

Йошкар-Олинская и Марийская епархия  
Министерство культуры, печати и по делам  
национальностей Республики Марий Эл



# ХРИСТИАНСКОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ И РУССКАЯ КУЛЬТУРА

Материалы  
XIV научно-богословской конференции

Йошкар-Ола  
2011

ББК 86.3  
Х 93

*По благословению  
Высокопреосвященнейшего ИОАННА,  
Архиепископа Йошкар-Олинского и Марийского*

**Редакционная коллегия:**

иерей Алексей Михайлов,  
диакон Александр Жирнов,  
профессор МарГУ А.Т. Липатов (литературный редактор),  
Ю.В. Ерошкин

**Христианское просвещение и русская культура:** Доклады и сообщения XIV научно-богословской конференции (16–17 мая 2011 г.). Йошкар-Ола, 2011. **232 с.**

В сборнике представлены материалы по проблемам апологетики, истории христианства, взаимоотношений религии и образования. В докладах освещаются вопросы духовно-нравственных исканий в области русской словесности на примере творчества Г.Р. Державина, Ф.М. Достоевского, А.Е. Котомкина (Савинского), С.Н. Дурылина. Рассматриваются проблемы истории Православия в Марийском крае и Поволжско-Вятском регионе. Материалы конференции могут быть использованы в качестве краеведческого и учебного пособия по религиоведению, русской словесности, учителями истории края и адресуются преподавателям вузов, средних общеобразовательных и средних учебных заведений.

# СОДЕРЖАНИЕ

## ОФИЦИАЛЬНАЯ ЧАСТЬ

Приветственное слово Высокопреосвященнейшего <i>Иоанна</i> , архиепископа Йошкар-Олинского и Марийского .....	6
Приветствие Президента Республики Марий Эл <i>Л.И. Маркелова</i> .....	7

## ДОКЛАДЫ И СООБЩЕНИЯ

### І. ПРАВОСЛАВИЕ В МАРИЙСКОМ КРАЕ И ПОВОЛЖСКО-ВЯТСКОМ РЕГИОНЕ

<i>Ерошкин Ю.В.</i> Из истории Марийского викариатства Нижегородской епархии: епископы Арсений (Денисов) и Иоанн (Широков).....	9
<i>Козлов Ф.Н.</i> Отделение школы от Церкви: проблемы реализации декрета СНК РСФСР от 23 января 1918 г. в национальных регионах Среднего Поволжья .....	32
<i>Елеев В.Л.</i> О храмах Горномарийского района Республики Марий Эл, отмечающих юбилеи в 2011 году .....	44

## II. ВОПРОСЫ ИСТОРИИ ХРИСТИАНСТВА

*Стариков С.В.*

Александр Куприн и Александр Котомкин:  
судьбы русской эмиграции первой волны  
(1920–1960-е гг.).....52

*Гайдено П.И., Филиппов В.Г.*

Митрополичьи поездки в Киевской Руси:  
цели, обстоятельства, значение .....66

*Синельников С.П.*

Советское законодательство о религиозной пропаганде  
(1918–1930-е гг.) .....81

*Абызова Э.Б.*

Патриарший крест: служение  
Святейшего Патриарха Тихона в 1917–1925 годах .....92

*Галимов Т.Р.*

Русская Церковь в годы монгольского нашествия .....102

## III. ОБРАЗОВАНИЕ И ХРИСТИАНСКОЕ ВОСПИТАНИЕ

*Мельник В.И.*

Апология И.А. Гончарова (Церковь и святые в жизни  
писателя) .....108

*Лега В.П.*

Всемогущ ли Бог? (вопросы апологетики) .....122

*Чузаев Н., иерей*

Лексико-грамматические особенности перевода  
Священного Писания на марийский язык  
(на примере Нового Завета и Псалтири) .....134

*Михайлов А., иерей*

Значение таинства Евхаристии в жизни христианина.....141

*Пахмутова М.А.*

Методологические подходы к понятию «личность»:  
богословие и психология по разные стороны проблемы.....153

*Глушков С. О.*

Церковные хоры и церковная музыка  
в Царевококшайском уезде на рубеже XIX–XX веков.....158

#### IV. ПРАВОСЛАВИЕ И ОТЕЧЕСТВЕННАЯ СЛОВЕСНОСТЬ

*Липатов А. Т.*

Державин и Православие.....166

*Карпов И. П.*

Триединство русской литературы.....180

*Михеева О. В.*

Проблема спасения в философско-религиозных  
исканиях Ф. М. Достоевского  
в 1860–1870-х годах .....190

*Молчанова Н. Ф.*

Штрихи к речевому портрету персонажей  
повести А. П. Чехова «Степь».....197

*Молчанов П. В.*

Речевой портрет матушки Ириней  
в повести С. Н. Дурьлина «Сударь кот».....202

#### V. ВОПРОСЫ ДУХОВНОСТИ В СТУДЕНЧЕСКИХ РАБОТАХ

*Стариков Ю. С.*

Митрополит Московский Даниил  
в отечественной историографии.....208

*Шевнина В. Н.*

Проблемы и жизненные ценности молодежи  
Республики Марий Эл.....222

*Васенева Н. И.*

Возрождение традиции семейного чтения  
и ее значение для духовного развития детей.....228

**Приветственное слово  
Высокопреосвященнейшего Иоанна,  
архиепископа Йошкар-Олинского и Марийского**

Возлюбленные братья и сестры! Сегодня Господь вновь сподобил всех нас собраться под сводами этого Православного центра, чтобы еще и еще раз внимательно всмотреться в то, что происходит в нашей державе Российской, в нашем Марийском крае и что необходимо каждому из нас, чтобы стать участниками делания, которое совершили святые равноапостольные Мефодий и Кирилл. С внешним благоустройением нашего города, Царева града на Кокшаге, необходимо всем нам участвовать и в духовном обновлении нашего Марийского края. Чтобы совершать это делание, каждому из нас необходимо всмотреться в жизнь святых равноапостольных братьев и почерпнуть для себя духовный урок. Мы видим, как град наш облекается в храмы, кресты и купола сияют, но как совершается внутреннее духовное благоуукрашение в сердцах жителей нашего края? Что все мы совершаем, чтобы украсить чертог души христианина, чтобы там воцарился Христос?

Первое наше дело — это сеяние слова Божия, того слова, которое по слову апостола Павла проникает в сердце христианина до самых внутренних его духовных частей, проникает, обновляя его сердце. И нам, получив от Бога этот дар — Православный центр, необходимо использовать его так, чтобы марийский народ ощутил милость Господню через наши с вами руки. Нам предстоит очень серьезное духовное делание — не только перевод Священного Писания, богослужебной литературы на марийский язык, но, прежде всего, — проповедь Слова Божия. «Жатвы много, — говорит Господь, — а делателей мало» (Мф. 9:37). В духовно-нравственном просвещении марийского народа все мы должны принять самое активное участие. Всегда Православие проповедовало слово Божие на понятном, родном языке, и славить Бога святая Церковь призывает на языках

тех народов, которые должны, духовно обновляясь, облечься в славу Божию.

Мы должны еще и еще раз задуматься, и каждый должен задать себе нелицеприятный вопрос: что я сделал для того, чтобы люди, окружающие меня, познали, насколько благ Господь всяческих? Какова моя жизнь? Каковы мои деяния? И апостол Павел говорит: «горе мне, если я не благовествую» (1 Кор. 9:16). И слово Спасителя, шедшего «учити вся языки» — это слово, обращенное к пастырям, к пастве, ко всем, кому не безразлична будущность нашего Марийского края, нашей державы Российской. Нет и не будет обновления Святой Руси до тех пор, пока слово Божие не преобразит души людей и не заставит каждого из нас совершать то делание, на которые мы все поставлены. Дай Бог, чтобы каждый из нас еще и еще раз, осознавая ответственность перед Богом за свою жизнь, нес то в сокровищницу Святой Церкви, что могло бы дать место деланию Божию в сердцах человеческих. Христос воскрес!

### **Приветствие Президента Республики Марий Эл Л.И. Маркелова**

От имени Правительства Республики Марий Эл и от себя лично приветствую участников XIV научно-богословской конференции «Христианское просвещение и русская культура»! Этот представительный форум проходит в канун Дня славянской письменности и культуры, что придает ему особую значимость.

24 мая мы отдаем дань уважения равноапостольным братьям Кириллу и Мефодию, великим просветителям, приобщившим многомиллионные славянские народы к интеллектуально-нравственным сокровищам мировой культуры. Труды Кирилла и Мефодия стали общим достоянием славян, положили основу их нравственному и культурному развитию.

В этом году Дню славянской письменности и культуры посвящен целый цикл мероприятий, организованных Йошкар-

Олинской и Марийской епархией Русской Православной Церкви и Министерством культуры, печати и по делам национальностей Республики Марий Эл. Все эти мероприятия направлены на возрождение славянской культуры и христианского просвещения в Республике Марий Эл.

Поздравляю вас с праздником, желаю успешной и плодотворной работы, и благодарю организаторов конференции за большой вклад в духовное возрождение нашей Родины!



## **I. ПРАВОСЛАВИЕ В МАРИЙСКОМ КРАЕ И ПОВОЛЖСКО-ВЯТСКОМ РЕГИОНЕ**

*ЕРОШКИН Юрий Витальевич,  
научный сотрудник отдела истории МарНИИЯЛИ*

### **Из истории Марийского викариатства Нижегородской епархии: епископы Арсений (Денисов) и Иоанн (Широков)**

История Православия на Марийской земле богата событиями и мало исследована. Например, если о существовании Йошкар-Олинской и Марийской епархии, образованной в 1993 году и возглавляемой архиепископом Иоанном (Тимофеевым), знают практически все, то о деятельности Марийского викариатства Нижегородской епархии в 1929–1937 годах до недавнего времени было известно не многим. Краткую историю его образования хотелось бы предложить вашему вниманию.

Основание Марийского викариатства Нижегородской епархии обусловлено целым рядом факторов. К их числу относятся образование Марийской автономной области (МАО), изменения ее территории в 1920-х годах и вхождение в состав Нижегородского края. При этом в дореволюционное время и в первые годы советской власти церковные приходы Марийского края входили в состав трех епархий: Вятской (Уржумский и Яранский уезды), Нижегородской (Васильсурский уезд), Казанской (Царевококшайский, Козьмодемьянский, Казанский, Чебоксарский уезды). Необходимо было привести приходскую жизнь в соответствие с политическими и административно-территориальными реалиями советского времени.

Ситуация осложнялась еще и тем, что стабильность управления епархиями в годы советской власти нарушалась постоянными арестами епископата, что было характерно не только для 1930-х, но и 1920-х годов. К примеру, митрополит Казанский Кирилл (Смирнов) арестовывался в 1920-м и 1922 годах (после чего находился в заключении до 1937 года и был расстрелян),

епископ Анатолий (Грисюк), впоследствии митрополит, — в 1921 году, епископ Иоасаф (Удалов) — в 1924 и 1925 годах. Подобное положение дел было и в Вятской, и в Нижегородской епархиях, что наводило на мысль об образовании новых викариатств, рукоположении новых архиереев.

Советская власть действовала не только методами принуждения, но и пыталась расколоть Церковь изнутри. В 1920-х годах такая попытка была связана с поддержкой большевиками обновленческого движения. 5 апреля 1923 года в Казань прибыл архиепископ Алексей (Баженов), архиерей дореволюционного поставления, принявший обновленчество<sup>1</sup>. 26 декабря того же года на съезде обновленческого духовенства Казанской епархии «епископом Марийским» был назначен Владимир Дерябин<sup>2</sup>, являвшийся к тому времени священником церкви села Кузнецово Краснококшайского кантона и имевший семью. В конце февраля 1924 года архиепископ Алексей (Баженов) совершил первые «епископские хиротонии» женатых священников, что было грубейшим нарушением церковных канон<sup>3</sup>; после подобного же «рукоположения», состоявшегося 31 июля 1924 года, Владимир Дерябин прибыл в Краснококшайск<sup>4</sup>. Вслед за этим часть белого духовенства, прежде всего Краснококшайского кантона, примкнула к обновленчеству. В большинстве случаев это происходило по недостатку образованности, в результате отсутствия подлинной информации о положении Церкви в советской России. Распространение обновленчества — третья причина, по которой остававшиеся верными Православию приходы Марийского края должны были объединиться.

В организации противостояния обновленчеству, образованию Марийского викариатства Нижегородской епархии, огромна роль ссыльного духовенства. В отчете Марийской областной прокуратуры за апрель-июль 1923 года читаем: «Не весьма желательна высылка в Маробласть духовенства, т.к. представители такового в силу глубокой отсталости населения имеют на последнее большое влияние, и в ссыльном священнике видят мученика за веру»<sup>5</sup>. В 1923–1924 годах в Краснококшайске находились в ссылке архимандрит Киево-Печер-

ской Лавры Ермоген (Голубев), впоследствии архиепископ, и киевский священник Анатолий Жураковский. Под влиянием бесед с ними местное духовенство принесло покаяние в обновленчестве<sup>6</sup>. В начале и в середине 1920-х годов в столице МАО находились в ссылке митрополит Серафим (Чичагов)<sup>7</sup>, ныне священномученик, епископы Иринарх (Синеоков)<sup>8</sup>, Сергей (Куминский), Антоний (Романовский), Захария (Лобов)<sup>9</sup>, также священномученик. Все указанные выше архипастыри, конечно же, способствовали утверждению в людях Православной веры, к ним в трудные годы гонений на Церковь обращались верующие за советом и утешением.

Свою роль в поражении обновленчества и образовании Марийского викариатства сыграла исповедническая деятельность архиереев, управлявших сопредельными МАО епархиями, среди которых выделим митрополита Нижегородского Сергия (Страгородского), епископов Чебоксарского Афанасия (Малинина), Мамадышского Андроника (Богословского), Яранского Нектария (Трезвинского), Уржумского Авраамия (Дернова). Отметим и твердую позицию большинства монашествующих марийских монастырей, многих мирян, решительно отвергших обновленчество. По требованию церковных советов и прихожан к епископу Яранскому Нектариию с покаянием ездил духовенство сел Семеновка, Кузнецово, Пуялки<sup>10</sup>, в Нижний Новгород, к митрополиту Сергию — часть духовенства Вознесенского храма Краснококшайска, священнослужители Казанско-Богородицкой церкви села Нурма<sup>11</sup> и другие. На 1 января 1926 года из 250 священнослужителей по области 220 были православными и 30 обновленцами, к июлю 1926 года это число изменилось соответственно на 185 и 65<sup>12</sup>. В дальнейшем это соотношение менялось, но обновленчество всегда было в меньшинстве, а территориально обновленческие приходы располагались преимущественно в Краснококшайском, Сернурском, Моркинском, Звениговском кантонах<sup>13</sup>.

Таким образом, в 1925 году встал вопрос об образовании в Краснококшайске Православного церковного управления староцерковников. 29 сентября 1925 года священник Воскре-

сенского собора Петр Кочетков, впоследствии протоиерей, направил в административный отдел Облисполкома заявление: «Вследствие того, что несколько сел Краснококшайского кантона отошли от обновленческого раскола и перешли в Православное общение, прошу разрешения на созыв собрания духовенства и мирян Краснококшайского кантона для обсуждения вопроса об организации Краснококшайского Православного церковного управления и выбора президиума»<sup>14</sup>.

18 ноября 1925 года состоялось организационное собрание представителей мирян и духовенства, большинством голосов признавшее необходимость образования Краснококшайского Православного церковного управления староцерковников (51 голос — «за», 3 — «против», 1 — «воздержался»). При этом был избран президиум Управления из 6 человек, в первый состав которого вошли миряне Василий Яковлевич Яковлев, Осип Силантьевич Петров, Василий Матвеевич Шабдаров, священник Петр Кочетков, диакон Николай Юричев, псаломщица Входа-Иерусалимской церкви Анна Ямщикова<sup>15</sup>, проживавшая ранее в качестве послушницы в Царевококшайском Богородице-Сергиевом женском монастыре.

Согласно положению о Православном церковном управлении староцерковников оно было организовано из православных общин для разрешения вопросов церковно-практической жизни. Прием общин в его состав осуществлялся по письменному заявлению церковно-приходских советов и благословению правящего архиерея-староцерковника, которому подчинялось Управление. Исполнительный орган — Президиум — избирался на 1 год из 6 человек (3 мирянина, священник, диакон и псаломщик). В Положении подчеркивалось также, что Управление должно было быть лояльным к существующему государственному строю и не вмешиваться ни в какие политические дела, помятуя, что Церковь есть собрание верующих для молитвы и исполнения религиозных потребностей. Размер содержания канцелярии Управления и правящего епископа определялся общим собранием представителей духовенства и мирян<sup>16</sup>.

На заседании, состоявшемся 18 января 1926 года, Положение о Краснококшайском православном церковном управлении староцерковников было признано правильным и принято к руководству. Правящим архиереем единогласно был определен проживавший в Казани епископ Чебоксарский Афанасий (Малинин), было решено ходатайствовать перед Владыкой о принятии подчиненных Управлению общин в каноническое общение с ним<sup>17</sup>.

Практически на всех собраниях духовенства и мирян, проходивших 1926 – 1929 годах, говорилось о необходимости открытия в Краснококшайске (Йошкар-Оле) самостоятельной епархии. Здесь же, как правило, рассматривались доклады о деятельности Управления за прошедший период, сообщения с мест, финансовые отчеты, определялись средства на содержание канцелярии и правящего епископа, происходили выборы в члены президиума и ревизионной комиссии<sup>18</sup>.

Таким образом, Марийское викариатство Нижегородской епархии было образовано на основе Краснококшайского Православного церковного управления староцерковников; произошло это, по-видимому, в сентябре 1929 года. Первым правящим архиереем в МАО стал епископ Арсений (Леонид Иванович Денисов). Он родился 11 (24) апреля 1866 года в Москве в семье врача. Вскоре после его рождения Денисовы переселились в Нижний Новгород; известно также, что мать будущего епископа некоторое время была актрисой Нижегородского драматического театра<sup>19</sup>.

Основы грамотности будущий архипастырь перенял от ссыльного поляка по фамилии Козакевич, написавшего для мальчика русскую азбуку, по которой тот выучился читать и писать. К этому же времени относятся и начатки христианского воспитания. В 1,5–2 верстах от тогдашнего Нижнего Новгорода находился Вознесенский Печерский мужской монастырь, а несколько ближе к городу располагалась каменная часовня, впоследствии обращенная в Воздвиженскую церковь. Именно здесь собирались Леонид Денисов и его товарищи, перебирались через ограду, на паперти устраивали «алтарь», наряжались в самодельные «ризы» и играли, совершая, по словам Влады-

ки, «нечто среднее между обедней и молебном». Маленькому Лене при этом нередко выпадало исполнять «роль священника»<sup>20</sup>.

В 1875 году Леонид Денисов поступил в гимназию, где особенно увлекся изучением древних языков. Содержали и обучали его на стипендию бывшего нижегородского епископа Иеремии (Соловьева), который проживал в то время в затворе в Нижегородском Благовещенском монастыре и скончался 6 (19) декабря 1884 года. Вспоминая впоследствии гимназические годы, владыка Арсений особо выделял преподавателя церковно-славянского языка и русской словесности М.М. Великанова (скончался в 1914 году в сане епископа Сарapulьского с именем Мефодий), священника Андрея Светлакова, преподававшего Закон Божий (впоследствии — епископ Калужский и Боровской Александр, скончался в 1895 году), директора гимназии, преподавателя латинского языка А.Л. Миротворцева, поощрявшего лингвистические занятия юноши и познакомившего его с начатками санскрита и сравнительной грамматикой<sup>21</sup>.

