемирной истории на базе понятия культурно-исторических типов – самобытных цивилизаций, – но и предложил концепт «всечеловеческого» как суммы самобытных цивилизаций, как понятие, фактически замещающее понятие общечеловеческого. Хотя Данилевский сформулировал понятие «всечеловеческого» как своего рода «истинную версию» понятия «общечеловеческого» и рассматривал первое как наиболее общее в философско-историческом дискурсе, это понятие может интерпретироваться в значении все субъектного в том смысле, что ни одна составная часть человечества не может быть исключена из всечеловеческого целого. В этой связи следует подчеркнуть, что на основе понятия всечеловеческого – все субъектного можно говорить и о перспективах нового, подлинного диалога субъектов – составных частей всечеловеческого, – в отличие от монологического псевдиалога общечеловеческой перспективы, призванного лишь замаскировать глобальные властные амбиции современной либеральной элиты западной цивилизации. Вполне возможно, что с учётом понятий всечеловеческого и нового, межсубъектного диалога могут быть очерчены и контуры нового идеала взаимодействия народов, нового мирового порядка для человечества, все еще разнородного в культурном, цивилизационном и политическом отношениях, но потенциально объединенного во всечеловеческой

перспективе не только механически, но и посредством идеи нового межсубъектного диалога. Будет ли разработан такой идеал, и, если да, то в какой мере он реализуем – покажет будущее. Соответственно, несмотря на то, что сам Данилевский сделал главный акцент на проекте русско-славянского культурно-исторического типа, в его учении заложены возможности и для иных, более широких интерпретаций.

Итак, помимо вывода о том, что изучение творчества Н. Я. Данилевского вносит существенный вклад в понимание логики эволюции консервативной социально-философской и философско-исторической мысли в России от славянофильства к евразийству, необходимо отметить еще ряд моментов. Поскольку и в мировой, и в российской политической повестке дня на первом плане оказалось противоборство либералов и консерваторов, реактуализирующие соответствующие идейно-философские контексты, перспективы и дискуссии, спор сторонников стадийного и цивилизационного подходов, актуальным становится и идейное наследие Н. Я. Данилевского – родоначальника теории

цивилизаций, – а также потенциальная общая перспектива как всечеловеческая, всесубъектная. Сохраняет актуальность и учение Н. Я. Данилевского о культурных и политических взаимоотношениях России и Европы (Запада), в котором просматриваются контуры геополитического дискурса нового цивилизационного типа, в сравнении с географически и экономически ориентированным типом классического европейского геополитического дискурса, в том числе и такого его аспекта, как размышления о судьбе России, и в этой связи положения Данилевского о том, что подлинные национальные интересы России не западные, а российские. Его мысль о том, что отказ от отстаивания национальных интересов страны и её суверенитета есть не что иное, как путь к распаду единой России. Очевидно, что сохраняет актуальное значение и положение Данилевского об особой значимости славянского вектора во внешней политике России, правда в современной редакции. В результате можно говорить об актуальности в национальном и более общем планах, своего рода ренессансе идейного наследия Н. Я. Данилевского.



Протоиерей Андрей Филькин
С.А. Кудрина

УДК 1(091)

В.С. Соловьёв о Церкви как общественном идеале в творчестве Ф.М. Достоевского

Аннотация: С точки зрения В.С. Соловьёва, общественным идеалом для Ф.М. Достоевского стала церковь, поскольку мир может быть спасён только через любовь и ни в каком случае не через насилие. Этому вопросу В.С. Соловьёв посвятил несколько своих статей, написанных на основе речей, которые философ произнес в честь великого писателя.

Ключевые слова: общественный идеал, творчество Ф.М. Достоевского, философия В.С. Соловьёва, церковь, всеединство.

Archpriest Filkin Andrey
S.A. Kudrina

V.S. Solovyov about the Church as a social ideal in the works of F.M. Dostoevsky

Annotation: From the point of view of V.S. Solovyov, it is the church that became the social ideal for F.M. Dostoevsky. The world can only be saved through love. One cannot save the world through violence. V.S. Solovyov devoted several of his articles to this issue. These articles are written based on speeches that the philosopher gave in honor of the great writer.

Keywords: social ideal, creativity of F.M. Dostoevsky, philosophy of V.S. Solovyov, church, unity.

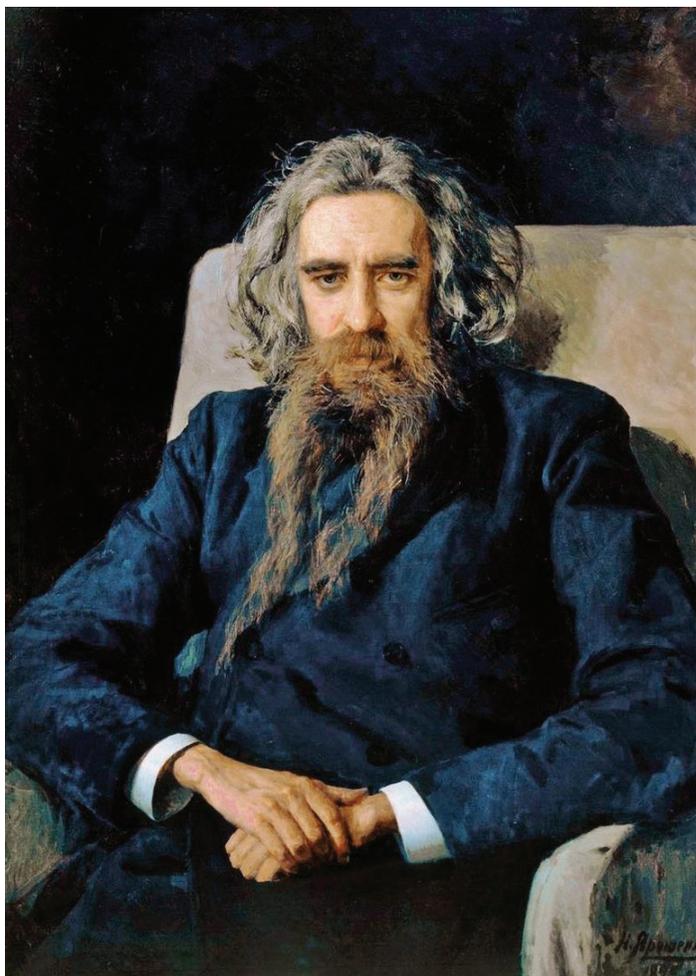
Действительность Бога и Христа открылась ему во внутренней силе любви и всепрощения, и эту же всепрощающую благодатную силу проповедовал он как основание для внешнего осуществления на земле того царства правды, которого он жаждал и к которому стремился всю свою жизнь.

Соловьёв В.С. Слово, сказанное на могиле Достоевского

По словам философа Владимира Сергеевича Соловьёва, писатель Фёдор Михайлович Достоевский очень глубоко чувствовал цели и ценности различных общественных движений, понимал их истинные истоки. При этом он подвергал сомнению не само общественное движение, а осуждал лишь практикуемые в рамках рассматриваемого им движения «неверные пути и дур-

ные приемы», а также лежащие в его основе общественные идеалы, если они связаны с «низменным пониманием общественной правды»¹. Кстати, наличие у Достоевского этой способности – в частности, относительно грядущей русской революции – подтверждает и Н.А. Бердяев: «Достоевский лучше понимал, что такое

¹ Соловьёв В.С. Три речи в память Достоевского. В кн.: Соловьёв В.С. Избранное. М.: Сов. Россия, 1990. 496 с. С. 71.



В. С. Соловьёв

Портрет работы Н. А. Ярошенко, 1892 г.

Фотография из открытых источников

началось и к чему это идет. Он с гениальной прозорливостью почуял идейные основы и характер грядущей революции русской, а может быть, и всемирной. Он – пророк русской революции в самом бесспорном смысле этого слова. Революция совершилась по Достоевскому. Он раскрыл ее идейные основы, ее внутреннюю диалектику и дал ее образ»².

Эта величайшая способность была основана на силе его веры: единственным настоящим идеалом для него было Царство Божие. Избрав Его, он всегда исходил из Него, всегда безошибочно определял искажения Его и отклонения от Него.

² Бердяев Н. А. Мирозерцание Достоевского. [https:// azbyka.ru/otechnik/Nikolaj_Berdyajev/mirosozertsanie-dostoevskogo/](https://azbyka.ru/otechnik/Nikolaj_Berdyajev/mirosozertsanie-dostoevskogo/) (дата обращения: 27.04.2024).

Этот идеал не был дан ему изначально. Соловьёв отмечает трудный тернистый путь Достоевского к его достижению. В частности, это было связано с его собственным опытом: как известно, Фёдор Михайлович лично на себе испытал ложность антихристианского пути, когда примкнул к кружку петрашевцев, проповедовавших социалистические идеи и призывавших к насильственному изменению общества.

Достоевский не только понимал всю несправедливость окружающей жизни, он упорно искал пути преодоления этой несправедливости. Поначалу он увидел выход в насилии, что привело его на эшафот, а затем на каторгу. И именно там, на каторге, общаясь с простыми людьми, он обнаружил Божью правду, которая, несмотря ни на что, жила в душах каторжан. «Достоевский, – пишет Соловьёв, – не озлобился постигшим его насилием и тем обнаружил нравственную мощь духа, сильнейшую всякой внешней силы»³. Перед этой Божьей

правдой всякая собственная правда становится ложью. Соловьёв утверждает, что «три истины в этом деле были для него совершенно ясны: он понял прежде всего, что отдельные лица, хотя бы и лучшие люди, не имеют права насилловать общество во имя своего личного превосходства; он понял также, что общественная правда не выдумывается отдельными умами, а коренится во всенародном чувстве, и, наконец, он понял, что эта правда имеет значение религиозное и необходимо связана с верой Хри-

³ Соловьёв В. С. Речь, сказанная на высших женских курсах 30 января 1881 года по поводу смерти Ф. М. Достоевского». [https:// urait.ru/viewer/o-literature-izbrannoe-538641#page/8](https://urait.ru/viewer/o-literature-izbrannoe-538641#page/8) (дата обращения: 27.04.2024). С. 8.

стовой, с идеалом Христа»⁴. А это означает, что «зло не может быть искоренено насилием, что против грубой силы следует бороться не такою же грубою силою, а бесконечною силою любви»⁵.

В своих знаменитых романах «Преступление и наказание», «Бесы» и в других произведениях он предсказал будущие попытки изменить окружающую действительность, казалось бы, из добрых побуждений и дал оценку этим попыткам с точки зрения христианской истины и веры во Христа. Возвращение к вере – вот лучший, по Достоевскому, путь для «одержимого бесами общества». Этому процессу также должно способствовать покаяние, отказ от гордости и воссоединение с народом в Христовой истине. Достоевский осуждал разного рода попытки соединиться с народом только потому, что это народ и что этот народ является православным. Говоря о воссоединении с народом, Фёдор Михайлович имел в виду именно возвращение к вере, которая хранится в народе. Таким образом, Достоевский пришел к тому, что общественным идеалом может быть только Церковь. Фёдор Михайлович не был богословом и не давал строгих определений Церкви. Церковь как общественный идеал он понимал в значении духовного братства, хотя и допускал сохранение некоторого внешнего социального неравенства.

Это свободное братство живет при условии одухотворения государственных и общественных отношений, в которых должна проявиться истина христианской жизни. Сам путь достижения этого идеала – нравственный подвиг, сопряженный с самоотречением от своего собственного понимания истины, с принятием веры народа, которая, несомненно,

является истинной.

Сам Соловьёв считал, что истина может быть только вселенской и что народ должен служить этой истине, непременно жертвуя своим национальным эгоизмом. И это служение должно быть воплощено в жизни Церкви.

Таким образом, В.С. Соловьёв пришел к выводу, что Ф.М. Достоевский считал именно Церковь общественным идеалом, который является целью всех наших дел, а осуществление данного идеала – это тот нравственный подвиг, который должен совершить народ.

Идея Церкви раскрывается в свободном христианском единении и братстве во имя Христа. Именно в этой идее Фёдор Михайлович видел скрытую сущность русского народа, в этом же он почувствовал и Божий замысел о России. Соловьёв считал, что Христос для Достоевского – это не только образ, которому поклоняются в храмах на праздниках; ведь если бы это было так, то внецерковная жизнь всецело была бы признана нехристианской. Достоевский был уверен в том, что христианство должно руководить жизнью человека и вне стен храма: как в индивидуальной, так и в общественной жизни. Соглашаясь с ним, Соловьёв также полагал, что, если христианство есть высшая истина, оно не может быть домашним или храмовым – оно должно быть Вселенским. Именно такое христианство, по словам Соловьёва, и проповедовал Достоевский. Человеческая деятельность и в науке, и в политике, и в искусстве, находясь вне христианской жизни, разобщает людей, поскольку ее мотивом являются выгода и эгоизм. Соловьёв был уверен, что в том и заключается заслуга Достоевского, что он отказался подчиняться силе эмпирических констатаций наличия зла в мире и призывал к вере в Христову истину. А поскольку силой веры побеждается эмпирическое зло и именно люди веры творят и изменяют жизнь,

⁴ Соловьёв В. С. Три речи в память Достоевского. В кн.: Соловьёв В. С. Избранное. М.: Сов. Россия, 1990. 496 с. С. 75.

⁵ Соловьёв В. С. Речь, сказанная на высших женских курсах 30 января 1881 года по поводу смерти Ф. М. Достоевского». <https://urait.ru/viewer/o-literature-izbrannoe-538641#page/9> (дата обращения: 27.04.2024). С. 9.

Достоевский сформулировал всечеловеческую задачу соединения во имя Христово, выполнение которой положит конец разделению и вражде человечества. Тем не менее их взгляды не были тождественны. Соловьёв видел решение этой задачи в наднациональном всеединстве, в то время как Достоевский все-таки имел в виду родное, взятое из народного духа: мы – «отдельная национальность, в высшей степени самобытная, и... наша задача – создать себе новую форму, нашу собственную, родную, взятую из почвы нашей, взятую из народного духа и из народных начал»⁶.

Достоевский считал, что народы хоть и должны освободиться от национального эгоизма, но все же при этом не должны потерять своего национального характера – ведь он «не только отражал строй русской души и познавал его, он был также сознательным глашатаем русской идеи и русского национального сознания»⁷. Фёдор Михайлович полагал, что русский народ может и должен послужить этой великой цели – установлению истинного христианства, когда нет ни эллина, ни иудея и ни варвара. В этом и заключается, по мысли Достоевского, богоизбранность русского народа. Именно этим русский народ и должен послужить остальным народам для осуществления вместе с ними Вселенской Церкви. А возможность этого служения Достоевский увидел в отсутствии национального эгоизма русского народа. Как отмечает Соловьёв, две черты русского народа были особенно дороги Фёдору Михайловичу: способность усваивать дух других народов и осознание своей недостойности перед лицом Божиим, а также стремление к покаянию и подвигу преодоления недолж-

ного бытия. Федор Михайлович считал, что хотя русский народ и имеет «видимый звериный образ», в глубине души он носит другой образ – образ Христов. И, когда придёт время, он проявит его перед всеми народами, привлечёт всех к Христу и тем самым исполнит всечеловеческую задачу⁸.

Как считает Соловьёв, Достоевский не отделял истину от добра и красоты. Для Достоевского и истина, и добро, и красота могут существовать только в единстве. Возможность человеческой души вместить бесконечного Бога – это и добро, и истина, и красота. Истина – это добро, мыслимое человеческим умом, красота – это добро, воплощенное в форме. Полное воплощение истины – это цель и совершенство, поэтому Достоевский и считал, что красота спасёт мир. Но важно подчеркнуть, что мир ни в коем случае не может быть спасён с применением силы: ведь дело не в единстве самом по себе, а в свободно принятом единстве. Таким образом, истинное всечеловечество может быть только свободным. Залогом единения человечества является, по мысли Соловьёва, бесконечность человеческой души, данной Господом человеку, ведь, как известно, только христианство ставит совершенного человека рядом с Богом, а человеческая душа действительно бесконечна – ведь это дар Христа. Искра этой бесконечности существует в каждой человеческой душе, даже падшей, поскольку «никакое нравственное падение, никакая нравственная низость и гадость не могут заглушить духовной силы человека» – ведь «человеческая душа есть часть Души Божественной и потому может возродиться из всякой низости, из всякой мерзости»⁹.

⁸ Соловьёв В.С. Три речи в память Достоевского. В кн.: Соловьёв В.С. Избранное. М.: Сов. Россия, 1990. С. 85.

⁹ Соловьёв В.С. Речь, сказанная на высших женских курсах 30 января 1881 года по поводу смерти Ф.М. Достоевского». <https://urait.ru/viewer/o-literature-izbrannoe-538641#page/8> (дата обращения: 27.04.2024). С. 8.

⁶ Достоевский Ф.М. Объявление о подписке на журнал «Время» на 1861 год. <https://predanie.ru/book/68751-publicistika-1860-h-godov/> (дата обращения: 27.04.2024)

⁷ Бердяев Н.А. . Указ. соч.

Соловьёв пишет, что Достоевский не оставил никаких конкретных общественных проектов, теорий, планов. За это его критиковали многие современники, считая, что он проповедовал лишь самосовершенствование и аскетизм, а не деятельное преобразование общества¹⁰. Но философ вступает за великого писателя: зато Достоевский возвел общественный идеал на необыкновенную высоту – ведь «та всемирная гармония, о которой пророчествовал Достоевский, означает вовсе не утилитарное благоденствие людей на теперешней земле, а именно начало той новой земли,

в которой правда живет»¹¹. Было бы обидно, считает Соловьёв, если русское общество заменит эту идею мелкими эгоистическими интересами, дав им красивые названия. Соловьёв полагал, что всечеловеческое дело всех нас соединит – ведь истина есть все. Она всё совмещает, включая только зло и грех. Она соединит в себе все наши частные дела, от нас же только потребуются, чтобы мы свои частные дела связали с делом общечеловеческим, а всё остальное приложится.

¹⁰ Там же. С. 9.

¹¹ Соловьёв В. С. Заметка в защиту Достоевского от обвинения в «новом» христианстве». <https://urait.ru/viewer/o-literature-izbrannoe-538641#page/36> (дата обращения: 27.04.2024). С. 36.





«Радуйтесь, стражие земли русской и утверждение» – к истории развития службы Перенесению мощей святых Феодора, Давида и Константина Ярославских

Аннотация: Данная статья продолжает тему исследования ранней гимнографии свв. Феодору, Давиду и Константину Ярославским и рассматривает возникновение службы Перенесению их мощей, помещаемую под 5-м числом месяца марта. Появившись под этой датой в начале XVI в., по своим признакам она вполне может быть отнесена ко времени канонизации святых в 1460-х гг. Тем не менее приходящееся обычно на дни Великого поста и сталкивающееся со сложностями литургического совмещения Минеи и Триоди это последование не получило широкого распространения. Опушенная в большинстве дальнейших сборников служба Перенесению мощей святых ярославских князей получает распространение лишь в конце XX столетия.

Ключевые слова: Феодор Ярославский, Феодор Смоленский, Федор Черный, Давид и Константин Ярославские, покровители Ярославля, ярославские святые, службы древнерусским святым, историческая литургика, русская гимнография, русское литургическое творчество, развитие богослужения, перенесение мощей.

V. P. Efimenkov

«Rejoice, O sentinels and ramparts of the land of Rus'» – the service of the Relics' Translation of SS. Feodor, David and Konstantin of Yaroslavl'.

Annotation: The article continues exploring the early hymnography dedicated to the holy princes Feodor, David and Konstantin of Yaroslavl' and examines the emergence of the service to the Translation of their relics celebrated on March 5. First seen under this date in the early sixteenth century, its origins may well date back to the original time of the saints' canonization in the 1460s. The celebration, however, does not become widespread due to its overlap with Great Lent and the liturgical difficulties of combining the Menaion and Triodion rubrics. Absent from the majority of the later anthologies, the Translation of the Yaroslavl' princes' relics' service becomes widespread only at the end of the twentieth century.

Key words: Feodor of Yaroslavl', Feodor of Smolensk, Fedor the Black, David and Konstantin of Yaroslavl', patron saints of Yaroslavl', services to medieval Russian saints, historical liturgics, Russian hymnography, Russian liturgical composition, church services development, Translation of holy relics.



Икона «Ярославские князья Феодор, Давид и Константин» с житием, ср. XVI в. ЯМЗ, № 40948, ИМ-144 (фрагмент № 17: первое исцеление при Перенесении мощей в 1463 г.)
 Фотография предоставлена автором статьи

*...Тъмъ всечестную вашу обступающе,
 всехвальнии, раку, божественнаго человекколюбія
 просимъ получитьи вашими молитвами...*

Из службы Перенесению мощей, нач. XVI в.

Народное почитание первых прославленных в Ярославле святых – благоверных князей Феодора, Давида и Константина – зарождается

главным образом в результате исцелений, случившихся при перезахоронении (перенесении) их чудотворных мощей 5 марта 1463 г. В третьем, четвертом и шестом

выпусках «Вестника» мы проследили литургическое развитие трех типов ранних минейных служб в честь этих свв. угодников, где рассматривались последования, помещаемые исключительно под 19 сентября – датой преставления св. Феодора, к чьей памяти были присоединены и поминовения его праведных сыновей¹. В данной статье хочется остановиться на службе Перенесения мощей свв. князей под датой 5 марта, на ее источниках и развитии.

