

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

ВЕЩНИК ЯРОСЛАВСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМНАРИИ

Научный журнал.

Периодическое издание.

Выпуск 2. 2020

*Рекомендовано к публикации
Издательским советом Русской
Православной Церкви
ИС Р21-021-0570*

*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, церковного краеведения, искусства, образования, истории Отечества и другим актуальным проблемам духовной жизни.

Ярославль, 2020.

УДК 27
ББК 86.37

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Главный редактор

иеромонах Сергей (Барабанов)
первый проректор Ярославской духовной семинарии, кандидат богословия, доцент,
заведующий кафедрой церковно-практических дисциплин.

Ответственный редактор

Шустров Андрей Григорьевич

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

Ответственный секретарь, помощник проректора по научно-исследовательской работе
иерей Артемий Пацкалев.

Члены редколлегии:

Ефимов Андрей Борисович, заведующий кафедрой миссиологии ПСТГУ, доктор физико-
математических наук, профессор.

Петракова Татьяна Иванова, председатель Ассоциации учителей православной культуры
города Москвы, доктор педагогических наук, профессор МПГУ.

Макеева Светлана Григорьевна, заведующий кафедрой теории и методики преподавания
филологических дисциплин ЯГПУ им. К.Д. Ушинского, доктор педагогических наук,
профессор.

Юрьева Татьяна Владимировна, доктор культурологии, профессор ЯГПУ им. К.Д.
Ушинского.

Рецензенты:

Доктор исторических наук, профессор Иерусалимский Юрий Юрьевич.

Доктор исторических наук, профессор Марасанова Виктория Михайловна.

ISBN 978-5-9527-0416-9

Вестник Ярославской духовной семинарии. Вып. 2. 2020. Ярославская духовная семинария. –
Ярославль, 2020. – 160 с.

Содержание

<i>Шустров А.Г.</i> Наследие Великой Победы.....	4
<i>Ситарская Ю.О.</i> Пасхальный гимн свят. Амвросия Медиоланского «Hic est dies verus Dei» в контексте богословия праздника Пасхи в IV веке.....	12
<i>Цыплакова С.М.</i> Деятельность древнерусских церковных распевщиков и гимнографов как основа развития профессиональной музыки.....	22
<i>Виденеева А.Е.</i> Митрополит Арсений (Мацеевич) и реорганизация штата служителей Ростовского архиерейского дома в 1743 году.....	32
<i>Иерей Михаил Уланов.</i> Отмена крепостного права: церковный взгляд	44
<i>Марасанова В.М.</i> Взаимодействие светских и духовных властей в Ярославской губернии в последней четверти XVIII столетия: конфликты, компромиссы, сотрудничество.....	52
<i>Иеромонах Сергей (Барабанов).</i> О месте юмора в пастырской практике	64
<i>Казберова Е.Ф., Березина Е.А.</i> Жизненный путь священника Ростислава Костецкого	74
<i>Кришат М.</i> С Суворовым в сердце	80
<i>Талалай М.Г.</i> Густаво Загребельский: внук ярославского полковника, знаменитый итальянский правовед, «толкователь Библии»	90
<i>Кирилл Ф.</i> Русские-липовани – (староверы) - маленькая веточка могучего дерева – русского народа.....	98
<i>иерей Олег Овчаров.</i> Военное духовенство Греции, Сербии и Польши: вопросы совершенствования правовой работы.....	112
<i>Ефремов А.Б.</i> Особенности образования и воспитания в поликультурном регионе.....	122
<i>Колесников С.А.</i> Принципы православной педагогики в духовном наследии протоиерея Василия Зеньковского.....	126
<i>Юрьева Т.В.</i> Изучение иконы в школе и ВУЗе как основа духовного воспитания.....	136
<i>Бажов С.И.</i> Обращение к святоотеческой традиции в религиозной философии И.В. Киреевского и А.С. Хомякова	140
<i>Федорова (Гаричева) Е.А.</i> Достоевский без света: проблема интерпретации произведений Ф.М. Достоевского в кинематографе	152



Знамя над рейхстагом 1 мая 1945 г.
Фотография из открытых источников.

А.Г. Шустров

УДК 2-18

Наследие Великой Победы

Аннотация: Победа Советской России во Второй мировой войне во многом была обеспечена возрождением в народе христианских ценностей жизни. Психология веры направлена на преодоление внутренних недостатков и слабостей человека. Главное торжество ее – великая победа над смертью в вечной жизни. Результаты Великой отечественной войны были не только внешнеполитическими, но и внутренне-духовными. Последние, главным образом, и передаются в поколения. Быть наследником славы воинов-победителей сегодня означает сохранять в себе нравственное достоинство личности.

Ключевые слова: Победа, наследие, христианская традиция, личность, духовная борьба.

A.G. Shustrov

Legacy of the Great Victory

Abstract: The victory of Soviet Russia in World War II was largely ensured by the revival of the Christian values of life among the people. The psychology of faith is aimed at overcoming the internal shortcomings and weaknesses of man. Its main triumph is the great victory over death in eternal life. The results of the Great Patriotic War were not only foreign policy, but internal spiritual. The latter, mainly, are passed on to generations. To be the heir to the glory of the victorious warriors today means preserving the moral dignity of the individual.

Keywords: Victory, heritage, Christian tradition, personality, spiritual struggle.

Прошло 75 лет со дня Победы нашего народа над фашизмом в Великой Отечественной войне. Эта давность позволяет всесторонне осмыслить события тех лет. Речь может идти не только о военной, экономической, политической стороне истории, семейной хронике, психологических состояниях, но и о духовных результатах Победы. Человеческая природа преимущественно является

духовной и в этом своём статусе не подлежит законам времени. Вопросы внутренней жизни относятся к сфере религиозной традиции. Поэтому считается важным взглянуть на уроки войны с позиции христианского мировоззрения.

Слово «победа» – одно из самых важных в христианском языке. Христианин призван быть победителем зла, а значит, и смерти.

Его дух формируется отважным, готовым сразиться со всяческой неправдой. Апостол Павел пишет, что «наша брань не против крови и плоти...» (Еф. 6, 12). «Не страшитесь ни в чём противников...» (Флп. 1, 28). В Откровении св. ап. Иоанна Богослова сказано: «Побеждающий облечётся в белые одежды, и не изглажу имени его из книги жизни...» (Откр. 3, 5). Христианские психологические установки создали непревзойдённый по боевитости дух русской армии и особый характер народа, способный сопротивляться и переносить невероятные трудности, выпавшие на его долю.

Невозможно отрицать, что христианские религиозные принципы определяли культурные ценности и историческое долголетие русской цивилизации.

Великая Отечественная война 1941-1945 гг. была самой грандиозной в отечественной и всемирной истории. Ею разрешилось глубокое нравственное напряжение, вызванное постепенным отказом европейцев от традиционных для них христианских настроений и появлением «новых» идей прогресса. Суть последнего сводится к представлению о возможности изменения человеческой природы вместе с усовершенствованием внешних, приспособленных к земле качеств. Исходя из православного вероучения, человек не в состоянии стать совершенным, не преобразуя свою личность, духовное «я». Амплитуда его природного развития простирается от обожения до озверения. Идеи прогресса святыми отцами относятся к категории опасных иллюзий и фантазий. Представление о возможности радикальным силовым путём установить «небесную правду» проникли

в Россию и захватили умы интеллигенции. Затуманилась и ослабла церковная жизнь. Нарастающий клубок противоречий, усугубляющийся большими человеческими потерями и страданиями в годы I мировой войны и революции, привёл в конечном итоге к массовому отходу от христианства в России и помутнению национального самосознания.

Один из отцов Церкви, свт. Игнатий



Раздел I. Богословие

Фотография 1. «Комбат». ►

Фотограф Макс Альперт. Фотография из открытых источников.



Фотография 2. Пехота Красной Армии.

Фотография из открытых источников

(Брянчанинов), писал, что свободу как высшую жертву следует приносить не идеям, мыслям-богам, а Истинному Богу¹. В результате, в России идеи коммунизма, социального равенства, материального благополучия совершенно вытеснили из поля общественной жизни Церковь. Настал час истины. Всем предстояло пройти для сохранения жизни через горнило очищения. В истории России, при всех её кризисных явлениях, не было столь низкого религиозного падения народа и столь безбожного, гордого и жестокого врага. Поэтому победа в годы Великой Отечественной войны была, поистине, чудесной и необычайной, а поколение победителей, с которыми многие из нас общались, в нравственном отношении - одним из самых высоких и чистых из-за максимальнейшего напряжения оживших духовных сил, поднявших русского человека из духовной пропасти к Небесам. Жертвы этих людей

дали нам возможность быть наследниками этой Победы, Победы жизни над смертью. И в широком христианском смысле, и в узком историческом – мы все вышли из этой Войны.

Фашизм был и остаётся духовным явлением. В основе его лежит идея превосходства, представление о высшей расе, сверхчеловеке, «сильном» типе личности, покоряющей других и не считающейся со «слабыми» в её представлении. Эта нравственная «инфекция» охватила многие умы в Европе. Чтобы справиться с ней, необходимо было противопоставить другой тип характера. При всех разговорах и подготовке к войне для нас она началась неожиданно и не так, как все думали («Внезапно Судия придёт, и каждого деяния обнажатся»). Вновь зазвучали слова «священная война», «тёмная сила», «смертный бой». Вышли из исторического забытья имена святых благоверных князей Александра Невского, Дмитрия Донского. Древняя христианская традиция, заваленная в душах людей, но не уничтоженная в

1. Игнатий (Брянчанинов), свт. Слово о смерти. М., 1991. С. 166.



Фотография 3. Один из первых эшелонов на фронт. 22 июня 1941 г.

Фотограф А. В. Устинов. Фотография из открытых источников

своём основании, возродилась как главная побеждающая и созидаящая сила. Многие солдаты зашивали в гимнастёрки 90 псалом «Живый в помощи Вышняго...»; на краю гибели обретали религиозное прозрение, опыт вечности. Перед угрозой реальной смерти и стремлении к святости раскрылись лучшие свойства человеческой природы, черты русской души: какие песни были написаны в эти годы?! какая была наука и промышленность; самодисциплина?! как дружили, как любили люди друг друга, расставаясь, не зная, увидятся ли ещё когда-нибудь?!

На языке церковной литературы духовное состязание называется аскетикой. Это деятельная сторона веры. Добродетель была опытно исследована древними христианскими монахами, умерщвляющими свою плоть ради духовного совершенствования.

Испытания на долю нашего народа выпали *невольные*. Но постоянная открытость смерти на фронте и небывалые лишения в тылу в аскетическом отношении не уступали древ-

ней аскезе. Да и сама по себе она не является самоцелью, а лишь средством стяжания Божией любви как источника жизни в христианском понимании. В Евангелии говорится, что нет больше той любви, чем кто положит душу свою за друзей своих (Ин. 15, 13).

У св. прав. Иоанна Кронштадтского читаем: «Где нет борьбы, там нет и добродетели, где нет искушения верности и любви, там неизвестно, есть ли верность и любовь. Вера, упование, любовь познаются в противном (в болезнях, скорбях, лишениях)»². Жизнь людей того поколения разделилась на две части: довоенную и фронтовую. И то, что было прежде, что заполняло сердце заботами, стало казаться незначимым, каким-то мелким. Фотографии военного времени доносят нам людей с какой-то необычайной статью, напоминающих иконографические изображения святых воинов с их лёгкой и свободной пла-

2. Иоанн Кронштадтский, прав. Моя жизнь во Христе. Минск, 2013. С. 558.

стикой.

Свт. Феофан Затворник говорил, что условие всех побед есть первая победа над собою³. У известного учителя церковной древности преподобного Макария Египетского мы находим, что победа над противником приходит в результате духовной борьбы, через страдание и смерть⁴. Некоторые виды смерти сродни вечной жизни. Но бывает и смерть уже при жизни земной. Речь идёт о нечувственности ко греху: малодушию, трусости, гордости, самонадеянности, своеволию и т. д. Психология победителя требует постоянного преодоления собственных пороков. В Евангелии от Матфея мы читаем: «Не бойтесь убивающих тело, души же не могущих убить...»; «Сберегший душу свою потеряет её, а потерявший душу свою ради Меня сбережёт её» (Мф. 10, 28, 39).

Церковные авторы указывают, что если бы человек никогда не терпел поражений, то он бы никогда не смирился. Но нужно снова вступить в борьбу и противостоять врагу с надлежащей твёрдостью. Только смиренные могут продолжать войну - общее положение христианской психологии. А какое смирение внушили ужас и паника от первых неудач 41-го года! Св. ап. Иоанн пишет, что победа, победившая зло в мире, есть вера наша (1Ин. 5,4). Свойства веры относятся к незримому. И когда враг стоял перед стенами древнего Кремля, только вера могла вселять надежду на другой исход. По словам св. ап. Павла, скорби приводят к терпению, от терпения - опытность, от опытности - надежда, а надежда не постыжает... (Рим. 5, 3-5). Массовое покаяние, т. е. измене-

ние сознания людей, самоотверженность и самозабвенная преданность высоким идеалам, сверхчеловеческие усилия привели к тому, что они вытерпели, выстрадали эту победу.

Пасха 1945 года совпала с окончанием войны и днем памяти св. великомученика Георгия Победоносца, являющегося образцом терпения и веры.

Свт. Игнатий (Брянчанинов) отмечает, что человека тогда осеняет надежда, когда он увидит себя в невидимой брани победителем⁵. Апостол Павел пишет, что вышедшему на бой нужно не просто бить воздух, а стремиться победить, иметь результат (1Кор. 9, 24-26). Всё наше население, столкнувшееся с войной на фронте, в блокаде, тылу, должно было не только переносить выпавшие на их плечи тяготы, а в этих условиях победить врага. Если высшие добродетели: вера, надежда, любовь вытеснят в душе всё остальное, тогда сотворится чудо, произойдёт то, что не имеет никакой логической связи с видимыми, весьма удручающими обстоятельствами. «А “валеночки”-то до Берлина дошли!» - воскликнула исполнительница одной из самых любимых фронтовиками песен Лидия Русланова, расписываясь на стенах Рейхстага.

Преподобный Максим Грек говорит, что настоящая жизнь служит временем подвигов и приобретения добродетелей, а по смерти - наград. Добродетели установлены в этой жизни, где есть противник. Если мы с ним отважно сражаемся, то достигаем своего отечества⁶.

Исходя из слов христианского подвижника, в целом выражающих христианское миропонимание, Великая Отечественная

3. Феофан Затворник, свт. Путь ко спасению. М., 2015. С. 373.

4. Макарий Египетский, прп. Творения. Библиотека отцов и учителей Церкви. Т. 11. М., 2001. С. 206.

5. Игнатий (Брянчанинов), свт. Указ. соч. С. 166.

6. Максим Грек, прп. Избранные творения. М., 2014. С. 15, 37.

война приобретает еще один смысл. Истинным Отечеством человека, выбравшего путь благородных подвигов и сопротивления злу, служит бесконечная славная жизнь в условиях, где нет зла и несправедливости, что на христианском языке называется Царством Небесным. Бойцы думали, что вот закончится война и начнется настоящая большая жизнь. Но земное Отечество не всегда было милостиво к ним. После перенесённого, кого-то ждали репрессии и новые страдания. Фронтовые годы, где господствовали ужасы войны, стали для них самыми счастливыми в жизни. Как ни парадоксально это звучит! Этот опыт духовной полноты на церковном языке называется блаженством. «Блаженные чистые сердцем, яко они Бога узрят» (Мф. 5, 8). Материальное понимание счастья никогда не приносит удовлетворения, а разъедает личность, отвлекая её от главных вопросов смысла собственной жизни.

Мы не склонны идеализировать реальности военных лет, а говорим о том состоянии духа, которое принесло Победу, которой поклоняется весь мир. Как свидетельствуют хроники, воспоминания, рассказы фронтовиков, в те годы были разные люди и разные поступки. Перед опасностью раскрывается истинное лицо человека. С другой стороны, он не может постоянно находиться в такой степени напряжения. Человек, вообще, сам себе не равен. Мирная жизнь меняла людей, но испытанный поколением войны духовный опыт является их высочайшим достоянием и *нашим величайшим наследием*. Ценой невероятных страданий и беспрецедентных людских потерь они защитили жизнь, «смертью поправ».

Христианское вероучение не считает сам факт физического существования человека

его истинной жизнью. В неё входят. Для этого нужны зримые следы, чувственный образ для подражания. Годы военного лихолетья оставили для поколений немало выдающихся примеров, составляющих главное их наследие.

Так как же пользоваться таким наследием, когда нет внешних захватчиков и всего того, что было 75 лет назад? Церковный ответ на этот вопрос таков: у человека есть извечный враг – его греховная природа, действующая против него. Святые отцы писали, что личность становится сознательной только тогда, когда признает существование нравственного противника и вступает с ним в борьбу. Если индивид добровольно выбирает порок, то он сдаётся ему в плен. Внешний мир – наглядная демонстрация внутреннего состояния душ людей. Соответственно этому формы нравственного сопротивления и очищения могут быть разными, но победа одна, и цена за неё высока. Глядящие на нас с фотографий победителя грозной войны как бы предлагают нам не потерять впустую и пройти также достойно свою жизнь. Они, наши родные по крови, оставили нам в наследство не только свободную от внешних захватчиков страну и землю, но и великие нравственные уроки веры, надежды, любви, чистоты, жертвенности, братолюбия, открытости. Память об этом служит источником наших духовных сил и поступков. В духовной жизни каждого человека может быть свой Сталинград, Курская дуга и Берлин.

Тот же дух, который сейчас скажет память о войне и пересматривает её результаты, оскверняет могилы красноармейцев, пригнал к нам полчища жестоких врагов в 41-м году. Желание пожить по-человечески не имеет ничего общего с перекочёвыванием изо дня

в день через сон, пищу, суетные дела. Это не приносит бодрости духа, оптимизма и физического долголетия, чем отличались люди, прошедшие через те тяжкие годы, когда были лишены и малейшего, чем мы пользуемся сейчас.

Память о войне не исчезает, благодаря новым свидетельствам о ней, своего рода иконам: незаросшим рвам, находкам останков безымянных солдат, военной техники, а также новым историческим материалам.

Мир по природе своей не меняется. Мы также находимся сейчас под натиском западной цивилизации, если понимать под ней стремление к чувственным удовольствиям, уступаем ей политые кровью наших предков свои земли в виде национальных традиций, языка, исторического самосознания и ценностей. Неслучайно святые отцы писали, что кто владеет чувствами, тот владеет миром. Внутренний враг гнездится в эгоизме, неправильном понимании себя, делающем человека не тем, кем он должен быть, лишая его открытости Богу и вынуждая создавать ложных кумиров. Преподобный Максим Исповедник писал, что греховность человека порождает его недолжное отношение к себе,

людям и вещам.

Свобода и изобилие современного мира – кажущиеся и фальшивые. Свобода, отмечает преподобный Макарий Египетский, проявляется в действии, противостоянии злу. Она неизбежно испытывается скорбями⁷. Это как раз то, чего современный человек бежит. Поэтому его свобода сродни сну. Обманное изобилие товаров и продовольствия, развитие индустрии отдыха и развлечений приводит к подрыву ближайшего друга души человека – его тела, – вместе с которым он призван к добрым делам. Оно слабеет, поражается новыми болезнями, не выносливо, не долгожительно и фактически заменяется «протезами» технического прогресса.

В целом, сейчас, когда нет внешней агрессии, аморализм и нездоровые желания приводят к гибели миллионов людей, что сопоставимо с утратами, но уже бесславными, в годы Великой Отечественной войны. Долг памяти перед победителями вступает в наследство в нравственном долге перед самим собой, перед своей совестью, в ответственности за то, что нас окружает.

7. Макарий Египетский, *прп.* Указ. соч. С. 303.

Фотография 4. Поезд из Берлина с воинами-победителями.

Фотограф В.А. Тёмин. Фотография из открытых источников.



Фотография 5. Салют Победы в Великой Отечественной войне над Москвой. Красная площадь, 9 мая 1945 года.
Фотография из открытых источников.



Ю.О. Ситарская

УДК 783

Пасхальный гимн святителя Амвросия Медиоланского «*Nic est dies verus Dei*» в контексте богословия праздника Пасхи в IV веке

Аннотация: Статья посвящена сопоставлению содержания гимна на Пасху свт. Амвросия Медиоланского с содержанием современных ему пасхальных проповедей восточнохристианских авторов. Выделены типичные богословские темы праздника Пасхи у свт. Григория Богослова, Иоанна Златоуста, Афанасия Александрийского, Григория Нисского и др. авторов. В результате сравнительного анализа выявлено множество содержательно-смысловых параллелей между текстом пасхального гимна свт. Амвросия и сочинениями восточных авторов, свидетельствующих о единстве христианской церковной традиции Востока и Запада в IV веке.

Ключевые слова: Гимны свт. Амвросия Медиоланского, христианская гимнография, Милан, Пасха, содержание, смысловые параллели.

Yu.O. Sitariska

The St. Ambrose's Easter hymn “*Nic est dies verus Dei*” in the context of Easter theology in the 4th century

Abstract: The article is devoted to comparing the contents of the Easter hymn of St. Ambrosius with the content of contemporary Easter sermons of the Eastern Church Authors. Typical theological themes of Easter at Gregory the Theologian, John Chrysostom, Athanasius of Alexandria, Gregory of Nyssa and other authors. A comparative analysis revealed many meaningful parallels between the text of the Easter hymn of St. Ambrosius and the writings of eastern authors, testifying to the unity of the Christian church tradition of East and West in the IV century.

Keywords: Hymns of St. Ambrose, the Christian hymnography, Milan, Easter, content, semantic parallels.

Гимнографическое творчество святителя с тем, недостаточно изученных явлений Амвросия Медиоланского является одним европейской культуры. Посвященные из наиболее ярких, интересных и, вместе гимнам свт. Амвросия современные работы

исследователей А. Бонато, И. Биффи, Л. Мильявакки, Дж. Биффи рассматривают довольно широкий спектр вопросов: проблемы авторства амвросиевских гимнов, их связи с античной поэзией, особенности поэтики, стихосложения, литургический контекст и др. Однако исследователи ни разу не обращались к анализу текстов гимнов миланского епископа в сравнении с восточнохристианской богословской литературой его времени. Гимны св. Амвросия рассматривались как явление сугубо локальное, в то время как, на наш взгляд, своим богословским содержанием они весьма показательны для христианской культуры своей эпохи в целом, как западной, так и восточной. В данной статье на примере пасхального гимна «*Hic est dies verus Dei*» будут выявлены важнейшие для понимания его содержания образно-смысловые параллели с проповедями современных свт. Амвросию восточнохристианских авторов IV века, посвященными празднику Пасхи.

Вначале просто их перечислим. Богословское осмысление Пасхи в IV веке находим в проповедях свт. Григория Богослова («Слово 1 на святую Пасху и о своем замедлении», «Слово 45, на Святую Пасху», «Песнь Христу после безмолвия на Пасху»), свт. Афанасия Александрийского («Праздничные послания»), свт. Григория Нисского («Слово на святую и спасительную Пасху»), свт. Иоанна Златоуста («Беседа 134. Слово огласительное во святую Пасху», шесть пасхальных проповедей), прп. Исихия Иерусалимского (1-е и 2-е «Слово на святую Пасху»), свт. Епифания Кипрского («Слово на святое Воскресение Христово»). Кроме того, сохранились также две пасхальные проповеди самого свт. Амвросия Медиоланского («Слово на Святую Пасху»

и «О таинстве Пасхи»)¹. Большинство из этих сочинений – проповеди, которые произносились в пасхальную ночь после чтения евангелия о Воскресении Христовом, перед началом евхаристии.

Наряду с Богоявлением Пасха, или, как ее называли, «День Господень» – самый древний праздник Христианской Церкви, праздновавшийся повсеместно, во всех христианских общинах Востока и Запада. Вместе с тем, в IV веке Пасха начинает восприниматься уже не просто как общепринятый, но как самый главный из христианских праздников. Такое понимание значения Пасхи особенно ясно выражено в пасхальной проповеди свт. Григория Богослова: «Пасха! Она у нас праздников праздник и торжество торжеств; столько превосходит все торжества, не только человеческие и земные, но даже Христовы и для Христа совершаемые, сколько солнце превосходит звезды»².

В образном осмыслении дня Пасхи подчеркивалась идея преодоления божественным светом тьмы греха и смерти, идея торжества света. Вот как это подчеркивает в своей пасхальной проповеди свт. Иоанн Златоуст: «Священные лучи света Христова уже засияли, и ясные звезды чистого Духа взошли, небесные же царские власти открыли сокровищницы Божества. Ночь долгая и темная поглощена, мрачная смерть сокрыта, жизнь всем открыта, все

1. Среди сочинений о Пасхе авторов более раннего времени следует выделить «Две книги о Пасхе» свт. Мелитона Сардийского. О Пасхе писали также Аполлинарий Иерапольский, свв. Климент Александрийский и Ипполит Римский, но их сочинения или не сохранились, или сохранились фрагментарно.

2. Григорий Богослов, свт. Слово 45, на Святую Пасху / Григорий Богослов, свт. / Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, еп. Константинопольского. В 2-х томах (1912). С-Пб.: Издательство П.П. Сойкина, 1912. Т. 2. С. 661-680., С. 662.

полно неиссякаемого света, Восток востоков господствует над всем, и рожденный прежде денницы, бессмертный, великий Христос является перед всеми светлее солнца. Теперь наступает долгий, вечный и неугасающий для нас, верующих, светлый день, – пасха таинственная»³.

Основная идея праздника Пасхи определялась самим его названием⁴ и понималась христианами авторами как переход человека от нынешнего несовершенства к более совершенному состоянию: от смерти к жизни, от земли на небо, из ада в рай: «Тогда мы низведены были с неба на землю, ныне Небесный и нас соделал небесными; тогда чрез грех царствовала смерть, ныне наоборот, чрез жизнь получает державу власти оправдание; тогда один открыл вход смерти, ныне чрез Единого вводится жизнь; тогда чрез смерть мы ниспали от жизни, ныне смерть уничтожается жизнью; тогда от стыда укрывались под смоковницею, ныне облеченные славою приближаемся к древу жизни; тогда за преслушание изгнаны из рая, ныне же верою вселяемся в рай», – пишет в пасхальной проповеди свт. Григорий Нисский⁵. Подобное про-

тивопоставление старого бесславного состояния грешного человека его новому духовному расцвету, достижению им внутренней полноты находим также у свт. Иоанна Златоуста: «Пасха – достойное удивления дело божественного совершенства и силы... Из страсти бесстрашие, из смерти бессмертие, из умерщвления жизнь, из поражения исцеление, из падения восстание, из нисхождения восхождение! Так Бог производит великое!»⁶.

Содержание и смысл Пасхи – тайна боговоплощения, *крестной смерти Иисуса Христа и искупления человеческого рода*. Рассуждения на эту тему есть в целом ряде святоотеческих пасхальных проповедей IV века. Один из самых ярких примеров – пасхальная проповедь свт. Григория Богослова: «Уподобимся Христу; ибо и Христос уподобился нам: сделаемся богами ради Его; ибо и Он стал человеком для нас. Он воспринял худшее, чтобы дать лучшее; обнищал, чтобы нам обогатиться Его нищетой; принял образ раба, чтобы нам получить свободу; снизошел, чтобы нам вознестись; был искушен, чтобы нам победить; претерпел бесславие, чтобы нас прославить; умер, чтобы спасти; вознесся, чтобы привлечь к Себе долужащих в греховном падении»⁷.

Обратимся к традициям празднования Пасхи на Востоке и Западе⁸. Первоначально оно сводилось к посту перед иудейской

3. *Иоанн Златоуст, свт.* Беседа 140. На святую Пасху 6-е. Spuria / Свт. Иоанн Златоуст / Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиеп. Константинопольского, в русском переводе. В 12-ти томах (1895-1906). [Пер. Санкт-Петербургской Духовной академии] Т. 8. Ч. 2. С.-Пб.: Издание Санкт-Петербургской Духовной Академии, 1902. С. 944-957., С. 944.

4. Слово «Пасха», как известно, происходит от еврейского слова «песах» (миновал, прошёл мимо), которое напоминает о том, что Господь миновал еврейские дома, уничтожая первенцев Египта. Это слово также связано с идеей перехода – исхода еврейского народа из египетского плена.

5. *Григорий Нисский, свт.* Слово на святую и спасительную Пасху / Григорий Нисский, свт. / Творения свт. Григория Нисского. В 8-ми томах (1861-1871). [Пер. Московской духовной академии]. М.: Типография В. Готье, 1861-1872 г. Т. 8. С. 87-91.

6. *Иоанн Златоуст, свт.* Беседа 140. На святую Пасху 6-е. Spuria / Указ. изд. С. 944.

7. *Григорий Богослов, свт.* Слово 1 на святую Пасху и о своем замедлении / Свт. Григорий Богослов / Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, еп. Константинопольского. В 2-х томах (1912). С.-Пб.: Издательство П.П. Сойкина, 1912. Т. 1., С. 18.

8. Об истории празднования Пасхи см. подробно: Скабалланович М. Н. Толковый Типикон. Объяснительное изложение Типикона. [С историческим введением. М. Н. Скабаллановича]. М.: Изд. Сретенского монастыря, 2004.

Пасхой. При этом параллельно существовали 2 традиции: на Востоке Пасху отмечали в один день с евреями (т. е. в 14-й день нисана), возводя этот обычай к св. ап. Иоанну Богослову, а на Западе – в следующее за еврейской пасхой воскресенье, ссылаясь на свв. апп. Петра и Павла. Восточная традиция подчеркивала мотив крестных страданий Спасителя и знаменовала день Пасхи постом, западная же традиция праздновала два праздника: в честь смерти Христа («крестная Пасха») и в честь Его воскресения («Пасха воскресения»). Первая, соответственно, имела скорбный, покаянный колорит, вторая – ликующий и радостный. Такое сосуществование двух разных традиций на Востоке и Западе, как известно, породило споры о времени празднования Пасхи. Однако после Никейского собора 325 г. и Антиохийского собора 341 г. по всему христианскому миру восторжествовала западная традиция празднования Христова Воскресения.

Каким было празднование Пасхи в Милане в IV веке? В «Жизни Константина» Евсевий пишет, что император в дни «спасительного праздника, усугубляя благочестивую деятельность свою, совершал божественное торжество всею силою души и тела и распоряжался празднованием так: проводимую в бодрствовании священную ночь превращал он в дневной свет, ибо назначенные к тому люди по всему городу зажигали высокие восковые столбы, как бы огненные лампы, озарявшие всякое место, так что эта таинственная ночь становилась светлее самого светлого дня»⁹.

Заметим попутно, что обилием света отличались пасхальные ночи и на Востоке: «Прекрасно у нас и вчера блистало и сияло все светом, каким наполнили мы и частные дома, и места общественные, когда люди, всякого почти рода и всякого звания, щедрыми огнями осветили ночь, в образ великого света, света, каким небо сияет свыше, озаряя целый мир своими красотоми»¹⁰, – пишет свт. Григорий Богослов о Пасхе в Константинополе. «Светоносной», по описанию преп. Исихия, была пасхальная ночь и в Иерусалиме: «Священную эту ночь торжествуем со священными факельными шествиями, вознося песнь Божественную и воспевая гимн небесный»¹¹.

Из писем свт. Амвросия видно, что в его время празднование Пасхи в Медиолане имело уже свои установившиеся традиции. В письме свт. Амвросия, написанном «Господам братьям, возлюбленным епископам, поставленным в Эмилии», находим свидетельство о праздновании в Медиолане «дня страстей» (Великая пятница, собственно «Пасха») и «дня воскресения» («день Господень»), которые вместе с Великой Субботой образуют «священное трехдневие, на протяжении которого Христос пострадал, упокоился и воскрес»¹². Здесь же автор приводит церковные предписания о посте в Великую пятницу и

cerkovist/history.html

10. Григорий Богослов, свт. Слово 45, на Святую Пасху / Григорий Богослов, свт. / Указ. изд. С. 661-680.

11. Исихий, пресвитер Иерусалимский, прп. Первое слово на Святую Пасху // Электронный ресурс. Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Isihij_Ierusalimskij/pervoe-slovo-na-svjatuyu-pashu/

12. Амвросий Медиоланский, свт. Письмо господам братьям, возлюбленным епископам, поставленным в Эмилии / Свт. Амвросий Медиоланский / Собрание творений: На латинском и русском языках. Том IV, Часть 2. [Перевод с латинского Т. И. Александровой, Д. Е. Афиногенова, Н. А. Кульковой]. М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. С. 399-416.

9. Евсевий Кесарийский. Четыре книги Евсевия Памфила, еп. Кесарии Палестинской, О жизни блаженного василевса Константина / Книга 4, гл. 20. Церковная история / В 10-ти книгах [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.vehi.net/istoriya/cerkov/pamfil/>

его оставлении в пасхальное воскресенье: «В день Господень мы не можем поститься... Если кто считает, что в день воскресения по закону надо поститься, тот не верует в воскресение Христово. Между тем закон говорит, что пасху надо вкушать с горькими травами, то есть с печалью, ибо совершилось неслыханное святотатство и Содетель нашего спасения был убит. В день же Господень надо радоваться... Итак, нам следует соблюдать не только день страдания, но и день воскресения, чтобы у нас был и день горечи, и день радости; в тот мы будем поститься, в этот – утешаться»¹³. Торжественность празднования Пасхи усиливалась тем, что в пасхальную ночь совершалось крещение оглашенных и обряд посвящения в девы: «Когда наступает день Пасхи, то по всему лицу земли совершаются таинства крещения, облакаются покрывалом посвящаемые девственницы»¹⁴.

Как указывают исследователи¹⁵, перед Пасхой в Медиолане соблюдался сорокадневный пост – Четыредесятница, во время которого над оглашенными совершались обряды «испытаний» – заклинаний от нечистых духов. Затем, в Вербное воскресенье, в баптистерии епископ совершал обряд «передачи Символа», во время которого он подробно изъяснял оглашенным каждый член Символа веры, в процессе чего они выучивали его наизусть. Затем (возможно, в Ве-

ликую Субботу утром), совершался обряд «возвращения Символа» – торжественного чтения Символа веры оглашенными наизусть в присутствии верных. В саму пасхальную ночь верующие собирались на пасхальное бдение, которое состояло из молитв, гимнов, прошений, чтений из Бытия и пророческих книг, крещения оглашенных, посвящения девственниц. После полуночи читалось Евангелие о Воскресении Христовом, произносилась проповедь и совершалась евхаристия с агапой. После Пасхи праздновалась Светлая седмица, в каждый день которой епископ проводил с новокрещенными духовные беседы, объясняя им таинства, которые они приняли.

Пасхальный гимн свт. Амвросия «*Hic est dies verus Dei*» («Этот истинный день Божий»), очевидно, был предназначен для пения в пасхальную ночь и в пасхальную седмицу. Приведем его текст в переводе Т. Л. Александровой:

1. Воистину сей Божий день!
Он ясен светом святости.
Омыла Кровь священная
Людские преступления.
2. Погибшим вера вновь дана,
К слепым вернулось зрение.
Кому надежду не вернет
Прощение разбойника,
3. Который крест сменил на рай,
За краткий срок Христа стяжав,
И праведным предшествовал
Дорогой в Царство Божие?
4. Дивились чуду ангелы,
Мученья зря телесные
И восхождение грешника
К блаженной жизни с Господом.
5. О таинство предивное!

13. Там же.

14. Амвросий Медиоланский, свт. Увещание к девству / Свя. Амвросий Медиоланский / Собрание творений: На латинском и русском языках. Том II. [Редакторы тома: канд. филос. наук П. Б. Михайлов, канд. филол. наук Н. А. Кулькова]. М.: Изд-во ПСТГУ, 2012. С. 469-550.

15. Амвросий Медиоланский, свт. Объяснение Символа веры / Предисловие переводчика прот. Л. Гриня / Собрание творений: На латинском и русском языках. Том I. [Редакторы тома: канд. филос. наук А. Р. Фокин, канд. филол. наук Н. А. Кулькова]. М.: Изд-во ПСТГУ, 2012. С. 158-159, 177.

Омыла мир от пагубы,
Подъяла грех святая Плоть,
Пороки плоти истребив.

6. Что может быть возвышенной
Вины, снискавшей благодать,
Любви, что изгоняет страх,
И смерти, возвратившей жизнь?

7. Попалась смерть на свой крючок,
В своих сетях запуталась,
Пусть умирает Жизнь для всех,
Она воскреснет, Жизнь для всех!

8. Когда во всех погибнет смерть,
Тогда воскреснут мертвые,
Пусть жало смерти смерть пронзит,
Пусть смерть рыдает над собой!

По смыслу гимн свт. Амвросия можно разделить на вступление и два раздела. Во вступлении (1-я строфа) прославляется праздник Пасхи, освящающий человеческие души – «День Божий». В первом разделе (2-я – 4-я строфы) повествуется о покаявшемся разбойнике, попавшем в рай. Во втором разделе (строфы 5-8) – о победе Христа над грехом и смертью. При этом вступление и второй раздел написаны в духе богословских размышлений, а первый раздел – в духе повествования. Содержательная сторона гимна, при этом, очень близка современным ему святоотеческим пасхальным проповедям, как это будет показано ниже.

Время и пространство Пасхи в амвросиевском гимне не ограничивается «днем Божиим» и «Голгофой», это – все то время, которое заняло спасение мира, и все то пространство, на которое это действие распространяется, т.е. весь христианский мир. Поэтому оно включает, помимо самого дня Христова Воскресения, день Его страданий и крестной смерти, а также всю последующую вечность, уже искупленную крестной

смертью Спасителя и овеянную дыханием божественной благодати. Это понимание Пасхи определяет содержание гимна свт. Амвросия и особенности его драматургии, в которой осуществляются переходы от плана богословского комментария к плану сюжетно-повествовательному.

Первая, вступительная, строфа гимна начинается с восклицания о Пасхе как о «Дне Господнем» в том смысле, что, хотя все дни принадлежат Богу, давшему начало времени, сотворившему небо и землю, но Пасха – это день, в который особенно ярко проявилась Его божественная мощь перед людьми благодаря Спасителю мира, воскресшему из мертвых и избавившему мир от греха: «Воистину сей Божий день! / Он ясен светом святости. / Омыла Кровь священная / Людские преступления. // Погибшим вера вновь дана, / К слепым вернулось зрение» (строфы 1-2).

Итак, свой пасхальный гимн свт. Амвросий начинает мыслью об особенностях дня Пасхи, «Божьего дня». Предвкушение наступления особенного «дня Господня», дня, который перевернет, перенаправит всю человеческую историю, его предчувствие находим уже в Книге Псалмов: «Сей день, его же сотвори Господь, возрадуемся и возвеселимся в онь» (Пс. 117, 24). Свт. Амвросий поясняет далее, что «Божий день...ясен светом святости», потому что в этот день миру воссиял Свет Христов. В своей пасхальной проповеди свт. Амвросий более широко раскрывает мысль о светоносности пасхального дня: «Сей День все проникает и освещает, небо и землю и преисподнюю объемлет: ибо Свет Христов не заграждается стенами, не разделяется стихиями, не помрачается тьмою. Свет Христов есть день без вечера, день бесконечный: он всюду блещет, везде освещает, ничто от

него не укрывается. И что еще сказать? День тот есть Сам Христос»¹⁶.

Интересно, что свт. Амвросий включает в свою проповедь древнее поверье, согласно которому солнце в день Пасхи светит особенно ярко: «Итак, в Воскресении Господа нашего все стихии соторжествуют. В этот день и само солнце (думаю я) бывает яснее обыкновенного: подобает, чтобы и солнце при Воскресении Его возрадовалось, поскольку оно при страдании Его покрыто было мраком сетования»¹⁷.

Далее свт. Амвросий поясняет, что величие этого дня заключается в том, что Христос, умирая на Кресте, Своей кровью омывает грехи мира: «Омыла Кровь священная / Людские преступления». Эта мысль красной нитью проходит через пасхальные проповеди авторов IV века: «Немногие капли крови воссозидают целый мир» (свт. Григорий Богослов)¹⁸; «Да празднует (Пасху) и земля, омытая божественной кровью» (свт. Иоанн Златоуст)¹⁹; «(Бог) даровал миру свободу посредством Крови нашего Икупителя» (свт. Афанасий Александрийский)²⁰. Подобное читаем у свт. Епифания Кипрского: «Ныне смерть, которой должен был подвергнуться человек, Христос разрушил Своей смертью, представив в цену

искупления: за душу – Душу Свою, за тело – Тело Свое, за человека – Человека, за смерть – смерть»²¹.

Здесь заканчивается вступление и начинается первый раздел, в котором свт. Амвросий описывает потрясающие изменения, произведенные событием Воскресения Господа в сознании людей – укрепление утраченной было ими веры, надежды, духовное просвещение пребывавших во тьме неведения: «Погибшим вера вновь дана, / К слепым вернулось зрение» (начало 2-й строфы).

Возможно, в словах гимна «погибшим вера вновь дана» (в лат. оригинале – «*fidem refundens perditis*», «возвращает утраченную веру») содержится указание на пасхальные события уверения воскресшим Господом Марии Магдалины, жен-мироносиц, свв. апп. Петра и Иоанна, бросившихся ко гробу после их рассказа, двух учеников, шествующих в Эммаус и рассуждающих о смерти Учителя, св. ап. Фомы. В более широком смысле речь идет о вдохновении, обретаемом всеми верующими при мысли о Воскресении Христовом – «Да празднует... всякая человеческая душа, возрожденная воскресением!» (свт. Иоанн Златоуст)²².

Слова «к слепым вернулось зрение», по мнению Л. Мильявакки²³, связаны с крещальными обрядами, которые в Амвросианской Церкви, как и во всех других Церквях в IV веке, проводились в пасхальную ночь²⁴. В сочинении «О таин-

16. Слово на Святую Пасху свт. Амвросия, еп. Медиоланского / Церковная проповедь на двенадцатые праздники. Слова, беседы и поучения святых отцов и учителей Церкви. Ч. 1. Киев, 1904. С. 36–39.

17. Там же.

18. Григорий Богослов, свт. Слово 45, на Святую Пасху / Указ. изд. С. 680.

19. Иоанн Златоуст, свт. Беседа 140. На святую Пасху 6-е. Spuria / Указ. изд. С. 944.

20. Афанасий Александрийский, свт. Пятое праздничное послание / Афанасий Великий, свт. / Праздничные послания святого и богоносного Афанасия / Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великого, архиепископа Александрийского [Издание 2-е, исправленное и дополненное]. Т. 3. Свято-Троицкая Сергиева лавра, собственная типография, 1908. С. 425–432.

21. Епифаний Кипрский, свт. Слово на Святое Воскресение Христово / Слова, поучения, проповеди. М., Пересвет, 2010. С. 24–26.

22. Иоанн Златоуст, свт. Беседа 140. На святую Пасху 6-е. Spuria / Указ. изд. С. 944.

23. Migliavacca Luciano. Gli inni ambrosiani. Poesia e musica al servizio del culto divino. Указ. изд. С. 88–89.

24. Ср. у митр. Илариона (Алфеева): «Крестили, как правило, не одного человека, но сразу большую

стве Пасхи» свт. Амвросий упоминает о крещении младенцев в этот день, называя их «даром Пасхи»: «Таков дар Пасхи! [...] Отсюда младенцы, рожденные в животной бане святой Церкви, будучи возрождены, с детскою простотой играют в глубине невинной совести»²⁵. Само слово крещение в древности было синонимом «просвещения», то есть обретения духовного света, духовного зрения.

Все проанализированные выше строфы написаны свт. Амвросием в духе богословского комментария. Однако далее автор переключается в план сюжетного повествования. Он обращается ко дню земных страданий Спасителя, дню Страстной Пятницы, и рассказывает о покаявшемся разбойнике: «Кому надежду не вернет / Прощение разбойника // Который крест сменил на рай, / За краткий срок Христа стяжав, / И праведным предшествовал / Дорогой в Царство Божие?» (2-я половина 2-й – 3-я строфа).

Образ покаявшегося разбойника появляется здесь неслучайно. В своей пасхальной проповеди свт. Амвросий подчеркивает, что после Воскресения

Христово получить прощение грехов стало легче, чем до него, что Христос сразу прощает тех, кто обращается к Нему с покаянием и дарует просящим даже больше, чем они просят: «Пусть никто не исключает себя из общей радости, будучи обличаем совестью грехов своих; пусть никто не избегает торжественнейших молитвословий, будучи отягчаем множеством беззаконий своих. В настоящий день грешник должен быть благонадежен в прощении грехов: поскольку он имеет великое поручительство в Том, чрез Кого разбойник удостоился рая. И как христианину не надеяться на прощение грехов? Если при распятии Христос Спаситель помиловал того разбойника, то как Он не помилует христианина по Воскресении? И если смиренный Страдалец оказал столько милости кающемуся, то какую милость окажет Воскресший во славе — просящему!»²⁶. Об этом же емко восклицает свт. Иоанн Златоуст: «Никто пусть не оплакивает согрешений: прощение воссияло из гроба!»²⁷.

Автор гимна восхищается здесь глубиной божественного милосердия. Это ярко иллюстрирует мотив изумления ангелов, созерцающих смерть Христа и прощение разбойника: «Дивились чуду ангелы, / Мученья зря телесные / И восхожденье грешника / К блаженной жизни с Господом» (4 строфа). В удивлении ангелов при виде разбойника, взятого на небо, угадывается намек на евангельскую притчу о потерянной овце, завершающуюся словами Христа: «Сказываю вам, что так на небесах более радости будет об одном грешнике кающемся,

группу лиц, которые в течение долгого времени до того находились в чине оглашенных. Крещение оглашенных было торжеством, в котором участвовала вся община: после обрядов закланья, помазания елеем, после чтения продолжительных молитв, троекратного погружения в воду, облачения в белые одежды и миропомазания новокрещенные со свечами в руках, сопровождаемые торжественным пением, входили в храм, где вставали напротив алтаря и участвовали в Евхаристии. Крещение оглашенных и их участие в богослужении было, таким образом, кульминационным моментом всякого великого церковного праздника». См.: Иларион (Алфеев), митр. Жизнь и учение святителя Григория Богослова / Митр. Иларион (Алфеев) / Издание четвертое / М.: Издательство Московской Патриархии РПЦ, 2013, С. 101.

25. Амвросий Медиоланский, свт. О таинстве Пасхи. / Журнал «Христианское чтение, издаваемое при Санкт-Петербургской Духовной Академии». 1841, Часть II, С. 40-47.

26. Слово на Святую Пасху свт. Амвросия, епископа Медиоланского / Указ. изд. С. 39.

27. Иоанн Златоуст, свт. Беседа 134. Слово огласительное во святую Пасху / Указ. изд. С. 923-924.

нежели о девяноста девяти праведниках, не имеющих нужды в покаянии» (Лк. 15: 7). Мотив удивления ангелов, наблюдающих смерть Господа, есть у свт. Амвросия также в книге «О тайнах», являющейся собранием проповедей для новокрещенных, произнесенных на светлой неделе после совершения обряда крещения: «Ведь недоумевали даже ангелы, когда Христос воскрес, недоумевали власти небесные, видя, что Плоть восходит на небо»²⁸.

Последующие четыре строфы гимна свт. Амвросия, его 3-й раздел, возвращают нас из повествовательного драматургического плана к богословскому комментарию. Они описывают пребывание человечества в ином, божественном плане бытия, в уже спасенном, искупленном жертвой Христовой мире, и содержат догматическое учение об искуплении человеческих грехов крестной смертью Господа: «О таинство предивное! / Омыла мир от пагубы, / Подъяла грех святая Плоть, / Пороки плоти истребив» (строфа 5). Мысль о спасительном смысле рождения, смерти и воскресения Христова находим у свт. Григория Богослова: «В сей день, воспрянув из гроба, явился Он людям, для которых родился, умер и возбужден из мертвых, чтобы мы, возрожденные и избежавшие смерти, восхищены были с Тобою восходящим»²⁹ [там же, с. 97-98].

В 6-й строфе свт. Амвросий воспекает Пасху как переход человека от несовершенного, греховного, рабского состояния к ликующей, торжествующей святости, поскольку Пасха – это «переход от греха к жизни, от вины к благодати, от

нечистоты к освящению»³⁰: «Что может быть возвышенной / Вины, снискавшей благодать, / Любви, что изгоняет страх, / И смерти, возвратившей жизнь?». Здесь – переход от вчерашнего греха к прощению, от недавнего страха – к любви, от созерцания смерти к обретению вечной жизни. Подобным образом свт. Афанасий Александрийский переживает Пасху как переход человека к иному, новому, более совершенному состоянию: «[Господь Своим воскресением] достиг победы над смертью, то есть ниспроверг диавола, а нас воскресил купно с Собой, разрешив узы смерти и даровав вместо клятвы благословение, вместо печали радость, вместо сетования пасхальное торжество»³¹. Неслучайно у свт. Амвросия возникает цитата из первого послания св. ап. Иоанна Богослова – места о страхе и любви: «В любви нет страха, но совершенная любовь изгоняет страх, потому что в страхе есть мучение» (1 Ин. 4: 18). Любовь, изгоняющая и страх, и все остальные человеческие пороки, определяет совершенство нового, пасхального состояния человека.

В заключительных 7-й и 8-й строфах гимна свт. Амвросий провозглашает победу Христа над смертью: «Попалась смерть на свой крючок, / В своих сетях запуталась, / Пусть умирает Жизнь для всех, / Она воскреснет, Жизнь для всех! // Когда во всех погибнет смерть, / Тогда воскреснут мертвые, / Пусть жало смерти смерть пронзит, / Пусть смерть рыдает над собой!» (строфы 7-8). Содержание этих строф перекликается со словами пасхальной проповеди прп. Исихия

28. Амвросий Медиоланский, свт. О тайнах. / Собрание творений: На латинском и русском языках. Том I, С. 267-269.

29. Григорий Богослов, свт. Песнь Христу после безмолвия на Пасху. / Песнопения таинственные. / Т. 2, С. 97-98.

30. Амвросий Медиоланский, свт. О таинствах. / Собрание творений: На латинском и русском языках. С. 179-265.

31. Афанасий Александрийский, свт. Второе праздничное послание. [Издание 2-е, исправленное и дополненное]. Т. 3. Свято-Троицкая Сергиева лавра, собственная типография, 1908. С. 403-411.

Иерусалимского: «Как мертвого погребал Его Иосиф, но, погребенный как человек, Он, как Бог, обезоружил смерть»³².

Слова гимна «Пусть жало смерти смерть пронзит» восходят к фразе из 1-го Послания св. ап. Павла к Коринфянам, имеющей эсхатологическое значение: «Когда же тленное сие облечется в нетление и смертное сие облечется в бессмертие, тогда сбудется слово написанное: поглощена смерть победою. Смерть! где твое жало? ад! где твоя победа? Жало же смерти – грех, а сила греха – закон. Благодарение Богу, даровавшему нам победу Господом нашим Иисусом Христом!» (1 Кор. 15:54-58). Мысль о том, что смерть Господа упразднила смерть вообще, сокрушила ад, освободив его узников, с цитированием строк из послания св. ап. Павла, есть и у свт. Григория Богослова, и у свт. Иоанна Златоуста: «В сей день великий Христос возван от мертвецов, к которым приложился». «В сей день отразил Он жало смерти, сокрушил мрачные затворы унылого ада, даровал свободу душам» (свт. Григорий Богослов)³³; «Никто пусть не страшится смерти, потому что освободила нас смерть Спасителя! Схваченный ею поправ ее, сошедший во ад пленил ад, огорчил его, вкусившего от плоти Его... «Смерть! где твое жало? ад! где твоя победа» (1 Кор. 15: 55)? Воскрес Христос, и ты низвержена!» (свт. Иоанн Златоуст)³⁴.

Таким образом, в амвросиевском гимне можно выделить три основные смысловые доминанты: первая – искупление человеческого греха Кровью Христовой и просвещение душ верующих (вступление),

вторая – возможность наследования Божиего Царства любому покаявшемуся грешнику (1 раздел), третья – уничтожение грехов мира, победа над смертью и всеобщее воскресение (2 раздел). Это соответствует основному богословскому содержанию восточнохристианских пасхальных проповедей того времени, как и, естественно, проповедей самого миланского епископа.

Нужно сказать, что пасхальные гимны в IV веке кроме свт. Амвросия писали и другие авторы. Сохранились гимны «Fefellit saevam verbum factum et caro» («Суровое слово свершилось, и плоть») свт. Илария Пиктавийского, «Песнь Христу после безмолвия на Пасху» из цикла «Песнопения таинственные» свт. Григория Богослова и «Страдание и Воскресение Христово» прп. Ефрема Сирина. Их сопоставление является темой отдельного исследования. Здесь только заметим, что при всей внешней несхожести их объединяет общее догматическое содержание: искупительное значение крестной смерти Христа, победа над грехом, смертью и всеобщее воскресение. Сравнительный анализ западных (Италия, Галлия) и восточных (Сирия, Каппадокия) пасхальных гимнов позволит в каждом из них выявить свои особенные акценты.

32. Исихий Иерусалимский, прп. Второе слово на Святую Пасху. Сочинения. М., Директ-Медия, 2014. С. 5-6.

33. Григорий Богослов, свт. Песнь Христу после безмолвия на Пасху. // Указ. изд. С. 97-98.

34. Иоанн Златоуст, свт. Беседа 134. Слово огласительное во святую Пасху / Указ. изд. С. 923.



Урок нотного пения в школе. Рисунок из Лицевой рукописи 1681 г.
Рисунок предоставлен автором статьи.

С.М. Цыплакова

УДК 783

Деятельность древнерусских церковных распевщиков и гимнографов как основа развития профессиональной музыки

Аннотация: В статье рассматривается творчество русских церковных песнотворцев и их вклад в развитие русской духовной музыкальной культуры в профессиональной области.

Ключевые слова: Распевщики, песнопения, знаменный распев, богослужение, песнотворцы, духовная музыка.

С.М. Tsyplova

Activities of old russian church singers and hymnographers as the basis for the development of professional Music

Abstract: The article examines the creativity of Russian church songwriters and their contribution to the development of Russian spiritual musical culture in the professional field.

Keywords: Singers, chants, znamenny chant, worship, songwriters, sacred music.

С распространением христианства на Руси с 988 г. приходят на древнерусскую землю и греческие традиции церковного песнотворчества. «Веры же ради христолубиваго Ярослава приидоша к нему от Царяграда богоподвизаемые трие певцы гречестии с роды своими. От них же начат бытии в Русстей земли ангелоподобное пение, изрядное осьмогласие, наипаче же трисоставное сладкогласование и самое прекрасное де-

мьственное пение в похвалу и славу богу и пречистой его матери и всем святым, в церковное сладкодушное утешение и украшение на пользу слышашим, во умиление душевное и во умягчение сердечное к богу»¹.

Церковное пение пришло из Византии и развивалось уже много веков, имея немало великих песнотворцев. Свт. Василий Ве-

1. Музыкальная эстетика России XI - XVII веков. Составитель А.Н. Рогов., М.: Музыка, 1973. С.39.

ликий, свт. Амвросий Медиоланский, свт. Иоанн Златоуст, прп. Роман Сладкопевец, свт. Софроний Иерусалимский, свт. Андрей Критский, прп. Иоанн Дамаскин, прп. Косма Маюмский, прп. Феодор Студит, прп. Кассиан Римлянин, еп. Георгий Никомидийский, Анатолий, еп. Солунский, прп. Иосиф песнописец, император Лев Мудрый, прп. Иоанн Кукузель и прп. Григорий Синаит. Их церковное наследие сформировало и обогатило богослужбное пение (церковное пение имеет прямое отношение к богослужению) и оказало огромное влияние на русских гимнографов.