В 1884 году Леонид Денисов переехал в Москву и поступил в Московский университет, где обучался «по языковедной группе» историко-филологического факультета<sup>22</sup>. В условиях бедного существования ему приходилось заниматься репетиторством, а 26 февраля 1888 года, когда в московской газете «Вестник» было напечатано его стихотворение, началась литературная деятельность будущего архипастыря<sup>23</sup>. Некоторое представление о жизни Л.И. Денисова того времени дает написанный им собственноручно документ начала 1930-х годов: «Мой день разбивался на три части (почти ежедневно): 1) с 8 ч. до 3 ч. пополудни — на лекциях; 2) потом — на уроках; 3) с 8 ч. вечера — на занятиях ученых обществ. А еще нужно осмыслить и впитать в себя лекции, прочесть нужную научную книгу (преимущественно, на иностранном языке), познакомиться со свежей книжкой «толстого» журнала, пробежать наскоро одну-две газеты. ... На сон почти не доставало времени. Прибавьте к этому хроническое недоедание, потерю времени в проезде или проходе с одного урока на другой. ... Все это, в

общем и целом ложилось тяжелым моральным и физическим гнетом на юный организм»<sup>24</sup>.

В университете Леонид Денисов проучился семь семестров<sup>25</sup>, а после ухода из вуза остался в столице, был женат на Варваре Козловой, дочери известного московского иконописца Никиты Козлова<sup>26</sup>. С первых лет пребывания в Москве Л.И. Денисов вел большую церковно-общественную работу. С 1896 года он состоял членом «Московского Общества любителей духовного просвещения», с 1901 года занимал должность секретаря редакции «Московских церковных ведомостей», где опубликовал множество статей по религиозным вопросам и церковной археологии. С 30 декабря 1903 года Л.И. Денисов являлся членом комиссии по осмотру и изучению памятников церковной старины города Москвы и Московской епархии<sup>27</sup>. Хорошо зная историю столицы России, он много писал о ней в стихах и прозе, владея двенадцатью языками, неустанно пополнял свои церковно-исторические знания чтением в оригинале творений святых Отцов<sup>28</sup>.

В 1904 году Л.И. Денисов выпустил книгу «Житие преподобного и богоносного отца нашего Серафима, Саровского чудотворца», которая содержала материалы, связанные с житием, молитвенными подвигами и чудесами подвижника, его прославлением, а также исследовательский очерк об иконных изображениях святого<sup>29</sup>. О почитании Преподобного Леонидом Ивановичем свидетельствуют и два его стихотворения, которые ныне опубликованы<sup>30</sup>. Приведем одно из них, получившее название «Святой Серафим Саровский»:

Вот он, блаженный пустынный, взыскующий  
Века грядущего благ неземных!  
Вот он, в скорбях, как мы в счастье, ликующий,  
Душу готовый отдать за других!  
Тихо тропинкой лесной пробирается  
В кожаной мантии, в лычных лаптях;  
Крест на груди его медный качается,  
Сумка с песком у него на плечах.  
Вьется Саровка излучистой впадиной;  
Сосен столетних красуется строй;

И, на ходу подпираясь рогатиной,  
Двигается старец неспешной стопой.  
Телом согбенный, с душою смиренною,  
В пустыньку он помолиться бредет;  
Но, и молитву творя сокровенную,  
Он для трудов свой топорик несет.  
Белый на нем балахон; серебристые  
Шапочкой ветхой прикрыв волоса,  
Вглубь себя он устремляет лучистые,  
Полные ласки душевной глаза...  
Силою он одарен благодатною:  
Чуткой душой прозревает он вдаль,  
Видит он язвы людские, невнятные,  
Слышит он вопли, — и всех ему жаль.  
Он и утешить готов безутешного,  
Слабое детство от смерти спасти,  
Или к сиянию света нездешнего  
Грешную душу мольбой пронести.  
Всем, изнемогшим в огне испытания,  
«Радость моя! — он твердит: — Не скорби,  
Бури душевные, грозы, страдания,  
Господа ради с улыбкой терпи!»  
С плачущим плакать он рад; унывающих  
Нежно ободрить, их дух подкрепить.  
Всех же, Господень Завет забывающих,  
Учит он ближних, как братьев, любить.  
Учит искать он богатство нетленное,  
Чтоб не владела душой суета,  
Ибо все мира сокровище бренное  
Нашей душе не заменит Христа!

В 1908 году была напечатана новая книга Л.И. Денисова «Православные монастыри Российской империи»<sup>31</sup>, известная и поныне многим исследователям церковной истории. Наряду с этим значительный интерес представляют работы будущего архипастыря по церковной археологии и древней иконографии. В число таковых входят «История подлинного Нерукотворного образа Спасителя» (1894), «Каким требованиям должна удовлетворять православная икона» (1901), «О памятниках древнерусской иконописи в Берлюковской пус-



тыни» (1901), «Чудотворный образ Всемилоственного Спаса в часовне у Москворецкого моста в Москве» (1903). В журнале «Вера и Церковь» в 1903 году был опубликован реферат об иконографии преподобного Серафима Саровского, прочитанный на заседании церковно-археологического отдела при «Московском Обществе любителей духовного просвещения»<sup>32</sup>.

Судьба Л.И. Денисова тесно связана с жизнью митрополита Трифона (Туркестанова). После кончины супруги 15 марта 1908 года, которую будущий архипастырь переживал тяжело, владыка Трифон посоветовал ему поступить в монастырь<sup>33</sup>. 24 июня 1908 года Л.И. Денисов был принят в братство Московской Синодальной церкви Двенадцати апостолов, 18 (31) октября того же года синодальным ризничим, архимандритом Гавриилом (Чепуром), впоследствии архиепископом, был пострижен в монашество с именем Арсений, 23 октября епископом Серпуховским Анастасием (Грибановским), впоследствии митрополитом, рукоположен во иеродиакона, 24 октября епископом Можайским Василием (Преображенским) — во иеромонаха. На следующий день, 25 октября 1908 года, батюшка был назначен помощником синодального ризничего<sup>34</sup>. В связи с несением данного послушания ему приходилось встречаться с русскими и иностранными учеными, посещавшими Кремль, изучать историю экспонатов ризницы, соответствующую терминологию, ремесла, имеющие отношение к музейному делу. Исполнял отец Арсений и священнические обязанности: с 25 ноября по 20 декабря 1908 года он состоял гробовым иеромонахом при мощах святителя Филиппа Московского в Успенском соборе Кремля, с 24 января 1909 года совершал богослужения в церкви в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» при приюте московского отделения Братства во имя Царицы Небесной<sup>35</sup>, с мая 1914-го по апрель 1918 года был настоятелем церкви Двенадцати апостолов в Московском кремле. 15 мая 1914 года епископом Дмитровским Трифоном (Туркестановым) в Успенском соборе Кремля батюшка был возведен в сан игумена, на следующий день назначен Синодальным ризничим, а 25 мая возведен в сан архимандрита<sup>36</sup>. С 17 марта 1909 года отец Арсений был членом редакционной комиссии

Комитета по описанию Патриаршей ризницы, с 23 июня того же года — сотрудником Московского археологического института, а с 15 октября — членом комиссии по описи древних антиминсов, хранящихся в Патриаршей ризнице. Батюшка являлся также членом Общества вспомоществования недостаточным (малоимущим — авт.) слушателям Московского археологического института, с 9 сентября 1914 года входил в Братство во имя преподобного Саввы Сторожевского, созданного для помощи нуждающимся воспитанникам Звенигородского Духовного училища. Со 2 октября 1914-го по 1917 год по благословению митрополита Московского и Коломенского Макария (Невского) отец Арсений преподавал французский язык в Московской Духовной семинарии<sup>37</sup>. Не оставлял батюшка и церковно-литературную деятельность: в 1909 году им была выпущена книга «Жизнь и страдания святого мученика Трифона и почитание его в России»<sup>38</sup>. 6 мая 1911 года Святейшим Синодом отец Арсений был награжден наперсным крестом, в октябре 1913 года отмечен бронзовой медалью на Георгиевской ленте в память 300-летия царствования Дома Романовых<sup>39</sup>.

После революции 1917 года и закрытия кремлевских храмов батюшка проживал в Москве, в районе Зубовской площади, в там называемом «поповском доме», где ютились такие же «бывшие», как и он<sup>40</sup>. С марта 1918 года отец Арсений был приписан к московскому Донскому монастырю<sup>41</sup>, занимался и общественной работой. С 23 декабря 1917-го до июня 1920 года он состоял секретарем музейного отдела комиссии по охране памятников искусства и старины при Моссовете, с 16 сентября по 15 октября 1918 года являлся сотрудником главного управления архивным делом, с 15 октября по 15 декабря того же года — исполняющим обязанности архивариуса 2-го отделения 4-й секции Государственного архивного фонда, заведующим архивом Московской Духовной консистории. С 16 декабря 1918-го по 15 марта 1919 года батюшка работал сотрудником отдела научных библиотек Наркомпроса, с 3 февраля по 15 августа 1920 года — ученым секретарем библиографического отдела Госиздата, с 16 февраля 1920 по февраль 1921 года — сек-

ретарем Центральной книжной палаты, с 1 февраля по 14 июля 1921 года — заведующим Музеем книги при той же палате. В конце декабря 1920 года он был избран членом Русского библиографического общества при Московском университете<sup>42</sup>.

13 июля 1920 года архимандрит Арсений подал в Московский епархиальный совет следующее заявление: «Настоящим позволяю себе высказать согласное с моим духовным настроением и ходом моих мыслей пожелание, чтобы Совет причислил меня в качестве духовного руководителя прихода к какой-либо церкви приходской в Москве, в районе моего жительства. С своей стороны заявляю, что приложу все старания направить на надлежащее духовное русло религиозную жизнь приходской общины. Средствами для этой цели необходимыми считаю лекции для интеллигентных слоев населения на религиозные темы, богослужебные беседы для простецов, катехизические наставления для детей — все это в дни и часы по соглашению с приходским советом; устройство возможно торжественных богослужений в праздничные и воскресные дни, а также и в каникулы их; проповеди морального характера за богослужением; общую исповедь в постоянно расширяющемся концентрическом круге, ответы на предлагаемые прихожанами вопросы; разного рода духовные и житейские советы и указания, даваемые по требованию обстоятельств по мере спайки с паствой»<sup>43</sup>. Таким образом, по благословию Святейшего Патриарха Тихона отец Арсений вернулся к постоянному исполнению священнических обязанностей и с 25 марта 1921-го по июль 1923 года нес послушание настоятеля Знаменской церкви, располагавшейся в Шереметевском переулке Москвы, почетным председателем церковно-приходского совета которой был владыка Трифон (Туркестанов)<sup>44</sup>. В 1925 году по рекомендации митрополита Петра (Полянского), Патриаршего местоблюстителя, архимандрит Арсений ездил в Нижний Новгород с просьбой о рукоположении во епископа и назначении на одно из Нижегородских викариатств. В ходе завязавшейся в связи с этим переписки митрополит Нижегородский Сергей (Страгородский) писал митрополиту Петру (Полянскому) о возможном назна-

чении батюшки на Лукояновское или Сергачское викариатство, но дальше обсуждения дело тогда не пошло<sup>45</sup>.

Новый этап богослужебной деятельности архимандрита Арсения (Денисова) начался в 1927 году. Согласно собственноручной автобиографии, написанной им в 1932 году, со 2 октября 1927-го по 25 сентября 1929 года владыка Арсений нес послушание епископа Ефремовского, викария Тульской епархии, с 25 сентября по 11 октября 1929 года был епископом Марийским. С 11 октября 1929 года Владыка находился за штатом, с 5 декабря 1929-го по 4 мая 1930 года был назначен на Каширское викариатство Московской епархии<sup>46</sup>.

В книге М.И. Губонина «Акты Святейшего Патриарха Тихона и позднейшие документы о преемстве высшей церковной власти. 1917–1943» приводится другой порядок событий. Здесь говорится, что 19 сентября (2 октября) 1927 года архимандрит Арсений (Денисов) был рукоположен во епископа Марийского, викария Нижегородской епархии, в 1928 году назначен епископом Ефремовским, викарием Тульской епархии, и нес данное послушание до 1929 года<sup>47</sup>. Источники, использованные М.И. Губониным при составлении упомянутой выше книги, к сожалению неизвестны. В то же время первая точка зрения основана на тексте, составленном самим епископом Арсением в 1932 году. На основании этого датой основания Марийского викариатства Нижегородской епархии мы будем считать сентябрь 1929 года.

О дальнейшей судьбе владыки Арсения известно немного. С 13 мая 1930 года он проживал в городе Лосиноостровске Московской области, 30 июня 1930 года заключил договор с московским издательством «Академия», для которого перевел с французского, испанского и латинского четырехтомный труд Хуана Антонио Льоренте «Критическая история испанской инквизиции», а с весны 1931 года, наряду с переводческой деятельностью, занимался библиографической работой по религиозным движениям Востока, Запада и России<sup>48</sup>. В этот период епископ Арсений вновь получал поддержку от митрополита Трифона (Туркестанова). По воспоминаниям духовных детей владыки Трифона, «этот слабый и робкий человек жил, как бы

держась за Владыку», помощь митрополита не раз спасала его от голода<sup>49</sup>.

Точная дата и обстоятельства кончины епископа Арсения (Денисова) в настоящее время неизвестны. Последнее документальное свидетельство о его жизни, обнаруженное и опубликованное ныне, свидетельствует, что с 25 апреля 1935 года он проживал в городе Талдом Московской области, куда прибыл из Лосиноостровска, а 19 сентября 1938 года срочно выехал в Москву<sup>50</sup>. По имеющимся, неподтвержденным документами, сведениям, скончался Владыка во время Великой Отечественной войны от голода в одной из подмосковных деревень<sup>51</sup>, отпевали его заочно<sup>52</sup>.

Вторым епископом Марийским стал Иоанн (Широков), изучение жизни которого также имеет значение для выявления даты образования Марийского викариатства Нижегородской епархии. Андрей Алексеевич Широков родился 25 ноября (8 декабря) 1893 года в семье преподавателя Казанского реального училища, коллежского советника Алексея Савиновича Широкова и супруги его Надежды Николаевны. 2(15) декабря он был крещен в церкви во имя святых Московских Чудотворцев города Казани<sup>53</sup> и, по-видимому, наречен в честь преподобного Андрея Оксиринфского (Египетского). В семилетнем возрасте, в день празднования Введения во храм Пресвятой Богородицы, Андрей Широков присутствовал на богослужении в казанском Иоанно-Предтеченском монастыре. Торжество так умилило его, что он дал Господу обет поступить в монашество<sup>54</sup>. После окончания гимназии Андрей Широков был принят в Казанский университет, который окончил в 1916 году, получив золотую медаль за сочинение «Русско-греческие отношения домонгольского периода при свете новейших теорий»<sup>55</sup>. Успешно окончив обучение, он не оставил намерения исполнить обет и поступить в монастырь<sup>56</sup>. Но события 1918 года — переезд семьи Широковых из Казани в Сибирь вместе с отступавшими белочехами<sup>57</sup>, принудительная мобилизация в Белую армию отложили исполнение этого желания на несколько лет. Пережив много испытаний, будучи тяжело ранен, чудом не замерзнув в степи, Андрей Широков

возвратился в Казань и 6 февраля 1921 года подал заявление о приеме в Духовную академию<sup>58</sup>.

С этого времени ничто уже не отвлекало юношу от вступления на монашеский путь. В 1922 году он поступил в число братьев казанского Иоанно-Предтеченского монастыря, а 4 января 1923 года во Введенском храме обители был пострижен в монашество епископами Чистопольским Иоасафом (Удаловым), управлявшим Казанской епархией, и Чебоксарским Афанасием (Малининым). Новопостриженный инок был наречен в честь апостола Иоанна Богослова. 4 февраля монах Иоанн был рукоположен во иеромонаха епископом Мамадышским Андроником (Богословским), тогдашним настоятелем казанского Иоанно-Предтеченского монастыря<sup>59</sup>.

Предтеченская обитель к тому времени представляла собой центр духовной жизни Казани, где собирались все не согласные с обновленчеством и неканоническим поставлением на место арестованного митрополита Казанского Кирилла (Смирнова) обновленческого архиепископа Алексия (Баженова). Обновленческое епархиальное управление не имело на монахов обители никакого влияния. Доходило до анекдотичных случаев: получив ответы из монастырей Казанской епархии о непризнании монашествующими обновленческого Высшего церковного управления (ВЦУ), обновленческого Казанского епархиального управления (КЕУ) и архиепископа Алексия, КЕУ 24 мая разослало уведомления об «увольнении» всех отказавшихся признать обновленческую власть. Понимая, что это никого не испугает, обновленцы в тот же день отправили письмо в НКВД о том, что насельники Иоанно-Предтеченского монастыря Питирим, Иоанн, иеродиакон Серафим и «заведующий» казанским Спасо-Преображенским монастырем иеромонах Феофан уволены, и «за дальнейшие действия со стороны означенных лиц епархиальное управление снимает с себя ответственность». На этом заявлении в НКВД была поставлена резолюция: «Выяснить подробнее политические фигуры этих типов, собрать компрометирующие материалы на них ... и принять репрессивные меры». Резолюция другого чиновника того

же ведомства гласила: «Исполнить. Мне думается, арест можно произвести 5/VI»<sup>60</sup>.

14 июня 1923 года насельники Иоанно-Предтеченского монастыря игумен Питирим (Крылов), иеромонах Иоанн (Широков), иеродиакон Серафим (Шамшев) и иеромонах казанского Спасо-Преображенского монастыря Феофан (Еланский) были арестованы<sup>61</sup>. Следствие пыталось добиться от них признания в контрреволюционной деятельности, якобы возглавляемой епископами Иоасафом и Афанасием. Иеромонах Иоанн на допросе показал: «Епископов Иоасафа и Афанасия знаю как моих духовных руководителей и законных епископов Казанской Церкви, пользовался их советами и водительством исключительно в деле моего личного совершенствования. В деле общецерковном руководствовался исключительно собственным разумением церковных установлений». Обвинение в контрреволюционной деятельности отец Иоанн при этом решительно отверг<sup>62</sup>.

Постановлением комиссии НКВД от 14 декабря 1923 года иеромонах Иоанн (Широков), как и другие арестованные, был приговорен к 3 годам заключения и направлен на Соловки<sup>63</sup>. Провожать монашествующих — исповедников Православной веры на вокзал Казани пришло много верующих. Иеромонах Иоанн был дружен с игуменом Питиримом. Они работали в одной артели и на Соловках, а в ноябре 1926 года, по отбытии срока заключения, прибыли в административную ссылку во Владимир<sup>64</sup>. В ноябре 1927 года отец Иоанн прислал в Казань свою фотокарточку. На оборотной стороне ее была дарственная надпись сестре и крестнице Марии Алексеевне: «Дорогой крестной дочери, моей милой, дорогой сестре Маше на память о ея крестном отце и брате многогрешном иеромонахе Иоанне. Да хранит тебя Господь под покровом Его Пречистой Матери от всякого зла и искушения! Христос с тобою! г. Владимир. 9.11.1927 г. Многогрешный иеромонах Иоанн.

Рече Господь: Да не смущается сердце ваше, веруйте в Бога и в Мя веруйте (Ин. 14,1)»<sup>65</sup>.

Будучи во Владимире, отец Иоанн служил в Троицкой церкви города, где в то время совершал богослужения епископ



Ковровский, викарий Владимирской епархии Афанасий (Сахаров)<sup>66</sup>. Именно в это время вместе с владыкой Афанасием батушка участвовал в составлении службы Всем святым, в земле Российской просиявшим<sup>67</sup>. О жизни отца Иоанна во Владимире дает представление его письмо брату Петру Алексеевичу, датированное 8 (21) декабря 1926 года: «Дорогой Петя! С особенной радостью узнал я о том, что могу возобновить с тобою прежние письменные сношения. ...Я хорошо представляю всю твою перегруженность серьезной интеллектуальной работой и по временам прямо не решался отрывать тебя от нея, тем более, что переписка с соловецким узником всегда учитывалась органами государственного надзора и, как казалось мне, было бы совершенно неблагоприятно ставить тебя под излишнее наблюдение и учет. Этим соображением и объясняется то, что я, довольно щедрый на письма посторонним, менее видным лицам, был очень сдержан в сношениях с вами и зачастую по месяцам не давал о себе знать, в то же время зная, что сторонним образом вы всегда сможете иметь обо мне самую полную информацию. Очень рад твоему намерению приехать ко мне. Буду с нетерпением ждать тебя. Только очень жаль, что очень плохо дело здесь обстоит с помещениями и трудно найти себе подходящее убежище; сами мы стеснены до последней степени и собою крайне стесняем лиц, давших нам, Христа ради, пристанище. Во всяком случае, о своем приезде извести, чтобы я мог тебя встретить. Хорошо было бы, если бы ты приурочил свой приезд к пятнице или воскресению: в эти дни бывает открыт археологический музей и собор постройки XII в. В них можно увидеть немало интересного, правда, не имеющего прямого отношения к твоей специальности, но ведь ты всегда отличался широтой своих воззрений и общечеловеческие ценности, как кажется, не могут не интересоваться и тебя. К тебе имею покорнейшую просьбу: не можешь ли достать мне простенький немудрящий учебник гармонии. Дело в том, что сейчас я остро чувствую недостаток своих познаний в этой области. Трудно по слуху строить аккомпанирующие аккорды к церковным мелодиям, а музыкальных инструментов здесь почти нет. Будь добр, пожалуйста, не откажи мне в этой просьбе! ...