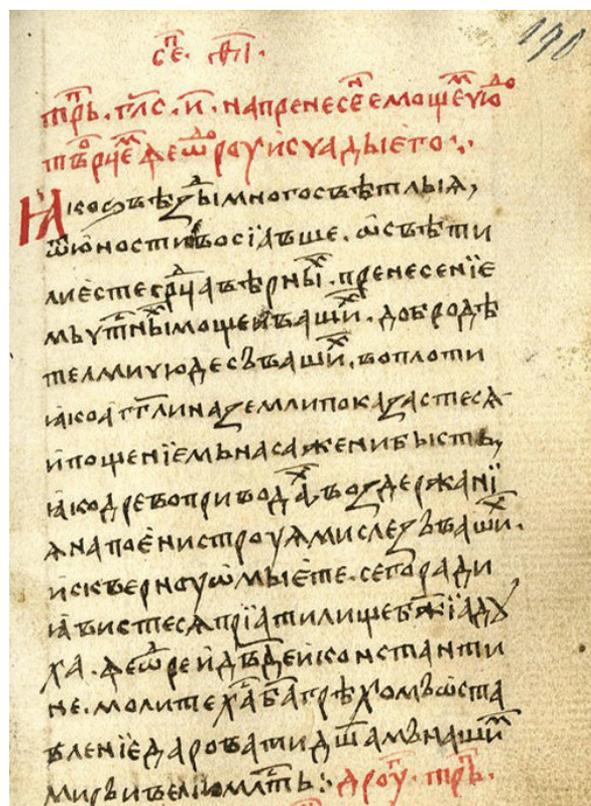
Летописи повествуют, что в году 6971 (1463) за неизвестной датой в Спасском монастыре Ярославля под алтарем одного из храмов были обретены «цѣлы всѣ и ничимъ же врежены» мощи смоленско-ярославских князей Феодора (+1299), Давида (+1321) и Константина (неизв.), после чего настоятель архимандрит Христофор распорядился перенести их в главный Спасский храм и положить в общую гробницу². Вероятно, по причине отсутствия более очевидных проявлений святости мощи решили перезахоронить, и 5 марта 1463 г., во вторую субботу Великого поста, местное духовенство и народ в присутствии ярославского князя Александра Феодоровича собрались «да положить ихъ съ честью въ землю»³. Однако во время службы, при всеобщем обозрении, произошло несколько чудесных исцелений от мощей, что изменило ход событий: раку оставили «поверх земли» для всеобщего почитания, после чего в течение нескольких месяцев от мощей произошло еще 13 задокументированных чудес⁴. Именно за этой датой, 5 марта, впоследствии будет закреплена служба Перенесению мощей свв. ярославских князей, о которой здесь пойдет речь.

¹ См.: Вестник Ярославской духовной семинарии: № 3, 2021. С. 80–93; № 4, 2022. С. 56–75; № 6, 2023. С. 90–101.

² Вологодско-Пермская летопись: ПСРЛ. Т. 26. М.: Л., 1959. С. 221.

³ Житие св. Феодора. Анонимная редакция нач. XVI в.: ЯМЗ, № 15522, л. 354–357.

⁴ Анонимная редакция жития: ЯМЗ, № 15522, нач. XVI в. л. 354–367.



Заголовок первого тропаря в КБ-6/1083

Фотография предоставлена автором статьи

РНБ, КБ-6/1083

Самые ранние известные нам песнопения в честь Перенесения мощей свв. Феодора, Давида и Константина приводятся в рукописном кодексе РНБ, собр. Кирилло-Белозерского монастыря, 6/1083 (далее – КБ, – 6/1083) и датируются 70-ми годами XV в⁵. Предназначавшийся, по всей видимости, для келейного употребления в Кирилло-Белозерском монастыре⁶ этот неболь-

⁵ Л. 190–92. Подробные описания и общая датировка сборника: см.: Каган М. Д., Поньрко Н. В., Рожественская М. В. Описание сборников XV в. книгописца Ефросина // ТОДРЛ. 35 (1980). С. 144–72. Новая датировка листов с интересующими нас песнопениями предложена в: Клосс Б. М. Археографический обзор использованных рукописей // Ленхоф Г. Князь Феодор Черный в русской истории и культуре. М.: СПб., 2019. С. 165.

⁶ Хотя и отдаленный географически от Ярославля, данный монастырь относился к Ростовско-Ярославско-Белозерской епархии с 1389/90 до 1587 или 1589 г. (Строев П. Список иерархов и настоятелей монастырей Российской Церкви. СПб., 1877. С. 331–333).

Кондак св. Тимофею:

Яко звѣзда многосвѣтла от вѣстока
вѣсиявъ, озарилъ еси въ сердцихъ вѣр-
ныхъ добродѣтели чюдесъ твоихъ, чу-
доносче Тимофѣе преподобне¹.

Кондак св. Аврамию:

Въ плоти яко *ангелъ на земли* показася,
и *пощением насажденъ* бысть яко древо
при водахъ въздержанія напоенъ струя-
ми слезъ твоихъ, и скверну отмывъ; сего
ради явися пріятелище Божіа Духа, Ав-
раміе².

¹ ТСЛ 523 (Февральская минея, XV в.). Л. 147.

² ТСЛ 480 (Октябрьская минея, XV в.). Л. 262.

Тропарь свв. князьям:

Яко звѣзды многосвѣтлыя от юности
восиавше, освѣтили есте сердца вѣрныхъ
пренесениемъ честныхъ мощей вашихъ до-
бродѣтелми чюдесъ вашихъ.

Во плоти, яко *ангели на земли* пока-
застеся, и *пощениемъ насажени* бысть,
яко древо при водахъ въздержанія, напое-
ни струями слезъ вашихъ, и скверну омые-
те. Сего ради явитеся пріятилище Божіа
Духа, Феодоре и Давиде и Константине,
молите Христа Бога грѣхомъ оставление
даровати душамъ нашимъ, миръ и велию
милость. (л. 190)

Кондак св. Харитону:

Насладився, богомудре, въздержанія,
и желанія плотская тыи об्यустивъ, яви-
ся *вѣрою* възвращаем, и яко живота дре-
во райское процвель еси, Харитоне отче
священный¹.

Тропарь св. Сисою:

Пустынны жителю и во плоти ангелъ
и чудотворецъ явися, богоносныи отче
нашъ, пощениемъ, бдѣніемъ и молитвами
небесныя благодати приемъ, исцѣляеши
болящаа и душа вѣрою притѣкающимъ ти.
Слава Давшему ти крѣпость, слава Вѣн-
чавшему тя, слава Дѣющему тобою всѣмъ
исцѣленіа².

¹ ТСЛ 465 (Минея, нач. XV в.). Л. 303.

² ТСЛ 576 (Минея, XV в.). Л. 43 об.

Кондак свв. князьям:

Явистеся свѣтилници *всесвѣтліи,*
во плоти ангели, яко живота древо ра-
йское, пощениемъ и бдѣніемъ явистеся
вѣрою възвращаеми и *процвели есте* мо-
литвами своими, *небесныя благодати*
пріимы, врачеве крѣпкы явистеся. *Ис-*
цѣляете недоужныхъ душа с *вѣрою прихо-*
дящихъ к рацѣ мощей вашихъ, чудотворци
показастеся, Феодоре и Давиде и Кон-
стантине. Молите Христа Бога грѣховъ
оставление даровати вѣрою и любовію
чтоушимъ память вашу: (л. 191).

шого формата сборникъ содержитъ тек-
сты из Октоиха, некоторые требы, про-
ложные чтения и тропари с кондаками
ранне-русскимъ святымъ: Борису и Глебу,
Антонию Киево-Печерскому, Сергию
Радонежскому, Кириллу Белозерскому,
Стефану Пермскому и Варлааму Хутын-
скому.

Два из пяти песнопений въ честь свв.
князей ярославскихъ, помещенныхъ въ этомъ
сборнике под 19-мъ сентябрѣ⁷, надписаны

⁷ Последовательность гимновъ такова: 1) тро-
парь на перенесение мощей свв. князьямъ; 2) тро-
парь на преставление преп. Феодору; 3) кондакъ на
преставление преп. Феодору; 4) кондакъ на перене-
сение мощей свв. князьямъ; 5) икосъ свв. князьямъ, безъ
надписанія.

определенно: «На пренесение мощемъ чюдотворцемъ Феодору и с чады его». Первый из них, тропарь 8-го гласа, дошедший до наших дней, вероятно, был составлен по образцу одновременно двух кондаков – преподобным Тимофею в Символах (21 февраля) и Аврамию Затворнику (29 октября):

Употребляемый и сегодня кондак 8-го гласа «На пренесение мощемъ чюдотворцемъ» несет схожие элементы с песнопениями свв. Харитону Исповеднику (28 сентября) и Сисою Великому (6 июля):

В то время как в первом тексте упоминается перенесение мощей, во втором говорится об одной общей раке. Помимо почитания ярославских святых как врачей и чюдотворцев в обоих гимнах за ними сохраняются также и монашеско-аскетические эпитеты, свидетельствуя, что изначально святые прославлялись скорее как преподобные, чем как благоверные князья⁸.

Присутствие песнопений в честь Перенесения мощей свв. Феодора, Давида и Константина в сборнике КБ, - 6/1083 приводит к следующим предположениям.

а) Святые князья ярославские почитались за пределами Ярославля спустя всего десятилетие после их прославления в 1468 г.⁹

б) Изначально они почитались как чюдотворцы, целители и преподобные.

в) В качестве образцов для составления тропаря и кондака святым была использована гимнография в честь преподобных аскетов, а не святых князей (напр. Константина и Елены, Бориса и Глеба).

г) Наличие гимнов ярославским святым в данном сборнике возводит их почитание на уровень иных ранне-русских святых: Бориса и Глеба, Антония Киево-Печерского и Сергия Радонежского.

⁸ Подобные выводы см.: в нашей статье: «Радуйся, светильник Ярославля» – первая и забытая служба св. благоверному князю Феодору Черному». Вестник ЯДС. № 3, 2021. С. 85.

⁹ О невозможности канонизации святых впредь до 1468 см. нашу статью в Вестнике ЯДС. № 3, 2021. С. 83.

д) Уже в 1470-х гг. существовало различие между двумя поминовениями в честь ярославских святых: «Преставлением св. Феодора» и «Перенесением мощей» трех свв. князей.

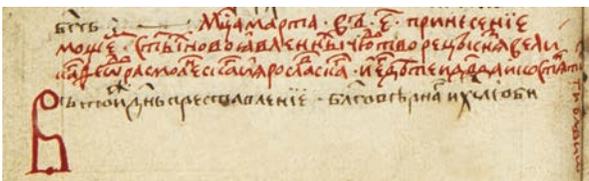
е) Оба поминовения отмечались под датой 19 сентября.

Из числа полных служб 5-го марта свв. ярославским князьям (четвертый тип) обратимся к трем самым ранним, написанным до ср. XVI в. (ГИМ, Чуд. №333, ГИМ, Чуд. №112 и РГБ, Лук.-Марк. №57), а также рассмотрим один канон XVI–XVII вв. (РГБ, Унд. 104). Все из указанных служб относятся к полиелейному разряду по очевидной уставной причине – во время пения Триодидения святым не служатся.

ГИМ, Чуд. №333

Самая ранняя из известных нам полных служб Перенесению мощей свв. Феодора, Давида и Константина под 5-м числом марта относится к началу XVI в. и находится в сборнике служб и житий русским святым (всего года), ГИМ, собр. Чудова монастыря №333 (далее – Чуд. 333)¹⁰. Прежде всего необходимо отметить, что, хотя в данном сборнике эта служба помещена под 5-м числом марта и озаглавлена «Принесение мощем святыхъ новоявленныхъ чюдотворецъ Феодора смоленскаго и ярославскаго и его дѣтеи Давыда и Костянтина», по своему составу она копирует уже рассмотренные нами прежде последования 19-го сентября, появившиеся еще в 1480-х гг. Помимо самого текста на происхождение этой службы от сентябрьского первоисточника намекают два других факта: 1) Непосредственно за службой свв. ярославским князьям 5 марта приводится служба 20 сентября свв. Михаилу и Феодору Черниговским; и 2) Проложная редакция жития в конце утрени свв. ярославским князьям, хотя и озаглавлена «Марта в 5: Принесение

¹⁰ Л. 132–140 об. Датировка: Протасьева Т. Н. Описание рукописей Чудовского собрания. Новосибирск, 1980. С. 196; Клосс Б. М. Избранные труды. В 2 т. М., 2001. Т. 2. С. 22.



Заголовок житийной части службы 5-го марта в Чуд. 333

Фотография предоставлена автором статьи

мощемъ святыхъ новоявленныхъ чудотворецъ», однако сразу же переходит к заголовку «В тойж день, преставление князя Федора», не упоминая о событиях обретения или перенесения мощей.

Хотя служба Чуд. 333 полиелейная, структурно-текстовой сравнительный анализ, в который мы здесь не будем углубляться, показывает, что она более всего схожа со службами не полиелейного, а бденного разряда – Чуд. 152 (кон. XV в.) и ТСЛ 643 (1497–98 гг.), хотя не является их прямым списком¹¹. Если наши наблюдения верны, бденный первоисточник мог происходить только из службы 19 сентября, и писцы Чуд. 333 должны были изъять стихиры литии чтобы получить полиелейный разряд для новой мартовской службы. Другой след сентябрьского протографа – сохранение в Чуд. 333 стиховен в конце утрени («Доме Ефрантов, домъ»; «Радуися, Феодоре, апостолом»; «Приими нынѣ пѣние»; «Приидѣте вси вѣрнии»; «Радуися и веселися»), присутствовавших во многих последованиях второго типа, но неуместных в великопостных службах святым, в которых стиховны утрени берутся из Триоди¹².

ГИМ, Чуд. № 112

Если Чуд. 333 – это сборник отдельных служб, то Чуд. 112 – это полноценная Минея на март–апрель. Это означает, что ко времени ее написания в ср. XVI в.¹³ служба Перенесению мощей свв. ярославских кня-

зей уже была закреплена за 5-м числом марта в церковном календаре¹⁴. Хотя предполагаемым протографом для Чуд. 333 и Чуд. 112 являются сентябрьские службы, редактор последней рукописи идет значительно дальше в приспособлении этого последования собственно в памяти Перенесения мощей. Здесь опущено большинство песнопений, посвященных одному св. Феодору, как, например: первые четыре стихиры на «Господи, воззвах», тропарь «Яко целителя», весь первый канон, стиховны утрени Феодору и его проложное житие. На месте первого канона св. Феодору поставлен Богородичен канон (на б).

Две уникальные детали выделяют Чуд. 112 из всех прежде рассмотренных нами ранних служб свв. князьям: а) На первой и второй кафизмах указано: «какъ изволить настоятель», предоставляя возможность выбора (между седальными святым и Триоди); б) Бывший седален первой кафизмы «Златыи заря» здесь перемещен и переназначен как седален по Полиелее, которого ранее не существовало в службах этим святым.

В то время как служба в Чуд. 112 более приспособлена к великопостному уставу, чем Чуд. 333, она все же пока не содержит определенных указаний на песнопения Триоди или на Преждеосвященную Литургию и даже вопреки уставу предписывает в конце утрени петь Великое словословие вместо великопостного окончания¹⁵. Это еще раз подтверждает, что службы 5 марта копировались со последований 19 сентября.

Интересно отметить, что в данной службе, как и в некоторых других последованиях свв. ярославским князьям XVI в.¹⁶, в заголовках начинает опускаться

¹⁴ Служба свв. Феодору, Давиду и Константину помещается здесь по окончании рядовой службы св. муч. Конону (5 марта).

¹⁵ Подобное окончание прописывалось и более ранними уставами (напр. служба св. Иоанну Крестителю 24 февраля в Уставе 1500 г., ТСЛ 46. Л. 310 об.).

¹⁶ ГИМ, Увар. 710 (нач. XVI в.), ГИМ, Чуд. 79 (ср. XVI в.), ГИМ, Увар. 1037 и 1102 (XVI в.).

¹¹ Обе эти службы относятся к второму типу (т.е. без уставных указаний на праздник Крестовоздвижения).

¹² ТСЛ 239 (Устав, ср. XV в.). Л. 164–164 об.

¹³ Протасьева Т. Н. Указ. соч. С. 65.

приписки «новоявленных». Эта тенденция может отражать тот факт, что к тому времени свв. Феодор, Давид и Кностантин уже были общепринятыми святыми Русской Церкви, так что их имена не приводились в списках новопрославленных русских святых на Макарьевских Московских соборах 1547/49 гг.¹⁷

**РГБ, f. 152 (собр. Лукашевича-Маркевича),
№ 57**

Краткого упоминания заслуживает Сборник последований русским святым Лук.-Марк. № 57¹⁸, содержащий две похожие, хотя не полностью идентичные службы свв. ярославским князьям, писанные разными почерками. Вторая из них (Л. 420 об.–440 об.) является полиелейной и относится к 19 сентября, в то время как первая (Л. 112–134), тоже полиелейная, не подписана. Последнюю мы склоняемся относить к 5-му числу марта по нескольким причинам:

Сразу за ней помещена служба 14 апреля свв. Антонию, Иоанну и Евстафию, означая, что данную службу могли скопировать сюда из марто-апрелевской Минеи;

Хотя в конце данной службы даются подробные указания на апостольские и евангельские зачала и причастный стих за Литургией, здесь не упоминается тропарей на «Блаженных», что может намекать на служение великопостной Преждеосвященной Литургии¹⁹;

Отталкиваясь от противного, помещенные двух одинаковых служб с одной датой (19 сентября) в честь тех же святых

в одном сборнике кажется весьма маловероятным.

Наши предположения подтверждает и следующий пример, обнаруженный в кодексе Унд. 104.

**РГБ, f. 310 (собр. Ундольского)
№ 104**

В данном рукописном Сборнике канонов русским святым XVI–XVII вв.²⁰ под разными датами встречается использование двух схожих канонов свв. ярославским князьям. Один помещается под датой 19 сентября (Л. 10 об.–15), в то время как другой надписан 5 марта (Л. 557 об.–566 об.). Обоим канонам предшествуют по два тропаря: «на преставление» («Яко цѣлитель») и «на пренесение мощемъ» («Яко звѣзды»), хотя в мартовском случае по разумеемым причинам тропарь Перенесению следует первым. Хотя порядок ирмосов и тропарей в обоих канонах идентичен, в каноне 5 марта приведены два (вместо одного) кондака по 6-й песне («Явися веліе солнце» св. Феодору и «Явистеса свѣтильници» свв. князьям) с их соответствующими икосами.

На основе вышесказанного можно заключить, что Лук.-Марк. № 57 и Унд. 104 подтверждают не только параллельное, но и одновременное сосуществование двух празднований свв. Феодору, Давиду и Константину уже в XVI в.

* * *

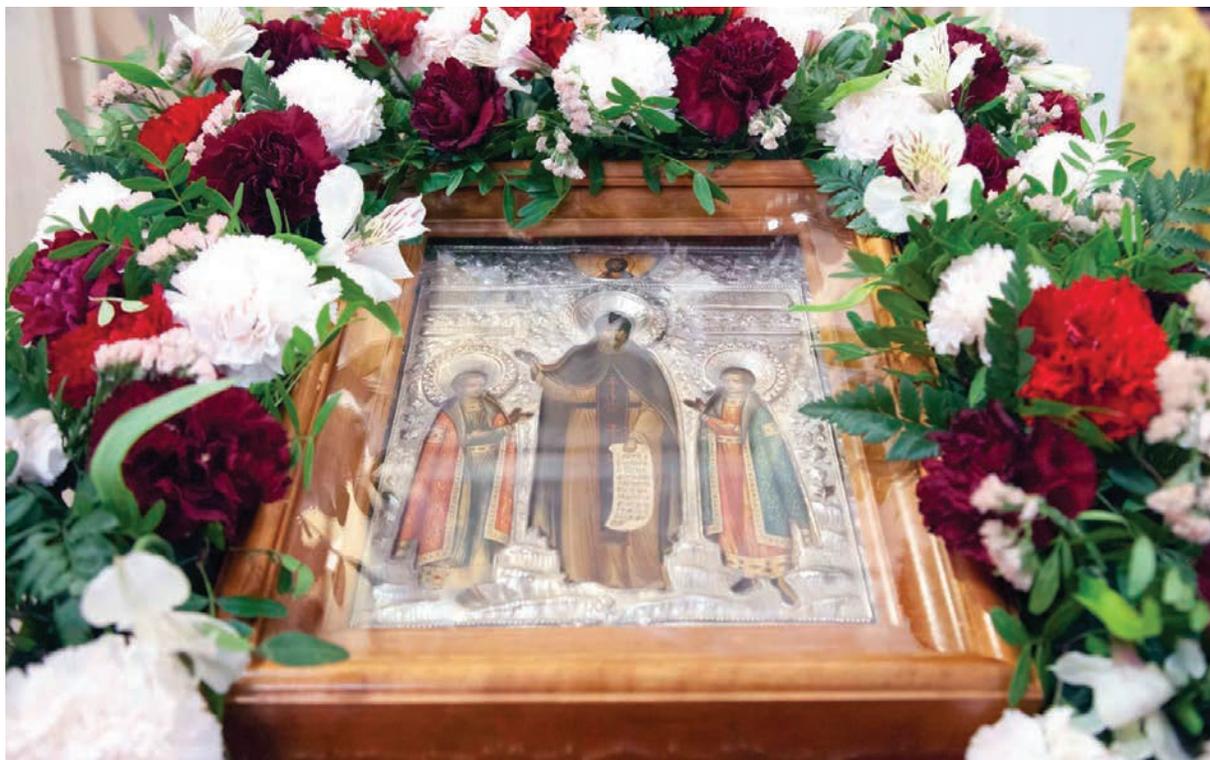
Рассматривая службы Перенесению мощей свв. ярославских князей 5 марта (четверный тип) в контексте общей картины развития литургического почитания этих святых, во-первых, отметим, что самые ранние из них появляются лишь полувеком позднее первых служб 19 сентября, которые те практически имитируют. Также, как пока-

¹⁷ Гордилин С. В. Культ св. Федора Ярославского // Средневековая Русь. М., 2018. Вып. 13. С. 175.