Наши далекие предки оказались очень способными и талантливыми людьми. Практически за 100 лет они освоили византийское пение и на его основе стало формироваться древнерусское церковное знаменное пение. Вот как говорится о становлении знаменного пения: «нам же убо мнится, яко и се не истинно есть, понеже во всех греческих странах и в Палестине, и во всех великих обителях пение отлично от нашего пения, подобно мусикийскому, еже и мы грешнии у многих спрашивали и слышали, как они поют. И откуда убо сим трием певцам взятии сие осмогласное пение знаменное, и путь против знаменново изложен, подобно философстей премудрости? Мы же грешнии мним, изложено сие наше осмогласное пение, знаменное и трестрочное пение некоими премудрыми русскими риторами, паче же достоит рещи вдохновением святого и животворящего духа, наставляемым на дело сие. Аще бо не внутрь уча святый дух, всеу язык писца трудится; а еще рещи от сих триех певцов сие наше осмогласное и триестрочное пение, а в Киеве убо и до днесь мусикийское»².

Так из Киева постепенно распространяется по русской земле вместе с христианством знаменное богослужбное пение. Отличительной его чертой является профессионализм. Певчие и песнотворцы посвящают свою жизнь овладению знаменной нотацией, составлению погласиц и различных распевов.

Много было песнотворцев и распевщиков на Русской земле, но не все имена дошли до нас, а только самые известные. Творчество считалось соборным, общим во славу Бога, и традиции подписываться своими именами не было. Об авторском праве никто не думал.

И все-таки до нас дошли имена некоторых песнотворцев и талантливых распевщиков.

Это епископ Смоленский, современник прп. Иоанна Кукузеля (XII в.), Мануил грек, прозванный «скопцом». Во Владимире был известный распевщик Лука. Он распевал песнопения демественным распевом и обучал многих певцов. Ученики Луки назывались «Луцыною чадю», т.е. детьми Луки.

«А еже рещи, откуда и от кого пойде сия наша русская погласица и кто ея из греческия погласицы на сию нашу русскую привел. В греках убо и в протчих правоверных государствах своя погласица, и речи своя и глаголы, и сего убо отнюд не объявлено и не написано нигде ни в старых историях, токмо писание обдержит, что из Киева прииде все благочестие и вера православная в Великий Нова-град, и потом от Великого Новаграда, иде семо в царствующи град Москвублагочестие и во всю Русскую землю и потом начат распространятися благочестивая вера церквами божиими, и святыми книгами и божественным пением. Но едва начаша друг от друга учиться, тогда начат и пение множитися. И не единому человеку даровал бог разум и смысл, но и всякому человеку естеству, по

2. Там же. С.41.

своей благодати, яко же прежде речено. Глаголет бо божественный апостол, комуждо да-ется явление духа на пользу и прочая. И овубо то распел, ин же ино. И мы грешнии вынынешних летех осмыя тысящи родихомся и воспитахомся, и в возраст начахом приходи-ти, и сами учиться, и слухи своими от неких слышахом про старых мастеров, глаголю же про Феодора попа, прозвище Христианин, что был зде в Царствующем граде Москве славен и пети горазд знаменному пению и мнози от него научишася и знамя его доднесь славно»³.

В начале XV в. возникают и развиваются русские певческие школы - Московская и Новгородская. В Новгороде жил Наум клирошанин. Он был известен как великий песнотворец и распевщик. Литовской митрополии управлял болгарин Григорий Цамблак. Он был большим знатоком пения и распевщиком стихир и других песнопений.

В XVI в. были известны как песнотворцы Савва и Василий Роговы, Федор Христианин в Москве, Иван Нос и Стефан Голыш в Усолье, и его ученики Иван Лукошко и Фаддей Никитин, Маркелл Безбородый в Новгороде и талантливейший музыкант Иван Шайдуров в Москве, Иона Зуев из Троице-Сергиева монастыря. Распевы, которые создали эти музыканты, нередко назывались их именами. Например, Лукошкиным, Христьяниновым, Шайдуровым, Усольским распевом.

«И от его ученик слышали котории с нами знахуся, что-де он Христианин сказывал своим учеником, что в Велицем Нове-граде были старые мастера: Савва Рогов, да брат его Василий, во иноцех Варлам, родом кореляне, и после де того тот Варлаам митрополитом во граде Ростове был, муж благогове-

ин и мудр, зело пети был горазд знаменному и троестрочному и демественному пению был распевщик и творец. И у того у брата его Саввы были ученики, вышереченный поп Христианин, да Иван Нос, да Стефан - слыл Голыш»⁴.

Василий Рогов был распевщиком, потом (с 1589 г.) митрополитом Ростовским. «С первым церковным многоголосием связывают имя распевщика Василия Рогова»⁵.

Савва был не только распевщиком, но и учителем. Он создал целую школу песнотворцев и учителей пения церковного. Учениками Саввы были Стефан Голыш, Иван Нос и священник Феодор Христианин.

Распевщики не только распевали знаменные распевы. Такого слова как «композитор» еще не было. Творчество распевщиков было принципиально другим. Они составляли песнопения из погласиц, которыми прекрасно владели. Работая по канонам, они в то же время имели возможность импровизации. Мастерство распевщика-песнотворца заключалось в том, что распеть песнопения надо было так, чтобы не нарушить богослужебный канон, и с помощью знаменных погласиц раскрыть песнопение с музыкальной точки зрения, помочь молящимся понять его смысл. Для этого требовался не только музыкальный талант, но и богословское образование.

При Иоанне Грозном в Александровской слободе была создана сильная школа - «академия знаменного пения». Там трудились такие распевщики как уже упоминавшиеся Иван Нос, Савва и Василий Роговы и мно-

3. Там же. С.41-42.

4. Там же С.42.

5. Цыплаков Д.А., Цыплакова С.М. Земное и небесное: этапы секуляризации русской духовной музыки. // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2011. № 5. С.205.



Фотография 1. Пример знаменной нотации с киноварными пометами.

Фотография предоставлена автором статьи.

гие другие талантливые песнотворцы, имен которых мы не знаем, но вклад в развитие знаменного пения оценить можем. Сам Иоанн Грозный также любил церковное пение.

«И тот Иван Нос да Христианин были во царство благочестиваго царя и великаго князя Ивана Васильевича всеа Руси. И были у него с ним в любимом его селе, в слободе Александрове»⁶.

Иван Нос распел обе триоди, а также многие стихиры из минеи и сочинил напев богородичнов и крестобогородичнов. Его распевы назывались московскими, так как он жил и работал в Москве.

Стефан Голыш был не только знатоком и распевщиком знаменных песнопений. Он передавал свои знания другим. Учеников у него было много. Из них нам известны Иван Лукошко из Усоля и инок Исаия, которые в свою очередь также обучали других.

«Стефан Голыш ... ходил по градом и учил Усольскую страну и у Строгановых учил Иванна по прозвищу Лукошко, а во иноцех был Исаия, и мастер его Стефан Голыш много знаменного пения распел. А после его ученик его Исаия тот вельми знаменного пения распространил и наполнил»⁷.

Феодор Христианин и архим. Исаия положили начало новым распевам. Они явились создателями школ знаменного пения, которые впоследствии разрослись и стали называться именами своих основателей.

«И от тех же Христиановых учеников слышахом, что-де он им сказывал про стихеры евангельския, некто де во Твери диякон зело мудр и благоговеин, то де распел стихеры евангельския; а Псалтырь распета в Великом Новгороде, некто был инок именит Маркел,

слыл Безбородой, он-де ея распел. Да он же сложил канон Никите архиепископу Новгородскому, вельми изящен. А Триоди распел и изъяснил Иван Нос будучи в слободе у царя Ивана Васильевича, и святым многим стихеры и славники распел он же. Да то же Иван распел кресто-богородичны и богородичны минейныя»⁸.

Маркелл Безбородый распел всю Псалтырь со стихирами и славниками новым чудотворцам после собора 1549 г., и он же составил каноны свт. Никите, еп. Новгородскому и прп. Никите Переяславскому Затворнику, а также службы прп. Варлааму и Иоасафу, Индийскому царевичу.

В XVII в., при царе Михаиле Фёдоровиче Романове были известны как песнотворцы и как ученые толкователи распева и знамен поп Лука из храма Николы явленного чудотворца у Арбатских ворот, Федор Копыл из Великого Устюга, Семен Баскаков из Новгорода, игумен Памва из «вологжени» Павлова монастыря, Григорий Зепалов, Кирилл Гомулин, Лев Зуб, Фаддей Никитин, Тихон Корела и Иван Акимович Шайдуров. В их творчестве сочеталась вкорененность в традицию с четко отработанным личным мастерством. Иван Шайдуров был известен как толкователь знамен и как изобретатель особых помет или «признаков». Он был одним из создателей «Азбуковников» - учебных книг по знаменному пению, которые облегчали чтение знамен и пользование ими для учеников и певчих.

Также надо упомянуть и таких знатоков певческого дела, которые жили и работали в конце XVII в., как инок Евфросин и Александр Мезенец. Инок Евфросин написал сочинение «О различных ересьях (т. е. ошибках)

6. Музыкальная эстетика России XI - XVII веков. Составитель А.Н. Рогов., М.: Музыка, 1973. С.42.

7. Там же.

8. Там же.

в знаменном пении» (1657 г.). Старец Александр Мезенец написал не менее знаменитую «Азбуку крюкового пения» или «Азбуку Александра Мезенца». Он был одним из активных участников комиссии 1668 г., образованной для улучшения в России церковно-певческого дела.

Русские распевщики плодотворно работали с древнерусскими гимнографами, составителями служб русским святым.

Песнотворчество церковных авторов было тесным образом связано с развитием древнерусской литературы. Составление служб русским святым носило национальные черты и подчинялось законам составления церковного текста.

Для русского гимнографа имелся образец составления церковных сочинений. Ими служили византийские песнопения. Но готовые образцы не могли механически использоваться для составления песнопений русским святым, потому что сказывались особенности славянского языка, составление предложений и местные традиции.

Гимнограф, составляя службы русским святым, должен был иметь широкий кругозор, богослужебный опыт, литературный талант, чтобы составить хороший канон, написать стихиры, седальны, тропари и др. В то же время русскому гимнографу надо было уложиться в готовую форму церковной службы, которая давно сложилась в Византии и перешла на русскую землю в качестве образца.

В XII в. были написаны первые отечественные службы - страстотерпцам Борису и Глебу (предположительно авторство митр. Иоанна Киевского) и прп. Феодосию Печерскому, а также святому равноапостольному князю Владимиру (авторство прп. Григория Печерского).

Гимнографическое творчество свт. Кирилла Туровского той же эпохи отмечено как молитвенным духом, так и «святоотеческим мудрованием, одновременно с яркой творческой индивидуальностью»⁹.

В XV в. иером. Феодосием был написан канон свт. Арсению, еп. Тверскому; Иннокентием Охлябиным - канон прп. Нилу Сорскому; Питиримом, еп. Пермским - канон свт. Алексею, митр. Московскому. Иеромонах Пахомий Логофет, по происхождению серб, который работал в Новгороде, написал службы прп. Варлааму Хутынскому (1438) и прп. Кириллу, игумену Белозерскому (1474).

В XVI в., при свт. Макарии Московском, наступил расцвет русской гимнографии и песнотворчества. В 1540 г. прп. Григорий, монах Суздальской обители, пишет первый канон Всем святым, в земле Российской просиявшим.

Среди новгородцев XVI в. выделялся, как упоминалось выше, Маркелл Безбородый - распевщик и гимнограф, игумен новгородского Хутынского монастыря и сподвижник свт. Макария, который под его руководством принимал активное участие в прославлении русских святых. Он распел Псалтирь и составил службы многим новопрославленным святым («иже именуются новые чудотворцы, овым стихеры, и инымъ же славники, а инымъ съ литиями съ хвалитными стихеры и съ величани полные празднества от Сентября до конца Августа»).

Псалтирь в богослужебной традиции вливалась в общую певческую систему, составляя с ней одно целое. Распевая кафизмы Псалтири, Маркелл привел их в стройность и продуманность общего целого в певческом

9. *Игнатия (Петровская), мон.* Церковные песнотворцы. Сергиев Посад: Подворье Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 2005.

плане.

Монахиня Игнатия характеризует творчество Маркелла так: «В тропарях канонов, написанных игуменом Маркеллом, отмечаются значительная их краткость, напевность, отчетливость. Автор обретает меру в строках своих канонов и стихир – ему важно, чтобы канон был пет. В сочинениях игумена Маркелла не обнаруживаются больших богословских глубин, так как интерес автора сосредоточен на другом: размере, краегранесии, азбучном последовании начала тропарей – внешнем узорочье произведения. В то же время все его труды самобытны и содержат большие достоинства»¹⁰.

Творчество древнерусских распевщиков можно сравнить с творчеством иконописцев. Интересна методика работы распевщика и гимнографа. Сначала гимнограф разбивал текст, сообразуя напев пободна (образца) с текстом созданного песнопения так, чтобы число фрагментов текста соответствовало числу музыкальных строк напева.

Затем распевщик накладывал погласицы (мотивы) на новый текст, тонко варьируя знаменные погласицы там, где необходимо. Творчество гимнографа и распевщика требовало большой грамотности, образованности и таланта.

Далее работал распевщик-знаменщик. Он распределял («знаменовал») места будущей певческой рукописи, подписывал в определенной последовательности, где должны располагаться миниатюры, текст песнопения, знамена над текстом и киноварные пометы для уточнения знамен.

Работа гимнографа, распевщика и знаменщика ценилась очень высоко. Это были высококвалифицированные кадры, если назы-

вать современными словами. Многие из них причислены к лику святых. Например, прп. Роман Сладкопевец, свт. Иоанн Златоуст, свт. Андрей Критский, прп. Иоанн Дамаскин и др.

О высокой степени квалификации и профессионализме распевщиков говорит такой факт – в 1666 г. вологодский певчий Иван Ананьев, поступая в певчие, перечисляет все то, что умеет петь. Петь он умел практически все – «Обедню златоустову верх, путь, низ и постную путь, низ. Задостойники путь, низ и обиход строчиной путь, низ и демественный путь, низ и охтай путь, низ и праздники господские путь, низ и трезвоны во вес год путь, низ, обедню демественную путь, низ, и стихеры евангельские с светильны и збогородичны путь, низ, и царски стихи которые у нас в переводах есть путь, низ, и часы царские все трои путь, низ, канун греческий воду прошед путь, низ, катавасию отверзу уста моя путь, низ, катавасию осмаго гласу море огустевая путь, низ, блаженны на осемь гласов путь, низ, треоди постную и что поют на мере и из те пою все низ и путь»¹¹. (Верх, путь, низ означает голоса. Путь – основная мелодия, верх – верхний голос, низ – нижний голос).

Его рассказ свидетельствует как о незаурядном объеме памяти древнерусского распевщика и певчего (потому что все перечисленное исполнялось наизусть), так и о знании традиции знаменного богослужебного пения и жизни в ней.

В XVII в. гармония каноничности знаменных распевок и личного творческого начала нарушаться. Некоторые распевщики, имя одного из них история нам сохранила, в угоду своей гордости стали серьезно искажать

10. Там же. С.41.

11. Мартынов В.И. История богослужебного пения. АНС. 1994.



Фотография 2. Пример знаменной нотации с киноварными пометами.

Фотография предоставлена автором статьи.

канонические законы знаменного пения. Одним из ранних примеров такого перекося может служить деятельность головщика Троице-Сергиева монастыря Логина, который в «хитрости пения и чтения первый бяше». Вот как описывается он в «Житии и подвигах архимандрита Дионисия»: «Головщик бе Логин именем, которой имел от бога дарование паче человеческого естества: красен бо ему глас и светел бяше, и гремящ вельми, яко во дни его мало обретахуся подобнии ему: и в хитрости пения и чтения первый бяше, последним же обретахуся (но оказался последним), зане не научен бе догматом православия, и хитрость грамматическую и философию книжную нарицал еретичеством. В пении же многое искусство имея, на един стих разных распевов пять или шесть, или десять полагал, и мнози ученики обучал. Егда же ученики сойдутся по неведению не спевшись, тогда у всех разнь и несогласие слышашуся. И тако гордяся поюще и чтяще, и всех под ним сущих клириков не токмо иноков простых, но и от священного чина, лая и бия, обижал в милостыне, бываемой от христоробцев¹². Так, несмотря на выдающееся музыкальное дарование головщик (т.е. регент хора) Логин наносил делу певческому один вред.

Архимандрит Дионисий пытался вразумить Логина, указывая ему на причину такого его поведения. «Ты мастер всему, а что поешь и говоришь, того в себе не рассудиши, как прямее надобно в пении, или в говорении разумети, чем ты в церкви божией братию смущаешь, и в смех вводишь... Добро ли то будет, что в братию сеяти не полезное учение, но пагубное, яко же сперва рекох, что твое мудрование, да и Логиново пение, яко знамя пению полагает, как хочет?... И сие,

отче Логине, не тщеславие ли, не гордость ли, что твои ученики где ни сойдутся, тут и бранятся¹³.

Архимандрит Дионисий пытается объяснить, что гордость головщика Логина, его самомнение, ориентированность на свой авторитет и небрежение в области традиции знаменного пения отрицательно влияют на богослужебное пение и на учеников Логина, за которых он несет ответственность. Далее архимандрит Дионисий напоминает Логину о том, куда ведет своеволие и великая гордость. «И ты, прочти себе в Никоновской книге, когда был Асима пустынник, которой трегубое пение, еже и донныне есть троестрочное, от ангел божиих навыв, и потом егда возгордися, тогда отступила от него благодать божия, и диавольским прельщением взят бысть от бесов, мняся, Яко Илия, на небо, и долу низвержен бысть, яко Симон волхв¹⁴. Некий Асима пустынник от гордости возомнил себя как Илия на небе, а на самом деле упал вниз как Симон-волхв.

Далее мы узнаем, как заканчивается эта грустная история. Логин не внял увещаниям прп. Дионисия. Наоборот, им было написано много клеветнических писем.

В историю церковного пения головщик Логин вошел как пример самовольного, нечестивого, гордого распевщика, нарушающего канонические традиции богослужебного пения, подающего плохой пример своим ученикам. Будучи музыкально талантливым, он по сути ничего толкового не создал. Да, были и такие, но, судя по историческим сведениям, дошедшим до наших дней, их, к счастью, было немного.

Выше говорилось, что творчество распевщиков было не только канонично. Распевание

12. Музыкальная эстетика России XI - XVII веков. Составитель А. Н. Рогов., М.: Музыка, 1973. С.66.

13. Там же. С.67.

14. Там же.

знаменных погласиц несло в себе импровизационное начало. И в распевах песнопений сказывалось мастерство, музыкальный вкус, богословское образование, духовная высота и индивидуальность распевщика. Некоторые распевщики, имена которых сохранила история, в своих распевах даже опережали время.

В творчестве Маркелла Безбородого, одного из первых, прослеживается стремление к тонической устойчивости распева. Второй новационной чертой его творчества является новый подход к интонационному фонду попевок. Он ищет новые интонации и вводит в Псалтирь элементы интонационной выразительности.

Новгородский распевщик Опекалов (имя неизвестно) также являлся самобытным и ярким музыкантом среди распевщиков своего времени. Н. Успенский по силе творчества сравнивает его с иконописцем Андреем Рублевым. Опекалов, не выходя за рамки церковного канона, в котором текст главенствует над распевом, творчески использует тембровый колорит диапазона певческих голосов в рамках церковного звукоряда. В распевании песнопений он создает оригинальные интонационные комбинации попевок. Исследуя творчество Опекалова, Н. Успенский указывает на разнообразие применения распевщиком технических приемов: синкоп, акцентов, скачков в мелодии и плавных переходов. В его стихирах встречаются моменты секвентности, лейтмотивности и изобразительности.

Интересно отметить, что через столетия эти приемы художественной выразительности использовались русскими и западными композиторами. Н. Успенский подчеркивает, что «...в музыкальном языке Опекалова мы находим ряд черт, которые позднее получили значение ведущих факторов музыкального движения и формообразования. Это исполь-

зование контрастности тематического материала как одно из средств развития динамики, создания метаморфозы этого материала как средства раскрытия его содержания... Через 300 лет этот прием использовал П. И. Чайковский в интродукции к опере «Пиковая дама» (такты 20–25)»¹⁵.

Например, в траурную музыку «Надгробного» «Святой Боже» после троекратного ее проведения Опекалов вводит, перед кодой, мажорный мотив, вносящий «просветление» в мрачный колорит погребального пения. Спустя около 250 лет после этого Ф. Шопен вводит «просветленную» музыку в трио траурного марша сонаты си-бемоль минор (ор. 35)»¹⁶.

Однако творчество других талантливых распевщиков говорит о том, что эпоха безымянных творцов–распевщиков постепенно проходит. В XVII в. начинает зарождаться авторское композиторство. Но без творчества распевщиков и песнотворцев русская духовная музыка, а потом и вышедшая из нее классическая профессиональная музыкальная культура России не смогла бы стать такой, какой стала. Не появились бы музыкальные шедевры М. И. Глинки, П. И. Чайковского, С. В. Рахманинова и многих других талантливых композиторов без самоотверженного труда древнерусских, большей частью безымянных, распевщиков, которые творили не во славу своего имени, а во славу Бога.

15. Успенский Н.Д. Древнерусское певческое искусство. 2-е изд., доп. М.: Сов. Композитор, 1971.

16. Там же.



А.Е. Виденеева

УДК 929

Митрополит Арсений (Мацеевич) и реорганизация штата служителей Ростовского архиерейского дома в 1743 году

Аннотация: Статья посвящена реформаторской деятельности митр. Арсения (Мацеевича; 1742-1763). Рассматривается одна из самых первых и наиболее значительных реформ, произведенных им в начальный период пребывания на Ростовской кафедре. Речь идет о кардинальном пересмотре штата духовных, светских и канцелярских служителей Ростовского архиерейского дома и введении нового порядка оплаты труда.

Ключевые слова: Митрополит Арсений (Мацеевич), Ростовский архиерейский дом, штат служащих, система оплаты.

А.Е. Videneeva

Metropolitan Arseniy (Matseevich) and staff reorganization in Rostov bishop's yard in 1743

Abstract: The present article is dedicated to reformist activities of Metropolitan Arseniy (Matseevich; 1742-1763). Under consideration is one of the first and most significant reforms performed by Metropolitan in the early years of his governing Rostov archdiocese. This is fundamental rethink and change in staff of clerical, bureaucratic and secular workers of Rostov Bishops's Yard as well as establishment of new labour remuneration.

Keywords: Metropolitan Arseniy (Matseevich), Rostov Bishops's Yard, staff, labour remuneration.

На протяжении долгих 20 лет (с 1742 по 1763 гг.) митр. Арсений¹ являлся главой Ростово-Ярославской епархии. За это время

он успел сделать необычайно много, по праву снискав славу выдающегося церковного реформатора². С самого начала своего

1. Лучшей биографией Ростовского владыки остается книга свящ. Михаила Попова, увидевшая свет более ста лет назад: Попов М. С. Арсений (Мацеевич), митр. Ростовский и Ярославский. СПб., 1905.

2. Виденеева А. Е. Митр. Арсений (Мацеевич) на Ростовской архиерейской кафедре: к постановке проблемы // Вестник Ярославской духовной семинарии. Вып. 1. 2019. Ярославль, 2019. С. 32-39.

ростовского архиерейства он в буквальном смысле навел свои собственные порядки и в архиерейском доме, и во всей епархии.

Одна из самых значительных реформ в сфере администрирования владычной резиденции была успешно осуществлена им уже в первые месяцы своего пребывания на Ростовской архиерейской кафедре. Обратимся к рассмотрению этих преобразований, касающихся реорганизации состава служащих архиерейского дома и усовершенствования системы оплаты их труда.

Основным источником послужил именной указ митр. Арсения, подписанный им 1 января 1743 г. Сто с лишним лет спустя, в 1868 г., он был опубликован в Ярославских епархиальных ведомостях³ (фото 2), в рубрике «Распоряжения Арсения (Мацеевича) по управлению Ростовско-Ярославской паствой». Оригинал документа не обнаружен, поэтому приходится довольствоваться его печатной версией, опубликованной редактором епархиальных ведомостей историком Аполлинарием Платоновичем Крыловым (1834-1912), что обеспечило сохранение его содержания.

Как известно, Ростовский кремль – великолепный архитектурный ансамбль, воздвигнутый в XVII столетии, по своему изначальному предназначению – это резиденция ростовских духовных владык. Здесь митр. Арсений прожил 20 лет. Он прибыл сюда в декабре 1742 г., торжественно въехав в свой архиерейский дом, который был вынужден покинуть весной 1763 г.,

3. Ярославские епархиальные ведомости (ЯЕВ). 1868. Неофиц. часть. № 26. С. 216-218.

**Фотография 1. Образ митрополита
Арсения (Мацеевича)**

Фотография предоставлена автором статьи



РАСПОРЯЖЕНИЯ АРСЕНΙΑ МАЦЬЕВИЧА ПО УПРАВЛЕНИЮ РОСТОВСКО-ЯРОСЛАВСКОЮ ПАСТВОЮ.

1743 года Генваря 1 дня. Святѣйшаго Правительствующаго Синода членъ, великій господинъ Преосвященнѣйшій Арсеній, Митрополитъ Ростовскій и Ярославскій, въ прибытіе свое на престолю-правленіе въ Ростовскую епархію со-благоводилъ по собоуперсональному своему раз-смотрѣнію сочинить всѣмъ Священноцерковно-служителямъ соборнымъ и домовымъ своимъ вся-каго званія штатъ, по которому чтобъ ниже-означенное число всѣхъ оныхъ чиновъ всегда со-держано было безъ всякаго премѣненія и ни-кому безъ собственного Его жъ Преосвященства разсмотрѣнія въ томъ уменьшенія и прибавленія отнюдь не чинить, а на упалыя мѣста аттеста-вать и представлять для опредѣленія къ Его жъ Преосвященству. О чемъ нижеслѣдующимъ раз-смотрѣніемъ съ показаніемъ чиновъ и ихъ жа-лованныхъ окладовъ значится, именнно:

При Кафедральномъ Успенскомъ соборѣ Священноцерковнослужителей: Протоіерей, жалованья ему 25 руб. деньгами и по 15 четвер-тей ржи и овса; Ключарей двое — по 13 руб. и 13 четвертей ржи и овса каждому; Священниковъ пятеро — по 10 руб. и по 10 четвертей ржи и овса каждому; Протоіакоу, жал. ему 13 руб. и по 13 четвертей ржи и овса; діаконовъ че-

10 человекъ; кухмистеръ, жалов. 5 руб. и по 5 четв. ржи и овса; поваровъ четверо, при-спѣшниковъ четверо, хлѣбниковъ пятеро, — по 4 руб. и по 4 четверти ржи и овса каждому; ложкомоевъ двое — по 3 руб. и по 3 четв. ржи и овса каждому; надъ хлѣбнею надзиратель, жал. 3 руб. и по 3 четв. ржи и овса; пивоваръ, со-лодовщикъ, — по 5 руб. и по 5 четв. ржи и овса каждому; гвоздаръ, жал. 3 р. и по 3 четв. ржи и овса; садовой надзиратель, огородникъ, окон-нишникъ, шорникъ, чеботарь — по 4 руб. и по 4 четв. ржи и овса каждому; асильничей, жал. 6 руб. и по 6 четв. ржи и овса; кучаровъ двое — по 5 руб. и по 5 четв. ржи и овса каж-дому; фураторовъ двое — по 4 руб. и по 4 четв. ржи и овса каждому; конюховъ шестеро — по 3 руб. и по 3 четв. ржи и овса каждому; ко-нюховъ же по вотчинамъ 30 человекъ — по 2 р. и по 2 четв. ржи и овса каждому; на конюшнѣ сторожъ, при воротахъ сторожей двое — по 2 р. и по 2 четв. ржи и овса каждому; водовозовъ двое — по 3 руб. и по 2 четв. ржи и овса каж-дому; часовщиковъ двое — по 5 руб. и по 5 четв. ржи и овса каждому; портныхъ двое, котель-никовъ двое, неводныхъ уставщиковъ двое, сто-лярровъ трое — по 4 руб. и по 4 четв. ржи и овса каждому; каменщиковъ трое — по 3 руб. и по 3 четв. ржи и овса каждому; плотниковъ чет-веро, кузнецовъ четверо — по 4 руб. и по 4 четв.

Фотография 2. Указ митрополита Арсенія от 1 января 1743 г., опубликованный в ЯЕВ.

Фотография предоставлена автором статьи.

направляясь на суд, а затем в ссылку.

В XVIII в., вплоть до секуляризационной реформы 1764 г., осуществленной императрицей Екатериной II, состав служащих Ростовского архиерейского дома был необычайно обширен и исчислялся сотнями людей. Все они, — и духовные, и светские лица, будучи очень разными по своему положению, полномочиям и обязанностям, состояли в штате архиерейского дома и являлись архиерейскими служителями.

В самом общем виде их можно

распределить на следующие категории:

- I. домовое духовенство — священно-церковнослужители архиерейской резиденции;
- II. соборяне — священно-церковнослужители кафедрального собора;
- III. домовые служители — светские лица, работавшие в архиерейской резиденции (управители, представители сферы обслуживания, ремесленники, вотчинные работники, «кормовые»);

IV. канцелярские служители – служащие церковно-административных учреждений: Духовной консистории и Канцелярии экономического и казначейского правления⁴.

Во второй половине 1742 г. митр. Арсений собственноручно составил новое штатное расписание. В то время он, уже нареченный Ростовским владыкой, находился в Москве, но это не помешало ему детально изучить положение дел в месте своего будущего служения. Известно, что он затребовал из Ростова финансовую и отчетную документацию по архиерейскому дому⁵. Владыка определил число служащих, обозначил конкретные должности и число вакансий, установил четкие размеры оплаты труда. Для каждого служителя он нашел свое место в сложной, разветвленной системе должностных постов и посредством размера оклада определил ценность и значимость той или иной должности и чина.

Новое штатное расписание, созданное владыкой или, по его собственному выражению, «сочиненное» им, вступило в силу в первый день 1743 г., спустя неделю после его приезда в Ростов. Указ, адресованный всем служащим архиерейского дома, открывался такими словами: «Великий господин преосвященнейший Арсений, митрополит Ростовский и Ярославский, в прибытие свое на престо-правление в Ростовскую епархию, соблаговолил по особоперсональному своему рассмотрению сочинить всем священноцерковнослужителем соборным и домовым своим всякого

звания штат». Утвердив этот штат, митр. Арсений собирался и в дальнейшем строго контролировать процесс замещения должностных постов – выбытие старых и прием новых работников. В указе особо оговаривалось, «...чтоб нижеозначенное число всех оных чинов всегда содержано было без всякого пременения⁶, и никому, без собственного его ж преосвященства рассмотрения, в том уменьшения и прибавления отнюдь не чинить, а на упалыя⁷ места аттестовать и представлять для определения его ж преосвященству»⁸. Авторитарный стиль управления, присущий владыке, проявлен в этих словах особенно ярко. Он действительно намеревался держать все дела под своим контролем.

Теперь перейдем к рассмотрению штатов архиерейского дома – таких, какими их создал самый решительный и целеустремленный Ростовский митрополит XVIII столетия.

I. Домовое духовенство

К категории домового духовенства или «духовных персон», как их называл сам владыка, относились управители архиерейского дома, представители ученого монашества, монахи, занимавшие ответственные должностные посты и отправлявшие богослужение в архиерейских храмах.

Это были:

игумен – 1 (15 руб.)⁹;

архидиакон – 1 (15 руб.);

эконом – 1 (15 руб.);

экзаменатор – 1 (15 руб.);

4. О штатах архиерейского дома подробнее см.: Виденеева А. Е. Ростовский архиерейский дом и система епархиального управления в России XVIII века. М., 2004. С. 66-79, 97-103.

5. РФ ГАЯО. Ф. 197. Оп. 1. Д. 46. Л. 1 об.

6. Изменения.

7. «Убылые», вакантные.

8. ЯЕВ. 1868. Неофиц. часть. № 26. С. 216, 218.

9. Здесь и далее в скобках указан годовой оклад из расчета на одного человека – денежный (в рублях) и хлебный (в четвертях ржи и овса).

казначей – 1 (10 руб.);
келейный – 1 (10 руб.);
сушиленный – 1 (5 руб.);
чашиник – 1 (5 руб.);
просфирник – 1 (5 руб.);
скатертник – 1 (5 руб.);
посельских монахов – 5 (5 руб.);
иеромонахи – 3 (6 руб.);
иеродиакон – 2 (5 руб.);
пономари – 2 (4 руб., 4 четв. ржи и овса);
учитель школы – 1 (20 руб., 10 четв. ржи и овса)¹⁰.

Всего 22 человека. Все они были монахами¹¹ и за редким исключением проживали в архиерейском доме, состояв на его содержании, питаясь в трапезной. По этой причине хлебные оклады домовому духовенству не предусматривались. Однако жалованье управителей было вполне достойным – от 10 до 15 рублей в год. Любопытно, что еще больше владыка готов был платить руководителю школы, устроенной при архиерейском доме. Пять монахов находились в пяти сельских дворах архиерейского дома¹², возглавляя их и руководя их деятельностью.

II. Соборяне

Ростовский Успенский собор являлся кафедральным храмом при архиерейской резиденции. Его священно-церковнослужители, или, как они себя сами именовали «соборяне», входили в число служащих архиерейского дома

Должности соборян, в зависимости от степени их значимости, а главное

от наличия церковного сана, уместно распределить на три разряда. К первому относятся священнослужители: настоятель, ключари, священники, протодиакон и диаконы. Во второй разряд мы выделяем церковнослужителей – это псаломщики, пономари, иподиаконы и певчие. Третий разряд соборных должностей образуют низшие причетники – сторожа и звонари¹³.

По определению свт. Арсения штаты собора были такими:

протоиерей – 1 (25 руб., 15 четв. ржи и овса);
ключари – 2 (13 руб., 13 четв. ржи и овса);
священники – 5 (10 руб., 10 четв. ржи и овса);
протодиакон – 1 (13 руб., 13 четв. ржи и овса);
диаконы – 4 (8 руб., 8 четв. ржи и овса);
псаломщики – 2 (5 руб., 5 четв. ржи и овса);
пономари – 2 (5 руб., 5 четв. ржи и овса);
иподиакон – 3 (7 руб., 7 четв. ржи и овса);
певчие первой (главной) станицы – 10 (6 руб., 6 четв. ржи и овса);
певчие второй (средней) станицы – 10 (4 руб., 4 четв. ржи и овса);
певчие третьей станицы – 10 (3 руб., 3 четв. ржи и овса);
звонари – 6 (2 руб., 2 четв. ржи и овса);
сторожа – 8 (2 руб., 2 четв. ржи и овса)¹⁴.

В штате кафедрального собора состояло 54 человека: 13 священнослужителей,

10. ЯЕВ. 1868. Неофиц. часть. № 26. С. 216.

11. Возможно, за исключением учителя, который мог быть человеком светского звания.

12. Архиерейские сельские дворы располагались в селах архиерейской вотчины: Песошня, Никольское, Предтечевское, Ставотино и Демьяны.

13. Виденеева А. Е. Ростовские соборяне в XVIII веке // История и культура Ростовской земли. 1995. Ростов, 1996. С. 153-160.

14. ЯЕВ. 1868. Неофиц. часть. № 26. С. 216.

включая протоиерея – настоятеля храма; 37 церковнослужителей и 14 низших причетников. Годовой оклад протоиерея достигал 25 руб., тогда как звонари и сторожа получали всего по 2 руб. в год. Обращает на себя внимание многочисленность соборного хора – певчими служили 30 человек. Они разделялись на три категории – «станции». По церковной традиции первая станция занимала правый клирос, а вторая располагалась на левом.

III. Домовые служители

Жизнедеятельность архиерейского дома обеспечивали домовые служители – люди светского звания, состоящие на службе у духовных владык.

Этих работников, в зависимости от рода их деятельности, можно разделить на пять групп.

Первую составляли управители – представители домовой администрации, которые наделялись определенной властью (дворецкие, домовые дворяне и дети боярские). Они образовывали численно небольшую, но весьма важную привилегированную категорию служителей, занимавших различные управленческие посты.

Во вторую группу следует выделить работников, относящихся к сфере обслуживания. Они топили печи и возили воду, готовили еду и пекли хлеб, варили пиво и настаивали квас, охраняли двор и работали в саду, ловили рыбу и заботились о лошадях.

Третья большая группа служителей объединяла ремесленников. К ним относились иконописцы и каменщики, столяры и плотники, кузнецы и слесари, часовщики и медники, портные и чеботари. Иными словами все те, кто владел каким-

либо ремеслом, позволяющим производить различные материальные ценности.

Четвертая, наиболее обширная категория – это вотчинные служители – работники, которые жили и трудились в больших селах архиерейской вотчины, там, где архиерейский дом содержал многочисленные и обширные конюшни, скотные дворы и мельницы. Соответственно, это были конюхи, дворники скотных дворов, мельники и мельничные работники.

Пятая группа – так называемые «кормовые» служители – малолетние или неквалифицированные работники, работавшие за еду и одежду. В качестве вознаграждения за свой труд они получали возможность «кормиться за общим столом»¹⁵. К этой категории, в основном, относились подростки на стадии обучения какой либо профессии.

Кого же Ростовский владыка назвал в своем штате в числе домовых служителей? Он определил общее число работников – порядка 160-165 человек. В это число, по округленным данным, входили более 20 управителей, до 50 человек обслуживающего персонала, 25 ремесленников, около 70 работников в сельских вотчинах. Кормовые служители в документе не отражены, вероятно, по причине того, что жалованье им не выплачивалось. По другим источникам известно, что их было около 20 человек.

Перечислим домовых служителей, придерживаясь того порядка, в котором их перечислил сам митр. Арсений в своем штатном расписании:

дворецкий – 1 (6 руб., 6 четв. ржи и овса);

дворяне – 10 (пожалованы вотчинами);

дети боярские – 10 (пожалованы

15. РГАДА. Ф. 280. Оп. 3. д. 506. Ч. 1. Л. 47 об.

вотчинами);
кухмистер – 1 (5 руб., 5 четв. ржи и овса);
повара – 4 (4 руб., 4 четв. ржи и овса);
приспешники – 4 (4 руб., 4 четв. ржи и овса);
хлебники – 5 (4 руб., 4 четв. ржи и овса);
ложкомой – 2 (3 руб., 3 четв. ржи и овса);
надзиратель над хлебнею – 1 (3 руб., 3 четв. ржи и овса);
пивовар – 1 (5 руб., 5 четв. ржи и овса);
солодовщик – 1 (5 руб., 5 четв. ржи и овса);
верховные истопники – 4 (3 руб., 3 четв. ржи и овса);
помощники архиерейского келейного – 3 (5 руб.);
иконописец – 1 (6 руб., 6 четв. ржи и овса);
серебреник – 1 (4 руб., 4 четв. ржи и овса);
помольные сборщики – 5 (5 руб., 3 четв. ржи и овса);
гвоздарь – 1 (3 руб., 3 четв. ржи и овса);
садовый надзиратель – 1 (4 руб., 4 четв. ржи и овса);
огородник – 1 (4 руб., 4 четв. ржи и овса);
оконишник – 1 (4 руб., 4 четв. ржи и овса);
шорник – 1 (4 руб., 4 четв. ржи и овса);
чеботарь – 1 (4 руб., 4 четв. ржи и овса);
ясельничей – 1 (6 руб., 6 четв. ржи и овса);
кучера – 2 (5 руб., 5 четв. ржи и овса);
форейторы – 2 (4 руб., 4 четв. ржи и овса);
конюхи домового двора – 6 (3 руб., 3 четв. ржи и овса);
конюхи в вотчинных селах – 30 (2 руб., 2 четв. ржи и овса);

сторож при конюшне – 1 (2 руб., 2 четв. ржи и овса);
сторожа при воротах – 2 (2 руб., 2 четв. ржи и овса);
водовозы – 2 (3 руб., 2 четв. ржи и овса);
часовщики – 2 (5 руб., 5 четв. ржи и овса);
портные – 2 (4 руб., 4 четв. ржи и овса);
котельники – 2 (4 руб., 4 четв. ржи и овса);
неводные уставщики – 2 (4 руб., 4 четв. ржи и овса);
столяры – 3 (4 руб., 4 четв. ржи и овса);
каменщики – 3 (3 руб., 3 четв. ржи и овса);
плотники – 4 (4 руб., 4 четв. ржи и овса);
кузнецы – 4 (4 руб., 4 четв. ржи и овса);
надзиратель кузнечный – 1 (3 руб., 3 четв. ржи и овса);
мельничные работники – 15 (3 руб., 3 четв. ржи и овса);
в вотчинах дворников – 19 (1 руб., 1 четв. ржи и овса);
прачки – 2 (2 руб., 2 четв. ржи и овса)¹⁶.

В расписании указано около 40 специальностей, задействованных в домовом хозяйстве – как в главной владычной резиденции, так и в крупных селах архиерейской вотчины. Очевидно, что профессиональный состав ростовских архиерейских работников был довольно представлен.

Должности служителей, как правило, передавались от отца к сыну, то есть являлись наследственными. Это обстоятельство отражено в распоряжении митр. Арсения. Его указ, содержащий штатное расписание, завершался требованием заполнять вакансии сыновьями и родственниками

16. ЯЕВ. 1868. Неофиц. часть. № 26. С. 217-218.

тех, кто работал прежде или продолжал работать на архиерейский дом, при этом отдавая предпочтение честным и работающим труженникам. Наказ владыки буквально звучал так: «Повелеваем отныне и впредь на упалыя места представлять ко определению в домовые всяких чинов служители из домовых же не определенных служителей или служительских детей – добрых и совестных, верных и неподозрительных, и преждевподозрении не бывших беспорочных людей»¹⁷.

Деятельность довольно большой части служителей была непосредственно связана с главной архиерейской резиденцией в Ростове. В первую очередь это касается представителей наиболее квалифицированных и значимых профессий. В то же время немало служителей, из числа тех, кто обслуживал мельницы, работал на конюшнях и скотных дворах, находились в вотчинных селах.

Труddомовых служителей вознаграждался денежным и хлебным жалованьем. Размеры окладов, установленных для них митр. Арсением, варьировались от 6 руб. в год – для дворецкого и живописца, до 1 рубля – для дворников скотных дворов в селах архиерейской вотчины. В среднем работники получали по 3-4 руб. и по 4 четверти ржи и овса.

IV. Канцелярские служащие

Митр. Арсений разработал и утвердил новое штатное расписание и для двух главных учреждений епархиального управления – Духовной консистории и Канцелярии экономического и казначейского правления.

Оба эти заведения располагались в

стенах архиерейского дома и действовали под непосредственным управлением митрополита.

Во внутреннем устройстве консистории имелось два отдела. Первым являлось так называемое «присутствие» – определенное число духовных лиц, состав которых утверждался архиереем – для решения различных дел церковного ведомства. Второй отдел – канцелярия. Здесь служили светские работники, которые занимались делопроизводством, то есть оформлением официальных документов.

Духовная консистория

Консистория служила главным органом епархиального управления – здесь решались все дела, связанные с жизнью епархии и духовенства.

Для своей консистории митр. Арсений утвердил следующий штат:

управитель – 1 (20 руб., 20 четв. ржи и овса);

канцеляристы – 3 (10 руб., 10 четв. ржи и овса);

подканцеляристы – 2 (7 руб., 7 четв. ржи и овса);

копиисты – 16 (5 руб., 5 четв. ржи и овса);

сторожа – 2 (2 руб., 2 четв. ржи и овса);

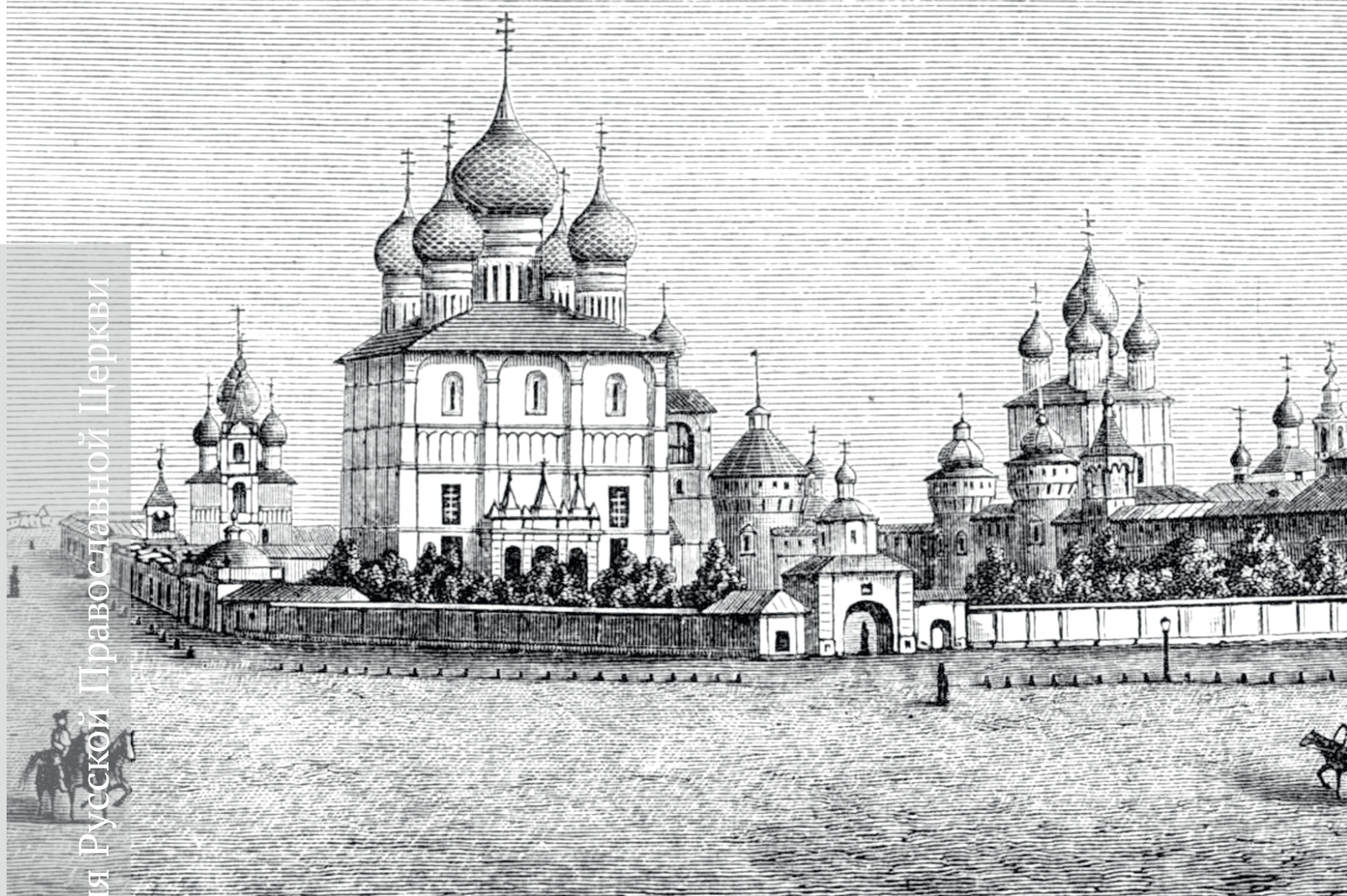
приставы – 2 (2 руб., 2 четв. ржи и овса);

канцелярист при ставленнических делах – 1 (20 руб., 20 четв. ржи и овса)¹⁸.

По решению владыки деятельность канцелярского отдела духовной консистории возглавлял управитель. Три канцеляриста вели дела по трем отделам, или как говорили «повытьям» канцелярии. В их подчинении

17. ЯЕВ. 1868. Неофиц. часть. № 26. С. 218.

18. ЯЕВ. 1868. Неофиц. часть. № 26. С. 216-217.



Фотография 3. Ростовский архиерейский дом. Гравюра XIX века.

Фотография предоставлена автором статьи.

находились два подканцеляриста. Копированием и перепиской документов занимались 16 копиистов. Два сторожа несли охрану. Семь приставов выполняли обязанности курьеров, охранников и сопроводителей. В целом, общее количество светских служащих духовной канцелярии составляло 27 человек.

Размер их жалованья напрямую зависел от чина и должности. Отметим, что здесь особенно обращает на себя внимание то обстоятельство, что оклады для работников были рассчитаны митрополитом с математической точностью. Так, управитель консистории за год получал 20 руб. и,

соответственно, по 20 четвертей ржи и овса. Его подчиненные – канцеляристы, имели в два раза меньше. Следующий уровень подчинения – подканцеляристы. Им платили третью часть от оклада управителя. Спускаемся еще ниже – копиистам выдавалось по 5 руб., что составляло четверть от управительского жалованья. Ну и наконец, самый низовой уровень – сторожа и приставы, которым платили по 2 руб., то есть ровно в 10 раз меньше, чем управителю. Перед нами четкая, логичная и обоснованная система оплаты, разработанная и претворенная в жизнь Ростовским митрополитом.



В числе архиерейских чиновников особняком стоял канцелярист при ставленнических делах, которому платили столько же, сколько руководителю консисторской канцелярии. Этому высокопоставленному чиновнику поручалось вести дела ставленников (лиц, готовящихся принять священный сан), отвечать за документацию, имеющую отношение к хиротонии в священный или диаконский сан.

**Канцелярия экономического и
казначейского правления**

Данное учреждение заведовало финансами архиерейской кафедры и

управляло экономикой архиерейского дома и вотчинным хозяйством. Для него митр. Арсений подобрал такой штат светских работников:

управитель – 1 (20 руб., 20 четв. ржи и овса);

канцеляристы – 2 (10 руб., 10 четв. ржи и овса);

подканцеляристы – 2 (7 руб., 7 четв. ржи и овса);

копиисты – 10 (5 руб., 5 четв. ржи и овса);

сторожа – 4 (2 руб., 2 четв. ржи и овса);

приставы – 5 (2 руб., 2 четв. ржи и овса);

стряпчий – 1 (10 руб., 10 четв. ржи и

овса)¹⁹.

Нетрудно заметить, что внутреннее устройство этого заведения, подбор кадров, число работников и их оклады были аналогичны консисторской канцелярии.

Следует подчеркнуть, что Канцелярией экономического и казначейского правления управляли эконом и казначей архиерейского дома – единственные представители духовенства. Под казначеем находилось казначейское «повытье», под экономом – экономическое. Остальные служащие являлись светскими лицами. Определенными руководящими полномочиями наделялся управитель. Два отдела канцелярии (экономическое и казначейское) возглавляли два канцеляриста. В каждом из них служили один подканцелярист и пять копиистов. Кроме того, в штате состояло четверо сторожей и пятеро приставов. Стряпчий, находившийся на особом положении и получавший максимально высокий оклад, вероятно выполнял обязанности нотариуса, оформлял договоры, представлял в суде. Число светских работников экономической и казенной канцелярии достигало 25 человек.

*

В общей совокупности, в штатном расписании митр. Арсений предусмотрел более 290 вакансий для служителей Ростовского архиерейского дома, к числу которых относились как духовные, так и, преимущественно, светские лица. Однако, это далеко не полный перечень людей, работавших на архиерейский дом или материально зависимых от него. В документе не упомянуты служители архиерейских

подворий: столичных, городских и сельских. За пределами штата остались порядка 20 «кормовых» служителей. Сюда не вошли монашествующие приписных монастырей, получавшие содержание от архиерейского дома. Также ничего не сказано о так называемых «оброчных жителях» – ростовских горожанах, чьи дворы стояли на земле, принадлежавшей архиерейскому дому, а их было более 200 человек.

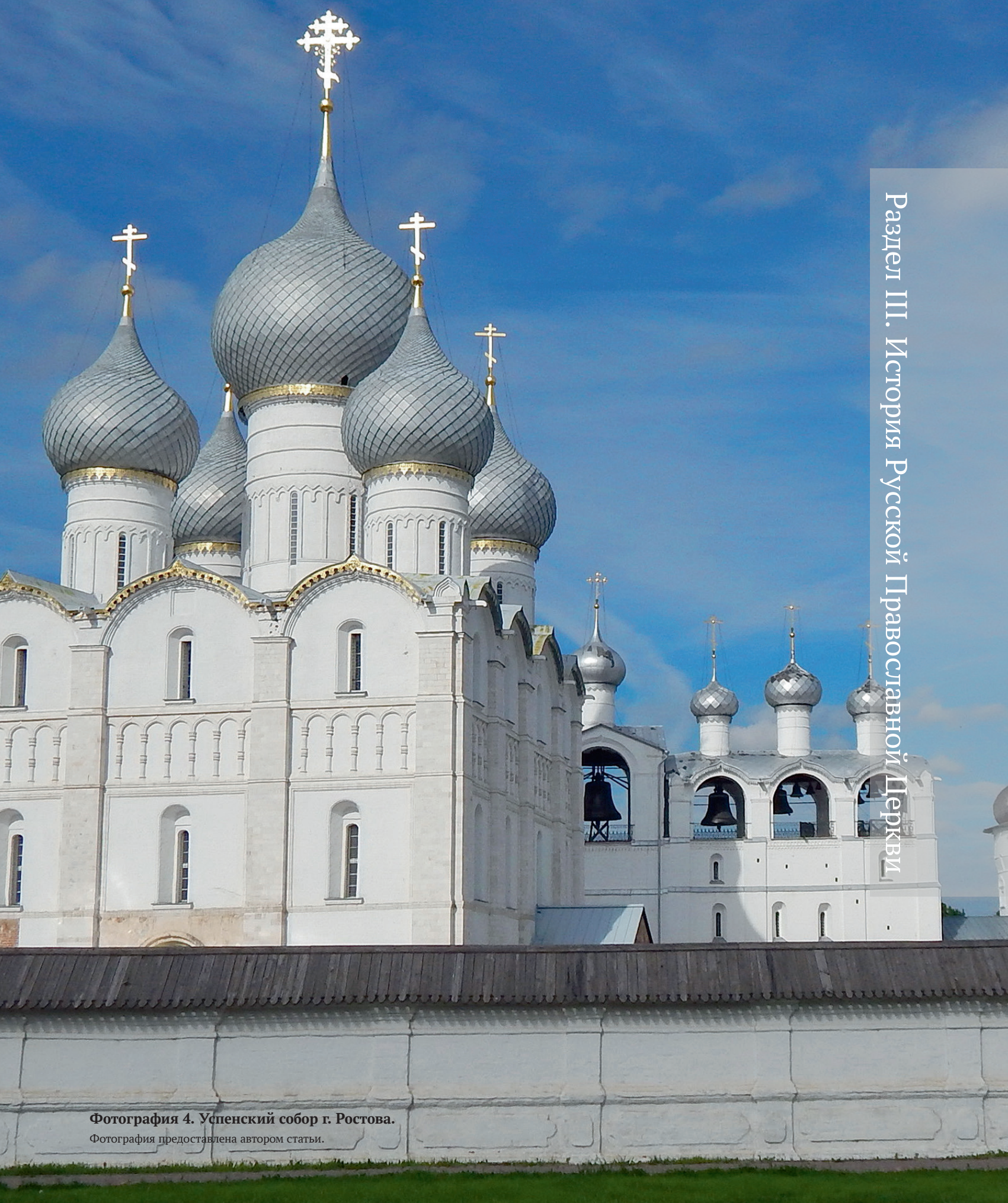
Тем не менее, в штатном расписании отражен основной массив архиерейских служителей, работавших на архиерейский дом и трудившихся в хозяйственных заведениях вотчинных сел. Ценность данного источника заключается в том, что он позволяет понять административно-хозяйственную и социальную структуру архиерейского дома, а главное демонстрирует то, какой она представлялась митр. Арсению – создателю нового штата архиерейских служителей.

*

Итак, в первые месяцы своего архиерейства митр. Арсений (Мацеевич) разработал, а 1 января 1743 г. утвердил и впоследствии претворил в жизнь новое штатное расписание для духовных и светских служителей Ростовского архиерейского дома, обозначив виды исполняемых ими работ и унифицировав систему оплаты труда.