Глубоко, от всего сердца моего благодарен тебе за поддержку материальную. ...Но хочу еще раз предупредить тебя, что особенно о мне не беспокойся, дорогой брат! Всегда помни, что с 4 января 1923 года я — монах, и всем имуществом, оставшимся после наших родителей, распоряжайся совершенно самостоятельно с согласия наших малышей<sup>68</sup>, никогда не имей в виду меня. Только побереги еще некоторое время для меня фисгармонию. Хотелось бы мне иметь ее, но если не придется, то значит Господу угодно, чтобы я не нарушал монашеский обет нестяжания. ... Искренне любящий твой брат, многогрешный иером. Иоанн»<sup>69</sup>.

В январе 1929 года отец Иоанн (Широков) был снят с учета административно ссыльных с разрешением свободного проживания по всей территории СССР. Еще в 1927 году епископом Афанасием (Сахаровым) он был возведен в сан архимандрита<sup>70</sup>, а 4 ноября 1929 года рукоположен во епископа Марийского, викария Нижегородской епархии. 2 июня 1931 года, оставаясь епископом Марийским, Владыка получил назначение на Чебоксарское викариатство Казанской епархии, а с 29 июля по 16 сентября 1931 года вновь проживал в Йошкар-Оле<sup>71</sup>. В связи с датами архиерейской хиротонии и назначения епископа Иоанна (Широкова) на Марийское викариатство Нижегородской епархии были выявлены сведения, позволяющие ставить такую датировку под сомнение. В регистрационных документах священника Петра Добросмылова, служившего с 1953 года в церкви села Владимирское Горномарийского района, говорится, что 10 апреля 1928 года епископом Краснококшайским Иоанном он был награжден камилавкой<sup>72</sup>. В документах того же времени о монахине Ирине (Любушкиной) указывается, что 20 марта 1929 года по прошению настоятеля азановской церкви священника Павла Изергина и благословению епископа Иоанна (Широкова) она была назначена псаломщицей в церковь села Азаново<sup>73</sup>. В тоже время имеются сведения о назначении Любушкиной на азановский приход в 1931 году<sup>74</sup>, а в собственноручной анкете, написанной епископом Иоанном (Широковым) при назначении его на Балахнинское викариатство Нижегородской епархии, датой его архиерейской хиро-

тонию и приезда в МАО указывается 1929 год<sup>75</sup>. На основании вышеизложенного можно предположить, что применительно к 1928 году мы имеем дело с неизвестным нам архиереем, носящим имя Иоанн, принадлежность которого к Марийскому викариатству Нижегородской епархии, согласно обнаруженным к настоящему времени документам, не прослеживается, а само викариатство образовано ранее сентября 1929 года.

В сентябре 1931 года епископ Иоанн (Широков) был назначен на служение в Волоколамск. В дальнейшем Владыка несколько раз переводился на различные викариатства: Муромское (3-14.05.1934), Орехово-Зуевское (14.05.1934 — январь 1936), Дмитровское (с января 1936 года), пока в июле 1936 года вновь не оказался в Волоколамске<sup>76</sup>. Проживал он в Мытищинском районе Московской области, в поселке при станции «Перловка» Московско-Ярославской железной дороги по адресу ул. Коммунистическая д. 7, кв. 2<sup>77</sup>. Согласно воспоминаниям верующих, епископ Иоанн вел аскетический образ жизни, на улице и дома всегда был в рясе и скуфье, с четками на руке, прекрасно и громко читал на клиросе, управлял хором. Народ почитал и любил своего архипастыря<sup>78</sup>, пользовался Владыка уважением и у собратьев по архиерейскому служению. Например, в письме из заключения к духовному чаду от 14 декабря 1936 года архиепископ Иувеналий (Масловский), ныне священномученик, знакомый с епископом Иоанном, тогда иеромонахом, еще по Соловкам, писал о нем как о «хорошего настроения святителе»<sup>79</sup>.

Последняя служба Владыки состоялась в Великий Понедельник Страстной седмицы 1937 года. 13 (26) апреля епископа Иоанна арестовали и приговором военной коллегии Верховного суда СССР от 19 августа 1937 года, как активного участника «антисоветской террористической фашистской организации церковников в г. Москве», приговорили к расстрелу. Приговор привели в исполнение в тот же день; имеются основания полагать, что Владыка был похоронен на территории Донского кладбища Москвы<sup>80</sup>.

В дальнейшем Марийским викариатством Нижегородской епархии управляли епископы Авраамий (Чурилин) (1931—

1935), Сергей (Куминский) (май 1935 года), Варлаам (Козуля) (1935–1937), Леонид (Антощенко) (1937). В июне 1936 года под омофором епископа Марийского, викария Нижегородской епархии, находилось 92 прихода, на которых служило 96 штатных священников, 18 диаконов, 15 псаломщиков, а кроме того — 9 священников, 3 диакона и 1 псаломщик находились за штатом<sup>81</sup>. Прихожане, как могли, отстаивали храмы, пытаясь спасти их от закрытия и разграбления, духовенство окормляло паству, во многих случаях не покидая ее и после закрытия церквей. Викарный статус марийских архиереев того времени подтверждается документами нижегородских митрополитов Сергия (Страгородского), Евгения (Зернова) и Феофана (Тулякова)<sup>82</sup>, а также опубликованными исследованиями по истории Нижегородской (Горьковской) епархии и по истории Русской Православной Церкви советского периода в целом<sup>83</sup>.

К 1940 году в МАССР не осталось ни одного действующего храма, небольшое количество церквей не были официально закрыты, но службы в них не совершались. До начала 1960-х годов приходы Марийского края входили в состав Горьковской, а затем — Казанской епархии. В 1993 году Йошкар-Олинская и Марийская епархия была образована как самостоятельная церковная единица. Промыслом Божиим случилось так, что хиротония архимандрита Иоанна (Тимофеева) во епископа Йошкар-Олинского и Марийского состоялась в церкви Рождества Пресвятой Богородицы села Семеновка, где служил священномученик Леонид (Антощенко) — последний из марийских архиереев довоенного времени. Так была восстановлена прерванная связь времен.

Безусловно, данная тема представляет собой большой интерес и при накоплении фактического материала появится возможность осветить ее гораздо полнее и глубже. В настоящее же время можно сказать, что епископы Марийские были викариями Нижегородской (Горьковской) епархии, а датой образования викариатства является сентябрь 1929 года, хотя существует ряд документов, которые содержат сведения, нуждающиеся в проверке и уточнении.

### Примечания

<sup>1</sup> Журавский А.В. Во имя правды и достоинства Церкви. Жизнеописание и труды священномученика Кирилла Казанского. М., 2004. С. 632.

<sup>2</sup> ГА РМЭ. Ф. 86. Оп. 1. Д. 100. Л. 58.

<sup>3</sup> Журавский А.В. Указ. соч. С. 647.

<sup>4</sup> Попов Н.С. Православие в марийских приходах Вятской епархии в 20-х годах XX столетия // «Марийский археографический вестник». 2003 (№ 13). С. 75.

<sup>5</sup> ГА РМЭ. Р. 384. Д. 2. Л. 133 об.

<sup>6</sup> За Христа пострадавшие. Гонения на Русскую Православную Церковь. 1917-1956. Биографический справочник. Кн.1. М., 1997. С. 422, 438-439.

<sup>7</sup> Серафим (Чичагов Леонид Михайлович) // pstbi.ru (база данных «Новомученики, исповедники, за Христа пострадавшие в годы гонений на Русскую Православную Церковь»).

<sup>8</sup> Иринарх (Синеоков-Андреевский) // pstbi.ru (база данных «Новомученики, исповедники, за Христа пострадавшие в годы гонений на Русскую Православную Церковь»).

<sup>9</sup> ГАСПИ КО. Ф. 6799. Оп. 8. Д. СУ-10292. Т. 1. Лл.160 об.-161.

<sup>10</sup> ГА РМЭ. П. 1. Оп. 1. Д. 217. Л. 58.

<sup>11</sup> ГА РМЭ. П. 1. Оп. 1. Д. 302. Л. 9.

<sup>12</sup> ГА РМЭ. Р. 250. Оп. 5. Д. 12. Лл. 3, 40 об.

<sup>13</sup> Там же. Л. 40 об.

<sup>14</sup> ГА РМЭ. Р. 250. Оп. 1. Д. 432. Лл. 1, 1 об.

<sup>15</sup> Там же. Лл. 12, 12 об.

<sup>16</sup> Там же. Лл. 32, 32 об.

<sup>17</sup> Там же. Лл. 28, 28 об.

<sup>18</sup> См. например: ГА РМЭ. Р. 250. Оп. 1. Д. 432. Лл. 54-55 об., 80-80 об.

<sup>19</sup> Романова С.Н., Гончаров В.А. «Я с детства видел горе». К биографии епископа Арсения (Денисова) //pstgu.ru/download/1235041237.romanov.pdf.

<sup>20</sup> Романова С.Н. Архивные документы к жизнеописанию епископа Арсения (Денисова) // pstgu.ru/download/1281183619.romanova.pdf.

<sup>21</sup> Там же.

<sup>22</sup> Там же.

<sup>23</sup> Романова С.Н., Гончаров В.А. Указ. соч.

<sup>24</sup> Там же.

<sup>25</sup> Там же.

<sup>26</sup> Романова С.Н. Архивные документы к жизнеописанию епископа Арсения (Денисова).

<sup>27</sup> Там же.

<sup>28</sup> Стрижев А. Духовный писатель и мемуарист //«Москва». 2003. № 7. С. 225.

<sup>29</sup> Денисов Л.И (составитель). Житие преподобного и богоносного отца нашего Серафима, саровского чудотворца. Предисловие к книге. М., 1997 (репринтное издание). С. 11.

<sup>30</sup> Стрижев А. Епископ Арсений (Денисов). Духовная поэзия // poeziaduh.com.

- <sup>31</sup> Романова С.Н., Гончаров В.А. Указ. соч.
- <sup>32</sup> Там же.
- <sup>33</sup> Митрополит Трифон (Туркестанов). Проповеди и молитвы. / krotov.info/libr\_min/19\_t/tur/kestanov\_02.htm.
- <sup>34</sup> Романова С.Н. Архивные документы к жизнеописанию епископа Арсения (Денисова).
- <sup>35</sup> Данное Братство было создано для помощи детям, страдающим слабоумием и эпилепсией, и пользовалось особым покровительством императрицы Александры Феодоровны.
- <sup>36</sup> Романова С.Н. Архивные документы к жизнеописанию епископа Арсения (Денисова).
- <sup>37</sup> Там же.
- <sup>38</sup> Романова С.Н., Гончаров В.А. Указ. соч.
- <sup>39</sup> Романова С.Н. Архивные документы к жизнеописанию епископа Арсения (Денисова).
- <sup>40</sup> Стрижев А. Духовный писатель и мемуарист. С. 227.
- <sup>41</sup> Романова С.Н., Гончаров В.А. Указ. соч.
- <sup>42</sup> Там же.
- <sup>43</sup> Там же.
- <sup>44</sup> Церковь Знамения иконы Божией Матери на Шереметьевом дворе. М., 2009. С. 37; Романова С.Н. Архивные документы к жизнеописанию епископа Арсения (Денисова).
- <sup>45</sup> Документы Патриаршей канцелярии 1925-1926 годов // sedmitza.ru/text/407483/html.
- <sup>46</sup> Романова С.Н. Архивные документы к жизнеописанию епископа Арсения (Денисова).
- <sup>47</sup> Акты Святейшего Патриарха Тихона и позднейшие документы о преемстве высшей церковной власти. 1917-1943. М., 1994. С. 922, 933, 963.
- <sup>48</sup> Романова С.Н. Архивные документы к жизнеописанию епископа Арсения (Денисова).
- <sup>49</sup> Стрижев А. Духовный писатель и мемуарист. С. 227.
- <sup>50</sup> Романова С.Н., Гончаров В.А. Указ. соч.
- <sup>51</sup> Стрижев А. Духовный писатель и мемуарист. С. 227.
- <sup>52</sup> Романова С.Н., Гончаров В.А. Указ. соч.
- <sup>53</sup> НАРТ. Ф.977. Оп. Л/д. Д. 40409. Л. 14. Храм во имя святых Московских чудотворцев был построен в 1739 году, престолы его освятили в честь святителей Московских Петра, Алексия, Ионы и Филиппа (в верхнем этаже) и святителя Николая Чудотворца (в нижнем этаже).
- <sup>54</sup> Епископ Волоколамский Иоанн (Широков) //«Мироносицкий вестник». 2003. № 8. С. 3.
- <sup>55</sup> НАРТ. Ф.977. Оп. Совет. Д. 13248. Лл. 1,1об,4.
- <sup>56</sup> Епископ Волоколамский Иоанн (Широков). С. 3.
- <sup>57</sup> Воспоминания Е.А. Широковой — внучки П.А. Широкова, известного математика, брата епископа Иоанна, опубликованы на сайте Казанского (Приволжского) федерального университета. См: Широкова Е.А. Немного об отце // kcp.ru/petrov\_school/ru/shirok2/htm.

<sup>58</sup> Епископ Волоколамский Иоанн (Широков). С. 3.

<sup>59</sup> Там же.

<sup>60</sup> Архив УФСБ по Республике Татарстан. Д. 2-7193. Т. 1. Л. 14.

<sup>61</sup> Там же. Л. 33 об.

<sup>62</sup> Там же. Л. 41 об.

<sup>63</sup> Там же. Л. 126.

<sup>64</sup> Там же. Л. 109. Административная ссылка в СССР, в отличие от обычной, для которой было характерно прикрепление к строго определенному населенному пункту в отдаленных районах страны, давала возможность проживать в разных регионах Советского Союза, кроме места жительства до ареста, столичных и иных крупных городов. Таким образом, иеромонах Иоанн (Широков) по отбытии лагерного заключения избрал местом проживания Владимир.

<sup>65</sup> Копия документа хранится в архиве Комиссии по канонизации святых Йошкар-Олинского епархиального управления.

<sup>66</sup> Собрание писем святителя Афанасия (Сахарова), епископа Ковровского. М., 2001. С. 708.

<sup>67</sup> По имеющимся сведениям, иеромонах Иоанн (Широков) составил в 1926 году богородичен (песнопение, посвященное Пресвятой Богородице) к первоначальному тропарю службы Всем святым, в земле Российской просиявшим, перенесенному затем на молебен. См. подробнее: Балашов Николай, протоиерей. На пути к литургическому возрождению / m71.by.ru/theo/balashov/naputi/b22.shtml.

<sup>68</sup> Речь здесь идет о сестре отца Иоанна Марии и брате Димитрии, которых, как самый старший, он ласково называл «малышами».

<sup>69</sup> Копия документа хранится в архиве Комиссии по канонизации святых Йошкар-Олинского епархиального управления.

<sup>70</sup> Епископ Волоколамский Иоанн (Широков). С. 3; Собрание писем святителя Афанасия (Сахарова), епископа Ковровского. С. 708.

<sup>71</sup> Иоанн (Широков Андрей Алексеевич) / За Христа пострадавшие. Гонения на Русскую Православную Церковь. 1917-1956. Биографический справочник. М., 1997. С. 510. О том, что, будучи епископом Чебоксарским, Владыка не прекращал управление Марийским викариатством Нижегородской епархии свидетельствует протокол собрания представителей духовенства и мирян, состоявшегося в Йошкар-Оле в декабре 1930 года, на котором епископ Марийский Иоанн избирался почетным председателем. См.: ГА РМЭ. Р. 250. Оп. 1. Д. 1165. Л. 80.

<sup>72</sup> ГА РМЭ. Р. 836. Оп. 2. Д. 4. Л. 81 об.

<sup>73</sup> Архив Йошкар-Олинской и Марийской епархии. Р. 1. Оп. 1. Д. 6. Л. 8.

<sup>74</sup> Следственное дело в отношении И.А. Любушкиной 1937 года / Архив УФСБ по РМЭ. Д. П-3673. Л. 35.

<sup>75</sup> ГАНО. Р. 2626. Оп. 1. Д. 1838. Л. 35.

<sup>76</sup> Иоанн (Широков Андрей Алексеевич) / За Христа пострадавшие. Гонения на Русскую Православную Церковь. 1917-1956. Биографический справочник. М., 1997. С. 510.

<sup>77</sup> Справка об аресте епископа Иоанна (Широкова) в 1937 году, полученная из Управления регистрации и архивных фондов ФСБ РФ. Копия документа хранится в архиве Комиссии по канонизации святых Йошкар-Олинского епархиального управления.

<sup>78</sup> Епископ Волоколамский Иоанн (Широков). С. 3.

<sup>79</sup> Иувеналий (Масловский Евгений Александрович, архиепископ). Письма из лагеря // sakharov-center.ru/asfcd/auth/auth\_pagesabdc.html?Key=9954&page=19.

<sup>80</sup> Справка об аресте епископа Иоанна (Широкова) в 1937 году.

<sup>81</sup> ГА РМЭ. Р. 168. Оп. 1. Д. 1054. Л. 16.

<sup>82</sup> См. ГАНО. Р. 2626. Оп. 1. Д. 1352. Л. 19 об.; ГАНО Р. 2626. Оп. 1. Д. 3220. Л. 53; Письмо митрополита Нижегородского Евгения (Зернова) духовенству Марийской епархии /Архив Комиссии по канонизации святых Йошкар-Олинского епархиального управления.

<sup>83</sup> См. например: Святители земли Новгородской. Нижний Новгород, 2003; Акты Святейшего Патриарха Тихона и позднейшие документы о преемстве высшей церковной власти. 1917-1943. М., 1994.

*КОЗЛОВ Федор Николаевич,  
кандидат исторических наук,  
заведующий сектором архивов Министерства культуры,  
по делам национальностей, информационной политики  
и архивного дела Чувашской Республики*

**Отделение школы от Церкви:  
проблемы реализации декрета СНК РСФСР от 23 января  
1918 г. в национальных регионах Среднего Поволжья**

Декрет Совета Народных Комиссаров РСФСР от 23 января 1918 г. «Об отделении Церкви от государства и школы от Церкви» стал одним из основополагающих нормативных актов советской власти в области государственно-церковных отношений. В рамках реализации данного декрета школьное образование было изъято из ведения Церкви. Это был принципиальный вопрос конфессиональной политики большевиков. Новая власть сознавала потенциал влияния школьного воспитания на умы подрастающего поколения и потому ставила этот процесс под свой контроль, изымая его из ведения Церкви: «школьники — наше будущее Советской России,— писала газета «Трудовая жизнь»,— школа раньше была в тенетах футлярных педагогов и попов, почему и выходили из школы офицеры-белогвардейцы и чиновники-саботажники»<sup>1</sup>. «Государство не может тратить общенародных средств на содержание законоучителей в школах», «государственная власть не может давать средств на воспитание молодого поколения в какой-либо религии»,— утверждалось партийными идеологами<sup>2</sup>.