¹⁸ 1550–1560 гг. (Щапов Я. Н. Собрание И. Я. Лукашевича и Н. А. Маркевича: описание. М., 1959. С. 50).

¹⁹ Литургия Преждеосвященных Даров не содержит антифонов или тропарей на «Блаженных», поскольку начинается вечерней, которая переходит в апостольское и евангельское чтения (см.: Никольский, прот. К. Пособие к изучению устава богослужения Православной Церкви. СПб., 1907. С. 461–462).

²⁰ Ундольский В. М. Славяно-русские рукописи В. М. Ундольского. М., 1870. С. 118.



Современная икона святых Феодора, Давида и Константина на раке с их мощами

Фотография из открытых источников

зывают наши исследования²¹, мартовские службы копируют сентябрьские бденные службы второго типа (без крестовоздвиженских рубрик), при этом во всех случаях понижая бденный разряд до полиелейного, добавляя в заголовке фразу «На пренесение мощемъ» и устранив тропарь – а в некоторых случаях и первый канон – одному св. Феодору. Причиной этому феномену могла послужить развивающаяся с XVI в. тенденция устанавливать особые праздники тем святым, чьи мощи были обретенны нетленными или источали чудеса²², что особенно выразилось в канониза-

циях Макарьевских Московских соборов 1549/51 гг.²³.

Наконец, важное отличие мартовских служб четвертого типа – их низкая частотность: среди порядка 30 обнаруженных нами полных служб свв. ярославским князьям XV–XVII вв., всего три относятся к 5 марта. Малоупотребляемость этих служб продиктована, несомненно, сложностью их совмещения с Триодью²⁴, ежегодным передвижением пасхалии и несовместимостью с Великим постом торжественных празднований в честь каких-либо святых²⁵. Вполне

²¹ “The Development of the Liturgical Services to SS. Feodor, Davyd and Konstantin of Iaroslavl’ in the Context of Early Russian Hymnography” – данная диссертация готовится к защите в Лос-Анджелесском государственном университете Калифорнии.

²² Яркий пример подобного переназначения службы Преставления под службу Обретения мощей встречается у преп. Сергия Радонежского, где последняя (5 июля; напр. ТСЛ 568, Минея на июнь-июль, 1514 г. Л. 256) практически идентична первой (25 сентября; напр. ТСЛ 640, Сборник, XV в., Л. 1) и добавляет лишь один новый тропарь.

²³ Голубинский Е. Е. История канонизации святых в Русской Церкви. М., 1903. С. 100–106.

²⁴ Пятое марта практически всегда приходится на Великий пост, простирающийся между 15 февраля и 5 мая (ст. ст.).

²⁵ Как и сегодня, уставы XV в. предписывали более торжественные празднования святым полиелейного разряда лишь в двух случаях: Обретению главы св. Иоанна Крестителя (24 февраля) и 40 мученикам Севастийским (9 марта). Общим этим службам сопутствуют сложные уставные предписания в Минее, или же «Марковы главы» в Типиконе (см.: ТСЛ 239, Устав ср. XV в. Л. 164 об, 167 об.–169; ТСЛ 46, Псалтирь и Устав, ок. 1500. Л. 187 об.–189).



Митрополит Ярославский и Ростовский Вадим в день памяти святых благоверных ярославских князей Феодора и чад его, Давида и Константина. 17 марта 2024 г.

Фотография из открытых источников

ясна, таким образом, причина, по которой служба под датой преставления св. Феодора 19 сентября исторически получает гораздо большее распространение, а последование 5 марта к концу XIX в. и вовсе исчезает из богослужебных книг²⁶.

Подобное положение вещей отражается и в современной литургической практике. Из всех послереволюционных Миней за последнее столетие нам удалось обнаружить лишь одну, где упоминается служба 5 марта – т.н. «Зеленую минею»²⁷. Однако даже это самое полное на сей день издание только приводит два тропаря и один кондак Перенесению, после чего перенаправляет уставщика к тексту службы 19 сентября.

²⁶ Службы или упоминания Перенесения мощей свв. князей ярославских не обнаруживаются под 5 числом марта в таких распространенных до-революционных изданиях как: Минея: март. Киев, 1893. Л. 22 об.; Типикон. М., 1906 г. Л. 254 об.

²⁷ Минея: март. Т. 1. М., 1984; переизд.: М., 2002. С. 165–8.

Исключение данной тенденции могли представлять собой Спасский монастырь, где хранились мощи свв. князей, а также начавшие появляться со середины XVI в. в их честь храмы²⁸. Хотя самая ранняя известная рукопись со службой 5 марта датируется лишь началом XVI в., это никак не означает, что в Спасской обители Ярославля этот день не мог чествоваться прежде²⁹. Празднование

²⁸ Мельник А.Г. Почитание ярославских святых Феодора, Давида и Константина за пределами Ярославля в XVI в. // Макарьевские чтения. Священные войны России. Вып. 20 (20213). С. 119–121; Гродилин С.В. Указ. соч. С. 162–163.

²⁹ Было бы естественным предположить, что службы 5 марта отправлялись в Спасском монастыре со времен прославления свв. князей в 1458/9 г. и должны были сохраниться в книгохранилищах Ярославля, однако в архивах Ярославского музея-заповедника (ЯМЗ) нам не удалось найти ни одной копии этой службы, предшествующей XVI в. Возможное объяснение этому мы получили в личной беседе с директором архива, Т.И. Гулиной (12 сентября 2019 г.), поведавшей, что основная часть рукописей из храмов Ярославля была сожжена во время революции 1917 г., в результате чего сегодняшняя коллек-

Перенесения мощей вполне могло отправляться по той же схеме, что и сегодня в Успенском соборе – при использовании службы 19 сентября³⁰. На данный момент мы не обладаем достаточной информацией о празднованиях перенесения в самом Ярославле до 1917 г., однако после возвращения мощей свв. Феодора, Давида и Константина в новый Успенский кафедральный собор в 2012 г. их почитание было восстановлено и праздник Обретения/Перенесения снова совершается с должными почестями и благоговением, как в далеком XVI столетии.

ция рукописей лишь частично отражает полную историографическую картину Ярославля.

³⁰ По свидетельству свящ. Димитрия Пчелкина, клирика ярославского Успенского кафедрального собора, сегодня здесь существуют две практики: либо переносить праздник Перенесения на ближайшую субботу или воскресенье, либо, с особого благословения архиерея, отмечать его именно 5 марта. Так, напр., в 2021 г., хотя 5/18 марта пришлось на четверг первой седмицы поста, по благословению Ярославского митрополита, празднование свв. князьям не было перенесено и отмечалось Утреней с пением Полиелая и Литургией Преждеосвященных Даров (частное письмо от 31 марта 2021 г.).

Список сокращений

КБ РНБ (собр. Кирилло-Белозерского монастыря
Лук.-Марк. РГБ, f.152 (собр. Лукашевича-Маркевича)
ПСРЛ Полное собрание русских летописей
ТОДРЛ Труды Отдела древнерусской литературы
ТСЛРГБ, ф. 304/1 (собр. Троице-Сергиевой лавры)
Унд. РГБ, f. 310 (собр. Ундольского)
Чуд. ГИМ, собр. Чудова м-ря
ЯМЗ Ярославский музей-заповедник

(Footnotes)

1. ТСЛ 523 (Февральская минея, XV в.). Л. 147.
2. ТСЛ 480 (Октябрьская минея, XV в.). Л. 262.
3. ТСЛ 465 (Минея, нач. XV в.). Л. 303.
4. ТСЛ 576 (Минея, XV в.). Л. 43 об.





Е. С. Алексинская

УДК 929

Материалы к биографии священноисповедника Николая Розова

Аннотация: Автор материалов вводит в научный оборот прежде не известные сведения о личной жизни священноисповедника Николая Розова. В 2000 году на Архиерейском соборе Русской Православной Церкви он был прославлен в лике святых. Информация, предоставленная в статье, хранилась в семейных архивах потомков о. Николая.

Ключевые слова: протоиерей Николай Розов, собор новомучеников и исповедников Церкви Русской, семейный архив.

E. S. Aleksinskaya

Materials for the biography of the priest Nikolai Rozov

Abstract: the author of the materials introduces into scientific circulation previously unknown information about the personal life of the priest Nikolai Rozov. In 2000, at the Bishops' Council of the Russian Orthodox Church, he was glorified in the face of saints. The information provided in the article was kept in the family archives of the descendants of fr. Nicholas.

Keywords: Archpriest Nikolai Rozov, Cathedral of the New Martyrs and Confessors of the Russian Church, family archive.

Священноисповедник Николай Петрович Розов родился 9 января 1879 года в семье священника (Петра Васильевича Розова) села Большое Богородское Мышкинского уезда Ярославской губернии¹.

Летом 1901 года Николай окончил Ярославскую Духовную Семинарию и 7 ноября того же года был определен на священническое место к церкви села Дубровки². С декабря 1901 года работал учителем церковно-приходской школы села Спасское-

на-Корожичне Мышкинского уезда³. Супруга отца Николая, матушка Александра Михайловна Розина (1881–1951)⁴, была дочерью священника Угличского уезда Михаила Дмитриевича Розина (род. ок. 1845 г.)⁵ и до 1902 года учительствовала в церковно-приходской школе.

3 марта 1902 года епископ Сергей, викарий Ярославский, совершил хиротонию⁶, а 5 марта архиепископ Ионафан (Руднев) рукоположил Николая Петровича Розова во иерея к церкви села Дуброво Мышкинского уезда⁷.

¹ Рыбинская епархия. День памяти священноисповедника Николая Розова. 08.10.2023. <https://gubeparhia.ru/news/den-pamyati-svyashchennoisповедnikanikolaya-rozova-23.html> (дата обращения: 07.08.2024).

² Новомученики и исповедники Ярославской епархии. Ч.3. Священнослужители и миряне//Под ред. прот. Николая Лихоманова. Романов-Борисоглебск (Тутаев). Православное братство святых благоверных князей Бориса и Глеба, 2000. С. 65–67.

³ Рыбинская епархия. День памяти священноисповедника Николая Розова...

⁴ Носов С. С. Моё родословное древо. Тверь: 2008. С. 395-401.

⁵ Там же.

⁶ Новомученики и исповедники Ярославской епархии. С. 65–67.

⁷ Рыбинская епархия. День памяти священноисповедника Николая Розова...



Николай Петрович Розов

Фотография из семейного архива

С марта 1902 года отец Николай состоял заведующим и законоучителем Дубровской церковно-приходской школы⁸. Прослужив в Дуброве два с половиной года, в августе 1905 г. был по прошению перемещен к Троицкой церкви села Покровское-в-Кадке Мышкинского уезда⁹. Сразу же определен заведующим и законоучителем Покровской Кадской и Янсаевской церковно-приходских школ, где преподавал до начала 1912 года¹⁰.

В феврале 1912 года архиепископом Ярославским Тихоном (Белавиным), буду-

⁸ См.: Послужной список причта Свято-Духовской церкви города Ярославля за 1929 год (фрагмент предоставлен родственниками Розова Н. П.).

⁹ Рыбинская епархия. День памяти священноисповедника Николая Розова...

¹⁰ См.: Послужной список причта Свято-Духовской церкви...



**Николай Петрович
и Александра Михайловна Розовы**

Фотография из семейного архива

щим Всероссийским Патриархом-исповедником, отец Николай был переведен в Ярославль и назначен в Николо-Мельницкую церковь, где исполнял служение штатного священника¹¹. С сентября 1912 года преподавал Закон Божий в начальной школе при Ярославской Большой мануфактуре, а с 1916 года – одновременно являлся и законоучителем женской школы О.А. Корсунской¹². В 1918 году все церковно-приходские школы были закрыты¹³.

В 1917 году отца Николая назначили председателем предвыборной комиссии, затем избрали депутатом

¹¹ Рыбинская епархия. День памяти священноисповедника Николая Розова...

¹² См.: Послужной список причта Свято-Духовской церкви.

¹³ Новомученики и исповедники Ярославской епархии. С. 65–67.



Протоиерей Николай Розов

Фотография из семейного архива

на Всероссийский Поместный Собор¹⁴. С 1919 года состоял благочинным IV округа Ярославля. Это был добрый пастырь Христов, ревностный делатель на ниве Христовой, стойкий исповедник Православия. Прихожане уважали и любили своего батюшку и во время ярославского восстания 1918 г. защитили его от расстрела¹⁵.

С октября 1920 по август 1921 года отец Николай служил в Никольской церкви при городском училище имени Н.М. Градусова, награжден наперстным крестом. 29 декабря 1921 года Никольский храм был закрыт городскими властями¹⁶. Весной 1922 года отец Николай начал служить в Свято-Духовской¹⁷ церкви города Ярос-

лавля¹⁸. В том же году он окончил археологический институт¹⁹.

В годы обновленческой церковной смуты отец Николай разделял церковную позицию ярославских святителей – священноисповедника Агафангела (Преображенского), священномучеников Серафима (Самойловича) и Вениамина (Воскресенского). Он активно противостоял деятельности обновленческого епархиального управления.

В сентябре 1922 года от имени ярославского духовенства отец Николай подписал обращение к викарному епископу Романовскому священномученику Вениамину (Воскресенскому) с просьбой принять их под свое архипастырское руководство в отсутствие арестованного Ярославского митрополита Агафангела (Преображенского).

15 октября 1922 года в Ярославле состоялось собрание, которое выразило поддержку арестованному митрополиту Агафангелу и епископу Вениамину и заявило о непризнании обновленческого управления. В собрании участвовало 3000 человек – представители духовенства и мирян. Отец Николай состоял секретарем этого собрания. Вслед за тем прошли аресты участников собрания. В числе группы арестованных священников и мирян находился и отец Николай, но вскоре его освободили²⁰.

В 1923 году священник Николай Розов был возведен в сан протоиерея и опреде-

ного храма с возможной передачей его обновленцам. 9 июня состоялось общее собрание прихода в количестве 246 человек. Собрание постановило ходатайствовать о сохранении обоих храмов, были выбраны делегаты для поездки в Москву. Но несмотря на усилия прихожан, в 1932 году оба храма закрыли, а в 1938 году их снесли (Там же. <https://rybeparhia.ru>).

¹⁸ Новомученики и исповедники Ярославской епархии. С. 65–67.

¹⁹ В Ярославле с 1912 года функционировал филиал Московского археологического института, в послереволюционное время влившийся в структуру учрежденного в 1918 году Ярославского университета (Рыбинская епархия. День памяти священноисповедника Николая Розова...).

²⁰ Там же. <https://rybeparhia.ru>.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Рыбинская епархия. День памяти священноисповедника Николая Розова...

¹⁶ Там же.

¹⁷ 22 мая 1929 года Ярославский губисполком постановил изъять зимний храм у Свято-Духовской общины, существовала угроза изъятия и лет-

лен личным секретарем архиепископа Ростовского Иосифа (Петровых). В 1924–1926 годах, когда архиепископ Иосиф находился в ссылке, он являлся личным секретарем архиепископа Угличского Серафима (Самойловича), управляющего Ярославской епархией в связи с отсутствием правящего архиерея митрополита Агафангела (святитель Агафангел также был удален в Нарымскую ссылку). С 1926 года, после возвращения в Ярославль священноисповедника Агафангела, протоиерей Николай несколько месяцев был его личным секретарем. По свидетельству одного ярославского священника, отец Николай принадлежал к «активным противникам либерального духовенства и поборником тихоновщины»²¹.

В ноябре 1930 года отца Николая арестовали органы ГПУ. Обвинили в том, что он входил в состав контрреволюционной монархической организации, руководил нелегальным сестричеством при Свято-Духовской церкви, организовывал денежные сборы для заключенных и вел систематическую антисоветскую агитацию.

При обыске у него обнаружили портреты сосланных священников и архиепископа Серафима. Нашлись осужденные, давшие показания о том, что протоиерей Николай был вдохновителем и инициатором всей контрреволюционной деятельности монархической организации: «Розов Николай бывший секретарь архиепископа Серафима и [митрополита] Агафангела. Человек с антисоветскими убеждениями. В его квартире неоднократно устраивались собрания духовенства, близко стоящего к нему»²².

В день советской Конституции, 31 января по новому стилю, в 1929 году в Ярославле проходил традиционный крестный ход. Отцу Николаю следствие хотело приписать организацию этого крестного хода. Свое участие в нем священник не отрицал,



Братья Розовы

Фотография из семейного архива

но в качестве рядового богомольца, наравне с другими.

В ответ на вопросы следствия он подробно рассказал, где и как служил, с кем знаком в силу родственных отношений, с кем – по служебному положению, но не поддерживал близких отношений. Антисоветской деятельности ни себе, никому-либо другому не приписывал²³.

8 февраля 1931 года он был осужден и приговорен к заключению в концлагерь сроком на три года. Концлагерь находился возле Караганды и назывался совхоз «Гигант». Сначала отца Николая направили на черные работы, несмотря на то, что он страдал ревматизмом и болезнью сердца. Но нашелся добрый человек, который перевел его в контору²⁴, где он и работал до конца срока благодаря своей грамотности. За добросовестное исполнение своих

²¹ Новомученики и исповедники Ярославской епархии. С. 65–67.

²² Там же.

²³ Там же.

²⁴ Там же.



Семья Розовых

В центре – протоиерей Николай Петрович Розов. Справа налево: его супруга, матушка Александра Михайловна с младшей дочерью Марией; дочери Павла, Вера, сын Петр и дочь Екатерина с мужем С. Д. Носовым. 1924 г.

Фотография из семейного архива

обязанностей отец Николай был досрочно освобожден 23 июня 1933 года.

Вернувшись из заключения на родину, священник долго не мог получить прописки и поселился в Рыбинске у своего брата, протоиерея Василия Розова. Истощение и болезни, полученные в лагерных условиях, не позволили отцу Николаю продолжить своё служение. Он остался без средств к существованию. Материально ему помогал супруг его старшей дочери Екатерины, Сергей Дмитриевич Носов, работающий детским инфекционистом.

Только через несколько лет протоиерей Николай Розов смог вернуться в Ярославль к своей семье.

У отца Николая и матушки Александры было пятеро детей: четыре дочери – Екатерина, Вера, Павла, Мария и сын Пётр. Старшая дочь – Екатерина Николаевна

в 1925 году окончила медицинский факультет Ярославского государственного университета, стала врачом-инфекционистом. Когда дочери Вера и Павла учились на медицинском факультете, их отцу был вынесен приговор, в связи с чем студенток отчислили из университета. Вера Николаевна на тот момент окончила 3 курса, благодаря чему смогла работать медицинской сестрой, а Павла Николаевна училась только на 2 курсе. Медицинская практика оказалась закрыта для неё навсегда. Она стала работать секретарём-машинисткой. Во время ссылки отца Николая его супруге, Александре Михайловне, потребовалась операция. Однако ей отказали в лечении в ярославской больнице из-за его положения²⁵.

²⁵ Воспоминания родственников священноисповедника Николая Розова.



Олень

Фотография из семейного архива

Из воспоминаний близких отца Николая, сохранивших интересные факты о его жизни

Возвращаясь из ссылки, батюшка купил в Караганде в подарок своей маленькой внучке Оленьке фигурку оленя – литьё Каслинского завода. Этот олень до сих пор хранится у правнука отца Николая.

Отец Николай был разносторонним и талантливым человеком. Знал несколько иностранных языков, играл на гитаре и на мандолине.

Он делал зарисовки пером в блокноте. В семье отца Николая сохранились его рисунки карандашом, на которых изображены лагерные бараки и книжка ударника труда²⁶.

Отец Николай сочинял стихи. Стихотворение «Медвежонок в гостях», написанное им для своей внучки Оленьки, до сих пор хранится как память уже у её правнуков²⁷.

Медвежонок в гостях (Рассказ Олечки)

*Была зима. Шумела вьюга.
А папа мой со службы шел.
И недалеко возле дома
Он медвежоночка нашёл.*

²⁶ Рыбинская епархия. День памяти священноисповедника Николая Розова...

²⁷ Воспоминания родственников.