Решительное и успешное проведение столь серьезных и радикальных преобразований характеризует митр. Арсения как сильного, деятельного и целеустремленного человека, рачительного хозяина и ответственного управителя.

19. ЯЕВ. 1868. Неофиц. часть. № 26. С. 217.



Фотография 4. Успенский собор г. Ростова.

Фотография предоставлена автором статьи.



Gustav Dittenberger. Александр II (Освободитель) читает свой указ об отмене крепостного права. Фотография из открытых источников.

Иерей Михаил Уланов

УДК 27

Отмена крепостного права: церковный взгляд

Аннотация: В статье рассматривается Крестьянская реформа 1861 г. и ее восприятие церковным сообществом. Автор отмечает неоднозначное восприятие реформы и ее реализация, которая не была в полноте принята как противниками, так сторонниками отмены крепостного права. Противоречивый характер церковных мнений по крестьянскому вопросу, доходивших до ожесточенных дискуссий, объясняется исторически сложившимися социально-экономическими причинами.

Ключевые слова: Крепостное право, реформа, Церковь, крепостные крестьяне, духовенство, Александр I.

Priest Mikhail Ulanov

Abolition of serfdom: church look

Abstract: The article examines the Peasant Reform of 1861 and its perception by the church community. The author notes the ambiguous perception of reform and its implementation, which was not fully accepted by both opponents and supporters of the abolition of serfdom. The contradictory nature of church opinions on the peasant question, which reached fierce discussions, is explained by historically established socio-economic reasons.

Keywords: Serfdom, reform, Church, serfs, clergy, Alexander I.

Манифест от 19 февраля 1861 г. «О всемиростивейшем даровании крепостным людям прав состояния свободных сельских обитателей» открыл новую страницу жизни русского общества. Он прекратил личную зависимость и положил начало имущественному освобождению крепостных. Вопрос освобождения крестьян решался не по одной благой воле императора. Исследователи указывают в качестве

важнейших причин также поражение в Крымской войне, общую неэффективность крепостного хозяйства и увеличившееся число крестьянских выступлений. Кроме того сам ход реформы, не давший крестьянам земли и поставивший их в финансовую зависимость от помещиков, не позволил разрешить социальную сторону проблемы крепостничества. Тем не менее эта реформа стала важнейшим шагом на пути становле-

ния российского общества и среди прочих реформ Александра II оставила в истории наиболее яркий след.

В обсуждении и осуществлении этой реформы не последнюю роль сыграла Русская Православная Церковь. Красноречиво об этом говорит исторический факт участия свт. Филарета в составлении самого высочайшего Манифеста. Тем не менее, гораздо более полно представляет мнение церковного сообщества обсуждение, сопровождавшее принятие нового закона. Разногласия высказываний показала отсутствие единого цельного представления о смысле и значимости реформы. Мнения разделялись до противопоставления и принимали формы дискуссии «...вопреки Высочайшему запрещению не допускать никаких рассуждений и толкований по случаю обнародования Высочайших рескриптов об улучшении быта помещичьих крестьян»¹.

Прежде всего необходимо рассмотреть официальную позицию, которую Русская Церковь заняла в данном вопросе. Определялась она интересами правительства и заключалась в обеспечении идеологической поддержки Крестьянской реформы. Подготовка реформы, которая сопровождалась множеством пересудов в печати, волновала народ. Поэтому была сделана попытка не опубликовывать план реформы. Так, выступая 30 апреля 1856 г. перед дворянством в Москве, имп. Александр II заявил о том, что он не имеет намерения уничтожить крепостное право².

Уже к концу 1856 г. была разработана первая программа Крестьянской реформы, для осуществления которой 3 января 1857 г. был учрежден Секретный совет. Запрет на опубликование информации был неполный. Цензоры отклоняли рукописи в том случае, если в них искажался смысл императорских рескриптов, но не только. Так, 28 декабря 1857 г. в «Русском вестнике» было опубликовано сообщение об обеде в Московском купеческом собрании, посвященном обсуждению мер поддержки освобождения крестьян. Результатом стало увольнение в 1858 г. допустившего публикацию московского цензора Н.Ф. фон Крузе³.

Церковь также участвовала и в общем течении государственной реформы. В соответствии с указаниями Священного Синода от 1857 г.⁴ архиереями на местах были разосланы рекомендации по деятельности священнослужителей в их пастырском душепопечении. Так, 17 января 1859 г. свт. Игнатий (Брянчанинов) пишет в Кавказскую духовную консисторию наставление для пастырей, в котором рекомендует беречься «не только от вмешательства в гражданские распоряжения и от всякого суждения от

я считаю нужным объявить всем вам, что я не имею намерения сделать это сейчас, но, конечно, и сами вы понимаете, что существующий порядок владения душами не может оставаться неизменным».

3. См. подробно: Репинецкий С.А. Московский цензурный комитет и политика в отношении печати накануне отмены крепостного права // Российская история. 2011, № 2. С. 110 и дал.

4. «Духовные, наипаче же священники приходские, имеют обязанность предостерегать прихожан своих противу ложных и вредных разглашений, утверждать в благонравии и повиновении господам своим, всемерно стараться предупреждать возмущения крестьян и от того удерживать». – цит. по: Архипастырские воззвания святителя Игнатия по вопросу освобождения крестьян от крепостной зависимости. От 6 мая 1859 г. в Кавказскую духовную консисторию // Полное собрание творений святителя Игнатия (Брянчанинова) в 8-ми томах. Т. 4. М., 2014. С. 402.

1. Цит. по Репинецкий С.А. Московский цензурный комитет и политика в отношении печати накануне отмены крепостного права // Российская история. 2011, № 2. С. 110.

2. Семанов С. *Александр II. История Царя-Освободителя, его отца и его сына.* М., 2003. С. 92: «Я узнал, господа, что между вами разнеслись слухи о намерении моем уничтожить крепостное право...

них, но и от всяких, даже частных и как бы конфиденциальных бесед и советов о вещественной стороне дела», - почему? Потому что это «воспрещено вам и законом Божиим и законом государственным»⁵.

Таких посланий было немало. Наиболее важной причиной их издания стали участвовавшие случаи крестьянских выступлений. Если с 1845 по 1854 гг. произошло 348 выступлений, то с 1855 по 1860 гг. уже 474, т.е. за 6 лет количество возмущений, сопровождавшихся беспорядками, вплоть до сжигания помещичьих имений, выросло на 35 %, а это немало. И не последнюю роль в разжигании народных волнений играли ложные слухи о характере реформы. Поэтому в ряд губерний в преддверие реформы правительством были посланы дополнительные войска.

Одно из самых системных обращений такого рода – Определение епископа Орловского и Севского от 9 февр. 1861 г. о действиях приходского духовенства епархии в случае возникновения реакционных разговоров, изданное Орловской духовной консисторией. В документе устанавливался общий порядок действий, состоящий из трех пунктов: «1) при временном спокойствии и молчании крестьян об ожидаемой ими воле... духовные лица не должны были первыми заговаривать об этих проблемах; 2) если начинается какой-либо разговор об отмене крепостного права, то священнослужители должны были прекратить такой разговор, внушая им, что (...) эти действия они должны были воспринимать, как определённую милость Божью и Цареву, которой они стали достойны; 3) духовенство должно

настраивать крестьян так, чтобы никто из них не пытался думать... что будет позволено лежать на боку, ничего не делать, ничего не платить, обижать, обманывать... и прочим порокам предаваться, за которые возможен страшный Суд...»⁶. Общий характер таких посланий лучше всего выразил свт. Игнатий: «...примирять главные сословия отечества».⁷

Еще большее значение церковному участию придавалось в деле как написания, так и опубликования Манифеста. Работа над его подготовкой велась несколько лет и в самом конце к ней был привлечен Московский митр. Филарет (Дроздов). 31 января 1861 г. глава Редакционных комиссий Виктор Панин написал письмо свт. Филарету, в котором просил его принять участие в деле составления окончательной редакции Манифеста. Зная об отношении митрополита к отмене крепостного права, Панин сослался на волю императора и сопроводил письмо почтительными обращениями⁸. Разумеется, участие в реформе «первого пастыря нашей Церкви» имело весьма конкретные задачи. Это прежде всего оформление документа в наиболее благозвучном для православного человека виде, чтобы перемены социального плана были созвучны его религиозным представлениям. Оно же означало поддержку Церкви в деле опубликования и истолкования Манифеста.

Свт. Филарет стилистически правит проект Манифеста. Так, в окончательном

5. Архипастырские воззвания свт. Игнатия по вопросу освобождения крестьян от крепостной зависимости. От 17 января 1859 г. в Кавказскую духовную консисторию // Полное собрание творения свт. Игнатия (Брянчанинова) в 8-ми томах. Т. 4. М., 2014. С. 399.

6. Цит по Матвеева Е.С. Особенности взаимодействия светской и духовной власти в период проведения крестьянской реформы в России (на материалах Орловской губернии) // Концепт. 2013. № 07 (июль). С. 4.

7. Цит. по Любомудров А. Святитель Игнатий (Брянчанинов) в полемике с либеральной интеллигенцией о христианском понимании свободы / Полное собрание творения свт. Игнатия (Брянчанинова) в 8-ми томах. Т. 4. М., 2014. С. 452.

8. Лебедев А. Святитель Филарет и Манифест от 19 февраля 1861 года // Филаретовский альманах. 2013, № 9. С. 31-32, прим.



Фотография 1. Отмена крепостного права.

Фотография предоставлена автором статьи.

тексте документа мы встречаем ссылки на мысль св. ап. Павла о необходимости повиновения властям (Рим.13:1-2,7), отнесенного им к необходимости возместить помещикам убытки, говорит о необходимости молитвенно, «осенив себя крестным знамением», приступить к свободному труду. Свт. Филарет упрощает документ и меняет его структуру для того, чтобы его смысл легче усваивался даже на слух⁹. Это было сделано для разъяснения смысла реформы крестьянам, в основной массе безграмотным.

2 марта 1861 г. был разослан циркуляр с требованием обнародования Манифеста в храмах в первый воскресный или праздничный день. В храмах должны были собраться помещики, чиновники и крестьяне. Настоятель храма, прочитав на амвоне Манифест, по окончании литургии служил «торжественное Господу Богу молебствие с коленопреклонением о благоденствии Его Императорского Величества...»¹⁰. Опубли-

кование Манифеста, особенно известия о личном освобождении, было встречено с радостью, впрочем, не везде. Во многом негативную роль сыграло общее недоверие, подкрепляемое различными слухами и распространением подложных манифестов. Священников обвиняли в сокрытии подлинной «воли» и потворстве помещикам. Так, во Владимирской и Саратовской губерниях «крестьяне открыто ругали священников, обвиняя их в сговоре с помещиками...», «невыразимо дерзко» отвечали священникам, что им благодарить Бога и царя не за что»¹¹. Вслед за этим вспыхнули восстания, которых за один только 1861 г. историки насчитывают не менее 1176. Восстания подавлялись войсками, но проблема решалась не только вооруженным путем. Для нормализации отношений в обществе митр. Филарет написал молитву, в которой старался привлечь народ к осознанию «собственной греховности во избежание гнева Божьего»¹².

9. См. подробно: Лебедев А. Святитель Филарет и Манифест от 19 февраля 1861 года // Филаретовский альманах. 2013, № 9. С. 40-50.

10. Матвеева Е.С. Особенности взаимодействия светской и духовной власти в период проведения крестьянской реформы в России (на материалах

Орловской губернии) // Концепт. 2013. № 07 (июль). С. 5.

11. Мокина Е.Н. Роль Русской Православной Церкви в подготовке и проведении Крестьянской реформы 1861 года в России // Социально-политические науки. 2011, № 1. С. 172.

12. Там же. С. 173.

После опубликования Манифеста во все епархии был разослан новый циркуляр № 880, в котором священники обязывались проводить беседы с прихожанами, убеждая их платить «подати и оброки», разъяснять смысл нового постановления как плода их «отеческой защиты» и, что немаловажно, такие убеждения священники должны были предлагать «как свои собственные размышления»¹³. Исполнение циркуляра контролировалось, так что за ненадлежащее истолкование Манифеста к ответственности были привлечены 25 священников, 2 дьякона и 16 причетников.

Помимо официального участия, в церковном сообществе существовали различные мнения по поводу происходящих событий. Как и в целом в обществе, единства не было и в церковных кругах. Сохранившиеся свидетельства позволяют прямо утверждать, что в большинстве своем епископат Русской Православной Церкви выступил против проводимой реформы¹⁴. Так, Казанский архиеп. Афанасий (Соколов) незадолго до проведения реформы объявил перед дворянами Казанской губернии, что в крепостном праве нет никакого противоречия церковным установлениям, а потому «церковь не находит причин действовать своим влиянием к освобождению крестьян»¹⁵.

Свт. Филарет, участвовавший в составлении текста Манифеста, историками оценивался все же как противник реформы¹⁶.

Он был сторонником заключения между помещиками и крестьянами добровольных соглашений о взаимных уступках в вопросе организации крестьянского быта: «Могло бы лучше быть, если бы добрые помещики хорошо растолковали дело крестьянам и постановили с ними обдуманное соглашение»¹⁷. В письме архим. Антонию (Медведеву) от 26 ноября 1857 г. он передает слух о том, что императору явился во сне прп. Сергей Радонежский и запретил «изменять положения крестьян»¹⁸. Впрочем, в своей аргументации митрополит опирался не только на слухи о чудесах. Он полагал несправедливым принятие таких решений без прямого согласия помещиков: «При решительном отчуждении от помещиков земли, прежде их согласия... помещики не найдут ли себя стесненными в праве собственности?»¹⁹ Он же говорит о необходимости постепенно вводить любые изменения для того, чтобы не нарушить сложившийся в российском обществе порядок, а потому якобы выступает даже против отмены телесных наказаний для крестьян²⁰. Весьма заметными в этом направлении стали Архипастырские воззвания еп. Кавказского и Черноморского Игнатия (Брянчанинова). В послании от 6 мая 1859 г. свт. Игнатий вступает в полемику с авторами статьи «Голос Древней Церкви об улучшении быта несвободных людей» Казанского журнала

— деятель крестьянской реформы // Великая реформа. М., 1911. Т. 5. С. 158.

17. Сочинения Филарета, митр. Московского и Коломенского: Слова и речи: В 5 т. М., 1873–1885. Т. 3. С. 323.

18. *Филарет (Дроздов), свт.* Избранные труды, письма, воспоминания. М., 2003. С. 725 и дал.

19. Собрание мнений и отзывов Филарета, митр. Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам. Т. 5. Ч. 1. М., 1887. С. 17.

20. *Шмелев К.В.* Идеиное влияние митр. Московского и Коломенского Филарета (Дроздова) на оформление Крестьянской реформы 1861 г. // Власть. 2014. № 3. С. 119.

13. См.: *Матвеева Е.С.* Особенности взаимодействия светской и духовной власти в период проведения крестьянской реформы в России (на материалах Орловской губернии) // Концепт. 2013. № 07 (июль). С. 6–7.

14. См. *Яковлев А.* Александр II. М., 2003. С. 302.

15. Цит по: *Мокишина Е.Н.* Роль Русской Православной Церкви в подготовке и проведении Крестьянской реформы 1861 г.... С. 171.

16. См. *Джаншиев Гр.* Эпоха великих реформ. СПб., 1907. С. 63, 64; *Мельгунов С.П.* Митрополит Филарет

«Православный собеседник». В самом начале он резонно указывает на то, что общий тон статьи способен спровоцировать людей к возмущению, за которое они будут наказываться по закону и в этом смысле в «голосе Древней Церкви» уже и не так явно видна забота о людях. Однако затем еп. Игнатий приступает к опровержению мнений, высказанных в статье и идет по другому пути. Он описывает кратко историю крепостного права как естественного исторического процесса, правда не без курьезов. Например, он пишет, что первыми невольниками стали пленные, которые «наиболее принадлежали татарскому племени», затем сироты и нищие добровольно отдали себя «сильному и доброму боярину», а прикрепление к земле свободных крестьян при Борисе Годунове вообще связывает с необходимостью защитить общественный порядок, поскольку полиции в государстве на тот момент не было²¹.

Затем свт. Игнатий переходит к изложению богословской подоплеки проблемы, в процессе которого пытается доказать, что не только рабство, но и рабовладение были свойственны христианской истории. Ссылаясь на требование св. ап. Петра повиноваться даже суровым господам (1Петр. 2: 18), он пишет: «Не твое дело, что господин твой бесчеловечен: ему за это судит Бог; ты носи твой крест, данный тебе Богом для твоего спасения, носи безропотно, благодаря и славословя Бога с креста твоего; потому что и с тебя потребуется Богом отчет, каково ты нес Богом дарованный крест твой»²². Из исторического факта наличия рабства свт. Игнатий делает вывод о том, что Церковь

«не возбраняла христианам иметь рабов» и утверждает, что рабы по преимуществу занимали положение домочадцев, а жестоких и порочных владетелей Церковь «обличала и научала»²³. Весьма характерным здесь является и истолкование отрывка из 1 Кор.7:20-21: «Каждый оставайся в том звании, в котором призван. Рабом ли ты призван, не смущайся; но если и можешь сделаться свободным, то лучшим воспользуйся». Свт. Игнатий наиболее точным здесь полагает славянский перевод, в котором окончание стиха звучит так: «наипаче поработи себе».

Единственным архиереем, о котором известно, что он прямо поддержал отмену крепостного права, стал Григорий, еп. Калужский. На дворянском собрании он назвал улучшение быта крестьян «делом богоугодным», чем снискал недовольство обер-прокурора Синода А.П. Толстого²⁴.

Поддержали реформу в церковных кругах в основном представители простого духовенства и духовного образования. Публицисты Н.А. Добролюбов и Н.Г. Чернышевский, резко критиковавшие крепостное право, были выходцами из духовного сословия. Весьма заметной оказалась изданная в 1858 г. книга свящ. И.С. Беллюстина «Описание сельского духовенства», в которой отстаивались интересы крестьян и простого духовенства. III отделение Канцелярии завело на священника дело, которое прекратилось личным вмешательством имп. Александра II²⁵.

23. Там же. С. 414.

24. См. Гросул В.Я. Крестьянский вопрос в общественном мнении России накануне реформы 1861 г. // Труды института российской истории РАН. 2012, № 10. С. 107.

25. См. Гросул В.Я. Крестьянский вопрос в общественном мнении России накануне реформы 1861 г. // Труды института российской истории РАН. 2012, № 10. С. 107-108.

21. Архипастырские воззвания свт. Игнатия по вопросу освобождения крестьян от крепостной зависимости... С. 405-406.

22. Там же. С. 413.

Немало священников трактовали слова Манифеста исключительно в пользу крестьян, а порой и участвовали в крестьянских возмущениях. Так, новгородский священник Погодин обвинялся в неправильном изложении крестьянам сообщений о предстоящей реформе еще в январе 1858 г., а свящ. Федор Померанцев за участие в восстании крестьян Кандиевского села был пожизненно сослан в Соловецкий монастырь²⁶.

Но, пожалуй, наиболее яркой страницей поддержки дела освобождения крестьян стали выступления Казанской духовной школы. Именно преподаватель русской истории в Казанской духовной академии А. П. Щапов стал автором того самого «Голоса Древней Церкви», который так раздосадовал свт. Игнатия Кавказского. Его статья заслуживает пристального внимания. Она в качестве Актовой речи была зачитана в 1858 г. А. Щапов совсем иначе объясняет появление крепостного права. Он цитирует слова проповедника XIII в. еп. Серапиона: богатые и сильные «аки зверье... жадали абы всех погубити, насытьством именья порабощали, не миловали сирот, не знали человеческого существа...»²⁷. И далее его мысль движется в соответствии с положенным починком: «Вот тиун, судья... несправедливо осуждает невинного и продает бедного в рабство богатому и сильному. Вот ростовщик... дает в займы деньги бедному (последствия очевидны – авт.). (...) Там ябедник, сутяга подкупает многих послухов (и оклеветанный сирота попадает в рабство – авт.). А вот шайки ушкуйников... хватают по селам крестьян и продают их в рабство

бусурманам»²⁸. Справедливости ради надо заметить, что столь яркие негативные образы закрепостителей действительно могли имплицитно способствовать возмущению, что позже и проявилось в студенческой среде. Как историк, А. Щапов довольно ясно и точно излагает злоключения крепостных страдальцев, которых лишали собственности, семьи, и порой даже и церковных Таинств. Он цитирует сетования из «Слова» Даниила Заточника (XIII в.) на участь бедного, а затем приводит целый ряд свидетельств, в которых пастыри Русской Церкви XIV-XV века (напр., Новгородские архиепископы Евфимий и Геннадий) выступали против порабощения, называя «изгойство» - взимание лишних денег от выкупающегося на свободу – самым тяжким грехом.

За этой статьей последовала вторая, написанная в таком же стиле, но уже ректором Казанской духовной академии архим. Иоанном (Соколовым). Есть мнение, что и первую статью Афанасий Щапов писал в соавторстве с о. Иоанном²⁹. Обе эти статьи показывают общее настроение, которое царило в образовательной среде Казани. В итоге в 1861 г. после подавления восстания в с. Бездна, расстрел безоружных крестьян вызвал бурю негодования, так что даже казанский военный губернатор П.Ф. Козлянинов писал о несоразмерности принятых мер. Масло в огонь подлило дворянское собрание, устроившее генерал-майору А.С. Апраксину в честь подавления мятежа праздничный обед. Студенты Казанской духовной академии 16 апреля в Вербное воскресенье

26. Там же. С. 108.

27. Голос древней Русской Церкви об улучшении быта несвободных людей // Православный собеседник. Казань. 1859. Ч. 1. С. 44.

28. Там же. С. 44-45.

29. См. Любомудров А. Святитель Игнатий (Брянчанинов) в полемике с либеральной интеллигенцией о христианском понимании свободы / Полное собрание творения свт. Игнатия (Брянчанинова) в 8-ми томах. Т. 4. М., 2014. – С. 453.

отслужили демонстративную панихиду, на которой Афанасий Шапов произнес речь, и публично занялись сбором средств для помощи семьям, потерявшим кормильцев. Настроения царили весьма реакционные, о чем говорят хотя бы следующие слова А. Шапова: «Демократ Христос... возвестил миру общинно-демократическую свободу во времена ига Римской империи и рабства народов»³⁰. В расследовании этого дела принимал участие лично митр. Филарет. А. Шапов уволился по причине нездоровья задним числом, студенты в объяснении указали на то, что их желание помолиться было спонтанным, а речь Шапова они не расслышали ввиду особенностей дикции последнего³¹. В итоге дело после незначительного давления удалось спустить на тормоза.

Таким образом, приведенные свидетельства недвусмысленно указывают на то, что мнения в церковной среде разошлись до крайностей. От грубого поддержания и оправдания крепостного рабства до реакционных и даже революционных настроений. Это понятно, так как архиереи исторически были землевладельцами и распорядителями крестьянских душ, а приходское духовенство жило с крестьянами бок о бок, зачастую само кормилось от сохи и в известном смысле зависело от своей паствы. Эта связь была жизненной и христианская совесть священника часто побуждала его выступать на стороне крестьянина. П. В. Знаменский пишет о том, что многочисленные жалобы крестьян на притеснения со стороны помещиков писали, как правило, грамотные пастыри, что и привело в 1767 г. к запрету для крестьян об-

ращаться напрямую к императору с жалобами. Следом за этим запретом священники обязались требовать от крестьян подчинения помещикам, а писать жалобы для крестьян им было запрещено³².

Печальные события, сопутствующие отмене крепостного права, показали, что отношения между приходским духовенством и паствой ко времени реформ сер. XIX в. местами были не лучшими. Недовольные результатами реформы крестьяне обвиняли священников в сокрытии истинной «воли», в ложном истолковании Манифеста, бывали «случаи избияния священников и даже их убийства недовольными крестьянами»³³. Последовательная церковная политика Российского государства в продолжение XVIII – нач. XIX вв. привела к тому, что было постепенно образовано обособленное духовное сословие, а его вовлечение в решение политических проблем, в т.ч. в дело опубликования указов³⁴, отчасти подорвало доверие народа. И если нерешенность социальной стороны крестьянской проблемы, по мнению некоторых историков³⁵, способствовала революционной развязке затянувшейся драмы, то нарушение связи приходского духовенства с паствой, очевидно, сделало пастырей первыми жертвами народных волнений.

32. См. *Знаменский П.* Приходское духовенство в России со времени реформы Петра. Казань, 1873. С. 479 и дал.

33. *Гросул В.Я.* Указ. соч. С. 108.

34. «... в 1775 году в течение трех недель священники читали за литургией указ о том, что цена на соль понижена 5 копейками на пуд; в том же году и тоже 3 недели, а потом по одному разу в год перед пасхой читали указ о том, кому в каких экипажах ездить, какую сбрую на лошадей... употреблять». *Знаменский П.* Приходское духовенство в России со времени реформы Петра. Казань, 1873. С. 480-481.

35. *Захарова Л. Г.* Самодержавие и отмена крепостного права в России, 1856—1861. М., 1984; *Рожков Н. А.* Русская история в сравнительно-историческом освещении: (Основы социальной динамики). 2-е изд. Л.; М., 1928. Т. 11

30. Цит. по: *Тупикин Р.В.* Участие студентов Казанской духовной академии в панихиде по крестьянам с. Бездна // *Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви.* 2018. Вып. 82. С. 25.

31. Там же. С. 26 и дал.



В.М. Марасанова

УДК 908

Взаимодействие светских и духовных властей в Ярославской губернии в последней четверти XVIII столетия: конфликты, компромиссы, сотрудничество

Аннотация: На основе законодательства, архивных источников и краеведческой литературы рассматривается влияние верховной власти на церковную жизнь и местное управление на примере Ярославского наместничества (губернии) в последней четверти XVIII столетия. Особое внимание уделено личности священномученика Арсения (Мацеевича), единственного из архиереев, открыто осудившего секуляризацию церковных имуществ при Екатерине II. Охарактеризовано взаимодействие светских и церковных властей по различным направлениям, включая экономическое положение епархии, помощь социально уязвимым категориям населения, просвещение, подготовку топографических описаний, издательское дело.

Ключевые слова: епархия, наместник, Алексей Петрович Мельгунов, архиепископ, Арсений (Мацеевич), Самуил (Миславский), Арсений (Верецагин).

V.M. Marasanova

Interaction of secular and spiritual authorities in the Yaroslavl province in the last quarter of the 18th century

Abstract: On the basis of legislation, archival sources and local history literature, the influence of the supreme authority on church life and local governance is examined using the example of Yaroslavl governorate (province) in the last quarter of the 18th century. Particular attention is paid to the personality of the holy martyr Arseny (Matseevich), the only church bishop to openly condemn the secularization of church property under Catherine II. The author describes the interaction of secular and church authorities in various areas, including the economic situation of the diocese, assistance to socially vulnerable categories of the population, education, preparation of topographic descriptions, and publishing.

Keywords: *Diocese, governor, Alexei Petrovich Melgunov, archbishop, Arseny (Matseevich), Samuel (Mislavsky), Arseny (Vereshchagin).*

В светской историографии практически нет специальных работ, посвященных истории Ярославской епархии в последней четверти XVIII в., а ведь именно в этот период центр епархии был переведен из Ростова в Ярославль. В результате секуляризации церковных имений, предпринятой императрицей Екатериной II, существенно изменилось экономическое положение всей Русской Православной Церкви и каждой епархии, а губернская реформа и укрепление административного управления внесли заметные коррективы во взаимоотношения Церкви и местных властей.

Значительное внимание истории Ярославской епархии в этот период, её архиереям и их взаимоотношениям со светской властью уделено церковное краеведение второй половины XIX столетия. Прежде всего необходимо обратить внимание на работы и публикации источников Вадима Ивановича Лествицына¹.

Важно отметить также первую попытку составления перечня ярославских архиереев, предпринятую в 1864 г.². К 1000-летию

Ярославля был подготовлен, уточнен и опубликован полный список правящих в епархии архиереев³.

В литературе последних десятилетий приведены биографические сведения о владыках Ростовской и Ярославской епархии⁴ и отчасти затронута тема взаимодействия светских и церковных властей после учреждения Ярославской губернии⁵. Данная тема имеет несомненные перспективы для дальнейшего исследования. В связи с этим была подготовлена настоящая статья, расширяющая материал доклада на научно-практической конференции, проходившей в Ярославском государственном педагогическом университете им. К.Д. Ушинского в 2012 г.⁶.

Источниками изучения истории епархии и взаимоотношений светских и духовных властей в последней четверти XVIII столетия послужили фонды Государственного архива Ярославской области (ф. 72 «Генерал-губернатор», ф. 77 «Ярославское наместническое правление» и др.), Государственного архива Костромской области (ф. 7 «Костромское наместническое правление»), материалы

1. Лествицын В. Дела наместника А.П. Мельгунова в пользу церкви в 1783–1787 гг. // Ярославские епархиальные ведомости. 1884. Неофициальная часть. 13 февр. № 7; Лествицын В. Донесения наместника А.П. Мельгунова императрице Екатерине II // Ярославские губернские ведомости. 1881. Неофициальная часть. 19, 22, 29 мая. № 39, 40, 42; 5 июня. № 44; Лествицын В. Переписка А.П. Мельгунова с архиереями // Ярославские губернские ведомости. 1870. Неофициальная часть. Янв. № 3; Лествицын В. Переписка А.П. Мельгунова с духовным ведомством // Ярославские губернские ведомости. 1872. Неофициальная часть. 11 мая. № 19; Лествицын В. Церкви и богадельни при А.П. Мельгунове // Ярославские епархиальные ведомости. 1884. Неофициальная часть. 3 сент. № 36; Лествицын В. Ярославские богадельни 1777 г. // Ярославские губернские ведомости. 1883. Неофициальная часть. 5 авг. № 60.

2. Иерархи Ростово-Ярославской паствы, в преемственном порядке, с 992 года до настоящего

времени: Издание Яросл. Епархиального попечительства о бедных духовного звания. Ярославль: Типография Г. Фалька, 1864. 352, III с.

3. Правящие архиереи, служившие в епархии // Ярославичи: 1000-летию Ярославля посвящается. М.: Внешторгиздат, 2008. С. 22–23.

4. Анисков В.Т., Хаилов А.Р. Православие на ярославской земле: От крещения до наших дней. Ярославль: Изд-во ЯГПУ, 2003. 152 с.

5. Ярославские губернаторы: историко-биографические очерки. 1777–1917 / В.М. Марасанова, Г.П. Федюк; отв. ред. А.М. Селиванов. Ярославль. 1998. 416 с.

6. Марасанова В.М. Ярославская епархия в последней четверти XVIII в. // Вопросы православного краеведения в школе и в вузе: материалы межрегион. науч.-практ. конф. Ярославль: Изд-во ЯГПУ им. К.Д. Ушинского, 2013. С. 28–34.



газет «Ярославские губернские ведомости» и «Ярославские епархиальные ведомости». Среди документальных публикаций на страницах «Ярославских губернских ведомостей» особо выделим «Дневник Ростовского и Ярославского архиеп. Арсения (Верещагина)⁷. Публикация Е.В. Синицыной ввела в научный оборот опись библиотеки митр. Арсения (Мацеевича)⁸.

Светская власть неоднократно практиковала изъятия церковных имуществ для решения внутри- и внешнеполитических задач, и последняя четверть XVIII столетия не стала в этом смысле исключением. Вступив на престол в результате дворцового переворота, императрица Екатерина II первоначально в противовес мерам Петра III демонстративно отказалась от планов секуляризации церковных имуществ. 12 августа 1762 г. была ликвидирована Коллегия экономии и вотчины возвращены духовенству. Но на деле все обстояло совсем иначе. Специальная комиссия по церковным имениям подготовила устраивавший императрицу доклад и 26 февраля

7. Дневник Ростовского и Ярославского архиепископа Арсения (Верещагина) // Ярославские губернские ведомости. 1887. Неофициальная часть. 31 июля. № 59; 4 авг. № 60.

8. Опись библиотеки Ростовского митрополита Арсения Мацеевича 1763 года. Публикация Е.В. Синицыной // Ярославский архив: Историко-краеведческий сборник. М. - СПб., 1996. С. 39-69.

Фотография 1. Арсений (Мацеевич) в заточении.

Фотография из открытых источников.

1764 г. его утвердила Екатерина II. Имения духовенства подлежали секуляризации, в результате чего в казну перешло 910 тыс. душ мужского пола. Они стали называться экономическими крестьянами и для них был установлен ежегодный 1,5-рублевый оброк. Из собранных с экономических крестьян налогов треть шла на монастыри и церкви, часть на госпитали и богадельни, а самая значительная часть – государству. Каждый монастырь получил утвержденные правительством штаты и строго установленную сумму на их содержание.

До начала проведения губернской реформы императрица Екатерина II дважды посетила Ярославский край – в 1763 и 1767 гг.⁹. История поездок Екатерины II по стране и их значение для российских регионов, включая Ярославскую губернию, раскрыто в научных публикациях Н.И. Павленко¹⁰ и Г. Ибнеевой¹¹.

Ко времени первого приезда Екатерины в Ростов уже был репрессирован Ростовский митр. Арсений (Мацеевич), единственный из всех архиереев открыто выступивший против секуляризации церковной собственности. Личность священномученика Арсения (в миру Александр Иванович Мацеевич) значима для истории Русской Православной Церкви и особенно для Ярославского края. Работа по выявлению архивных источников в Российском государственном архиве древних актов (РГАДА) и Российском государственном историческом архиве (РГИА) для

составления полного жизнеописания митр. Арсения осуществлялась по инициативе руководителя рабочей группы при Московской комиссии по канонизации святых игумена Дамаскина (Орловского). Это было необходимо в связи с тем, что житие владыки Арсения было составлено в 2000 г. на основе опубликованных источников и литературы без привлечения архивных материалов¹². Результаты сбора и анализа документов представлены в публикациях прот. Олега Митрова¹³.

Митр. Арсений неизменно оставался сторонником восстановления патриаршества и ярким противником секуляризации церковных владений. Из-за возражений по поводу реформы церковных имуществ в марте 1763 г. начался суд Синода, который лишил сщмч. Арсения архиерейства и священства. 4 апреля 1763 г. императрица Екатерина II оставила на решении суда следующую резолюцию: «По сентенции сей сан митрополита и священства снять, а если правила святые и другие церковные узаконения дозволяют, то для удобнейшего покаяния преступнику, по старости его лет, монашества только чин оставить, от гражданского же суда и истязания мы, по человеколюбию, его освобождаем, повелевая нашему Синоду послать его в отдаленный монастырь под смотрение разумного начальника с таким определением, чтобы там невозможно было ему развращать ни письменно, ни словесно слабых и простых людей»¹⁴. Как простой

9. Ярославский календарь на 1912 г. Ярославль: Издание Ярославского губернского статистического комитета, б. г. С. 34.

10. Павленко Н. Венценосная путешественница // Родина. 1997. № 9. С. 57.

11. Ибнеева Г. Аби-Патша. Путешествие Екатерины II по Волге // Родина. 2000. № 9. С. 39.

12. Житие священномученика Арсения (Мацеевича, 1697–1772), митр. Ростовского / сост. священником Олегом Митровым. Тверь, 2001. 49 с.

13. Митров О. Священномученик Арсений (Мацеевич, 1697–1772), митр. Ростовский в документах архивного фонда Российской Федерации. Аналитический обзор // Вестник архивиста. 2016. № 4. С. 8–24.

14. Митров О. Указ. соч. С. 21–22.

монах Арсений, он был заточен в Николо-Корельский монастырь под Архангельском. По распоряжению Синода сщмч. Арсению были пересланы «его пожитки», но, к примеру, из библиотеки, насчитывавшей по описи 337 книг, до Николо-Корельского монастыря дошли только 39 экземпляров¹⁵.

Вскоре после осуждения владыки Арсения, 23 мая 1763 г., в Ярославскую провинцию впервые прибыла Екатерина II. Визит в Ростов был приурочен к освящению раки свт. Димитрия Ростовского. При активном участии владыки Арсения он был канонизирован в 1757 г., первым из святых Синодального периода. Императрица Елизавета Петровна распорядилась изготовить для мощей серебряную раку, но торжественное переложение останков состоялось уже в правление Екатерины II.

Императрица Екатерина II хотела обязательно лично присутствовать при переложении мощей свт. Димитрия в новую раку, но не решилась встречаться с митр. Арсением. Это явно видно из текста её письма Олсуфьеву, которое приводит в своей работе историк Сергей Михайлович Соловьев: «Понеже я знаю властолюбие и бешенство ростовского владыки, я умираю боюсь, чтоб он не поставил раки Дмитрия Ростовского без меня; известите меня, как вы ее отправили, с каким приказаньем и под чьим смотреньем она находится, и если не взяты, то возьмите все осторожности, чтоб она рака без меня отнюдь не поставлена была»¹⁶. В этом письме звучит и страх перед митр. Арсением, и понимание влияния и авторитета владыки.

После ареста сщмч. Арсения его сменил еп. Афанасий (Вельховский)¹⁷, уже не вступавший в конфликты с верховной светской и церковной властью. И только тогда императрица отправилась в Ростов. Сергей Михайлович Соловьев приводит отрывок из письма Екатерины, написанного из Ростова Никите Ивановичу Панину: «Завтра будет перенесение мощей св. Димитрия; вчерашний день еще чудеса были, женщина одна исцелилась, а преосвященный ... хочет запечатовать раку, дабы мощей не украли; однако я просила, дабы подлый народ не подумал, что мощи от меня скрылись, оставить их еще несколько время снаружи»¹⁸.

Посещением Ростова в 1763 г. Екатерина II выразила религиозность и почтение свт. Димитрию Ростовскому, но от планов секуляризации церковных имуществ не отказалась. В том же мае 1763 г. была воссоздана Коллегия экономии, которая в перспективе взяла под свой контроль церковные вотчины и крестьян. По императорскому указу 1764 г. Церковь устранялась от управления своим имуществом и все доходы от него поступали в государственную казну. В результате государственная власть получила колоссальную выгоду и поставила Русскую Православную Церковь в значительную финансовую зависимость¹⁹.

Даже в заточении сщмч. Арсений не изменил свою позицию в отношении

15. Опись библиотеки Ростовского митр. Арсения (Мацеевича) 1763 г. Публикация Е.В. Синицыной. С. 40.

16. Соловьев С.М. История России с древнейших времен // Соловьев С.М. Сочинения: В 18 кн. М.: Голос – Колокол – Пресс, 1998. Кн. 13. С. 213.

17. Иерархи Ростово-Ярославской паствы, в преемственном порядке, с 992 года до настоящего времени. С. 239-240.

18. Соловьев С.М. Указ. соч. С. 222.

19. Ельцова (Дашковская) О.Д. Российское законодательство об экономическом положении Русской Православной Церкви в конце XVIII – первой половине XIX вв. // Чтения памяти проф. Евгения Петровича Сычевского: сборник докладов / отв. ред. А.И. Донченко. Благовещенск: Изд-во БГПУ, 2005. С. 111-128.

церковных имуществ, за что в 1767 г. был лишен монашества и приговорен к «вечному заточению». Второе дело над владыкой, в отличие от первого, велось не Синодом, а светскими следственными органами. Руководила процессом сама Екатерина II и генерал-прокурор Сената князь Александр Вяземский. Допросы производил прокурор Архангелогородской губернии Василий Васильевич Нарышкин.

В результате нового разбирательства опальный митрополит был переведен из Николо-Корельского монастыря в Ревельский каземат под именем «Андрея Вралья», где и преставился 28 февраля 1772 г. Императрица Екатерина II постоянно следила за судьбой сщмч. Арсения (Мацеевича). До самой смерти митрополита ежемесячно комендант Ревельской крепости отправлял князю Вяземскому рапорты, в которых сообщалось, что «известный арестант... ведет себя тихо»²⁰.

Несмотря на попытки светских властей искоренить любое воспоминание о владыке Арсении, он не был забыт. На сессии Поместного Собора Русской Православной Церкви 15 (28) июня 1918 г. он был восстановлен в архиерейском сане. В августе 2000 г. на Юбилейном Архиерейском Соборе сщмч. Арсений (Мацеевич) был причислен к лику святых для общецерковного почитания как *«ревностный святитель Церкви, принявший мученическую смерть за Христа и Его Церковь, почитаемый народом Божиим за смиренное перенесение скорбей и нестяжательность»*²¹. Подвиг мученичества получил признание Церкви и

будет почитаться вечно. Для Ярославского края митр. Арсений памятен многими делами, среди которых и создание Славяно-латинской семинарии, канонизация свт. Димитрия Ростовского, и многое другое.

В 1767 г. Екатерина II вновь объезжала центральные районы страны, отправившись вниз по Волге из Твери, и вновь посетила Ярославский край. В отличие от других поездок императрицы данное путешествие не было ревизией, а носило политический и познавательный характер.

События крестьянской войны под предводительством Е.М. Пугачева заставили Екатерину II обратить внимание на укрепление местного управления. Целью реформ должна была стать концентрация власти и подавление социальных конфликтов. 7 ноября 1775 г. было издано «Учреждение для управления губерний Всероссийской Империи» – один из важнейших законодательных актов XVIII в., основные положения которого действовали до реформ 1860 – 1870-х гг. и даже до Октябрьской революции 1917 года²². Установление новой системы местных учреждений сопровождалось изменением всего административно-территориального деления России. Чтобы ввести новые губернии и уезды с четко определенным по «Учреждению» 1775 г. количеством жителей, необходимо было провести большую подготовительную работу и продумать границы будущего деления. Губернская реформа Екатерины II на много лет вперед определила основные принципы и структуру местного управления

Одновременно со «светской» административной картой государства в последней четверти столетия перекраивалось

20. Митров О. Указ. соч. С. 13.

21. Арсений, митр. Ростовский (Мацеевич Александр) // Портал «Православие.ru» [электронный ресурс] Режим доступа: <https://pravoslavie.ru/archiv/archiereology03.htm> [дата обращения 27.11.2019].

22. Полное собрание законов Российской империи (ПСЗ). Собр. I. Т. XX. № 14392.

и церковное деление. К концу XVIII столетия окончательно определились границы епархии, совпадавшие с границами наместничества (губернии). Забота о церквях, богадельнях и благотворительных учреждениях стала одним из важных направлений в деятельности губернских властей.

23 февраля 1777 г. была учреждена Ярославская губерния²³. Первым генерал-губернатором (наместником) императрица назначила действительного тайного советника Алексея Петровича Мельгунов (1722–1788). В указе Екатерины II на имя Мельгунова провозглашалось: «Мы, почитая за благо учредить вновь Ярославскую губернию, всемилостивейше в оную определяем вас в должность генерал-губернатора». Новому наместнику предписывалось губернию, «не опуская времени, объехать и, по данному от Нас вам примерному расписанию оной на двенадцать уездов, на месте удобность их освидетельствовать и как о сем, так и какие вновь города для приписания к ним уездов назначить нужно будет, Нам самолично представить»²⁴.

Дореволюционные краеведы признавали, что предметом особого внимания наместника Мельгунова являлись церкви и богадельни²⁵. Алексей Петрович Мельгунов прибыл в Ярославль 1 апреля 1777 г. и уже 3 апреля

отправил первое донесение в Петербург. Из донесения императрице от 8 апреля 1777 г. видно, что по дороге в Ярославль наместник посетил Новгород и Тверь, где «во вновь учрежденных по положению 1775 г. присутственных местах нашел должный порядок»²⁶. В Новгороде новые учреждения располагались в Антониевом монастыре и в других монастырских подворьях до постройки специальных корпусов для них. Это побудило Мельгунова договориться с Ростовским архиеп. Самуилом (Миславским), принявшим кафедру в 1776 г., о размещении некоторых присутственных мест в свободных помещениях Спасо-Преображенского монастыря. Семья наместника разместилась для проживания в старом Архиерейском доме.

По подсчетам наместника в Ярославской губернии численность населения должна была составить 335552 души мужского пола²⁷. Указ императрицы от 3 августа закрепил все предложения А.П. Мельгунова и повелел открыть новое Ярославское наместничество в декабре 1777 г.²⁸.

Генерал-губернатор Мельгунов открывал четыре губернии – Ярославскую, Костромскую, Вологодскую и Архангельскую. С 1779 г. Костромское наместничество передавалось под управление нижегородского генерал-губернатора генерал-поручика Алексея Алексеевича Ступишина. 25 января

23. «Почитая за благо учредить Ярославскую губернию»: сборник документов к 240-летию создания Ярославского наместничества / авт.-сост. О.В. Кузнецова. 120 с.

24. ПСЗ. Собр. I. Т. XX. № 14590.

25. Лествицын В. Дела наместника А.П. Мельгунова в пользу церкви в 1783–1787 гг. // Ярославские епархиальные ведомости. 1884. Неофициальная часть 13 февр. № 7; Лествицын В. Церкви и богадельни при А.П. Мельгунове // Ярославские епархиальные ведомости. 1884. Неофициальная часть. 3 сент. № 36; Лествицын В. Ярославские богадельни 1777 г. // Ярославские губернские ведомости. 1883. Неофициальная часть. 5 авг. № 60.

26. Историческая записка об административном управлении с XVII столетия местностями, входящими ныне в состав Ярославской губернии: Сведения извлечены из Полного собрания законов Российской империи и из дел Ярославского губернского правления. Ярославль, 1899. С. 8.

27. Лествицын В. Донесения А.П. Мельгунова императрице Екатерине II // Ярославские губернские ведомости. 1872. Неофициальная часть. 1 июня. № 22.

28. ПСЗ. Собр. I. Т. XX. № 14635, 14637.

1780 г. императрица подписала указ об открытии Вологодского наместничества, которое переходило под управление А.П. Мельгунова²⁹. 19 апреля 1779 г. Мельгунов получил указ о подготовке открытия Архангельской губернии³⁰. В 1784 г. он был назначен управлять ею одновременно с Ярославским и Вологодским наместничествами³¹. В результате под управлением наместника Мельгунова находились 1,5 млн. человек. Его власть распространялась на значительную территорию от Петровска и Ростова на юге до Архангельска на Белом море.

Как уже отмечалось, на момент учреждения Ярославской губернии в феврале 1777 г. Ростовскую кафедру возглавлял архиеп. Самуил (Миславский). Он оставался правящим архиереем с 1776 до 1783 гг. Архиеп. Самуила сменил архиеп. Арсений (Верецагин) (1736–1799), пребывавший в епархии до кончины 23 декабря 1799 г. 29 декабря того же года в епархию был назначен новый архиеп. Павел (Пономарев) (1749–1806), но до 1803 г. он присутствовал при Синоде.

6 мая 1786 г. Синод принял решение

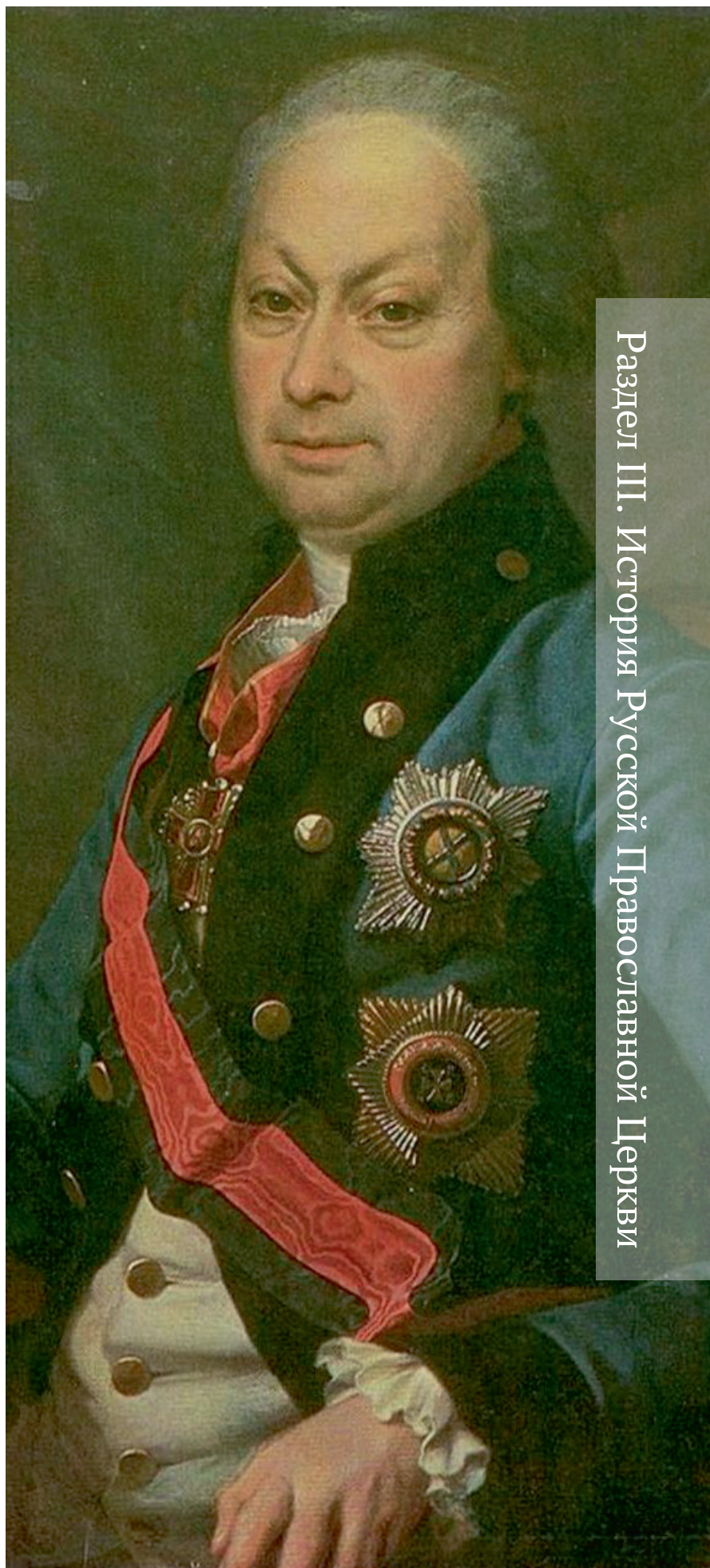
29. ПСЗ. Собр. I Т. XXII. № 14973; Коновалов Ф.Я. Вологодские губернаторы // Вологда: Историко-краевед. альманах. Вып.1. Вологда, 1994. С. 67.

30. Лысенко Л.М. Губернаторы и генерал-губернаторы в системе власти дореволюционной России: дис. ... докт. ист. наук / Моск. гос. пед. ун-т. М., 2001. С. 80.

31. ПСЗ. Собр. I. Т. XXII. № 15968.

Фотография 2. Алексей Петрович Мельгунов.

Портрет кисти Д.Г. Левицкого. Фотография из открытых источников.



Раздел III. История Русской Православной Церкви



о переезде древней архиерейской кафедры (учреждена в 991 г.) из Ростова в Ярославль³². 16 марта 1786 г. архиеп. Арсений получил от генерал-губернатора 3 тыс. руб. на переезд Архиерейского дома и семинарии. 4 июня наместник Мельгунов давал торжественный обед для владыки Арсения в Ярославле³³. Переезд завершился к 1788 г. и Спасо-Преображенский монастырь начал именоваться новым Архиерейским домом³⁴.

Генерал-губернатор вел постоянную переписку с духовным ведомством и архиепископами Самуилом и Арсением³⁵. Направляясь к новому месту службы в Ярославль, А.П. Мельгунов первым делом встретился в Ростове с архиеп. Самуилом. Владыка предоставил для проживания семьи генерал-губернатора старый Архиерейский дом. В этом доме проживали вслед за Мельгуновым губернаторы Иван Александрович

32. Иерархи Ростово-Ярославской паствы, в преемственном порядке, с 992 года до настоящего времени. С.264.

33. Дневник Ростовского и Ярославского архиеп. Арсения (Верещагина) // ЯЕВ., 1887. Неоф. часть. 31 июля. № 59.

34. Лествицын В. Генерал-губернаторский дом в Ярославле в 1777–1829 гг. Ярославль, 1880. С. 31.

35. Лествицын В. Переписка А.П. Мельгунова с архиереями // ЯЕВ., 1870. Неоф. часть. № 3; Лествицын В. Переписка А.П. Мельгунова с духовным ведомством // Ярославские губернские ведомости. 1872. Неофициальная часть. 11 мая. № 19.

Фотография 3. Архиеп. Самуил (Миславский) (1776 — 1783).

Фотография из открытых источников.

Заборовский и Иван Иванович Голохвастов. 2 января 1790 г. старый Архиерейский дом был вновь передан духовному ведомству.

Изъятия церковных имуществ так и не прекратились. Например, в Государственном архиве Костромской области сохранился указ Екатерины II от 23 апреля 1786 г. о том, чтобы «в каждой губернии по сношению нашего Генерал-Губернатора с епархиальными Архиереями, выбрать по одному мужскому и женскому монастырю, кои с лучшею удобностию могут употреблены быть к содержанию бедных, увечных и призрения требующих нижних чинов и тому подобных людей, кои и отдать в ведение Приказов Общественного Призрения; прочие же, равно и приписанные к монастырям пустыни... обратить в приходские церкви, стараясь где удобно поместить при них малые народные школы и богадельни»³⁶.

Владыки епархии как встречали новых глав местной власти, так и провожали их в последний путь. Так, владыка Самуил встречал А.П. Мельгунова в Ростове в марте 1777 г., а следующий архиеп. Арсений служил заупокойную литургию по первому наместнику 2 июля 1788 г. в Ярославле и участвовал в его похоронах в Толгском монастыре 6 июля³⁷. 22 сентября 1788 г. архиеп. Арсений навещал недавно прибывшего в Ярославль наместника Евгения Петровича Кашкина и благословил его образом ростовских чудотворцев³⁸. 13 января 1797 г. архиеп. Арсений вместе с губернатором Никитой Сергеевичем Урусовым присутствовал на «вечернем

столе», который устраивало ярославское дворянство в знак благодарности Петру Васильевичу Лопухину за его деятельность на посту генерал-губернатора³⁹.

В XVIII в. наметились перемены в лучшую сторону в области образования и в его развитие заметный вклад внесла Русская Православная Церковь. В 1747 г. в Ярославле по дозволению Синода и при деятельном участии владыки Арсения (Мацеевича) открылась Славяно-латинская семинария при Спасо-Преображенском монастыре. 5 августа 1786 г. императрица Екатерина II утвердила «Устав народным училищам в Российской Империи»⁴⁰. В том же году в Ярославле и других городах открылись Главные народные училища для детей всех сословий (всего 29 училищ).

13 января 1783 г. вышел указ о разрешении свободно открывать типографии во всех городах при условии обязательной церковной цензуры. На основании этого указа в 1784 г. в Ярославле появилась первая типография. Ее создателями были статский советник Николай Фёдорович Уваров (председатель верхнего земского суда), коллежский советник Александр Николаевич Хомутов (заседатель в совестном суде) и надворный советник Николай Иванович Коковцов (прокурор верхнего земского суда)⁴¹.

Благодаря поддержке наместника Ярославль стал родиной провинциальной периодики. Мельгунов выделил средства на издание в 1786–1788 гг. первого русского провинциального журнала «Уединенный пошехонец». Журнал публиковал исторические материалы, описания

36. Государственный архив Костромской области (ГАКО). Ф. 7. Оп. 1. Д. 575. Л. 38.

37. Государственный архив Ярославской области (ГАЯО). Ф. 77. Оп. 1. Д. 1457. Л. 1-4.

38. Дневник Ростовского и Ярославского архиеп. Арсения (Верещагина)...№59.

39. Дневник Ростовского и Ярославского архиеп. Арсения (Верещагина)...4 авг., № 60.

40. ПСЗ. Собр. I. Т. XXII. № 16421.