Декрет СНК РСФСР от 23 января 1918 г. «Об отделении Церкви от государства и школы от Церкви», заложивший основу отделения школы от Церкви, был дополнен и конкретизирован в целом ряде подзаконных актов. Так, Постановлением народного комиссариата по просвещению РСФСР от 17 (4) февраля 1918 г. была упразднена должность законоучителей всех верований<sup>3</sup>, а 26 (13) февраля распоряжением комиссара народного просвещения Казанской губернии запрещено преподавание



Закона Божиего во всех школах губернии<sup>4</sup>. В феврале же постановлением исполнительного бюро Казанского Совдепа был упразднен прежний аппарат управления образованием (Казанский учебный округ, инспектура, попечительские советы)<sup>5</sup>. Постановлением Наркомата просвещения РСФСР от 31 октября 1918 г. во всех национальных образовательных учреждениях наравне с общегосударственным русским был введен родной язык<sup>6</sup>.

Выполняя декреты советского государства, местные органы власти приступили к передаче дела образования и воспитания из духовного ведомства в ведение губернских комиссариатов по народному просвещению. Перестройке национальной школы на новой основе и осуществлению советских принципов народного образования и воспитания значительное внимание уделяли Комиссариат по чувашским делам при Казанском губернском Совете и Чувашский подотдел отдела национальностей при Симбирском губернском Совете, образованные в марте 1918 г., Отдел мари при Народном комиссариате по делам национальностей РСФСР, Казанская губернская секция мари и другие органы. При уездных Советах были организованы отделы по народному образованию, руководившие реорганизацией старых и созданием новых советских школ и культурно-просветительных учреждений<sup>7</sup>. Стоит отметить, что в ряде районов еще при Временном правительстве была осуществлена передача церковно-приходских школ, школ Братства святителя Гурия и других учебных заведений, подконтрольных ранее органам духовного управления, в ведение земств. Так, в Козьмодемьянском уезде Марийского края школы уездного отдела Епархиального совета перешли в ведение земства в сентябре 1917 г. и с изданием декрета СНК РСФСР от 23 января 1918 г. были просто переподчинены уездному отделу по народному образованию<sup>8</sup>. В Чувашии из ведения духовного ведомства были изъяты 116 церковноприходских школ и школ Братства святителя Гурия в Цивильском уезде, 72 — в Чебоксарском, 88 — в Ядринском<sup>9</sup>.

Однако декларирование новых принципов организации учебного процесса и разработка соответствующих норматив-

но-правовых актов еще не означали их реального применения. Радикальная перестройка учебных программ и организации учебного процесса столкнулась со значительными трудностями. В воспоминаниях первого комиссара народного просвещения Казанской губернии А.А. Максимова отмечается, что куда более трудной, чем ликвидация Казанского учебного округа и его аппарата, задачей являлось проведение в жизнь декретов и постановлений советской власти об отделении школы от Церкви, о пересмотре состава учителей и организация новых форм руководства народным образованием, создание отделов народного образования при исполкомах Советов депутатов и Советов народного образования как органов общественного руководства и контроля над народным образованием<sup>10</sup>.

Одним из элементов реализации декрета стало введение родного языка в учебный процесс. При этом необходимо учитывать, что анализируемые народы были представлены этнографическими группами: чуваши — вирьял и анатри, мари — горные и луговые, мордва — мокша и эрзя. Для мордвы и мари исторически сложившееся деление требовало учета общих и специфических черт языка, быта и культуры; и только у чувашского народа был единый литературный язык, сближавший обе этнографические группы. Поэтому не удивительно, что самым простым оказалось введение родного языка в обучающий процесс в Чувашском крае. Первый Всероссийский съезд работников просвещения и социалистической культуры среди чувашей, прошедший в июле 1919 г. в Казани по инициативе Чувашского отдела Наркомнаца, отметил, что, несмотря на тяжелые условия войны и экономической разрухи, заметно увеличилось число школ с преподаванием на родном языке<sup>11</sup>. Сложнее всего ситуация складывалась в Мордовском крае. Здесь сказывалось сильное обрусение значительной части дисперсно расселенной нации. На заседании президиума отдела по делам национальностей Нижгубкома РКП (б) 17 ноября 1920 г. констатировалось, что обрусение мордовского народа «делает лишним ведение среди них работы на мордовском языке», в середине 1920-х годов в протоколах со-

вещаний подотдела национальных меньшинств агитационно-пропагандистского отдела Нижегородского губкома ВКП (б) и докладах о состоянии работы по просвещению национальных меньшинств отмечалось «нежелание мордовского населения учиться на своем родном языке», а попытки введения мордовского языка в школах Арзамасского и Сергачского уездов послужили «в отрицательную сторону» из-за отсутствия «особого стремления к родному языку»<sup>12</sup>.

Были отфильтрованы фонды библиотек учебных заведений. Так, в чувашском районе Козьмодемьянского уезда решением комитета по народному образованию из библиотек при училищах были изъяты все книги, противоречащие «духу республиканского государства»<sup>13</sup>, в районе мари того же уезда с начала 1918/1919 учебного года из школьных библиотек были изъяты книги религиозного содержания<sup>14</sup>. Приказом Чувашского отдела при Наркомнаце от 20 октября 1918 г. № 4 ранее подготовленные буквари разрешалось допускать к «употреблению» в учебном процессе, но при этом обязательным требованием было изъятие из текста выражений типа «Аса Турă парать [способности от Бога]», «Турă ўркенме хушман [Бог не велел лениться]», «Ах, Турă, савантам [Ах, Боже, как обрадовался]» и др.<sup>15</sup> Однако местные власти не имели четких директив, как поступать с изъятой из школьных библиотек литературой. Например, только в июле 1920 г. Васильсурский уездный отдел народного образования потребовал от Юринского райотдела «срочно» переслать все учебники и книги, изъятые из обращения<sup>16</sup>.

По сообщениям прессы, «яд религиозного обучения» стал немедленно изгоняться, Закон Божий «был выброшен из школы»<sup>17</sup>. Аналогичные утверждения содержались в официальных документах. Например, в отчете Саранского уездного ОНО за 1918 г. отмечалось, что «в настоящее время закон Божий окончательно изгнан из школы, и теперь принимаются меры к тому, чтобы выгнать его из психологии населения»<sup>18</sup>. Однако коренное реформирование, начатое советской властью в сфере образования, вызвало неоднозначную реакцию различных общественных слоев. Естественно, что крайне негативно к по-

добным действиям отнеслось духовенство. О фактах неприятия и сопротивления священнослужителей прекращению преподавания Закона Божиего говорили крестьянские делегаты Общечувашского рабоче-крестьянского съезда, состоявшегося в июне 1918 г. в Казани<sup>19</sup>. «Провокационную» деятельность духовенства с. Шибылги и с. Тобурданово Цивильского уезда отмечал агитатор политотдела Восточного фронта М.Р. Рублев<sup>20</sup>. На заседании Тамбовского губернского съезда по народному образованию, состоявшемся 18 августа 1918 г., докладчик из Спасского уезда отметил в мордовских селениях «засилье попов», которые всеми силами старались не допустить работу просветительских кружков, объявляя «энтузиастов народного образования» антихристами<sup>21</sup>.

Не приняли реформу образования и горожане. Так, в феврале 1918 г. Цивильская городская Дума рассмотрела ходатайство родителей учеников двух мужских и одного женского приходских училищ о продолжении преподавания Закона Божиего и постановила «допустить преподавание в помещениях училищ после окончания общеобразовательных предметов»; в марте того же года общее собрание родителей 1-й Алатырской женской гимназии единогласно высказалось, что «считает обучение детей Закону Божию в стенах учебного заведения и в учебные часы необходимым»; выступило против декрета СНК РСФСР и постановило продолжать «преподавание столь важного предмета» общее собрание родителей Чебоксарского мужского приходского училища<sup>22</sup>. В постановлении общего собрания родителей учащихся Краснослободского высшего начального училища говорилось, что «святую православную веру нашу мы считаем святым святых души нашей и всякое покушение на нее, от кого бы оно ни исходило, считаем величайшим оскорблением религиозного чувства», «преподавание в школах Закона Божиего считаем необходимым, и его изгнание из школы ни в коем случае не допустимым»<sup>23</sup>. Аналогичные по характеру решения были приняты родительскими собраниями и в других образовательных учреждениях Краснослободского уезда (начального сельскохозяйственного, двухклассного женского, мужского приходского и т.д.)<sup>24</sup>.

В идеологизированной советской историографии проводилась мысль о массовой поддержке декрета об отделении Церкви от государства крестьянством. Например, Н.С. Степанов утверждал, что «несмотря на попытки попов и кулаков побудить крестьян к сопротивлению против отмены преподавания Закона Божия, чувашское население почти повсеместно поддерживало мероприятия советской власти по изгнанию религии из школы»<sup>25</sup>. Действительно, съезды крестьянских депутатов выносили резолюции в поддержку начинаний власти. Так, «признали вполне правильными» и выразили «солидарность с политикой нашей советской власти в вопросе религии», потребовали «немедленно провести Декрет об отделении школы от Церкви» Цивильский и Чебоксарский уездные съезды крестьянских депутатов в марте 1918 г., представители комбедов Тархановской волости Буинского уезда в декабре 1918 г.<sup>26</sup>

Однако, мнение крестьянства по этому вопросу не было однозначным, отмена преподавания в школах Закона Божия вызвала противоречивые оценки. На 7-м общем собрании Царевококшайского уездного Совдепа, состоявшемся 30 января — 1 февраля 1918 г., было решено, что предмет «религия» должен преподаваться во всех низших и средних учебных заведениях, но предмет является «необязательным» для учащихся<sup>27</sup>. I Козьмодемьянский уездный съезд крестьянских депутатов в марте 1918 г., рассмотрев отдельно каждый из 13 пунктов декрета, высказался «принципиально за отделение Церкви от государства и школы от Церкви», но решил «преподавание Закона Божиего продолжать»<sup>28</sup>. В наказе делегатам от Никольского волостного схода Чебоксарского уезда на IV Казанский губернский съезд крестьянских депутатов (начало марта 1918 г.) зафиксировано, что «свои религиозные убеждения изменить мы не можем и не желаем, и потому требуем, чтобы Закон Божий в школах преподавался и считался обязательным предметом воспитания»; за обязательное преподавание Закона Божиего в начальных школах выступили и депутаты Старо-Тябердинского волостного земского собрания Цивильского уезда<sup>29</sup>. В наказе делегатам, избранным от Чувашско-Сорминской волости Ядринского уезда, наряду с требованием «отделения Церкви

от государства и удаления влияния Церкви на школы» содержалось требование, что «священники и учителя в начальных школах в районах волости должны быть чувашами»<sup>30</sup>, т.е. одновременно выдвигались два требования: и отделение Церкви от школы, и сохранение в начальной школе института преподавателей-священников.

Губернские органы управления образованием по-разному реагировали на действия населения. Так, Комиссариат просвещения Казанской губернии 6 марта (21 февраля) 1918 г. издал новое постановление и категорично подтвердил, что «преподавание Закона Божьего как в урочное, так и во внеурочное время в стенах учебного заведения ни в коем случае допущено быть не может и должно быть прекращено»<sup>31</sup>. Однако, и это постановление не возымело ожидаемого эффекта: резолюция проходившего в апреле 1918 г. VI Казанского съезда крестьянских депутатов «допустила» преподавание религиозных вероучений во всех государственных, общественных, частных учебных заведениях<sup>32</sup>. В ряде волостей дошло даже до активного сопротивления проведению в жизнь декрета. Показательно, что активное сопротивление оказывали и в русских, и в чувашских волостях. Так, в русском селе Архангельском одноименной волости и чувашском селе Никольское Чепкасы Городищенской волости над членами волисполкома «применяли самочинное избиение, обливание холодной водой и сажание в сырые подполья и подвалы»<sup>33</sup>. Симбирская губернская коллегия по образованию обратилась в Наркомат просвещения РСФСР с просьбой разрешить временно оставить преподавание в школах Закона Божьего, либо преподавать его после уроков, на что был получен резкий отрицательный ответ<sup>34</sup>. Однако, под воздействием непрекращающихся массовых жалоб и повсеместного сопротивления проведению декрета в жизнь на экстренном заседании коллегии Наркомата просвещения РСФСР 15 апреля 1919 г. был поставлен вопрос о разрешении преподавания Закона Божьего в школах во внеурочное время. Причем за принятие такого решения выступил сам нарком А.В. Луначарский. Но предложение было отклонено большинством голосов<sup>35</sup>.

Представляется вполне вероятным, что многие проблемы при реализации декрета возникали от того, что главный проводник реформ, — а им должно было быть учительство, — либо открыто не поддержал «школьную демократизацию», либо предпочел остаться в стороне от реализации инициатив советской власти. Так, в апреле 1919 г. Казанская губернская секция мари в обращении к культурно-просветительным организациям и партийным работникам констатировала, что в данный момент большинство школьных работников «не осознало идей трудовой школы и не подготовлено к практическому осуществлению их»<sup>36</sup>; «учительство держится в стороне, не агитирует за советскую власть» и ее мероприятия, — утверждал один из ораторов на общеуездном учительском съезде Козьмодемьянского уезда, состоявшемся в июле 1919 г.<sup>37</sup> Многие учителя не поддерживали школьную реформу еще и по той причине, что сочли оскорбительными условия ее реализации: так, в мордовских уездах наряду с автобиографией и документом, удостоверяющим квалификацию, преподавателей обязали письменно изложить свои политические убеждения, предоставить рекомендации от большевистской партии и так называемого «обновленного учительства» с просьбой о принятии на работу (между тем многие из старых педагогов разделяли идеи не РКП(б), а кадетов, октябристов или эсеров)<sup>38</sup>.

Впрочем, среди самих учителей, как и среди других категорий населения, не было единства. Показательно в этом плане отношение к вопросу о преподавании Закона Божиего; можно даже говорить о своеобразном противостоянии поколений: это показало, например, совещание педагогов Асакасинской волости Ядринского уезда в январе 1918 г., когда старые учительские кадры выступили за сохранение преподавания Закона Божиего в школе, а молодые учителя ставили вопрос об исключении этого предмета из школьного курса<sup>39</sup>. При этом следует отметить, что раскол чувашского учительства наметился еще до принятия официальных советских законодательных актов. Так, чувашские учителя Стерлитамакского уезда Уфимской губернии поставили вопрос об «уничтожении преподавания в училищах Закона Божия» на съездах учителей еще в декаб-



ре 1905 г.; в очерке Н. Захарова «Нужды современной школы», опубликованном в газете «Хыпар» от 8 апреля 1907 г., констатировалось, что учитель «никогда не может свободно заниматься своим любимым делом. Над ним наблюдают со всех сторон, он целиком находится в руках надсмотрщиков... Впереди учителя — жандарм, сзади — урядник, с одной стороны — поп, а с другой — псаломщик»<sup>40</sup>. Напротив, в резолюции состоявшегося в июне 1917 г. в Симбирске Общечувашского национального съезда было зафиксировано, что «преподавание Закона Божия должно быть обязательным для чувашской начальной школы»<sup>41</sup>.

Отстаивал необходимость преподавания Закона Божиего священник Даниил Филимонов на проходившем в Казани 10–14 мая 1918 г. съезде чувашских учителей; активно защищалась необходимость преподавания Закона Божьего и на съезде учителей Ядринского уезда, где в выступлениях докладчиков утверждалось, что христианская религия дает моральные установки, необходимые для крестьянского населения<sup>42</sup>. Вопрос о прекращении преподавания Закона Божиего в советских школах не был решен в Чувашской автономии и в последующие годы. Так, пленум облисполкома ЧАО в своем решении от 27 сентября 1922 г. констатировал, что в ряде школ продолжается преподавание Закона Божиего, а изучение Конституции РСФСР даже не организовано<sup>43</sup>. На наш взгляд, вызвано это было не столько действием какой-либо консолидированной силы, сколько позицией конкретных преподавателей. Однако, впечатляет сам факт сохранения сильного влияния религии на шкрабов<sup>44</sup>. Несмотря на усилия властей, значительная часть учительского состава оставалась верующей и, более того, шла на открытое нарушение действующего законодательства. В частности, в Ядринском уезде, по сообщению укома РКП (б), даже в 1923 г. учительство никак не могло порвать связи с Церковью и попами, многие посещали церкви<sup>45</sup>.

Конечно, нами охарактеризованы не все стороны процесса и возникавшие в связи с этим проблемы. Мы постарались обозначить и рассмотреть только ряд ключевых моментов. Но



и проделанная работа позволяет констатировать, что меры по реализации отделения школы от Церкви привели к противоречивым результатам.

### Примечания

- <sup>1</sup> «Трудовая жизнь». 1918. 6 октября.
- <sup>2</sup> Лукин Н.М. (Антонов И.). Церковь и государство. М., 1918. С. 27.
- <sup>3</sup> Об упразднении должностей законоучителей всех верований: Постановление Народного комиссариата по просвещению от 17 (4) февраля 1918 г. // СУ РСФСР. 1918. № 24. Ст. 339.
- <sup>4</sup> Мухарямов М.К. Первые шаги культурной революции в Татарии (октябрь 1917 — июль 1918 гг.) // Татария в период Великого Октября. Казань, 1970. С. 14.
- <sup>5</sup> Национальный архив Республики Татарстан (НА РТ). Ф. Р-667. Оп. 1. Д. 16. Л. 17.
- <sup>6</sup> О школах национальных меньшинств: Постановление Народного комиссариата по просвещению от 31 октября 1918 г. // СУ РСФСР. 1918. № 80. Ст. 835.
- <sup>7</sup> Государственный исторический архив Чувашской Республики (ГИА ЧР). Ф. Р-7. Оп. 1. Д. 5. Л. 221; Куршева Г.А. Образование и власть в Мордовии (1917-1941 гг.). Саранск, 2007. С. 32.
- <sup>8</sup> Государственный архив Республики Марий Эл (ГА РМЭ). Ф. Р-262. Оп. 1. Д. 136. Л. 3.
- <sup>9</sup> Денисов П.В. Религия и атеизм чувашского народа. Чебоксары, 1972. С. 175.
- <sup>10</sup> НА РТ. Ф. Р-667. Оп. 1. Д. 23. Л. 13.
- <sup>11</sup> Бюллетень Первого Всероссийского съезда работников просвещения и социалистической культуры среди чуваш. Казань, 1919. С. 3.
- <sup>12</sup> Государственный общественно-политический архив Нижегородской области (ГОПАНО). Ф-1. Оп. 1. Д. 5077. Л. 4; Д. 5084. Л. 27; Д. 1595. Л. 4; Д. 5572. Лл. 44-47; Д. 5985. Л. 4.
- <sup>13</sup> ГА РМЭ. Ф. Р-39. Оп. 1. Д. 16. Л. 13 об.
- <sup>14</sup> Там же. Ф. Р-262. Оп. 1. Д. 136. Л. 3 об. — 4.
- <sup>15</sup> ГИА ЧР. Ф. Р-499. Оп. 1. Д. 8. Л. 18.
- <sup>16</sup> ГА РМЭ. Ф. Р-275. Оп. 1. Д. 174. Л. 19.
- <sup>17</sup> Просвещение и революция // «Знамя революции». 1919. 14 марта. С. 3.
- <sup>18</sup> Куршева Г.А. Указ. соч. С. 36.
- <sup>19</sup> Денисов П.В. Указ. соч. С. 180.
- <sup>20</sup> Рублев М.Р. В годы великих свершений. Чебоксары, 1959. С. 35, 51.
- <sup>21</sup> Очерки истории Мордовской АССР: в 2 т. Т. 2. Саранск, 1961. С. 119.
- <sup>22</sup> ГИА ЧР. Ф. Р-194. Оп. 1. Д. 9. Л. 120 об.; НА РТ. Ф. Р-271. Оп. 1. Д. 28. Л. 147, 162; Милюков М.А. Деятельность большевиков по укреплению социалистической законности в первые годы Советской власти. Казань, 1988. С. 79.