Скрипка отца Николая с надписью «Stradivarius»

Фотографии предоставлены родственниками священника Николая Петровича Розова



*Малютка Мишка своевольный
От мамы убежал гулять
И, заблудившись в переулках,
Дороги не нашел назад.*

*Бродил по улицам он долго
И захотел поест и спать.
Озябли лапки, носик, ушки,
Он начал плакать и визжать.*

*И папа пожалел бедняжку,
Животных любит папа мой,
Он Мишку подхватил под мышку
И к нам принес его домой.*



*В тепле согревшись и наевшись,
Со мной стал Мишенька играть,
А наигравшись, утомившись,
Спать завалился под кровать.*

*Потом уснули я с мамулей,
И только папочка не спит,
Над неотложною работой
Он часто за полночь сидит.*

*И вдруг он слышит под окошком
Морозный снег хрустит – хрустит
И, отодвинув занавеску,
В окошко папочка глядит.*



*И видит папа – по дороге
Медведь с медведицей идут.
То злобно заскрипят зубами,
То «скирлы – скирлы» запоют.*

*Медведи папу увидали,
К окошку быстро подошли.
«Отдай нам Мишку!» – закричали, –
«За сыном мы к тебе пришли».*

*«Отдай нам Мишку, а не-то мы
С собой и Олечку возьмем
И вместе с нашим медвежонком
Ее в берлогу унесем».*



*Тут папа сильно испугался
Под мышку Мишку прихватил,
Дверь отворил и на свободу
Он медвежонка отпустил.*

*А я спала и не слыхала,
И не видала ничего,
И только утром все искала
Мишутку – гостя моего.*

Январь – февраль 1933 г.²⁸

Рисунки отца Николая Розова

Источник: гугерарhia.ru

²⁸ Материал предоставлен родственниками протоиерея Николая Розова.

В 1933 году, пройдя все испытания и ссылки, батюшка написал стихотворение «Унывающему». Оно несет веру и надежду людям, оставаясь значимым для любых времен.

Унывающему

*Зачем болит печально сердце, зачем сжимает грудь тоска?
Ведь не лежит над головою твоей могильная доска!
Покуда жив – храни надежду. Не падай духом, верь и жди:
Ещё немало дней счастливых тебе маячит впереди.
Что нам зима? Что нам метели? Пройдёт и холод, и мороз
И вместо мрачно хмурых елей сады раскинутся из роз.
Лишь сохрани на сердце пламя все согревающей любви,
И свалится тяжёлый камень, и прояснится впереди...
Взгляни назад: жилось не легче другим, кто жребий наш подъял.
Не одного из наших братьев тяжёлый крест обременял.
Но, духом Крестоносца видя, они вперед с терпеньем шли,
И укрепляемые верой, свой крест безропотно несли...
И ты, мой брат, не падай духом, возьми в пример, кто раньше жил,
И попроси у Крестоносца себе и бодрости, и сил.
После зимы настанет лето, и день заменит мрачну ночь...
Почаще вспоминай об этом, гони тоску и горе прочь!*

14–15 января 1933 года
Николай Петрович Розов

В свою семью вернулся отец Николай тяжело больным онкологией. Как рассказывали его близкие, отец Николай говорил, что умирать не страшно, а только жаль своих родных. Был соборован протоиереем Владимиром Градусовым (впоследствии Димитрий, архиепископ Ярославский и Ростовский).

Скончался протоиерей Николай Розов 8 октября 1941 года. В день его смерти дочь отца Николая – Вера родила сына Вячеслава. Отпевание совершил протоиерей Владимир (Градусов) в Федоровской церкви. Похоронили батюшку на Туговой горе (сектор № 13) в Ярославле²⁹.

Протоиерей Николай Петрович Розов был реабилитирован 28 ноября 1989 года³⁰.

²⁹ Рыбинская епархия. День памяти священноисповедника Николая Розова...

³⁰ Новомученики и исповедники Ярославской епархии. С. 65–67.

В 2000 году на Архиерейском соборе Русской Православной Церкви он был прославлен в лике святых как священноисповедник Николай.

Дни памяти³¹:

Собор новомучеников и исповедников Российских: Первое воскресенье, начиная с 25.01/07.02.

Ростово-Ярославские новомученики и исповедники.

День блаженной кончины (1941) – старый стиль 25.09, новый стиль 08.10.

³¹ Православный Свято-Тихоновский гуманитарный Университет. https://kuz1.pstbi.ccas.ru/bin/db.exe/no_dbpath/ans/newmr/?NYZ9EJxGHoxITYZCF2JMTdG6XbuEfeSicW0Ve8eieu0d66yZsiOiceXb (дата обращения: 04.08.2024); Рыбинская епархия. День памяти священноисповедника Николая Розова. 08.10.2023. <https://rybeparhia.ru>.



И. А. Акимов

УДК 282

Антироссийская и антиправославная деятельность греко-католического Галицкого митрополита графа Андрея Шептицкого

Аннотация: Важно проследить взаимоотношения России, ее Церкви и народа с католическими организациями на протяжении определенного времени. Нетрудно заметить, что в большинстве случаев западное христианство в России проводило разрушительную политику. В статье конкретно анализируется деятельность греко-католического Галицкого митрополита графа Андрея Шептицкого.

Ключевые слова: греко-католический Галицкий митрополит граф Андрей Шептицкий, Первая мировая война, Ярославль.

I. A. Akimov

Anti-Russian and anti-Orthodox activities of the Greek Catholic Metropolitan of Galicia, Count Andrei Sheptytsky

Abstract: It is important to look at the relationship of Russia, its Church and people with Catholic organizations over a period of time. It is not difficult to notice that in most cases Western Christianity in Russia pursued a destructive policy. The article specifically analyzes the Greek Catholic Metropolitan of Galicia, Count Andrei Sheptytsky.

Keywords: Greek Catholic Metropolitan of Galicia Count Andrei Sheptytsky, World War I, Yaroslavl.

17 октября 1905 года в Российской империи был провозглашен Манифест, гарантировавший подданным веротерпимость и свободу совести. Его публикация стала катализатором для активизации деятельности Римско-католической церкви, направленной на распространение католицизма среди русского населения. Конечной целью этой деятельности было вовлечение как можно более широких масс русского народа в унию. Это находило поддержку в Австро-Венгрии, где уния уже успешно существовала для православно-го населения Галиции. Австро-Венгрия

вела свою преемственность от Священной Римской империи и, в соответствии с этим, мыслила себя оплотом католицизма в Европе. У политической элиты «лоскутной империи» имелся свой интерес: окатоличенное население России позволило бы Австро-Венгрии иметь в руках серьезные инструменты влияния на политическую жизнь внутри Российской империи, в том числе путем вербовки агентов среди российской элиты. Ярким примером личности, которая много сил отдала для распространения католицизма в России и вовлечения населения в унию, оказался греко-католи-

ческий Галицкий митрополит граф Андрей Шептицкий. Одновременно он был идейным противником любого русского влияния в Австро-Венгрии.

Граф Андрей Шептицкий (в миру – Роман) происходил из древнего знатного галицко-русского рода, ведущего свою историю от XIII века. Вначале хотел стать военным и поступил на службу в один из австрийских уланских полков. Но ввиду слабого здоровья этим планам не суждено было свершиться. Тогда граф решил избрать для себя духовное поприще. В начале 1890-х годов Андрей Шептицкий, согласно данным МВД Российской империи¹, перешел из римо-католичества в греко-униатскую веру и поступил в монахи реформированного иезуитами Базилианского ордена. Там граф Шептицкий под руководством иезуитов получил духовное образование. Когда австрийское правительство решило усилить насаждение в Восточной Галиции «ультракатолических и так называемых мазепинских тенденций»², граф Шептицкий уже был готовой кандидатурой, чтобы возглавить и активно претворять в жизнь эту политику. Он был поставлен во главе униатской церкви как «человек энергичный и всегда пользовавшийся особенным авторитетом среди местного населения»³. Со временем Андрей Шептицкий полностью оправдал доверие, оказанное ему австрийскими властями. Его деятельность за 14 лет пребывания на посту митрополита отличалась сплошной ненавистью и враждой к православию и России. Он быстро подчинил себе все униатское духовенство, все местные церковные организации. Выстраиваемая им религиозная политика полностью диктовалась Берлином и Венной и имела целью агитацию против России. В своих многочисленных воззваниях граф Шептицкий старался прежде всего унизить Православную Церковь и представить Российскую империю в самом не-



Митрополит Андрей Шептицкий

Фотография из открытых источников

привлекательном виде. Под его влиянием вся Галицийская униатская церковь в короткое время переменилась до неузнаваемости. Всех, кто не одобрял его деятельность, граф Шептицкий, пользуясь своим высоким положением, устранял со своего пути, систематически донося на них австрийским властям.

От каждого униатского священника граф Шептицкий требовал присяги в повиновении духовной власти не только в вопросах церкви, но и во всех политических и общественных делах. Он строго запрещал им участие в русофильских организациях⁴ и всякое общение с ними. Когда началась Первая мировая война и австрийские власти стали арестовывать не поддерживавших войну галицких священников и мирян, местное сообщество единогласно назвало графа Шептицкого главным виновником этих арестов.

¹ ГАЯО. Ф. 73. Оп. 9. Д. 881. Л. 11.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Политически русское движение Галиции было оформлено в Русскую народную партию. Имела депутатов в Галицком сейме. Разгромлена австрийскими властями с началом Первой мировой войны.

Еще за несколько лет до начала большой европейской войны Галицкий митрополит начал вести подрывную деятельность внутри России, ища себе сторонников и формируя из них прокатолические сети австрийского влияния. Граф Андрей Шептицкий неоднократно въезжал в пределы Российской империи по подложному паспорту то под видом скупщика шерсти, то в качестве коммивояжера торговых фирм и вел тайную агитацию. В Витебской, Могилевской, Минской и Смоленской губерниях пытался получить разрешение на приобретение земельных участков, якобы для поселения безземельных галичан. Под его руководством в Москве работал священник Верцинский, ставший австрийским шпионом и иезуитом. Среди православных в Санкт-Петербурге Андреем Шептицким была организована униатская община и подготовлены кадры униатских священников (Дейбнер, Сусалев, Зерчанинов и др.). На пропаганду в России для графа Шептицкого выделялись крупные средства. Одному из русских вероотступников Леониду Федорову Шептицкий поручил учрежденный в Галиции Студитский институт, откуда шла усиленная пропаганда унии в России и куда завлекались многие православные, в том числе старообрядцы.

После начала Первой мировой войны граф Андрей Шептицкий выпустил воззвание к греко-католикам Галиции от 21 августа 1914 года с проавстрийской трактовкой войны: «Войну ведут за нас, ибо Московский царь не мог стерпеть, чтобы в Австрийском государстве существовали свобода веры и народности. Он хочет вырвать эту свободу и заковать нас в цепи».

Когда 3 сентября 1914 года Русская армия вошла в Лемберг (Львов), являвшейся столицей составной части Австро-Венгрии – Королевства Галиции и Лодомерии, – Андрей Шептицкий вначале был оставлен на своей митрополичьей кафедре. Но и под властью российской военной администрации он не прекратил своей антироссийской деятельности.

Граф продолжал выступать с речами, содержащими порицание православной веры. Для прекращения подрывной работы приняли решение о его выдворении из Галиции в Курск. Однако и там, несмотря на бдительный за ним надзор, он ухитрился руководить своей митрополией в антироссийском и антиправославном духе. Вследствие этого изоляцию графа Андрея Шептицкого усилили и поместили его под арест в Спасо-Евфимиев монастырь в городе Суздале Владимирской губернии.

Со временем пребывание греко-католического митрополита в православном монастыре вызвало недовольство Римской курии. Чтобы не давать повода к возмущению в польско-католической среде, решили изменить место ссылки Андрея Шептицкого и отправить его в Ярославль.

В Ярославль митрополит прибыл поездом в ночь на 8 (21) декабря 1916 года⁵. Для его размещения нашли квартиру из пяти комнат в находящемся во дворе флигеле дома № 3 Говорова по улице Воздвиженской⁶. Для исключения общения Андрея Шептицкого с внешним миром было установлено круглосуточное наблюдение⁷.

Внешний пост состоял из сменяющих друг друга каждые 6 часов трех городских. Каждый из них должен был не допускать никого в квартиру Андрея Шептицкого и строго-настроено следить, чтобы граф не мог каким-либо путем выйти из квартиры без надзора чина полиции, который находился в его квартире. Запрещалось передавать Андрею Шептицкому или что-либо брать у него. Зорко наблюдали, чтобы митрополит не сообщил ничего мимикой или через окно в соседнюю квартиру во дворе Говорова⁸. Квартиру Шептицкого нельзя было оставлять без надзора ни на одну минуту.

Внутри квартиры графа Андрея Шептицкого находились два городских,

⁵ ГАЯО. Ф. 73. Оп. 9. Д. 881. Л. 16.

⁶ Там же. Л. 3.

⁷ Там же. Л. 16.

⁸ Там же.

из которых один оказывал митрополиту услуги, а другой был агентом сысского отделения. Нужно было следить за поведением Андрея Шептицкого, не вступая с ним в откровенные разговоры, и обращаться вежливо, «помня высокий сан»⁹.

Вся обширная переписка Андрея Шептицкого проверялась. Письма приходили из России и Австро-Венгрии на русском, польском, «так называемом украинском», французском и «даже немецком» языках. Вся корреспонденция передавалась полковнику Герману фон Антониусу из Отдельного корпуса жандармов, в распоряжении которого находился чиновник департамента полиции Карнеев, владеющий польским и украинским языками. Устанавливались адресаты и лица, с которыми Андрей Шептицкий общался¹⁰. Всего за время пребывания в городе Андреем Шептицким было получено 105 писем.

В Ярославле граф Андрей Шептицкий находился до 14 (27) марта 1917 года. На волне событий Февральской революции Шептицкого решили освободить. Ярославский Губернский комиссар выдал ему удостоверение в том, что с разрешения министра юстиции Александра Керенского он отправляется в Петроград вместе со служкой Николаем Попадьюном¹¹. Министр также гарантировал греко-католическому митрополиту свободный выезд за границу.

В мае 1917 года в Петрограде при активном участии графа Андрея Шептицкого прошел учредительный собор Российской греко-католической церкви, над созданием которой он работал долгие годы. После Октябрьской революции Андрей Шептицкий вернулся во Львов. Дальнейшая его деятельность была связана с поддержкой украинского нацио-

нального движения в Галиции, которая по итогам Первой мировой войны вошла в состав восстановившей свою независимость Польши. В межвоенный период митрополит завоевал большой авторитет у украинцев греко-католиков Второй Речи Посполитой. В 1941 году приветствовал гитлеровские войска. Греко-католическое духовенство, находившееся в подчинении Андрея Шептицкого, помогало в создании 14-й гренадерской дивизии СС «Галичина». Ее основу составили греко-католики Западной Украины – паства Галицкого митрополита. После освобождения Восточной Галиции Красной армией Андрей Шептицкий отправил поздравительное послание уже «Верховному вождю» и «Правителю СССР, главнокомандующему и великому маршалу» Иосифу Сталину¹². Вскоре, 1 ноября 1944 года, Галицкий митрополит граф Андрей Шептицкий скончался во Львове. Был похоронен в крипте Кафедрального греко-католического собора Святого Юра.

Жизнь и деятельность графа Андрея Шептицкого дают нам показательный пример подрывной политики Римско-католической церкви на территории России по вовлечению русского православного населения в унию в начале XX века. Поддержку ему оказывала Австро-Венгерская империя, которая стала противником нашей страны в Первую мировую войну. Использование религиозного фактора, постепенное изменение религиозной идентичности населения России нашими противниками рассматривались как способы влияния на внутриаполитическую ситуацию в стране.

⁹ Там же.

¹⁰ Там же.

¹¹ Там же. Л. 68.

¹² *Петрушко В.И.* Об эволюции политических взглядов униатского митрополита Андрея Шептицкого в годы Второй мировой войны // XIX Ежегодная богословская конференция. М.: Изд-во Православного Свято-Тихоновского гуманитарного ун-та, сор. 2009. С. 314.

Л. А. Зуммер

УДК 82-6

Переписка архиепископа Нила с А. Ф. Львовым о переложении на ноты богослужебных текстов на монгольском языке

*К 150-летию со дня кончины Нила,
архиепископа Ярославского и Ростовского*

Аннотация: В настоящее время существует множество публикаций об архиепископе Ниле и композиторе Алексее Федоровиче Львове, но нигде не упоминается об их совместных трудах в области церковного пения. В фондах и коллекциях рукописей Государственного архива Ярославской области (далее – ГАЯО) и в библиотеке редкого фонда Ярославского Историко-архитектурного музея-заповедника находятся на хранении уникальные документы – переписка А. Ф. Львова и архиепископа Нила о переложении на ноты богослужебных текстов на монгольском языке. Данная публикация открывает еще одну неизвестную страницу в истории Ярославской епархии XIX века.

Ключевые слова: архиепископ Нил, Ярославль, композитор А. Ф. Львов, перевод монгольских текстов.

L. A. Zimmer

Correspondence between Archbishop Nil and A. F. Lvov on the transcription of liturgical texts in the Mongolian language into notes

*On the 150th anniversary of the death of Neil,
Archbishop of Yaroslavl and Rostov*

Abstract: Currently, there are many publications about Archbishop Nile and composer Alexei Fedorovich Lvov, but nowhere is there any mention of their joint work in the field of church singing.

The collections and collections of manuscripts of the State Archive of the Yaroslavl Region (hereinafter – the GAYAO) and the library of the rare fund of the Yaroslavl Historical and Architectural Museum-Reserve contain unique documents — correspondence between A. F. Lvov and Archbishop Nil on the transcription of liturgical texts in the Mongolian language. This publication opens another unknown page in the history of the Yaroslavl diocese of the XIX century.

Keywords: Archbishop Nil, Yaroslavl, composer A. F. Lvov, translation of Mongolian texts.

*Всякий успех приношу Богу
и Ему одному хвалу воздам...*

Архиепископ Нил

Архиепископ Нил¹ — один из наиболее выдающихся церковных деятелей XIX века, известен миссионерской деятельностью в годы служения

¹ Архиепископ Нил (Николай Федорович Исакович; 1797–1874). С 1830 по 1835 г. был ректором Ярославской духовной семинарии в сане архимандрита.

на Иркутской кафедре. Возможно, это тот самый архиерей, который стал прототипом главного героя Н.С. Лескова в повести «На краю света» – о быте и нравах сибирских инородцев-язычников. Изучив местные диалекты (а их было около пятнадцати, не всегда сходных между собой),

он приступил к переводам священных и богослужебных книг при участии Константина Федоровича Голстунского, профессора Петербургского университета, и протоиерея Николая Нилова-Доржеева². Тексты переводов писались кириллицей. Первые опыты по использованию кириллицы для монгольского языка принадлежали православным миссионерам под руководством Нила, архиепископа Иркутского и Нерчинского в 1840-х годах.

Прибыв на ярославскую кафедру в декабре 1853 года, архиепископ Нил продолжал заниматься переводом богослужебных книг³. Помощником-переписчиком монгольских текстов был избран дячок-псаломщик ярославского Сретенского храма Иван Васильевич Сахаров, окончивший Ярославскую духовную семинарию по I разряду и имевший большую певческую практику в архиерейском хоре.

«Сентября, 24 числа 1854 г., избран я Преосвященным Нилом, Архиепископом Ярославским и Ростовским, для переписки Евангелия и прочих Богослужебных книг на Монголо-бурятском языке; 15-го ноября получил от Преосвященного 15 рублей серебром за переписку Апостола. С 15-го ноября по сие число, т. е. 18-е апреля 1855 г., занимаюсь перепиской Евангелия»⁴.

Из наиболее значимых направлений деятельности архиепископа Нила на ярославской кафедре была опека над духовными учебными заведениями. Также с его благословения стали издаваться «Ярославские Епархиальные Ведомости». Главное внимание архиепископ Нил сосредоточил на подвиге миссионерства. Как и святитель Димитрий

² Протоиерей Николай Нилов-Доржеев (1815–1891) – бывший буддийский лама, под влиянием епископа Иркутского Нила принял православие. Крестным отцом его стал епископ Нил, по имени которого протоиерей Николай получил фамилию Нилов-Доржеев.

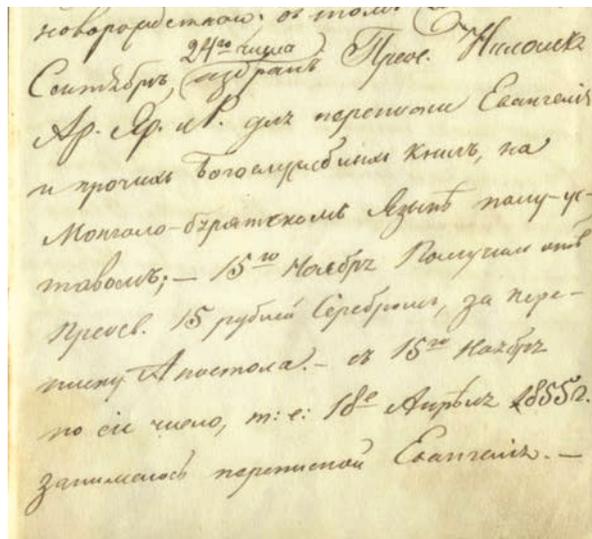
³ На монголо-бурятский язык были переведены почти все священные и богослужебные книги. Список включает в себя 19 названий.

⁴ Сахаров И. В. Личный дневник. Середина XIX в. Семейный архив А. М. Новоторцевой. Ярославль.