41. ГАЯО. Ф. 77. Оп. 1. Д. 1081. Л. 3.

благотворительных поступков, сведения по домоводству, стихотворения и т.д. На его страницах помещались сообщения о событиях в наместничестве и об открытии новых учебных заведений. Всего успело выйти 24 номера.

Первый провинциальный журнал «Уединенный пешехонец» публиковал «Сведения о Ярославском наместничестве», которые были первоначальными текстами топографических описаний. Церковную часть описаний готовил Ростовский архиеп. Самуил (Миславский). Наместник Мельгунов писал ему 10 ноября 1778 г.: «Между прочими сведениями о вверенной мне Ярославской губернии, для топографического ее описания, надобно мне иметь известия и о соборах, монастырях, как мужских, так и женских, и прочих приходских церквах, где оных и сколько есть, во имя какое, кем и на каком положении созиждены, со всеми их переменами и приключениями. а как они состоят в епархии Вашего преосвященства, то покорно прошу приказать доставить мне ведомость»⁴². Подобные письма от А.П. Мельгунова получили еп. Вениамин в Архангельске и еп. Вологодский Иринея⁴³.

В соответствии с этим обращением 4 мая 1781 г. архиеп. Самуил прислал подробную ведомость генерал-губернатору. Краевед Вадим Иванович Лествицын полностью опубликовал ее на страницах «Ярославских епархиальных ведомостей» в 1874 г. (Неофициальная часть, № 38–51). В составлении топографических описаний при наместнике Мельгунове участвовал губернский землемер Н.Г. Арцыбашев,

занимавший этот пост с декабря 1777 по март 1782 года. Подготовленный Н.Г. Арцыбашевым текст «Топографического описания» был опубликован в 1786 г. в журнале «Уединенный пешехонец» под названием «Сведения о Ярославском наместничестве». В 1883 г. Леонид Николаевич Трефолев переиздал этот материал в «Вестнике Ярославского земства» (№ 130–132, 133–135, 136–138)⁴⁴.

Надзор за типографией от гражданских властей выполнял директор училищ в Ярославле Сергей Петрович Соковнин. За церковную цензуру отвечал архиеп. Арсений (Верещагин). Он назначил для духовной цензуры книг в ярославскую типографию архимандрита Спасского монастыря Иоиля (Быковского) и архимандрита Борисоглебского монастыря Иринея (Клементьевского или Клементовского). Как известно, архиеп. Арсений также лично сотрудничал в журнале «Уединенный пешехонец». В библиотеке архим. Иоиля (Быковского) среди других книг в эти годы хранилось ещё неизвестное широкому кругу ценителей старины «Слово о полку Игореве».

Первые книги были напечатаны в ярославской типографии в 1785 г., а всего их здесь издали около 20. Первоначально в типографии печатались небольшие брошюры нравоучительного содержания: «Сокращенная Псалтырь Блаженного Августина [Автор – Псевдо-Августин – В.М.] Преложенная стихами П... Л... В Ярославле, 1785» (19 страниц), «Речи, сочиненные и говоренные при случае бывших в Ярославской семинарии публичных

42. ГАЯО. Ф. 72. Оп. 1. Д. 84. Л. 3–4.

43. Ермолин Е.А., Севастьянова А.А. Воспламененные к Отечеству любовью: (Ярославль 200 лет назад: культура и люди). Ярославль: Верх.-Волж. кн. изд-во, 1990. С. 95.

44. Дитмар А.Б. Над старинными рукописями. («Топографические описания» Ярославского края конца XVIII в.). Ярославль: Верх.-Волж. кн. изд-во, 1972. С. 97, 102.

Богословских и Философских состязаний, также и другие стихотворческие сочинения 1785, года Июля 15, дня. В Ярославле печатаны с указного дозволения. 1785 год» (40 страниц).

В ярославской типографии печатались труды её духовных цензоров, заметно выделявшиеся солидным объемом, а именно труд Иоилия (Быковского) «Истинна или Выписка о истине Ярославль 1787 год» (366 страниц) и сочинение Иринея (Клементьевского) «Поучительные слова, сказанные в разные времена Борисоглебского монастыря архимандритом и Ярославской семинарии Богословия учителем Иринеем. В Ярославле печатаны с указного дозволения. 1785 год» (99 страниц).

Последним в типографии было издано «Топографическое описание Ярославского наместничества, сочиненное в Ярославле в 1794 году». После пожара история ярославских типографий прервалась до начала XIX столетия, когда в 1819 г. появилась типография при Ярославском губернском правлении, однако она обслуживала государственные учреждения и долгое время не приступала к выпуску книг.

Император Павел I в декабре 1796 г. упразднил должность наместников и с этого момента уже не употреблялся термин «наместничество», только «губерния». Границы епархий на конец XVIII столетия определялись в утвержденном императором Павлом I докладе Синода «О приведении епархиальных границ сообразно границам губерний и об учреждении новых епархий» 16 октября 1799 года⁴⁵. К епархиям 1-го класса относились четыре епархии. Во 2-м классе числились 12 епархий, в том числе

Ярославская. В Ярославской епархии, учрежденной взамен Ростовской, на этот момент находились 29 монастырей и 909 церквей. Архиепископ начал именоваться «Ярославский и Ростовский» взамен «Ростовский и Ярославский». Резиденция архиепископа находилась в губернском центре Ярославле.

Таким образом, в последней четверти XVIII в. в истории всей Русской Православной Церкви и Ярославской епархии в частности произошли многочисленные изменения: и с экономической стороны (власть провела секуляризацию церковных владений), и с точки зрения территориальной организации (приведение границ епархии в соответствие с новым административно-территориальным делением). Взаимодействие светских и церковных властей в епархии было отмечено серьезным конфликтом и наказанием митр. Арсения (Мацеевича), и сменившие его владыки уже не вступали в противоречия ни с местными губернаторами, ни тем более с верховной властью. В итоге последняя четверть XVIII в. показала переход от конфликта к лояльности. Несомненно, владыки Ярославской епархии в этот период внесли значительный вклад в развитие духовной культуры, образования и книгоиздательства края.

45. ПСЗ. Собр. I. Т. XXV. № 19156.



Преподобный Амфилохий Почаевский.
Фотография из открытых источников.

иеромонах Сергей (Барабанов)

УДК 929

О месте юмора в пастырской практике (малоизвестные факты из жизни преподобного Амфилохия Почаевского и архимандрита Павла (Груздева))

Аннотация: Данная статья посвящена значению юмора в пастырской практике на примере неизвестных для широкого круга людей примеров из жизни выдающихся подвижников Русской Православной Церкви XX в. – недавно прославленного в лике святых насельника Почаевской Свято-Успенской лавры схиигумена Амфилохия (Головатюка) и Ярославского старца архим. Павла (Груздева). Эти сведения о старцах были записаны автором данной статьи в основном со слов скончавшегося в 2006 г. сомолитвенника о. Павла (Груздева), ярославского священника – митрофорного прот. Валентина Алексеевича Борзова (в монашестве Валерия), много лет окормлявшегося также и у прп. Амфилохия Почаевского. Кроме того, в статью вошли неопубликованные воспоминания очень близкого отцу Павлу (Груздеву) Сулова Анатолия Павловича.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, Ярославская и Ростовская епархия, прп. Амфилохий Почаевский, архимандрит Павел (Груздев), юмор, шутка.

Hieromonk Sergy (Barabanov)

The position of humour in the pastoral practice (Little known facts from the Lives of Reverend Amphilokhy, Pochaev, and Archimandrite Paul (Gruzdev), Yaroslavl)

Abstract: The given article is dedicated to the significance of humour in the pastoral practice, taken, as an example. From the lives of not popular but outstanding hermits of the Russian Orthodox Church in XX century – a Hegymen Amphilokhy (Golovotjuk), who has been recently sanctified by the Pochaev Holy Assumption Lavra, and Elder Archimandrite Paul (Gruzdev) from Yaroslavl. The information about both Elders was written by the author of this article, mainly, from the words of Father Paul's Yaroslavl co-man of prayer, mitred archpriest Valentin Borzov (in monkhood – Valery),

died in 2006 and who also had a pastoral care of Reverend Amphilokhy for many years. Besides, there were included in the article unpublished memoirs of Anatoly Suslov, to be very familiar with Father Paul.

Keywords: *The Russian Orthodox Church; Diocese of Yaroslavl and Rostov; Reverend Amphilokhy, Pochaev; Archimandrite Paul (Gruzdev); humour; joke.*

Поднимаемая в данной статье тема достаточно неоднозначна и деликатна, чтобы говорить о некоем едином мнении по предложенной проблеме или ее богословской рецепции в едином русле.

Несомненно, что определяющим фактором оценки юмора в пастырской практике является его профессиональное использование в качестве средства борьбы с унынием и депрессиями, которым так подвержено современное общество и в том числе окормляющее его духовенство. Не секрет, что проблема выгорания специалистов различных отраслей, например врачей или преподавателей, вызывающая интерес у ученых, касается и пастырской среды. К сожалению, проблема пастырского выгорания в Русской Православной Церкви стала подниматься лишь в последнее время, тогда как в католицизме и на Западе в целом уже давно ведется серьезная научно-исследовательская и статистическая работа в этом направлении.

О том, насколько уместен или неуместен юмор в церковной жизни, свидетельствуют как многочисленные публикации по данному вопросу, так и агиографическая литература о святых и подвижниках благочестия, не чуждавшихся юмора и шуток в своей жизни.

Произведения первого типа, как правило, значительно отличаются по своему содержанию – от почти бульварного творчества священника-диссидента Михаила Ардова¹ до сдержанного и

лаконичного издания российских католиков «Святые шутят». Оценка юмора в целом и смеха в частности для христианина также поднимается и в патристическом предании, и в ряде литературных произведений известных светских авторов – например, в произведении итальянского писателя Умберто Эко «Имя розы»².

Если рассуждать о философской рецепции юмора, можно констатировать, что данная категория достаточно относительна, чтобы оценивать ее с какой-то определенной стороны. С точки же зрения христианской нравственности и юмор, и смех также нравственно нейтральны, не являясь по своей природе ни добром, ни злом. Этим отчасти можно объяснить тот факт, что в агиографической литературе встречаются самые противоположные примеры.

Так, предание Иерусалимской Церкви свидетельствует о том, что св. прав. Лазарь Четверодневный после своего чудесного воскресения до своей второй кончины совсем не смеялся в течении 17 лет.

Или образ строгого старца схиигумена Мелхиседека в известном произведении

2. В данном произведении Умберто Эко акцентирует внимание читателей не только на таинственных преступлениях, совершавшихся на территории древнего бенедиктинского аббатства, но и на споре прибывших туда францисканцев-спиритуалов, отстаивавших бедность Христа и бедность Церкви в противовес официальной позиции Римской курии. Как известно, францисканцы, несмотря на свойственный данному ордену аскетизм, считали юмор весьма уместным в монашеской жизни. Именно за желание некоторых монахов прочитать легендарный экземпляр «Похвалы глупости», хранившийся в библиотеке бенедиктинского аббатства и оправдывавший смех, библиотекарь монастыря слепой монах Малахия, считавший юмор величайшим грехом, беспощадно убивал своих собратьев.

1. См.: Ардов М. Мелочи архи-, прото- и просто иерейской жизни. М., 2013. С. 120

архим. (ныне митрополита) Тихона (Шевкунова) «Несвятые святые». И это лишь немногие примеры.

Чтобы в полной мере устранить кажущиеся противоречия, уместно вспомнить слова свт. Иннокентия Херсонского о том, что различные мнения и даже разделения и расколы есть следствие «...естественной разности умов...и дарований...», поэтому «...можно согласить миллионы людей в том, чтобы они...одно понимали, но нельзя заставить даже двух человек, чтобы они одну и ту же вещь одинаково представляли»³.

В том же русле рассуждает и недавно прославленный в лике святых известный афонский старец прп. Паисий Святогорец. На вопрос, «...отчего два человека на одну и ту же вещь смотрят неодинаково?», он ответил: «Для того, чтобы видеть ясно.., надо иметь очень здоровые очи души...Каждый истолковывает происходящее в соответствии со своим помыслом...»⁴.

Эти высказывания помогают понять, почему одной частью духовенства и подвижниками веры и благочестия юмор и смех принимаются, другой же частью отвергаются. И в этом нет ничего удивительного.

Приведя примеры «не смеявшихся» подвижников, теперь хотелось бы поговорить о неизвестных широкому кругу противоположных эпизодах из жизни двух прославленных подвижников XX в., а именно прп. Амфилохия Почаевского и архим. Павла (Груздева), живших в одну эпоху, но разделенных друг от друга тысячами



Фотография 1. протоиерей Валентин Алексеевич Борзов.

Фотография предоставлена автором статьи.

километров.

Как известно, в эпоху хрущовских гонений и последовавшего за ними периода «застоя» у немногочисленного православного духовенства было не так много возможностей для паломничества по святым местам. Поэтому во время своих коротких отпусков российские священники отправлялись либо в Троице-Сергиеву лавру или Псковские Печоры, либо в обители Прибалтики, Украины или Закарпатья, где тогда подвизались многие прославленные подвижники-духовники.

Не был исключением и ныне покойный ярославский митрофорный протоиерей Валентин Алексеевич Борзов (фото 1), поехавший со своими проблемами к ныне канонизированному схиигумену

3. Иннокентий (Борисов), свт. О религии христианской. О различных видах христианской религии, или же о различных Церквях. // Лекции. Ком URL: <https://lektsii.com/1-174011.html> [20.05.2020]

4. Паисий Святогорец, прп. Духовная борьба. М., Издательский дом «Святая Гора», 2004, С.33.

Амфилохию Почаевскому, тогда просто отцу игумену Иосифу (Головатюку), после своего выдворения из Почаева жившему на некоем «хуторе» в 7 км. от трассы в обычной саманной малороссийской хате-мазанке. Туда к о. Иосифу стекались многочисленные страждущие и его духовные чада, для которых, не имея возможности совершать Божественную литургию, он служил на дворе своей хаты ежедневные водосвятные молебны.

Весь двор был с любовью засажен цветами, которые преподобный старец очень любил. На дворе многочисленные посетители могли и ночевать, особенно в знойные летние месяцы.

Туда со своей бедой совершенно «выгоревший» о. Валентин приехал в сопровождении своей второй половины - матушки Валентины. Дело в том, что в течении почти 2 лет он страдал жестокой бессонницей, так что даже с сильным снотворным он спал не более 4 часов в день, а без таблетки заснуть не мог вообще.

Когда они приехали, был уже вечер. Старец – игумен Иосиф, молча выслушав больного собрата – «москаля», пригласил всех «повечерять». Народу, как рассказал позже сам о. Валентин, за столом было около 20 человек – это те, кто оставался ночевать. Женщины подали на стол традиционные вареники, а сам о. Иосиф ненадолго отлучился «до хаты». Когда он вернулся, из рукава своей рясы он достал прилично-го размера бутыл с подозрительно мутной жидкостью и один граненый стакан. Все разом прекратили есть и с удивлением устремили свои взоры на старца и русских гостей, ибо о. Иосиф молча открыл бутыл и налил полный стакан самогона, пододвинув его сидевшему рядом о. Валентину. При

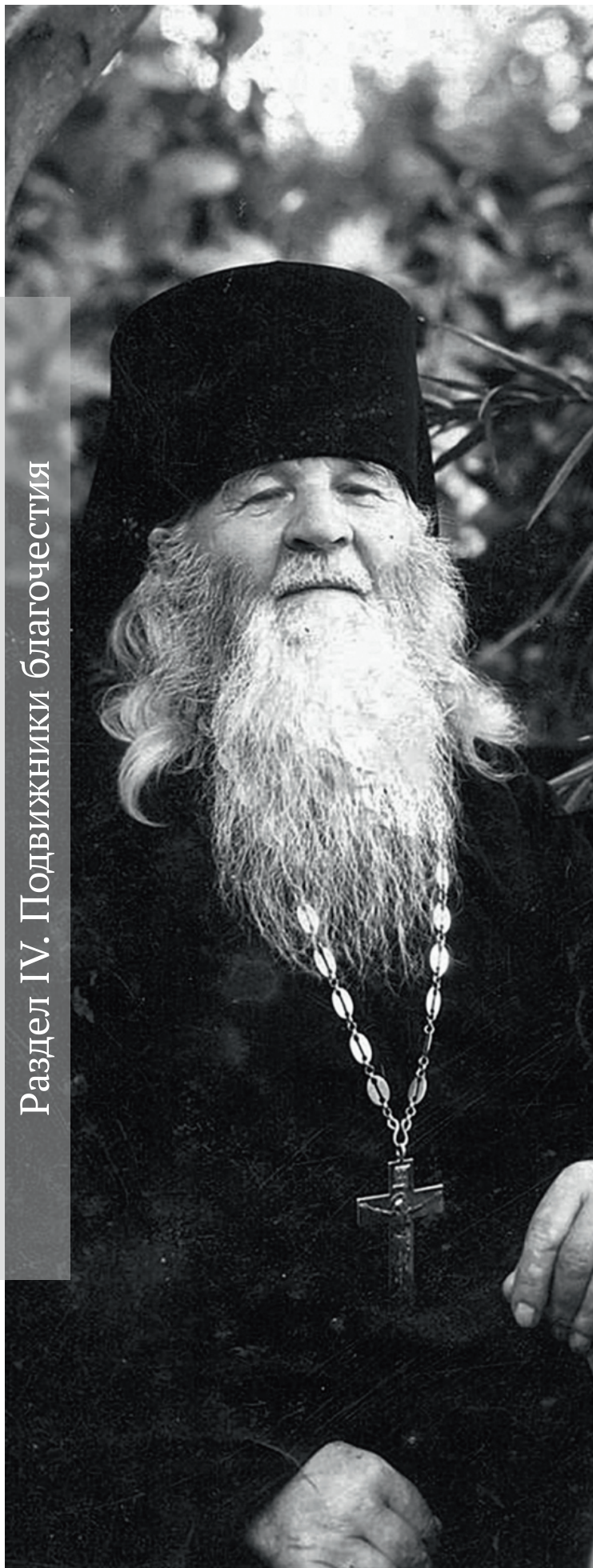
одном виде этого «шмурдяка», как сказали бы малороссы, батюшке стало не по себе. «Пий зараз», по-украински властно приказал старец, на что никогда не пивший алкаголь о. Валентин стал яростно отказываться. Обомлевшие соседи по столу и оробевшая матушка стали в полголоса требовать послушания старцу.

Закрыв глаза, о. Валентин из послушания залпом выпил все содержимое стакана, на что о. Иосиф одобрительно усмехнулся, пододвинув ему тарелку галушек в качестве закуски. На этом, однако, дело не кончилось...

Минут через пять молчавший и словно погруженный в молитву старец вновь наполнил стакан мутным содержимым бутыл и снова молча пододвинул его о. Валентину. Батюшка, которого и так чуть не вырвало от первой порции, стал громко стелать и отказываться. За столом вновь поднялся ропот, но лишь угроза о. Иосифа «пий зараз, або збирайся до своїх москалей», заставила о. Валентина проглотить содержимое второго стакана.

Далее события развивались совершенно непостижимым образом – через 2 дня, когда о. Валентин проснулся и вышел из хаты, куда его отнесли совершенно пьяным заботливые чада о. Иосифа после второго выпитого им стакана, взору проспавшего двое суток ярославского священника предстала удивительная картина – весь двор был наполнен людьми, которые, разбившись на кучки, отворачивались, еле сдерживая смех при виде взъерошенного и заспанного молодого священника, что не могло не смутить только что проснувшегося о. Валентина. В одной из групп он с облегчением увидел и свою матушку, которая с радостью бросилась к нему.

Умывшись и кое-как приведя себя



в порядок, он смущенно задал ей вопрос - почему при его появлении все отворачиваются и еле сдерживают хохот? Ответ засмеявшейся попадьи в конце обезоружил бедного служителя алтаря:

- Когда ты свалился под стол от второго стакана, тебя по благословению о. Иосифа унесли в хату спать.

- Но почему во дворе так много людей? - спросил о. Валентин.

- Они скопились за 2 дня, так как старец никого не принимал и не служил молебнов.

- Но почему..?

- «Отец!», - захохотала попадья, - «... ты так храпел, что служить молебны было просто невозможно - и старец, и богомольцы не могли сдержать смеха. Даже закрытые в хате ставни не помогли. Все ждали твоего пробуждения!».

После такого «лечения» о. Валентин больше никогда уже не страдал бессонницей, а при отъезде получил в благословение от старца коричневую епитрахиль с желтыми пластмассовыми пуговицами «на молитвенную память»⁵.

Еще отец Валентин любил вспоминать, что когда прп. Амфилохия звали вернуться в Почаев и сулили ему за это митру, т.е. возведение в сан архимандрита, старец - игумен, никогда не употреблявший спиртного, отшучивался - «Не надо мне вашей митры - дайте лучше литру».

Когда о. Валентин Борзов рассказал эти истории своему «хорошему приятелю» архим. Павлу (Груздеву), то о. Павел вдруг прекратил смеяться, молча встал из-за стола,

5. Сейчас эта епитрахиль хранится у автора данной статьи.

Фотография 2. Преподобный Амфилохий Почаевский.

Фотография из открытых источников.



Фотография 3. иеромонах Валерий (Борзов), 2001 г.
Фотография предоставлена автором статьи.

подошел к шкафу-горке и достал из нее маленькую восьмигранную простую рюмку, протянув ее о. Валентину. Отец Валентин сначала принял это за меру, больше которой пить было нельзя, хотя и так не употреблял алкоголя. Однако фраза о. Павла до глубины души потрясла ярославского протоиерея: «Вот тебе, Валькя, рюмка, – и никогда из нее не пей!»

Если о. Валентин был «духовным приятелем» о. Павла, то супруга о. Валентина была духовным чадом архимандрита. Надо сказать, что отношения ее с мужем-священником с точки зрения современных стереотипов о супружеской жизни были не совсем идеальные и скорее напоминали сложные отношения св. прав. Иоанна Кронштадтского со своей женой.

Уже позже родная сестра о. Валентина

Нина Алексеевна (ныне покойная) рассказала, что батюшка жил с женой как брат с сестрой. У батюшки даже была своя, постоянно запертая на ключ келья площадью примерно 11-12 квадратных метров, куда жену он не пускал совершенно. Мало того, за 20-летнюю супружескую жизнь с о. Валентином она в этой келье не была ни разу, что ее, конечно, сильно обижало. Характер у батюшки тоже был не простой. Несомненно, что она жаловалась на своего мужа-священника своему духовнику.

В конце жизни она тяжело заболела – у нее диагностировали рак пищевода. Испытывая невероятные страдания и умирая практически от голода, она не имела возможности проглатывать пищу из-за полной непроходимости пищевода. Ее поддерживали внутривенно и делали ежедневные многочисленные обезболивающие уколы.

Что это такое, могут себе представить лишь люди среднего и старшего возраста, которые еще помнят угрожающего вида многоразовые стеклянные шприцы и толстые иглы, стерилизовавшиеся в особых металлических лотках. Будучи полностью исколота капельницами и уколами, она пожаловалась о своих страданиях о. Павлу, находящемуся тогда на лечении в Москве по поводу катаракты.

О содержании не сохранившегося письма матушки Валентины к о. Павлу можно судить по ответу самого о. Павла, написанного им на половинке тетрадного листа, на котором три коротенькие строчки его ответа криво сбегали сверху вниз, что говорило о том, что писал он вслепую: «Валькя, ты свою не береги, подставляй под уколы – на ней не репу сеять». И подпись – «Смирренный священноигумен Павел Груздев».

Несомненно, что получив столь неординарный совет, матушка воодушевилась настолько, что этот ответ старца был бережно сохранен о. Валентином вплоть до своей праведной кончины в Великий Вторник 2006 г., когда это письмецо о. Павла и было неожиданно обнаружено автором данной статьи в пресловутой келье этого батюшки при попытке найти хоть какую-нибудь приличную одежду, в которую можно было бы одеть тело этого священника.

Ответ о. Павла лежал в «похоронном свертке» вместе с одеждой, которую о. Валентин приготовил себе «в путь всея земли» за 27 лет до своей кончины. Дело в том, что белье, носки и прочие вещи были им бережно завернуты в пожелтевшую от времени газету «Правда» за 1979 г., а в носках, ставших от времени непригодными даже для покойника, лежала записка, написанная самим о. Валентином – «Носки, приготовленные на мое погребение моей дорогой матушкой Валентиной в 1979 г.».

Будучи настоятелем городского храма св. Архистратига Божия Михаила в Норском посаде в то время, когда в пяти действовавших в советское время ярославских храмах не было где от народа «яблоку упасть», батюшка был практически нищим, хотя мог себе обеспечить абсолютно безбедную старость. Он добровольно жил лишь на скромную пенсию и на то, что вырастало на его огороде.

Конечно одежду, в которую облачили его тело, пришлось покупать. Даже фелонь тогда подарил настоятель соседнего Благовещенского храма. После о. Валентина осталось лишь несколько скромных митр, которые за ветхостью были никому не нужны, к тому же за несколько лет до смерти о. Валентин был пострижен в мантию с

именем «Валерий»⁶ (фото 2).

Его старые залатанные подрясники и полинялые рясы были сожжены, немногие иконы розданы на молитвенную память, а многочисленные богослужебные книги, по которым о. Валентин каждый день неопустительно прочитывал вечерню и утреню в своей недостижимой для матушки и кого бы то ни было келье, были отвезены автором этой статьи в Спасо-нагорский храм Ярославля, где по ним сейчас совершаются богослужения. Таков был «духовный друг» о. Павла иеромонах Валерий (Борзов).

Позже ответ о. Павла матушке Валентине Борзовой был передан еп. Вениамином (Лихоманову), много сделавшему для увековечения памяти архим. Павла.

Когда 17 августа 1981 г. матушка Валентина Борзова все-же скончалась, о. Павел, отпевавший ее, приехал на ее похороны в красной рубашке и в знак протеста достаточно долгое время не общался со своим «приятелем». При встречах какое-то время они демонстративно не замечали друг друга, пока переживавший по данному поводу о. Валентин не собрался на «разведку» к известному «Толянке»⁷ в надежде возобновить прерванные с о. Павлом «дружеские» отношения. По данному поводу «Толянка» рассказал, что приехав к ним «мириться», отец Валентин «нервно достал гребешок, причесал свою бороду и обширную плешивую макушку, и стал расспрашивать о здоровье дедули».

Несмотря на странные отношения со своей супругой, уже спустя десятилетия после ее смерти о. Валентин с тоской говорил – «Все бы сейчас отдал, если бы моя

6. В честь св. мч. Валерия из числа мучеников Мелитинских (память 7/20 ноября).

7. Суслов Анатолий Павлович, духовное чадо архим. Павла в течении многих лет.

матушка просто бы сидела на кровати свесив ноги и ничего не делала, - а я бы просто смотрел на нее».

Стоит отметить, что в настоящее время именно «Толянка» - Суслов Анатолий Павлович, является самым ярким живым хранителем свидетельств о жизни архим. Павла (Груздева). Так, автор настоящей статьи, настоятель храма Спаса на городу г. Ярославля, однажды готовясь к лекции по «Сравнительному богословию», которое он преподает в Ярославской духовной семинарии, сидел в сторожке храма и смотрел одну из серий документального цикла телеканала «Дискавери» о современной жизни Ватикана. В то самое время, когда на «голубом экране» стоящего на печке телевизора Римский папа Бенедикт XVI в красных башмаках бодро шагал по дорожкам своей загородной резиденции Кастель Гандольфо под Римом, в сторожку неожиданно вошел Анатолий Павлович.

При виде красных башмаков понтифика ему сразу вспомнилась по определенным причинам не опубликованная до сих пор история с юродствовавшим о. Павлом, случившаяся в 80-х гг. прошлого века, согласно которой в один из приездов в Ленинград о. Павел, сам Анатолий Суслов и еще три интеллигентных пожилых ленинградки шли по Невскому проспекту.

Анатолий Павлович рассказал, что отец Павел был одет в черные брюки



Раздел IV. Подвижники благочестия

Фотография 4. Архим. Павел (Груздев).

Фотография из открытых источников.



и черный плащ, но на голове была скуфейка, которая в сочетании с длинной бородой и густыми волосами выдавала священника. Пожилые ленинградки, каждая из которых старалась быть поближе к старцу, были тоже одеты в темные плащи и береты. Однако у одной на ногах были ярко-красные туфли. «Наверное дочка купила – (заклучил Анатолий Палыч), а носить не стала – отдала матери». О. Павел периодически нервно косился на столь странный наряд и наконец неожиданно сказал: «Дуськя, отойди от меня метра на два».

Воодушевленные столь неожиданным поворотом событий две другие женщины повторили опешившей даме слова старца. Когда обескураженная неожиданной немилостью «мадам» в красных ботах пыталась выяснить – «Батюшка, ну почему?», отец Павел повторил: «Тебе говорю, Дуськя, отойди от меня метра на два, а то ведь скажут – попова ...» (далее шло тяжеловесное наименование Иродиады, которое было удалено в Синодальную эпоху из акафиста Пресвятой Богородице и заменено на слово «буесловна»). Так старец своеобразно оберегал честь священства и предотвращал все возможные поводы к осуждению и насмешки над русским духовенством со стороны многочисленных прохожих.

Вообще сама манера речи, обильные славянизмы, метафоры и прозвища, которыми архим. Павел щедро награждал своих близких и знакомых, в совокупности с особенностями местного верхневолжского диалекта делали его человеком другой эпохи, что притягивало к нему людей самых разных социальных статусов и общественного положения.

Фотография 5. Архим. Павел (Груздев).

Фотография предоставлена автором статьи.

В качестве небольшого примера можно привести престарелых супругов Куликовых – Павла Петровича и Александру Осиповну, живших в селе Верхне-Никульском в период пастырства там о. Павла. Будучи почитателями старца и людьми сугубо церковными, они с радостью принимали на ночлег и кормили приезжающих к о. Павлу многочисленных посетителей, которых в их доме по большим праздникам бывало и до 10 человек. В летнее время особенно выручала деревянная терраска у дома, завешенная пологом из марли от мух, так как Куликовы держали корову и кур. С терраски был виден храм и богомольцы часто читали на ней молитвенное правило.

В одну из суббот после бани, не рассчитав свои старческие силы, «Петрович» изрядно перебрал самогона, который тайно производила его же супруга, в чем он ее в изрядном подпитии и стал обвинять прямо с крыльца, обзывая «самогонщицей». На утро, протрезвев, как ни в чем не бывало супруги отправились к литургии. По ее окончании, в присутствии многочисленных прихожан и гостей старец-архимандрит, обращаясь к почти 80-летнему «Петровичу» как к мальчишке, неожиданно изрек: «Кулик! Ты на капитана то не учишь, а то корабль то утопишь». Этих супругов о. Павел и хоронил, воздав им за любовь к храму и авраамово гостеприимство тем, чем мог – молитвой и светлой о них памятью.

Или еще один пример – бессменный алтарник Верхне-Никульского храма Кротов Константин Николаевич, исполнявший это послушание почти 30 лет – с 1960-го года, т.е. с момента назначения о. Павла в этот приход, и почти до своей смерти в 1991 г. Он жил в 5 км. от храма в небольшой деревеньке и работал кочегаром на железной дороге,

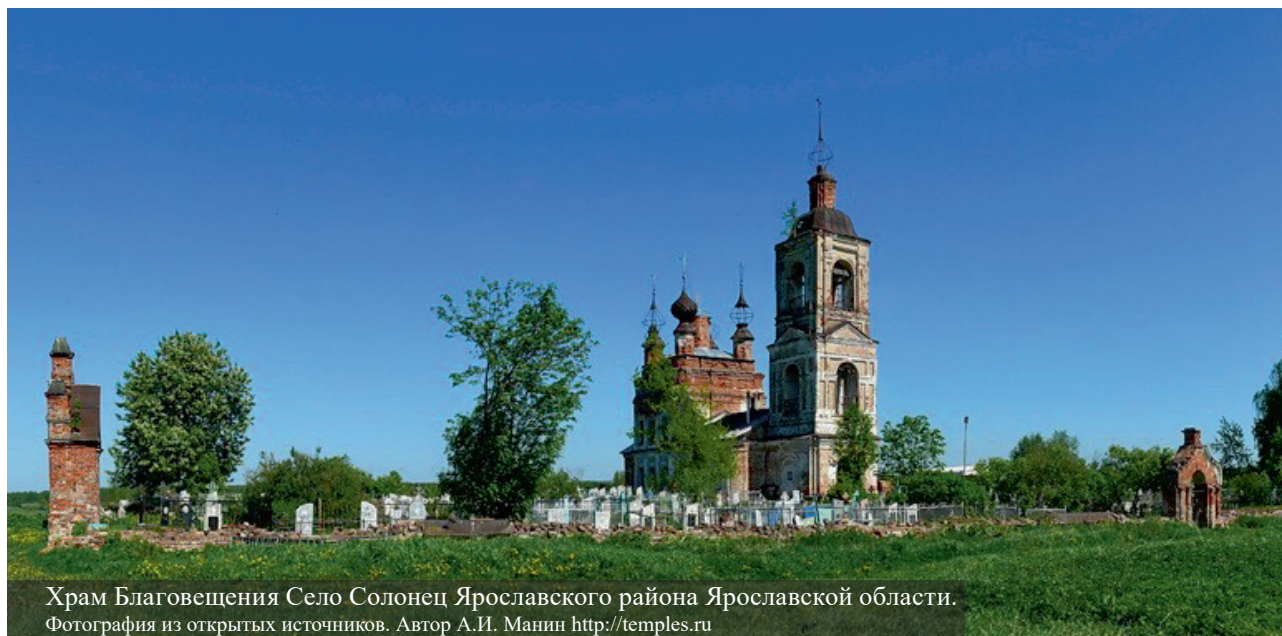
что очень пригодились и на его церковном поприще – раздувать кадило, наполненное обычными углями из печки. Отец Павел ласково звал его «Котя».

– Котя! Давай кадило. Кадило Тебе приносим, Христе Боже наш, в...

Константин Николаевич начинал яростно раздувать уголь так, что вся его блестящая лысина покрывалась толстым слоем пепла. Если же пономарь шел пить чай, о. Павел обычно говорил: «Костя-мешок уже наливается!».

Стоит отметить, что прот. Валентин Борзов, часто бывавший в Верхне-Никульском, очень дорожил общением с о. Павлом. Это были две очень родственные души – настоящие пастыри Христова стада. Отец Валентин, уроженец известного села Годеново, тоже вкусивший «прелести» советской богоборческой системы, рассказывал, что когда местные власти узнали о его желании поступить в Московскую духовную семинарию, начались вызовы в милицию и насмешки со стороны товарищей по школе. После благословения на поступление в МДС со стороны архиеп. Димитрия (Градусова) тогдашний Валя Борзов, боясь милиции, не поехал на поезде, а пешком добрался до лавры вдоль железной дороги, ночуя под открытым небом. Это был настоящий подвиг, так как в детстве он получил серьезную травму ноги и буквально «дохромал» до семинарии примерно 150 км.

Опыт общения с прп. Амфилохием Почаевским и архим. Павлом (Груздевым) о. Валентин, сам будучи очень опытным священником, широко применял в своей пастырской практике при окормлении пасомых, вспоминая о курьезах и смешных моментах, что очень помогало страдавшим унынием и депрессиями.



Храм Благовещения Село Солонец Ярославского района Ярославской области.
Фотография из открытых источников. Автор А.И. Манин <http://temples.ru>

Е.Ф. Казберова, Е.А. Березина

УДК 908

Жизненный путь священника Ростислава Костецкого

Аннотация: В статье впервые предпринята попытка представить наиболее точную биографию последнего настоятеля церкви Благовещения Пресвятой Богородицы с. Солонец (Ярославская область, Ярославский р-н) свящ. Ростислава Митрофановича Костецкого. История его жизни тесно связана с эпохой государственной антицерковной политики в СССР. По заключению Прокуратуры Ярославской области Костецкий Ростислав Митрофанович реабилитирован по закону РСФСР и включен в книгу памяти жертв политических репрессий по Ярославской области.

Ключевые слова: Репрессии, Церковь, духовенство, антицерковная политика, миряне.

E.F. Kazberova, E.A. Berezina

Life way of priest Rostislav Kostetsky

Abstract: For the first time, an attempt is made to present the most accurate biography of the last abbot of the Church of the Annunciation of the Blessed Virgin Mary (Yaroslavl region, Yaroslavl district, village of Solonets) Kostetsky Rostislav Mitrofanovich. The history of his life is closely connected with anti-church policies implemented in the territory of the Republic of Ukraine and in Russian cities. According to the conclusion of the Prosecutor's Office of the Yaroslavl region, Kostetsky Rostislav Mitrofanovich was rehabilitated under the law of the RSFSR and included in the memory book of victims of political repressions in the Yaroslavl region.

Keywords: Repression, church, clergy, anti-church politics, laity.

Церковно-государственные отношения выполняла, более того, Церковь явила миру в XX в. – это период тяжелых испытаний, множество святых подвижников и людей, которые обрушились на Церковь. сделавших нравственный выбор в сторону Антицерковные меры советского своих религиозных убеждений. В этом году правительства были направлены на полное мы отмечаем 20 лет Юбилейного Собора уничтожение религии как социального Русской Православной Церкви, на котором института. Поставленная задача не была были прославлены для общецерковного

почитания 1097 святых¹. С каждым годом открываются новые имена тех, кто с твердостью и смирением пережил трудные годы советского террора. Среди них новомученик свящ. Ростислав Митрофанович Костецкий (1889-1961), история жизни которого тесно связана с историческими процессами, происходившими на территории Украины и в российских городах.

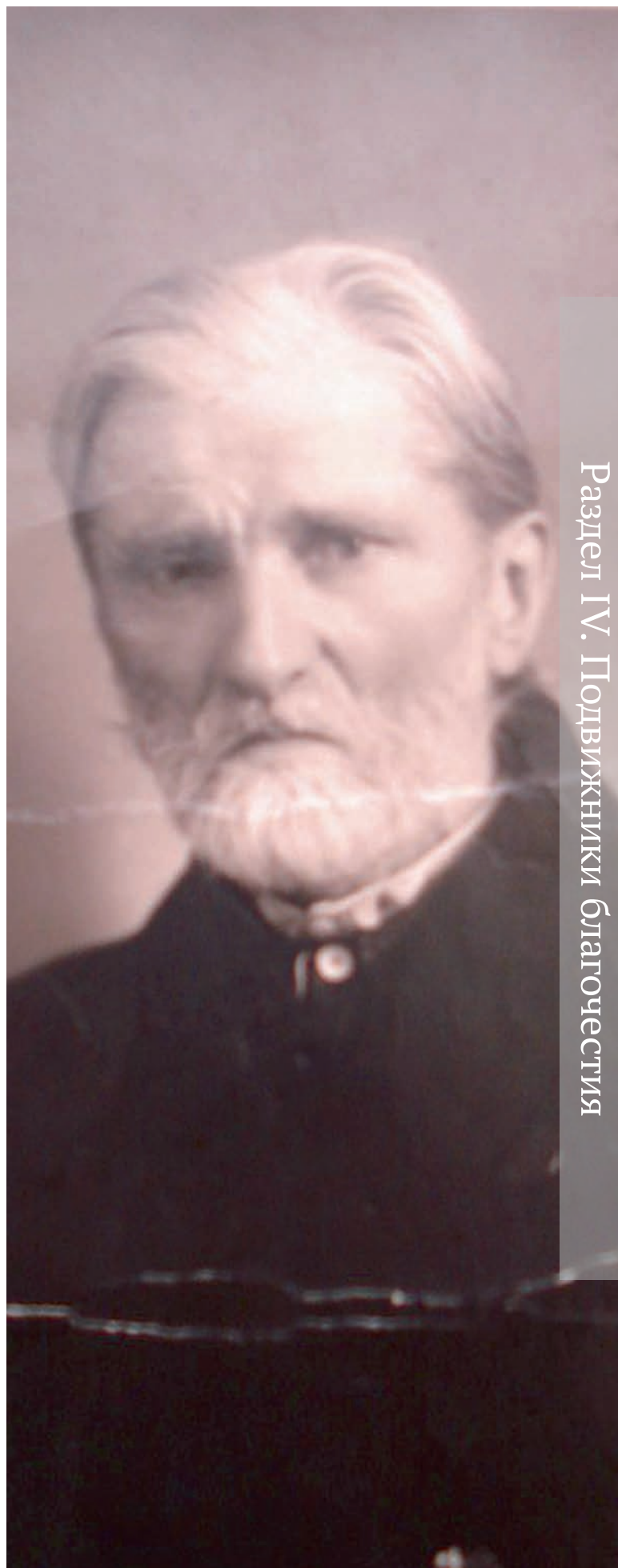
В данной статье впервые предпринята попытка представить наиболее точную биографию этого человека - последнего настоятеля церкви Благовещения Пресвятой Богородицы с.Солонец (Ярославский р-н). Он родился в с. Тожир Ярунского района Житомирской области в семье свящ. Митрофана Петровича Костецкого. Являлся выпускником Житомирского духовного училища (1905 г.) и Волынской духовной семинарии (1911 г.). Подвергся репрессиям на территории УССР и после освобождения из мест лишения свободы покинул родину, проведя последние годы жизни на территории Ярославского региона. Существуют две версии места его погребения. По одной из них это кладбище при сельской церкви Благовещения Пресвятой Богородицы². По другой – Донское кладбище г. Ярославля.

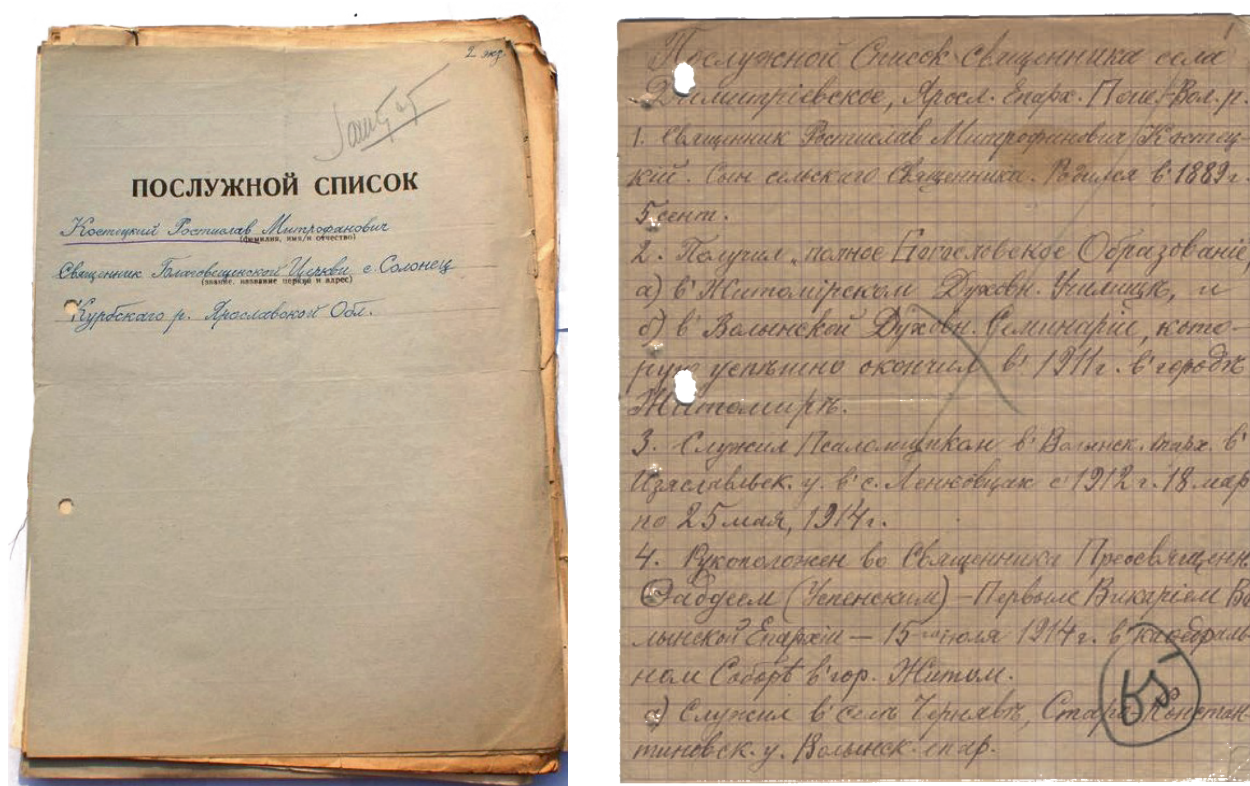
Изучение жизненного пути этого священнослужителя является актуальной темой прежде всего потому, что одной из

1. Патриарх Московский и всея Руси Алексей II. Деяние Юбилейного Архиерейского Собора о соборном прославлении Новомучеников и исповедников Российских XX века. URL <http://www.patriarchia.ru/db/text/423849.html> (дата обращения 12.03.2020).
2. По воспоминаниям местных жителей с. Солонец (Ярославский район).

Фотография 1. Портрет священника Ростислава Костецкого.

Фотография предоставлена автором статьи.





Фотография 2. Титульный лист послужного списка, написанный лично священником Ростиславом Костецким. (справа страница из послужного списка).

Фотография предоставлена автором статьи.

важных задач нашего поколения является возвращение истории забытых имен. В ходе исследования были проанализированы архивные данные, периодическая литература и материалы устной истории. Обучаясь в стенах духовных учебных заведений, о. Ростислав вел дневник семинариста, охватывающий период с 1905 по 1911 гг.³ Этот источник дает возможность представить образ жизни семинаристов духовных заведений того времени.

Первые годы священнического пути о. Ростислава были связаны с Волынской епархией, где в течение 2 лет он исполнял обязанности сначала псаломщика, потом диакона, а 15 июля 1914 года еп. Волынским и Житомирским Фаддеем (Успенским)⁴ был

рукоположен в сан иерея в кафедральном соборе г. Житомира.

В связи с началом Первой мировой войны он был эвакуирован в Екатеринославскую губернию. Служил в церкви с. Балабино-Петровское Александровского уезда Екатеринославской губернии. С августа 1917 г. по июль 1922 г. – священник церкви села Андреевка-Днепровское. О данном периоде известно также, что по распоряжению архиеп. Екатеринославского и Павлоградского Агапита иерей Ростислав Костецкий был награжден набедренником.

Его последующие годы связаны со служением на Житомирской земле. Отец Ростислав вел послужной список, в котором отмечал события из своего священнического служения. Так, за 1924 г. отмечено, что

3. Дневник семинариста хранится у внука о. Ростислава - Леонида Андреевича Выговского. Автором статьи были предоставлены копии страниц.

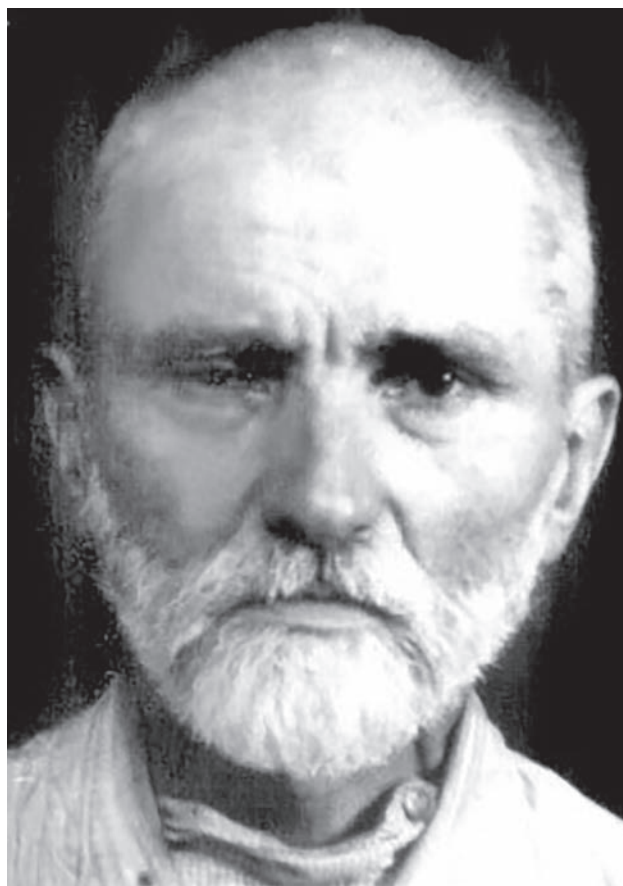
4. Священномученик Фаддей (Успенский), архиеп.

Тверской (Калининский) и Кашинский. Причислен к лику святых в 1997 г.

за построение церкви в с. Берёзовка Коростенского района Житомирской области резолюцией Преосвященного Леонтия (Коростенского) ему была пожалована скуфья⁵.

Отец Ростислав совершал служение еще в двух сельских храмах Житомирской области - в с. Веледники Словечанского района и в с. Красноставье Лугинского района. Резолюцией Преосвященного Николая, еп. Житомирского, в 1930 г. за усердное служение Церкви он был удостоен ношения камилавки. Причины частой смены служения, прежде всего, заключались в нехватке священнослужителей на приходах и в репрессивных мерах против верующих и духовенства со стороны советского правительства УССР. В непростые годы советской власти священник остался верен Церкви, как показывает его деятельность на местах служения и иерархические награды.

С 1935 по 1937 г., в связи с закрытием церкви села Красноставье, о. Ростислав был выведен за штат и попал в категорию лиц без определённых занятий и места жительства. Отчасти по этой причине и как клирик Русской Православной Церкви, 26 августа 1937 г. он был арестован органами НКВД Коростеньского района по Житомирской области УССР и осужден на 5 лет исправительных работ тройкой УНКВД Житомирской области (по ст. 35 УК УССР). Срок наказания о. Ростислав отбывал в нескольких исправительно-трудовых лагерях Волгостроя, занимаясь строительством Угличского и Рыбинского гидроузлов⁶. Стоит отметить, что за годы



Фотография 3. Священник Ростислав Костецкий.

Фотография предоставлена автором статьи.

заключения и ссылок здоровье о. Ростислава было сильно подорвано. По этой причине в последующие годы он неоднократно отказывался от места служения.

Завершающим этапом его многотрудной жизни стало его пребывание на Ярославской земле. В 1942 г. о. Ростислав был определен на принудительное поселение в с. Верхне-Никульское Некоузского района. Из - за острой нехватки духовенства епархиальное начальство добилось разрешения местных властей назначить его благочинным и настоятелем церкви Воскресения Христова села Воскресенское того же Некоузского района. Однако уже в 1944 г. о. Ростислав ушел за штат по причине обострения болезней. До мая 1946 г. он числился без определенных занятий, проживая в пределах Воскресенского сельсовета у различных

5. Послужной список свящ. Ростислава Костецкого, написанный им лично.

6. Рязанцев Н.П. Из истории Волголага в 1930 – 1940-е гг. – Сталин: время, люди, империя- [Электронный ресурс]. - URL: <http://stalinism.ru/repressii/repressiiz-istorii-volgolaga.html> (дата обращения 18.06.2018)

лиц⁷.

В послевоенные годы о. Ростислав был удостоен права ношения золотого наперсного креста. В этот период он вновь вернулся к пастырской деятельности и несколько лет служил в церкви святых Жен-Мироносиц с. Дмитровское Пошехонно-Володарского района. В марте 1949 г. он получил новое назначение - в Арефинский район, но от места отказался, в результате чего остался без прихода, ожидая другого назначения⁸.

22 июня 1950 г., по доносу в антисоветской пропаганде многострадальный пастырь был вновь арестован и в октябре того же года осуждён на 25 лет лишения свободы с поражением в правах, на 5 лет с конфискацией имущества, по ст. 58-10 ч. 2 и 58-11 УК РСФСР с содержанием в особых лагерях МВД СССР. Новое наказание о. Ростислав отбывал в Дубравлаге МВД СССР (Мордовская АССР п. Явас, Зубо-Полянский р-он. Лагерь № 5)⁹.

29 октября 1955 г., с задержкой на 2 года, он был освобожден по амнистии, которая вступила в силу по указу Президиума Верховного суда РСФСР 27 марта 1953 г. Имеются данные, что некоторое время он также являлся настоятелем Свято-Троицкой церкви г. Рыбинска¹⁰.

В 1956 - 1961 гг. о. Ростислав священствовал на своем последнем месте служения, будучи настоятелем церкви Благовещения Пресвятой Богородицы с. Солонец Ярославского района. Всех

удивлял его аскетический образ жизни и проникновенные проповеди. Прихожане очень любили о. Ростислава за его мягкий и уступчивый характер, в результате чего его служение в селе Солонец осталось в памяти многих местных жителей, в том числе Валентины Матвеевны Алексеевой: «Священник Ростислав Митрофанович Костецкий прибыл к нам в село в 1956 г. В то время он был уже немолодой, около 70 лет. Поселили его в бывшем доме священника рядом с церковью, в комнатке на два окна, за стенкой жила другая семья. Жил о. Ростислав очень скромно, даже, можно сказать, бедно. Пока велась служба в храме, о. Ростислав жил на пожертвования прихожан. Пенсии он не получал, в колхозе работали за «палочки» – трудодни. Но и потом жители села его не забывали, приносили еду, кто какую может. Меня мама часто посылала отнести батюшке молока.

Мы, ребяташки, бывало, баловались, наберем дров в чужой поленнице и батюшке отнесем. Он нас благодарил, а что уж дальше с ними делал, неизвестно. Детей о. Ростислав очень любил. Всегда старался чем-то порадовать несмотря на свое бедное положение: завернет в бумажку, перевяжет шпагатиком две карамельки, засохший пряник и принесет вечером на крыльцо в дом, положит тихонько на лавку и уйдет. А я бегу скорее за гостинцем, слаще которого и не бывало. Он дарил книги из своей личной библиотеки. Даже отрез ткани на платье мне для школьной формы. Батюшка часто рассказывал, что у него есть дочь Мария и сын Александр – офицер, но к нему никто не приезжал. Он просил: Валя, когда я умру, приходи ко мне на могилку.

Умер отец Ростислав в своей комнатке 17 октября 1961 г. очень тихо, никого рядом

7. Послужной список свящ. Ростислава Костецкого...

8. Вениамин (Лихоманов) еп. и др. Все мы Христовы. 1918-1953: краткие биографические сведения. Часть первая. Ярославль: Ярославская митрополия РПЦ, 2017, С. 458.

9. ГАЯО.Ф.Р-3698.Оп.2.Д.С-13324

10. По воспоминаниям внука о. Ростислава - Леонида Андреевича Выговского.

не было. Как сейчас помню, подъехала к крыльцу грузовая машина, за руки и за ноги вынесли его местные мужики, забросили тело на солому и увезли в Ярославль. Страдая за веру Христову, он крепко хранил в своем сердце святую веру и любовь к храму».

Интересно, что в довоенные годы, в Киеве, под литературным псевдонимом «Пётр Славич», о. Ростислав выпустил несколько книг. Известно также, что он имел большую личную библиотеку и рисовал картины. Однако о его семейной жизни известно крайне мало. До своего ареста, по воспоминаниям внука священника - Выговского Леонида Андреевича, о. Ростислав развелся со своей супругой. Она вышла замуж второй раз, соответственно поменяв фамилию. Эта была инициатива самого о. Ростислава – с целью предотвращения ареста членов его семьи.

6 августа 1992 г., по заключению Прокуратуры Ярославской области Ростислав Митрофанович Костецкий был вновь реабилитирован (закон РСФСР от 18 октября 1991 года «О реабилитации жертв политических репрессий»)¹¹. Его имя включено в Книгу памяти жертв политических репрессий по Ярославской области. Архиерейским Юбилейным Собором он был причислен к сонму новомучеников Церкви Русской¹².

Стоит отметить, что в настоящее время имеется достаточное количество нерассмотренных биографических аспектов, над которыми еще предстоит продолжить работу.