- <sup>23</sup> Центральный государственный архив Республики Мордовия. Ф. Р-21. Оп. 1. Д. 3. Л. 1.
- <sup>24</sup> Там же. Лл. 61, 65.
- <sup>25</sup> Степанов Н.С. Очерки истории советской чувашской школы. Чебоксары, 1959. С. 31.
- <sup>26</sup> ГИА ЧР. Ф-507. Оп. 1. Д. 50. Л. 69; Ф. Р-154. Оп. 1. Д. 32. Л. 59; Ф. Р-164. Оп. 2. Д. 22. Л. 35.
- <sup>27</sup> ГА РМЭ. Ф. Р-275. Оп. 1. Д. 52. Л. 24 об.
- <sup>28</sup> Протокол заседания Козьмодемьянского уездного съезда крестьянских депутатов от 26 февраля — 11 марта 1918 г. // Революция 1917-1918 гг. в Марийском крае. По материалам уездных съездов крестьянских депутатов. — Вып. 2. Козьмодемьянский уезд. Йошкар-Ола, 2007. С. 36-37.
- <sup>29</sup> Жизнь деревни. Чебоксарский уезд // «Казанское слово». 1918. 4 апреля. С. 2; ГИА ЧР. Ф. Р-194. Оп. 1. Д. 9. Л. 255.
- <sup>30</sup> НА РТ. Ф. Р-983. Оп. 1. Д. 54. Л. 153-153 об.
- <sup>31</sup> Максимов А.А. Отчет комиссара просвещения Казанской рабоче-крестьянской республики о его деятельности с 20 февраля по 15 апреля 1918 г. Казань, 1918. С. 19.
- <sup>32</sup> См.: Ефимов Е.Л. Процесс формирования педагогической интеллигенции Чувашии в 1917-1941 гг.: проблемы и поиски. Чебоксары, 2008. С. 40.
- <sup>33</sup> Научный архив Чувашского государственного института гуманитарных наук. Отд. II. Ед. хр. 6-7. Инв. № 10-11. Л. 11.
- <sup>34</sup> Государственный архив Ульяновской области (ГАУО). Ф. Р-190. Оп. 1. Д. 5. Л. 29.
- <sup>35</sup> Куршева Г.А. Указ. соч. С. 36.
- <sup>36</sup> ГА РМЭ. Ф. Р-110. Оп. 1. Д. 103. Л. 10.
- <sup>37</sup> Там же. Ф. Р-39. Оп. 1. Д. 34. Л. 4.
- <sup>38</sup> ГАУО. Ф. Р-190. Оп. 1. Д. 4. Л. 2-3; Куршева Г.А. Указ. соч. С. 32.
- <sup>39</sup> Филиппов И.Ф. Первые шаги // Рождение комсомола Чувашии. Чебоксары, 1961. С. 7.
- <sup>40</sup> См.: Александров Г.А. Чувашская интеллигенция в 1905-1907 годах // «Лик». 2009. № 3. С. 137-138.
- <sup>41</sup> ГИА ЧР. Ф. Р-202. Оп. 1. Д. 113. Л. 85.
- <sup>42</sup> Степанов Н.С. Указ. соч. С. 48; ГИА ЧР. Ф. 350. Оп. 1. Д. 2. Л. 29.
- <sup>43</sup> Государственный архив современной истории Чувашской Республики. Ф. П-1. Оп. 3. Д. 51. Л. 21.
- <sup>44</sup> Шкраб (сокр. от «школьный работник») — название школьного учителя в первые годы советской власти. В Словаре современного русского литературного языка (М.-Л., 1965, Т. 17) приведено следующее свидетельство А.В. Луначарского: «Телеграмма кончалась так: “Шкрабы голодают”. — Кто? Кто? — спросил Ленин. — “Шкрабы, — отвечал я ему, — это новое обозначение для школьных работников”. С величайшим неудовольствием он ответил мне: “А я думал, это какие-нибудь крабы в каком-нибудь аквариуме. Что за безобразии назвать таким отвратительным словом учителя!”». Несмотря на

---

такую оценку «вождя мирового пролетариата», слово «шкраб» активно использовалось в 1920-е годы, доказательством чего являются архивные документы указанного периода.

<sup>45</sup> Государственный архив современной истории Чувашской Республики. Ф. П-1. Оп. 3. Д. 57. Л. 44 об.

*ЕЛЕЕВ Владимир Леонардович,  
сотрудник Комиссии по канонизации святых  
Йошкар-Олинской и Марийской епархии*

### **О храмах Горномарийского района Республики Марий Эл, отмечающих юбилеи в 2011 году**

В 2011 году 30 храмов нашей епархии отмечают свои юбилеи, некоторые из них находятся на территории Горномарийского района. В этом году исполняется 140 лет каменной Успенской церкви города Козьмодемьянска, 110 лет деревянному храму села Емангаши, 135 лет церкви села Емелева, 135 лет храму села Кузнецово, 140 лет со дня освящения Михаило-Архангельской церкви в мужском Михаило-Архангельском черемисском монастыре, 115 лет храму села Усолы.

Поначалу церковь в честь Успения Божией Матери г. Козьмодемьянска, выстроенная в XVI веке, была деревянной. Среди жителей города она была известна и как Никольская, поскольку в ней находился широко почитавшийся старинный образ святителя Николая Чудотворца. В 1871 году на средства купца Ивана Матвеевича Зубкова был построен каменный трехпрестольный храм. Главный его престол был освящен в честь Успения Божией Матери, правый придел — во имя святителя Николая Чудотворца, левый — во имя бессребреников Космы и Дамиана. Иконостас в главном алтаре был шестиярусный, в приделах — трехярусные. Штат церкви состоял из двух священников, диакона и псаломщика. Храм был окружен каменной оградой, по углам которой стояли три часовни. В церкви была библиотека, насчитывавшая свыше 300 книг<sup>1</sup>.

После Октябрьской революции 1917 года новая власть заключила в 1920 году договор с приходской общиной, согласно которому храм и его имущество передавались в безвозмездное пользование прихожан<sup>2</sup>. В советские годы в данной церкви служил священник Симеон Васильевич Дмитриев<sup>3</sup>. 21 апреля 1930 года местные власти приняли решение о закрытии храма<sup>4</sup>. Впоследствии его взорвали, а кирпичи были использованы при

возведении на этом месте кинотеатра и школы, затем там размещался Дом пионеров<sup>5</sup>.

Село Емангаши первоначально входило в состав прихода с. Сумки, однако в 1889 году вместе с несколькими марийскими селениями было выделено в отдельный приход. На средства прихожан в с. Емангаши началось строительство деревянной церкви, завершившееся в 1901 году; храм освятили в честь Воздвижения Креста Господня. Одновременно с открытием церковного прихода распахнула свои двери и церковно-приходская школа<sup>6</sup>. Храм имел колокольню с 6-ю колоколами (весом от 6 пудов до 15 фунтов)<sup>7</sup>. В 1904 – 1918 годах настоятелем церкви был иерей Александр Руновский, ставший одним из первых священнослужителей, пострадавших за веру Христову на Марийской земле в годы советской власти, и убитый 8 (21) ноября 1918 года бойцами революционного карательного отряда.

Среди пострадавших за веру на территории Марийского края значатся также священник данного храма Алексей Багрянский и его брат псаломщик Константин Багрянский, арестованные в 1933 году и осужденные на 5 лет и 3 года лагерей соответственно<sup>8</sup>. Церковь была закрыта 27 июля 1939 года<sup>9</sup>. В годы войны здание храма использовали в качестве зерносклада; после войны оно было определено под 7-летнюю школу, которая сгорела в 1969 году. Впоследствии на том же месте была выстроена новая школа, действующая до настоящего времени<sup>10</sup>.

Новый каменный храм в честь Воздвижения Креста Господня был построен в Емангашах в 1989 году, регулярные богослужения в нем совершаются с 2000 года. В настоящий момент село Емангаши не имеет собственного прихода, церковь, как и ранее, приписана к приходу с. Сумки<sup>11</sup>.

Село Емелево первоначально входило в приход с. Чермышева (Еласы), но в 1872 году здесь был образован самостоятельный приход. В 1876 году на средства прихожан в с. Емелево была построена каменная двухпрестольная церковь. Главный ее престол освятили в честь Святой Троицы, придел — во имя святителей Гурия, Варсонофия и Германа, Казанских чудотворцев. Храм отличался как замечательной архитектурой, так и внутренним благолепием: иконостас был мастерской резьбы

и тонкого рисунка, иконы — «правильны, красивы и хорошего письма». Штат церкви состоял из священника и псаломщика. В церковной библиотеке насчитывалось свыше 70 книг. На территории прихода действовали две церковно-приходские школы и одна женская школа грамоты<sup>12</sup>.

В 1920 году новая власть заключила договор с общиной церкви с. Емелево, согласно которому храм передавался верующим в безвозмездное пользование<sup>13</sup>. В советские годы духовенство и верующие данного храма находились под омофором епископа Чистопольского Иоасафа (Удалова), ныне прославленного в лике священномучеников<sup>14</sup>, а с конца 1920-х годов вошли в состав Марийского викариатства Нижегородской епархии<sup>15</sup>. Настоятель церкви протоиерей Алексей Шестаков в начале 1920-х годов был членом комиссии по переводу богослужебных книг на горномарийский язык. В 1937 году батюшка был арестован и приговорен к 10 годам заключения<sup>16</sup>. Храм был закрыт Указом Президиума Верховного Совета МАССР 12 декабря 1940 года<sup>17</sup>, его здание стало сырьевой базой «Главтабака», где сушилось необработанное сырье для табачной промышленности<sup>18</sup>.

В 1945 году верующие села Емелева направили уполномоченному по делам РПЦ при СНК МАССР ходатайство об открытии церкви. 29 декабря 1945 года постановлением Совета по делам РПЦ при СНК СССР храм был открыт<sup>19</sup>. Однако, передача здания верующим затянулась до апреля 1946 года, поскольку местные власти не торопились вывозить хранящийся в нем табак. Первым настоятелем вновь открытого прихода стал протоиерей Алексей Шестаков, освобожденный из заключения в 1943 году в связи с изменением взаимоотношений Церкви и советского государства и служивший в емелевском храме до 1 января 1960 года<sup>20</sup>. В 1963 году здесь совершал богослужения известный ныне подвижник благочестия протоиерей Павел Чазов<sup>21</sup>.

Троицкую церковь села Емелева неоднократно пытались закрыть и в послевоенное время. Первая такая попытка была в 1952 году по инициативе местного райисполкома, основанием для нее стало близкое расположение храма от школы. Однако Совет Министров МАССР отклонил инициативу местных вла-

стей<sup>22</sup>. Новое наступление на храм было предпринято в 1962 году, когда в мае-июне по деревням Еласовского сельсовета были проведены собрания, на которых ставился вопрос о закрытии церкви. Верующие защищали свой храм, обращались с жалобами в Верховный Совет МАССР и Совет по делам РПЦ, указывали на подделку результатов собраний, незаконный роспуск приходской двадцатки. В итоге церковь удалось отстоять, богослужения в ней беспрепятственно совершаются до настоящего времени<sup>23</sup>.

Первая церковь в селе Кузнецово была деревянной, построили ее в 1750 году и освятили в честь Богоявления Господня. Освящение храма совершил архимандрит Спасо-Юнгинского монастыря Вассиан<sup>24</sup>. В 1876 году вместо обветшавшей деревянной церкви на средства прихожан в селе была построена двухпрестольная каменная: главный престол ее освятили во имя святых первоверховных апостолов Петра и Павла, придел — в честь Богоявления Господня. Иконостас в главном храме был четырехъярусный, а в приделе — одноярусный. Территория церкви была огорожена каменной оградой с железной решеткой. Штат состоял из священника, диакона и псаломщика. При церкви имелась церковно-приходская школа, построенная в 1886 году. На территории прихода действовали 3 земские школы: в деревнях Вякшлапах, Токари и Сауткино<sup>25</sup>.

В советское время община верующих кузнецовской церкви не примыкала к обновленчеству, с конца 1920-х годов приход входил в состав Марийского викариатства Нижегородской епархии<sup>26</sup>. В 1910–1936 годах в с. Кузнецово служил священномученик Михаил Березин, сначала в качестве псаломщика и диакона, а с 1929 года — священника. Батюшка арестовывался в 1936-м и 1937-м годах (второй раз уже будучи в заключении в Сибирских лагерях), и был расстрелян 13 января 1938 года<sup>27</sup>, 16 июля 2002 года о. Михаил причислен к лику Новомучеников и исповедников Российских.

После ареста священника Михаила Березина Петропавловская церковь пустовала, хотя официального ее закрытия не было. В 1944 году верующие возбудили ходатайство перед Совнаркомом МАССР о возрождении приходской жизни. Но

27 июля 1944 года из Йошкар-Олы им пришел отказ на основании «малого количества верующих». После нового ходатайства прихожан 14 апреля 1945 года Совет по делам РПЦ при СНК СССР одобрил передачу здания в пользование верующих. Вскоре богослужения в церкви с. Кузнецово возобновились и более не прерывались<sup>28</sup>.

История церкви в честь Архистратига Божия Михаила д. Новая Слобода началась 8 апреля 1869 года, когда архиепископ Казанский и Свияжский Антоний (Амфитеатров) утвердил проект храма для вновь открытого черемисского Михаило-Архангельского мужского монастыря. Строительные работы длились около полутора лет и завершились 1 сентября 1870 года. Освящение церкви 5 сентября 1871 года совершил сам архиепископ Антоний в сослужении духовенства и в присутствии множества молящихся. Новый храм был однопрестольным, деревянным и находился в Михаило-Архангельском монастыре до 1895 года, когда по распоряжению Казанской Духовной Консистории был разобран и перевезен в Вершино-Сумский женский монастырь. 3 июня 1895 года по благословению архиепископа Казанского и Свияжского Владимира (Петрова) на том же месте началось строительство каменного храма в честь Архангела Михаила, которое было завершено в 1904 году<sup>29</sup>.

В советское время после закрытия 31 августа 1921 года Михаило-Архангельского монастыря церковь была зарегистрирована в качестве приходской и стала местом служения проживавших в округе бывших насельников обители<sup>30</sup>. 12 сентября 1930 года храм был закрыт и впоследствии разрушен<sup>31</sup>.

В апреле 2005 года состоялась регистрация вновь образованной общины верующих деревни Новая Слобода, настоятелем которой стал схиархимандрит Лаврентий (Семенов). В деревне началось строительство новой Михаило-Архангельской церкви, 22 июня 2005 года здесь возобновились богослужения.

Деревня Усола первоначально входила в приход храма с. Малый Сундырь. В 1896 году на средства прихожан в ней была построена деревянная однопрестольная церковь, освященная в честь сошествия Святого Духа на апостолов. Штат храма состоял из священника и псаломщика. На территории прихода



действовали земская и цековно-приходская школы, при храме имелась библиотека, насчитывавшая свыше 180 книг<sup>32</sup>.

В 1920 году местные власти заключили договор с приходской общиной, согласно которому храм и его имущество передавались в безвозмездное пользование прихожанам<sup>33</sup>. В советское время духовенство и верующие храма не уклонялись в обновление, с конца 1920-х годов входили в состав Марийского викариатства Нижегородской епархии<sup>34</sup>. В 1901–1936 годах настоятелем церкви был протоиерей Александр Георгиевич Николаев. 19 августа 1936 года батюшка был почислен за штат, с сентября 1937 года служил в Предтеченской церкви с. Коротни. 29 сентября 1937 года протоиерей Александр был арестован, 8 октября 1937 года приговорен к 8 годам заключения. Батюшка отбывал наказание в Локчимских лагерях Коми АССР, где и скончался 22 февраля 1938 года<sup>35</sup>.

Ушедшего в 1936 году на покой протоиерея Александра Николаева в храме села Усола сменил иерей Виктор Андрамонов. 30 сентября 1937 года батюшка был арестован и помещен в Козьмодемьянскую тюрьму, 8 октября 1937 года тройкой НКВД по МАССР приговорен к 10 годам заключения. 16 апреля 1942 года иерей Виктор Андрамонов скончался в лазарете Пезмогского лагпункта Локчимлага Коми АССР<sup>36</sup>. Указом Президиума Верховного Совета МАССР церковь в селе Усола была закрыта 27 июня 1939 года, здание храма передали школе<sup>37</sup>. В 1960-х годах оно было снесено<sup>38</sup>, в настоящее время место, где стоял храм пустует.

Православный приход в селе Усола был возрожден 29 ноября 2002 года, с 27 апреля 2003 года здесь начались регулярные богослужения. Церковь в Усоле располагается сейчас в одном здании с почтовым отделением, освящение храма в честь сошествия Святого Духа на апостолов архиепископом Йошкар-Олинским и Марийским Иоанном состоялось 19 октября 2006 года. К церкви приписаны часовни в честь великомученика Георгия Победоносца (с. Усола), Казанской иконы Божией Матери (д. Колумбаево), святого благоверного князя Александра Невского (с. Малый Сундырь), а также столбовые часовни в деревнях Носелы и Мидяково<sup>39</sup>.

Богата храмами Марийская земля. Весьма отраднo, что многие храмы, которые были закрыты и порушены в советские годы, сейчас восстановлены и в них вновь совершаются богослужения. Хотелось бы верить, что со временем будут восстановлены и другие, ранее действовавшие церкви, что в них вновь затеплятся лампы, начнутся богослужения, и пастыри будут нести людям свет веры Христовой.

### Примечания

- <sup>1</sup> ГАРМЭ. Ф. Ф-172. Оп. 1. Д. 628. Л. 303.
- <sup>2</sup> ГАРМЭ. Ф. Р-238. Оп. 1. Д. 90. Л. 27.
- <sup>3</sup> ГАРМЭ. Ф. Р-317. Оп. 5. Д. 37. Л. 70.
- <sup>4</sup> Там же. Оп. 1. Д. 87. Л. 24.
- <sup>5</sup> Стариков С.В., Левенштейн О.Г. Православные храмы и монастыри Марийского края. Йошкар-Ола, 2001. С. 37.
- <sup>6</sup> История сел и деревень Республики Марий Эл. Горномарийский район. Йошкар-Ола, 2006. С. 376.
- <sup>7</sup> ГАРМЭ. Ф. Р-317. Оп. 5. Д. 48. Л. 31.
- <sup>8</sup> Архив Комиссии по канонизации святых Йошкар-Олинской и Марийской епархии РПЦ.
- <sup>9</sup> ГАРМЭ. Ф. Р-471. Оп. 1. Д. 146. Л. 220.
- <sup>10</sup> История сел и деревень Республики Марий Эл. Горномарийский район. Йошкар-Ола, 2006. С. 376.
- <sup>11</sup> Там же.
- <sup>12</sup> ГАРМЭ. Ф. Ф-172. Оп. 1. Д. 629а. Л. 77.
- <sup>13</sup> ГАРМЭ. Ф. Р-317. Оп. 5. Д. 3. Л. 1.
- <sup>14</sup> Там же. Л. 13.
- <sup>15</sup> ГАРМЭ. Ф. Р-168. Оп. 1. Д. 1054. Л. 10.
- <sup>16</sup> Архив Комиссии по канонизации святых Йошкар-Олинской и Марийской епархии РПЦ.
- <sup>17</sup> ГАРМЭ. Ф. Р-471. Оп. 1. Д. 143. Л. 25.
- <sup>18</sup> ГАРМЭ. Ф. Р-836. Оп. 2. Д. 7. Л. 2.
- <sup>19</sup> Там же. Л. 4.
- <sup>20</sup> ГАРМЭ. Ф. Р-836. Оп. 2. Д. 7. Л. 56-59.
- <sup>21</sup> Там же. Л. 218.
- <sup>22</sup> Там же. Л. 130-130 об., 136.
- <sup>23</sup> Там же. Л. 169, 261.
- <sup>24</sup> История сел и деревень Республики Марий Эл. Горномарийский район. Йошкар-Ола, 2006. С. 330.
- <sup>25</sup> ГАРМЭ. Ф. Ф-172. Оп. 1. Д. 629а. Л. 43-44.
- <sup>26</sup> ГАРМЭ. Ф. Р-168. Оп. 1. Д. 1054. Л. 14.

<sup>27</sup> Архив Комиссии по канонизации святых Йошкар-Олинской и Марийской епархии РПЦ.

<sup>28</sup> ГАРМЭ. Ф. Р-836. Оп. 2. Д. 5.

<sup>29</sup> Священник Порфирий Руфимский. Черемисский Михаило-Архангельский мужской общежительный монастырь. Казань, 1897. С. 41-46.