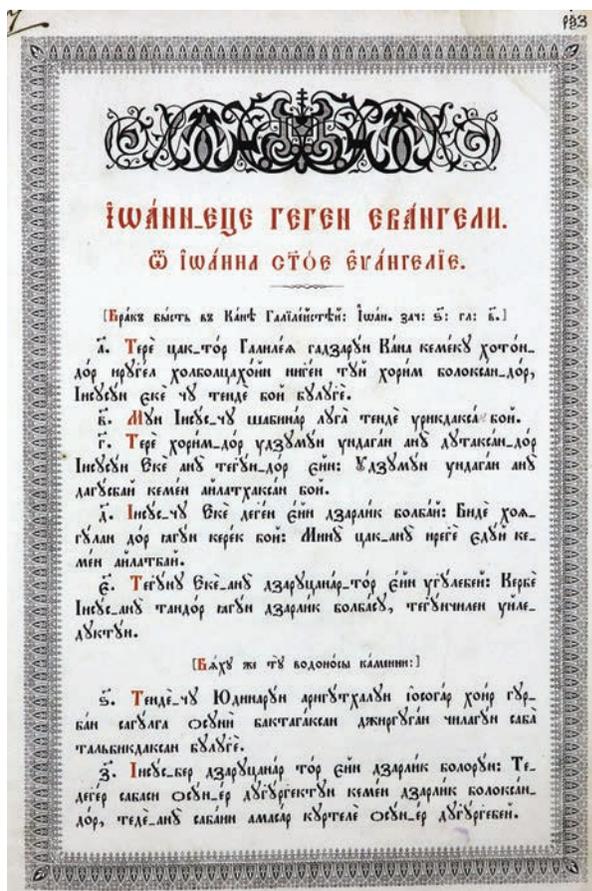
Архиепископ Ярославский и Ростовский Нил (Исакович). XIX в.

Фотография из открытых источников



Фрагмент дневниковой записи И. В. Сахарова. Семейный архив А. М. Новоторцевой. Ярославль

Фотография предоставлена автором статьи



Евангелие от Иоанна на монгольском языке. ГАЯО. Ф. 1088. Оп. 2. Д. 12. Л. 7

Фотография предоставлена автором статьи

Ростовский, он много потрудился над возвращением в лоно Церкви раскольников-старообрядцев.

Одной из причин необычайной популярности архиепископа Нила в Ярославле стала организация знаменитого хора «ниловских певчих».

В кафедральном Успенском соборе было два архиерейских хора, и каждым из хоров руководил регент с аттестатом Петербургской певческой капеллы. За всеми архиерейскими богослужениями пели оба хора – один на правом, другой на левом клиросах. Но особенно торжественно звучали хоры, когда в самых значимых моментах богослужения они объединялись вместе в центре храма. Архиерейский хор имел возможность обильно пополняться воспитанниками духовной семинарии и училища, которые тогда не имели своих учебных храмов и ходили на богослуже-

ния в Спасо-Преображенский монастырь. Архиепископ Нил не был знатоком пения, но, как натура художественная и музыкальная, любил пение и на содержание певчих, а их было около шестидесяти человек, живших в архиерейском доме, тратил крупные средства. Особенно он заботился о мальчиках – «малых певчих». Поставленный над ними надзиратель наблюдал за их поведением и помогал им готовить уроки, так как все они учились в духовном училище.

Каждую субботу после всенощной надзиратель являлся к владыке с журналом и докладом о мальчиках. Владыка подробно расспрашивал о жизни певчих и давал наставления надзирателю любить и беречь их. В архиерейских покоях владыки находился так называемый «художественный» кабинет, в котором стояли прекраснейший рояль и фисгармония. В часы тяжких дум и настроений архиепископ Нил приглашал туда певчих и слушал свои наиболее любимые песнопения. В течение ряда лет «ниловские певчие» давали в Ярославле блестящие концерты, в которых участвовали местные и столичные артистические силы. Певец русской оперы Платон Радонежский⁵, будучи воспитанником Ярославской духовной семинарии, пел в соборном хоре, выступал также в светских музыкальных концертах. Этим он быстро снискал себе славу «ярославского соловья». В дальнейшем архиепископ Нил помог ему продолжить вокальное образование в Италии.

Пятого сентября 1860 года, в день памяти пророка Захарии и праведной Елизаветы, произошло знаменательное событие в истории знаменитых «ниловских певчих» – в соборном храме Архиерейского Дома Преосвященный Нил и прото-

⁵ Радонежский Платон Анемподистович (1828–1879) – сын священника, уроженец села Коприно Рыбинского уезда Ярославской губернии. Окончил ЯДС, затем Московское театральное училище. Учился пению в Италии. Концертировал в Италии, Франции, Швейцарии, Германии. В 1863 г. пел в Мариинском театре в Санкт-Петербурге, с 1864 г. – солист (бас) Большого театра в Москве.



Ярославль

Кафедральный Успенский собор

№ 82. Изд. Н. Д. Микерина по негат. А. Н. Никаворовой

Успенский кафедральный собор г. Ярославля. Собрание К. В. Костюченко. Ярославль

Фотография предоставлена автором статьи

иерей Николай Нилов-Доржеев совершили Всенощное бдение и Литургию на монгольском языке. Руководством служили богослужебные книги, переведенные архиепископом Нилом на монгольский язык. Песнопения были исполнены двумя архиерейскими хорами по нотному переложению директора Придворной певческой капеллы Алексея Федоровича Львова⁶.

По отзывам очевидцев, «богослужение шло плавно, стройно и умирительно»⁷. Занимаясь многие годы переводами Богослужебных книг, владыка Нил не мог не позаботиться и о нотных переложениях на монгольские богослужебные тексты. Но дело это представляло почти непреодолимые трудности, зависящие от свойств самого языка.

⁶ Львов Алексей Федорович (1798–1870) – сенатор, обер-гофмейстер; скрипач и композитор, директор Придворной певческой капеллы (1836–1861), автор духовно-музыкальных сочинений.

⁷ Крылов А. Богослужение на монгольском языке. ЯЕВ. 1860. Ч. неоф., № 23. С. 207–208.

На просьбу архиепископа Нила принять участие в деле нотных переложений директор Придворной певческой капеллы Алексей Федорович Львов ответил:

«Ваше Высокопреосвященство! Милостивейший Архипастырь!

<...> Что касается до приложения нот к Монгольскому речению, то я с христианскою радостью приму на себя быть Вашим сотрудником в сем Богоугодном деле, и покорно прошу Вас прислать мне, на первый случай, главнейшие службы, т. е. обе обедни, всенощную, крещение, свадьбу, похороны и молебен, означив правильно ударения слов. Покамест я буду писать сии службы, Вы заготовите Каноны (Ирмосы) воскресные, Праздничные и Великого Поста. <...> 10 Ноября 1858. Санкт-Петербург»⁸.

Согласие и готовность Львова участвовать в столь трудном деле Архиепископ Нил принял с чувством глубочайшей благодарности:

⁸ ГАЯО. Ф. 1088. Оп. 2. Д. 67. Л. 1.

Ваше Высокопревосходительство, Милостивый Государь!

Глагол уст Ваших, выраженный в письме ко мне от 10.11., есть для меня истинно Богоблагодатная весть. Не нахожу слов к изъявлению пред Вами благодарности своей. Ибо принимая участие в труде моем или паче на себя принимая труд предложения нот к церковно-монгольскому тексту, Вы делаете то, о чем и думать я не смел. <...> Я с своей стороны поспешу сделать все зависящее от меня. И при сем препровождаю образчики текста Славяно-монгольского на Ваше усмотрение. Кроме текста обоих языков, найдете Вы здесь и буквальное указание значений каждого Монгольского речения. Указание это кажется мне необходимым, т.к. тексты Монгольские и Славянские в словосочетании своем представляют огромную между собой разность <...> 18.11.1858 г.»⁹.

Несомненно, грубые и гортанные звуки монголо-бурятского наречия не были особенно приятны для Львова, но он утешал себя надеждой, что исполняет труд полезный и Богоугодный.

Уже через двадцать дней Львов сообщил владыке Нилу: « <...> Присланная 1-я часть Литургии готова, и я с нетерпением ожидаю последующих. <...> Ноты я писал в 4 строки, т.е. для пения хора, для того, чтобы не случилось того же с нашими древними напевами, изображенными в Церковных книгах в одну строку. Прошло время, явились новые потребности, и всякий как умел так и приставлял к церковной линейке еще три — произвольно, невежественно и везде разное. Спорам и неприятностям конца не было, — всякий стоял за свое, доколе не явились Книжки, положившие всему конец, и вольное или невольное по ним следование, ибо других не было.

Состав хора может быть различный. Прикажете (регенту) расписать посылаемые ноты по голосам, пропойте и сообщите мне — как Вы найдете этот первый

⁹ Там же. Л. 3, 3 об.



Директор Придворной певческой капеллы А. Ф. Львов. XIX в.

Собрание О. А. Бычкова. Москва

Фотография предоставлена автором статьи

опыт. Пишите мне просто и откровенно. Я все сделаю, устройю и исправлю.

Душею Вас уважающий и всем сердцем любящий Алексей Львов.

1 Декабря 1858 г.»¹⁰.

Видимо, владыка Нил был удовлетворен первыми опытами переложений, так как Львов ответил ему: «<...> *Весьма радуется, что напевы Вам нравятся. Тут нет ничего нового, ничего сочиненного, нет и быть не должно, а соблюдены лишь напевы, которые исполняются в Высочайшем присутствии и утверждены Священным Синодом. В этот Обиход войдут до десяти молитв по нотам нашего знаменитого Бортнянского¹¹. Ими я займусь исключительно и надеюсь, что Бог поможет, сохраняя текст, не умалить достоинства произведений. <...> Монгольский же текст так простра-*

¹⁰ Там же. Л. 6.

¹¹ Бортнянский Дмитрий Степанович (1751–1825) – композитор, директор Придворной певческой капеллы в 1796–1825 гг.

нен, что под нотами Бортнянского уместиться не может. Стало быть необходимо к шитому мастерски платью делать надставки, что требует большого навыка и познания дела. Впрочем, приложу к тем же молитвам и древние напевы. Что Вам более понравится, то и утвердите. <...> Будем трудиться, Отец и брат мой, доколе Господу Богу угодно будет!.. Одно необходимо: продолжать медленно спеша! <...> Весной, может быть, буду в Москве, и в таком случае непременно и в Ярославле, нарочно, чтоб видеть Вас, чтоб обнять Вас своим сердцем, и если Господь сохранит нас, то вместе поблагодарим Его за труды наши»¹².

В апреле 1861 года архиепископ Нил написал рапорт в Священный Синод: «<...> Ныне, по истечении слишком двух лет, от начала дела сего, поставляю Священному Синоду донести – переложения на ноты помянутых песнопений: Божественная Литургия Иоанна Златоуста с антифонами, тропарями, кондаки, прокимны, задостойники и причастны на целый год; Всенощного бдения все песнопения по Октоиху с прокимнами, величаниями и ирмосы всех гласов. Из Постной Триоды: “Вечери Твоея”, “Да молчит”, “Покаяния”, “На реках Вавилонских”. За сим остаются не переложенные лишь дальнейшие песнопения Постной и Цветной Триоды. Переложенные песнопения исполнены на 4 голоса и одне из них, по распоряжению моему погласно переписаны, другие переписываются...»¹³.

В декабре 1861 года Преосвященный Нил сообщил Львову весьма радостную весть: «<...> Переложения Ваши давно уже отправлены мною в Сибирь и там, от края Нерчинского до гор Саяновых слышится глас (певческий) Господень, приявший от духа Вашего новую силу и действительность. И чем более Монголия будет озаряться светом христианства, тем более возблаговещает она пред именем того, кто

сотворил для нее хвалу Господню»¹⁴. В ответном же письме Львов очень деликатно намекнул владыке Нилу, что не отказался бы и от благодарности сибиряков за свои труды: «<...> Вы знаете, Отец и брат мой, что почтенные Граждане Москвы, С. Петербурга и Шуи поднесли мне богатые вазы из серебра с приличными украшениями за написание Обихода с славянским наречием. <...> Теперь, как по словам Вашим, написанные мною ноты на Монгольский текст, употребляются уже почти во всей Сибири, я не могу не выразить Вашему Высокопреосвященству, сколь мне было бы утешительно получить и от Сибиряков какой-либо знак благодарности на память трудов моих. И ЭТО я присоединил бы к моим вазам и приказал хранить навсегда!»¹⁵.

В 1861 году Львов вынужден был оставить должность директора Придворной певческой капеллы, о чем и сообщил архиепископу Нилу: «<...> Как давно я не писал Вам! Как давно не имел радости получать Ваши письма! Причиной моего молчания было расстроенное здоровье в следствие многих и премногих огорчений, принудивших меня оставить Придворную Капеллу, которой я пожертвовал столько труда, времени и денег, с которой я сроднился как душа с телом, быв Директором ея 24.5 года. Так видно Богу угодно, и я смиренно покоряюсь Его Святой воле, и тем более мирюсь, что в последнее время нервы мои весьма расстроены и от того ослабел слух. Теперь я спокойнее и снова принялся за перевод Церковного пения на монгольский язык. Помощник мой в сем деле, Коллежский Ассессор Рожнов¹⁶, взял на себя весь физический труд, чтобы облегчить усталое мое зрение. Пора, пора кончить! Дело неоконченное почти равняется не начатому. Надеюсь иметь радость получить сведение, что Вы здоровы и продолжаете

¹⁴ Там же. Л. 25, 26.

¹⁵ Там же. Л. 44, 45.

¹⁶ Рожнов Александр Иванович (1821–1878) – регент, старший учитель пения в Придворной певческой капелле, автор переложений и составитель сборников духовно-музыкальных сочинений, автор руководств по хорошему пению.

¹² Там же. Л. 9, 10, 14, 20.

¹³ Там же. Л. 15, 16.

Ваш великий труд, который останется незабвенным памятником всего, что Вы сделали для сих полудиких народов.

25 Сентября 1861 г. С.Петербург»¹⁷.

По совету докторов Львов уехал в Ниццу на лечение. Там его постоянно одолевали думы о незаконченной работе.

«Ваше Высокопреосвященство!

Из дальних стран Италии, города Ниццы, перешедшаго во владения французов, напоминаю Вам о себе, многоуважаемый Архипастырь, и от всего сердца поздравляю Вас с великим Праздником и наступающим новым годом!

<...> В эту страну доктора послали меня зимовать с тем, чтобы 1-го мая я отправился в Германию и сделал там курс минеральных вод; при том, запретили мне в течении 6-ти месяцев не токмо не играть на каком-либо инструменте, но и слушать гармонию и даже писать ноты! <...> С помощью Божией, буду иметь терпение, – буду молиться, – здесь же есть наша Церковь, а там, если Богу будет угодно, возвращусь в Петербург. С чем возвращусь? Буду ли в состоянии окончить Ваше поручение? Не знаю! Желая, желаю всей душой, понимаю сколько труд этот может принести пользы!

Сохраните что уже сделано, Высокопреосвященнейший Владыко, и не давайте другим портить. <...> А как приближается время моего возвращения в отчизну, и чувствуя, что несмотря на слабость моего здоровья, я могу окончить предпринятый мною труд приспособления Церковных нот к Монгольскому языку, я решился всепокорнейше Вас просить приказать подготовить к 20-му Июля сего года остальной текст молитв, которые поются при богослужении. Окончание сего обширного труда я почел бы истинным счастьем, оставляя братьям моим по вере, способ к облегчению их пения во славу Божию! – Алексей Львов 2 Мая 1863 г. Ницца»¹⁸.

По возвращении в Петербург он написал владыке: *«Доколе я был Директором Капеллы, все подчиненные старались один*

пред другим помогать мне в нашем многотрудном деле. Теперь, будучи заняты новым начальником¹⁹, продолжать отказались и я остался один...»²⁰. Все же нашлись два помощника: один переносил текст на нотную бумагу; Львов писал первый и главный голос; третий списывал прочие голоса с печатных книг. Владыка Нил по возможности сам оплачивал работу переписчиков, а также обратился с просьбой о помощи в Священный Синод – в итоге было выделено 500 руб. серебром для выдачи двум помощникам Львова, по мере надобности²¹.

18 февраля 1864 года архиепископ Нил доложил секретарю обер-прокурора Священного Синода князю Сергею Николаевичу Урусову, что *«дело это, требовавшее истинно христианского терпения, приведено г. Львовым к окончанию...»²².*

Нотные четырехголосные переложения, составленные Львовым, были крайне неудобны для сибирских сельских хоров. Об этом затруднении архиепископ Нил сообщил Львову. Но слабое здоровье не позволило Львову принять на себя новый труд переложения, и он поручил проделать эту работу своему ученику – регенту ярославского архиерейского хора священнику Николаю Петровичу Розову²³, который, после кончины Львова, завершил дело по переложению и рецензированию нотных рукописей.

Он сделал переложения всех нотных текстов на два голоса, руководствуясь изданием 1833 года «Круг простого церковного пения, издавна употребляемого при Высочайшем Дворе».

В ГАЯО на хранении находится единственная рукописная нотная книга: «Служ-

¹⁹ В 1861 г. новым директором Придворной капеллы был назначен Николай Иванович Бахметев – духовный композитор, скрипач.

²⁰ ГАЯО. Ф. 1088. Оп. 2. Д. 67. Л. 30–31 об.

²¹ Там же. Л. 42.

²² Там же. Л. 72.

²³ Розов Николай Петрович (1842–1892) – священник ярославского Успенского собора и регент архиерейского хора. В 1859 г. окончил Санкт-Петербургскую Придворную певческую капеллу; в 1864 г. окончил ЯДС.

¹⁷ Там же. Л. 17–18.

¹⁸ ЯМЗ. № 15514. Р-763. Л. 124–127.



Регент ярославского архиерейского хора священник Николай Розов. 1875 г. ВМОМК имени М. И. Глинки. Москва

Фотография предоставлена автором статьи

ба Святыя Четырдесятницы, на Монгольском языке, с нотным пением»²⁴. На титульном листе имеется запись: «Этот экземпляр, едва ли не единственный, принадлежал известному знатоку Монгольского языка – Его Высокопреосвященству Нилу, Архиепископу Ярославскому и Ростовскому, который подарил его священнику Ярославского Собора отцу Николаю Петровичу Розову, умершему в 189[2] г.»

В составе нотной книги службы Велико-го Поста – понедельник (и все дни 1-й седмицы): Утреня, Великое повечерие (канон Андрея Критского), Литургия Преждеосвященных Даров, служба Благовещению, Недели Ваий, Страстная седмица. Все службы включают в себя ектении, прокимны, стихиры, тропари, ирмосы и прочее.

При жизни Алексея Федоровича Львова нотные рукописи так и не были напечатаны. Все попытки владыки Нила и Львова отпечатать нотные тетради с переложе-

ниями не увенчались успехом. Сложность и многотрудность печати нотных тетрадей требовали для осуществления столь объемного труда еще несколько лет. Свою боль и отчаяние Львов излил в письме к владыке Нилу: « <...> От кого же быть может противудействие? Скажу: зависть – чувство, преобладающее родом человеческим!!... Я еще живу! Страдаю! Года проходят! И исчезло то, что меня утешало и поддерживало!... Я делал что мог и как мог!...»²⁵.

В 1871 году, уже после кончины Львова, архиепископ Нил передал их на рассмотрение директору Придворной певческой капеллы Николаю Бахметеву, который на каждой тетради оставил резолюцию: «Печатать дозволяется...». Были ли они напечатаны – неизвестно.

Труды архиепископа Нила и Алексея Федоровича Львова дали свои плоды: в сибирских землях крестилось более сорока тысяч человек, в том числе около 50 лам (буддийских жрецов). «Сибиряки, окрестившиеся в Православную веру, – писал Львову архиепископ Нил, – с восторгом молятся Господу Богу на собственном их наречии и, понимая Церковнослужение, утверждают более и более!.. Слово Божие будет слышано ими во псалмах и песнях Духовных...»²⁶.

В Ярославле архиепископ Нил ежегодно до своей кончины, в день памяти святителя Иннокентия Иркутского, совершал службу сам и всегда на монгольском языке в воспоминание о миссионерской деятельности в Иркутском крае.

В дело переложения церковных распевов на монгольский язык было вложено много сил и труда как самим архиепископом Нилом, так и композитором А. Ф. Львовым, который в последние годы жизни почти совсем лишился слуха и зрения. Весь музыкальный труд Алексей Федорович Львов исполнял без всякого материального вознаграждения, с единственной целью «облегчить братьям по вере способ пения во славу Божию».

²⁵ Там же. Ф. 1088. Оп. 2. Д. 67. Л. 79, 80.

²⁶ Там же. Л. 58 об., 67.

²⁴ ГАЯО. Ф. Коллекция рукописей. Оп. 2. Д. 1205.

Игумен Никодим (Федоров)

УДК 069

Ярославская земля: опыт создания церковных древлехранилищ

Аннотация: В статье сделан обзор исторического и современного опыта церковного древлехранения. Автор касается истоков и особенностей христианского древлехранения. Особое место отведено описанию опыта конца XIX–XX веков, как периода наивысшего развития древлехранения на синодальном и епархиальном уровнях. Отмечено значение древлехранения для научно-исторической и просветительской деятельности, как для христианской, так и светской аудитории. В качестве прикладного элемента в статье рассмотрены практические решения задач древлехранения в Ярославской епархии, в частности: Ростовский музей церковных древностей XIX века и современный проект. К последнему дается описание инфраструктуры, включая как уже воплощенные, так и перспективные решения.

Ключевые слова: Ярославская епархия, архиепископ Ионафан (Руднев), Спасо-Преображенский монастырь, братство святителя Димитрия Ростовского, Ростовский музей церковных древностей, Борисоглебский монастырь, Казанский монастырь, Афанасьевский монастырь, Ростовский Спасо-Яковлевский монастырь, церковные древности, церковные древлехранилища.