Однозначно, что в годы антицерковной политики огромное количество духовенства и мирян, не устранившись гонений, остались верны Церкви, среди них и последний настоятель церкви Благовещения Пресвятой Богородицы с. Солонец свящ. Ростислав Костецкий. Данная статья является первой попыткой представить его наиболее полную биографию.

11. Голиков В.П., Виноградов В.А. Книга памяти репрессированных в 30–40-е и начале 50-х гг., связанных судьбами с Ярославской областью. Т. 1. Верх.-Волж. кн. изд-во, 1993. С. 200.

12. Синодик священнослужителей и мирян Ярославской епархии, пострадавших в годы гонений. Романов-Борисоглебск (г. Тутаев): Изд-во «Соборъ», 2003. С. 38.



Суриков В.И. Переход Суворова через Альпы

М. Кришат

УДК 93/94

С Суворовым в сердце

Аннотация: в 2019 г. исполнилось 220 лет со дня перехода А.В. Суворова через швейцарские Альпы. Детали этого беспрецедентного события в военной истории русской армии сохранилась благодаря труду многих энтузиастов. Они посвятили часть своей жизни увековечиванию памяти русских солдат, собирая и сохраняя вещественные и письменные свидетельства той поры. Среди тех людей, которым мы благодарны за их бескорыстное желание сохранить память о русских героях, можно назвать имена как наших соотечественников, так и иностранцев: В.П. Энгельгардта, С.М. Голицына, Э.А. Фальц-Фейна, Ф. Мухайма, В. Геллера, К. Ринер-Штурм и других.

Ключевые слова: Сен-Готтардский перевал, швейцарская компания А.В. Суворова, музеи Суворова, памятные места А.В. Суворова в Швейцарии.

М. Kriszat

With Suvorov in my heart

Abstract: 2019 marked the 220th anniversary of A.V. Suvorov through the Swiss Alps. The details of this unparalleled event in the military history of the Russian army have been preserved thanks to the work of many enthusiasts. They devoted part of their lives to perpetuating the memory of Russian soldiers, collecting and preserving material and written evidence of that time. Among those people to whom we are grateful for their disinterested desire to preserve the memory of Russian heroes, one can name the names of both our compatriots and foreigners: V.P. Engelhardt, S.M. Galitsyna, E.A. Falz-Fein, F. Muheim, V. Geller, K. Riner-Sturm and others.

Keywords: Saint Gotthard Pass, Swiss company A.V. Suvorov, Suvorov museums, A.V. Suvorov in Switzerland.

История альпийского похода в Швейцарии военного дела. Для всех же нас события известна многим. Причины, ход кампании, далекого 1799 г. – это лишь еще одно основные события, цифры и итоги по подтверждение необычайной силы русского прежнему обсуждаются и изучаются. духа. Силы, над которой не властны горные Пусть выяснение истины остается в руках вершины и предательство тех, кто называл профессионалов – историков и специалистов себя союзниками. Вновь оценивая важность



Фотография 1. Энгельгардт Василий Павлович.

Фотография из открытых источников.

событий 220-летней давности, нельзя не вспомнить о добрых делах тех, кто помогал и помогает сохранять о них память в Швейцарии. Все, чьи имена упомянуты в данной статье, следуя велению души, трудились не во имя прошлого, но, скорее, для того, чтобы передать лучшее из того, что у нас есть, будущим потомкам.

Интересно, что первым человеком, отправившимся из России в Гельвецию для того, чтобы обстоятельно и на месте изучить все, что было связано с событиями 1799 г., оказался этнический швейцарец – Василий Павлович Энгельгардт (1828-1915), представитель давно обрусевшего рода, известного с XVII в.. Среди Энгельгардтов, преданно служивших своей новой Родине и принявших православие, упоминаются имена **Вильгельма Карловича** – губернатора Выборга, **Федора Антоновича** – героя штурма Измаила, служившего генерал-адъютантом князя Потёмкина, а также **Егора Антоновича** – директора Царскосельского лицея. Удивительно и то, что предок Василия Павловича, Василий Андреевич Энгельгардт,

был женат на Марфе Александровне, единственной сестре светлейшего князя Григория Александровича Потемкина. Следовательно, родной племянник Потемкина, Василий Васильевич, приходился дедом Василию Павловичу Энгельгардту. Огромное наследство бездетного Потемкина его мудрый потомок приумножил умным хозяйствованием.

Василий Павлович родился в 1828 г., получил юридическое образование в Петербургском училище правоведения и до 25-летнего возраста служил в различных департаментах Сената. Статный юноша с удовольствием принимал участие в любительских музыкальных вечерах, прекрасно играл на фортепиано. Его дружбу высоко ценили Дмитрий и Владимир Стасовы, Александр Даргомыжский. Имя Энгельгардта известно и почитателям творчества М.И. Глинки. Василий Павлович был близким другом композитора, сохранил уникальный архив и передал бесценные документы в Публичную библиотеку Санкт-Петербурга.

Увлечшись звездами, Энгельгардт самостоятельно изучал астрономию и даже построил для своих исследований обсерваторию в пригороде Дрездена. Открытия астронома-самоучки были признаны и высоко оценены в научном мире. Более сотни статей Василия Павловича публиковались в самых авторитетных журналах того времени. В 1901 г. на средства Энгельгардта под Казанью была построена обсерватория, уступавшая по оснащённости только Пулковской.

В возрасте 70 лет, оставив научные труды и уютный кабинет, Энгельгардт отправился в Швейцарию. И заметьте – не в «санаторию, на воды» и не в развлекательное путешествие, а выполнять непростую миссию, которую он



сам на себя и возложил. Василий Павлович решил восстановить события 100-летней давности, связанные с переходом армии под командованием А. В. Суворова через швейцарские Альпы. Зачем? Вопрос остается без ответа. Быть может, потому что прекрасно образованному и духовному человеку нет надобности лишний раз задумываться или объяснять кому-то, почему ему так дорога история его Родины.

Пешком, по горным тропам и через перевалы, почтенный ученый прошел там, где шли «суворовские богатыри». Беседовал с местным населением, работал в архивах, встречался с представителями местной власти. Его интересовало все, что хоть каким-то образом было связано с альпийским походом. На свои деньги Энгельгардт установил памятные доски в тех местах,

Фотография 2. Перевал Сен-Готард. Швейцария.

Фотография из открытых источников.

Фотография 3. Панорама «Чертов мост» через реку Рёйс в Швейцарии близ селения Андерматт, в Альпах, в 12 км к северу от перевала Сен-Готард.

Фото предоставлено автором статьи.

где останавливался фельдмаршал, и собрал уникальную коллекцию: ядра, оружие и предметы снаряжения, найденные на местах боев, модели памятников, установленных в Швейцарии, гравированные портреты сподвижников и противников Суворова, образцы альпийских минералов и даже чучело альпийского орла. Все найденное было аккуратно упаковано в 13 ящиков общим весом 955 килограммов и переправлено в Россию. Безвозмездным обладателем впечатляющей коллекции стал Музей Суворова в Санкт-Петербурге.

Прошло еще несколько лет, и накануне 100-летнего юбилея альпийского похода произошло еще одно очень важное событие - память о русских героях решил увековечить князь С. М. Голицын, наследник одного из самых известных родов России,

происходивших от литовских князей Гедиминов. Голицыны также состояли в родстве с различными представителями русской и европейской аристократии. Достойным родством и собственными талантами они приумножали и без того значительное свое состояние. Богатых наследников знали в разных странах не только как людей очень состоятельных, но и как обладателей прекрасного вкуса и хозяев роскошных дворцов и загородных имений. Судьбы многих представителей этого рода удивительным образом соединились с историей не только России, но и Европы.

Сергей Михайлович Голицын (1843-1915) получил прекрасное образование за границей. В возрасте 17 лет стал наследником известной усадьбы Кузьминки. Комплекс зданий и хозяйственных построек был создан при участии известных скульпторов и зодчих Р. Казакова, П. Клодта, М. Быковского, И. Витали. Владея обширным хозяйством, а также коллекцией раритетов и немалыми средствами, молодой человек мог себе позволить вести жизнь праздного аристократа. Но Сергей Михайлович выбрал для себя иной путь. Он поступил на военную службу. Вышел в отставку полковником гвардии, и, по традиции, принял поступающего Голицынской больницей, а затем получил придворный чин егермейстера. Более чем оригинальное поведение Голицына стало предметом бесконечных пересудов в свете: князь устроил роскошный прием в честь делегации, прибывшей по поручению американского президента Эндрю Джонсона,



Фотография 4. Сергей Михайлович Голицын.

Фотография из открытых источников.



Фотография 5. Суворовский крест в ущелье Шолленен.

Фотография предоставлена автором статьи.

выбрал в жены цыганку, исполнительницу романсов Александру Гладкову и – неслыханное дело для родового дворянина, – записался в купцы 1-й гильдии, решив заняться торговым делом, продавая соль, сельскохозяйственные продукты и железо. А в почтенном 50-летнем возрасте князь Голицын совершил еще один неожиданный поступок – решил установить в Швейцарии памятник, прославляющий русских солдат, участников альпийской компании 1799 г.

Казалось бы, что за дело наследнику немалых богатств до оставшегося в прошлом эпизода из истории России? Среди его предков были, конечно, талантливые военные. Некоторые из них участвовали и в военных кампаниях, где прославился и Александр Васильевич Суворов. Но ведь это было так давно! И, тем не менее, Сергей Михайлович

Голицын задался идеей на свои собственные средства в далекой Швейцарии установить памятник в честь героического перехода русской армии через Альпы.

Созданию мемориала предшествовало несколько непростых этапов подготовки. Первый, и самый сложный, – получение соответствующего разрешения. Запрос, отправленный Голицыным, был передан надлежащим образом из министерства иностранных дел России в правительство Швейцарии. Князь получил отказ. Нейтральное государство не сочло возможным ставить на своей территории памятник военным кампаниям другой страны.

Однако в окружении князя оказались люди, сведущие в политических и, главное, юридических нюансах. На следующий год Голицын повторил свое прошение, но

изменил при этом формулировку: «Запрос на получение разрешения о создании памятника павшим русским воинам». Отказать стало уже сложнее. Спустя какое-то время Сергей Михайлович наконец получил разрешение. На собрании общины Унзерн решение федеральных властей было утверждено, и участок земли, примыкающей к памятнику, был передан под сооружение мемориала безвозмездно. Голицын же, уже обещавший до этого швейцарцам деньги за землю, поспешил отдать их «просто так», по собственной воле, а не как оплату.

Огромный 12-метровый крест простой и лаконичной формы с лавровым венком у подножия выдолблен в склоне горы, возвышающейся над ущельем Шёленен. У подножия креста бронзовыми буквами написано: «Доблестнымъ сподвижникамъ генералиссимуса фельдмаршала графа Суворова Рымникскаго князя италійскаго, погибшимъ при переходе через Альпы въ 1799 году». Два стилизованных меча, увитых геройской лентой, отмечают границы надписи и скалы, где высечен памятник.

Инженерные работы выполнили два специалиста – Конрад Торбах из Берлина и Ричард Чокке, представитель известной в Швейцарии династии строителей первых в стране гидроэлектростанций, принимавших участие и в строительстве знаменитой железной дороги к вершине горы Юнгфрау.

Торжественное открытие памятника состоялось 26 сентября 1898 г. Среди присутствовавших были представители России, Швейцарии и Франции. Перед мемориалом был установлен алтарь с образами Пресвятой Богородицы и св. ап. Андрея Первозванного. Местная газета, рассказывающая о событии, отмечала особый духовный подъем всех присутствующих и

торжественность общего молебна. Русский гимн исполнял оркестр из Лугано. Возле памятника звучали только слова молитвы, а торжественные речи произносили позже, во время банкета в Андерматте.

Аккуратные в своих действиях швейцарцы, сначала не спешившие с выдачей разрешения на строительство на своей территории русского памятника, принятое решение уже не отменяли и не оспаривали. Это выразилось в том, что хозяином памятного участка русской земли в швейцарских Альпах в непростой для России XX в. стал сначала СССР, а затем и Российская Федерация. Далекая от политических коллизий огромного государства община Андерматт исправно получала ежегодно от посольства в Берне 150 франков на расчистку дорожки и площадки перед памятником и присматривала за порядком. Но вода, как известно, и камень точит. За десятилетия талые воды и дожди постепенно разрушали камень. В 1990-х годах стало очевидно, что памятник необходимо срочно ремонтировать, иначе, как сообщил в своих обращениях в различные инстанции мэр городка Андерматт и преданный поклонник таланта русского полководца Фердинанд Мухайм, недолго до беды! Деньги нашли. Часть суммы выделил кантон Ури, другую, большую, – частные лица. Среди всех особо стоит упомянуть барона Фальц-Фейна (1912-2018).

Об Эдуарде Александровиче написано много. И автору материала, знавшему 20 лет этого удивительного человека, очень сложно писать о нем в прошедшем времени. Вклад Э.А.Фальц-Фейна в сохранение памяти «альпийского похода» А. В. Суворова огромен. Еще в детстве он узнал от своего дедушки Николая Алексеевича Епанчина, директора Пажеского Его Императорского



Фотография 6. Барон Фальц-Фейн
Фотография Майка Горски (Mike Gorsky).

Величества Корпуса (сегодня военное училище им. А. В. Суворова) о событиях конца XVIII в. Позднее, уже в эмиграции, Эдуард Александрович пешком прошел по пути движения русской армии и был потрясен подвигом соотечественников. Со свойственной барону неутомимой энергией он вкладывает невероятное количество сил на сохранение памяти об альпийском походе: золотит заново мемориальные доски, установленные Энгельгардтом, на свои средства изготавливает первую памятную доску возле города Бальцерс в Лихтенштейне, где останавливалась русская армия, выпускает памятную марку и альбом, становится одним из самых активных организаторов торжества к 200-летию юбилею компании 1799 г. и организует комитет по сбору средств на создание памятника А. В. Суворову на перевале Сен-Готард.

Будучи столь же яркой и сильной личностью, как прославленный русский полководец, Эдуард Александрович мог не только интересно и долго рассказывать о Суворове, он также смог разработать специальный маршрут для всех желающих пройти вместе с ним «по дороге Суворова». Среди тех, кому посчастливилось преодолеть горные перевалы вместе с бароном, которому было в это время уже более 70 лет, были кинорежиссер С. Ф. Бондарчук, автор книги «Чертов мост. По следам Суворова в Швейцарии», Г. П. Драгунов и многие другие.

Швейцарцев, в той или иной степени причастных к сохранению памяти о событиях осени 1799 г., немало. Каждый из них внес свой посильный, как правило, личный вклад в это дело исключительно по собственной инициативе, приложив при этом немало усилий.

Обстоятельное и подробное исследование всех событий военной кампании 1799 г. было проведено Хансом Рудольфом Фюрером, доцентом и педагогом, работавшим в Швейцарской Военной Академии при Швейцарской высшей технической школе Цюриха и в Университете Цюриха. В результате был опубликован труд на немецком языке «Суворов 1799 (русская кампания 1799 г. в Швейцарии)», с которым рекомендуем познакомиться всем, кто хочет восстановить по дням все события военных операций и самостоятельно изучить составленные автором диаграммы сражений.

Около 10 лет тому назад в рамках швейцарского проекта Via Storica и при участии офисов по туризму нескольких кантонов был создан пешеходный маршрут по пути движения русских воинов. Всем, кто решит отправиться по этой тропе, отмеченной Via Suworow, предстоит преодолеть 6 перева-



Фотография 7. Вальтер Геллер и его сын Александр рядом с домом, где он предполагал открыть музей А.В. Суворова.

Фотография Майка Горски (Mike Gorsky).

лов и пройти 280 километров с общим перепадом высот в 6873 м. Но желающих немало, и любой, кто выбирает этот путь, будет встречать на своем пути особые информационные щиты, мемориальные доски и памятники, напоминающие о событиях двухсотлетней давности.

Бывший президент общины Андерматт Фердинанд Мухайм – неугомонный инициатор, организатор и участник любого события, связанного с историей альпийского похода. Его отношения с Россией уже намного больше чем просто попытки привлечь в регион богатых русских туристов. Владелец собственной мясной лавки и политику всегда есть чем заняться. Хозяйственных забот всегда хоть отбавляй. Но он справляется. А еще «Фердинов», как его часто на русский манер называют односельчане, успевает принять участие в любом из серьезных

проектов, когда речь заходит о российско-швейцарских отношениях. Многое делает сам. Например, ежегодно принимает у себя в гостях и полностью оплачивает путешествие по Швейцарии детей из малообеспеченных семей из России. Но все же его основные заботы по-прежнему связаны с сохранением памяти о русском военном походе в Швейцарии.

На центральной улице этого небольшого городка находится заметное деревянное здание местного музея.

В 1987 г. в небольшом городе Гларус, затерянном среди суровых альпийских вершин, у Александра Васильевича Суворова появился еще один восторженный поклонник. Им стал Вальтер Геллер, скромный продавец подержанных книг, который приобрел металлоискатель и отправился на места сражений русских и французов. Заботливо отмытые



Фотография 8. Каспар Ринер с книгой о А.В. Суворове.

Фотография Майка Горски (Mike Gorsky).

от земли штыки и ядра, найденные на полях сражений, а также приобретенные на личные скромные средства книги, картины и плакаты составили экспозицию единственного в Швейцарии Музея Суворова. После того как здание, где раньше размещалась коллекция, было продано, все экспонаты были перенесены в помещение склада, где Геллер хранит книги. Друзья помогли ему найти деньги на покупку дома в Ридерне, недалеко от Гларуса, где останавливался фельдмаршал после ожесточенных боев с частями французской армии. Дом, который приобрел почитатель военного гения Суворова, находится в плачевном состоянии, и средств на его ремонт нет. Но, к большой радости Геллера, находятся неравнодушные люди, дающие деньги на экспозицию – она расширяется и пополняется многочисленными дарами тех, кто, побывав в Ридерне, решает поучаствовать в сохранении истории Альпийского по-

хода в Швейцарии.

Еще один почитатель таланта Александра Васильевича – Каспар Ринер-Штурм. До того, как выйти на пенсию, он занимался строительством в родном районе и был депутатом местного парламента. Большая часть его жизни прошла в небольшом городке Эльм. Изучая историю родных мест, он узнал о том, что именно здесь, направляясь в сторону перевала Паникс, двигалась русская армия в 1799 г. Продолжая просматривать документы, он смог установить и тот факт, что на главной улице сохранилось одно из зданий, где, вероятно, останавливался на короткий отдых Суворов. Ринер стал предлагать односельчанам отреставрировать исторический памятник, сохранив его для потомков. Однако его призывы ответа не находили. Когда же он случайно узнал о том, что владелец решил уступить часть земли и все постройки под строительство магазина,



Фотография 9. Суворовский Дом в Эльме.

Фотография Майка Горски (Mike Gorsky).



Фотография 10. Монахини монастыря Св. Иосифа в долине Муотаталь с исторической летописью, где настоятельница пишет о приеме в обители русских офицеров и А.В. Суворова.

Фотография Майка Горски (Mike Gorsky).

в одночасье просто выкупил легендарный дом. Вместе с каменщиками, плотниками, кровельщиками господин Ринер-Штурм принялся за ремонт. Сейчас «Дом Суворова» в Эльме – не просто самое красивое здание в округе, но настоящий дом-музей. Здесь живет сам Каспар в окружении книг о Суворове. В «Книге гостей» масса восторженных отзывов на русском, английском, немецком и французских языках. Каспар Ринер-Штурм гордится своей близостью к истории государства Российского и всегда с готовностью принимает всех, кто готов разделить с ним его интерес к событиям Альпийской кампании.

Память о русских воинах и о А. В. Суворове бережно хранят и в небольшом монастыре св. Иосифа в Муотатале, расположенном в долине реки Муоты. 220 лет назад его аббатиса Вальпурга Мор не только не побоялась разместить в стенах обители почти 300 раненых и измученных переходами солдат и самого Суворова, но и отправила своих сестер собирать у местных жителей продукты для русских воинов. Несмотря на то, что посетить монастырь можно только получив благословление от нынешней настоятельницы, гостям из России здесь рады и бережно показывают не только

летопись, где упомянуты события 1799 г., но и келью, где ночевал фельдмаршал, и зал, где на короткое время был размещен штаб русских офицеров.

Список добрых людей, которые своими усилиями сохраняли и продолжают сохранять память о А. В. Суворове и о его «богатырях», можно дополнить. Все, что они делают, – делают по велению сердца. Монахини, фермеры и владельцы отелей, военные, чиновники и проводники в горах своей заботой и вниманием окружили имя того, кто стал и для них «национальным» героем. Великого русского полководца в Швейцарии помнят за его открытую любовь и сострадание к чужим бедам и потерям, за честность и справедливость. Удивительно и то, что швейцарцы, с таким вниманием хранящие память о Суворове, себя чудаками не считают и от своего увлечения дивидендов не ждут. Просто скромно живут в этом удивительном мире, в котором соседствуют вчера и сегодня, и в который навеки вошел легендарный русский полководец Александр Васильевич Суворов – Генералиссимус Великой России.



«Распни его» картина Ивана Глазунова

М.Г. Талалай

УДК 908

Густаво Загребельский: внук ярославского полковника, знаменитый итальянский правовед, «толкователь Библии»

Аннотация: Род Загребальских достаточно известен в русской эмигрантской среде в Италии. Родоначальником итальянских Загребельских следует полагать генерал-лейтенанта Лесного департамента Петра Ивановича Загребельского (Ярославль, 1816 – Ярославль, 1886). Судьба определила его потомству жить в Италии. Многие из них реализовали себя в разных сферах западной культуры. Но самым известным из них стал Густав, который помимо глубоких юридических знаний и соответствующего опыта открыл в себе литературный талант. В отличие от подавляющей части западноевропейской интеллигенции, ныне равнодушной к религиозной тематике, Густаво Загребельский часто к ней обращается, каждый раз находя новые острые вопросы.

Ключевые слова: Род Загребальских, русская эмиграция в Италии, Густов Загребельский, христианское понимание свободы.

M.G. Talalay

Gustavo Zagrebelsky: Yaroslavsky's grandson colonel, famous Italian lawyer, "interpreter of the Bible"

Abstract: The family of the Zagrebalskys is well known among the Russian emigre community in Italy. The ancestor of the Italian Zagrebelskys should be considered Lieutenant General of the Forestry Department Pyotr Ivanovich Zagrebelsky (Yaroslavl, 1816 - Yaroslavl, 1886). Fate determined his offspring to live in Italy. Many of them have realized themselves in various spheres of Western culture. But the most famous of them was Gustov, who, in addition to deep legal knowledge and relevant experience, discovered a literary talent in himself. In contrast to the overwhelming part of the Western European intelligentsia, now indifferent to religious topics, Gustavo Zagrebelsky often turns to it, each time finding new acute questions.

Keywords: Family of Zagrebalsky, Russian emigration in Italy, Gustov Zagrebelsky, Christian understanding of freedom.

...Признаюсь, что определение «толкователь Библии», вынесенное в заголовок статьи – некоторое преувеличение: сам Загребельский этому бы немало удивился. Но оно допустимо, т. к. среди множества других занятий автора (всегда правоведческого толка) можно указать и оригинально им трактованные библейские, точнее новозаветные, сюжеты. Ряд его книг на эти темы привлек к нему внимание итальянских католиков-интеллектуалов и вызвал дискуссии.

Однако начнем с его ярославских корней. Родоначальником итальянских Загребельских¹ следует полагать генерал-лейтенанта Лесного департамента Петра Ивановича Загребельского (Ярославль, 1816 – Ярославль, 1886), из дворян, действительного статского советника (с 1874 г.), взявшего себе в жены Варвару Петровну Куприянову (Владимир, 1835 – Ярославль, 1890).

Всё там же, в Ярославле, 16/28 сентября 1856 г. у четы родился первенец Владимир, также избравший воинскую карьеру и дослужившийся до чина полковника (от артиллерии). Женой Владимира Петровича стала петербургская дворянка Мария Ивановна Сатина, родившаяся на берегах Невы в 1874 г. В Петербурге, где позже обосновались супруги, у них родилось двое детей – дочь (1907), названная, как и мать, Марией, и сын Иван (1909).

Судьба определила полковника и его потомство в Италию следующим образом: Накануне Первой мировой войны его жена

увезла детей на летние вакации на Лазурный берег, в Ниццу, где часто проводила время ее мать, Юлия Дмитриевна Сатина (1843-1936). После начала войны Мария Загребельская с детьми и ее мать решили переждать конфликт в спокойном месте и не возвращаться домой. Ожидание растянулось на всю их жизнь.

Отцу семейства не сразу удалось пробиться сквозь разного рода кордоны – разлука длилась целых 8 лет, но в 1922 г., добившись от советских властей разрешения, Владимир Петрович пребывает в Сан-Ремо, куда к тому моменту из соседней Ниццы переселились мать и дети Загребельские с бабушкой Юлией Дмитриевной (согласно семейному преданию, в Сан-Ремо всех сподвигла переселиться именно бабушка, которая якобы открыла секрет, как сорвать банк в местном казино, но в итоге оставила там свои последние бриллианты).

В Сан-Ремо в итоге и выросли дети полковника Владимира Петровича. Иван, которого на французский лад, после Ниццы, сначала звали Жаном, по мере вхождения во взрослую итальянскую жизнь становился Джованни. Закончив Технико-коммерческое училище, но развивая при этом гуманитарные интересы и преподавая французский (для заработка), он получил итальянское гражданство и женился на итальянке из Пьемонта Элизе Винсон. Избранница принадлежала, как и многие уроженцы ее края, к вальденской церкви, имеющей до сих пор своей административной столицей местечко к северу от Турина Торре-Пелличе. В 1934 г., поступив работать в ФИАТ, Иван /Джованни/ переехал в столицу Пьемонта Турин, где сделал блестящую карьеру менеджера. Одним из ее этапов стало трехлетнее пребывание до начала Второй мировой войны в Белграде, где Иван -

1. В Италии они усвоили написание фамилии *Zagrebelsky*, так что по академическим правилам фамилию героя нашего очерка следует транслитерировать как Загребелски, или даже Дзагребелски, но будем следовать духу, а не форме. Заметим также, что по тем же нормам написание этой фамилии на латинице - *Zagrebelski*.

Джованни возглавил балканский филиал ФИАТа. Но он не забывал город своего детства и часто приезжал в Сан-Ремо.

Дело в том, что там остались жить его родители и сестра, ставшие видными деятелями русской колонии, в которую входили военный медик Александр Боткин (брат личного врача Николая II) с супругой Марией (дочерью коллекционера Павла Третьякова); полковник Леонтий фон Мейер (видный геральдист); представители семейств Демидовых, Оболенских, Трубецких, Сведомских и проч.² Эта колония еще до революции предприняла строительство красивой церкви в русском стиле – из тех, что Св. Синод относил к разряду «курортных»³. В годы накануне войны, по согласованию с Синодом, туда приезжали на курортные (зимние) сезоны иеромонахи из петербургской Александро-Невской лавры. С 1920-х гг. с постоянными священниками стало трудно, но приходская жизнь продолжалась, во многом трудами старосты Марии Александровны Ефремовой, бывшей актрисы МХАТа, вышедшей замуж за английского офицера и поселившейся в Сан-Ремо.

В 1939 г., не дожив несколько месяцев до начала Второй мировой войны, Владимир Петрович скончался. Как видного члена колонии его похоронили в русской часовне на старинном кладбище Фоче. История часовни интересна: она возникла в 1906–1908 гг. как семейная усыпальница по инициативе русской жительницы Сан-Ремо О.П. Котеневой. Часовня-усыпальница была освящена в честь свт. Николая Чудотворца

– небесного покровителя ее почившего супруга. В крипте часовни, кроме могил супругов Котеневых, со временем появилось еще восемь других захоронений, в том числе князя Н. В. Урусова, российского посла в Риме А. Г. Влангали, петербургского архитектора А. Н. Векшинского⁴. В трудные времена, к примеру, во время Второй мировой войны, когда русский храм в Сан-Ремо был некоторое время закрыт, кладбищенская часовня превращалась в церковь и в ней шли православные литургии.

...Наступило время первых «настоящих итальянских» Загребельских: у Ивана – Джованни родились сыновья Пьер-Паоло, Владимир и Густаво. Первенец пошел по стопам отца, став менеджером ФИАТа, в то время как двое других сыновей избрали юридическую линию – Владимир стал в итоге судьей Европейского суда по правам человека, а о Густаво речь пойдет ниже.

В Сан-Ремо после кончины полковника оставались жить две Марии Загребельские – его вдова (†1950) и их дочь (†1992). Остальные укоренились в Турине, где Пьер-Паоло, Владимир и Густаво окончили университет и успешно вступили в жизнь, в то время как их отец, Иван /Джованни/, продолжал подниматься по ступеням менеджмента в ФИАТе: в начале 1960-х гг. он стоял у истоков советского автозавода в Тольятти, построенного по итальянской концессии. Выйдя на пенсию в 1974 г., он сосредоточился на патентном праве⁵.

4. В настоящее время из потомков тех, кто был здесь похоронен, остались только Загребельские.

5. Владимиру Петровичу и Ивану Владимировичу Загребельским посвящены две компилятивные статьи, с лакунами и неточностями, Антонеллы Д'Амелии в справочнике (ею же и составленном) «Русское присутствие в Италии в первой половине

2. См.: *Каццола П., Моретти М.* Русские в Сан-Ремо в период XIX–XX вв. Сан-Ремо: Comune di Sanremo, 2005.

3. См.: *Талалай М.Г.* Русская церковная жизнь и храмостроительство в Италии. СПб., 2011.

Густаво, а к этому итальянскому имени трудно приставить отчество «Иванович», из всех Загребельских стал самым известным. И заслуженно: помимо глубоких юридических знаний и соответствующего опыта он открыл в себе литературный талант и стал плодовитым автором, теоретически разрабатывая такие темы, как «закон и мораль», «закон и вера», «закон и права человека». Не исключено, что Густаво усвоил литературную жилку от отца: по его словам Иван / Джованни / Загребельский на досуге от ФИАТовских дел писал рассказы и публиковал их в генуэзской газете «Corriere Mercantile di Genova», выдавая их за переводы из Гоголя.

Густаво Загребельский родился в 1943 г. в местечке Сан-Джермано-Кизоне, предместье Турина, где у семьи была дача⁶. Когда перед юношей стал вопрос об образовании, отец настойчиво предлагал физико-химический факультет. Как рассказывает сам Густаво, вместе с отцом они отправились к его другу-эмигранту Глебу Васильевичу Ватагину (1889-1996), известному физико-теоретику, тоже жившему в Турине. Тот, опросив юношу, заявил: «Все, кроме физики!»⁷.

XX в.» (М., 2019), где в качестве главного источника обозначен «Семейный архив семьи Загребельских», к которому автор этих статей доступа не имела.

6. На местном кладбище похоронены его родители – Иван Загребельский и его супруга.

7. См. интервью с Густаво Загребельским:

Фотография 1. Густаво Загребельский.

Фотография предоставлена автором статьи.



Раздел V. Россия и Европа



Фотография 2. Обложка книги ««Распни» и демократия».

Фотография из открытых источников.

Закончив юридический факультет Туринского университета, он навсегда связал свою жизнь с этим факультетом, впоследствии став тут ординарным профессором конституционного права, а в 2009 г., по выходе на пенсию, получил титул профессора-эмерита, не оставляя при этом преподавательскую деятельность (в том числе и в других высших учебных заведениях). С 1990-х гг. Густаво – член-корреспондент Национальной Академии «Линчеи». В 1995 г. решением президента Итальянской республики он был назначен конституционным судьей, а в 2004 г. его

избрали президентом Конституционного суда (сроком на год). Он занимается также общественной деятельностью на посту президента ассоциации «Libertà e Giustizia» («Свобода и правосудие»), основанной в 2002 г. – у ее истоков стояли личности такого калибра как Умберто Эко.

В отличие от подавляющей части западноевропейской интеллигенции, ныне равнодушной к религиозной тематике, Густаво Загребельский часто к ней обращается, каждый раз находя новые острые вопросы. Широко публиковаться он начал с 1970-х гг. как в периодике, до сих пор выступая по актуальным вопросам права в самых важных национальных органах («La Stampa», «La Repubblica»), так и издавая многочисленные книги и брошюры – к настоящему моменту их вышло около сорока.

Вероятно, первой работой на христианскую тематику следует считать его книгу «“Il crucifige!” e la democrazia» (««Распни» и демократия»)», вышедшую в издательстве «Эйнауди». В ее центре – казнь Иисуса Христа через «глас народа», через «демократический выбор» между Христом и Вараввой. Загребельский взял в качестве аналитического инструмента, естественно, правоведение. Согласно автору, в Иерусалиме в тот момент возникло вроде бы невозможное сотрудничество двух судебных авторитетов абсолютно разной природы – иудейского Синедриона, с его религиозным догматическим абсолютизмом, и римского префекта (прокуратора), с юридическим правом, пронизанным, согласно Загребельскому, «нигилистическим скепсисом». Эти две высшие судебные

<http://www.libertaegiustizia.it/2013/07/14/gustavo-zagrebelsky-le-origini-russe-bobbio-il-diritto-parla-lex-presidente-della-consulta> (дата обращения: 15.3.2020).

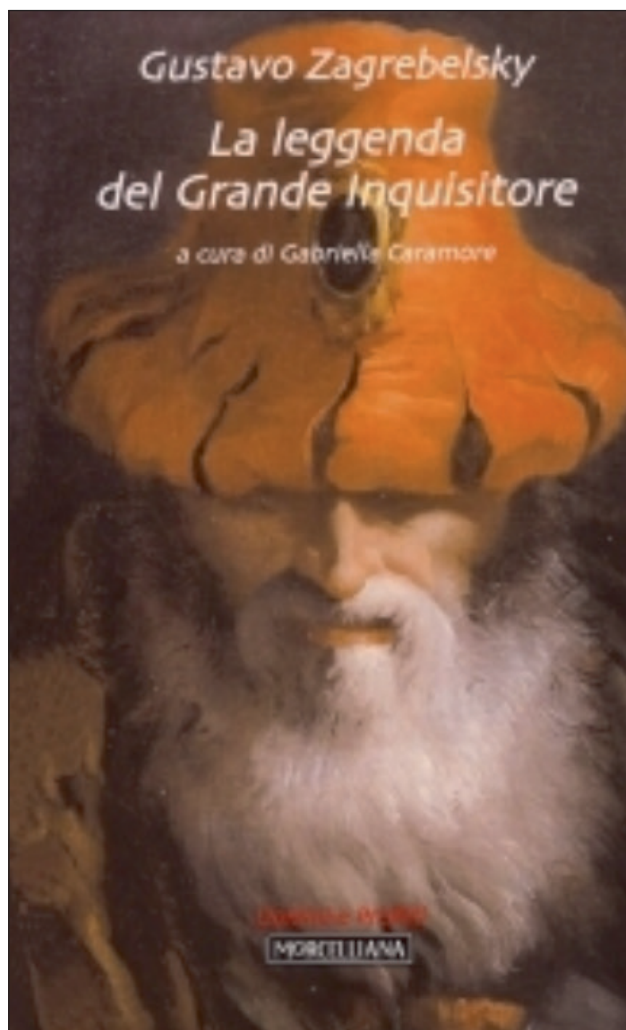
8. Zagrebelsky G. Il “crucifige” e la democrazia. Torino, 1995.

инстанции в Иудее договорились между собой и, более того, нашли удобное политическое решение, сместив принятие высшей меры наказания на народ. И Синедрион, и Пилат с разных точек зрения пришли ко мнению, что Иисус должен умереть – ради блага еврейского народа и ради римского владычества: в конце концов, они вместе распяли Иисуса. Антагонисты – догма и скепсис, согласно автору, легко нашли в Иерусалиме общий язык, когда надо было обмануть народ. Выявление этого механизма вывело Загребельского на современность: «демократическое» решение часто проводит не «демос», а власть – духовная и политическая ее составляющие, несмотря на их разную природу.

Обращение к процессу над Христом предопределило его работу в качестве куратора итальянского перевода книги израильского адвоката Хаима Кона (1911-2002) «Процесс и смерть Иисуса: еврейская точка зрения», которую выпустило то же туринское издательство «Эйнауди»⁹.

В 1949 г., когда возникло государство Израиль и его институции, в т. ч. Верховный суд, в него стали поступать обращения пересмотреть решения Синедриона, предшественника этого учреждения. Они приходили, как вспоминал Х. Кон, со всего христианского мира, особенно из стран с протестантской традицией. Председатель Верховного суда тогда обратился с просьбой дать такой ответ к этому автору, который с той поры годами стали изучать иудейское и римское право, наряду с важной профессиональной работой (с 1950 г. – Генеральный прокурор Израиля; с 1952 г. – министр юстиции).

9. Cohn C. Processo e morte di Gesù : un punto di vista ebraico / a cura di G. Zagrebelsky. Torino, 2000.



Фотография 3. Обложка книги «Легенда о великом инквизиторе».

Фотография из открытых источников.

В результате Х. Кон выдвинул подробно аргументированный тезис, согласно которому Синедрион не мог ни юридически, ни физически принимать какое-либо участие в процессе над Иисусом Христом, и правовая ответственность полностью и целиком лежит на Понтии Пилате, которого только лишь позднейшая христианская традиция старалась «оправдать».

Напротив, в своем предисловии Г. Загребельский, в духе своей предыдущей брошюры, равную ответственность в принятии смертного приговора над Спасителем возлагал и на Синедрион, и на римского префекта.

Как и следовало ожидать, книга израильского юриста вызвала полемику в

католической Италии. Ей дала отпор целая группа авторов, в число которых вошел даже коллега Загребельского – конституционный судья Франческо Казавола. В сборнике «Процесс против Иисуса» в результате был представлен целый спектр авторитетных мнений, который изобличал именно Синедрион в подготовке казни Иисуса¹⁰.

Следующая публикация Загребельского – «Легенда о великом инквизиторе» – вышла спустя 3 года¹¹.

Основные положения этой книги автору этих строк довелось услышать от самого Загребельского на семинаре «Великий инквизитор: свобода и молчание», прошедшем в университете Турина 11 ноября 2010 г.¹² В целом туринская русистика имеет ярко выраженные философские наклонности, не без религиозных исканий: туринские русисты уделяют много внимания Флоренскому, Бердяеву, Шпету, Бахтину. И к Достоевскому они подходят под подобным философско-религиозным углом, что и подтвердил тот семинар о «Великом Инквизиторе». Самым ожидаемым докладчиком на нем стал конечно Г. Загребельский, подчеркнувший политические и правоведческие уроки «Легенды».

Достоевский и поставленная им христианская проблематика свободы не отпустили Загребельского: он много продолжал писать на близкие темы. Итогом

этих исследований и размышлений стал том «Свободные рабы» с подзаголовком «Великий инквизитор и тайна власти»¹³. Глубокой рецензией на нее откликнулся даже католический священник Энцо Бьянки, приор экуменического монастыря в Бозе¹⁴ (Пьемонт, Италия), который с середины 1990-х годов собирал у себя в приорате представительные конференции о русской духовности.

До этого тома у Загребельского вышла еще небольшая книга на трудную тему об Иуде¹⁵. Человеческое существо двусмысленно, оно открыто добру и злу. Можно ли считать, что Иуда совершил свой свободный выбор согласно решению Творца? Была ли искренней его мечта о благе человечества? И как он решился на абсолютное зло? И в состоянии ли Творец прощать самый страшный грех – предательство Самого Себя, Бога? По понятным причинам автор не дает определенных ответов, приглашая читателя к размышлению над этой трагической евангельской историей, без которой, однако, не было бы и торжества Воскресения.

Так что, если «толкователем Библии» в полном значении считать Густаво Загребельского трудно, то все-таки мы имеем ценную серию его взглядов.

10. Il processo contro Gesù / a cura di F. Amarelli, F. Lucresi. Napoli, 1999. Интересно, что кураторы и авторы сборника, узнав о готовящемся выходе в Италии книги Х. Кона (она уже получила определенную известность в переводах на другие европейские языки), успели опубликоваться чуть ранее.

11. Zagrebelsky G. La leggenda del grande inquisitore. Brescia: Morcelliana, 2003.

12. Наш подробный рассказ о семинаре см.: <https://www.svoboda.org/a/2226258.html>

13. Он же. Liberi servi. Il Grande Inquisitore e l'enigma del potere. Torino, 2015.

14. Bianchi E. In nome di Dostoevskij ribelliamoci a un mondo docile // La Stampa. 20.06.2015.

15. Он же. Giuda. Il tradimento fedele. Torino, 2007.



Фотография 4. Евангелие в драгоценном окладе. 1571г.
Фотография из открытых источников.



Русско-липованское село Камень (Каркалиу) уезда Тульча.
Фото предоставлено автором статьи.

Ф. Кирилэ

УДК 930.85

Русские-липовани – (староверы) - маленькая веточка могучего дерева – русского народа

Аннотация: Русские-липовани (староверы), проживающие в Румынии, - это кровно и духовно русские староверы разных согласий: поповцы, беглопоповцы, беспоповцы, исторические корни которых находятся в России. Преобладающая масса всех живущих в Румынии русских-липован принадлежит к поповцам. Русские-липовани вынуждены были покинуть пределы своей родины – России – вследствие церковной реформы, предпринятой во второй половине XVII в. Святейшим патриархом Никоном. Среди национальных меньшинств Румынии русские-липовани по численности находятся на пятом месте после венгров, немцев, украинцев и цыган. Русские-липовани играли немаловажную роль в истории нашего Отечества, которая до сих пор известна немногим.

Ключевые слова: Русские-липовани, церковная реформа патр. Никона, русская культура.

F. Chirila

Russians-Lipovani - (Old Believers) - a small branch of a mighty tree - of the Russian people

Abstract: The Lipovani Russians (Old Believers) living in Romania are bloodily and spiritually Russian Old Believers of different accords: priests, runaways, bespopovtsy, whose historical roots are in Russia. The overwhelming majority of all Russian Lipovans living in Romania belong to the clergy. The Lipovani Russians were forced to leave the borders of their homeland - Russia - as a result of the church reform undertaken by Patriarch Nikon in the second half of the 17th century. Among the national minorities of Romania, the Lipovani Russians are in fifth place in terms of number after the Hungarians, Germans, Ukrainians and Roma. The Lipovani Russians played an important role in the history of our Fatherland, which is still known to few.

Keywords: Russians-Lipovani, church reform of Patriarch Nikon, Russian culture.

Русские-липовани (староверы), поповцы, беглопоповцы, беспоповцы, проживающие в Румынии, - это кровно и исторические корни которых находятся в духовно русские староверы разных согласий: России. Преобладающая масса всех живущих

в Румынии русских-липован принадлежит к поповцам. Русские-липовани вынуждены были покинуть пределы своей родины – России – вследствие церковной реформы, предпринятой во второй половине XVII в. Святейшим патр. Никоном. Их выход из России был протестом не только против правительства, но и против официальной Русской Православной Церкви¹. Среди национальных меньшинств Румынии русские-липовани по численности сейчас находятся на пятом месте после венгров, немцев, украинцев и цыган.

О русских-липованах в России (и не только) знают больше понаслышке, воспринимая их

1. Термин липовень или липовани (рум. lipoveni sau lipovani) является образованием от русского существительного липа (русс. липа > лип + ован; лип + овень > липован - липовень = липовани). При этом есть все основания думать, что слово липа было перенято местным румынским населением у переселившихся туда старообрядцев. К этому следует добавить ещё то, что название липовень или липовани не пошло от самих русских староверов, а их стало так называть местное румынское население, с которым староверы входили в непосредственное сношение. Вследствие этого, первых русских староверов, поселившихся в дремучем липовом лесу владений монастыря Драгомирна, в старообрядческой среде называли соколинцами, а в среде местного румынского населения – липованами. (См. подробно об этом: Кирилл Феофан, О генезисе термина «липован-липовани». // Сказания о культуре и традициях русских-липован. Bucureşti. Изд. CRLR. 2006, С.40-56.

Термин «липовани» получил быстрое и повсеместное распространение в речевом обиходе, в особенности после основания в 1846 году Белокрыницкой старообрядческой митрополии – крупнейшего духовного центра русских староверов-поповцев, проживающих за пределами России. Употребление термина липовани в официальных бумагах, а также в работах русских историков по вопросу раскола в Русской церкви, включение его в толковые и энциклопедические словари означает косвенное признание права его на самобытность. Термин липовани стал, таким образом, синонимом слову староверы или старообрядцы, обозначая «чистых русских, выходцев из самого сердца России, которые держатся старой веры дониконовских обрядов». Сегодня этноним русские-липовани выражает не только принадлежность к древлеправославному вероисповеданию, но и к русскому этносу, к национальности, являющейся меньшинством в основной массе населения Румынии.

как феномен русской диаспоры и загоняя в нишу «фольклорной резервации». Начиная с XX в., интерес к русским-липованам возрастает.

О них пишут историки, учёные, деятели культуры и вообще те, кому приходилось и приходится входить в контакт с ними². Отличительная черта русских-липован – это их ярко выраженная русская национальность. Подтверждением этого являются показания Н. И. Надеждина, путешествовавшего в 1846 г. по селениям русских староверов, проживающих в Буковине, Молдове и Добрудже: «Раскольники (старообрядцы), заключаемые здесь под общим наименованием липован, суть чистые русские, выходцы из самого сердца России, из губерний околomosковских, и некоторые и из самой Москвы..., до сих пор они остаются неизменно такими, какими пришли сюда; совершенными, русскими, со всеми особенностями Великорусской национальности. Весь домашний быт их есть быт наших околomosковских поселян: та же русская изба с углами и крышею под князек, с русской печью, даже с русскими ухватами, кочергою и помелом; русская баня с каменкою и полком... Коротко сказать: встречаясь с ними, а тем паче заехавши в их слободы, не веришь, что находишься в Немецком государстве (или в Турчине), видишь себя как будто перенесенным в сердце России. Даже в языке не слышно ни малейших следов чужого, разноплеменного соседства, это чистая российская подмосковная речь, без всякой примеси и порчи...»³.

Покидая Россию, они поселились в

2. См. подробно об этом: Русские-липовани в мировой культуре. // Кирилл Феофан. Очерки истории русских староверов. Бухарест, 2019. С. 585-588.

3. Надеждин Н.И. О заграничных раскольниках (1846 г.). // Кельсиев В.И. Сборник правительственных сведений о раскольниках. Лондон, 1890. Т.I. С. 84; 88.

ближайших к российской границе глухих местах, менее доступных контролю властей, где находили себе приют. Их вынужденное бегство всюду сопровождалось колонизацией, оживлением пустынных мест дремучих лесов Австрии (Австрийской Галиции), Румынских княжеств (Молдовы и Валахии), Турции.

Трудолюбие русских-липован и его результаты были отмечены с самых первых лет их поселения за пределами России.

Жилищное, культовое и образовательное обустройство русских-липован проходило на фоне активной трудовой деятельности. Традиционными занятиями русских-липован, проживающих в Буковине и Молдове, являются и поныне земледелие, огородничество, садоводство, пчеловодство, виноградарство, торговля овощами, фруктами и мелкая промышленность.

Русские-липовани в Добрудже до недавнего времени господствовали в устьях Дуная и в его дельте. Их рыболовное мастерство известно всему миру. Русские-липовани внесли огромный вклад в развитие рыболовства в Румынии. Они искусные строители рыбацких лодок, а женщины-липованки - известные мастерицы в приготовлении рыболовных снастей. Об этом с восхищением и высоким почтением пишут в своих работах румынские учёные и писатели⁴.

Этапы и маршруты миграции предков русских-липован по России начались с Полесья (Ветки и Чернобыля) в Сибирь, Иргиз, а с Иргиза (через Бессарабию) - за Дунай, в Турцию.

Миграционный процесс русских-липован точно ещё не установлен исследователями из-за его интенсивности в первую пору

переселения. С того же самого времени Россия начала расти и раздвигаться быстрыми, исполинскими шагами, и притом, именно на запад и юг. Беглецы не успевали усесться и оглядеться за рубежом, как этот рубеж перекидывали через них, и они снова видели себя внутри избегаемого отечества: в итоге они бежали всё дальше и дальше.

Большие группы русских старообрядцев в XVII - начало XVIII вв. уходили в пределы Украины, Белоруссии, Польши, где ими было основано большое количество селений в районах Ветки, Гомеля, Стародубья и в Подолии.

Миграция русских старообрядцев началась с 1682 г., когда царевна Софья и патр. Иоаким стали применять утверждённые ими «Двенадцать грозных статей» против старообрядцев. Тогда поток гонимых староверов из центральных районов России устремился в Полесье (низменность на юге Белоруссии, севера Украины и запада России), сначала в Стародубье, а потом, в 1685 г., на белорусскую землю, бывшую тогда в составе Польши, где ими было основано довольно большое селение, названное Веткой⁵. Приток русских старообрядцев из

4. Кирилл Феодор. Русские-липовани в мировой литературе // Кирилл Феодор. Очерки истории русских староверов. Бухарест, 2019. С.585-588.

5. Ветка - ныне город в Гомельской области республики Белоруссия. Начало русской Ветки, по историческим сведениям, относится к 1685 г. Наименование «Ветка» употребляется как обозначение совокупности русских старообрядческих поселений, расположенных в основном недалеко от Гомеля Могилевской губернии. См. также: Манаенкова А.Ф. Русско-белорусские языковые отношения. На материале русских говоров Ветки, Минск, 1978, С. 3-4.

В то время Ветка находилась на территории Польши. Сюда, в период гонений, бежали старообрядцы (кроме стародубских) и из других мест России, особенно после утверждения царевной Софьей «Двенадцати строгих статей», которые по настоянию патр. Иоакима стали применять против русских староверов. К началу XVIII в. за самое короткое время здесь возникло около 12 новых по-

разных мест России продолжался. Они стали селиться вокруг Ветки, где со временем образовалось не менее двух десятков таких селений и несколько монастырей, мужских и женских. Однако безопасность ветковцев оказалась весьма зыбкой. Вскоре преследование достигло и этих мест.

Можно предположить, что группы старообрядцев, «выгоняемые» из селений Ветки и Стародубья, мигрировали в Молдавское княжество. Эмиграция их происходила поэтапно и небольшими семейными группами.

При отсутствии земли, необходимой для выживания, спасаясь от религиозных преследований, сохраняя своё русское достоинство, искали они место, где можно было и подработать побольше. Этим объясняется разбросанность липованских селений сегодня в Молдове и Буковине. Поэтому корни предков русских-липован, проживающих ныне в Буковине и Молдове, следует искать именно в Стародубье и Ветке.

Манифестом (Указом) Екатерины II от 4 декабря 1762 г. «бежавшим из своего отечества, староверам» (в основном выходцам из Ветки) предлагалось вернуться из-за рубежа. Им было разрешено свободно поселяться, отводились земли, обещались значительные налоговые и финансовые льготы, а также возможность свободно отправлять

селений, каждое со своим названием. Ветка сделалась средоточием старообрядцев-поповцев. Здесь было до 40.000 жителей, появились и монастыри, мужские и женские. Усилению Ветки способствовало и то, что священноинок Феодосий, прибывший сюда в 1795 г., основал церковь и на древнем антимисе освятил её во имя Покрова Богородицы. Это была первая построенная старообрядческая церковь, в которой регулярно стала совершаться литургия (См. также: Вургафт С.Г., Ушаков И.А., Старообрядчество, Лица, события, предметы и символы. Опыт энциклопедического словаря., М., изд. «Церковь». 1996. С. 62-63.

богослужение. Следует подчеркнуть, что правительство пошло на такой шаг не из сострадания к бывшим российским подданным. Государственные интересы требовали осуществить интенсивное освоение окраинных земель Поволжья, Зауралья и Сибири. Но на этот указ нельзя, однако, смотреть как на государственную меру, вызванную собственно церковным расколом. Он последовал в то время, когда началась колонизация иностранцев в Россию⁶.

По указу царского правительства, приглашавшего беглецов вернуться на родину и получившего отказ, позже была произведена так называемая «выгонка» Ветки, когда специально посланные войска сожгли постройки и выслали ветковцев в Восточную Сибирь: в Забайкальский край и на Алтай – на границу с Китаем и Монголией. Ссылных было огромное количество, и т.к. все они были семейные, то местные жители прозвали их «семейскими». Это прозвище сохранилось и до наших дней⁷.

Начиная с 1762 г. большая часть русских старообрядцев из всех концов России, в том числе и из Ветки, добровольно заселили Иргиз – местность в степном левобережье Волги, вдоль реки Большой Иргиз (ныне Саратовская область). Число поселившихся в этих местах старообрядцев было очень значительным, так как на новых землях они пользовались религиозной терпимостью, правом построения своих церквей и моленных домов свободного оправления богослужений, хотя и без официального признания их культа со стороны властей.

6. Мельников-Печерский П.С. Записка о русском расколе (1857 г.). // Сборник правительственных сведений о раскольниках. Лондон, 1860. Вып. 1. С. 182-184.

7. Лилеев М.И. Из истории раскола на Ветке и в Стародубье 17-18 вв. Киев, 1895. С. 114-115.

Колонизируя этот край, старообрядцы превратили его в житницу России, построив за период 1763-1804 гг. десятки больших поселений и 5 монастырей, число иноков и инокинь в которых составляло около 3 тысяч человек⁸. Влияние иргизских, как и ветковских, монастырей на жизнь старообрядцев в России (и не только) невозможно переоценить. Священники этих монастырей окормляли великое множество старообрядческих приходов как в России, так и за рубежом. Однако и здесь, в Иргизе, приверженцам русской древлеправославной веры пришлось прожить недолго. В 1825-1844 гг., в царствование Николая I, законодательство вернулось от почти либерального отношения к русским старообрядцам при Екатерине II ко временам строгих статей церковны Софьи - у русских староверов были отняты все права, дарованные при Екатерине II, в том числе право иметь легальных священников. Царские власти порой насильно загоняли русских староверов в единоверие; были уничтожены многие их селения и монастыри. Всё это «...привело к сильному и справедливому недовольству иргизских староверов...» и принудило их к побегу в другие отдалённые места, где они могли бы укрыться от жестоких преследований⁹.

Именно в иргизских монастырях впервые возникла идея о восстановлении поповской древлеправославной, старообрядческой

иерархии за границей. Так, в 1846 г., в небольшом буковинском селении Белая Криница зародилась самостоятельная Русская Древнеправославная Церковь, последователи которой сейчас живут в России, Австралии, США, Канаде и, конечно, в Румынии. Центром старообрядческой поповской церкви стала Белокриницкая митрополия, резиденция которой с 1941 г. находится в городе Брэила. В 1946 г. Русская Древлеправославная Церковь белокриницкого согласия была официально признана Румынским государством¹⁰.

Исторические свидетельства, выявленные за последние годы среди документов в архивах различных стран южной Европы и Турции, подтверждают тот факт, что большой поток мигрантов русских-липован вызвали военные действия конца XIX-начала XX вв., развернувшиеся вблизи русских старообрядческих селений. Разорение Ветки и Иргиза – крупных духовных центров русских старообрядцев, также принудили их покинуть места, ставшие уже родными, и уходить дальше, в Османскую империю. Там им удалось освоить необъятные края Подунавья и дельты Дуная, добраться до берега Мраморного и Чёрного морей, где природа была богата лесами, реками и плавнями, и где местные власти давали им возможность скрыться от жестоких преследований царских властей.

Постепенно стали появляться чисто русские небольшие поселения, которые разрастались со временем в целые сёла. В конце XIX в. возникали также смешанные селения, где русские-липовани жили отдельно от местного населения в так называемых «липованских краях», или отдельными липованскими улицами, сохраняя свои

8. Мельников Ф.Е. Краткая история древлеправославной церкви, М., 1999. С. 133-134; Болонев Ф.Ф. Семейская живая старина за Байкалом. Улан-Удэ, 2015. С. 20-46.