<sup>30</sup> Архив Комиссии по канонизации святых Йошкар-Олинской и Марийской епархии РПЦ.

<sup>31</sup> ГАРМЭ. Ф. Р-250. Оп. 1. Д. 1007.

<sup>32</sup> ГАРМЭ. Ф. Ф-172. Оп. 1. Д. 629а. Л. 19-20.

<sup>33</sup> ГАРМЭ. Ф. Р-238. Оп. 1. Д. 90. Л. 27.

<sup>34</sup> ГАРМЭ. Ф. Р-168. Оп. 1. Д. 1054. Л. 12.

<sup>35</sup> Архив Комиссии по канонизации святых Йошкар-Олинской и Марийской епархии РПЦ.

<sup>36</sup> Там же.

<sup>37</sup> ГАРМЭ. Ф. Р-471. Оп. 1. Д. 146. Л. 219.

<sup>38</sup> Со слов настоятеля храма иерея Александра Малинова.

<sup>39</sup> Со слов настоятеля храма иерея Александра Малинова.

## II. ВОПРОСЫ ИСТОРИИ ХРИСТИАНСТВА

*СТАРИКОВ Сергей Валентинович,  
доктор исторических наук, профессор,  
проректор по научной работе МарГУ*

### **Александр Куприн и Александр Котомкин: судьбы русской эмиграции первой волны (1920–1960-е гг.)**

Великая российская революция 1917–1918 гг. и последовавшая за ней гражданская война привели к массовой эмиграции русских людей. Это был «великий исход» граждан нашего Отечества — эмиграция первой волны. По данным Лиги наций (авг. 1921 г.), численность беженцев из России составила более 1,4 млн. человек. Это были военные, дворяне, предприниматели, казаки, интеллигенция, служащие. Много было творческих личностей, среди них: Александр Иванович Куприн (1870–1938), известный русский писатель, и Александр Ефимович Котомкин (Савинский) (1885–1964), забытый русский поэт XX в., гуслиар-сказитель, наш земляк, уроженец деревни Савино, знаменитый царевококшаец. Работая над книгой о нашем земляке, удалось собрать интересные сведения, в том числе об эмигрантском периоде его жизни — сведения, которые не нашли отражения ни в документах, ни в опубликованных воспоминаниях.

Возникает вопрос: а почему Куприн и Котомкин? Не слишком ли разные величины: известный всем Куприн и почти неизвестный Котомкин? Нет, Куприн и Котомкин были не просто знакомыми, они были друзьями, по выражению дочери А.Е. Котомкина Ирины Александровны, что называется, «не разлей вода». Несмотря на разницу в возрасте (15 лет) в их биографиях было много общего: начинали как поэты, закончили военные училища, служили, были офицерами, стали эмигран-

тами. В тесном мире русской эмиграции люди даже незнакомые быстро сходились, сближались, старались быть вместе. Да и по характеру они отличались друг от друга: спокойный Куприн и импульсивный Котомкин. Волей судьбы оба оказались в эмиграции.

Александр Куприн, писатель, радовавший русских читателей своими рассказами и повестями, с 1910 г. жил в Гатчине. Через полгода после большевистского переворота его даже заключили в тюрьму в Петрограде, где над ним издевались, как над дворянским писателем. Когда в октябре 1919 г. войска Юденича заняли Гатчину, Куприна как офицера призвали на военную службу и поручили редактировать армейскую газету. Через 2 недели Юденич отступил от Питера, Куприн с семьей выехал в Ивангород, затем в Ревель, где некоторое время работал в газете «Свободная Россия», а затем выехал в Париж, куда прибыл 4 июля 1920 года.

Александр Котомкин — поэт; после взятия Казани красными в сентябре 1918 г. вместе с труппой казанского театра выехал на Урал, в Челябинск, затем оказался в Сибири на территории, подвластной Колчаку. Котомкин сказал сразу, что не будет стрелять в своих, русских людей. Он возглавил Информационный отдел Омского правительства и передвижной театр, стал участником знаменитого «ледяного похода» генерала В.О. Каппеля. Присутствовал на его похоронах в Чите и прочел стихотворение на смерть Каппеля. С весны 1920 г. служил уполномоченным атамана Григория Михайловича Семенова (которому Колчак вручил всю полноту власти восточнее Байкала) по взаимоотношениям с чехословацким командованием. Сглаживал конфликты, вносил умиротворение. Александру Ефимовичу Семенов поручил выехать в Европу и доставить пакет генералу П.Н. Врангелю о том, что главнокомандующий восточной окраиной России признает его власть как верховного правителя. А пребывая во Владивостоке, А. Котомкин успел встретиться с Ниной Петровной Шкляевой, которая, став спутницей его жизни, разделила с ним годы эмиграции. В душе Александра было тревожно. Впереди предстояла дальняя нелегкая дорога в Европу через Японию. Покидая Владивосток,

он понимал, что это не просто прощание с Сибирью и Дальним Востоком, где он провел полтора сложных года своей жизни. Он чувствовал, что приближается час расставания с Отчизной. Для наступавших большевиков, опьяненных классово-ненавистью, понятия «Родина — Отчизна — Россия» потеряли всякий смысл. Они любой ценой приближали пожар мировой революции, разжигая пламя гражданской войны. Для таких людей, как А.Е. Котомкин, Родина была смыслом жизни, а служение Отечеству — высшим долгом. Эта грань разделила русское общество. Примирение исключалось. Эмиграция в этом смысле стала последней формой протеста против классового безумия, возведенного в ранг правительственной политики. Оставалось верить, надеяться и ждать.

Он выехал в Японию, 3 месяца ждал парохода в Европу, прибыл в Крым в начале ноября 1920 г., где Русская армия генерала П.Н. Врангеля уже более не сдерживала натиск Южного фронта Красной Армии, и в середине ноября Котомкин эвакуировался вместе с белыми офицерами и солдатами сначала в Болгарию, затем в Чехословакию. Так А.И. Куприн и А.Е. Котомкин оказались в эмиграции. Их жизнь за рубежом складывалась по-разному. Они оба жили Россией. Свое пребывание за границей называли временным явлением. Но уже в 1930-е годы приходилось делать определенный выбор, зависевший от целого ряда обстоятельств. Эмигрантские судьбы Куприна и Котомкина ярко свидетельствуют о мотивах поступков творческой российской интеллигенции, оказавшейся в вынужденном изгнании. Один любой ценой стремился на Родину, готов был смириться с новой властью и ее условиями, другой, не принимая богоборческий режим, верил в Россию, ее будущее воскресение и с этой верой закончил свой земной путь в эмиграции. Но оба остались верными сынами своего Отечества. Чехословацкий период эмиграции А.Е. Котомкин называл лучшим периодом своей жизни вне Родины. В Праге и других городах шли постановки его пьесы «Ян Гус», написанной еще в России. Он получил звание «Почетный гражданин Праги». В Чехословакии Котомкин был в близких отношениях с писателем Е.Н. Чириковым, русским богатырем-спортсменом

И.М. Заикиным, русской певицей Н.В. Плевицкой. Он входил в Союз русских военных инвалидов Чехословакии, был делегатом от этой страны на Российском зарубежном съезде в апреле 1926 года.

Поэт-патриот считал своим долгом укреплять патриотические чувства своих соотечественников, оказавшихся в изгнании. В стихотворении «Патриоту» (1926 г.) он выражал уверенность, что никакие лишения не смогут сломить истинного патриота своей Родины. Он не только выдержит все «испытания неземные», но и тот топор, который «тиран» вознес над Родиной, обратит против супостата. И тогда:

Исчезнет красная звезда,  
И вновь взлетит Орел двухглавый  
На царский, всероссийский трон...  
И вновь преклонятся державы,  
Чьи ты проходишь города  
И целый мир со всех сторон...  
При блеске молний нашей славы  
Поля родные сменят стон  
На песни счастья и труда.  
И высохнут потоки слез,  
Следы обиды и стыда,—  
И вновь на Русь придет Христос...<sup>1</sup>

Державные чувства переполняли поэта-патриота и гражданина. Он посвятил свои «Песни» Российскому императорскому флоту, русским героям, изгнаннику. А.Е. Котомкин, в отличие от некоторых эмигрантов, никогда не менял своих державных монархических взглядов и убеждений. В монархической идее, которая, по мнению поэта, была жива в русском народе, была имманентно присуща русскому сознанию, он видел залог будущей Российской державы. Все политические страсти и увлечения, возникшие на волне анархии и революции — явление временное. Ложные идеалы ведут в тупик, но настанет час, когда Россия вновь обретет те основы, на которых держава Российская в течение веков строилась и была сильной. Рассматривая портрет Государя Императора Николая II работы художника В.А. Серова, А.Е. Котомкин напи-

сал поэтическое произведение «Царь-мученик», где говорил о предательстве царя, которое совершили его подданные, обманутые ложными посулами:

Самодержец всей России  
Кротко смотрит на меня...  
Не забыть нам злого дня,  
Как под гнетом злой стихии  
Царь, мы предали Тебя —  
Самодержца всей России.  
Да, по воле злой стихии,  
Допустили мы убить  
Тех, кто верен был России...  
Нам позора не избыть,  
Что не смели защитит  
Самодержца всей России.  
Наши вороги лихие  
Нас сумели обмануть.  
К ним вели вожди слепые,  
Натолкнув на ложный путь,  
Чтобы крепче затянуть  
Петлю рабства на России.

\* \* \*

Мы теперь края чужие  
Измеряем... Страден путь!..  
Но огни родной стихии  
Силы нам вливают в грудь...  
Отомстим когда-нибудь  
Мы врагам Святой России.  
Отомстим за дни лихие,  
За обман и за позор,  
Что несут поля родные...  
О, тогда нам не в укор  
Будет всепрощенья взор  
Самодержца всей России...<sup>2</sup>

В мае или июне 1926 г. семья Котомкиных покинула Прагу и выехала в Париж. Переезд был вызван тем, что во Франции было много русских эмигрантов, а главное — там находился близкий приятель и друг Александра Ефимовича — Александр



Иванович Куприн. Не последнюю роль сыграла и политика чехословацких властей, которая изменилась как внутри страны, так и по отношению к русским эмигрантам. У Котомкина наступило разочарование чехословацкими властями, в частности политикой президента Т. Массарика. Это чувствуется даже по содержанию ряда его поэтических произведений, написанных в последний год пребывания в Чехословакии. Имелись в виду определенные прогерманские настроения во внешней политике этой страны, а также невыполнение обязательств президента страны в отношении внутренних реформ. Поэт писал:

Народу ж Чешскому возвращена свобода,  
Самим Массариком обещаны права,—  
Что место первое для Чешского Народа,—  
В отечестве своем — всему он голова...  
Что будет только он на родине хозяин  
Торговли, промыслов, земли и ремесла...  
Но восемь лет прошло... Чех бродит словно Каин  
С тех пор, как править стал Массарик у весла...<sup>3</sup>

Блистательный Париж, по-прежнему, считался столицей Европы. Его памятники, улицы, площади стали символами не только французской столицы, но и превратились в визитные карточки Европы и мира в целом.

Парижу, как и многим городам Европы, еще не приходилось сталкиваться с таким количеством беженцев — русских эмигрантов. Их правовое положение оставалось не урегулированным. В декабре 1921 г. большевики лишили российского гражданства всех тех, кто не хотел возвращаться в Советскую Россию. После этого Лига Наций — международная организация, созданная после окончания Первой мировой войны — приняла решение о расселении эмигрантов уже как бесподданных. В 1924 г. были введены так называемые «нансеновские» паспорта, названные так по фамилии Верховного комиссара Лиги Наций по беженским делам Ф. Нансена. Чтобы получить этот паспорт, нужно было заплатить немалый сбор на нужды эмиграции и беженских учреждений Лиги

Наций. Однако, эти паспорта не устраняли огромных трудностей в получении виз и разрешений на работу, не давали прав на пособия по инвалидности, болезни, безработице. Социальное положение русских эмигрантов зависело от усмотрения местных властей. Получение гражданства той или иной страны было практически невозможно.

Жизнь Котомкиных в Париже оказалась крайне сложной. По воспоминаниям И.А. Котомкиной, родители жили очень бедно. За первые пять лет жизни в Париже семья поменяла 26 мест жительства. Нина Петровна, дипломированный специалист, преподаватель русского языка и литературы, хотела устроиться где-нибудь по специальности. Но ее документы не признали. И тогда она сказала: «Я — сибирячка, я готова выполнить любую работу». Она пошла на самую трудную работу — стала поденщицей, то есть чернорабочей у состоятельных французов, драила полы, натирала паркеты мастикой.

Александр Ефимович тяжело переживал это новое состояние. В его парижских стихах 1926—1927 гг., которые часто назывались «Песнями», звучит и тревога, и печаль, и нотки безысходности, и стремление все перенести во что бы то не стало. В одной из «Песен» он писал:

За каждый стих, за песню каждую,  
Веду с нуждой смертельный бой...  
Сожгу ль себя я песен жаждою,  
Победно ль встану над судьбой?..  
Мне песен — радость вдохновения,  
И мир, и счастье для души, —  
Чтоб не постигло их забвение,  
Я должен добывать гроши.  
И каждый раз, как новой каплею,  
Пою я песен красоту,  
Нужда, неожиданной, алчной цаплею,  
Глотает за мечтой мечту...  
О, песня, песня, многострадная!  
Своих лохмотьев не стыдись, —  
Коль жить не даст борьба нещадная —  
На крыльях к Богу поднимись...<sup>4</sup>

Совершенно не случайно А.Е. Котомкин называл свои стихи «Песнями». За рубежом, особенно во Франции, в полной мере раскрылся блестящий талант Котомкина как гуслеяра-сказителя.

Именно в Париже поэт начал выступать в качестве певца-гуслеяра. Игра на гуслеях была не просто желанием исполнять. Как свидетельствовал сам Александр Ефимович, способность играть на гуслеях и перелагать на гусельную игру свои стихи-песни шла из далекого детства. Бывая на Волге-матушке, он сталкивался со сплавщиками плотов, бурлаками, которые часто заводили и «Дубинушку», и другие русские народные песни. Они пели как-то по-особенному. Эти народные мелодии и ритмы навсегда остались в душе Александра. Более того, он не раз становился поводырем бродячих гуслеяров, которые ходили по волжским просторам и играли. Музыкальные способности и поэтический талант рождали у Александра редкое гуслеяро-песенное мастерство. Он выступал и в Чехословакии, но именно в Париже, можно сказать, это увлечение превратилось в профессиональное мастерство. Он играл, пел и пританцовывал.

В условиях тяжелой жизни в Париже А.Е. Котомкин сначала задавался вопросом:

О чем мне петь в стране чужой,  
И кто напев услышит мой?  
Кого молить, кого просить,  
Чтоб Край Родной освободить?  
Забыли все свой долг пред ней —  
Пред бедной Родиной моей...  
Забыты совесть, клятвы, честь —  
Все, что святого в мире есть<sup>5</sup>.

Но беспредельная и безграничная любовь к Родине стала тем рубежом и маяком, к которым стремился поэт, приближая заветный час всеми данными ему от Бога дарованиями. В стихотворении «Призвание» поэт поведал о предназначении песенно-гуслеярного искусства:

Не с мечом, с гуслеярным звоном  
Вышел я за Правду в бой...

Вторит Русь мне песеню-стоном  
Иль погудкой удалой.  
Для чего мне щит и латы,  
Меч тяжелый кладенец,—  
Были б гусельки звончаты,  
Будет счастлив и певец.  
Я с врагами ль повстречаюсь  
В честном жизненном бою,  
Им о Правде, не смущаясь,  
Песню звонкую спою.  
Взговорят мои звончаты  
Струны гуслей золотых,  
Побросав мечи и латы  
Прочь бегут враги от них.  
Им во след, расправив крылья,  
Песня вольная звучит,—  
О позоре Зла, Насилья  
Вольным соколом кричит.  
В стане вражеском смятенье —  
Чуют светлый луч Добра,—  
Знать, не по сердцу им пенье  
Удалого гусяра!<sup>6</sup>

А.Е. Котомкин пел не только среди друзей и близких, он начал выступать в качестве певца-гусяра, гусяра-сказителя в разных городах, среди русских эмигрантов. Всюду его встречали восторженно. С концертами он был в Бельгии, Голландии и в других странах. И везде — шумный успех. В эмиграции А.Е. Котомкин познакомился с княгиней Мариной Петровной Голицыной, помогавшей ему построить концертные гусли, которые были заказаны у итальянского музыкального мастера<sup>7</sup>. По воспоминаниям И.А. Котомкиной, в Германии (г. Йена), когда Александр Ефимович был уже известным исполнителем, к нему подошел человек, который занимался поставкой музыкальных инструментов, а до революции в России даже являлся поставщиком Двора Его Императорского Величества. Они разговорились и стали друзьями. Котомкину, по его собственным чертежам, были изготовлены гусли из специального дерева. Они были похожи на шляпу Наполеона<sup>8</sup>.

Концертная деятельность вдохновляла поэта, давала ему отдушину в чужих краях, некоторый заработок. Но главное — связывала его и русских эмигрантов с Отчиной.

Парижский период эмиграции А.Е. Котомкина отмечен тесными связями поэта с знаменитым русским писателем Иваном Сергеевичем Шмелевым, его супругой Ольгой Александровной и их племянницей Юлией Александровной Кутыриной. Период до 1917 г. был достаточно плодотворным в творчестве И.С. Шмелева. Революция и гражданская война обернулись личной трагедией писателя. Красные расстреляли его единственного сына — Сергея. Тяжело пережив эту драму, И.С. Шмелев по приглашению писателя Александра Ивановича Куприна в 1922 г. уехал сначала в Берлин, затем в Париж. Здесь полностью раскрылся его талант как глубоко проникновенного художника слова, как писателя огромной духовной мощи, христианской чистоты и подвижничества. Написанные им в эмиграции «Лето Господне», «Богомолье», «Неупиваемая Чаша» и другие произведения стали не просто шедеврами, они были предопределены русскому читателю Промыслом Божиим. Эти произведения стали своеобразной художественной энциклопедией православного человека. Такие дарования, как Иван Сергеевич Шмелев и Александр Ефимович Котомкин, просто не могли не встретиться и стали, по выражению И.А. Котомкиной, «закадычными друзьями». А.Е. Котомкин выступал на концертах Юлии Александровны Кутыриной, сказительницы, страстной собирательницы и исполнительницы русского фольклора, автора ряда передач на французском радио, которая хранила архив И.С. Шмелева, а после его смерти много сделала для того, чтобы выполнить завещание писателя — похоронить его в России, рядом с могилой его отца в Донском монастыре Москвы.

На одном из концертов Ю.А. Кутыриной присутствовал русский поэт Константин Дмитриевич Бальмонт, соратник и друг И.С. Шмелева. Между ними завязалась обширная переписка. В письме к И.С. Шмелеву от 23 апреля 1932 г. К.Д. Бальмонт написал смешное стихотворение по поводу выступления А.Е. Котомкина:

Были мы на вечере Madame Koutygine,  
Было много сказок, и песен, и былин.  
Котомкин при гусельках почесывался,  
Мужичка чертил, тесал да и вытесывался.  
Окал он и крякал патриотственно,  
С Царевokokшайским лешим сходственно...<sup>9</sup>

А.Е. Котомкин в 1930-е гг. часто выступал на детских елках и праздниках, на благотворительных вечерах, в парижском кружке русской культуры, Одесском землячестве, Союзе русских матерей, давал сольные концерты.

В 1931 г. в Париже А.Е. Котомкин выступил на чествовании русского писателя, критика, журналиста Георгия Дмитриевича Гребенщикова по случаю 25-летия его литературной деятельности. Жизненный путь Г.Д. Гребенщикова в чем-то был схож с жизнью А.Е. Котомкина. Оба рано познали нужду и трудности, почти в одно время начали печататься, были участниками Первой мировой войны, эмигрировали в 1920-м. Г.Д. Гребенщиков сначала жил во Франции, а с 1924 г. — в США. Он поддерживал тесные связи и переписку с А.И. Куприным, И.А. Буниним. Его творчество также определяла патриотическая и религиозно-нравственная проблематика. Даже ушли из жизни они в один и тот же год. Такие люди, безусловно, находили друг друга, общались, стремились служить своей Родине до конца.