Abbot Nikodim (Fedorov)

Yaroslavl land: Experience in the creation of church ancient repositories

Abstract: The article provides an overview of the historical and modern experience of church preservation. The author concerns the origins and features of the Christian tree preservation. A special place is given to the description of the experience of the late XIX–XX centuries, as a period of the highest development of ancient preservation at the synodal and diocesan levels. The importance of ancient preservation for scientific, historical and educational activities, both for Christian and secular audiences, is noted. As an applied element, the article considers practical solutions to the problems of ancient preservation in the Yaroslavl diocese, in particular: the Rostov Museum of Church Antiquities of the XIX century and a modern project. The latter is accompanied by a description of the infrastructure, including both already implemented and promising solutions.

Keywords: Yaroslavl Diocese, Archbishop Jonathan (Rudnev), Spaso-Preobrazhensky Monastery, Brotherhood of St. Demetrius of Rostov, Rostov Museum of Church Antiquities, Borisoglebsky Monastery, Kazan Monastery, Afanasiev Monastery, Rostov Spaso-Yakovlevsky Monastery, church antiquities, church antiquities.

История сохранения христианских святынь восходит к первым векам по Рождеству Христову. Уже 1-й Вселенский Собор своими правилами запретил утилитарное использование предметов, употреблявшихся при богослужении: сосудов и облачений, а также их продажу, за исключением цели выкупа христианских мучеников. Таким образом, вопрос сохранения этих вещей, в том числе вышедших из употребления, встал сам по себе. Разумеется, большую часть предметов, которая не могла быть использована, после молитвы священника предавали огню, что также предписывалось правилами. Тем не менее тогда же начинают сохранять реликвии, мощи святых в ковчегах и вещи, связанные с жизнью

святителей и преподобных (например: пояс Богородицы, крест святой Нины и т.д.).

Эти предметы в основном хранились в храмах и церковных ризницах. Тогда же начинают хранить и оригинальные документы церковной истории, и книги. Так в афонских библиотеках в хартохранилищах и сейчас хранятся хрисовулы и евлогии византийских василевсов. Эти традиции пришли на Русь вместе с принятием христианства.

В Ярославской епархии, одной из старейших в России, в Митрополичьем доме, несмотря на многочисленные пожары и нашествия иноплемеников, собрано огромное количество уникальных ценностей: сосудов, облачений, книг, документов. Конечно, это собрание не являлось, в современном смысле, музейным хранилищем. Тем не менее регулярно составлялись описи имущества и были назначены люди для контроля над его сохранностью.

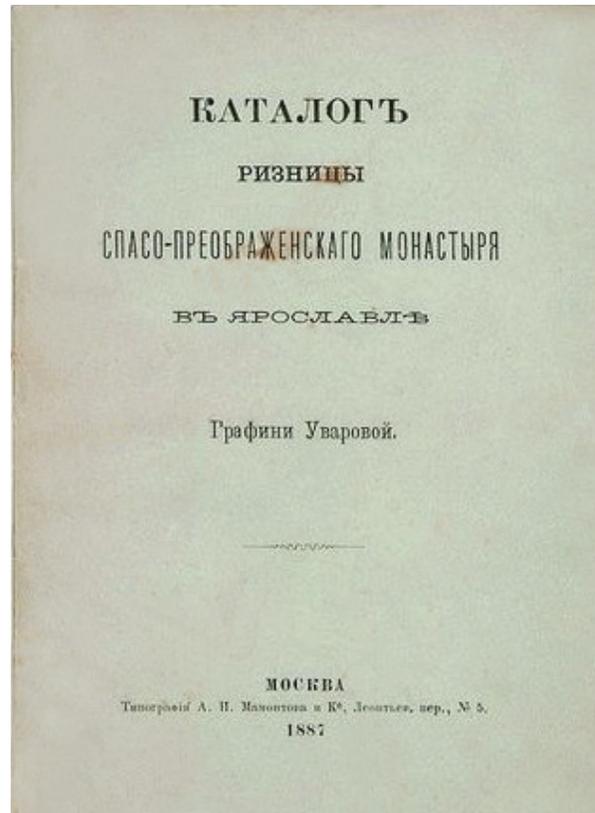
Часть предметов, разумеется, использовалась в богослужении, но многие, особенно подарочные и высокохудожественные, были только ценными объектами, никогда не покидающими стен ризницы.

После перевода в Екатерининскую эпоху архиерейской кафедры из Ростова в Ярославль, в Спасо-Преображенский монастырь, туда же была перемещена и древняя митрополичья ризница.

В XIX веке известный исследователь церковных древностей графиня Уварова составила и издала каталог ризницы Спасо-Преображенского монастыря в Ярославле.

Это уникальная и наиболее полная для своего времени исследовательская работа до сих пор является актуальной, так как большинство предметов ризницы стали основой коллекции Ярославского музея-заповедника после кампании по изъятию церковных ценностей в 20-е годы XX века.

В то же время в начале XIX века вопросы сохранения церковных древностей начинают подниматься на самом высоком церковном уровне. Так, целый ряд



Каталог ризницы Спасо-Преображенского монастыря в Ярославле графини Уваровой. 1887 г.

Фотография предоставлена автором статьи

постановлений Святейшего Синода посвящён «ограждению памятников старины от невежественного обращения». В 1853 году по инициативе Московского митрополита Филарета (Дроздова) была введена единообразная форма церковной и ризничной описи, а также составлен список древних церковных и монастырских предметов, не употребляемых при богослужениях, но имеющих значение в церковной археологии и «истории русского искусства».

Организация церковных древлехранилищ как организованной системы также начала складываться уже в начале XIX века, вылившись в определённое церковно-просветительское направление. Во многих епархиях создаются древлехранилища, концентрирующие рассеянные по монастырским и приходским церковным ризницам уникальные памятники старины.



Экспозиция Музея церковных древностей. 1904 г. Фотография Т. Л. Панова
Фотография предоставлена автором статьи

В 1859 году учреждается Императорская археологическая комиссия (ИАК), а в 1864 – Московское археологическое общество (МАО). Идеи сохранения отечественных древностей охватывают просвещённые слои духовенства, в том числе, в провинции. В духовных изданиях печатаются многочисленные материалы по истории храмов, монастырей, православных святынь, возникают епархиальные церковно-археологические организации. В принятом в 1869 году новом Уставе духовных учебных заведений прямо приписывалось «учреждение учёных обществ для разработки научных вопросов».

В церковной исторической науке появилось целое направление – церковная археология, которая стала обязательной частью программы духовных учебных заведений. Блестящие курсы по церковной археологии читали профессора И. Д. Мансветов, А. П. Голубцов, А. А. Дмитриевский.

Постепенно возникли церковно-исторические общества и кабинеты. Их типо-

вой Устав был утверждён Святейшим синодом в 1890 году «для удовлетворения естественной местной потребности выяснения своего прошлого». Как правило, такие общества открывались при духовных семинариях и академиях. Почётным председателем являлся епархиальный Преосвященный. Епархиальные древлехранилища, естественно, стали научно-вспомогательными структурами для таких церковно-археологических обществ.

Основным направлением деятельности ЦАКов стало обеспечение сохранности и описание церковных древностей в епархиях. Согласно уставам кабинетов, одной из задач было «распространение в местном обществе историко-археологических сведений и возбуждение интереса к ним». Собранные сведения публиковались в «Губернских епархиальных ведомостях», а иногда в собственных изданиях. Циркулярным письмом Святейший синод обязал епархиальные учреждения доставлять свои труды и отчёты в комиссию Синодального архива.



Ростов Великий. Внутренний вид Отдаточной палаты. Изд. Д. А. Иванова
 Фотография предоставлена автором статьи

О роли церковных древлехранилищ для сохранения культурного наследия так говорил архиепископ Арсений (Стадницкий), открывая XV археологический съезд в Новгороде: «предметы церковной старины и искусства – это сокровище, как отражение духа народа возможными средствами, из последних самое главное – это устройство музеев и древлехранилищ, в которых складывались бы церковные вещи и предметы, утратившие своё служебное значение».

Церковные музеи и древлехранилища имели громадное просветительское и религиозно-культурное значение. Вот что писал о них журнал «Богословский вестник» в 1913 году: «музеи служат прекрасным продолжением храма. Если в храме у молящегося возникает чувство недоумения, то куда ему обратиться? Конечно, в церковно-археологический музей, где люди знающие, опытные могут не только разъяснить, но, что важнее, иллюстрировать свои объяснения на памятниках древности, раскрывая внутрен-

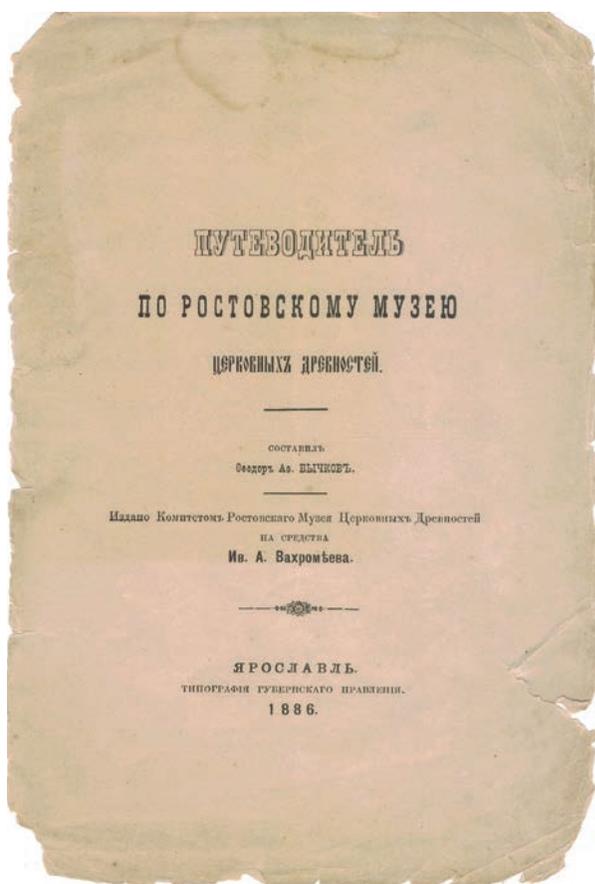
ний смысл и значение церковной росписи, происхождение непонятных непосредственному взору объектов».

Определением Синода в 1903 году были упорядочены способы хранения памятников, а все старинные описи до 1800 года сосредоточены в патриаршей библиотеке. С 1889 года реставрация монументальных памятников древности могла быть осуществлена только по предварительному одобрению историко-археологических кабинетов.

В особом ряду среди церковных музеев стоял созданный в 1883 году Ростовский музей церковных древностей Ярославской епархии, устав которого утверждён Священным синодом 8 февраля 1885 года.

В частности, в нём сказано:

1. Ростовский музей церковных древностей состоит под покровительством Преосвященного ярославского (тогда им был архиепископ Ионафан (Руднев). Потомственные почётные граждане Всеволод и Евграф Королевы состоят пожизненно почётными попечителями музея.



Путеводитель по Ростовскому Музею церковных древностей. 1886 г.

Фотография предоставлена автором статьи

2. Музей собирает и хранит предметы древнерусского церковного зодчества и служит целям братства святителя Димитрия Ростовского.

3. Музей состоит под наблюдением Императорского московского археологического общества.

4. Непосредственное управление музеем поручается комитету под председательством Ярославского губернатора и членов Императорского Московского археологического общества, проживающих в городе Ростове и Ярославле.

Состав членов комитета:

товарищ председателя-действительный статский советник Булатов Д.А. (Ростовский уездный предводитель дворянства),

городской глава г. Ярославля Вахромеев И.А.,

секретарь музея А.А. Титов,
казначей музея И.А. Шляков,
хранитель музея священник Василий Мансветов.

Почётными членами музея были Наследник Цесаревич Николай Александрович, Великий Князь Владимир Александрович, Великий князь Сергей Александрович, 12 духовных лиц, в том числе 10 архиереев и 49 светских сотрудников. Также сотрудниками были записаны 77 человек, в том числе 11 лиц духовного звания.

Собственно древлехранилище располагалось в отреставрированных Белой и Отдаточной палатах Ростовского кремля.

Для формирования коллекций Высокопреосвященнейшим Ионафаном было издано Циркулярное распоряжение о доставлении в музей из всех церквей и монастырей епархии (а их было около 1000) старинных, пришедших в ветхость икон, не находящихся в употреблении богослужебных предметов, рукописей, старопечатных книг и прочее. Много жертвовали архиереи других епархий и частные лица.

В 1886 году издали Путеводитель по Ростовскому музею церковных древностей.

На момент издания, то есть через три года, в музее числилось более 3000 единиц хранения. Со временем научный авторитет музея стал настолько высоким, что в 1910 году Государственная дума приняла решение о предоставлении музею ежегодной субсидии в размере 2300 золотых рублей, по тем временам сумма весьма внушительная.

К этому времени фондовая коллекция составляла свыше 10000 единиц хранения, в том числе, больше трёхсот древних икон XV–XVIII веков.

Одним из существенных помощников музея было братство святителя Димитрия Ростовского, председателем которого являлся архиепископ Ионафан, вице-президентом ярославский губернатор

В.Д. Левшин, а вторым товарищем председателя – настоятель Ярославского Афанасьевского монастыря архимандрит Феодосий.

Параграф третий устава Братства предполагал собирание и доставку в музей церковных древностей экспонатов из всех церквей и монастырей епархии. Члены братства – очень влиятельной в своё время организации, и сами много жертвовали в музейные коллекции, и адресно обращались к конкретным настоятелям храмов и обителей с просьбой пожертвовать или уступить те или иные древние реликвии. Учитывая огромный административный ресурс братства, эта его деятельность принесла большие плоды.

Такая ситуация складывалась вплоть до 1917 года, после чего всё кардинально изменилось, и Церковь встретила новые невиданные в своей истории испытания. В этих условиях говорить о какой-либо древлехранительной деятельности вовсе не представлялось возможным.

После отказа государства в конце XX века от богорборческой идеологии и прекращения гонений на Церковь прошло около 30 лет. Тем не менее уже в 2012 году в Ярославской епархии были созданы два частных учреждения культуры: в Борисоглебском монастыре музей и музей имени святителя Агафангела в Ярославле, который в настоящее время



Экспозиции Афанасьевского монастыря г. Ярославля

Фотографии предоставлены автором статьи

он располагается в Казанском монастыре. В 2015 г. музей-древлехранилище был образован в Афанасьевском монастыре и создано древлехранилище в Ростовской Спасо-Яковлевский обители.

В 2015 году решением Священного синода в епархиях сформирована структура епархиальных древлехранителей, потрачены огромные усилия для обучения представителей епархий этому делу, ежегодно проводятся съезды епархиальных древлехранителей. Также синодальным решением было предписано создать в структурных подразделениях епархий реестр наиболее ценных движимых предметов церковной старины, что и сделали в течение предыдущего 2023 года. В Ярославской епархии список таких предметов весьма внушителен.

Теперь речь идёт о создании епархиального древлехранилища. На сегодняшний момент Ярославская епархия выделила для этих целей помещение в центре города площадью около трёхсот квадратных метров. По нашей задумке древлехранилище будет включать в свою структуру пять зон: лекционно-просветительскую, экспозиционную, собственно фондохра-

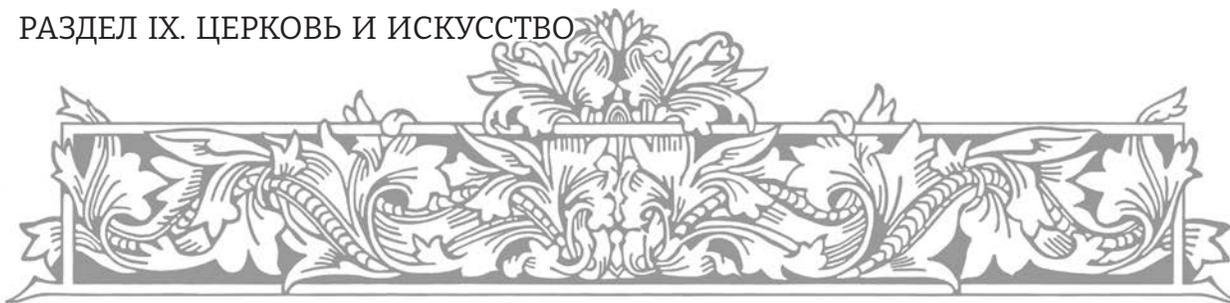
нилище, реставрационную мастерскую и кабинет хранителя.

В соответствии с нормами хранения фондохранилище разделено ещё на пять зон для хранения тканей, бумажных носителей, изделий из металлов, изделий из дерева и собственно икон. Предполагается поддержание необходимого температурно-влажностного режима, устройство системы пожарной и охранной сигнализации. Предполагается также, что лекционная и экспозиционные зоны будут доступны всем желающим, а соответственно реставрационная мастерская и фондохранилище – специалистам.

В настоящее время идут ремонтные работы в помещении, подана заявка на Государственный грант для укомплектования хранилища и мастерской необходимым современным и, надо сказать, весьма дорогостоящим музейным оборудованием. Помощь епархии в этой работе оказывают специалисты Ярославского музея-заповедника, музея Ростовского кремля, музеев города Ярославля.

Мы надеемся, что совместные усилия епархии, музейного экспертного сообщества дадут в своё время благие плоды.





Д. В. Полещук

УДК 75.025

Обретение Святых Образов (Из практического опыта сохранения монументальной живописи на объекте культурного наследия регионального значения Казанского монастыря г. Ярославля)

Аннотация: В статье представлено описание выполнения комплексных научных исследований, противоаварийных и консервационно-реставрационных работ по сохранению монументальной живописи в Покровском храме Казанского женского монастыря г. Ярославля. Показана трудоемкость процессов реставрации.

Ключевые слова: Казанский монастырь, Покровский храм, монументальная живопись, реставрация.

D. V. Poleshchuk

The Acquisition of Holy Images (From the practical experience of preserving monumental paintings at the cultural heritage site of regional significance of the Kazan Monastery in Yaroslavl)

Abstract: The article describes the implementation of comprehensive scientific research, emergency management and conservation and restoration work to preserve monumental paintings in the Pokrovsky Church of the Kazan Convent in Yaroslavl. The complexity of restoration processes is shown.

Keywords: Kazan monastery, Pokrovsky Temple, monumental painting, restoration.

Престол зимней церкви Казанского женского монастыря освящен в честь праздника Покрова Пресвятой Владычицы нашей Богородицы и Приснодевы Марии. Первые камни в основание Покровской церкви были заложены 5 (18) мая 1820 года, в день отдания Пасхи. Единый ансамбль с храмом составляла четырехъярусная колокольня, высота которой со шпилем была 28 саженьей (около 60 м). В ее нижнем ярусе находились Святые ворота.

Строительство завершилось в 1821 году, а годом позже колокольню и храм увенчали главки с крестами. Однокупольная кирпичная постройка выполнена в стиле классицизма с трапезной и многоярусной

колокольней. В октябре 1827 года к исполнению стеновых росписей храма приступила артель Тимофея Медведева. Одновременно работали резчики над иконостасом, жертвенниками и престолами. В декабре 1827 года специально для монастырской колокольни на заводе ярославского купца П. Г. Оловянишникова отлили колокол благовестник в 325 пудов.

21 июля 1828 года Архиепископом Ярославским и Ростовским Авраамием церковь в честь Покрова Пресвятой Богородицы была освящена. Торжество освящения придела Покровского храма в честь Иоанна Предтечи состоялось 23 июня 1829 года, а в честь Николая Чудотворца – 9 мая 1830 года.



Фотография конца XIX в.

Фотография предоставлена автором статьи

В дар Казанскому монастырю специально для Покровского храма были преподнесены две чтимые иконы. Архиепископ Арсений (Верещагин) передал написанный на полотне образ преподобного Феодосия Тотемского – Ярославский владыка участвовал в открытии мощей святого в 1797 году и привез икону из Тотьмы. А в 1822 году дворянин Тимохович завещал обителю список 1793 года с чудотворной Тихвинской иконы Божией Матери.

Чудотворной почиталась ярославцами икона Божией Матери Троеручица,

стоявшая в теплом Покровском храме «в богатой ризе, за правым клиросом». В 1921 году в монастыре был обнаружен ящик с серебряными вотивными привесками к этому образу в количестве 32 штук. Они прикладывались с надеждой исцеления к рукам страждущих богомольцев. Также, справа от царских врат, находился образ Спаса Нерукотворного. По преданию, икона пожертвована в монастырь в XVIII столетии дворянином Телепневым. Некто из предков его был в Константинополе резидентом, полу-

чил эту святыню в благословение от греческого патриарха.

До революции библиотека монастыря и часть ризницы располагались в специальном помещении Покровского храма. В монастырской библиотеке берегались древние грамоты и рукописи. Среди них рукописное сказание о местной чудотворной иконе Казанской, две грамоты царя Алексея Михайловича 1659 и 1666 годов, две грамоты царей Иоанна и Петра Алексеевичей 1683 и 1689 годов, грамота архиепископа Антония на построение Покровской церкви 1819 г. К сожалению, до наших дней дошли лишь крупницы из тех бесценных памятников духовной и художественной культуры, которые наполняли храм и ризницу обители.

В июле 1918 года во время подавления белогвардейского мятежа в Ярославле при артиллерийском обстреле колокольня при Покровском храме сильно пострадала. После закрытия монастыря в декабре 1918 г. храм оставался открытым как приходской еще в течение трех лет. Однако в сентябре 1921 года Покровскую церковь закрыли, а иконостас, киоты, три престола и три жертвенника сожгли¹.