9. Единоверие – особая ветвь Русской Православной Церкви, учреждённая в 1800 г. императорским указом для тех старообрядцев, которые согласны были войти в подчинение Святейшему Синоду, при сохранении старого богослужебного чина и древних обычаев. См.: Вургафт С.Г., Ушаков И.А., Указ. соч. С.125 - 126; Мельников Ф.Е. Краткая история древлеправославной (старообрядческой) церкви. М, 1999. С. 185 - 187.

10. Мельников Ф.Е., Указ. соч. С. 282 - 314.

национальные традиции.

Культура и обычаи тех краев и стран, где живут староверы, неизменно накладывает на них отпечаток. Это отражается как в говорах, фольклоре, традициях, так и в их церковных службах¹¹.

Вопреки распространённому мнению как в российской, так и в румынской среде о консервативности русских-липован, они не были замкнутой социальной системой и не являлись суровыми аскетами, отрешившимися от всех мирских благ. Утверждать о фанатизме русских-липован, об их безграмотности может только тот, кто плохо знает их среду. Русские-липовани принимают православие как нечто безусловно-истинное и не подвергаемое разбору. Они совершают богослужение по чину, утверждённому первыми пятью всероссийскими патриархами и держатся книг того периода, который существовал при этих первоиерархах. Эти правила признаются ими «вечно действующими и с течением времени не подлежащими ни малейшим изменениям потому, что они писаны Духом Святым». Итак, у русских-липован сохранились подлинные национальные обычаи и обряды русского народа, как ещё «живой остаток древней русской культуры»¹².

В результате векового проживания на входивших в состав Речи Посполитой землях Украины и Белоруссии стародубско-ветковская группа старообрядцев, сохраняя

многие черты культуры допетровской Руси, усвоила отдельные элементы духовной и материальной культуры этих народов. Эти черты мы встречаем как у буковинских староверов, так и у добружских. Обычаи и правила ветковской церкви перешли полностью и в культуру русских-липован Буковины, Молдовы и Добруджи.

Культура русских-липован, находившаяся в большой зависимости от конфессионального фактора и стоящая за ним идеология определяли образ мыслей, образ жизни и их национальный характер. Консерватизм русских-липован нередко раздражал официальные власти, духовенство и писателей. Многие авторы говорили о русских-липованах тенденциозно, защищая интересы господствующей Церкви и властей, недовольных тем, что русские-липовани не подчинялись им и имели свою церковную иерархию, длительные богослужения, домостроевские нормы бытия и установления Стоглава¹³ для повседневной жизни. И всё время в надежде: восстановится церковь, древнее благочестие, возродится старая Русь. Но так как надежда не сбывалась, то они создавали свой мирок, свою маленькую старую Русь там, где осели (на берегах моря, в лесах и горах, вдали от своего отечества), но уже по своим представлениям. Там же русские староверы сохранили древние, общерусские элементы в силу сознательного культивирования старины, когда все древнее считалось единственно истинным.

Описание традиционных религиозных праздников, верований, календарных обычаев и обрядов русских-липован раскрывает

11. Манаенкова А.Ф. Словарь русских говоров Белоруссии. Минск, 1989. 231 с.; Манаенкова А.Ф. Русско-белорусские языковые отношения. Минск, 1978. С. 88; Феодор Кирилэ, Андрей Иванов, Теодор Олтяну, Feodor Chirilă, Andrei Ivanov; Theodor Olteanu, Probleme de dialectologie. Graiurile rusești lipovenesti din România. (Вопросы диалектологии. Говоры русских-липован Румынии). București, 1993. С. 92-120.

12. Евсеев Иан. Липовани-рыбаки (духовные освоения одного из традиционных ремёсел, "Romanoslavica", XXXI, București, 1994. С. 32- 44.

13. Стоглав – сборник соборных уложений, принятых Поместным Собором 1551 г., получивший своё наименование по количеству содержащихся глав (См. подробно: Вургафт С.Г., Ушаков И.А. Указ. соч. С. 275 - 276).

их локальное своеобразие, выделяет в особый культурно-географический тип русского населения в качестве обособленной этнической группы¹⁴.

Сегодня в Румынии проживают более ста тысяч русских-липован (староверов) - в 70 селениях сельского типа, а также в липованских махалах (кварталах) Бухареста, Тульчи, Констанца, Брэила, Галаца, Ясс, Сучавы, Ботошани и др. Эти русские липованские селения размещаются, в основном, на северо- и юго-восточной территории Румынии (в Буковине, Молдове, Добрудже и Мунтении (Валахии)).

Сегодня большие и рационально спланированные селения русских-липован – это крупные центры русского уклада жизни, русской старой веры, селения с устойчивым контингентом населения, со сложившимся хозяйственно-бытовым укладом и с трудовыми, обрядовыми и семейными традициями. В каждом липованском селении есть старообрядческий храм, а то и несколько. Известный румынский писатель Михаил Садовяну, путешествуя по липованским селениям, отмечает, что «у них храмы как городские соборы». Российские купцы-староверы вложили немало денег на строительство и убранство липованских храмов. Здесь особо чувствуется - как велико влияние семьи, национальных русских традиций в воспитании новых поколений, выросших на чужбине.

Однако, в силу своих повседневных потребностей и обязанностей по отношению к новому государству - Румынии, Австрии, Турции или Болгарии (в зависимости от того, к какому из них переходили местности, в

которых они поселились), русские-липовани постепенно стали входить в контакты с представителями других этнических групп и в первую очередь с румынами. Если бы русские-липовани не шли на компромисс с действительностью, они бы не выжили до наших времён как этническая группа¹⁵.

Их изолированность постепенно подрывалась, изменялись традиционные формы быта, ранее строго регулируемые религиозными запретами. Это стало происходить особенно после 50-х гг. XX в., при коммунистическом режиме. Заключались смешанные браки между староверами и представителями других национальностей, в особенности румынской.

Сегодня говоры русских-липован, в сущности, это та же русская речь, которая была свойственна русским в эпоху Петра Великого, то есть в период формирования русской нации, и, в то же время, становления русского национального языка.

В результате широкого спектра контактов русских-липован с другими этносами происходило взаимное заимствование элементов быта, образа жизни каждой из контактирующих сторон.

Русские липованские говоры за время их существования на сегодняшней территории Румынии вобрали в себя массу лексических единиц (этнизов) вместе с обозначаемыми ими предметами или явлениями из тех языков или говоров, носителями которых являлись их близкие соседи - болгары, турки, украинцы, немцы, поляки и, особенно, румыны. Иллюстрациями к сказанному служат лексические этнизмы (единицы),

14. Кирилл Феодор. Сказания о культуре и традициях русских-липован. Издание 2-ое, переработанное, исправленное и добавленное. Бухарест, 2017.

15. Анфимов Агрипина. Бывальщины. Быт и народные повествования липован Буковины. Бухарест, изд. CRLR. 2008. С. 1 - 17; Chirilă Feodor, Ivanov Andrei, r OlteanuTheodo, Probleme de dialectologie. Graiurile rusești lipovenești din România, 1993, p.23).

заимствованные из украинского языка (барабуля, криница, петлёвка) и турецкого:

- армуда «гутуля», зимбиль – корзина из папоротника;

- сочма – вид рыболовной сети;
- чубук – виноградная лоза;
- бакшиш – взятка;
- баджак – дымовая труба;
- чамур – глинобитная стена.

Румынский язык в настоящее время является основным внешним источником обогащения словаря липованских говоров. Его влияние настолько сильно, что во многих липованских селениях молодое и среднее поколения заметно утрачивают способность активного общения между собой на родном говоре.

Однако, и русские-липовани внесли свой вклад в общий румынский фонд культуры. Наличие в современном румынском языке ряда лексических единиц (этнизмов), пришедших из липованских говоров, является наглядным доказательством этому. Заимствованные слова относятся, главным образом, к рыболовецкой сфере жизнедеятельности русских-липован, топонимике или гидронимике дельты Дуная (ср.: lotca, setca, ventik, piriteaşca, zapşa, zagon; Peretiajca, Jurilovca, Svistovca, Periprava, Dranov и многие др.)¹⁶.

Русские-липовани продолжают традицию, созданную ещё на Руси, – организуют повсеместное (где бы они ни проживали) обучение грамоте, считая просвещение одним из главных средств своего выживания, и, в то же время, залогом сохранения древлеправославной веры. Почти не было хаты, в которой не находилась бы какая

- либо богослужебная книга – Часовник (Часослов), Псалтирь, Евангелие и др. Эти книги передавались по наследству, и многие из них сохранились до наших дней. Липовани хорошо знали Священное Писание, разбирались в догматах веры, в сочинениях отцов Церкви. Дебаты на религиозные темы были любимым занятием взрослого поколения. Стремясь любой ценой сохранить старый обряд, веру, они были вынуждены прибегнуть к Священному Писанию, к житиям святых, где находили ответы на многие насущные вопросы своего бытия. Величие книги как духовного учителя подчёркивал протопоп Аввакум – первоучитель и основатель старообрядческого движения. Он поучал своих последователей: «Веруйте и исповедуйте по Писанию, яко святыя книги паучают»¹⁷.

Русские-липовани, как правило, обучались церковной грамоте своими средствами или у священников, дьяков, писарей, иконников, монашествующих, а также у так называемых «мастериц». Сверх того, действовало множество «хатных» (домашних) школ, где подростков наставляли богослужению сами родители или старшие братья и сёстры. Итак, грамотность старообрядчества является одним из важных его характеристик. Усвоение «азбуки» и чтение Псалтири означало, что человек овладел грамотой. Уметь читать «под титлом» и петь на клиросе и сегодня считается одним из главных достояний русского-липована. А дьяк или «сельский учитель», монахини и монахи были самыми уважаемыми людьми в общине. Автор этих строк и сам в детстве обучался церковной грамоте в своём родном селе Камень

16. Кирилл Феодор. Din istoria ruşilor staroveri (Очерки истории русских староверов). Bucureşti, 2019. С. 394 – 404; 458 – 460.

17. Кирилл Феодор. Протопоп Аввакум Петрович – вождь и идеолог движения русского старообрядчества. Бухарет, 1976. С. 66.

(Каркалиу). У него и сейчас хранятся церковные книги, переданные ему по наследству.

Во второй половине XX в. из среды русских-липован выросла многочисленная группа интеллигенции, так что наименование «липовани» стало тесно связываться не только с понятием рыбак, рабочий, строитель («экскаваторщик с бородой»), искусный огородник, агроном, купец или ремесленник, но и с понятием иконописец, художник, писатель, поэт, учёный, профессор, учитель, преподаватель, журналист, врач, экономист, юрист, инженер, военный, спортсмен-рекордсмен и пр.

Где бы не жили русские-липовани, ими всегда строго соблюдались церковные посты и моральные уставы, и лишь в одном не знали воздержания - в работе. Они всегда выделялись как люди домовитые, жаждущие науки и образования, оборотливые и искусные торговцы, фабриканты и ремесленники, придавшие новые, свежие силы развитию государственного богатства. Быть может поэтому местные и государственные власти повсюду сочувственно относились к русским-липованам, ценили их и предоставляли им уют и большие льготы не только податного, но и вероисповедного характера, возможность сохранять свой язык, свободно соблюдать свою древлеправославную веру, обряды и обычаи.

В 1908-1914 гг. имела место официальная эмиграция русских-липован из Буковины, Молдовы и Добруджи на Амур¹⁸. Дело в

том, что помимо хозяйственного освоения важной государственной задачей в регионе Дальнего Востока признавалось решение демографической проблемы (заселению Дальнего Востока) и противодействие «жёлтой угрозе» - огромной нелегальной миграции китайцев и корейцев. В очередной раз о непревзойдённых качествах старообрядцев в хозяйственном освоении новых, завоёванных Россией земель, вспомнили государственные власти. От русских старообрядцев требовалось «оберегать интересы России и воспрепятствовать ассимиляции казаков с туземным населением»¹⁹.

Идея переселения на историческую родину при условии дарования свободы веры и при поддержке со стороны российского государства нашла живой отклик в среде русских-липован, проживающих в Румынии.

С 1908 г. на историческую родину начинают возвращаться десятки семейств русских-липован. Отчёты приамурской администрации за 1908-1914 гг. показывают, что в Амурскую область переселились 2679 русских-липован, из которых 506 человек из селений Белая Криница, Климовцы, Соколинцы и Лукавцы, и из городов Пятра Нямец, Яссы и Брэила (Буковина и Молдова). Из Добруджи переселилось 2147 душ из селений Русская Слава, Гиндэрешть (Новенькое), Журиловка, Сарикёй, Миля, Старая Киля, Магмудия, Свистовка, Каменка (Каркалиу), Периправа, и 26 душ из селения Татрица (Болгария)²⁰.

Получив различные льготы, в том числе

18. Приамурский край становится владением Российской империи после заключения Пекинского договора с Китаем. В 1856 г. здесь была образована Приморская область, а 1858 г. - Амурская. См. подробно в статье: Кульдо М.Е. С Дуная на Амур: переселение заграничных старообрядцев на Российский Восток в начале XX-го столетия. // Культура русских липован в национальном и международном контексте. Выпуск 7. București, 2019. С. 183 - 196.

19. Там же. С. 194.

20. Лобанов В.Ф. К вопросу о переселении на Дальний Восток старообрядцев. М., 1908. С.3.

О переселении зарубежных старообрядцев писал в журнале «Церковь» Василий Мельников. Он же. С Дальнего Востока. Переселение старообрядцев // «Церковь». 1908. 42. С. 1428 - 1429; 45. С. 1530 - 1533; 47. С. 1606 - 1609.

и строительный лес, они сразу принялись устраивать свой быт на казённых землях Приамурского края. Здесь они, новосёлы старообрядцы, построили те же липованские слободы с мазанками, земляными полами, такие, какие были у них в Буковине, Молдове и Добрудже. К 1909 г. на Дальнем Востоке старообрядцы-переселенцы основали более 15 собственных селений.

В 1911 г. была учреждена Амурско-Иркутская епархия и всего Дальнего Востока, в состав которой вошли в том числе и старообрядческие приходы Амурской, Приморской, Забайкальской и Якутской областей, а также Иркутской губернии.

В 1940 г. имела место неофициальная реэмиграция. Сто человек из моего родного села Камень (Добруджа) на своих лодках приплыли к Одессе, а оттуда выехали в Краснодарский край, где и поселились²¹.

Вторая официальная реэмиграция в Россию состоялась в 1947 г. Для решения вопроса реэмиграции в сентябре 1946 г. была создана Союзная контрольная комиссия в Румынии. Правительство Румынии дало согласие на переселение 6000 человек, и первая группа русских-липован была отправлена специальным пароходом в Измаил, а оттуда поездом в Астраханскую область. Согласно именным спискам из Добруджи в Астраханскую область тогда переселились 216 семей (998 человек из села Сарикей и 120 семей (594 человека) из села Камень (Каркалиу)), которые проживают в настоящее время в Астрахани и в дельте Волги – в сёлах Успех Камызякского района и Речное Харабалинского района²².

Я был свидетелем выезда в 1947 г. первой партии русских-липован в Россию. Мне было тогда 9 лет. Я хорошо помню, как выезжали мои односельчане из Камня (Каркалиу). Стоя на берегу Дуная рядом с другими моими односельчанами, я смотрел, как они погружались на шлепы (баржи) к выезду в Измаил: одни из них, прощаясь с нами, радовались, другие плакали... Когда пароход с нагруженными шлепами стал отходить от берега, один из пожилых моих односельчан крикнул им с берега: «Прощайте, вот увидите вы эту родимую сторонку Россию!». И действительно, они «увидели»: местность, на которую буквально «высыпали» липован-новоселов осенью 1947 г., незадолго до Покрова, совсем нельзя было назвать обжитой и обустроенной. Реэмигрантов распределили для проживания в двух посёлках Астраханской области, получивших и новые названия – село Успех (бывший посёлок Корейский) и село Речное (бывшая Тюменевка), где раньше проживали беглые корейцы. Окна, двери, полы домов, заборы – всё, что могло унести, вынесли из временно опустевших посёлков жители соседнего села. Селили по одной семье в комнате, таким образом, в каждом доме проживало по 2-3 семьи из нескольких человек.

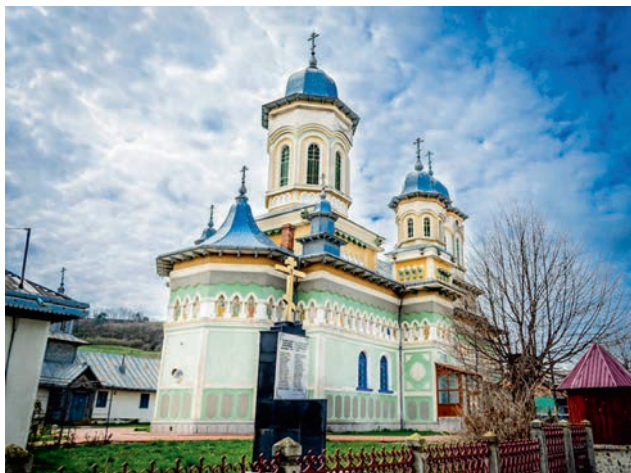
В 2017 г. я побывал в этих селениях в качестве члена официальной делегации по случаю 70-летия переезда русских-липован из Румынии в Россию²³. Там я долго разговаривал со своими бывшими односельчанами – каменскими. И вот что я уз-

21. Кульдо М.Е. Указ. соч. С. 183 - 196.

22. Курменова А.Г. 70-летие переезда русских-липован из Румынии в Россию. // Культура русских липован в национальном и международном контексте. Выпуск 7. București, 2019. С. 197 – 206; См. также: Она же. Леген-

ды астраханских липован. // Живая старина. 1998. 2.; Феноген А. Воспоминания о переезде русских-липован из Добруджи в Россию в 1947 году. // Зори. 2017. 12. С. 12 - 14;

23. Кирилл Феодор, Мирон А.Н. Русские-липовани в гостях у семейских старообрядцев в Бурятии. // Зори. 2017. 6-7. С. 8; 8. С. 14 - 15; 9. С. 10 - 13.



Фотография 1. Церковь русских-липован села Маноля (Буковина).

Предоставлено автором статьи.

нал от моей бывшей односельчанки Евдокии Климовны Лабушовой (1927 г. рождения, с. Камень): «Тутытка ничего не было, пустыня была, змеи ды вороны, ды люди голодные. На берегу кинули нас...А после в пабарванные хаты рассялили – корейцы раньше там жили – одне стены, ни вакошек, ни двярей – ничёвинько. В Рамынии нам немецкие кварталы на Волге обещали и дарование свободы веры. Не поняли мы тогда – какие после войны немецкие кварталы – Россия вся разволочена. Отцы наши, первое, шапки сняли и нам в ноги: «Простите нас, дети, Христа ради! Мы вас на жизнь взяли, а оказалось на змий».

Переселенцам обещали дать подъёмные. И, действительно, Советское государство выделило сумму в 30.000 рублей, но местные власти выдали лишь по 3.000 рублей на семью. Да и построить свою церковь советская власть не позволила: «Хотели мы тут церкву построить, – вспоминает другая моя односельчанка Варвара Ивановна Бужорова, – а нам пригрозили. Не дали. А люди хотели. Да и хату приспособили – старики там жили, да поразбеглись люди (в города – в Астрахань, Краснодар и др.). А мы иконы там поставили ды и ходили молиться, а потом опять пригрозили» (Записано от В. И. Бужоровой

-1937 г. рождения).

Переселенцам было также запрещено свободно передвигаться не только по России, но и даже по своему региону. У них не было своих паспортов. Они были лишь на учёте сельсовета, им дозволялось покидать село лишь только с письменного разрешения местных властей.

Отсутствие надёжной крыши над головой в преддверии зимы, холод и голод, удалённость от воды (корейские дома в стороне от реки) и отсутствие дров, степь, кишущая змеями, ужас от окружающей действительности и страх выживания – вот неполный перечень испытаний, с которыми столкнулись реэмигранты с детьми.

Вот так, в разные периоды времени, русские-липовани, реэмигрировавшие на свою историческую родину – Россию, внесли и там огромный вклад в освоение новых земель, а также в укрепление и охрану её восточных и южных границ.

Следует отметить, что в 50-е гг. прошлого века созидательный труд русских-липован был прерван коллективизацией, которая постигла Румынию, разорила многие крепкие семейные хозяйства русских-липован. Вследствие осушения придунайских озёр, варварского разорения дельты Дуная, а также упадка рыболовной отрасли народного хозяйства подавляющее большинство русских-липован остались практически без средств к существованию. Для них это было потрясение, не менее значимое, чем эмиграция. Появилась страшная безработица, которая принудила покидать родные края. Многие из липован ушли в города, а сёла стали пустеть.

Так, при тоталитарном коммунистическом режиме Николая Чаушеску, были созданы условия, в которых русское липованское

население, в основном молодёжь, было вынуждено покидать родные места и разъезжаться по стране, а с 1990 г. уезжать за границу, в особенности в Грецию, Испанию, Италию, Англию и др., в поисках работы. Потеря традиционных занятий, отрыв от земли – все это сказывалась на молодёжи, отрывающейся от своих корней, от родной культуры и от веры.

Процесс ассимиляции и денационализации русских-липован был очень сильным, и в русско-липованских семьях всё чаще стала слышаться румынская речь. Наше молодое поколение стало забывать свой родной язык. Противостоять этому русские-липовани смогли сплочённостью своей группы и её пополнением.

Происходящие в Румынии революционные перемены в декабре 1989 г. сделали, наконец, возможным участие русских-липован в общественной и политической жизни страны. С этой целью русские-липовани объединились в Общину русских-липован Румынии (ОРЛР) (рум. Comunitatea Ruşilor Lipoveni din România (CRLR), которая 12 февраля 1990 г. получила юридический статус и даже своих представителей в Парламенте Румынии²⁴.

24. В самом названии «Община русских-липован Румынии» термин «община» отражает традиционную форму организации экономической и духовной жизни русских староверов. Термин «русские» определяет нашу этническую национальную принадлежность с точки зрения языка, культуры, традиций, обычаев, русского древле-православия и др., то есть наше национально-русское происхождение, а термин «липовани» имеет значение: «русские староверы, проживающие на территории Румынии», определяя нашу трёхсотпятидесятилетнюю историю на территории Румынии.

Словосочетание «русские-липовани» (ед. ч. «русский-липован») следует писать через связную чёрточку (авторская речь сохранена), а словосочетание ruşi lipoveni (ед.ч. rus lipovean) – без неё, потому что данные соединения слов как в русском, так и в румынском языках являются особым видом уточняющих приложений, выраженных двумя существительными в именитель-

Стоит отметить, что сейчас община русских-липован – это юридически самостоятельная этническая организация светского и социально-культурного характера. Община представляет интересы всех русских-липован Румынии и активно защищает их коллективные и индивидуальные права и свободы, препятствуя угаснуть сознанию кровного родства и единства с русским народом, Россией, имея в виду, что этническое меньшинство русских-липован – это маленькая веточка мощного дерева – русского народа.

Община русских-липован, как и другие нацменьшинства, получает финансовую поддержку со стороны румынского государства. Уместно также подчеркнуть, что право на обучение родному языку и родной культуре всем 18 этносам, проживающим на территории Румынии, полностью гарантировано Конституцией Румынии, а также Законом об образовании. Следовательно, обучение родному русскому языку и русской культуре, в том числе и преподавание русской древнеправославной религии на родном языке полностью включено в систему государственного образования Румынии.

Конечно, как и всякое начало, первое десятилетие существования Общины не обошлось без проблем, трудностей и недостатков. Однако, несмотря на все трудности и препятствия, с ноября 1990 г. наша Община стала выпускать свою первую двуязычную газету «Зори», а с октября 1998 г. – ежемесячный общественно-художественный журнал «Китеж-град». С октября 1990 г. в школах липованских селений дети русских-

ном падеже: русские и липовани (ед.ч. русский и липован) и, соответственно, ruşi и lipoveni (ед.ч. lipovean или lipovan).

липован стали изучать свой родной русский язык и русскую культуру, а с 1993 г. они изучают в школе на своём родном языке и русскую древнеправославную религию. В период 1992-1999 гг. нами были задуманы и реализованы школьные программы, а на их основе созданы первые учебники по родному языку и культуре для наших детей, начиная с букваря и кончая учебниками для лицеев. С осени 1992 г. по нашему настоянию Министерство Образования учредило классы лица билингвального педагогического профиля в городах Тульча и Сучава. Выпускники этих классов (два выпуска: 1995 г. и 1996 г.) – воспитательницы и учителя – работают сейчас в наших липованских школах. Начиная с 1995 г. организуются фестивали песни, танцев и народного липованского костюма. С 1993 г., раз в четыре года, проводятся международные научные симпозиумы на тему «Культура русских-липован в национальном и международном контексте». Последний, VII-ой симпозиум проходил в 2017 г. в г. Пятра Нямц. С 1995 г. организуются национальные олимпиады учащихся русских-липован по родному языку и культуре, а с 2014 г. – фестиваль духовных песнопений и многие, многие другие.

Кроме этого, в последнее время было торжественно открыто более 20 местных офисов и культурных центров, оснащённых современной мебелью, техникой и библиотеками.

В результате ходатайств нашей светской общины румынским государством были выделены существенные средства для ремонта, укрепления и модернизации детсадов и школ в русских липованских селениях, а также для реставрации старых храмов. Помимо этого, за последние десятилетия было построено более 10 новых

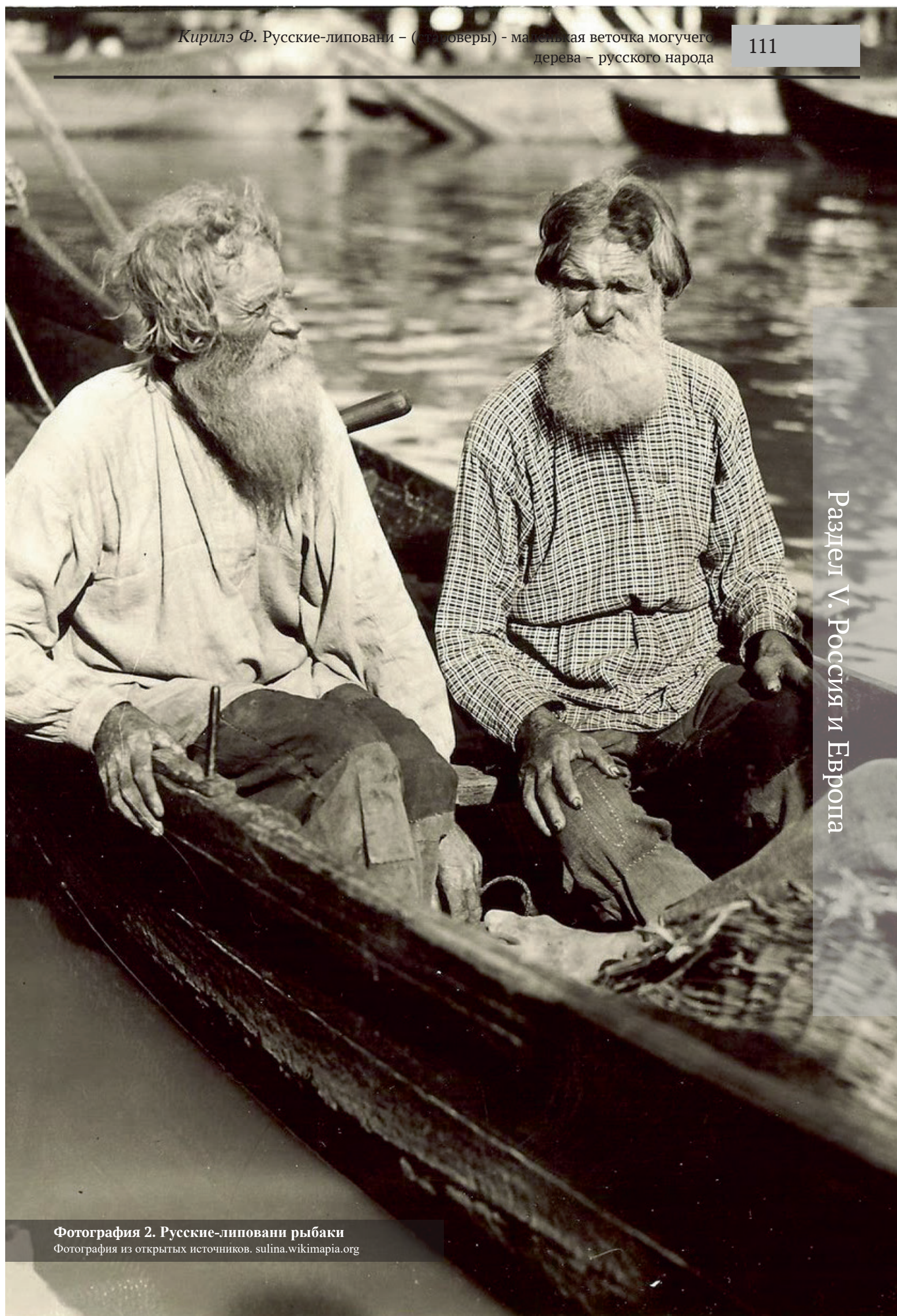
церквей.

В это же время отношения между общиной русских-липован Румынии и Российской Федерацией всё более и более развиваются. Начиная с 2006 г. Община русских-липован Румынии является равноправным членом Международного совета российских соотечественников, а также фонда «Русский мир», а с 2007 г. Община становится активным участником МАПРЯЛ (Международной ассоциации преподавателей русского языка и литературы). За эти 30 лет наша Община превратилась в солидную и влиятельную этническую организацию, которая пользуется авторитетом не только в Румынии, но и за её пределами.

Время показало, что таких людей как староверы можно уничтожить, но согнуть или сломать их невозможно, как и русского человека вообще.

Духовное сплочение нации подразумевает создание тех очагов, которые действительно связывают русских людей, живущих где бы то ни было: в России, в Прибалтике, на Украине или в Румынии.

Главным делом сохранения своей культуры в Румынии русские-липовани считали и продолжают считать сохранение веры и своей русской идентичности. Надежду на возвращение на свою историческую Родину – Россию они основывают на завете предков, о котором я слышал, помню, ещё в детстве, как говорили наши старики-предсказатели, читая из книг Священного Писания: «В Божием Писании пишет: время придёт – язык к языку должен итти, языцы – ко языцам».



Фотография 2. Русские-липовани рыбаки
Фотография из открытых источников. sulina.wikimapia.org



Панихида. Картина В.В. Верещагина

иерей Олег Овчаров

УДК 348

Военное духовенство Греции, Сербии и Польши: вопросы совершенствования правовой работы

Аннотация: В статье кратко рассмотрены и проанализированы вопросы совершенствования правовой работы в области деятельности военного духовенства ряда зарубежных стран, отмечены положительные и отрицательные обстоятельства деятельности военного духовенства и командования в области реализации религиозной свободы военнослужащих.

Ключевые слова: Свобода вероисповедания военнослужащих, военное духовенство, правовая работа, церковное право, ординариат.

Priest Oleg Ovcharov

Military clergy of Greece, Serbia, and Poland: issues of improving legal work

Abstract: The article briefly discusses and analyzes the issues of improving the legal work in the field of military clergy in a number of foreign countries, noting the positive and negative circumstances of the military clergy and command in the field of religious freedom of military personnel.

Keywords: Religious freedom of military personnel, military clergy, legal work, Church law, Ordinariate.

В целях дальнейшего совершенствования правовой работы в области государственно-церковных отношений в сфере обороны и деятельности военного духовенства России представляет определённый научный интерес опыт Греции, Сербии и Польши, где либо большинство, либо значительная часть населения исповедуют православную веру и

в войсках служит немало православных христиан, а в составе военного духовенства служат православные священнослужители.

1. Военные священники Греции. 97% населения Греции являются православные, а поэтому и в армии служит исключительно православное духовенство. Данный опыт организации военного духовенства Греции

актуален для России ещё и потому, что он ближе ей по духу и по складывающейся религиозной ситуации в стране, ведь в России также подавляющее большинство граждан относят себя к православию, а Русская Православная Церковь на протяжении многих столетий занимала и занимает в стране первенствующее положение среди других конфессий.

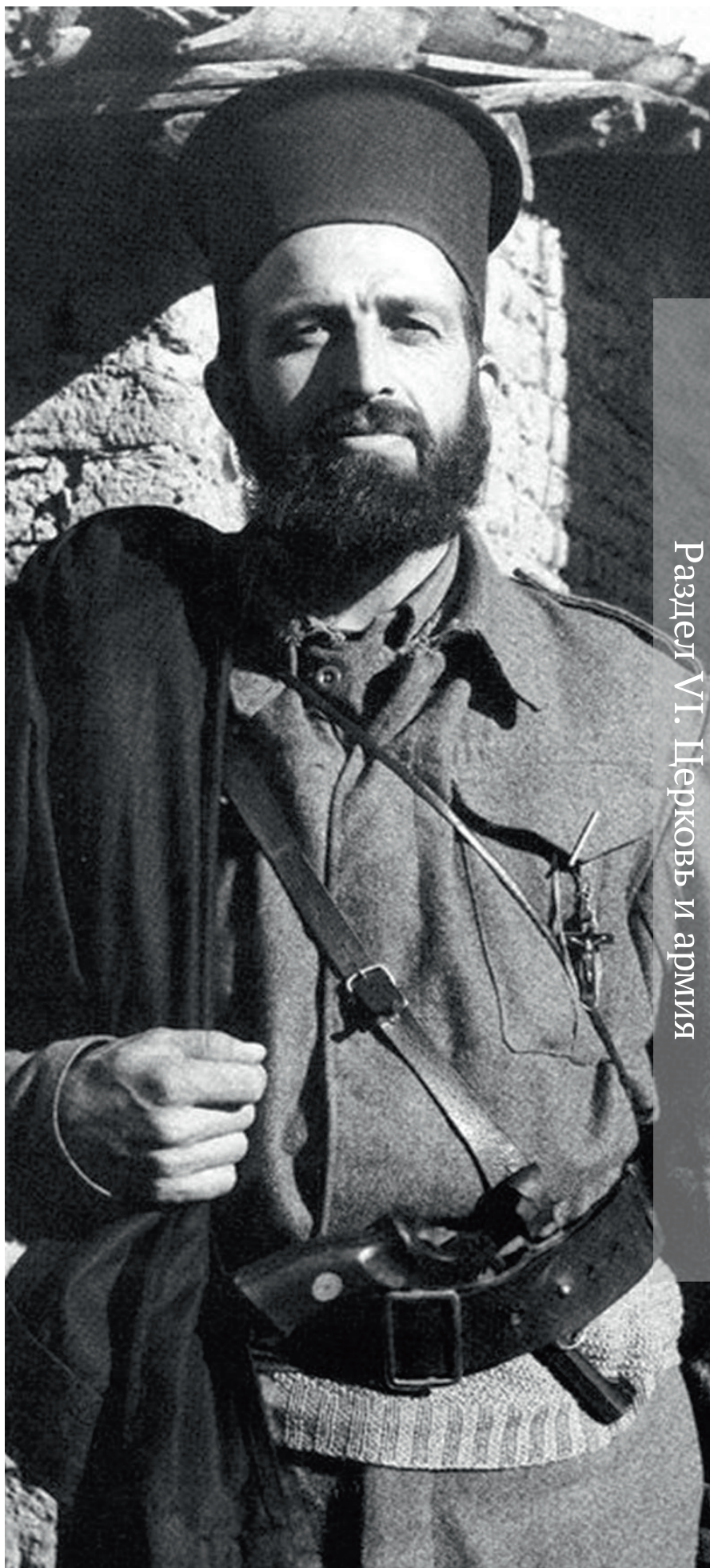
В Греции институт военного духовенства существует в рамках государственной структуры национальной обороны уже много столетий. Православная Церковь в Греции является государственной. Военные священники, которые часто имеют воинское звание, служат во всех родах войск вооруженных сил этой страны¹.

В Греции служба в Вооруженных Силах – священная обязанность. Каждый человек, живет он в стране или за рубежом, но имеет гражданство Греции, обязан пройти воинскую службу вне зависимости от того, женат он или не женат, имеет детей или нет. И возрастной ценз в вооруженных

1. Делегация военных священников Греции находится в Москве по приглашению Минобороны России // Русская народная линия. 07.08.2003. URL: http://ruskline.ru/news_rl/2003/08/07/delegaciya_voennyh_svyawennikov_grecii_nahoditsya_v_moskve_po_priglaseniyu_minoborony_rossii/ (дата обращения: 12.04.2018).

Фотография 1. Православный священник, состоящий в рядах Народно-освободительной армии Греции

Фотография из открытых источников. waralbum.ru



Раздел VI. Церковь и армия

силах Греции для обязательной военной службы по призыву заканчивается не в 27 лет как в России, а в 37. Греческая армия является очень важным инструментом воспитания подрастающего поколения и не последняя роль в организации этого воспитания отводится военным священникам.

В вооруженных силах Греции при Генеральном штабе министерства национальной обороны создано специальное управление по делам религии. Возглавляет его полковник. Начальник управления имеет помощника, которым является капитан. Далее следует духовенство видов вооруженных сил Греции: начальник отдела военных священников Сухопутных войск, начальник отдела военных священников Военно-морских сил, начальник отдела военных священников Военно-воздушных сил².

Как отметил начальник отдела военных священников Сухопутных войск Греции архимандрит Мелетий (Кураклис), «...военная служба по призыву – последняя инстанция, где Церковь может достучаться до молодежи». Поэтому военный священник проводит со своими подопечными почти весь день. В его распоряжении постоянно находятся служебная машина и помощник-певчий. Божественная литургия для военнослужащих совершается еженедельно в один из будних дней, так как в выходные дни греческие военнослужащие в мирное время находятся в увольнении дома. В настоящее время в армии Греции (ее численность около 100 тысяч человек) служат 44 военных священника. Они являются госслужащими и получают зарплату от министерства обороны.

Стоит отметить, что в греческую армию призывают только православных христиан, поэтому все военные священники из Элладской Православной Церкви³.

Священник в греческих вооруженных силах хотя и имеет воинское звание, но военную форму не носит, а носит рясу. Единственное отличие военного священника от обычного в том, что ряса у него не черного, а защитного цвета. Вместе с тем нахождение военного священника на военной службе и наличие воинских званий не вполне согласуется с церковным законодательством (с 83 правилом Святых Апостол и с 7 правилом IV Халкидонского Собора). С этой точки зрения деятельность военного духовенства Греции и его правовой статус необходимо более глубоко исследовать.

У каждого военного священника в Греции есть особый помощник, который несет такие же функции, как помощник военного священника в американских вооруженных силах – помогает священнику в осуществлении религиозной деятельности в подразделениях и воинских частях, в удовлетворении вероисповедных прав военнослужащих. Кроме того, у священника есть еще и помощники из числа военнослужащих – проповедники или богословы, которые ездят непосредственно в различные части и выступают с лекциями, докладами и проповедями. В России у штатных военных священнослужителей подобных помощников законодательством не предусмотрено, в связи с чем указанный опыт Греции также актуален и требует изучения и последующего применения к российской

2. Беляков А. Религиозное воспитание в иностранных армиях [Электронный ресурс]. URL: <http://rusk.ru/st.php?idar=40010> (дата обращения: 23.11.2019).

3. Греческий диалог военного духовенства. Визит в Греческую Республику делегации Министерства обороны РФ. URL: <http://hrampetrovskoe.ru/visit-to-the-Greek-Republic/> (дата обращения: 23.01.2018).

военной действительности.

В задачи священника кроме чисто богослужебных обязанностей входит и антисектантская пропаганда. В греческих вооруженных силах сектантство запрещено. На военного священника также возложена обязанность по координации моральных вопросов и проблем семей военнослужащих. Он помогает в организации досуга личного состава. Священник может выбирать фильмы, которые будут смотреть военнослужащие, организует спортивные мероприятия. Причем священник может и лично участвовать в соревнованиях, например играть в футбол.

В последнее время в Греции предпринимаются попытки реализовать общеевропейский принцип отделения Церкви от государства, что может негативно сказаться как на военном духовенстве Греции, так и на греческом государстве в целом. Как отмечает протопресвитер Георгий Металлинос, «... отделение Церкви от государства, т. е. разрыв любого конституционно гарантированного сотрудничества двух этих сторон и расцерковление государства – это чисто европейская идея и соответствует общему курсу подгонки наших национальных ориентиров под требования Европы...».

Чисто европейским изобретением является также понятие «нерелигиозного» государства, т.е. государства, которое в своей работе и целях не испытывает влияния какой-либо религии. Однако, Европа и Америка, в отличие от Греции, следуют практике «нерелигиозности» по причине их конфессиональной пестроты, чтобы избежать конфликтов и социальной неустойчивости в государстве.

Правда, указывает о. Георгий далее, что касается «свободного» Запада, следует уточнить, что отделение Церкви от

государства там на самом деле действует не всегда. Например, такое отделение неизвестно не только в Греции, но и на Кипре, в Великобритании, Швейцарии, Финляндии, Швеции, Норвегии, Дании, Исландии, Монако, Сан-Марино и в Израиле. Призывание Имени Божьего в Конституции и праве существует в Германии, Швейцарии, Великобритании, Франции и Ирландии. Конституция последней даже имеет следующую преамбулу: «Во имя Святой Троицы, от Которой всякий источник власти и к Которой, как конечной цели всех нас, должно возводить деяние каждого человека или государства. Мы, ирландский народ, смиренно признавая все наши обязательства перед Господом нашим Иисусом Христом, Который был с нашими отцами в вековых испытаниях... следующую Конституцию».

Клятва христианской верой, продолжает далее о. Георгий, существует в Голландии, Норвегии, Ирландии, Германии, Лихтенштейне, Австрии. Более остро по этому поводу стоит вопрос во Франции, где вообще не существует единого мнения по поводу «светского государства». Отделение Церкви от государства, существующее в ряде европейских стран *de iure*, *de facto* на практике применяется далеко не везде. В европейских школах преподается даже Катехизис в качестве плановой учебной дисциплины.

Или, например, скандальное антихристианское «Последнее искушение» Н.Казандзакиса было запрещено исполнительной (не судебной!) властью в целом ряде стран Европы. В Греции запрещена «Сторожевая башня», и хилиазм не признается религией. В Германии, например, нет пункта об отделении, поэтому официально признанные Церкви (Римско -

католическая и Евангелическая) получают дотации от специального церковного налога. В ВУЗах существуют государственные богословские факультеты, в школах предмет «Закон Божий» является обязательным, а Церкви как юридические лица имеют право назначать своих учителей. В присутственных местах есть священные изображения и распятия. Функционирует религиозная служба в армии, в тюрьмах. Христианские Церкви имеют доступ к административному управлению, вооруженным силам, государственному телевидению, и Имя Божие упоминается в Конституции. В Италии до 1984 г. существовала «государственная» религия. Но и до сих пор признаются ценности религиозного образования и католицизм как часть исторического наследия страны. Преподается религиоведение с опорой на христианскую католическую теологию, даже если учащиеся принадлежат к другому исповеданию. Католическая Церковь в Италии сохраняет значительные льготы (с 1900 г. существует церковное налогообложение, обязательное даже для атеистов). Наконец, что касается пресловутых США, то здесь существование отделения Церкви от государства просто обман. Статья 7 Конституции упоминает «нашего Господа» (our Lord), т.е. Иисуса Христа. Государство и Христианская Церковь именуются «союзниками» (aliens)⁴.

Рассуждая о религиозной политике в Греции, о. Георгий приходит к следующему важному выводу: «Отделение греческого народа от Православия – лучший способ разрушить греческую нацию, поскольку

именно православное сознание отличается наибольшим патриотизмом, которого не хватает существующим в нашем государстве псевдорелигиям и даже тем христианским вероисповеданиям, чьи руководящие центры находятся вне Греции. Скажем, Израиль, к его чести, повсюду прилагает усилия к сохранению связи с его религиозным преданием, из которого он черпает силы и дух единения; Греции же грозит подрыв, ослабление и увядание той самой силы, которая являлась и является ее основным жизненным элементом, – Православия»⁵.

Таким образом, можно увидеть, что манипулируя религиозными вопросами (и заложенными в них потенциальными возможностями), создаются благоприятные условия для использования религиозного фактора как для укрепления единства нации и национальной обороны, так и для разрушения национального единства и обороноспособности страны вероятного противника.

Поэтому, учитывая выше изложенное, подобные манипуляции, причиняющие вред национальной обороне, необходимо пресекать с помощью правовых средств, путём проведения соответствующей правовой работы. С помощью этих средств и этой работы необходимо всемерно укреплять духовное единство в народе и в войсках.

Анализируя ситуацию далее, о. Георгий приходит к другому важному выводу: «Уделение внимания контролю возникающих в нашей стране иностранных «религиозных» движений, центров, которым они подчинены, их целей, средств и методов, которые они используют, – национальная проблема. Как таковая, она входит в обязанности

4. Металлинос Г., *протопресв.* Церковь и государство в православном Предании // Церковь и государство: Сб. статей. М.: Православно-просветительский центр «Печесвет», 2003. С. 47-49.

5. Там же. С. 50.



Фотография 2. Отряд народно-освободительной армии Греции.

Фотография из открытых источников. waralbum.ru

государства и его спецслужб в полном смысле этого слова, поскольку в этом случае под угрозой находится нация и ее единство. Церковные структуры в этом направлении могут предложить свое сотрудничество в духе взаимопонимания. Для этого необходимо реорганизовать государственные службы, которые обладают особой компетенцией в таких вопросах, и усилить национальное законодательство, с тем, чтобы более результативно оберегать наш народ (и особенно образование) от направляемых извне «деструктивных культов» и идеологий, подрывающих основы его существования»⁶.

Следовательно, центральным вопросом, основополагающим направлением правовой работы должно являться совершенствование законодательства с тем, чтобы более результативно оберегать народ (и особенно образование) от направляемых извне

«деструктивных культов» и идеологий, подрывающих через псевдорелигиозные организации основы его существования, а также основы единения и существования армии, твёрдого единоначалия и воинской дисциплины, основы военного дела и организации обороны страны. И в этом большую помощь государству и Православной Церкви могут оказать военные священнослужители, специалисты в области военно-религиозных отношений.

2. Военное духовенство Сербии. В Сербской армии после 70-летнего перерыва учрежден институт военных капелланов. На должности военных священнослужителей назначены представители трех основных религиозных сообществ: восемь православных капелланов, один католический священник и один мулла, сообщает «Седмица.ру» со ссылкой на «kira/aric». Капелланы имеют офицерское звание, носят военную форму и подчиняются ко-

6. Там же. С. 53.

мандирам подразделений, в которых служат. Предложение учредить службу военных капелланов впервые было внесено в парламент республики в 2000 г., а в 2007 г. был принят закон, создавший правовые условия для этого⁷.

28 июня 2011 г. был подписан «Договор об осуществлении религиозного служения в армии Сербии». Договор был подписан министром обороны Сербии Драганом Шутановцем и Сербским патр. Иринеем. После подписания договора министр и патриарх особо подчеркнули, что благодаря ему будут урегулированы отношения между Министерством обороны и Сербской Православной Церковью в вопросе несения духовенством своего служения в сербской армии. Согласно договору в армии вводится служение капелланов – священников-офицеров, что соответствует сербским воинским и церковным традициям и опыту армий других стран. В настоящее время Сербская Церковь уже располагает своими священнослужителями-офицерами в армиях других государств: Голландии, США и Великобритании. Шатуновац заметил, что служение духовенства является необходимостью для военнослужащих. Священники при этом должны иметь высшее образование и пройти офицерские курсы. По словам министра, военнослужащие будут обращаться к представителям Церкви согласно их духовному званию. Он добавил также, что первым офицерским чином для священников будет капитан, а дослужиться

они смогут до полковника⁸.

Таким образом, сербский институт военного духовенства во многом схож с греческим, но имеет и отличия, обусловленные договорными началами, т.к. в основе правоотношений военных священнослужителей и командования лежит договор между сербским государством (в лице министра обороны) и Сербской Православной Церковью (в лице патриарха).

3. Военное духовенство Польши. Институт военного духовенства в Польше зародился уже давно. Ещё в 1690 г. польским сеймом были учреждены 36 должностей военных священников с содержанием от королевской казны. Польские капелланы служили даже в армиях государств, разделивших Речь Посполиту в конце XVIII в., так как в этих армиях были и поляки. В 1919 г. через вмешательство Ватикана было решено выделить 5% священнослужителей страны для армии. В 1920 г. в сравнительно небольшом Войске Польском насчитывалось целых 245 католических, 20 православных, и 7 протестантских священников, а также 18 раввинов и один мулла. При создании нового Войска Польского после освобождения страны от фашистской оккупации Советским Союзом в 1943 г. в состав польской армии по личному распоряжению И. Сталина были включены и военные католические священники. Религиозные меньшинства с этого момента и до 1991 г. своих военных священников в Войске Польском не имели.

С конца XX в. деятельность военных священников Войска Польского регламентируется, в первую очередь, законом «Об отношении государства к Римско-

7. В сербской армии возрожден институт военного духовенства // Вестник военного и морского духовенства: интернет-журнал, Август, 9, 2013 [Электронный ресурс]. URL: <http://kapellan.ru/v-serbskoj-armii-vozhrozhden-institut-voennogo-duhovenstva.html> (дата обращения: 23.01.2019).

8. В Сербии подписан договор о введении военного духовенства [Электронный ресурс]. URL: <https://pravoslavie.ru/47309.html> (дата обращения: 23.11.2019).

католической Церкви» от 17 мая 1989 г. В соответствии с третьим разделом этого закона – «Военно-церковная служба и военная служба духовных лиц», Католической Церкви предоставлены большие права и широкая автономия. Главным управлением воспитательной работы Войска Польского на основании этого закона, а также закона «О гарантиях свободы совести и вероисповедания» издана Директива № 10 от 1 марта 1990 г. В ней конкретизировано выполнение требований законов и закреплены принципы свободы совести и вероисповедания. Командование обязано сотрудничать с военными священниками при организации встреч с военнослужащими. Ответственность за соблюдение законов о свободе вероисповедания возложена на командиров кораблей и частей.

В 1991 г. был образован ординариат Войска Польского на правах епархии, охватывающей всю территорию страны. Папа Римский Иоанн Павел II сам назначил первого епископа (ординария) польской армии, который является духовным начальником всех военных священников. Он пользуется в отношении них всей полнотой власти. Подчеркивая роль военно-церковной службы, президент Польши в 1991 г. своим указом присвоил военному епископу звание генерала. В настоящее время католическим ординарием является генерал дивизии – епископ. Военный епископ в своей деятельности подчинен только папе Римскому, который и назначает главу военно-церковной службы. Кандидатов на этот пост представляет папский нунций после консультаций с церковными и правительственными властями. Военный епископ имеет собственный секретариат. В своей деятельности он опирается на генерального викария Войска Польского.

Католическими капелланами, которых в Войске Польском насчитывается примерно 150, военный епископ руководит через благочинных. В частности, католическим благочинным сухопутных войск является священник – полковник.

Среди рядовых духовных лиц военно-церковной службы Войска Польского есть три категории: старшие капелланы, капелланы и вспомогательные капелланы. Первые являются кадровыми офицерами. Вторые – откомандированные в распоряжение военного епископа священнослужители, которые работают в армии временно или на постоянной основе. Третьи – лица, занятые в военно-церковной службе на должности гражданских служащих по совместительству. Они могут быть и офицерами запаса.

С января 1992 г. с периодичностью 2 раза в месяц выходит журнал «Наша служба» – официальный печатный орган католического военного епископата, издаваемый тиражом 21,5 тыс. экземпляров. Он рассчитан не только на военных капелланов, военнослужащих или членов их семей, но и на самый широкий круг читателей. Расходы по изданию журнала несет Министерство национальной обороны. Его главного редактора назначает военный епископ. Регулярно по воскресениям для военнослужащих, находящихся в расположении частей, центральное радио передает мессу, которая проходит в одном из варшавских костелов. Специально для моряков организована трансляция богослужений из города Гданьска.

С октября 1992 г. военно-церковная служба подчинена непосредственно министру национальной обороны. Ее взаимодействие с военными органами строится на основе приказа министра национальной обороны от 6 апреля 1994 г. Конкретные направления со-

трудничества командования с военными священниками определяет начальник генерального штаба.

Стоит отметить, что к Католической Церкви в Польше принадлежит 85% от 37,9-миллионного населения страны. Кроме того, на западе и на востоке страны распространено Православие. Там проживает около 600 тыс. православных граждан. Из них в Войске Польском служит около 15 тыс. В основном это военнослужащие срочной службы. В 1991 г. министерство национальной обороны приняло решение о предоставлении Польской автокефальной Православной Церкви право также иметь своих военных капелланов в польской армии. Институт православных священников в польских вооруженных силах был создан на основании Закона об отношениях между государством и Польской автокефальной Православной Церковью, принятого в том же 1991 г.

В конце 1993 г. министр национальной обороны подписал приказ о создании в Польской армии ординариата православной военно-церковной службы. Православные капелланы в вооруженных силах Польши действуют на основании канонического права Польской автокефальной Православной Церкви и особого Устава, утвержденного ее Собором. Православная митрополия поручила возглавить военных капелланов епископу, которому было присвоено звание бригадного генерала. В апреле 1994 г. в разных районах страны получили назначения 7 первых православных военных священников. Им были присвоены звания от капитана до подполковника. С 1998 г. православным ординарием является бригадный генерал – епископ.

Православный ординарий, как и

католический, стоит во главе секретариата и руководит православными военными священниками через благочинных. Он подчинен непосредственно министру обороны, который и назначает его по представлению Православной Церкви Польши. По числу командований военных округов и видов вооруженных сил служба православных капелланов состоит из шести деканатов. Деканаты возглавляют благочинные. В частности, благочинным сухопутных войск в 2005 г. назначен протоиерей полковник Михаил Дудич. В настоящее время действует сеть православных военных приходов, которые организованы, в первую очередь, в городах Варшава и Белосток, и на военно-морской базе Гданьск. В них служат 19 православных капелланов. В Польше ежеквартально издается журнал «Польский православный воин» тиражом 1,5 тыс. экземпляров.

В Польше также около 90 тысяч поляков причисляют себя к Евангелическо-Лютеранской Аугсбургской Церкви. В январе 1995 г. министром национальной обороны Польши утверждено положение о создании евангелической военно-церковной службы. В соответствии с этим положением евангелическо-лютеранскую военно-церковную службу возглавляет главный военный евангелический капеллан, назначаемый министром национальной обороны по согласованию с духовной консисторией Евангелическо-аугсбургской Церкви в Польше. Существует четыре округа евангелической военно-церковной службы, которые возглавляются окружными военными капелланами в ранге пастора.

Стоит отметить, что духовное образование священнослужители православной и протестантской деноминаций получают

вместе - в Христианской академии в Варшаве, имеющей три отделения: православное, старокатолическое и протестантское. Имеется также кафедра православного богословия в Белостокском университете.

В последнее время представители Польского союза верующих мусульман, который объединяет в своих рядах около 5 тысяч человек, также добиваются права иметь в армии мулл.

Капелланы служат не только на территории самой Польши, но и там, где польские войска принимают участие в «миротворческих» миссиях: в Ираке, Афганистане, на Балканах.

Вместе с тем, в польской прессе отмечаются факты, свидетельствующие о дискриминации поляков по религиозному принципу. В частности, православных военнослужащих заставляли публично произносить католические молитвы⁹.

На основании изложенного можно сделать следующие выводы:

1. Явным преимуществом военно-религиозной службы Греции и Сербии является ее монолитность и единый религиозный состав, поскольку она состоит из представителей только православной конфессии и имеет единую иерархическую структуру, в которой нижестоящие военные священники подчиняются вышестоящим по вопросам, отнесенным к их ведению. А значит, более полно реализуется принцип единоначалия и действия военного духовенства, более слаженного, более управляемого, более последовательного и системного.