Трудно представить себе парижский период жизни А.Е. Котомкина без его друга и соратника А.И. Куприна. Они много общались семьями, приходили в гости друг к другу, обменивались планами на будущее, обсуждали происходящее. Их многое связывало с прошлым. Александр Иванович закончил Александровское военное училище, описав свою «военную юность» в повестях «На переломе (Кадеты)» и в романе «Юнкера». Ряд рассказов писателя также посвящен жизни русской армии. 17 лет А.И. Куприн провел в Париже, но, по воспоминаниям дочери писателя Ксении Александровны Куприной, всегда мечтал вернуться в Россию.

Александр Куприн жил с семьей в Париже тоже бедно. Все тяготы несла на себе супруга Елизавета Морицевна. Без нее

он бы пропал. По воспоминаниям дочери писателя Ксении Александровны, она была его «воздухом». В эмиграции его здоровье сильно пошатнулось. Болели глаза.

Куприн не оставил воспоминаний. О его эмигрантском периоде подробно вспоминает в своей книге дочь Ксения.

В 1930 г. в Париж приезжал советский представитель узнать настроения некоторых эмигрантских писателей и художников (Бунина, Шмелева, Куприна и др.). Отношение Куприна к эмиграции, ее политике становилось все равнодушнее. Круг друзей сужался. Он замкнулся в себе. В 1936 г. в СССР вернулся художник Иван Билибин. Это еще более подвигло Куприна на решение возвращаться. И вдруг пришло приглашение от посла СССР во Франции Потемкина прибыть в посольство для переговоров. Решение о возвращении было принято. Родители никому ничего не сообщали. Готовились к отъезду. Визы были оформлены. Весной 1937 г., уже будучи больным, Куприн с супругой Елизаветой Морицевной вернулся в СССР. Однако, прожил на родине чуть более года и умер 25 августа 1938 года. Похоронен в Ленинграде.

Иная судьба выпала А.Е. Котомкину. Он категорически отказывался вернуться в Советский Союз. Он знал, что путь домой ему заказан. Советские власти объявили его вне закона, лишили его Родины. Его книги были запрещены в СССР. Имя поэта квалифицировалось органами безопасности как «враг народа», «антисоветский элемент». К тому же, Александр Ефимович знал о том, что произошло с теми политическими и военными деятелями, которые либо добровольно вернулись в СССР, либо были насильно репатриированы. Они находились под арестом, прошли лагеря и суды, некоторые подверглись высшей мере наказания. Называя «советскую власть в России сатанинской», А.Е. Котомкин не хотел иметь с ней никаких дел. Но в душе Александр Ефимович переживал глубочайшую драму. Ему перевалило уже за 60 лет, а Россия-Родина не только не приближалась, а все более удалялась от него. Душа болела за детей и Елену Ивановну, первую супругу, которые остались после революции в России. Он не имел сведений о них и своих близких родственниках. Он любил Россию и грезил ею как

последним маяком надежды. «Были бы у меня крылышки, полетел бы я на свою сторонущку», — говаривал Александр Ефимович<sup>10</sup>. Но обстоятельства оказались выше искренних чувств и желаний. Нина Петровна и Ирина Александровна, прибыв в Москву, писали ему письма, звали в СССР, но безуспешно. Так А.Е. Котомкин остался в изгнании и остался один.

Последние 19 лет жизни А.Е. Котомкина прошли в Германии. Некоторое время он работал в Берлинском институте исследования звука. Фонетический институт Сорбонны записал его песни на магнитофонную ленту. А.Е. Котомкин продолжал выступать с концертами, но уже в меньшей степени, чем до войны. Местом его постоянного жительства стал немецкий город Гамбург. Он жил в местечке Кальтенкирхе в 30 км от Гамбурга, являлся активным прихожанином церковной общины в г. Фленсбурге, находившейся в юрисдикции Русской Православной Церкви за границей<sup>11</sup>. Чтобы заработать на жизнь, А.Е. Котомкин стал уличным гусяром. Ему помогали русские женщины. Под аккомпанемент гуслей он пел в русских ресторанах и клубах.

Жизнь на чужбине становилась все более трудной. Тяжело было на душе. Александр Ефимович остался один. У него были немногочисленные друзья и помощники, но кругом все изменилось. Мир русской эмиграции после войны значительно сузился и переменялся. Прежние связи ушли в прошлое. На русских эмигрантов все меньше обращали внимание. Многие замкнулись в себе, потеряли ту среду, которую имели в довоенный период.

Лишь гусли звончатые да воспоминания о былой жизни были утешением в одинокой жизни А.Е. Котомкина, поддерживали веру, надежду и любовь. В 1960 г. в Гамбурге отмечалось 75-летие поэта, и А.Е. Котомкин не прекращал работать. В 1962 г. в Западной Германии вышла на немецком языке его книга «Из старой Святой Руси». Она была посвящена русскому фольклору, песням и преданиям. На одном из сохранившихся экземпляров есть замечательная дарственная надпись автора в старой русской орфографии: «Благослови вас всех Господь Бог наш Иисус Христос, моих дорогих юных гостей — накануне



Русского Православного Нового Года,— навестивших меня, старого Русского поэта и гуслеяра-складателя! С христианской Любовью эту книгу дарю. Автор Александр Ефимович Котомкин. 31.XII.1962 ст. ст. Гамбург».

23 ноября 1964 г. в возрасте 79 лет Александр Ефимович Котомкин скончался от воспаления легких. Он был похоронен на кладбище под Гамбургом.

Забытый на родине, русский поэт А.Е. Котомкин навсегда остался патриотом своего Отечества. Так по-разному сложились судьбы русских эмигрантов — писателей и поэтов. Но всех их объединило одно чувство — искренняя любовь к своей Родине — России.

### Примечания

- <sup>1</sup> Котомкин А. За Россию. Париж, 1927. С. 26.
- <sup>2</sup> Там же. С. 8-9.
- <sup>3</sup> Там же. С. 54-55.
- <sup>4</sup> Там же. С. 139.
- <sup>5</sup> Там же. С. 66.
- <sup>6</sup> Там же. С. 5-6.
- <sup>7</sup> [http://ngebooks.com/book\\_11575\\_chapter\\_1\\_Sadovnik.html](http://ngebooks.com/book_11575_chapter_1_Sadovnik.html).
- <sup>8</sup> <http://aonidy.livejournal.com/6489.html?replyto=4697>.
- <sup>9</sup> Воспоминания И.А. котомкиной. Запись автора 17 февраля 2011 г.
- <sup>10</sup> [http://zarubezhje.narod.ru/k1/K\\_898.htm](http://zarubezhje.narod.ru/k1/K_898.htm).

*ГАЙДЕНКО Павел Иванович,  
кандидат исторических наук,  
доцент кафедры истории и культурологии КГАСУ,  
ФИЛИППОВ Витольд Геннадьевич,  
сотрудник Общества русской культуры и истории (г. Казань)*

### **Митрополичьи поездки в Киевской Руси: цели, обстоятельства, значение**

Современный религиозный опыт не видит ничего необычного в том, что предстоятели церкви совершают объезды своих территорий. Такие перемещения воспринимаются как нечто неотъемлемое в деятельности первосвятителей. Епископские объезды выполняли широкий спектр функций, обусловленных и вызванных конкретными политическими и религиозными нуждами времени: миссионерскую проповедь, архипастырскую попечительность, форму управления Церковью, легитимизацию первосвятительской власти, посредничество в межкняжеских конфликтах и т.д. Однако всегда ли так было? Присутствовала ли эта практика в первые века христианства на Руси? Письменные источники не дают основания для однозначных и тем более скорых, а главное, положительных ответов на все поставленные вопросы. Поэтому выявление роли митрополичьих объездов в организации институтов управления древнерусской Церковью, по нашему мнению, имеет принципиальное значение для реконструкции христианской жизни восточных славян. Обзор митрополичьих и епископских путешествий или поездок в качестве самостоятельной научной проблемы способен если и не открыть полностью завесу тайны механизмов управления самым обширным и самым северным диоцезом византийской Церкви, то, по меньшей мере, предоставляет возможность выявить принципы канонического устройства киевской митрополии и некоторые механизмы церковного управления.

Выяснение обозначенной стороны жизни и деятельности русских митрополитов ни разу не возникало в качестве самостоятельной научной проблемы. Тем не менее, свобода и

активность перемещения первосвященника может многое рассказать о жизни иерархов. Во-первых, это свидетельствует об авторитетности митрополитов в государстве и в церковной среде; во-вторых, указывает на способность или неспособность управлять паствой и контролировать каноническую жизнь диоцеза; в третьих, активность перемещения митрополитов может служить свидетельством включённости института русских первосвященников в политическую и социальную структуру Руси. Однако, несмотря на то, что проблема архиерейских перемещений на Руси ещё не подвергалась детальному анализу, в историографии неоднократно возникали сюжеты, так или иначе связанные с миссионерской деятельностью митрополитов и их поездками за пределы кафедрального города. Отсутствие интереса к данной стороне жизни митрополитов, вероятно, может быть объяснено немногословием источников по указанной проблеме, а также господством устоявшихся мнений, восходящих к церковно-исторической научной традиции.

Первый комплекс проблем связан с двумя вопросами: как митрополиты прибывали на Русь и как они оставляли её пределы? Летописание, основной хранитель памяти об изучаемом нами времени, донесло известия о прибытии на Русь лишь половины русских предстоятелей: Анастаса (если принять версию М.Д. Присёлкова о епископском сане корсунского «попа»<sup>1</sup>), св. Михаила, Иоанна Скопца, Никифора, Никиты и Михаила II. Что касается остальных митрополитов (Леонтия, Иоанна I, Феопемпта, Ефрема, Георгия, Иоанна II), то о времени и об обстоятельствах их прибытия на кафедры можно только делать предположения. В лучшем случае составители свода ограничивались краткими сообщениями об их деятельности.

Наиболее подробно в позднем летописании рассказано о прибытии на Русь Анастаса Корсунянина и первого митрополита Михаила. Согласно древнерусским сводам, Анастас и Михаил прибыли на Русь в княжеском обозе, вывезшем из Херсонеса духовенство и многочисленные трофеи, взятые Владимиром себе «на благословение»<sup>2</sup>. Не менее примечателен случай с Иоанном Скопцом, о котором летописец писал не столько без благоговения, сколько с ехидством. Этот первоие-

рарх прибыл на Русь в 1089 г. вместе с Янкой, дочерью Всеволода Ярославича<sup>3</sup>. Совершенно иначе представлено появление на Руси митрополита Никифора. Он стал первым митрополитом, время вступления которого на кафедру и посажение («интронизация») известны с высокой точностью: «приде митрополить Никифоръ в Русь. м(е)с(я)ца. дек(а)б(ря). въ 6 д(е)нь. <...> тогож. м(е)с(я)ца. въ 18 Никифоръ митрополить на столе посажень»<sup>4</sup>. Причиной возникновения этой удивительной хронологической записи, возможно, стали два обстоятельства. Во-первых, в дни приезда Никифора неожиданно умер Вячеслав Ярополчич<sup>5</sup>. А, во-вторых, время святительства Никифора отмечено развитием книжной и письменной культуры в окружении митрополита и князя<sup>6</sup>.

Следующий митрополит, Никита, прибыл на Русь в 1121 г., через год после смерти Никифора. Но на этот раз летописец ограничился лишь констатацией факта: «Митрополить Никита прииде из Грекъ». Также немногословны были слова летописца через 10 лет о приходе митрополита Михаила: «Том лете прииде митрополить Михайль».<sup>7</sup> Что же касается остальных русских первоиерархов, то их имена возникали и терялись в записях русских сводов как-то неожиданно и необъяснимо.

В итоге можно констатировать, что сообщения источников об обстоятельствах прибытия митрополитов на Русь полны недосказанности. Но не менее загадочны и исчезновения митрополитов. Традиционно принято считать, что единожды вступив на земли Руси, русские иерархи здесь же и завершали свои дни. Наиболее ясно эта точка зрения была изложена в «Истории» А.Н. Муравьёва<sup>8</sup>. Но источники не дают оснований для такого «патриотического оптимизма». И, судя по летописным записям, далеко не все предстоятели древнерусской Церкви были готовы завершить свой жизненный путь на месте своего архипастырского служения.

Из всех иерархов периода существования Киевской Руси, о которых сообщают ранние летописи, зафиксирована смерть лишь четырёх первосвятителей: Иоанна II, его преемника Иоанна III (1089), Никифора (1121) и Никиты (1127). Что касается покоящихся в Печерской лавре мощей святителя Михаила,

обнаруженных Петром Могилой, известного своим удивительным везением в обретении останков древнерусских святых, то даже в церковной среде XIX в. их историческая достоверность вызывала нескрываемое сомнение<sup>9</sup>. При этом есть все основания предполагать, что большинство митрополитов оставляли пределы Киевской Руси и встречали свои последние дни не на Руси, а в Византии<sup>10</sup>. Весьма примечательно то обстоятельство, что в значительной части случаев исчезновение митрополитов было связано со сменой княжеской власти в Киеве<sup>11</sup> или с обострениями русско-византийских отношений<sup>12</sup>.

Следующий круг проблем обусловлен выяснением обстоятельств перемещения митрополитов в пределах древнерусского государства. Первые упоминания о перемещениях митрополитов внутри древнерусских земель связаны с миссионерскими поездками времени Владимира Святославича. Наиболее подробно о проповеднической деятельности митрополита Михаила во время апостольских путешествий пишет Никоновский свод под 990 и 991 гг.<sup>13</sup> В данном случае, под миссионерством понималась активная проповедь и проведение массовых крещений в городах по пути сбора полюдья<sup>14</sup>. Иногда это обстоятельство интерпретируется ещё и как организация епископских центров. Но однозначно утверждать, что летописные сообщения отражали историческую реальность, никак нельзя<sup>15</sup>. Источником сомнения служат уже сами обстоятельства миссионерских поездок.

Согласно Никоновской летописи, митрополит путешествовал по Руси с собором епископов, якобы прибывших от патриарха Фотия. При этом митрополита сопровождали Добрыня и Анастас. Дело даже не в том, что патриарх Фотий, живший в IX в., не мог отсылать на Русь епископов<sup>16</sup>, а в ином — в размахе поездок и в лидирующем положении русского предстоятеля даже по отношению к сопровождавшему святителя сопративителю великого князя — Добрыне. К тому же составитель данного свода нарисовал ситуацию таким образом, что инициатором этих апостольских путешествий предстал сам митрополит, что вызывает оправданные сомнения к известиям летописи и недоверие к самой исторической концепции древнего автора.

Ещё более осложняет проблему то, что упоминаемые известия Никоновской летописи о первых десятилетиях Русской Церкви никак не подтверждаются несравнимо более древними южнорусским и новгородским летописаниями. Ранние своды не упоминают не только о миссионерских поездках киевских митрополитов Михаила, Леонтия и Иоанна, но не знают даже сана и имён первых предстоятелей Руси<sup>17</sup>. Не менее сомнительны заслуги столичных первосвятителей в устройении храмов (за пределами Киева), насаждении епископата и духовенства, поскольку в раннем летописании и цикле памятников, связанных с именем Владимира<sup>18</sup>, деятельность русских первосвятителей почти никак не прослеживается, кроме как в благоговейном и ностальгическом воспоминании о том, что митрополиту «устраивался первый стол» на пирах Владимира<sup>19</sup>. Данная позиция нашла поддержку в Густынской летописи, согласно которой устройство кафедр было следствием усилий самого великого князя, но никак не митрополита, о котором древние книжники порой даже не вспоминали<sup>20</sup>. По-нашему мнению, примечательно, что о заслугах первых митрополитов в устройстве храмов и монастырей не знают и более поздние предания. И это при том, что псковские легенды о начале христианской жизни изобилуют известиями о просветительской деятельности Ольги, а обители XIV–XVII вв. сохраняли сказания, связывавшие появление и жизнь своих монастырей с благословениями русских иерархов.

Древнерусское летописание позволяет утверждать, что до тридцатых годов XII в. митрополиты крайне редко выезжали за пределы городских стен даже в тех случаях, когда это касалось пригородов Киева, которые было бы логично относить к канонической территории киевской епископии. В рассматриваемых условиях посещение митрополитом пригородных монастырей (Печерского и Выдубицкого)<sup>21</sup> могло бы рассматриваться в качестве законного права митрополита, однако, историческая реальность рисуется иной. Например, за всё время от своего основания до середины XII в. монастырь преп. Феодосия, согласно летописанию и сообщениям Печерского Патерика, лишь дважды встречал под своим кровом киев-

ских митрополитов. В 1089 г. в сослужении собора епископов митр. Иоанн II освятил Великую Успенскую церковь Печерского монастыря. Об этом событии извещает торжественная летописная запись, форма которой уже сама по себе заслуживает особого внимания<sup>22</sup>. Второй раз о прибытии в обитель митрополита сообщил Печерский Патерик (1147 г.). И запись эта в отношении митрополита явно недружественная, поскольку русский предстоятель, Климент, был виновником ареста и ссылки в обитель новгородского еп. Нифонта<sup>23</sup>. Первая доброжелательная встреча митрополита насельниками Печерской обители пришлась лишь на время святительства митрополита Никифора II, постригшего и возведшего священника Василия (впоследствии архим. Поликарпа) в игумены Печерского монастыря<sup>24</sup>. Очевидно, пострижение Василия означало конец безусловной княжеской ставропигии в Печерском монастыре. Утрата знаменитой обителью княжеского покровительства, в свою очередь, по-видимому, была благодарностью Владимира Мономаха за помощь, оказанную Никифором I Владимиру в 1113 г.<sup>25</sup>. Выдубицкий монастырь также встречал своего первосвятителя лишь один раз. И это был всё тот же митр. Иоанн II (1088 г.)<sup>26</sup>. Примечательно, что Переяславский митр. Ефрем, будучи воспитанником этого монастыря<sup>27</sup>, более свободно посещал родную обитель<sup>28</sup>.

Похоже, что немногим лучше дело обстояло и с правом посещения митрополитами городских обителей. Например, в рассматриваемый период, в истории «Янчина» женского монастыря при храме св. ап. Андрея, имена митрополитов упоминались лишь дважды. Первоначально под 1087 г. в ПВЛ сообщалось о закладке храма и учреждении при нём обители<sup>29</sup>. При этом женская иноческая община была учреждена по благословению киевского первосвятителя Иоанна. Следующий раз, по прошествии 43 лет, в 1131 г., новоприбывший митр. Михаил наконец-то освятил заложенную Всеволодом Ярославичем церковь<sup>30</sup>. Можно уверенно говорить о существовании в изучаемый период на Руси различных канонических юрисдикций. Руководство значительной частью храмов и монастырей находилось в руках не только обладавших широкой внутренней ав-

тономией монашеских общин Киева и Новгорода<sup>31</sup>, но и светских властей. Вероятно, присутствовать на этих территориях митрополиты могли лишь при условии приглашения.

Активизация деятельности института русских первоиерархов, выразившаяся в том числе и в способности митрополитов посещать монастыри, располагавшиеся за пределами города, приходится на время великих княжений Всеволода и Владимира Мономаха и святительства Иоанна II и Никифора.

Вероятно, эта закрытость монастырей от митрополитов объясняется, по меньшей мере, двумя причинами. Во-первых, обладая статусом княжеского ставропигиального монастыря, обитель Феодосия имела возможность, если и не отказать митрополиту в присутствии на своей территории, то, по меньшей мере, была способна без ущерба для своего существования уклониться от приёма своего первосвященника. Вероятно, подобным статусом канонической и политической экстерриториальности могли быть наделены и другие княжеские обители. И, во-вторых, монастыри находились на княжеской земле, строились при самом активном участии князей и иных светских лиц и, вероятно, воспринимались в качестве княжеской собственности или собственности, на которую распространялись особые права князя<sup>32</sup>. А, следовательно, присутствие на территории княжеских обителей греческого первосвященника, выполнявшего дипломатические функции, могло быть интерпретировано как вмешательство во внутренние дела правителя Руси.