В советское время в этом здании располагалась библиотека, а с 1948 г. – Ярославский планетарий. Лишь в мае 2011 года бывший Покровский храм возвратили монастырю. В июле того же года начались масштабные ремонтные работы, связанные с разбором железобетонных конструкций купола, стен, перекрытий. В ноябре-декабре 2011 г. были выполнены научно-исследовательские работы по монументальной живописи в четверике церкви: визуальное обследование технического состояния и ограждающих конструкций, цикл пробно-экспериментальных работ по отработке методики проведения консервационно-реставрационных процессов. В ходе пробных работ и консервационно-реставрационных

мероприятий систематически осуществлялась фотофиксация. По результатам комплексных научных исследований был разработан проект методики проведения противоаварийных и консервационно-реставрационных работ по монументальной живописи и согласован департаментом культуры Ярославской области.

В советское время содержание храмов и их приспособление для гражданского использования сопровождалось уничтожением, полным демонтажем живописи вместе со штукатуркой. Этот способ богоборческого, вандального действия не так часто применялся. Зачастую просто закрашивали образы святых, что было менее затратно и сохранялась штукатурка. Такое встречалось нами во многих храмах, на которых приходилось работать по реставрации монументальной живописи. Надо отметить, что закрашивание в советское время образов святых хоть и нанесло вред и повлияло на сохранность монументальной живописи, тем не менее это позволило нам при должном профессиональном и кропотливом труде специалистов возвращать бесценные святые образы.

В 2012 году были проведены противоаварийные и консервационно-реставрационные работы на поверхностях свода и прилегающих к нему верхних частей стен четверика, в ходе которых обнаружился чудесным образом сохранившиеся фрески конца XIX века.

После удаления позднейших наслоений определены сюжеты росписи: «Рождество Богородицы» (северная часть свода) – из-за протечки, солеобразований – правая часть утрачена, по всей поверхности фрагментарные утраты; «Воскресение Господне» (восточная часть свода) – в центре на фигуре Христа выпадение кирпичной кладки, внизу слева и справа фрагментарные утраты доклеевой росписи; «Успение Богородицы» (южная часть свода) – ниже центра утрата кирпичной кладки; «Покрова Пресвятой Богородицы» (западная часть свода) – чуть ниже центра выпадение кирпичей на месте изображения

¹ В настоящей статье использованы историко-архивные материалы сайта Казанского женского монастыря г. Ярославля.



**После реставрации. Восточный свод четверика
Композиция «Воскресение Господне»**

Фотография из архива Д. В. Полещука



**После реставрации. Северный свод четверика
Композиция «Рождество Пресвятой Богородицы»**

Фотография из архива Д. В. Полещука



**После реставрации. Южный свод четверика
Композиция «Успение Пресвятой Богородицы»**

Фотография из архива Д. В. Полещука



**После реставрации. Западный свод четверика
Композиция «Покрова Пресвятой Богородицы»**

Фотография из архива Д. В. Полещука



Художники-реставраторы монументальной живописи

Фотография из архива Д. В. Полещука

лика, многочисленные мелкие утраты и большая часть святых в медальонах. На северной стене – апостолы Марк (слева) и Матфей (справа), в центре – два ангела с иконой Богородицы. На южной стене – апостолы Иоанн (слева) и Лука (справа), в центре два ангела с иконой Богородицы. На западной стене – композиция «Всех скорбящих радость...».

13–14 октября 2012 года в храме в честь Покрова Пресвятой Богородицы отслужены первые Всенощная и Божественная литургия.

Покровский храм Казанского женского монастыря медленно возвращается к былому облику интерьеров.

С 2023 года работы по реставрации монументальной живописи продолжены в трапезной церкви под руководством художника-реставратора монументальной живописи высшей категории Чижова Евгения Александровича, искусствоведа Васильевой Татьяны Львовны. Бригада специалистов под руководством художника-реставратора монументальной живописи первой категории Крылова Сергея Владимировича в составе

реставраторов: Апалькова Игоря Алексеевича, Савельева Андрея Юрьевича, Крылова Матвея Сергеевича, Бущика Юрия Богдановича, Коршунова Александра Николаевича, Русецкого Алексея Константиновича, Корнилова Александра Анатольевича, Каширова Александра Сергеевича, Чижовой Анны Юрьевны, Черняевой Ирины Викторовны выполняет ответственную и сложнейшую работу по реставрации монументальной живописи. Каждый реставратор к своей работе относится очень серьезно, с большой ответственностью, применяя на практике знания технических и стилистических особенностей настенных росписей различных эпох.

Когда реставраторы приступили к обследованию и выполнили пробные расчистки, то обнаружили, что живописный изначальный слой находится под слоями многочисленных покрасок (от 7 до 12 слоев). Основная сложность при удалении этих покрасок состоит в том, что состав масляных лакокрасочных материалов не однороден, с разной степенью сцепления между собой и изначальным авторским слоем.



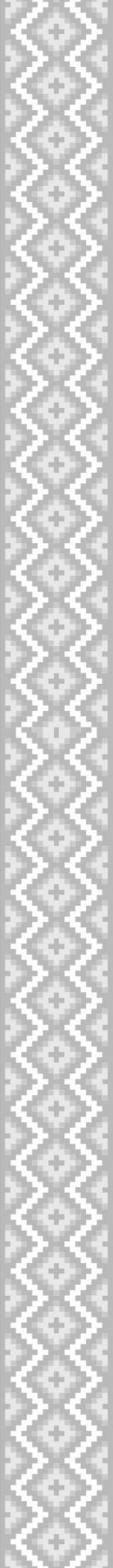
**Композиция
«Святая Великомученица Варвара»**
После удаления поздних покрасок
Фотография Д. В. Полещук



**Композиция
«Святая Великомученица Александра»**
После удаления поздних покрасок
Фотография Д. В. Полещук



Композиция «Преподобная Ксения». В процессе удаления поздних покрасок
Фотография Д. В. Полещук





Композиция «Святая Царица Елена»

После удаления поздних покрасок

Фотография Д. В. Полещук

Главной причиной разрушения материалов живописи являются многочисленные и многолетние протечки кровли, которые привели к разрушению штукатурного грунта, образованию и выходу солей на поверхность живописи и самое вредоносное – пропитывание солями красочных слоев, что затрудняет удаление поздних покрасок с изначальной живописи.

Своды трапезной Покровского храма, кажется, крайне неохотно, даже не сантиметрами, а миллиметр за миллиметром, как на старинной иконе, открывали свои тайны. За три зимних месяца 2023–2024 годов удалось вернуть из небытия образы Великомучениц Варвары и Александры.

В марте 2024 года почти полностью очистили от наслоений клейма с изображениями Марии Магдалины, преподобной Ксении и царицы Елены.

Реставраторам приходилось подбирать сложные составы и рецепты химических

реактивов для размягчения и дальнейшего удаления каждого слоя механическим способом скальпелями и с большой осторожностью осуществлять выборку поздних покрасок. Трудоемкость этих процессов сложно переоценить. Кроме физических нагрузок при выполнении этих работ реставраторам приходилось постоянно находиться в масках-противогазах для защиты от вредных ядовитых веществ, которые содержались в составе химических растворителей, применяемых при расчистках. Эту работу можно сравнить с мастерством нейрохирургов, ведь реставраторам требовалось послойно снимать чужеродный материал с изначального материала живописи, стараясь как можно меньше его повредить. И вот, как чудо, перед нами открываются образы святых, выполненные в великолепной художественной технике.

Необходимо отметить, что описание сюжетов в архивных материалах пока не найдено и для реставраторов открытие каждого изображения является настоящим праздником. Сохранившиеся образы станут основанием для дальнейших исследований искусствоведов по разработке иконографии и воссозданию, к сожалению, уже утраченных участков живописи.

Интересный факт

В процессе удаления слоев поздних покрасок были открыты и временно оставлены – для фотофиксации – богоборческие надписи. Здесь и «Когда наука делает шаг вперед – религия отступает на шаг назад», и про то, что – «Религия опиум для народа». Скоро они уйдут в небытие. Вернутся тончайшей работы лики святых.

Продолжается работа, слой за слоем удаляются покраски, и вот награда: очередной открывшийся лик, изящный жест, деталь одеяния, орнамент написанные художником в конце XIX столетия. По самым скромным подсчетам, работа по расчистке продлится еще полгода. Затем предстоит оценить степень сохран-



Композиция «Святая Мария Магдалина»

Святой образ закрашен богоборческой надписью. После удаления поздних покрасок

Фотография Д. В. Полешук



Композиция «Святая Мария Магдалина»

Фрагмент композиции. После удаления поздних покрасок

Фотография Д. В. Полешук

ности и приступить к восстановлению живописного слоя с воссозданием утраченной живописи.

Специалистами реставрационной организации будут продолжены исто-

рико-архивные научные исследования, ведь сколько удивительных открытий ждут нас впереди, после удаления поздних покрасок со всех сводов и стен храма.





Е. А. Федорова

УДК 82-31

Тема безумия в творчестве Гоголя, Достоевского и Льва Толстого¹

Аннотация: В статье на основе этического учения известного физиолога и религиозного мыслителя А. А. Ухтомского, а также слависта Русского Зарубежья Д. И. Чижевского сопоставляются три повести: «Записки сумасшедшего» Н. В. Гоголя, «Двойник» Ф. М. Достоевского и «Записки сумасшедшего» Л. Н. Толстого. По мнению Ухтомского и Чижевского, Двойник раскрывает подсознательное в человеке, его низшую, «плотскую» и даже демоническую природу. «Надсознательное» в человеке обращает его к духовному миру. Для того, чтобы это произошло, необходима духовная работа личности по формированию новой доминанты, освобождение от самоутверждения и Двойника и выход на новый уровень коммуникации, который предполагает «собеседование». Герой «Записок сумасшедшего» Толстого, в отличие от своих предшественников (героев Гоголя и Достоевского), преодолевает страх за себя, испытывает страх Божий и обретает духовную радость, становится Собеседником, несущим людям христианскую Истину. Обобщения, которые содержатся в повестях Гоголя, Достоевского и Толстого, позволяют предполагать, что писатели размышляют о судьбе России и русского человека.

Ключевые слова: Н. В. Гоголь, Ф. М. Достоевский, Л. Н. Толстой, «Записки сумасшедшего», «Двойник», этические законы.

Е. А. Fedorova

The theme of madness in the works of Gogol, Dostoevsky and Leo Tolstoy

Abstract: The article compares three stories based on the ethical teachings of the famous physiologist and religious thinker A. A. Ukhtomsky, as well as the Slavist of the Russian Diaspora D. I. Chizhevsky: "Notes of a Madman" by N. V. Gogol, "The Double" by F. M. Dostoevsky and "Notes of a Madman" by L. N. Tolstoy. According to Ukhtomsky and Chizhevsky, the Double reveals the subconscious in a person, his lower, "carnal" and even demonic nature. The "supra-conscious" in man turns him to the spiritual world. In order for this to happen, the spiritual work of the personality on the formation of a new dominant, liberation from self-affirmation and a Double, and reaching a new level of communication, which involves an "interview", is necessary. The hero of Tolstoy's "Notes of a Madman", unlike his predecessors (the heroes of Gogol and Dostoevsky), overcomes fear for himself, experiences the fear of God and finds spiritual joy, becomes an Interlocutor who brings Christian Truth to people. The generalizations contained in the stories of Gogol, Dostoevsky and Tolstoy suggest that the writers reflect on the fate of Russia and the Russian people.

Keywords: N. V. Gogol, F. M. Dostoevsky, L. N. Tolstoy, "Notes of a madman", "Double", ethical laws.

¹ Прим. автора: Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23-28-01302, <https://rscf.ru/project/23-28-01302/> «Методология аксиологического подхода к изучению русской словесности А. А. Ухтомского и Д. И. Чижевского».



Н. В. Гоголь

Из дагерротипной группы русских художников в Риме. Фотограф Сергей Левицкий. 1845 г. Фотография из открытых источников

В осмыслении повести Н.В. Гоголя «Записки сумасшедшего» (1835) современная наука выделяет две тенденции: одна восходит к критическим статьям В.Г. Белинского и Н.Г. Чернышевского, другая вступает с ними в полемику.

Тема безумия связывается представителями социологического подхода к изучению русской литературы с общественной атмосферой России XIX века. Так, В.В. Маркович утверждает, что герой Гоголя в финале не просто становится сумасшедшим. Своим безумием он возвышается до социального протеста и обретает «неисчерпаемое богатство духа», которое воссоединяет его со всем миром². Современный исследователь А.В. Скрипник считает, что с помощью «языка сумасшедшего чиновника» Гоголь стремится пока-

зать «атмосферу абсурда, царящую в России 1830-х годов»³.

Проблему нового подхода к изучению повести Гоголя поднимают И.А. Виноградов и В.А. Воропаев. В.А. Воропаев обращает внимание, что уже в первой половине XX века в трудах представителей Русского Зарубежья о Гоголе (в том числе Д.И. Чижевского) происходит отказ от ложного социологического подхода к личности⁴.

И.А. Виноградов утверждает, что «компетентное чтение» произведений Гоголя невозможно без знания святоотеческого наследия, а также работы с черновиками и архивными материалами⁵. Обращаясь к черновикам повести «Записки сумасшедшего» (первоначальное название «Владимир 3-ей степени»), исследователь доказывает, что основой сумасшествия Поприщева является его «неумное честолюбие», тщеславие, зависимость от материальных благ мира⁶.

Повести «Записки сумасшедшего» Н.В. Гоголя, «Двойник» Ф.М. Достоевского и «Записки сумасшедшего» Л.Н. Толстого объединяет тема безумия, мотив скандала и стремление заглянуть в «пограничное» состояние героя, в частности, появление его Двойника. Безусловно, что в одноименной незавершенной повести Толстой обращался к опыту Гоголя и Достоевского. Историография проблемы «Гоголь и Достоевский» излагается В.А. Викторovichем⁷. Традиции Гоголя в творчестве Достоевского и Толстого рассматривают

³ Скрипник А.В. Общественно-литературный фон повести «Записки сумасшедшего» Н.В. Гоголя. Иркутск: Издательство БГУЭП, 2011. С. 4.

⁴ Воропаев В.А. Миросозерцание и поэтика Н.В. Гоголя в критике Русской эмиграции // Проблемы исторической поэтики. 2020. Т. 18. № 4. С. 138.

⁵ Виноградов И.А. Время реабилитации. О новом прочтении Н.В. Гоголя // Вестник Костромского государственного университета. 2022. Т. 28, № 2. С. 85.

⁶ Там же.

⁷ Викторovich В.А. Гоголь в творческом сознании Достоевского // Достоевский: Материалы и исследования. СПб.: Институт русской литературы РАН, 1997. Т. 14. С. 226.

² Маркович В.М. Петербургские повести Н.В. Гоголя: монография. Ленинград: Художественная литература, 1989. С. 76–79.

также Р.Г. Назиров⁸, С.Г. Бочаров⁹, И.П. Золотусский¹⁰ и др.

Нора Букс и Ефим Курганов видят общее между произведениями Гоголя и Достоевского в мотиве скандала, который рождается из «страха тотального поражения», в основе которого лежит «глубинное чувство неуверенности»¹¹. Однако страх человека может быть разной природы. Возможен «страх вражий», страх за себя, малодушие, но может быть страх Божий, который ведет к духовному возрастанию личности. Помочь дифференцировать разные виды страха и безумия может этическое учение А.А. Ухтомского. Архивные документы Ухтомского, его статьи, дневники и записные книжки хранятся в Санкт-Петербургском филиале Архива Российской академии наук.

В одной из не опубликованных еще статей Ухтомский размышляет о том, что Достоевский, опираясь на святоотеческое предание и глубокое знание природы человека, указывает ему путь к спасению: «...в том сумраке и сумятице борющихся идей и лиц, которые выявляются у Достоевского, выступают контуры трех закономерностей: закона доминанты, закона заслуженного собеседника (возмездия), закона милосердия (любви). Так, по преп. Иоанну Лествичнику, “иже о любви глаголати хотяи, о Бозе глаголати начат”. Не «доказательствами», не самообеспечением, не предварительными расписками и век-



Портрет Ф. М. Достоевского
Художник Василий Перов. 1872 г.
Фотография из открытых источников

селями выходит человек за свои границы и открывает лицо другого, но расширением сердца и деятельною любовью. “Путь заповедей твоих текох, егда расширил еси сердце мое”¹².

Опираясь на святоотеческое наследие, Ухтомский считает, что человеку от природы или Богом дается дар любви и совести. В него вложены «естественные» законы – закон возмездия или «заслуженного собеседника» и закон любви и милосердия. Если человек замкнут на себе, это приводит его к одиночеству и жизненному тупику, он видит вокруг себя Двойников. В этом проявляется закон возмездия, или «закон заслуженного собеседника». Подобных героев Ухтомский находит у Достоевского в повестях «Двойник» и «Записки из подполья»: «Самоутверждение – натуральная черта шизоидного человека. Аутизм, упор центра тяжести на самого себя, на свое Я, одиночество, «Записки из подполья», – а впоследствии систематический бред солипсизма и безысход-

⁸ Назиров Р. Г. Традиции Гоголя и Пушкина в русской прозе XIX века. Сравнительная история фабул // Назировский архив. 2020. № 4 (30). С. 34–261. <https://elibrary.ru/item.asp?edn=gzmren&sysclid=lkresjvauz565110192> (дата обращения: 07.07.2023).

⁹ Бочаров С.Г. О художественных мирах: Сервантес, Пушкин, Баратынский, Гоголь, Достоевский, Толстой, Платонов. М.: Сов. Россия, 1985. 296 с.

¹⁰ Золотусский И. П. «Записки сумасшедшего» и «Записки из подполья» // Гоголевские чтения / Правительство Москвы, Комитет по культуре г. Москвы, Городская б-ка N 2 им. Н.В. Гоголя; Общ. ред. В.П. Видуловой. М.: Кн. дом «Университет». – № 2: Н.В. Гоголь и мировая культура: Сб. докладов. М.: Кн. дом «Университет», 2003. С. 52–63.

¹¹ Безумное искусство: страх, скандал, безумие / Сост., предисл. Норы Букс, Ефима Курганова. – М.: Издательство АСТ, 2019. С. 10.

¹² Фонд 749. Оп. 1. Ед. хр. 92/6. Л. 104.

ной оторванности от жизни других существ и мира, – вот естественные плоды шизофрении»¹³. Выход из жизненного тупика, по мысли Ухтомского, возможен, если человек преодолеет жажду самоутверждения, своего Двойника. Освобождение от Двойника происходит благодаря закону любви или милосердия, когда человек видит в другом человеке ценность и становится на путь Собеседника.

Антропологические воззрения Д.И. Чижевского раскрываются в его статьях о Гоголе и Достоевском 1920–30-х годов, которые в России были опубликованы совсем недавно. По мнению исследователя, человек – это «микрокосм», в его душе происходит постоянная борьба между добром и злом. Низшая, «плотская» и даже демоническая, природа человека может отделиться и выразиться в его Двойнике. Двойник у Достоевского, по мнению Чижевского, раскрывает онтологическую пустоту, «заменимость» человека. Оказываясь перед нравственным выбором, он может устремиться в небытие или в божественное бытие. Гоголь и Достоевский, утверждает Чижевский, ведут читателя к спасению, им важно показать, что за искаженной действительностью проступает Царство Благодати.

В работе «Гоголь как художник и мыслитель»¹⁴ Чижевский соотносит поэтику Гоголя с его идеалами и целью – способствовать преображению человека. В статье «Достоевский и западноевропейская философия» Чижевский указывает на источники «традиционного иерархического учения о душевной жизни»: это святоотеческая антропология, неоплатонизм (Достоевский его воспринимает через Шиллера), романтизм Гофмана и Каруса¹⁵. Причину раздвоенности личности автор видит

в том, что она чрезмерно привязывается к чему-либо земному¹⁶.

Оба аспекта «двойничества» (в понимании Ухтомского и Чижевского) присутствуют и в повести Гоголя «Записки сумасшедшего». Главный герой повести – Аксентий Иванович Поприщев – это чиновник-дворянин, мечтающий о карьере и о женитьбе на дочери начальника. Его отличает болезненное самолюбие. Он недоволен своим служебным положением, чином и жалованием. В его речи звучит самоутверждение: «Я разве из каких-нибудь разночинцев, из портных или из унтер-офицерских детей? Я дворянин! Что ж, и я могу дослужиться!»¹⁷ [Гоголь, с. 178] и даже протест: «Отчего я титулярный советник и с какой стати я титулярный советник?» [Гоголь, с. 185]. Жажда занять более высокое место в обществе приводит героя к мысли, что он может быть тем самым испанским королем, который, по свидетельству газетной хроники, исчез. Один человек легко заменяет другого, что обнаруживает отсутствие личного начала в герое. Вместе с тем это «маленький человек» с его неудовлетворенными амбициями.

«Двойничество» Поприщева проявляется в том, что он видит в окружающих только негативное, особенно по отношению к тем, кто не проявляет к нему почтения или может конкурировать с ним. Ведущий жанр в его речи – это презрение. Поприщев презирает лакея, который не почтил его приветствием: «Я терпеть не могу лакейского круга: всегда развалится в передней, и хоть бы головую потрудились кивнуть» [Гоголь, с. 177]. У него вызывает раздражение чиновник, имеющий, в отличие от него, дачу: «Фрачишка на нем гадкий, рожа такая, что плюнуть

¹³ Ф. 749. Оп. 1. № 91/17. Л. 25.