2. Монолитность и единство военного духовенства, его единый дух и единая система ценностей, ими воспитываемая у воинов, положительно сказывается и на монолитности и единстве воинских коллективов вооруженных сил Греции и Сербии, их духовном единении, сплоченности, слаженности и взаимопомощи, которые имеют существенное значение в боевой обстановке.

3. Определенным недостатком, по мнению автора, в организационном устройстве военно-религиозной службы Греции и Сербии является то, что в ней в какой-то мере соединяются церковные и государственные полномочия – соединяется духовная и светская власть. Военные священники проходят военную службу, имеют воинские звания, состоят в подчинении командиров – государственных нецерковных военных чинов и сами являются военачальниками в войсках (по воинскому званию), что не вполне согласуется с нормами церковного права, в частности 81 и 83 правилами Святых Апостолов.

4. Определенный интерес имеет и опыт Польши, где военное духовенство представлено различными религиозными организациями, в т.ч. и православной церковью, на основании законодательства польского государства. Примечательно, что польской православной церковью принят специальный устав, регламентирующий деятельность военного духовенства, и создан специфический орган – ординариат православной военно-церковной службы в войсках.

9. Беляков А. Религиозное воспитание в иностранных армиях [Электронный ресурс]. URL: <http://rusk.ru/st.php?idar=40010> (дата обращения: 23.11.2019).



Икона Святой Троицы

А.Б. Ефимов

УДК 37.01

Особенности образования и воспитания в поликультурном регионе

Аннотация: Мир и добрососедство в поликультурном регионе России определяются духовно-нравственным и культурным уровнем прежде всего русского населения, которые, в свою очередь, определяются образованием и воспитанием детей и молодежи. Образование и культура требуют серьезного религиозного и духовно-нравственного просвещения педагогов всех уровней.

Ключевые слова: Образование, воспитание, поликультурный регион, православие, ислам, русская культура.

А.В. Efimov

Features of education and upbringing in a multicultural region

Abstract: Peace and good-neighborliness in the multicultural region of Russia are determined by the spiritual, moral and cultural level, first of all, of the Russian population. The spiritual and moral condition and cultural level of the population are determined by the education and upbringing of children and youth. Education and culture require serious religious, spiritual and cultural education of teachers of all levels.

Keywords: Education, upbringing, multicultural region, Orthodoxy, Islam, Russian culture.

Весь XX в. был веком подмен не только в России. Коммунизм, фашизм, атеизм, секты – вплоть до сатанинских, дух потребительства, разврат и отказ от человеческой семьи, алкоголизм и наркомания разрушают и разрушали нашу молодежь. Мы видим, что человек – это одновременно и самое неразумное и опасное существо в мире. Он подвержен самым различным соблазнам своего ума и своей природы. В результате разрушена традиционная

русская семья, в детях не воспитывают лучшие черты русской души – веру и любовь, трудолюбие и уважение к родителям, к старшим. Неразумность и опасность развиваются, начиная с детского возраста в результате отсутствия или неправильного воспитания и образования. Еще Платон учил, что человек – самое возвышенное и прекрасное существо в том случае, если он будет укрощен должным воспитанием. Если его не воспитывать

или давать ложное воспитание, то он будет самым диким животным из всех, кого производит земля. Воспитание и образование нельзя строить на негативе, они должны основываться на идеале. Вся жизнь человека и общества определяется тем, как этот идеал живет в душе, начиная с детства. Русский человек отказался от идеала святости, которым наш народ жил девять веков. В результате катастрофическая бездуховность, психология потребления, зомбирование общественного сознания, и, наконец, грех становится нормой. Одновременно отказ от великой русской культуры, которая вся была укоренена в Православии. Россия называлась Святой Русью до тех пор, пока идеал святости жил в народе, и народ с детства воспитывался на житиях святых. Этот идеал дал чудные плоды «Твоего спасительного сеяния» - сонм новомучеников и исповедников Российских в годы страшных гонений. Их предстательством сегодня восстанавливается Русская Православная Церковь и душа народа.

Второй великой национальной идеей или идеалом русского народа было и остается единство Церкви, государственности и русской православной культуры в решении всех трудных проблем народной жизни, и, прежде всего, в образовании и воспитании детей и молодежи. В течение всей нашей истории вера и Церковь организовывали и скрепляли народ вокруг идеалов, крепили государственность и вместе с культурой образовывали и воспитывали народ. Русская Православная Церковь учила рассматривать государство как большую семью, а семью как малую церковь в которой вырастают дети как личности, свободные, любящие, творческие. В личностях раскрывается образ Божий через творческое служение Богу, людям, Родине, миру Божьему. Отсюда в русской душе мир, благость, долготерпение и радость.

Сегодня же опустошение души у значительной части молодежи доходит до кощунственного поклонения американскому «макаронному богу». Подобное опустошение душ происходило перед революцией, когда значительная часть образованного общества ушла из Церкви и приняла различные подмены. За

образованными людьми пошел простой народ и Россия рухнула. Одичавший русский народ тогда стал страшен для всего мира. Сегодня религиозное невежество и одичание нашей молодежи приближается к роковому пределу и грозит непредсказуемыми явлениями.

Мы не отделены от Европы стеной, но являемся существенной частью ее. Россия нужна миру как Россия Феофана Грека и прп. Андрея Рублева, Пушкина и Достоевского, как хранительница лучших достижений нашей культуры, глубоко укорененных в духе Православия.

Общечеловеческое и национальное никогда не противопоставлялись в нашей культуре, тесно связанной своими корнями в православной верой. Господь Иисус Христос пришел для всех людей, для всех народов. Украшением нашей культуры стали такие мыслители как Державин, Гоголь, Даль и многие другие.

Природа конфликтов, назревающих в нашем обществе, не в различии национальностей и вер, а в утрате религиозного чувства, в одичании души. Менталитет русского народа, православный по своему происхождению, никогда не позволял ему надменно относиться к окружающим его народам, способствовал миру и взаимопониманию с иными народами. Наше общество нельзя назвать необразованным. Образование в различных областях знания было развито у нас весьма высоко и давно. Однако в предметах, относящихся к вере, к духовно-нравственной жизни, к области религиозной, положение и до сих пор остается удручающим. Светские образованные люди сегодня остаются поразительно дики и невежественны в предметах религиозных. Отсюда растерянность, мировоззренческий и духовный вакуум. В начале XX в. сщмч. Иоанн Восторгов писал: «Россия призвана быть орудием Христовой Церкви, она исторически и географически была поставлена и предназначена к тому, чтобы быть светом для языков, и расширение ее пределов было часто не только бесполезно, но вредно для нее политически, но необходимо для ее апостольско-просветительского предназначения и призвания. Иначе она задохнулась бы в пределах узких своих земных интересов и

была бы народом-карликом, а не народом-великаном, которому судил Господь великое и мировое дело, великое и мировое призвание»¹.

Только развитие религиозного образования может помочь. Необходимо просвещение и воспитание церковного народа, а также людей, стоящих за оградой Церкви, но взыскующих правды. Это задача всего нашего общества. Православное образование необходимо не только православным, оно необходимо всему нашему обществу. Общество, не знающее своих корней, не понимающее откуда идет и куда, обречено на самоуничтожение.

Слово «образование» восходит к слову «образ». По образу и подобию своему сотворил Господь человека. Задача образования и состоит в воссоздании, в восстановлении этого образа, разрушенного и оскверненного.

Россия до сих пор живет теми же национальными идеями-идеалами: идеалом святости и идеалом симфонии Церкви, государственности и культуры. Эти идеалы живут во всех сферах жизни, но прежде всего в проблемах образования и воспитания народа от младенчества до старости. В каждой русской душе сегодня идет борьба: «потреблять» или самоотверженно служить людям, Богу, Родине и результат этой борьбы решит судьбу Родины и народа.

Образование и воспитание во многом состоят в передаче традиционной русской и не только, культуры следующему поколению. В духовном плане это передача Церковного Предания во всей его полноте. В общекультурном аспекте передача культуры, оторванной от ее православных корней не просто ущербна. Поскольку культура без духовных корней это уже не та культура, как мы хорошо знаем по недавней попытке сделать русскую культуру атеистической – это уже субкультура. Если взять для примера культуру общения, то как ее передать без веры, когда это культура общения детей с родителями и родителей с детьми, с братьями и сестрами, со старшими,

с духовенством, с Богом, с сослуживцами, и, наконец, с миром Божиим. Эту культуру нельзя передать без веры и без Церкви. Точно так же нельзя передать без веры культуру труда и служения. Труд творческого, благоговеющего, честного, самоотверженного, растворенного любовью. Мы хорошо знаем, что без сакральных корней, без сакрального ядра это будет уже другая культура, не наша.

Рассмотрим культуру взаимоотношений межнациональных и межрегиональных на примере отношений православных и мусульман. В дореволюционной России веками выработывались отношения добрососедства. В результате появилось даже понятие «русский ислам», который много получил от общения с православным русским народом в плане ведения хозяйства, в плане образования, отношения к женщине, отношения к России, как к Родине и т.д. Эти отношения выработывались на основе взаимного уважения и доброжелательности и в основе имели православное отношение христиан к людям иных религий и культур.

Православие выработывало отношение к исламу на основе нашей веры и Предания. Сегодня это отношение определяется как диалог, который возможен только при взаимном уважении и доброжелательстве. Образец такого диалога мы встречаем уже у свт. Григория Паламы и других греческих богословов. Диалог призван прежде всего увидеть общность фундаментальных убеждений. В мировом масштабе диалог осуществляется с целью решения проблем современности: секуляризации, потери самоидентичности, разрушения семьи, разрушения экосистемы, прав человека и д.р. К общим фундаментальным убеждениям следует отнести общие религиозные корни, веру в единого Бога, в ангелов, в пророков, в письменное откровение, почитание Христа как пророка, почитание Девы Марии и д.р. При этом, несомненно, у нас много различий.

Мы знаем, что Бог заботится о всех людях и о спасении всего мира. Мы знаем, что Святой Дух «везде присутствует и все наполняет...», «Дух дышит, где хочет». Более того, все, что благородно и хорошо – это все плоды

1. Речи о. И. Восторгова и кн. А. Г. Щербатова на Всероссийском съезде русских людей 6-го апреля 1906 г. в Москве // Восторгов, Иван Иванович. М.: Книга по Требованию, 2012. С. 24.

Духа Божиего. «Любовь, радость, мир, долготерпение, милосердие, кротость, воздержание» (Галат. 5,22). Такие многие плоды Духа мы видим и у мусульман. При этом христианам дана обязанность любить всех как детей Божиих, созданных по образу Божьему, как братьев и сестер. Можно и нужно ли нам вступать в диалог? В меру нашей любви и веры диалог не ослабляет нас как христиан, не «разбавляет» нашу веру. Так Богом завещано нам относиться к мусульманам. Как же относятся мусульмане к русским? В Средней Азии проходил съезд религиозных деятелей России незадолго до революции. На съезде встречались священник с муллой. Священник прочитал мулле нагорную проповедь Христа и спрашивает: «Хорошо?» - тот отвечает: «Очень хорошо» - «Почему же вы не примете Христианство?» - «Потому, что вы не живете по заповедям Христа».

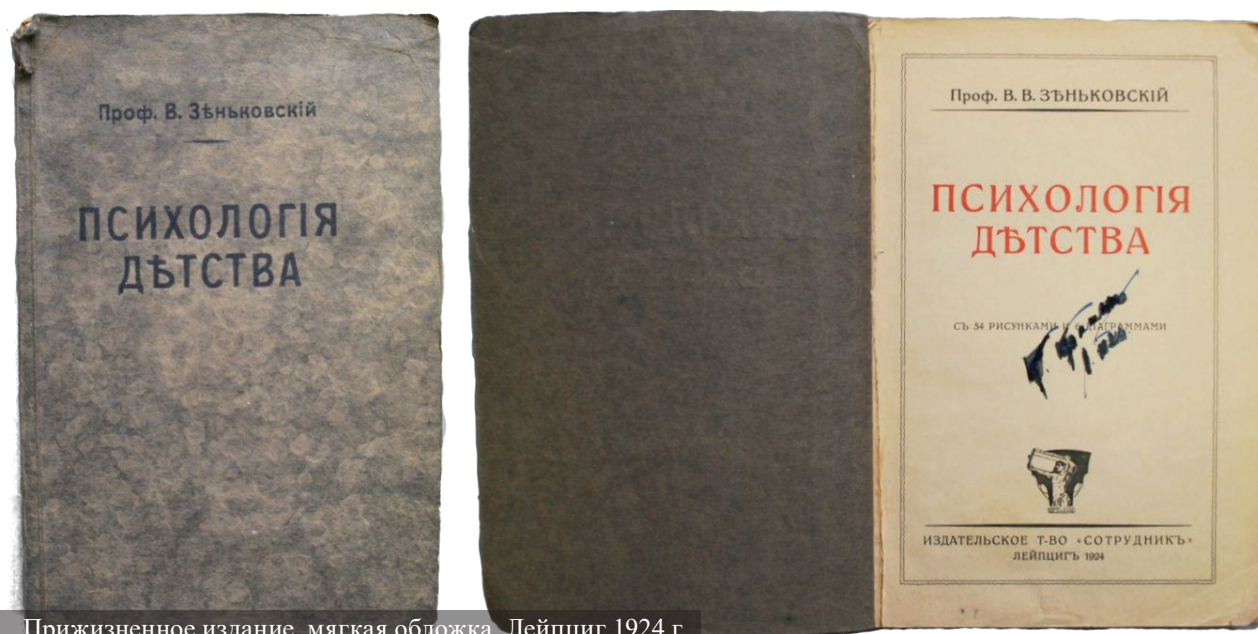
В русском исламе всегда было доброе и уважительное отношение к христианам. В советское время в Средней Азии сосланным священнослужителям часто помогали мусульмане. Сегодня достойные мусульмане сохранили это испытанное веками, доброе уважительное отношение. Характерным примером стало выступление в Храме Христа Спасителя на Всемирном Русском Соборе в декабре 2019 г. министра печати Чеченской Республики Джамбулата Умарова. Приведем выдержки из его эмоциональной речи: «Русские православные братья, куда вы дели то громадное наследие, то духовное богатство... Благодаря свету и надежности этого богатства мы шли за вами и идем сегодня... Мы любили и любим вас за то, что вы любите Бога... Мы любим вас за то, что вы боролись за своего Бога, проливали реки крови, чтобы ваши кресты сияли над великой Россией... Мы считали и продолжаем считать вас великим верующим народом, а не просто государствообразующей нацией... Каждый из нас за своей спиной будет чувствовать братское дыхание нашего родного русского брата... Неужели вы так быстро забыли заветы своих старцев, своих подвижников... Неужели мало было крови, которой окроплена эта великая земля, чтобы какой-то вельзевул ввел сюда

античеловеческие, антисемейные, ... богоборческие законы... Если мы допустим в свои сердца этого дьявола, ... мы с вами погибнем... Мы говорим: «Руки прочь от русских и чеченских братьев...» Мусульмане мира и России смотрят на вас, как на настоящих мужчин, способных защищать свою страну... Исламский мир в этом страшном противостоянии с либеральным сатаной единственным своим союзником видит православие, а значит, вас, дорогие мои русские братья...»²

Вот как относятся серьезные мусульмане к православным русским в России сегодня. Таким образом, прежде всего необходимо воспитывать и образовывать русскую молодежь, что требует системного подхода объединения всех здоровых сил общества. Чтобы в этой системе стать учителем – воспитателем, необходимо кроме опыта приобрести еще и значительный объем знаний о нравственности и духовности Православной Церкви и ислама, включая историю и особенности жизни этих религий в конкретном регионе. Поскольку русская семья сегодня за редким исключением не может дать должных основ образования и воспитания, единственной возможной останется школа. Воскресная школа при храме, как правило, охватывает малое число русских детей и не может брать на себя большие задачи. Учителя общеобразовательных школ могли бы много дать своим ученикам, если бы получили серьезную дополнительную подготовку по учению Православной Церкви, ее истории и связи Православия с великой русской культуры, по учению и истории ислама.

Через нашу литературу и историю в детей войдут образы великого служения людям, Родине, Богу, раскроют в них образ Бога, сделают их примером и образцом для детей иных национальностей, что станет фундаментом, на котором стоит мир и добрососедство в регионе.

2. Выступление министра печати Чечни 6 декабря 2019 г. «о законе СБН» на расширенном заседании бюро президиума Всемирного Русского народного собора в храме Христа Спасителя.



Прижизненное издание, мягкая обложка, Лейпциг 1924 г.

С.А. Колесников

УДК 27-75

Принципы православной педагогики в духовном наследии протоиерея Василия Зеньковского

Аннотация: В статье рассматривается вопрос системного подхода к православной педагогике, предлагаемый прот. Василием Зеньковским. В качестве определяющих принципов можно выделить метафизические приоритеты православной педагогики, православное понимание важности свободного выбора ребенком своего пути духовного развития, построение особой взаимодействующей конфигурации духовной свободы и вхождения в Церковь. Особое место в педагогических рассуждениях прот. Василия Зеньковского занимает тема наказания как фактора педагогического воздействия. Наказание не может полностью исчезнуть из православной педагогики, но его осуществление должно полностью соотноситься со всем комплексом христианско-педагогических ценностей.

Ключевые слова: Православная педагогика, прот. Василий Зеньковский, свобода и православное воспитание, наказание в православной педагогике.

S.A. Kolesnikov

Principles of Orthodox pedagogy in the spiritual heritage of Archpriest Vasily Zenkovsky

Abstract: The article deals with the issue of a systematic approach to Orthodox pedagogy proposed by Archpriest Vasily Zenkovsky. The defining principles are the metaphysical priorities of Orthodox pedagogy, the understanding of the importance of a child's free choice of their path of spiritual development, and the construction of a special interacting configuration of spiritual freedom and entry into the Church. A special place in the pedagogical arguments of Archpriest Vasily Zenkovsky is occupied by the topic of punishment as a factor of pedagogical influence. Punishment cannot completely disappear from Orthodox pedagogy, but its implementation must be fully correlated with the entire complex of Christian pedagogical values.

Keywords: Orthodox pedagogy, Archpriest Vasily Zenkovsky, freedom and Orthodox education, punishment and Orthodox pedagogy.

Сложность духовных процессов сложность методики православной созревания детской души обуславливает педагогики. Еще на рубеже XIX – XX вв. В.

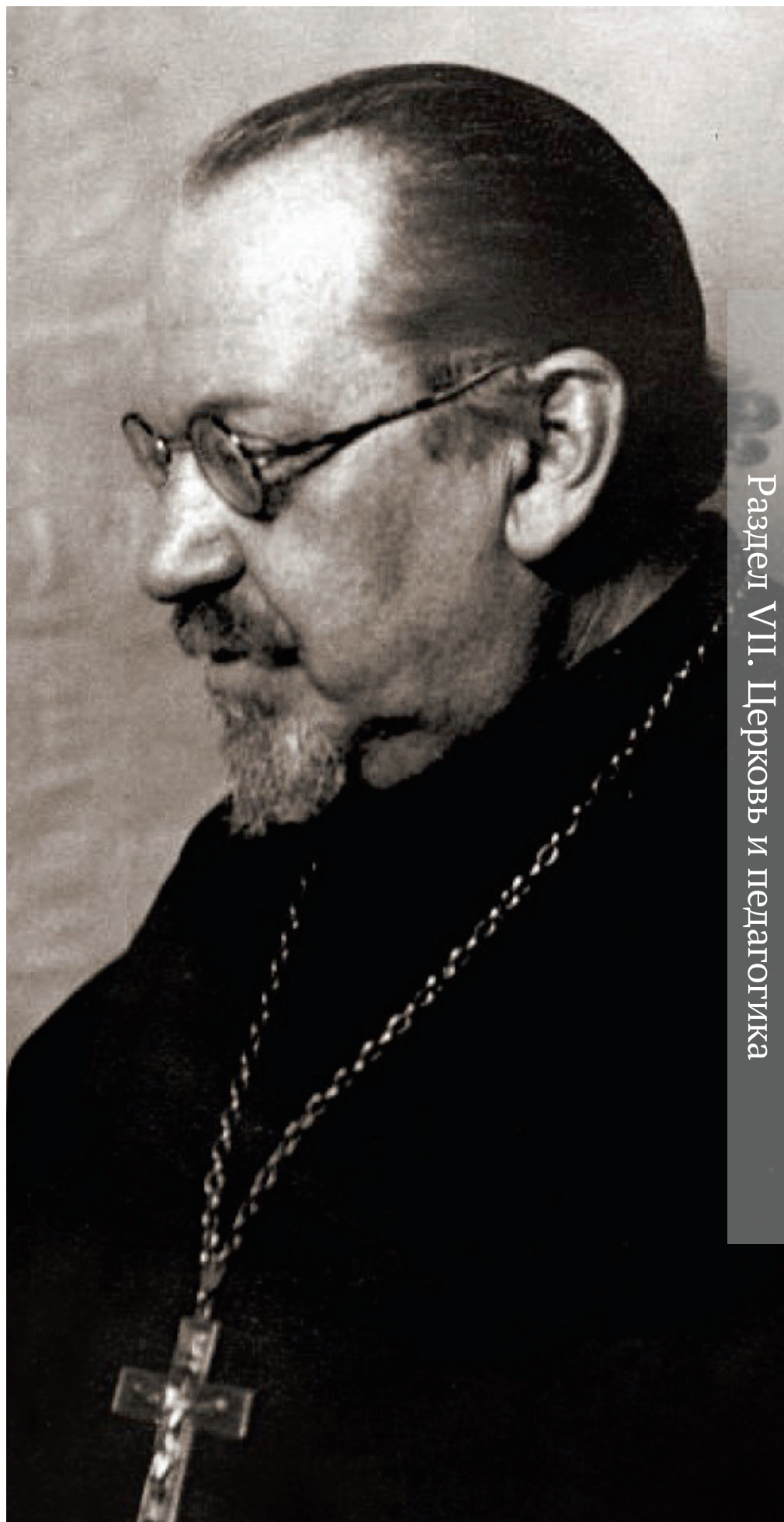
В. Розанов метко охарактеризовал ситуацию в педагогике: «Мы имеем дидактику и ряд дидактик, мы имеем вообще педагогику как теорию некоего ремесла ли, искусства ли... Но мы не имеем и не имели того, что можно бы назвать философией воспитания и образования... Кого не поразит, что, так много учась, при столь усовершенствованной дидактике, методике и педагогике, мы имеем плод всего этого (новый человек) скорее отрицательный, нежели положительный»¹. Очевидно, что и сейчас эти слова актуальны.

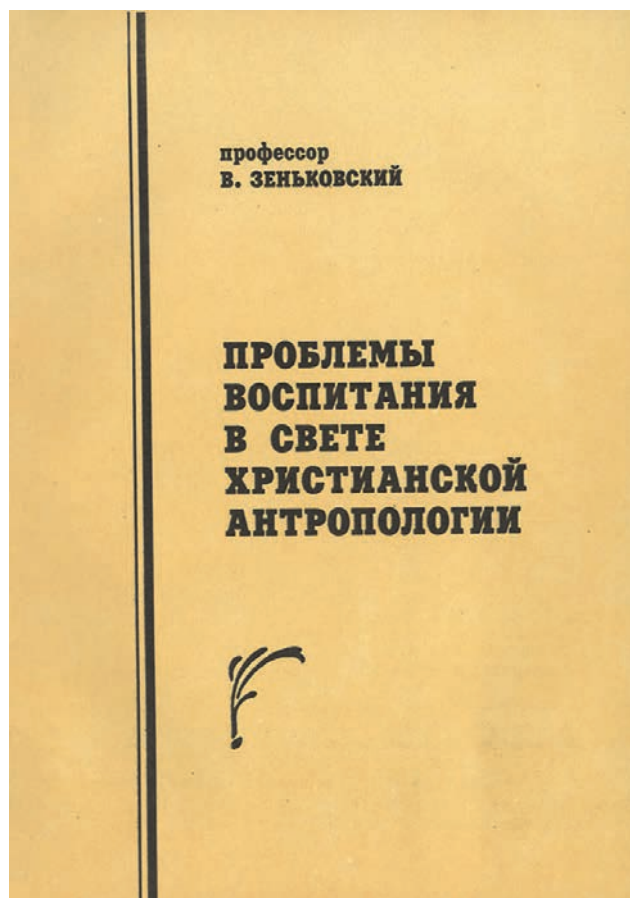
По-своему ответить на сложный вопрос, что же представляет собой православная педагогика, в чем основной смысл ее инструментария, методов, конечно, стремился и о. В. Зеньковский. Он сожалел, что «..все еще

1. Гагаев А.А., Гагаев П.А. Русские философско-педагогические учения XVIII – XX вв.: культурно-исторический аспект. М., 2002. С. 68.

Фотография 1. Прот. Василий Зеньковский.

Фотография из открытых источников.





Фотография 2. Издание Свято-Владимирского Братства 1993 г.

Фотография из открытых источников.

царит убежденность в том, что педагогика как система не зависима от религиозных предпосылок»². Отрезанность, секуляризация педагогики от религиозности, построение педагогических теорий без учета опыта христианского учения о человеке обмельчили воспитательные возможности, ведь, как был убежден о. В. Зеньковский, «привлечение идей христианской антропологии к пониманию жизни души и внутренней диалектики нужно не для одного религиозного или даже морального воспитания, оно нужно для педагогики в целом»³. Отказ от многовекового опыта христианской антропологии непрофессионален, ведь «христианство больше знает о человеке, больше

верит в него, глубже понимает человека, чем механизм философии Просвещения»⁴. Радикально-натуралистическое понимание педагогики есть причина «слабости и растерянности современной педагогической мысли,...тогда как надлежаще осмысленное педагогическое творчество можно найти лишь на почве религии, в частности – в системе христианской антропологии»⁵.

Основополагающий подход в педагогике, по мнению о. В. Зеньковского, определяется тем, что человек не самодостаточен, он потенциально метафизичен, «личность человека не развивается «из самой себя», в ее высших и творческих силах она связана с миром ценностей сверхиндивидуальных, сверхэмпирических»⁶. Любая антропологическая, в том числе и педагогическая, система не может «объявить идею личности верховным и последним принципом педагогики без ущерба в постановке целей и задач, без опоры на вне-личностную интуицию детоведения»⁷. Показательна мысль, высказанная о. В. Зеньковским по поводу возможных параллелей между педагогическими и религиозными принципами осмысления мира: «Вопрос религиозного обоснования педагогики есть прежде всего вопрос об осознании внутреннего сродства, внутренней, органической близости и единства педагогических интуиций и религиозной сферы»⁸. Соритмичность педагогики и религиозности в постижении как детского мира, так и мира в целом, сопряжение этих миропознавательных векторов способны вывести педагогические задачи на более высокий воспитательно-образовательный уровень.

2. Зеньковский В.В., прот. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. Клин: Христианская жизнь, 2002. С. 6.

3. Там же. С. 7.

4. Там же С. 23.

5. Там же С. 4.

6. Там же. С. 11.

7. Там же. С. 14.

8. Там же С. 26.

Только такой подход, религиозно-педагогический, способен противопоставить реальную «вакцинацию» против разрушения, раздвоения личности. «Не бесформенный и бессодержательный культ личности, – писал о. В. Зеньковский, – легко заканчивающийся торжеством импрессионизма, имеется здесь в виду, а развитие силы – физической, социальной, силы «характера» – развитие самодисциплины, технических предпосылок творчества, наконец, развитие творческих сил в ребенке, насколько они в нем имеются. В таком сосредоточении внимания на крепости, силе, творческой мощи личности есть как раз много реализма, ценность которого особенно велика перед лицом тех многообразных заболеваний личности, которыми особенно страдает наше время»⁹. Настоящая воспитательная задача, таким образом, – это воспитание сильной духом личности, которая из этой силы будет реализовывать возможности по преодолению тех или иных духовных искушений.

Но даже после достижения задачи по воспитанию сильной и цельной личности, – т. е. того этапа, на котором останавливается большинство внерелигиозных педагогических систем, – тео-педагогика призвана двигаться дальше: к формированию у личности устойчивого стремления к добру.

Ведь ориентация на добро есть важнейшая, «главная и основная»¹⁰, нравственная задача педагогики, стремящейся к метафизическому масштабу анализа личности, перед которой, как уже отмечалось, одной из самых сложных проблем является искушение свободой. В рассуждениях о. Василия этот аспект занимает особое место: «Если нельзя ставить задачей воспитания развитие начала

личности вне связи со сферой смыслов, – то еще менее можно развивать свободу, не обеспечивая ее связи с добром. А как это обеспечить? В том ведь и сущность свободы, что она не может быть заранее определена в своих актах: чем глубже наша душа, тем яснее выступает в ней иррациональность свободы, ее хаотичность и аритмия. Для педагогического сознания все это ставит очень мучительный и роковой вопрос. Вне развития свободы нет смысла в воспитании, – оно превращается вне свободы в дрессировку, в подавление личности и унижение ее. Но развивать свободу – не значит ли углублять в детях право «выбора», возможность ухода в сторону зла?»¹¹. И этот самый сложный для всей нравственной истории человечества вопрос в рамках тео-педагогики решается с опорой именно на религиозно-христианские ценности.

Для религиозной педагогики необходимо «уважение к детской индивидуальности, признание права ребенка на то, чтобы идти «своим» путем – иметь свои вкусы и интересы, сознание того, что внутренняя динамика души противится всякому принуждению»¹². В основе данного педагогического принципа лежит фундаментальная христианская, точнее первохристианская, теория «двух путей» – путей добра и зла, света и тьмы, свободы и ее отсутствия...

Как раз признание за личностью права на выбор этих путей, права на свободное прохождение по выбранному пути и лежит в основании тео-педагогики. Именно свобода становится в христианстве импульсом к духовному движению, к духовному странничеству, к духовному поиску. Здесь раскрывается важнейшее воспитательное

9. Там же. С. 39.

10. Там же. С. 48.

11. Там же. С. 47.

12. Там же. С. 43.

свойство свободы – увлекать за собой, устремляться к себе и одновременно формировать безлимитную ситуацию ожидания растущей свободы. «Свобода, – писал о. В. Зеньковский, – светит человеческой душе не как реальность, не как данная ей сила, но как возможность, как задание, – и как раз в идее свободы есть начало освобождения человека от власти природы, от своего прошлого, своих привычек и страстей. Свобода дана и не дана. Еще Джон Ст. Милль признавал, что для воспитания необходим, как он говорил, «предрассудок свободы», – и тут есть то вечное, что свобода не есть нечто изначально данное – ее поистине надо «завоевывать», ее нужно утверждать и находить. Свобода связана в нас с тем, что наш дух наш смотрит всегда в бесконечное, томится в нем, – и это томление уже само по себе вносит начало свободы»¹³. Именно поэтому религиозное воспитание «...имеет задачу помочь ребенку стать свободным, обрести свободу»¹⁴, при этом проблема целостного созревания ребенка тесно увязывается с духовным созреванием, по сути совпадающими процессами.

Христианство обладает способностью воспитывать ответственность через возрастание духовной свободы. Сочетание ответственности и освобожденности и есть «воспитание к духовной свободе, то есть то духовное созревание, в котором человек до глубины сознает всю духовную ответственность свою за принимаемый им путь жизни, сознает себя перед Богом»¹⁵. Только через религиозное миропредставление появляется возможность у педагогики придать свободе особое сакральное звуча-

ние: «Свобода есть Дар, который вне Христа становится бременем, свобода есть сила, которая вне Церкви не помогает, а мешает человеку. Самое раскрытие дара свободы, раскрытие путей свободы и условий ее творческого выражения, иначе говоря, воспитание к свободе – и образует поэтому главную задачу религиозного воспитания»¹⁶.

Высшая степень освобожденности обретается в освобождении страха перед смертью, самого пугающего экзистенциала в человеческой жизни. Преодоление этого страха, освобожденность от этого страха становится главной целью воспитательного процесса в тео-педагогике. Воскрешение как идеал свободы – потенциально доступный каждому! – и есть заветная педагогическая цель: «Откровение свободы во Христе достигает в Пасхе своего полнейшего выражения и раскрывается именно как путь спасения и обожения, путь преображения и победа жизни над смертью»¹⁷. Свобода, тем самым, предстает как многогранная педагогическая задача, завещанная Христом (необходимо напомнить, что одним из имен, которым называли Христа в первые века нашей эры было имя «Педагог»).

Но о. В. Зеньковский хорошо понимал, что «свобода во Христе дается нам лишь по благодати, она не может быть достигнута ни в порядке «естественной» эволюции, ни в порядке самосовершенствования, – тут нет никакой необходимости или закономерности»¹⁸. Поэтому перед тео-педагогией стоит необыкновенно сложная задача в сфере воспитания духовно свободной

13. Там же. С. 44.

14. Там же. С. 45.

15. Там же. С. 249.

16. В доме Отца моего. Сборник статей. М.: Храм Трех Святителей на Кулишках, Благотворительный фонд «Северная обитель», 2001. С. 33.

17. Зеньковский В., прот. Свобода и соборность. // Путь, № 7, 1934. С. 6.

18. Там же. С. 8.



Фотография 3. Издание Русский путь 2008 г.

Фотография из открытых источников.

личности: с одной стороны необходимо научить личность быть свободной, однако «... не личность является субъектом свободы, а Церковь в целом: свобода во Христе дана Церкви, значит дана и нам в Церкви...», поэтому «...она неосуществима в отдельном, вне Церкви стоящем человеке»¹⁹. В этом сложном единстве и проявляется важность воцерковленности свободы, т. е. воспитания освобожденности в рамках церковности.

Подобный кажущийся оксюморон, образное сочетание противоречащих друг другу понятий, парадокс свободы и ограниченности раскрывается о. Василием через особое понимание педагогической практики. Он настаивал на том, что «воспитание к свободе дается через христианскую жизнь, а не через одно усвоение идей о свободе. Очень часто мы в детях наблюдаем такое раздвоение между миром идей и целостной жизнью. Для них отвлеченные правила, идеи, не воплощенные в жизни, не подкрепленные

и не реализованные ею, остаются только абстрактными правилами. Отсюда видно, что воспитание к свободе не должно идти по линии близорукого интеллектуализма, но должно быть связано с жизненным опытом ребенка»²⁰. Здесь хотелось бы обратить внимание на то, что педагогическая практика понимается о. В. Зеньковским не только как педагогическая деятельность взрослого по отношению к ребенку, но и как практическая деятельность – свободная деятельность! – ребенка по отношению к самому себе.

Только свободное принятие ребенком пути к Церкви способно принести желанный результат, ведь «для церковной школы ее первая проблема в том и состоит, чтобы любовь к Церкви была свободной, чтобы обратно – свобода питала любовь к Церкви»²¹. Если же педагогическая ситуация не соответствует этим условиям, то активация освобожденности личности способна перейти в негативную крайность. Примером такого негативного результата в воспитании свободы для прот. В. Зеньковского являлась позиция К. Н. Вентцеля, который утверждал: «Религиозное воспитание должно быть свободно, оно не должно задаваться целью внедрять в детей ту или иную ортодоксальную религию, какой бы высокий тип она ни представляла; оно должно помочь ребенку создать творческим путем свою собственную религию. Только личная религия, творчески созданная самой индивидуальностью... может быть названа религией в истинном смысле слова»²². Кажущаяся освобожденность от конфессиональной догматики предстает в реальной практике детской жизни – еще раз напомним

20. Зеньковский В.В. прот. Педагогика. Клин: Христианская жизнь, 2002. С. 55.

21. Там же. С. 268.

22. Там же. С. 173.

19. Там же. С. 19.

об особом значении для христианской педагогики «самопедагогических», самовоспитательных стратегий ребенка – как морок в выборе ориентиров. Подобная освобожденность предстает скорее в качестве препятствия для правильного с духовной точки зрения выбора ребенка, чем реальной помощью.

Уже упоминаемая христианская «теория двух путей» интерпретируется прот. В. Зеньковским в учительно-педагогическом ключе: «Натуральное и благодатное противостоят друг другу, но в то же время не вытесняют одно другого, – два опыта свободы, два пути ее являются лишь одним, хотя и самым существенным, выражением этого внутреннего раздвоения. Пути христианского развития определяются как раз задачей преодоления этого дуализма, – и весь глубочайший смысл аскетики в том и состоит, чтобы идти к правильному устройению души. И это значит, что задача аскетики заключается не в подавлении натурального, а в его преображении, другими словами, – в спасении всего натурального, ибо спасение не есть простое утверждение бытия в вечности, но именно его устройство и преображение»²³. Воспитание аскестикой и аскетика воспитания становятся особым педагогическим инструментарием, под влияние которого подпадают не только традиционные «объекты» воспитания, но и все пространство бытия, воспитываемое в духе христианской нравственности.

Когда же педагогический процесс, осуществляемый в духовно-нравственной сфере, отказывается от выполнения сложной задачи соединения свободы и воцерковления, когда ставится недальновидная задача самостоятельно создать свою собственную

23. Зеньковский В., прот. Свобода и соборность. // Путь, № 7, 1934. С. 3.



Фотография 2. Устный счёт. В народной школе С.А.Рачинского

Картина русского художника Н. П. Богданова-Бельского, написанная в 1895 году.

религию (появление мировых религиозных систем – результат напряженной духовной деятельности десятков поколений; возложение на отдельного ребенка подобных обязательств – непосильная ноша), тогда подобная радикальная «свобода» превращается в оставление ребенка без надлежащей помощи.

В своих работах по этому поводу прот. В. Зеньковский писал: «Было бы насмешкой над ребенком, если бы мы во имя свободы перестали помогать ему телесно развиваться в те годы, когда он беспомощен и нуждается в нас. Таким же извращением понятия свободы является то положение, в котором ребенка оставляют без всякого участия к его религиозной сфере, искусственно изолируют ее от всей иной духовной жизни, развивающейся при активной помощи со

стороны взрослых»²⁴. Извращение понятия свободы – ключевое определение педагогических теорий, представленных позицией К. Н. Вентцеля. Ведь в этом случае взрослый слагает с себя обязанности перед младшим поколением, отказывается вернуть долг собственного воспитания, прерывает межпоколенческую цепочку добра.

Именно на важности непрерывной связи между добром и свободой в воспитании подрастающего поколения настаивал о. Василий: «Есть какая-то непобедимая пошлость в том, чтобы в воспитании забыть о центральности, существенности темы добра, чтобы ее отодвинуть куда-то, сложить с себя ответственность за нее, предоставить ее «свободе» ребенка и отказаться от того, чтобы «вести его» к добру. Когда так говорят о свободе, то в сущности играют словами: ведь вся загадка свободы в человеке в том и состоит, что свобода не связана изнутри в нас с добром»²⁵. И воспитание как раз и должно быть направлено на формирование максимально достижимой в земном формате четкой связи между добром и свободой, для того, чтобы преодолеть соблазн освобожденности вне Церкви. Примеров печальных последствий подобной свободы немало, и о. Василий отмечает один из них – протестантизм. Он считал, что в «в протестантизме Личности был возвращен дар свободы, но в силу исторических условий он был понят совершенно внецерковно, как всецело индивидуальное начало»²⁶. И как раз это лишение свободы церковной основы и составляет главную опасность для свободы в целом и для воспитательного процесса, стремящегося

способствовать освобожденности личности, в частности.

Именно извращенная свобода максимально остро ставит педагогическую проблему наказания. Проблема состоит в том, что в ребенке, совершающем свободные поступки, которые могут подпасть под наказание, еще не сформировался четкий фокус понимания своей свободы и связанной с этим ответственности. В своих трудах о. В. Зеньковский отмечал, что «свобода в ребенке есть, он фактически выбирает в глубине своей свободы между добром и злом, но не сознает этой свободы, не относит этих глубинных движений сердца к тому центру личности, каким является пока эмпирическое «я»²⁷. Именно из-за того, что «...в юности свобода уже в полном расцвете, но она так двусмысленна, что ее нужно спасти как дар, как силу творческую и благую»²⁸, и возникает сложность проблемы наказания как ответственности за то, что ребенок еще не совсем четко осознает.

И здесь опять возникает вопрос о воцерковленности свободы, но теперь уже свободы извращенной, вопрос о том, какими мерами можно эту извращенную свободу вернуть к благодатному состоянию. Сделать это весьма сложно, ведь «благодатное в нас так слабо и неуловимо, что отдельному человеку трудно остаться на верном пути. Вне церковного сознания, вне этой пребывающей на земле благодати – вне Церкви, не только наши силы слабы, но и самое наше сознание может запутать нас»²⁹. Вот здесь и выходит на первый план проблема наказания – наказания и как педагогического воздей-

24. Зеньковский В.В. прот. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии...С. 249.

25. Зеньковский В.В., проф. Психология детства. – Лейпциг: Изд-во «Сотрудник», 1924. С. 133.

26. Зеньковский В., прот. Свобода и соборность...С. 9.

27. Зеньковский В.В. прот. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии...С. 173.

28. Там же. С. 196.

29. Зеньковский В., прот. Свобода и соборность...С. 4.

ствия, и как метафизически-эсхатологического события.

Греховность, лежащая в основании человеческой личности, «не грехи юности (их может не быть), а ее греховность по существу – ставят тему спасения»³⁰, убежден о. В. Зеньковский. Но необходимо помнить, что, тем самым, ставится не только «тема спасения», но и тема наказания. Наказание способно выступать эффективным религиозно-педагогическим инструментарием в том случае, когда оно учитывает детскую специфику понимания зла. «Дитя поймет наказание за дурной поступок, – пишет о. В. Зеньковский, – но не могло бы понять идеи наказания за дурную мысль, за влечение ко злу»³¹. Умозрительность зла для ребенка еще слишком абстрактна, и применять карательные меры по отношению к детским мыслям, даже самым неблагопристойным, представлялось христианскому педагогу неверным.

С другой стороны, уйти совсем от наказания в христианской педагогике также представляется недальновидным. Наказание в христианстве – это не только ситуация, разворачивающаяся здесь и сейчас, но и ситуация эсхатологического масштаба. Отказ от понятия наказания как воспитательного акта, и отказ от наказания как, например, Судного дня, лишает религиозную педагогику возможности научить ребенка различать добро и зло. Наказание должно выступать как коммуникативный акт между наказывающим и наказываемым, устанавливать новый формат отношений, но ни в коем случае не воздвигать непреодолимую пропасть непонимания – за что же наказывается проступок.

И не менее важен вопрос – как совершается наказание? Ведь ситуация наказания должна быть понятна для ребенка, он должен осознать справедливость своего наказания, тем более сурового. Только тогда наказание, когда ребенок понимает – за что его наказывают, принесет конкретную воспитательную пользу. Если же ребенок не понимает, за что его наказывают, тогда наказание способно деструктивно воздействовать на формирование личности. И здесь особую роль играет положение священника в воспитательном процессе. Наказание, накладываемое священником, сочетает в себе и земное и небесное наказание. В «Русской педагогике XX в.» о. В. Зеньковский писал: «Священник, выступая в школьной обстановке, всегда должен проявлять себя более в роли пастыря, чем педагога. Он не может вопросы вечного растворять в педагогических рецептах, хотя и может соединять их технически. В исповеди особенно педагогическая часть отходит, уступая место суждению о грехах, так как вопрос этот связан с вечным в нашей душе. Категория вечности, несмотря на педагогический элемент, в исповеди всегда преобладает. Хотя священник и руководствуется в определении «наказания» педагогическими соображениями, но исповедь всегда есть суд вечности. В этом и состоит различие функций Церкви и школьного водительства. Пастырь в исповеди – судья, а учитель в школе – друг и помощник. Если последнему в школе приходится судить, то только педагогически»³². Поэтому подход священника в определении наказания как воспитательного средства должен быть очень ответственным. Ведь в его лице воспитывает

30. Зеньковский В.В. *прот.* Проблемы воспитания в свете христианской антропологии...С. 196.

31. Там же. С. 173.

32. Зеньковский В.В. *прот.* Педагогика...С. 70.

ребенка уже не только и не столько человек, сколько вечность.

При этом о В. Зеньковский настаивает на разделении школьного и церковного авторитетов, в том числе и в вопросе наказания. Учитель и пастырь – разные сферы, и различаются они как раз той сутью наказания, которые способны использовать. «Наказание в школе, – пишет о. В. Зеньковский, – возможно только на педагогическом основании. По существу глубоко различие между сферами школы и Церкви, и в силу этого различаются церковный и школьный авторитеты... церковный авторитет отличается от школьного. Он включает в себя власть и не предполагает свободы уйти от него. Нам дана Церковь, и не в нашей власти поставить себя в нейтральное к ней положение. В школе нет власти, и если она проявляется – то это есть уже искажение, тормозящее свободное творческое развитие детей»³³. Здесь опять важным становится понятие свободы, «свободы для» и «свободы от»: наказание школьное относительно, должно иметь рамки, определяться педагогической ситуацией и т. д.; освобождение от школьного наказания, и даже стремление и возможность его избежать – педагогически оправданы. Наказание же в религиозном аспекте – явление метафизическое. Церковный авторитет абсолютен – именно церковный, а не авторитет того или иного представителя Церкви! – а потому стремление избежать наказания, накладываемого церковным авторитетом, есть следствие гордыни, следствие греховности.

Отсюда и возникают различия в градациях наказаний школьных, которые

могут включать «духовное ущемление ученика», «интеллектуальное воздействие», «физическое воздействие»³⁴, и наказания церковные, точнее церковной кары. Для ребенка церковная кара, конечно, не может быть применена в полной мере, и церковная практика базируется на этом принципе. Однако необходимо учитывать, что «дитя склонно и само, не в движениях сердца, но в работе своего маленького ума – к дохристианскому понятию о Праведности в Боге, склонно к формализму и «юридизму», – и это связано и со слабым пониманием чужой и собственной души и отсутствием опыта страданий, впервые уносящих нас к Божественной Любви. Христианская среда должна была бы расширять эту натуральную узость детского сердца, а не укреплять ее, как это часто происходит в наших семьях»³⁵. Определенная ветхозаветность детского сознания должна иметь представление о церковной каре, должна помнить о грядущем метафизическом наказании, что и должно способствовать духовно-нравственному росту ребенка.

34. Там же. С. 138.

35. Зеньковский В.В., проф. Психология детства...С. 28.

33. Там же. С. 71.



Т.В. Юрьева

УДК 37.025

Изучение иконы в школе и ВУЗе как основа духовного воспитания

Аннотация: В данной статье рассматриваются черты православной иконы как основы духовно-нравственного воспитания подрастающего поколения. Предлагаются пути использования иконы в духовном контексте образовательной деятельности.

Ключевые слова: Духовность, православие, икона, образ, православная культура.

T.V. Yuryeva

Features of education and upbringing in a multicultural region

Abstract: This article examines the features of the Orthodox icon as the basis for the spiritual and moral education of the younger generation. The ways of using the icon in the spiritual context of educational activities are proposed.

Keywords: Spirituality, Orthodoxy, icon, image, Orthodox culture.

Трудно переоценить значение иконы для русской православной культуры. Недаром с победой над иконоборчеством весь православный мир стал отмечать праздник Торжества православия. В постановлении Седьмого Вселенского Собора о почитании икон говорится:

«...следуя богоглаголивому учению святых отцов и преданию Кафолической Церкви и Духу Святому, в ней живущему, со всяким тщанием и осмотрительностью определяем: подобно изображению честного и животворящего Креста, полагать во святых Божиих церквях, на священных сосудах и одеждах, на стенах и на досках, в домах и на путях, честные и святые иконы, написанные красками и сделанные из мозаики и из другого пригодного к

этому вещества, иконы Господа и Бога и Спаса Нашего Иисуса Христа, непорочные Владычицы нашей Святыя Богородицы, также и честных ангелов и всех святых и преподобных мужей. Ибо, чем чаще через изображение на иконах они бывают видимы, тем более взирающие на них побуждаются к воспоминанию о самих первообразах (των πρωτοτύπων) и к любви к ним и к тому, чтобы чествовать их лобызанием и почитательным поклонением (τιμητικὴν προσκύνησιν), не тем истинным по нашей вере служением (λατρείαν), которое приличествует одному только Божескому естеству, но почитанием по тому же образцу, как оно воздается изображению честного и животворящего Креста и святому Евангелию, и прочим святыням, фимиамом и поставлением свечей, как делалось

это по благочестивому обычаю и древними. Ибо честь, воздаваемая образу, восходит (*διαβαίνει*) к первообразу, и поклоняющийся (о *προσκυνών*) иконе поклоняется (*προσκυνη*) ипостаси изображенного на ней»¹.

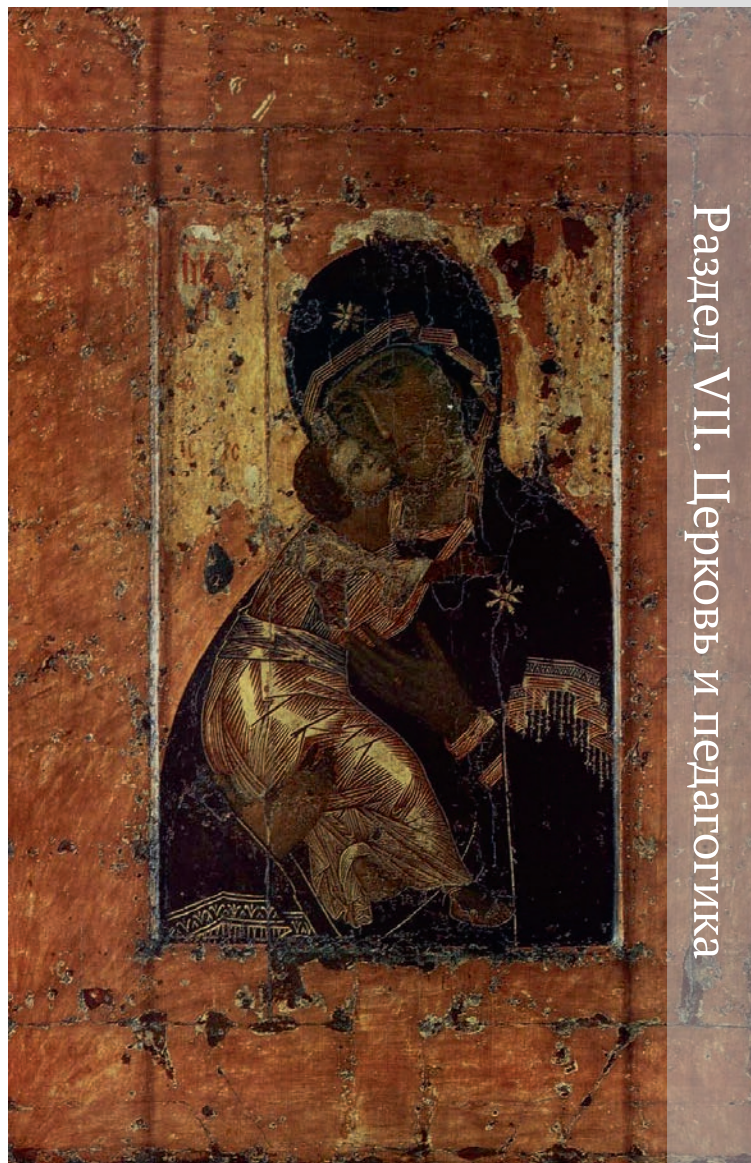
Таким образом, Церковь приравнивает икону к Святому Евангелию, т. е. Слову Божию и тем самым рассматривает икону как высочайшее достижение человеческого духа. Отсюда можно вывести логическую параллель: если Евангелие – благая весть – несет спасительную благую весть, выраженную в слове, так икона передает эту весть через образ. Свт. Василий Великий отмечал в свое время: «Что слово повествования предлагает для слуха, то молчаливая живопись показывает через изображения». Не противоречат этой мысли и высказывания современных исследователей иконы. «Слово и Образ имеют один источник, в своей онтологической глубине они тождественны», – пишет автор книги «Богословие иконы» И.К. Языкова². Поэтому икона, также как и Евангелие, несет в себе всю сумму православного мировоззрения, которое является основой для нашей русской культуры и сегодня. И общаясь с иконой, изучая ее, пытаюсь ее понять, человек неизбежно постигает все те духовно-нравственные мировоззренческие основы, которые заложены в православии.

Воздействие иконы столь сильное, что человек, изучающий икону, или художник, начинающий писать иконы неизбежно становится православным верующим. Нельзя оставаться отстраненно судящим икону искусствоведам, невозможно написать настоящую икону, если ты просто художник, а не иконописец. В понимании этого феномена иконы заложена и ее педагогическая составляющая. Через икону, через ее созерцание и через разговор о ней можно сделать в педагогическом смысле очень многое.

В светском учебном заведении, будь то школа или университет, икона может изучаться на таких предметах как «Мировая художественная культура», «Культурология», «История Отечественной

культуры», собственно «История» и «Краеведение».

На наш взгляд, именно в курсе мировой художественной культуры, при особом внимании к памятникам культуры русского Средневековья, можно успешно решать вопросы, связанные с сущностью религиозной (в данном случае – православной) культуры. Причем преподавание основ художественной культуры Средневековья позволяет наглядно, на лучших примерах религиозного



Раздел VII. Церковь и педагогика

Фотография 1. Владимирская икона Божией Матери

Фотография из открытых источников.

искусства, раскрывать достаточно сложные богословские вопросы.

Тем не менее, трудно оставаться в рамках исключительно светской образовательной парадигмы и рассматривать икону исключительно как культурный артефакт или произведение искусства. Как справедливо отметил о. Павел Флоренский,

1. Определение святого великого и вселенского собора, второго в Никее (Деяния Вселенских соборов, изданные в русском переводе при Казанской духовной академии) [Текст]. – Казань: Центральная типография, 1909. – Т. 7. – С. 284–285.

2. Языкова И.К. Богословие иконы [Текст] / И.К. Языкова. – М., 1995. С.8.



Фотография 2. «...пустите детей и не препятствуйте им приходить ко Мне, ибо таковых есть Царство Небесное.» (Мф. 19:14)

Фотография из открытых источников.

«...икона всегда или больше себя самоё, когда она – небесное видение, или меньше, если она некоторому сознанию не открывает мира сверхчувственного и не может быть называема иначе как расписанной доской»³. И на самом деле, часто можно услышать от несведущего человека, что все иконы одинаковы, что совершенно не соответствует действительности. Неумение видеть, читать и чувствовать икону свидетельствует об отсутствии внутреннего духовного опыта, неразвитости души. И важно достичь такого восприятия иконы, которое дает понимание в ней большего, чем сумма эстетических качеств. В данном случае невозможно не говорить о богословии иконы.

Первое, что обычно человек востребует в произведении искусства – это красота. О красоте много пишут, пытаясь понять природу красивого в восприятии человека, часто пытаясь объяснить очень конкретными, например, физиологическими причинами.

Библия предлагает иной взгляд на красоту, свидетельствуя, что она лежала в основе мира и человек был к ней причастен. Красота укоренена в Боге, и красота истинная – Сам Бог. Изгнание из

Рая – это образ утраченной красоты, разрыв человека с красотой истинной. Возвращение человека к Богу должно осуществиться через обретения Царства Божьего, горнего Иерусалима, который в Книге Откровения описывается как «город, приготовленный как невеста, украшенная для мужа своего» (Откр.21.2). Это образ будущей красоты. В конце времен воссияет истинная красота Божественного творения – очищенная, спасенная, преображенная. А всякая земная красота – есть только образ, в большей или меньшей степени отражающий Первоисточник.

Итак, ключевыми понятиями для иконы становятся *красота* и *образ*. Вся иконография через образы Первообраза повествует об обожженном мире, конечной цели человеческих устремлений.

Вторая эстетическая категория «безобразное» уже в самой структуре слова содержит ее понимание как отсутствие образа. И здесь в светской эстетике неизбежно встает вопрос, – а о каком образе речь? Попробуйте ответить на него вне богословских категорий. И будет ли этот ответ таковым в прямом смысле слова?