¹⁴ Чижевский Д.И. Гоголь как художник и мыслитель / публ. и комм. В. Янцена // Вопросы философии. 2010. № 1. С. 118–129.

¹⁵ Чижевский Д.И. Достоевский и западноевропейская философия / публ. А.В. Тоичкиной // Достоевский и мировая культура. 2010. № 27. 264–272.

¹⁶ Надъярных Н.С. Дмитрий Чижевский. Единство смысла / Н.С. Надъярных; Ин-т мировой лит. – М.: Наука, 2005. – 366 с.

¹⁷ Повесть Гоголя цитируется по изданию: Гоголь Н.В. Собр. соч. в 6 т. Т. 3. – М.: Государственное издательство художественной литературы, 1959. – 334 с. В квадратных скобках указывается фамилия автора и страница.

хочется, а посмотри ты, какую он дачу на-
нимает!» [Гоголь, с. 174]. Он обличает на-
чальника отделения, который имеет уни-
верситетское образование: «Да этак даже
не напишет и наш начальник отделения,
хотя он и толкует, что где-то учился в уни-
верситете» [Гоголь, с. 181]. Особенно уси-
ливает внутренний разлад героя известие
о женихе дочери начальника, который
имеет чин камер-юнкера: «...Хотел бы быть
генералом для того только, чтобы уви-
деть, как они будут увиваться и делать все
эти разные придворные штуки и экивоки
и потом сказать им, что я плюю на вас обо-
их» [Гоголь, с. 185].

Постоянное сопоставление себя
с другими, более удачливыми людьми
из его окружения, вынуждает По-
прищева бросать им внутренний вызов:
«Что же, и я могу дослужиться», «Пого-
ди, приятель! Будем и мы полковни-
ком...» [Гоголь, с. 178], «Не может быть!
Враки! Свадьбе не бывать! Что ж из то-
го, что он камер-юнкер?» [Гоголь, с. 185]
или жаловаться на свой удел: «Найдешь
себе бедное богатство, думаешь достать
его рукою, – срывает у тебя камер-юнкер
или генерал» [Гоголь, с. 185]. Обличение
Поприщиным «других» часто сменяется
самовосхвалением: «Многие чиновни-
ки побежали наперерыв, чтобы показать
себя перед ним. Но я ни с места» [Гоголь,
с. 188].

Ощущение себя «испанским королем»
вызывает у героя еще большее презрение
к окружающим: «Ведь это черный народ.
Им нельзя говорить о высоких материях»
[Гоголь, с. 187]. Своих сослуживцев он на-
зывает «канцелярской сволочью» [Гоголь,
с. 188]. Женщина, по его мнению, всегда
«влюблена в черта» [Гоголь, с. 189]. Портно-
го он считает «совершенным ослом» [Го-
голь, с. 187]. Наконец, он называет чинов-
ников «хриstopродавцами»: «Мать, отца,
Бога продадут за деньги, честолюбцы, хри-
stopродавцы!» [Гоголь, с. 189].

Думается, что автор относится к своему
герою неоднозначно, то сокращая, то уве-
личивая дистанцию между собой и геро-

ем. «Я люблю бывать в театре. Как только
грош заведется в кармане – никак не утер-
пишь не пойти» [Гоголь, с. 178], – пишет
герой, и в этом признании слышится ав-
торский голос. Авторская ирония про-
является в описании современных пьес,
которые смотрит Поприщин: «Про журна-
листов тоже очень забавный куплет: что
они любят все бранить и что автор про-
сит от публики защиты. Очень забавные
пьесы пишут нынче сочинители» [Гоголь,
с. 178].

Авторский голос звучит и в размыш-
лении о необходимости изображения по-
ложительного героя в искусстве: «Мне по-
давайте человека! Я хочу видеть человека;
я требую пищи – той, которая бы питала
и услаждала мою душу; а вместо того эта-
кие пустяки...» [Гоголь, с. 183]. Наконец, со-
единение голоса автора и героя прояв-
ляется в финале повести, когда звучит
обращение к матери и мольба: «Матушка,
спаси твоего бедного сына! Урони слезин-
ку на его больную головушку! Посмотри,
как мучают они его! Прижми ко груди сво-
его бедного сиротку! Ему нет места на све-
те! Его гонят! Матушка! Пожалей о своем
больном дитятке!» [Гоголь, с. 193]. Но по-
следней ироничной фразой автор подчер-
кивает дистанцию между собой и героем:
«А знаете ли, что у алжирского дея под са-
мым носом шишка?» [Гоголь, с. 193].

Также неоднозначно относится Досто-
евский к герою повести «Двойник» – Яко-
ву Петровичу Голядкину. Повесть суще-
ствует в двух редакциях – 1846 и 1866 гг.
Ухтомский обратил внимание на то, что
Достоевского очень волновала проблема
«двойничества». По мнению В.Н. Захаро-
ва, безумие настигает Голядкина, когда
он испытывает «отчаянье от утраты сво-
его я»¹⁸. Думается, что Голядкин проходит
через испытание страхом, причем это чув-
ство меняется и трансформируется.

¹⁸ Захаров В.Н. Трагедия и сатира: «вечные»
роли героев Достоевского // Достоевский Ф.М. Пол-
ное собрание сочинений. Канонические тексты.
Т. VI. Петрозаводск: Издательство Петрозаводского
государственного университета, 2005. С. 642.

Впервые чувство страха настигает героя, когда он встречается во время прогулки на экипаже помощника его столоначальника Андрея Филипповича. Герой испытывает желание спрятаться, исчезнуть и шепчет: «Это вовсе не я, не я – да и только»¹⁹ [Достоевский, с. 152]. Еще более сильный приступ страха настигает Голядкина после посещения дома господина статского советника Берендеева, где герой оконфузился, что приводит его к желанию исчезнуть: «Скажемъ болѣе: господинъ Голядкинъ не только желалъ теперь убѣжать отъ себя самого, но даже совсѣмъ уничтожиться, не быть, въ прахъ обратиться» [Достоевский, с. 184]. Именно это желание небытия и приводит к появлению его Двойника, когда он смотрит на черную воду Фонтанки.

Однако Голядкину ведом и другой страх – потерять свою личность. Этот страх подмены себя заставляет Голядкина-старшего противопоставить себя Голядкину-младшему: «Ну, вотъ онъ подлець будетъ, а я буду честный, – и скажутъ, что вотъ этотъ Голядкинъ подлець, на него не смотрите, и его съ другимъ не мѣшайте; а этотъ вотъ честный, добродетельный, кроткий, незлобивый, весьма надежный по службѣ, и къ повышенію чиномъ достойный» [Достоевский, с. 227]. Однако здесь в рассуждениях героя сталкиваются две его доминанты – страх позора, самоутверждение и страх подмены себя. Голос героя соединяется с голосом автора: «какъ ветошку челоѡка подмѣнить, и не разсудить, что челоѡкъ не ветошка» [Достоевский, с. 227]. Страх позора, ориентация на окружающих и приводят героя к сумасшествию. Автор показывает, как герой обращается к зеркалу (один из зеркальных образов и становится его Двойником), как он зависим от общественного мнения.

¹⁹ Повесть Достоевского цитируется по изданию: *Достоевский Ф.М.* Полное собрание сочинений. Канонические тексты. Т. VI. Петрозаводск: Издательство Петрозаводского государственного университета, 2005. 771 с.

Вспоминая работы Ухтомского, можно сказать, что Голядкин, самоутверждаясь, так и не смог увидеть в другом человеке ценность. О своем слуге Петрушке Голядкин с презрением думает: «Эта бестія ни за грошь готова продать челоѡка, а тѣмъ болѣе барина» [Достоевский, с. 149]. Своих молодых сослуживцев он также презирает: «Имъ бы только въ орлянку прижалованъ, да гдѣ нибудь потаскаться, вотъ это ихъ дѣло» [Достоевский, с. 151]. Немку Каролину Ивановну, боясь, что будет известно об их отношениях, Голядкин за глаза оскорбляет, называет «подлой, гадкой, безстыдной» [Достоевский, с. 162]. Уже после появления Двойника Голядкин-старший думает о своих старших сослуживцах с пренебрежением: «Впрочемъ, вѣдь оно и того, какъ подумать, этотъ Антонъ-отъ Анттоновичъ... доѡвряться-то страшно: сѣдъ черезъчуръ, отъ старости покачнулся порядкомъ»; «Только Андрей-то Филипповичъ чего жъ тутъ съ своими смѣшками мѣшается? Ему-то тутъ что? Старая петля! Всегда на пути моемъ, всегда черной кошкой наровитъ перебѣжать челоѡку дорогу...» [Достоевский, с. 200]. Прочитав мнимое любовное послание Клары Олсуфьевны с предложением бежать из дома и тайком венчаться, Голядкин-старший снова испытывает страх – боится остаться без места: «А я человек служащий; а место мое могу потерять из-за этого; я, сударыня вы моя, под суд могу попасть из-за этого» [Достоевский, с. 278]. Кроме того, для него это становится поводом обвинить во всем свою бывшую любовницу-немку: «Эта нѣмка работает. Это от нея, вѣдьмы, все происходит, всѣ сыры-боры отъ нея разгораются» [Достоевский, с. 279].

Попытка примирения Голядкина-старшего с Голядкиным-младшим в финале приводит главного героя к мысли об «Иудином поцелуе», и в этот же миг «ему показалось, что бездна, цѣлая вереница совершенно подобныхъ Голядкиныхъ, съ шумомъ врывается во всѣ двери комнаты...» [Достоевский, с. 297]. Последнее чувство страха Голядкина

описывается автором как леденящий ужас [Достоевский, с. 298]. Он встречается с еще одним Двойником, на этот раз своего врача Крестьяна Ивановича: «Незнакомецъ былъ высокій, плотный человекъ, въ черном фракѣ, съ значительным крестомъ на шеѣ, и одаренный густыми, весьма черными бакенбардами...» [Достоевский, с. 298]. Этот незнакомец «поташилъ за собой» Голядкина, усадил в карету, запряженную лошадьми, которые «фыркали отъ нетерпѣнія» [Достоевский, с. 298]. Согласие «вручить» свою судьбу врачу Крестьяну Ивановичу, которое дает герой, сопровождается «оглушительным, радостным криком» и «самым зловѣщим откликомъ» [Достоевский, с. 299]. Наконец, после забытья Голядкин очнулся и увидел, что «лошади несутъ его по какой-то ему незнакомой дорогѣ. Направо и на лѣво чернѣлись лѣса; было глухо и пусто. Вдругъ онъ обмеръ: два огненные глаза смотрѣли на него въ темнотѣ и зловѣщею, адскою радостію блестя эти два глаза, – это не Крестьянъ Ивановичъ! Кто это? Или это онъ? Онъ! Это Крестьянъ Ивановичъ, но только не прежній, это другой Крестьянъ Ивановичъ! Это ужасный Крестьянъ Ивановичъ!» [Достоевский, с. 300]. Очевидно, что герой испытывает ужас не бытия, а Двойником его врача становится нечистая сила.

Позднее произведение Л.Н. Толстого «Записки сумасшедшего» создается с перерывами в течение почти двадцати лет – с 1884 по 1903 годы. Выбирая форму «записок», Толстой определяет для своего героя цель – описать, как приходит к нему «сумасшествие».

Обращение к двум эпизодам из детства, когда гармоничный мир детской души был разрушен бытовыми ссорами и рассказом тети о том, как люди истязали Спасителя, о Страстях Господних²⁰ [Толстой,

²⁰ Произведение Л.Н. Толстого цитируется по изданию: Толстой Л.Н. Посмертные и художественные произведения Л.Н.Толстого / по тексту издания А.Л. Толстой, под редакцией В.Г. Черткова. СПб., 1912. 432 с.



**Иллюстрация «Лев Толстой»
в стиле портрет**

Источник: illustrators.ru

с. 314] убеждает читателя, что речь идет не о сумасшествии, а о тонкой ранимой душе героя, за которым угадывается автор. Но далее в своих записках, напоминающих исповедь, герой признается, что, выйдя из детства, жил, как все, и грешил, как все.

Перелом происходит в Арзамасе во время путешествия в Пензенскую губернию для покупки имения. К герою приходит страх, который он пытается определить сначала, как «страх смерти», но потом уточняет, что это была «духовная тоска» [Толстой, с. 316]. Герой пытается избавиться от нее, вспоминая молитвы, которые он учил в детстве. После возвращения домой он «начал молиться и ходить в церковь» [Толстой, с. 317]. Посещение «арзамасского ужаса» во второй раз в Москве приводит героя не к детской, а к осмысленной молитве: «Теперь же молитва имела смысл: “Если Ты есть, открой мне: зачем, что я такое?”» [Толстой, с. 318].

Третий раз герой испытывает страх во время охоты, когда оказался один в зимнем поле. На этот раз это был страх иного

рода: «Я хотел по-прежнему допрашивать, упрекать Бога, но тут я вдруг почувствовал, что я не смею, не должен, что считаться с ним нельзя, что Он сказал, что нужно, что я один виноват» [Толстой, с. 320]. Этот страх приносит герою радость, поскольку он теперь молится и просит прощения за свои грехи [Толстой, с. 320]. Обретение радости на охоте у героя Толстого противопоставляется «плотской» радости героя Гоголя. Страх Божий заставляет героя Толстого заглянуть к себе в душу, его грехи становятся ему «гадки», что не происходит с героем Гоголя [Толстой, с. 320]. Чтение Священного Писания, Житий святых открывает Истину толстовскому герою. Когда он отказывается купить имение, то объясняет жене, что их выгода «будет основана на нищете и горе людей» [Толстой, с. 320].

В финале повести герой от исповеди переходит к проповеди: «Я сказал это, и вдруг меня просветила истина того, что я сказал, – главное, истина того, что мужики также хотят жить, как мы, что они – люди, братья, сыны Отца, как сказано в Евангелии» [Толстой, с. 320]. Открывшаяся герою Истина освободила его от страха смерти, «вражьего страха»: «Вдруг как что-то давно щемившее меня оторвалось у меня, точно родилось. Жена сердилась, ругала меня. А мне стало радостно» [Толстой, с. 320]. Окончательное освобождение

героя от страха за себя приходит во время церковного богослужения: «...Нет и смерти, и страха, и нет во мне больше прежнего раздиранья, и я не боюсь уже ничего» [Толстой, с. 320]. Завершается повесть тем, что герой раздает у церкви все свои деньги и идет домой пешком, беседа с народом. Аксиологический подход, обращение к работам Ухтомского и Чижевского позволяют понять, что герой Толстого переживает духовное возрастание – от «страха вражьего» он избавляется «страхом Божьим». Молитва, посещение церкви, причастие Святых Даров помогают ему испытать духовную радость и быть независимым от мнения окружающих.

Таким образом, замкнутость на себе героев Гоголя и Достоевского приводит к появлению Двойника, который выражает «плотскую» и даже демоническую природу героя. Герой «Записок сумасшедшего» Толстого, напротив, побеждает свою «плотскую» природу, страх за себя и переживает духовное возрастание. В финале произведения Толстого исповедь сменяется проповедью, от Двойника герой переходит к Собеседнику, несущему христианскую Истину. Во всех повестях звучит голос автора, создается образ дороги, мотив движения, что позволяет видеть в этих произведениях размышления о судьбе России и русского человека.





СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

1. *Акимов Игорь Александрович* – старший научный сотрудник Ярославского государственного историко-архитектурного и художественного музея-заповедника (Ярославль, Россия).
2. *Алексинская Евгения Сергеевна* – праправнучка о. Николая Розова (Иваново, Россия).
3. *Бажов Сергей Иванович* – кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора истории русской философии Института философии РАН (Москва, Россия).
4. *Ватлина Лидия Павловна* – кандидат химических наук ЯГПУ им. К.Д. Ушинского (Ярославль, Россия).
5. *Виденеева Алла Евгеньевна* – кандидат исторических наук, член Творческого союза художников России (секция искусствоведения) (Ярославская обл., Ростов, Россия).
6. *Григорий (Петров), митрополит* – митрополит Воскресенский, управляющий делами Московской Патриархии, наместник Новоспасского монастыря (Москва, Россия).
7. *Ефименков Виталий Петрович* – кандидат философских наук, преподаватель Лос-Анджелесского государственного университета, выпускник Свято-Троицкой духовной семинарии в Джорданвилле, клирик Русской Православной Церкви Заграницей (Лос-Анджелес, США).
8. *Зуммер Людмила Александровна* – преподаватель регентской школы при Ярославской Духовной Семинарии (Ярославль, Россия).
9. *Никодим (Федоров), игумен* – настоятель Спасо-Афанасиевского монастыря, древлехранитель Ярославской епархии, магистр по сохранению объектов культурного и природного наследия (Ярославль, Россия).
10. *Игнатий (Щукин), иеродиакан* – клирик Николо-Бабаевского мужского монастыря пос. Некрасовское (Ярославская обл., поселок Некрасовское, Россия).
11. *Лонгин (Быченков), иеромонах* – клирик Борисоглебского мужского монастыря Переславской епархии (Ярославская обл., поселок Борисоглебское, Россия).
12. *Колесников Сергей Александрович* – доктор филологических наук, проректор по научной работе Белгородской православной духовной семинарии, профессор Белгородского юридического института МВД России (Белгород, Россия).
13. *Кудрина София Альбертовна* – кандидат философских наук, доцент, заведующий кафедрой философии Ярославского государственного университета имени П.Г. Демидова (Ярославль, Россия).
14. *Мельник Владимир Иванович* – доктор филологических наук, профессор кафедры филологии Перервинской духовной семинарии (Москва, Россия).

15. *Полещук Денис Владимирович* – архитектор-реставратор, генеральный директор АНО «Ярославский центр содействия научной реставрации им. З.В. Полещук», член Союза реставраторов России (Ярославль, Россия).
16. *Федорова Елена Алексеевна* – доктор филологических наук, профессор кафедры теории и коммуникации Ярославского государственного университета имени П.Г. Демидова (Ярославль, Россия).
17. *Филькин Андрей Николаевич, протоиерей* – кандидат философских наук, доцент кафедры истории и философии Ярославского государственного медицинского университета (Ярославль, Россия).
18. *Чеканова Нина Васильевна* – доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой гуманитарных дисциплин Ярославской духовной семинарии (Ярославль, Россия).
19. *Шустров Андрей Григорьевич* – доктор культурологии, профессор, проректор по НИР Ярославской духовной семинарии, заведующий кафедрой богословия и церковной истории (Ярославль, Россия).

ТРЕБОВАНИЯ
редакции к материалам, направляемым
в «Вестник Ярославской духовной семинарии»

1. Редакция не принимает материалы, уже публиковавшиеся ранее (или публикующиеся одновременно) в других изданиях.
2. Статьи представляются в электронном виде, в любой версии Word, на адрес редакции.
3. Объем статьи не должен превышать 1 печ. листа (40 000 знаков).
4. Для облегчения обработки и ускорения прохождения материалов должны соблюдаться следующие требования к оформлению текстов:
 - размер шрифта основного текста – 12, интервал – 1,5;
 - размер шрифта сносок – 10, интервал – 1, печатаются с абзаца;
 - сноски постраничные со сквозной нумерацией по всему тексту;
 - ФИО авторов в сносках печатаются курсивом;
5. Редакция Вестника приветствует использование в статье цветных изображений, предоставляемых в электронном виде отдельными файлами и соответствующих следующим требованиям:
 - передаваемые фотоматериалы и изображения не должны нарушать авторских прав;
 - формат TIFF/JPG/PNG;
 - разрешение не менее 300 dpi;
 - все изображения должны быть подписанными (подрисовочные подписи включаются в файл с авторским текстом).
6. Авторы публикуемых материалов несут ответственность за точность приводимых ими цитат, фактов, дат, имен и других данных, за правильность произведенных ими переводов с иностранных языков.
7. Статьи, поступающие в журнал, подлежат рецензированию и могут быть отклонены из-за несоответствия их содержания, уровня, жанра, языка и т.п. научным требованиям редакции.
8. Авторы статей указывают полностью свои имя, отчество, фамилию, ученую степень, должность, место работы (и другие данные по своему усмотрению), Также средство связи с ними (телефон, адрес электронной почты и т.п.).
9. К статье прилагаются аннотация (не более 500 знаков с пробелами) и несколько ключевых слов; при этом: (а) ФИО, (б) название статьи, (в) аннотация и (г) ключевые слова даются как на русском, так и на английском языках.

Редакция журнала

150000, Ярославская область, г. Ярославль, пл. Челюскинцев, 12/4
Шустров Андрей Григорьевич, E-mail: a.shustrov@list.ru

Вестник Ярославской духовной семинарии. Вып. № 7. 2024 год

Ярославская духовная семинария
Ярославль, 2024

Главный и ответственный редактор А. Г. Шустров
Ответственный секретарь И. П. Баскова

Издательство «Шукаева и семья»
150000, Ярославль, ул. Трефолева, 14, офис 1
Телефоны: (4852) 31-39-39, 8-929-077-87-97
E-mail: rossp@mail.ru. Сайт: rossprav.ru

Директор Т.Ю. Шукаева
Редактор О.А. Шихранова. Дизайн А.Р. Алфеев. Вёрстка Ф.С. Ибрагимова
Корректор С.В. Кузнецова

Бумага офсетная. Формат 60x84¹/₈. Подписано в печать 20.10.2024
Тираж 220 экз. Усл. п. л. 17,14