В качестве размышления хочу привести один пример – книгу М.В. Алпатова «Древнерусская иконопись». При всем безмерном уважении ко

3. Флоренский П. Иконостас [Текст] / П.Флоренский. – СПб, 1993. С.44.

всем тем искусствоведам, которые в советское время изучали и сохраняли икону, приходится констатировать факт, что, силою всем известных обстоятельств, они во многом были стеснены в своих высказываниях об иконе. Так, М.В. Алпатов в своем тексте ни разу не использовал слово «образ» ни в искусствоведческом, ни, тем более, в богословском значении. И понятно, почему. Думаю, что это было сделано осознанно. Но возможно ли говорить об иконе, оперируя только понятиями колорит, сюжет, композиция?

Понятие красоты включает в себя понятие гармонии, совершенства, а для христианского мировоззрения это еще и понятие чистоты и добра. Так, в иконе соединяется этика и эстетика, определяется духовно-нравственное начало. Глядя на икону и правильно ее воспринимая, человек начинает видеть не только то, что лежит на поверхности, он начинает проникать глубже. И уже не придет в голову оценивать, например, лик Богоматери с точки зрения обыденной красоты. И если все-таки возникнет вопрос – красива или нет Богоматерь внешне? – его просто должно оставить без ответа, как неуместный.

Постигая внутренний мир иконы, мы ощущаем бесконечность иной красоты, нравственной и духовной. Через что рождается это понимание? Как донести это до наших студентов или учеников?

Опираясь на достаточно долгий период преподавания древнерусской культуры, хочу отметить, что многое заложено уже в самой иконе как в символично-богословском тексте, обладающем еще и качеством визуального эмоционально-чувственного воздействия на человеческое восприятие.

Роль педагога здесь может заключаться, в-первых, в том, чтобы дать возможность посмотреть на икону, спокойно и не торопясь, без суеты нашей обычной жизни. Я уверяю Вас, что это очень важно. Даже священники, которые годами служат в своих храмах, иногда не могут вспомнить, какие иконы стоят у них в иконостасе. Поэтому просто необходимо поставить человека в ситуацию специального созерцания. Посмотреть на лик Спасителя, Богоматери или святого и послушать свой внутренний голос, услышать, что отзовется внутри, является исключительно важным. Это первый этап в восприятии иконы, на котором духовно-нравственные ценности, заложенные в иконе, воспринимаются на эмоционально-чувственном уровне.

Дальнейшие шаги по восприятию иконы связаны

с основными уровнями передачи в ней христианских смыслов. Это, прежде всего, содержательная сторона изображенного на иконе – евангельская или житийная история представленного на иконе образа. Здесь важно знать эту историю, быть знакомым с главными христианскими текстами.

Следующий этап – раскрытие символического смысла иконы, который определяет весь ее изобразительный строй и формирует ее язык, в корне отличный от языка реалистического искусства. Волею-неволей приходится постоянно сравнивать икону с реалистической живописью, поскольку в наше время человек формирует свое восприятие под воздействием визуальной культуры, которая напрямую связана с картинами окружающего человека мира.

Разговор о символике иконы и объяснение всех нюансов иконографического языка с одной стороны, сразу открывает икону для зрителя, делает ее понятной, с другой стороны – это всегда разговор о Боге, о вере, о христианском пути к истине и спасению. Иначе это происходить не может. Именно в этот момент раскрывается вся мировоззренческая духовно-нравственная основа иконного образа.

Ну а последний уровень восприятия иконы определяется в богословии иконы как анагогический (анагория – восхождение). На этом уровне человеку уже не должны мешать никакие трудности в восприятии образа. Он прекрасно знает, что или кто изображен на иконе, и почему изображен именно так. Это уже освоенное знание. В этот момент через иконный образ человек восходит к первообразу и начинается молитва.

Вопросы своей духовно-нравственной жизни решаются каждым человеком индивидуально. Но миссия гуманитарных предметов, в которых затрагивается сущность церковного искусства, состоит в том, что человеку дается помощь в его духовно-нравственной жизни в виде понимания величайшего достижения человеческой культуры – православной иконы.



С.И. Бажов

УДК 1 (091)

Обращение к святоотеческой традиции в религиозной философии И.В. Киреевского и А.С. Хомякова

Аннотация: В данной статье обращение И.В. Киреевского и А.С. Хомякова в религиозно-философских исканиях к святоотеческому наследию рассматривается здесь как мотивированное поисками религиозно-философского синтеза. У Киреевского на первом плане оказывается идея цельного знания, включающая в себя чувственное познание, разум, веру. Философ не раз отмечал, что эту идею он сформулировал, изучая святоотеческую традицию. Эти размышления Киреевского и аналогичные воззрения Хомякова можно связать, в частности, со святоотеческим учением о человеке внешнем и внутреннем. Сохраняет ли синтетический потенциал этих учений свою значимость и сегодня?

Ключевые слова: И.В. Киреевский, А.С. Хомяков, цельное знание, соборность, самостоятельная русская религиозно-философская мысль, родоначальники славянофильства, святоотеческое наследие.

S.I. Bazhov

Appeal to the patristic tradition in the religious philosophy of I.V. Kireevsky and A.S. Khomyakov

Abstract: The appeal of I.V. Kireevsky and A.S. Khomyakov in religious and philosophical searches to the patristic heritage is considered here as motivated by the search for religious and philosophical synthesis. Kireevsky's idea of integral knowledge, which includes sensory knowledge, reason, and faith, is in the foreground. The philosopher has repeatedly noted that he formulated this idea by studying the patristic tradition. These reflections of Kireevsky and similar views of Khomyakov can be connected, in particular, with the patristic teaching about the external and internal man. Does the synthetic potential of these teachings remain relevant today?

Keywords: I.V. Kireevsky, A.S. Khomyakov, integral knowledge, conciliarity, independent Russian religious and philosophical thought, founders of Slavophilism, patristic heritage.

I.

Обращение И. В. Киреевского и А. С. Хомякова в религиозно-философских исканиях к святоотеческому наследию рассматривается здесь как мотивированное поисками религиозно-философского синтеза. У Киреевского на первом плане оказывается идея цельного знания, включающая в себя чувственное познание, разум и веру. Философ не раз отмечал, что эту идею он сформулировал, изучая святоотеческую традицию. Эти размышления Киреевского и аналогичные воззрения Хомякова можно связать, в частности, со святоотеческим учением о человеке внешнем и внутреннем. Сохраняет ли синтетический потенциал этих учений свою значимость и сегодня? Вопрос может быть сформулирован и иначе: имеет ли богословский дискурс значение для философской рефлексии; можно ли именно в богословской схеме увидеть ход мысли – синтетическую схему, значимую и для философии (для религиозной философии)? Дело, таким образом, не только в том, что святоотеческая традиция в известном смысле становится объектом исследовательского интереса в творчестве Киреевского и Хомякова, но и в том, что в святоотеческой традиции оба мыслителя находят принципы, значимые для религиозно-философской (философско-богословской) рефлексии. Вопрос, соответственно, в том, что это за принципы и схемы, и какое значение они имеют в религиозно-философском (философско-богословском) дискурсе.

В контексте рассмотрения философских трактовок святоотеческого наследия целесообразно обращение к проблематике западно-христианской и восточно-христианской (византийско-православной) традиций, неизбежно связанных со

схизматическим спором, в особом ракурсе сопоставления двух типов христианской культуры как спора о предпочтительном типе христианской культуры. Можно прибегнуть к образу сравнения позиций двух верующих – духовно опытного и менее духовно опытного. Понятно, что предпочтительнее позиция первого. Какая же из сравниваемых традиций в большей мере духовно умудрённая: восточнохристианская или западнохристианская (включая её современных наследников)? Здесь могут быть высказаны разные точки зрения и приведены различные аргументы. Важен и вопрос о критерии этой духовной опытности. Косвенный аргумент – в эпоху средневековья в истории западнохристианской цивилизации были «темные века», т. е. цивилизационный разрыв продолжительностью более 500 лет, а в истории Византии их не было, т. е. не было прерывания цивилизационной традиции с неизбежной утратой наиболее сложных и тонких смыслов.

Одним из наиболее значительных явлений средневековой западнохристианской традиции стала схоластическая религиозно-философская традиция. В качестве восточнохристианского аналога западноевропейской схоластики в известной мере можно рассматривать святоотеческую традицию. Идейной встречей, полемическим пересечением этих традиций стали паламитские споры. Характерно, что местом этих споров стала Византия, которая, таким образом, оказалась в большей мере восприимчива к сути этих споров, в сравнении со странами западнохристианской традиции.

Должны ли интересы веры не только соотноситься с разумом, но и характеризоваться в свете разума, сочетаться с разумом и определяться возможностями разума?

Например, в схоластике, в «положительном» смысле, стремились доказать часть истин веры, а позже, при опоре на новоевропейский теоретический разум, уже в «отрицательном» смысле, теоретический разум был не способен обосновывать истины веры подобно метафизическому разуму схоластического рационализма. Другими словами, действительно ли, в конечном счёте, в нашей ориентации мы должны двигаться в границах гносеологически разумно возможного, а сумме доступного человеку знания следует придавать вид разумной системы, либо выдвигается иной принцип? Однозначно, что для познавательной ориентации в той же мере, в какой необходимо пробуждение разума, необходима и жизнь в вере, онтологическое преобразование человека в вере, что означает не только накопление внешнего знания, но и опыт жизни в вере.

Во втором случае проблематику веры недостаточно рассматривать только в гносеологическом ракурсе проблемы соотношения веры и разума. Ее следует истолковывать и в связи с практиками веры в антропологической (субъектной) онтологии. Помимо проблемы одностороннего (гносеологизированного) рассмотрения веры (что является ошибкой), в западнохристианской культуре формировалась совокупность «смещённых» позиций¹ типа противостояния рационалистически ориентированной католической схоластики и иррациональной католической мистики. Это, по сути, означало перманентное наступление на позиции веры с

двух сторон: со стороны разума, закономерно пребывающего в состоянии постоянной самокритики, и со стороны мистицизма, выступавшего в форме мистического варианта гностицизма, способствовавшего подъёму философского пантеизма (Якоб Бёме и др.) и т. д.

Именно в Византии возникла почва для сочетания наук внешних и внутренних, принципов рефлексии и духовной жизни, соответственно, особого варианта сочетания разума и веры, при котором вера не выступала в специфическом (и, в конечном виде, в ущербном) «гносеологическом» ракурсе. Западнохристианская традиция парадоксальным образом содействовала подготовке почвы для новоевропейской секулярной цивилизации. Отчасти это происходило потому, что в западноевропейской традиции не удалось найти в структуре социокультурного бытия, человеческого знания «равновесия» веры и разума, наук внешних и внутренних.

Пример философии Фомы Аквинского, в которой, по утверждению неотомистов, было достигнуто равновесие разума и веры, мало убедителен, ибо что это за равновесие, если оно уникально и неустойчиво? Кроме того, в системе Фомы Аквинского вера рассматривалась в гносеологическом ракурсе, по преимуществу как источник сверхразумных истин (что само по себе правильно), но не онтологически и практически как основа духовной жизни человека.

Но не утратила ли значение вся эта проблематика в наше время? Это было бы так, если бы исполнился прогноз просветителей и адептов научно-технического прогресса об отмирании религии в результате прогресса разума. Однако традиционные религии, хотя и в крайне ослабленном виде, в западном

1. Рассмотрению целой исторической системы этих «смещений» и деформаций много внимания уделял И.В. Киреевский (см. статьи «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России» и «О необходимости и возможности новых начал для философии» // Киреевский И.В. Критика и эстетика. М.: Искусство, 1979. С. 248-332. И др. издания).

мире сохраняются, не говоря уже про другие регионы мира. В этой связи в общем плане можно сказать, что в отличие от архаической формы коллективного человека становление индивидуализированной формы человека, включая и тип современного человека, обусловило возникновение мировых религий. И есть основания полагать, что индивидуализированная форма человека не может воспроизводиться вне мировых религий как сущностно антропологически ориентированных.

Вопрос, таким образом, не столько в том, будет или не будет возрождаться интерес к мировым религиям. Скорее всего, будет. И сегодня этому есть свидетельства: возрождение Православной Церкви в России, заметное оживление религиозной жизни в Польше и в других восточноевропейских странах, исламское возрождение в мире и др. Но в таком случае будет актуальным вопрос - в какой форме должно осуществляться это возрождение в восточнохристианском мире? В тех ли формах, которые парадоксальным образом вносили вклад в формирование почвы секулярной цивилизации, или в иных? Не получится ли в первом случае тот же результат? И не пришло ли время в таком случае обратиться к византийской православной традиции как к духовно более зрелой?

Религиозно-философское и богословское переоткрытие синтетических образцов христианской мудрости в учениях святоотеческой традиции неслучайно, поскольку в учениях святоотеческой традиции был аккумулирован духовный опыт Византии, в которой, в силу её уникальных цивилизационных характеристик, сложился тип духовной и интеллектуальной жизни, который в известном смысле можно назвать

синтетическим.

Здесь нужно пояснить, что дело не в самой форме синтетизма (как известно, схоластическая философия явила даже более значительные синтетические образцы), но в типе синтеза. Если в западнохристианской схоластике тип синтетического соотношения разума и веры был того рода, что в нём вера как одна из центральных форм фигурировала преимущественно в поле гносеологических характеристик в сопоставлении с разумом, то в восточнохристианском варианте синтеза, на его высоте, необходимое соутверждение веры и разума осуществлялось в варианте двуединого синтетического принципа, в котором вера, а не разум, признавалась основой христианской мудрости. В этом смысле речь шла о примате веры над разумом, в котором, в строе дискурса, дело веры в известном смысле было сопряжено с делом разума. Т. е. наряду с утверждением принципа сущностной опоры веры на саму себя и признания в этом смысле примата веры над разумом утверждался и принцип необходимого сопряжения веры с разумом. Таким образом, вера дополняется светом разума, иначе альтернатива здесь – только обыкновенное невежество. Соответственно можно сказать, что в целом опасны не только бездуховность, но и невежество.

Таким образом, сильной стороной схоластического синтеза было признание необходимости сопряжения разума и веры, а слабой – неверная компоновка этого сопряжения, поскольку, несмотря на утверждение иерархии этих начал, в этом соотношении разум преимущественно представал как активное начало, а вера в её существе как начало более пассивное. Вера преимущественно рассматривалась по модели рационального знания, ибо как иначе



Фотография 1. Святитель Григорий Палама.
Фотография из открытых источников.

рассуждать о природе вещей? Так упускалась сущностная специфика «жизни в вере», поскольку назначение веры – не столько объяснение мироздания, сколько спасение человека и лишь в меру этого участие в объяснении мироздания.

Соответственно, далеко не случайна в дальнейшем в западнохристианском мире драма борьбы разума и веры, приведшая к тенденции постепенной, но неуклонной маргинализации веры, наряду с «иррационалистическим» сопротивлением веры разуму в католической мистике, что тоже неверно, поскольку одно сохраняется – сущность веры как веры, опора веры на саму себя, а другое – своего рода «взаимодополнительная» иерархическая сопряженность веры и разума теряется.

Видно, что «придумать» правильное соотношение в рассматриваемой сфере

не так-то просто. Первоначально оно имплицитно формируется в недрах христианской (восточнохристианской) традиции, а потом и эксплицитно осваивается. В отличие от традиции западнохристианской, в восточнохристианской в её взлётах имеет место не только правильная трактовка веры в онтологическом и антропологическом контекстах, но и выстраивается верная иерархия веры и разума, имеет место иерархическое сопряжение веры и разума.

Но и здесь были проблемы, в числе которых, в частности, и недоформулированность некоторых важнейших положений, их только фактический характер. Так, у свт. Григория Паламы нет эксплицитно заявленного принципа сопряжения веры и разума, он лишь фактически положен в сочетании в его дискурсе планов веры, духовно-мистического и рефлексивного богословско-философского (с мотивами аристотелизма).

То есть в его творчестве оказываются совмещены принципы духовной традиции (исихазма) и богословско-философской рефлексии², и то, что фактическое содержание традиции было шире её взлётов и кульминации. Однако окончательная гибель Византии под ударами турок-османов привела к утрате византийского типа духовности, образованности, православной культуры с присущим им на высоте их возможностей сочетанием начал духовных и рефлексивных.

В средневековой Руси преимущественно усвоили основы византийского православия, а не византийский православный духовный и интеллектуальный синтез в полном объёме. Разумеется, на Руси узнали исихазм и глубоко

2. Хоружий С.С. Духовная и культурная традиции в России в их конфликтном взаимоотношении. http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2010/07/hor_bilingua.pdf (дата обращения 18.01.2018).

усвоили эту традицию, но вне сопряжения в едином культурном поле этой духовной традиции с богословско-философской рефлексией, с изучавшимися в университетах внешними науками.

II.

Переоткрытие темы византийского православия как актуальной для религиозно-философского и богословского поиска, начатое И. В. Киреевским и А. С. Хомяковым и продолженное Г. В. Флоровским и его последователями, открыло пути и для развития православного богословия и, в определённом смысле, для религиозной философии. Но особый акцент на этих перспективах, в свете которых стали лучше понятны и мотивы и темы творчества Киреевского и Хомякова, это уже заслуга Флоровского³.

Рассматривая тему в историографическом аспекте, нужно отметить, что ещё при жизни Киреевского и Хомякова к их творчеству был проявлен заметный интерес. В классических трудах по истории русской философии прот. В. Зеньковского и Н. О. Лосского, сохраняющих и поныне научное значение, им посвящены большие разделы. Важное значение имеет также труд Н. А. Бердяева о А. С. Хомякове.

Особый сюжет – и историографический, и содержательный – это размышления прот. Г. Флоровского о творчестве Киреевского и Хомякова, наиболее полно изложенные в «Путиях русского богословия». Здесь уместно сказать о двух моментах: о характеристике Флоровским творчества Киреевского и о

методологической установке Флоровского, которой он придерживался в указанном труде и при характеристике творчества Киреевского, и в целом.

В отличие от большинства исследователей творчества Киреевского, выделявших у него два этапа: европейски ориентированный и славянофильский, – прот. Г. Флоровский усматривал у Киреевского два сменяющих друг друга типа религиозной ориентации: связанный с разного рода христианскими влияниями и второй, где отмечается приверженность Киреевского святоотеческой традиции. Разумеется, прот. Г. Флоровский акцентирует именно второй тип религиозных размышлений Киреевского.

Вместе с тем, верный своему убеждению, что полноценной положительной оценки заслуживают лишь те воззрения, в которых отчётливо проявляется приверженность к православной церковности, прот. Г. Флоровский признаёт за Киреевским, даже периода ориентации последнего на святоотеческую традицию, только ту заслугу, что Киреевскому удалось лишь преодоление религиозного романтизма, но не «воцерковление»⁴. Впрочем, учитывая распространённость установок романтической религиозности (религии чувства), это немалая похвала в устах прот. Г. Флоровского.

Что же касается общей методологии прот. Г. Флоровского, явственно представленной в подразделе «Путей русского богословия», посвященном анализу творчества Киреевского, то о. Георгий придерживался общей схемы противопоставления двух видов религиозных установок: православно-церковных и прочих, по-разному их оценивая.

В методологии прот. Г. Флоровского

3. Сформулированная Флоровским богословско-философская программа неопатристического синтеза получила широкий резонанс и творческое развитие в трудах философов и богословов разных стран (Франция, США, Греция, Россия и др.) и фактически занимает лидирующие позиции в современном православии. См.: Черняев А.В. От редактора. Флоровский в XXI в. // Г.В. Флоровский. Под. Ред. А.В. Черняева. М.: РОССПЭН, 2015. С. 6.

4. Флоровский Г.В. Пути русского богословия. Вильнюс: [б.и.] 1991. С. 260.



Фотография 2. Преподбный Макарий Оптинский.

Фотография из открытых источников.



Фотография 3. Иван Васильевич Киреевский.

Фотография из открытых источников.

отмечается важность органической связи личной веры с православной церковной традицией. Вне такой связи, как показывает история Церкви, неизбежна деформация веры и подлинного понимания церковной традиции. С другой стороны, понятно, что православная церковная традиция (и любая другая) актуализируется лишь посредством личной веры.

В качестве критерия оценки творческого вклада русских религиозных мыслителей в православную мысль прот. Г. Флоровский рассматривал свою позицию, включающую и безусловную приверженность к традиции православной церковности, и идею неопатристического синтеза – особой православной богословской и религиозно-философской программы, а также христианской культурной политики.

В кратком комментарии эта позиция прот. Г. Флоровского может быть истолкована следующим образом – при общем взгляде на религию по степени критической значимости для существования религии (в данном случае – православного христианства) могут быть условно выделены три проблемно-тематических блока: 1) личность и вера (для субъекта вполне достаточно убеждения в ненужности для него религии, чтобы последняя перестала существовать для него в сфере актуальных смыслов; и, наоборот, сопричастность личности к религии основывается на вере и т. д.); 2) проблематика канонического вероучения (понятия канона и ортодоксии имеют центральное значение в плане истолкования содержания христианского вероучения, а разрушение ортодоксии неминуемо ведёт к размыванию содержания вероучения, к кризису веры с содержательной стороны, со стороны вероучения); 3) кадровая, материальная и

организационная инфраструктура религии (разрушение религии с этой стороны также грозит ей гибелью).

Для сохранения религии в равной степени важно устойчивое «воспроизводство» всех трёх вышеуказанных компонентов. В религии спасения может быть обретена вера в спасение, но это невозможно без сохранения самой религии.

Соответственно, в позиции религиозно-философской, богословской и т. д., ориентированной на решение этой комплексной задачи, должна быть представлена не только проблематика веры субъекта, но и церковной традиции, ортодоксального вероучения, христианской политики. Любая позиция, ориентированная только на один проблемно-тематический блок религии, т. е. объективно односторонняя, не может рассматриваться как общая.

Прот. Г. Флоровский уделял много внимания проблематике православной церковной традиции и христианской политики и относительно меньше – проблематике субъекта веры. В этом смысле справедливо признание, что у зрелого Флоровского относительно преобладает такая фундаментальная тема, как традиция Православной Церкви.

В этой связи следует отметить, что достаточно широко распространённая позиция, в соответствии с которой прот. Г. Флоровского рассматривают как исключительно церковного консерватора, неверна. Здесь упускается из виду синтетическая сторона предложенной прот. Г. Флоровским программы неопатристического синтеза, в которой для современности был актуализирован синтез духовной традиции и принципа рефлексии в богословии свт. Григория Паламы, в святоотеческом учении о науках внешних и внутренних, в формуле ви-

зантийской образованности и т. д.

Впрочем, конечно, нельзя изображать позицию о. Георгия так, что в ней весь синтетический потенциал уже актуализирован, содержательно реализован, а не присутствует, в известной мере, латентно и потому нуждается в дальнейшем раскрытии. О степени содержательной раскрытости синтеза прот. Г. Флоровского свидетельствует эскизный характер самой идеи неопатристического синтеза. В самом деле, основной массив крупных работ прот. Г. Флоровского – это историко-богословские труды. Что касается его систематических религиозно-философских и богословских работ, то первых было сравнительно немного (т. к. главное внимание он уделял богословию, а не религиозной философии), а вторые в основном были написаны не с целью дальнейшего раскрытия общей программы неопатристического синтеза.

Если в адрес Киреевского прот. Г. Флоровский высказывает критические замечания, в частности, упрекая первого в романтизме, то Хомякова о. Георгий не критикует, хотя, как верно отмечает прот. В. Зеньковский, влияние романтизма испытали и Киреевский, и Хомяков. «Заметим тут же, что определение западной культуры как торжества «рационализма», обвинение в этом всего Запада возникло в XVIII в. на Западе же, в эпоху «предромантизма» (как во Франции, так и в Германии), и перешло к русским мыслителям как «сама собою разумеющаяся истина».⁵

Впрочем, основания различного отношения прот. Г. Флоровского к Киреевскому и Хомякову вполне понятны. У Хомякова о. Г. Флоровский особо ценил учение о

5. Зеньковский В.В., прот. История русской философии. М.: ЭКСМО-ПРЕСС, Харьков: «Фолио», 2001. С. 188



Фотография 4. Алексей Степанович Хомяков.

Фотография из открытых источников.

Церкви. В общем историческом контексте позиция прот. Г. Флоровского вполне понятна. Он противостоял, в частности, тенденции религиозного субъективизма, явственно обозначившейся в период «нового религиозного сознания».

Обычно вклад родоначальников славянофильства в развитие русской философской мысли характеризуется как разработка христианской философии. Эта характеристика верна, но в то же время представляется и слишком общей.

Своеобразная, оригинальная сторона религиозной философии родоначальников славянофильства заключалась в опыте обращения к православной традиции, к святоотеческому наследию как к одному из важнейших источников для построения религиозной филосо-

фии. Особенно отчётливо эта мысль была сформулирована И. В. Киреевским, который полагал, что подлинной и единственной синтетической основой религиозной философии может быть лишь выработанный в святоотеческой традиции (в «святоотеческой философии») принцип цельного знания, предусматривающий иерархическое сочетание с одной стороны начал веры, с другой – разума и чувств.

В воззрениях родоначальников славянофильства не менее чем общие черты важны и разногласия. И Киреевский, и Хомяков в духе романтизма идеализировали допетровскую Русь, полагая, что ей был присущ особый древнерусский тип просвещения, основанный на православной традиции.

Вместе с тем, если Хомяков видел в древ-

нерусском православном типе просвещения актуальный идеал, значимый и в современную славянофилам эпоху, то Киреевский был настроен более реалистически и полагал, что послепетровский период во всём его содержательном многообразии из российской истории не выбросить, влияния петровских реформ не устранить, поэтому поиск дальнейших путей развития общества, культуры, мировоззрения следует вести не в русле противопоставления допетровских и послепетровских начал русской жизни, но пытаться найти оптимальное соотношение начал допетровских, древнерусских православных, и послепетровских, европеизированных. Соответственно, Киреевский выступал против крайностей, с одной стороны, романтического идеала реставрации допетровского древнерусского православного просвещения, с другой – против тотальной европеизации России. Он ратовал за поиск сбалансированного пути, основанного на установлении в российском обществе, в русской культуре оптимального соотношения начал допетровских, самобытных, и европеизированных, западных.

Именно указанная установка Киреевского и аналогичные установки у других славянофилов объясняли противоречивое соотношение начал консервативно-охранительных (принципы самодержавия, народности, общинности, примата морали над правом и др.) и либеральных (рассуждения о правах личности и т. п.) в социально-политическом дискурсе славянофилов. Сами славянофилы не видели в своих воззрениях этого противоречия, однако многим преемникам их уже приходилось совершать выбор: или самодержавие, или правовое государство в форме конституционной монархии и т. д.

Ещё одно важное различие в философских воззрениях Киреевского и Хомякова касается

трактовок общего для мыслителей представления о формировании на основе самобытных начал просвещения нового типа, имеющего не только национальное, но и общечеловеческое значение. Различие касалось трактовки самобытных начал русской культуры. В то время как оба мыслителя рассматривали православное христианство в качестве самобытного начала русской жизни, Киреевский считал «истинно православное христианство... святоотеческую философию» единственным самобытным началом, которое должно быть положено в основание просвещения нового типа. В сравнении с Киреевским Хомяков шире трактовал самобытные начала русской жизни, включая в них, помимо православия, ещё «народную жизнь» и принцип общинности. Тем самым в воззрениях Хомякова намечался переход от свойственной Киреевскому «пневматологии самобытности» к разработке «социологии самобытности», которая была впоследствии подробно и основательно развита младшими славянофилами (К. С. Аксаковым, Ю. Ф. Самариным, А. И. Кошелевым, П. В. Киреевским и др.).

Здесь дело не только и не столько в различии акцентов. В этом различии акцентов приоткрываются и дальнейшие пути развития русского философского самосознания. Так, спустя десятилетия последователь И. В. Киреевского в части признания принципиальной важности для русского богословского и религиозно-философского самосознания святоотеческой традиции прот. Г.В. Флоровский, размышляя об истинном значении славянофильства, противопоставлял национализм истинный, всечеловечества, и национализм ложный, своего «культурно-исторического типа».

Рассуждая о началах истинного христианства, к которому должен вернуться Запад, Киреевский опирался на православную

традицию совместно с религиозной философией, православным мышлением, которое он в свою очередь намеревался утвердить на сочетании принципов святоотеческой традиции и новейших результатов западной образованности. По сути дела Киреевский говорил о новой синтетической творческой задаче, решение которой не могло быть сведено ни к простому возвращению к традиции, ни к выдвиганию ещё одной идеологии.

Синтез, к которому был устремлён Киреевский, он пояснял не только посредством высшего понятия цельного знания, в котором утверждалась иерархия понятий гносеологических, этических, эстетических и др., но и с верхней ступенью - верой, однако без замещения только верой этой иерархии ступеней. Он видел идеальный тип православного верующего в том, что «свободное развитие естественных законов разума не может быть вредно для веры...». Ибо вера «для него не слепое понятие...и... не один внешний авторитет, перед которым разум должен слепнуть, но авторитет вместе внешний и внутренний, высшая разумность, живительная для ума».⁶

В рассуждениях о цельном знании, о православном мышлении Киреевский пытался сформулировать кардинальную синтетическую идею соотношения веры и религиозной традиции с разумом таким образом, чтобы указанные понятия сочетались и взаимодействовали не взаимно разрушительным образом. Это являлось задачей новой и сложной.

С этими обращёнными в будущее размышлениями Киреевского можно сравнить

замыслы В. С. Соловьёва, который, подобно Киреевскому, был озабочен тем, в каком облике в современной культуре должен быть представлен синтез христианской культуры для распространения христианства, для его нового исторического наступления.

В отличие от Киреевского, стремившегося к такому сочетанию понятий традиции⁷, веры и разума, в котором было бы сохранено своеобразие этих понятий, Соловьёв стремился преодолеть «отчуждение» современного ума от христианства путём преодоления несоответствующей христианству неразумной, т. е. традиционной формы. «Предстоит задача: ввести вечное содержание христианства в новую, соответствующую ему, т. е. разумную, безусловно, форму...».⁸

В отличие от Киреевского, критиковавшего отвлеченную разумность, равно как и другие способности души в отвлечённом состоянии, стремившегося к поиску модели синтетического иерархического сочетания понятий веры, традиции, разума, Соловьёв рассуждал о «великой задаче» введения христианства в разумную форму в духе рационалистических идеалов времени.

Он не просто критиковал в известных аспектах, возможно, даже во многих (что уместно), но отвергал бытие христианства в «неразумной» форме традиции, фактически стремился к логоцентристскому, просветительского типа замещению традиции разумом, к превращению метафизического разума в основную опору. Если в философском

6. Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Его же. Критика и эстетика. М.: Искусство, 1970. С. 319.

7. Здесь нужно отметить, что понятием традиции Киреевский оперировал фактически, сопоставляя традиции западно- и восточнохристианские и т. д., без рефлексивной тематизации проблематики традиции, которая впервые была осуществлена в творчестве родоначальника традиционализма Р. Генона, а впоследствии вошла и в научный гуманитарный дискурс.

8. Цит. по: Лосский Н.О. История русской философии. М.: Советский писатель, 1991. С. 126.

замысле Киреевского приоткрывались новые интеллектуальные и культурно-исторические горизонты, то замысел Соловьёва представлял собой несколько парадоксальный неосхоластического типа просветительно-христианский синтез, аналогичный новоевропейскому синтезу христиански ориентированного метафизического рационализма (Шеллинг и Гегель).

Следует подчеркнуть, что в осмыслении святоотеческого наследия в творчестве Киреевского и Хомякова, в учении о естественных состояниях ума и в рассмотрении патристического предания как церковного сознания акцент делался на синтетических аспектах святоотеческих учений, сохранивших своё значение для богословских и религиозно-философских построений в современности. Фактически здесь очерчивалась религиозно-философская программа, складывавшаяся в русле восточно-христианской традиции, но оставшаяся имплицитной. Киреевский сформулировал философскую программу разработки «православного мышления», в которой намеревался совместить традиции восточно-христианскую и философскую, но она осталась нереализованной.

В заключение следует подчеркнуть, что идею цельности, синтетическую идею можно рассматривать как ключевую в философской интерпретации Киреевским и Хомяковым святоотеческой традиции. Говоря о цельном знании, о христианском эллинизме, о синтетической формуле византийской образованности и, словно отвечая на знаменитый вопрос Льва Шестова «Афины или Иерусалим?», и Киреевский, и Хомяков утверждают: «И Иерусалим, и Афины; и вера, и разум; и традиция, и разум; и внешние науки, и внутренние», настаивая при этом на восточно-христианском типе синтеза.

И в случае с положением Киреевского о внутреннем цельном знании, и с трактовкой Хомяковым святоотеческого наследия и церковного сознания как основы философской системы, акценты делаются на необходимости включения в состав мировоззренческого комплекса начал веры и разума в одном отношении как иерархически выстроенных, с признанием главенства веры в утверждении религиозных смыслов, а в другом – как необходимо взаимодополнительных с признанием их автономии по отношению друг к другу.

Что касается различий религиозно-философских воззрений Киреевского и Хомякова, то их нужно интерпретировать как эскизы разных вариантов религиозной философии – «персоналистического», в котором на первом плане оказывается проблематика личности, и «субстанциалистского», в котором на первом плане оказывается «субстанция» – духовный организм. Впрочем, различие этих вариантов религиозно-философской мысли относительно. Это различие только в акцентах – на личность у Киреевского и на «духовный организм» у Хомякова, а не на уровне принципиального содержания, поскольку и верующая личность ориентируется на духовный план бытия, и духовная субстанция значима не иначе, как в религиозной ориентации личности.



Памятник Ф.М. Достоевскому у российской государственной библиотеки

Е.А. Федорова (Гаричева)

УДК 82-31

Достоевский без света: проблема интерпретации произведений Ф.М. Достоевского в кинематографе*

Аннотация: В статье рассматриваются самые известные экранизации произведений Ф.М. Достоевского - «Преступление и наказание», «Идиот» и «Кроткая». Несмотря на то, что романы и повести писателя отличаются кинематографичностью, в большинстве киноадаптаций режиссеры не выходят, подобно Достоевскому, на духовно-нравственную проблематику. В статье показаны расхождения между картиной мира писателя и режиссеров, которые занимались экранизацией его произведений.

Ключевые слова: Ф.М. Достоевский, романы «Преступление и наказание», «Идиот», киноадаптация, духовно-нравственная проблематика.

* Публикация подготовлена при финансовой поддержке РФФИ: проект № 18-012-90036 «Достоевский в средней и высшей школе: проблемы и новые подходы».

Е.А. Fedorova

Dostoevsky without light: the problem of interpretation of works F.M. Dostoevsky in the cinema.

Abstract: The article presents the most famous film adaptations of F.M. Dostoevsky's novels *Crime and Punishment*, *The Idiot*. Despite the fact that the writer's works are cinematic, the directors mostly do not adapt the film adaptation, like Dostoevsky, on spiritual and moral issues. The article shows the differences between the picture of the world and the works of its directors.

Keywords: F.M. Dostoevsky, *Crime and Punishment*, *The Idiot*, film adaptation, spiritual and moral issues.

Киноэкранизация - это образная интерпретация литературного текста, его перевод на язык другого искусства. Экранизации литературных первоисточников несут на себе отпечаток не только личности режиссера-интерпретатора, но и той эпохи, в которую они были созданы. Режиссер общается со зрителем посредством киноязыка, который обладает рядом особенностей, ведь кино - единственный вид искусства, в котором точка зрения

обладает подвижностью¹. Зритель может смотреть на вещи и события глазами героя или же с точки зрения наблюдателя со стороны. Кроме того, киноискусство обращается к категории времени, которая лежит в основе картины мира автора.

По мнению Н.Е. Мариевской, структура художественного времени в кинофильме содержит «вертикаль» и «горизонталь»². Под «горизонтальным» временем понимается конструкция, возникающая при соединении отрезков фильма в единое целое. В литературе и в кинематографе «горизонтальное» время выражает монтажность человеческого мышления. «Горизонтальное» время – это время развертывания повествования. «Вертикальное» время фильма отражает духовный опыт автора, то, как автор чувствует и переживает время – это воплощается в динамическом аудиовизуальном образе. Изменение горизонтальной временной структуры при экранизации ведет к трансформации сюжета, к изменению его смысла.

«Вертикальное» время в кинематографе и литературе строится принципиально разными средствами. Литературное описание делает образ многослойным. Многослойность кинематографического образа определяется внутренним временем художника. Так, в кинокартине художественное авантюрное время (по определению М.М. Бахтина) сопрягается с циклическим временем мифа и с линейным эсхатологическим временем, порожденным христианской культурой³.

Кроме того, литературные описания часто содержат такие аллюзии, которые передать в

кинотексте сложно. Это связано с многозначностью литературного текста и художественного образа. В киноэкранизации режиссер вынужден искать образ, эквивалентный литературному⁴. В обоих случаях источником образности становится картина мира автора.

Произведения Ф.М. Достоевского привлекают внимание многих кинорежиссеров. Р.Г. Круглов считает, что это объясняется кинематографичностью романа Достоевского, которая выражается в ориентации на настоящее время, обилии диалогов, дискретности композиции (это напоминает монтаж), наличии внутреннего плана, символизации реального, синтетичности языка (включает разные типы повествования, вставные жанры)⁵.

Казалось бы, если произведения писателя отличаются кинематографичностью, то создать киноадаптацию Достоевского просто. Однако перевод произведений Достоевского на язык другого искусства должен происходить с учетом духовно-нравственной проблематики, которая является главной в творчестве этого писателя.

В 1969 г. Л.И. Кулиджанов создал кинофильм «Преступление и наказание», который вошел в золотой фонд отечественного кинематографа. В 2007 г. Д.И. Светозаров вновь обратился к роману Достоевского и предложил его новую телеверсию. Однако оба режиссера в своих экранизациях обратились к проблеме преступления и наказания, а не возрождения падшего человека.

В киноадаптациях романа «Идиот» можно обнаружить разные трактовки образа князя Мышкина. В кинофильме И.А. Пыррева

1. Лотман Ю.М. Диалог с киноэкраном / Ю. Лотман, Ю. Цивьян. Таллин: Александра, 1994. С. 59.

2. Мариевская Н.Е. Экранизация литературного произведения: анализ художественного времени / Н.Е. Мариевская. Учебное пособие. М.: ВГИК, 2016. С. 10.

3. Там же. С. 15.

4. Там же. С. 22.

5. Круглов Р.Г. Художественный мир Ф.М. Достоевского на киноэкране: проблема интерпретации. Дис. канд. искусствоведения. СПб., 2016. 195 с.

«Идиот» (1958) и в киноадаптации А. Куросавы «Идиот» (1951) Мышкин представлен как человек, несущий любовь к людям.

В 2003 г. режиссер В.В. Бортко создал многосерийный телефильм «Идиот», который имел шумный успех. Главную роль в этой экранизации сыграл Е.В. Миронов, который показал Мышкина как героя-идеолога, близкого автору. Однако религиозный дискурс романа в этом фильме раскрыт не был.

В.Н. Захаров заметил, что русский реализм не исчерпывается «социально-психологическим и историческим детерминизмом», «за социальными, психологическими и историческими явлениями во многих произведениях русской литературы стоит иной план бытия, иная концепция действительности»⁶. Творчество Достоевского, по мнению этого исследователя, развивалось в русле христианского реализма: «Христианский реализм – это реализм, в котором жив Бог, зримо присутствие Христа, явлено откровение Слова. Достоевский был первым, кто в своем творчестве сознательно поднялся до высот христианского реализма, назвав его «реализмом в высшем смысле»⁷.

Лев Иванович Кулиджанов выбрал для экранизации романа «Преступление и наказание» черно-белое изображение. Оператор Вячеслав Шумский ориентировался на графические иллюстрации М. Добужинского и гравюры В. Фаворского. Кулиджанов попробовал сохранить сюжет в максимальной полноте, однако он пожертвовал самым важным для романа эпизодом, в кото-

ром Соня читает Раскольникову из Евангелия о воскресении Лазаря, поскольку этот эпизод не вписывался в рамки советского атеистического сознания. Нет в фильме и эпилога романа, в котором Раскольников после Светлого Христова Воскресения и говения показан на пороге новой жизни. Таким образом, режиссер поднимает проблему преступления и наказания, а не возрождения личности.

В фильме Кулиджанова нет снов Раскольникова, которые важны в романе, их заменяет повторяющийся сюжет погони полицейских за героем, который становится его кошмаром. Нет в экранизации и снов Свидригайлова. Между тем, сны Раскольникова и Свидригайлова важны для понимания их духовного мира. Без них невозможно понять и символический план романа Достоевского.

В фильме Кулиджанова есть мотив боя часов, который преследует Раскольникова: часы всегда отбивают семь часов – это время убийства. В романе Достоевского кошмаром героя становится дребезжащий звук дверного колокольчика квартиры, в которой он совершил убийство. Есть и другие символы. Звон воскресных колоколов во сне Раскольникова после встречи с мещанином означает начало возрождения героя. Об этом же говорит и символика яичной скорлупы на темной лестнице. Что символизирует эта деталь? Грядущую Пасху, о которой мы узнаем в эпилоге? Или это начало рождения нового Раскольникова, который хочет быть «собеседником», а не «двойником» (по терминологии А. Ухтомского).

Следует отметить, что Раскольников после этого сна впервые вспоминает о том, что убил не только ростовщицу Алену Ивановну, но и ее невинную сестру Лизавету. Он не может представить, как расскажет о ее убийстве

6. Захаров В.Н. Христианский реализм в русской литературе (постановка проблемы) // Евангельский текст в русской литературе XVIII-XX вв.: цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр: сб. науч. тр. Вып. 3 / Отв. Ред. В.Н. Захаров; ПетрГУ. Петрозаводск, 2001. С. 8.

7. Там же. С. 16.

Соне.

В фильме Кулиджанова Раскольников только берет в руки Евангелие и с ужасом узнает, что его принесла Соне Лизавета, об убийстве которой он почти забыл. В телеверсии Светозарова Соня читает о воскрешении Лазаря, однако ее чтение сопровождается внутренним монологом Раскольникова, т.е. передается его точка зрения. Он смотрит в этот момент на Соню как на «юродивую». Текст Евангелия при этом не воспринимается зрителем.

Обращение к тексту Достоевского позволит убедиться в том, что сцена чтения Евангелия в романе показана объемно: глазами Раскольникова, Сони и автора. Чтение Вечной Книги сопровождается авторским комментарием, где есть замечание, что было темно и все мешалось перед глазами Сони, т.е. читатель смотрит на мир глазами героини. А далее голос автора соединяется с голосом героини и усиливает звучание евангельского слова⁸. Речевой жанр исповеди переходит в проповедь, большое значение имеют авторский курсив и отмеченные автором паузы в речи героини: «Иисус говорит ей: воскреснет брат твой. Марфа сказала Ему: знаю, что воскреснет в воскресение, в последний день. Иисус сказал ей: Я есмь воскресение и жизнь; верующий в Меня, если и умрет, оживет. И всякий живущий и верующий в Меня не умрет во веки». Главные слова в авторском тексте выделены курсивом: «Я есмь воскресение и жизнь» (Иоанн 11: 25). Курсив в указанной и

последующей сценах романа показывает, что автор соединяет свой голос с голосом Сони и с Евангельской Истиной.

В фильме И.А. Пырьева «Идиот» (1958) поднимается проблема власти денег и показывается трагедия Настасьи Филипповны Барашковой. Как замечает Р.Г. Круглов, «драматический пафос, экзальтация актеров достигают апогея в сценах-конклавах; эти сцены (в особенности, финальная) и определяют, прежде всего, эстетическую ценность картины; напряженность интриги, разрешающаяся в скандальном общем действии, – та черта художественного мира Достоевского, которая наиболее ярко реализована в фильме. Достигнутый зрелищный эффект используется, прежде всего, для выражения идеи о порочности сребролюбия, финальная сцена окончательно ставит акцент на ней, предельно конкретно обозначая смысловой вектор фильма»⁹.

В экранизации Ивана Александровича Пырьева евангельские аллюзии возникают у зрителя в сцене посещения Настасьей Филипповной дома Гани Иволгина. После замечания Мышкина – «Вы не такая», – Настасья Филипповна соглашается с ним и признается, что где-то видела его лицо. Лицо Мышкина, роль которого исполняет Ю.В. Яковлев, показывается крупным планом и напоминает по своей иконографичности лик Спасителя. Настасья Филипповна, роль которой играет Ю.К. Борисова, испытывает мучительный стыд и просит прощения у матери Гани Иволгина. Возникает аллюзия к евангельскому сюжету «Христос и грешница». Любопытно, что когда фильм И.А. Пырьева «Идиот» был представлен американской публике, Ю.В. Яковлеву

8. Федорова Е.А. Евангельское слово в романах Ф.М. Достоевского «Преступление и наказание», «Идиот» // Аксиологическое пространство русской словесности: традиции и перспективы изучения: Материалы международной научной конференции «Кусковские чтения. Аксиологическое пространство русской словесности: традиции и перспективы изучения», г. Москва, 3-6 октября 2019 г. / сост. М.. Михайлова. М.: Издательский центр МГИК, 2019. С. 355 – 364.

9. Круглов Р.Г. Указ соч. С. 97.

предложили в Америке сыграть роль Иисуса Христа. Для Ю.В. Яковлева исполнение роли Мышкина стало определяющим в его жизни. Юрий Васильевич всю свою актерскую жизнь пытался найти возможность подняться на такую духовную высоту, которую испытал, исполняя роль Мышкина.

В фильме И.А. Пырьева есть символы, которые готовят зрителя к пониманию трагедии Настасьи Филипповны. На вопрос Гани Иволгина, женился бы Рогожин на Настасье Филипповне, Мышкин отвечает, что женился бы, а потом зарезал бы ее.

В этот момент опрокидывается бутылка на стол - и красное вино разливается по скатерти. Режиссер создает символический план с помощью красного цвета вина, который ассоциируется с пролитой кровью. Кроме этого, туман на улицах Петербурга и метель за окном символизируют состояние героев, которые теряют духовные ориентиры.

Экранизация И.А. Пырьева охватывает только первую часть романа. Телефильм В.В. Бортко «Идиот» (2003), где в главной роли играл Е.В. Миронов, обращается ко всему роману. Евгений Витальевич делает своего героя интеллектуальнее и ближе к автору. Замечательно звучат его монологи о смертной казни, о социализме и католицизме. Однако духовный мир героя, особенно перед покушением Рогожина, актер раскрыть не может, поскольку здесь необходима работа режиссера. А.В. Рябоконт замечает по поводу «горизонтального» времени этого фрагмента фильма: «Такая последовательность кадров не раскрывает в полной мере душевное состояние князя, она показывает только иррациональный страх Мышкина перед Рогожиным»¹⁰. Проблема

раскрытия духовного мира и внутреннего конфликта героя перед покушением Рогожина режиссером не решена.

Киноадаптация Акиры Куросавы «Идиот» (1951) вошла в классику мирового кино. Удивительно, что перенесение событий в послевоенную Японию и даже изменение сюжета не сказалось на идее Достоевского показать «положительно прекрасного человека». Камэда-Мышкин – это бывший военнопленный, приговоренный к расстрелу, но избежавший в последний момент смертной казни. После того, как он внезапно обрел жизнь второй раз, он понял, что главная ценность – это человеческая жизнь, поэтому он несет в себе любовь к людям и сострадание. Об этом он говорит в начале фильма Аяко-Аглае.

В фильме Куросавы усиливается символический план романа. Кроме этого режиссеру удается обратить зрителя к вопросам религии, правда, к специфической японской религии, которая соединяет в себе синтонизм и буддизм. В фильме А. Куросавы, как и в романе Достоевского, нож является символическим лейтмотивом, символический план создается в киноадаптации с помощью белого цвета, образа метели за окном, огня в печи-буржуйке, звука молитвенного гонга. Сцена психологического поединка героинь – Таэко Насу и Аяко – сопровождается символами: дважды вырывается огонь из печки-буржуйки. Именно в этот момент в душе героини – сначала Аяко, потом Таэко Насу – вспыхивает гордость: «В этой сцене долгому и многозначительному обмену взглядами между четырьмя героями аккомпанирует приглушенное завывание вьюги за окном. Затем, как предвестие того, что произойдет

10. Рябоконт А.В. Образ князя Мышкина в национальной экранной интерпретации // Вестник ВГИК. 2019. Т. 11

№ 2 (40). С. 54-63.

далее, следует крупный план печки-буржуйки, внезапно пыхнувшей пламенем от снежного ветра...»¹¹.

Кульминацией религиозно-философских идей режиссера становится сцена «братания» двух героев-антиподов, Мышкина и Рогожина. Трудно согласиться с Л.И. Сараскиной, что в фильме это «неверующие герои»¹². Эта сцена в фильме Куросавы сопровождается звуками молитвенного гонга. Камэда спрашивает у Акамы (Рогожина): «Что это?», на что получает ответ: «Моя мать перед Буддой в колокольчик звонит и молится». А далее Акама задает вопрос Камэде: «А ты веришь в Бога или во что-нибудь еще?» и признается: «А меня еще в детстве мать заставляла молиться... До сих пор оберег ношу в бумажнике». Камэда отвечает, что не задумывался над этим вопросом и признается, что у него тоже есть оберег: это камень, который он зажал в руке во время смертной казни. Когда его помиловали, у него произошел припадок падучей, а камень был зажат в руке. Акама просит Камэду обменяться оберегами. Камень – один из объектов религиозного культа синтоизма, поскольку японцы верят, что в окружающей природе есть духи, оберегающие человека. Эта сцена позволяет понять финал фильма, когда Акама словно в горячке видит радугу, на облаке свою мать и Тазко Насу. Фильм А. Куросавы завершается словами Аяко-Аглаи: «Господин Камэда был по-настоящему хорошим человеком. Если бы

мы были способны любить людей так, как он их любил – не испытывая ненависти...» И признается после паузы: «Я была идиоткой...»

В киноадаптации речь Мышкина о православной вере, обращенная к Рогожину, – об атеисте, убийце и верующей женщине с ребенком – также должна быть усилена символическим планом. В слове Мышкина об атеисте перед братанием и покушением на него Рогожина речь идет об отсутствии естественной веры. По определению свт. Игнатия (Брянчанинова) атеист реализует свое желание не верить и доказывает это с помощью разума. Во втором случае показано отсутствие веры деятельной: верить – значит соблюдать библейские заповеди, среди которых есть заповедь «не убий». Наконец, рассказ о верующей женщине с ребенком показывает единство веры естественной, деятельной и благодатной. Эти три примера нужны автору для того, чтобы предупредить о том, что ожидает героев, которые сделают неверный выбор: история атеиста проецируется на историю Ипполита, за убийцей приятеля проступает Рогожин, который уже приготовил нож. В рассказе бабы с ребенком проступает притча о блудном сыне, несущая идею прощения при условии покаяния. Евангельская идея любви Бога как «отца» «к родному дитя» звучит в словах Мышкина, обращенных к Рогожину и реализуется в финале романа в жесте утешения героя.

Возможно, в отечественном кинематографе еще произойдет обращение к роману «Идиот», и мы сможем с помощью режиссера и актеров обратиться к духовно-нравственной проблематике произведений великого писателя.

11. *Лекманов О.* Мотив снега в фильмах А. Куросавы «Идиот» и Л. Висконти «Белые ночи» // IV Международный симпозиум «Русская словесность в мировом культурном контексте». Избранные доклады и тезисы / под общей ред. И.Л. Волгина. М.: Фонд Достоевского, 2012-2014. С. 490.

12. *Сараскина Л.И.* Князь Мышкин в Бомбее, на курортах Гоа и в других краях. Принципы адаптации // Достоевский и мировая культура. М., 2014. № 31. С. 180.

Сведения об авторах

Бажов Сергей Иванович, кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора истории русской философии Института философии РАН. (Россия, Москва);

Березина Елена Алексеевна, магистрант ЯГПУ имени К.Д. Ушинского. (Россия, Ярославль);

Виденеева Алла Евгеньевна, кандидат исторических наук, член Творческого союза художников России (секция искусствознания), докторант Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. святых Кирилла и Мефодия. (Россия, Ростов);

Ефимов Андрей Борисович, доктор физико-математических наук, заведующий кафедрой миссиологии Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, руководитель миссионерского центра. (Россия, Москва);

Казберова Евгения Федоровна, учитель высшей категории МОУ Глебовская ОШ ЯМР РФ, г. Ярославль. (Россия, Ярославль);

Кирилэ Феодор, доктор филологических наук, профессор Бухарестского университета. (Румыния, Бухарест);

Колесников Сергей Александрович, доктор филологических наук, проректор по НИР Белгородской духовной семинарии; профессор Белгородского юридического института МВД России. (Россия, Белгород);

Кришат Мария, историк-музеевед, журналист, автор путеводителей по Швейцарии. (Швейцария, Эшенбах, кантона Люцерн);

Марасанова Виктория Михайловна, доктор исторических наук, профессор, зав. кафедрой рекламы и связей с общественностью Ярославского государственного университета им. П.Г. Демидова. (Россия, Ярославль);

Овчаров Олег Андреевич, иерей, кандидат юридических наук, преподаватель кафедры военной администрации, административного и финансового права Военного университета Министерства обороны Российской Федерации. (Россия, Москва);

Сергий (Барабанов), иеромонах, кандидат богословия, первый проректор, заведующий кафедрой церковно-практических дисциплин Ярославской духовной семинарии. (Россия, Ярославль);

Ситарская Юлия Олеговна, канд. искусств., ответственная за информационный отдел Свято-Амвросиевского прихода Русской Православной Церкви, г. Милан (Италия, Милан);

Талалай Михаил Григорьевич, кандидат исторических наук, член научного комитета Центра амальфитанской истории и культуры (Centro di Cultura e Storia Amalfitana), член научного комитета Ассоциации «Вместе ради Афона» (Insieme per l'Athos), вице-президент Ассоциации «Русская Апулия — Puglia dei Russi». (Италия, Милан);

Уланов Михаил, иерей, кандидат богословия, старший преподаватель Нижегородской духовной семинарии. (Россия, Нижний Новгород);

Федорова (Гаричева) Елена Алексеевна, доктор филологических наук, доцент, заместитель декана филологического факультета по научной работе Ярославского государственного университета им. П.Г. Демидова. (Россия, Ярославль);

Цыплакова Светлана Михайловна, кандидат культурологии, Новосибирский Государственный Педагогический Университет, Новосибирская православная духовная семинария. (Россия, Новосибирская обл., г. Обь);

Шустров Андрей Григорьевич, доктор культурологии, профессор, проректор по НИР, заведующий кафедрой богословия и церковной истории, профессор Ярославской духовной семинарии. (Россия, Ярославль);

Юрьева Татьяна Владимировна, доктор культурологии, профессор кафедры гуманитарных дисциплин Ярославской духовной семинарии; профессор кафедры журналистики Ярославского государственного педагогического университета им. К.Д. Ушинского. (Россия, Ярославль).

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 (подписанные 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), а также средство связи с ними (телефон, адрес электронной почты и т.п.).
9. К статье прилагаются аннотация (не более 700 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;

Иерей Артемий Пацкалев, E-mail: packalev_artem@mail.ru

Вестник Ярославской духовной семинарии. Вып. 2. 2020. Ярославская духовная семинария. – Ярославль, 2020.

Главный редактор иеромонах Сергей (Барабанов)
Ответственный редактор А. Г. Шустров
Ответственный секретарь иерей Артемий Пацкалев
Корректор иеромонах Сергей (Барабанов)
Компьютерная верстка иерей Артемий Пацкалев

Отпечатано в ООО «Авер Плюс»
150040, г. Ярославль, ул. Победы, 34. Тел. 97-69-22, 25-54-85
Бумага офсетная. Формат 84x108/32. Подписано в печать 15.12.2020.
Тираж 220 экз. Усл. п.л. 10. Заказ №395.