Очевидно, такой же экстерриториальностью обладали епископские центры. Летописанию не известно ни одного случая возведения митрополитом на епископскую кафедру кого-либо из ставленников. Участие митрополитов ограничивалось лишь рукоположением ставленников, которое происходило, скорее всего, в Киеве. Но вот присутствие митрополитов при возведении ставленников на епископские кафедры никак не отмечено. Например, без участия митрополитов проходило устройство Смоленской епископии. Собственно, и возникновение во второй половине XI в. на Руси помимо киевской ещё двух митрополий (Переяславской и Черниговской), очевидно, про-



изошло без какого-либо вмешательства в это дело столичных первосвященителей.

Выезды митрополитов за пределы городских стен — редкое явление. Одной из причин, вынуждавших первосвященителей покинуть столицу, было посредничество в период военных конфликтов. Впервые об этой стороне деятельности русского предстоятеля, киевского архиепископа, возможно, Иоанна I, упоминает Титмар Мерзбургский. Оказав в 1018 г. польскому королю Болеславу I торжественную встречу, киевский предстоятель, вероятно, сумел вызвать к себе доверие монарха. И в дальнейшем столичный первосвященитель был привлечён польским королём к выполнению дипломатических обязанностей и представлял интересы Болеслава перед Ярославом Мудрым<sup>33</sup>. Сложно сказать, насколько удачными были переговоры, но известия древнерусских источников о сожжении годом ранее киевских церквей при вступлении в 1017 г. в город войск Ярослава Мудрого и бегство в 1018 г. Анастаса Корсунянина в королевском обозе в Польшу<sup>34</sup>, а также продолжительное, до 1037 г., молчание летописцев о церковной политике Ярослава, как и о личности самого русского правителя, позволяют предположить, что деятельность Иоанна едва ли встретила поддержку и сочувствие в роде Рюриковичей.

Второй случай посредничества в переговорах между враждующими сторонами, Владимиром Мономахом и Святополком Изяславичем, отмечен под 1097 г.<sup>35</sup> И вновь иерарх был вынужден покинуть стены столицы не по собственному желанию, а по воле господствующей в городе партии. Поведение митрополита во время этих событий и в ходе переговоров даёт основание заключить, что положение святителя Николая было неоднозначным. Очевидно, что как и в случае 1018 г., митрополит удалился от города на сравнительно небольшое расстояние. И первоначально участие в этом посольстве не сулило митрополиту ничего доброго. Снисходительный тон летописца, давшего характеристику отношения Мономаха к русскому митрополиту и духовенству, позволяет сделать вывод, что поступок митрополита в глазах князя воспринимался не как подвиг, а как недоразумение, заслуживающее снисхождения<sup>36</sup>.

Впервые иерарх самостоятельно выехал за пределы киевской земли лишь в 1135 г. во время затяжного военно-политического конфликта, возникшего между Киевом и Новгородом<sup>37</sup>. В то время, как отправившийся в поездку митрополит Михаил представлял интересы великого князя, новгородский епископ Нифонт и подчинённая ему иерархия приняли сторону новгородцев. В ответ на смелые действия новгородского клира, лишённый возможности пресечь действия новгородского владыки, киевский первоиерарх наложил на Новгород интердикт<sup>38</sup>. Однако, этих действий оказалось недостаточно, и митрополит был вынужден лично явиться на берега Волхова. Тогда и произошло примирение киевского первосвятителя с жителями Ногорода<sup>39</sup>. Но вскоре, попытавшись вмешаться в конфликт новгородцев с суздальцами, митрополит был взят горожанами под арест, став на время их знатным заложником<sup>40</sup>.

Такое вольное обращение с первосвятителем позволяет представить, насколько своеобразными были отношения митрополита с его отдалённой паствой и как небезопасны были архипастырские поездки главы Русской Церкви в епархиальные центры, на которые распространялась его каноническая власть. По сути, перемещения архипастырей по территории Руси были рискованным и небезопасным предприятием. Например, насаждение в 90-е годы X в. христианской веры в политических центрах Руси практически всюду сопровождалось князем или его представителем, Добрыней, т.е. под охраной дружины или ополчения. Примечательно, что и в столице положение русского первосвятителя едва ли можно назвать безмятежным, поскольку митрополичья резиденция в Киеве была обнесена мощной каменной стеной<sup>41</sup>. А значит, несмотря на то, что митрополия, располагаясь внутри городских укреплений по соседству с княжескими палатами, входила в комплекс великокняжеского дворца, жизнь русского предстоятеля и целостность церковного имущества всё равно находились под различными угрозами.

Ещё одной причиной выезда митрополитов было их участие в освящении городских храмов и праздничных торжествах. Под 1008 г. Никоновский свод сообщает о создании митрополитом

Иоанном храма Воздвижения Честного Креста в Переяславле<sup>42</sup>. Собственно, и сохранившееся под тем же годом известие об основании («поставлении») митрополитом Иоанном храма Петра и Павла в Киеве не менее примечательно, поскольку инициатором строительства и строителем был назван митрополит<sup>43</sup>. Если учесть, что в этот период первосвятительская кафедра располагалась в Переяславле, а не в Киеве, то действия Иоанна в столице могли бы заслужить внимание. Но доверять этим известиям Никоновской летописи сложно. Вместе с этим, большой интерес представляет участие митрополитов в перенесении мощей Бориса и Глеба в Вышгороде в 1072 и 1115 г. Роль и положение митрополитов в торжествах были различными. Если при перенесении мощей в 1072 г. митр. Георгий предстал в качестве лица крайне зависимого и маловерного, не пользующегося доверием у людей и заслужившего обличения даже от святых страстотерпцев<sup>44</sup>, то в 1115 г. поведение митрополита Никифора было иным. Он представлен в качестве одного из главнейших организаторов и участников торжеств<sup>45</sup>. Но во всех этих случаях митрополиты, как и епископат — лица действующие не самостоятельно, а в качестве членов свиты своих князей.

Вероятно, поездки митрополитов были формой управления Церковью. И в этом смысле путешествия могли выполнять функции, напоминающие те, что несло на себе княжеское полудье. Уже упоминавшийся нами Никоновский свод сохранил любопытную запись о якобы имевшей место организации митрополитом Михаилом во второй его легендарной поездке 991 г. «клиросов» и «уставов»<sup>46</sup>. Это первые упоминания о наличии неких органов епископского или какого-то иного местного церковного управления. Впрочем, анализ, проведённый Н.Ф. Каптеревым, привёл учёного к выводу, что о епископских или митрополичьих «клиросах» можно уверенно говорить только с 40-х годов XIII в.<sup>47</sup> Вероятно, уже в XVI—XVII вв. составителям Никоновского свода и их современникам не было понятно, как было организовано церковное управление в первые столетия христианства на Руси. Именно поэтому они попробовали провести реконструкцию, которая, по их мнению,

должна была воссоздать механизмы церковного управления, связывавшего митрополита, епископов и конкретные храмы.

В результате проведённого исследования мы пришли к следующим предварительным выводам. Во-первых, деятельность митрополитов в Киевской Руси не предполагала регулярных перемещений по пределам обширного округа. Это объяснялось как особенностями жизни митрополитов, так и их статусом византийских дипломатов. Во-вторых, малоподвижность киевских первоиерархов вполне отражала особенности административно-политической ситуации на Руси. Экстерриториальность монастырей, зависимость епископий от местных элит, распространение княжеской юрисдикции на внутрицерковную жизнь в пределах их уделов лишали митрополитов возможности насаждения и поддержания на Руси византийских канонических норм управления и взаимоподчинения. В третьих, система церковного административного руководства повторяла современные ей формы государственного управления, а основными гарантами канонической власти митрополита выступали великие князья или претенденты на киевский великокняжеский стол.

### Примечания

<sup>1</sup> Присёлков М.Д. Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X–XII вв. СПб., 2003. С. 36–37.

<sup>2</sup> Об обстоятельствах прибытия на Русь Анастаса и Михаила сообщают ПВЛ, новгородское летописание, Никоновский свод и Густынская летопись с той лишь разницей, что южнорусское летописание ничего не знает о легендарном Михаиле (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 116; Т. 3. С. 155; Т. 9. С. 57; Т. 40. С. 43).

<sup>3</sup> «приведе Янка митрополита Иоана скопчыну» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 208).

<sup>4</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 280.

<sup>5</sup> Смерть некоторых князей известна с заслуживающей внимания точностью. Это касается Владимира Святославича, Ярослава Мудрого, Ростислава, Глеба Святославича и многих других (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 130, 162, 166, 199). Более того, известно время преставления преп. Феодосия (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 188), даты наиболее значимых битв, годы, месяцы и дни закладки и освящения некоторых храмов. Но события, связанные с жизнью и смертью митрополитов, по мнению современников, похоже, не считались настолько важными, чтобы их фиксировать с такою же точностью и аккуратностью. И в этих условиях появление точной даты вступления на кафедру и интронизации Никифора — незаурядное событие.

<sup>6</sup> Послания митрополита Никифора / ред., сост., авт. вступ. ст. и коммент. В.В. Мильков; перевод. Г.С. Баранковой. М., 2004; Творения митрополита Никифора / отв. ред. М.Н. Громов, С.М. Полянский. М., 2006.; Митрополит Никифор / исслед. В.В. Милькова, С.В. Милькова, С.М. Полянского. СПб., 2007.

<sup>7</sup> ПСРЛ. Т. 2. Стб. 294.

<sup>8</sup> Муравьёв А.Н. История Русской церкви. М., 2002.

<sup>9</sup> Матченко И. Спорные вопросы по истории крещения Руси (Ответ на статью г. Левитского в «Христианском чтении» 1890 г.) // «Странник». 1891. Т. 2. С. 375.

<sup>10</sup> Гайденко П.И. «В се же лето преставися Иоан митрополит...»: беглый взгляд на смерть первых церковных иерархов в Киевской Руси [в печати].

<sup>11</sup> Например, митрополит Георгий отбыл в империю в дни вступления на великокняжеский стол Святослава, сместившего своего брата Изяслава (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 183). Более того, на погребении ни одного великого князя XI в. среди участников траурных церемоний не упоминались митрополиты. Вероятно, это поведение иерархов объяснялось сложной внутримиropolitической ситуацией в Киеве и дипломатическими интересами Византии, выразителями которых выступали киевские первоиерархи (Гайденко П.И. «В се же лето преставися Иоан митрополит...»: беглый взгляд на смерть первых церковных иерархов в Киевской Руси [в печати]).

<sup>12</sup> Традиционно принято считать, что исчезновение Феопемпта с русской кафедры было связано с обострением русско-византийских отношений после разгрома и избиения русских купцов в Константинополе (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 154; Присёлков М.Д. Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X-XII вв. С. 58-60).

<sup>13</sup> Под 990 г. летописание сохранило следующее: «Того же лета иде Михаилъ митрополитъ Киевский и всея Руси въ Новгородъ Великий, съ епископы Фотей патриарха, даде бо ему Фотей патриархъ шесть епископовъ на помощь, и з Добрынею дядею Володимеровымъ, и с Анастасомъ; идолы сокруши, и многия люди крести, и церкви въздвиже, и презвитеры постави по градомъ и по селомъ». А запись 991 г. сообщает: «Иде Михаилъ митрополитъ по Русской земле и до Ростова, съ четырма епископы Фотея патриарха, и з Добрынею и со Анастасомъ; а друзии епископы Фотеевы въ Киеве пребываху. И учаще митрополитъ всехъ с епископы веровати въ единого Бога въ Троице славиаго, и научи и наказа благоразумию и благочестию многихъ, и крести без числа людей, и многия церкви въздвиже, и презвитеры и диаконы постави, [и клиросы устрои, и уставы благочестне устави О. Н. Б. Т. А.]» (ПСРЛ. Т. 9. С. 64).

<sup>14</sup> Соловьёв С.М. История России с древнейших времён. Русь изначально. В 18 кн.: Кн. 1. М.; Харьков, 2001. С. 180.

<sup>15</sup> Высказанный тезис отражает устоявшееся историографическое мнение, основанное на следующих положениях: 1) первые русские митрополиты, как и большинство русского епископата, были этническими греками или, по меньшей мере, византийцами и едва ли обладали достаточным знанием местных наречий; 2) византийская миссия не предполагала активной

проповеди среди масс народа и опиралась главным образом на союз с правителями и знатью «варваров»; 3) вызывает сомнение, чтобы и сам инициатор этих поездок Владимир Святославич, совершенно недавно принявший крещение, обладал достаточным пониманием христианских догматов и опытом организации подобных миссий. Т.е. по сути дела, миссионерство было сведено к массовым крещениям и строительству храмов (См.: Голубинский Е.Е. История Русской Церкви: Том 1. Период первый, Киевский или домонгольский. Ч. 1. М., 1901. С. 169-179; Ефимов А.Б. Очерки по истории миссионерства Русской Православной Церкви. М., 2007. С. 50-52; Иванов С.А. Миссия восточнохристианской церкви к славянам и кочевникам: эволюция методов // Славяне и их соседи. Славяне и кочевой мир. Вып. 10. М., 2001. С. 16-39; Он же. Византийская религиозная миссия VIII — XI вв. с точки зрения византийцев // Христианство в странах Восточной, Юго-Восточной и Центральной Европы на пороге второго тысячелетия. М., 2002. С. 9-34; Он же. Византийское миссионерство: Можно ли сделать из «варвара» христианина? М., 2003).

<sup>16</sup> Здесь мы полностью разделяем мнение В.В. Петрушко, видевшего в приписывании миссионерских заслуг Фотию анахронизм, объясняемый как благоговейным отношением к авторитету этого патриарха, так и «изглаживанием» памяти об обстоятельствах «Дирова крещения» и о первых епископах Руси (Петрушко В.И. История Русской Церкви с древнейших времён до установления патриаршества. М., 2005. С. 27).

<sup>17</sup> Но здесь необходимо уточнить: содержащееся в Третьей Новгородской летописи известие о перечне киевских митрополитов является, скорее всего, лишь более поздней реконструкцией (ПСРЛ. Т. 3. С. 473).

<sup>18</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 116-122; Иларион, св. митр. Слово о Законе и Благодати. М.: Скрипторий, 1994; Мних Иаков Память и похвала князю русскому Владимиру // Богословские труды. М., 1989. Т. 29. С. 45-51.

<sup>19</sup> «<...> и празднует светло праздники Господские, три трапезы поставляя: первую митрополиту с епископами, и с монахами, и со священниками <...>» (Мних Иаков Память и похвала князю русскому Владимиру // Богословские труды. М., 1989. Т. 29. С. 48).

<sup>20</sup> «В лето 6498 (990). Пойде Володимер во землю Словенскую и страну Залескую, въ Суждалстей области и в Ростовстей. И постави тамо надъ рекою Клязмою градъ, и нарече его первым своим именем Владимиръ, и созда церковь Пресвятой Богородици соборную. Повеле повсюду крестити и церкви ставити. Даде же им первого епископа Феодора. И оттуда пришед в Ростовъ <...> и постави им епископа Фому. Потом же прииде во Великий Новгород и поставим тамо архиепископа Иоакими Корьсуяннина» (ПСРЛ. Т. 40. С. 45).

<sup>21</sup> См. план Киева: История Киева: Т. 1: Древний и средневековый Киев / отв. ред. И.И. Артеменко. Киев, 1982. С. 68.

<sup>22</sup> «Священа бысть церкви Печерская святая Богородица монастыря Феодосьева Иоаном митрополитом и Лукою Белгородским епископом, Исакием Черниговским епископом, при благороднем князи Всеволоде державному Руськия земля и чадома его Володимера и Ростислава, воеводство держащо киевския тысяща Яневи, игуменьство держащо Ивану» (ПСРЛ.

Т. 1. Стб. 207-208). Печерский Патерик акцентировал внимание на другом: на чуде, собравшем в обители епископат (Киево-Печерский патерик // Библиотека литературы Древней Руси: Т. 4: XII в. / Под ред. Д.С. Лихачёва, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексеева, Н.В. Поньрко. СПб., 2004. С. 314-315).

<sup>23</sup> Киево-Печерский патерик. С. 352-353.

<sup>24</sup> Там же. С. 487-489.

<sup>25</sup> См.: Гайденко П.И. Место русской церковной иерархии в событиях киевского восстания 1113 г. // «Клио: журнал для учёных». 2011. № 1 (52). С. 34-37.

<sup>26</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 207.

<sup>27</sup> Киево-Печерский патерик. С. 360-361; Хрусталёв Д.Г. Разыскания о Ефреме Переяславском. СПб., 2002. С. 21-23.

<sup>28</sup> Киево-Печерский патерик. С. 326-327.

<sup>29</sup> ПСРЛ. Т. 2. Стб. 197.

<sup>30</sup> ПСРЛ. Т. 2. Стб. 294.

<sup>31</sup> Особенно ярко это прослеживается на примере Антониева монастыря в Новгороде (Мильков В.В. Первый учёный Руси: жизнь, творчество, идейное своеобразие воззрений. К 900-летию Кирика Новгородца // «Россия XXI в». 2010. № 6. С. 91, 120-121).

<sup>32</sup> Византия не знала практики организации частных церквей (См.: Пападакис А., Мейендорф И., прот. Христианский Восток и возвышение папства: Церковь в 1071-1453 годах. М., 2010. С. 29-46). Но насколько этот тезис верен в отношении Русской Церкви, трудно сказать. Система назначения ставленников на русские кафедры, закрепляемая княжескими и боярскими родами, автономия монастырей, принципы открытия приходов и содержания клира в домонгольской Руси по ряду признаков были более близки не к византийской, а к западноевропейской модели церковного управления (Гайденко П.И. Очерки истории церковно-государственных отношений в Киевской Руси: Становление высшего церковного управления (1037-1093 гг.). Казань, 2006. С. 147-158; Пётр (Гайденко), иером. Были ли епископат и духовенство Киевской Руси феодалами? // Православие в судьбе Урала и России: история и современность. Материалы всероссийской научно-практической конференции. Екатеринбург, 18-20 апреля 2010 г. / отв. ред. В.В. Алексеев. Екатеринбург, 2010. С. 85-89). О возможности существования на Руси частных приходов свидетельствует ряд источников. В начале XI в. Титмар Мерзебургский писал о существовании в Киеве 400 храмов, а в летописном известии о киевском пожаре 1124 г. сообщается о гибели около 600 церквей (Титмар Мерзебургский Хроника // Древняя Русь в свете зарубежных источников: Хрестоматия: в 5 т.: Т. 4: Западноевропейские источники / сост. пер. коммент. А.В. Назаренко. М., 2010. С. 82; ПСРЛ. Т. 1. Стб. 293). Даже, если эти цифры — результат благочестивого преувеличения древних авторов, то и в этом случае количество храмов значительно. Вероятно, большинство из них были домовыми, частными (См.: Голубинский Е.Е. История Русской Церкви. Т. 1. Ч. 1. С. 471). Очевидно, что большая часть этих церквей не могла находиться в полной юрисдикции местного архиерея.

<sup>33</sup> «Гордый этим успехом <завоеванием Киева — П.Г.>, Болеслав послал к Ярославу архиепископа названного города с просьбой вернуть его дочь, обещая выдать его (Ярослава — сост.) жену, мачеху и сестер» (Титмар Мерзебургский Хроника // Древняя Русь в свете зарубежных источников: Хрестоматия: в 5 т.: Т. 4. С. 82).

<sup>34</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 142, 144.

<sup>35</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 263-264.

<sup>36</sup> «Володимерь бо такъ бяше любезниивъ, любовь имея к митрополитом, и къ еп(и)с(ко)п(о)мъ, и къ игуменом паче же и чернецьскыи чинъ любя, и черници любя, приходящая к нему напиташе, и напаяше акы м(а)ти дети своя, аще кого видяше ли шюмна, ли и в коем заторе не осудяше но вся на любовь прекладаше и [оутешаше]» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 264).

<sup>37</sup> См.: Фроянов И.Я. Мятёжный Новгород. СПб., 1992. С. 186-207.

<sup>38</sup> Новгородская летопись в следующих словах сообщает о действиях митрополита: «Того же лета Михаил митрополит Киевски и всея Руси посла запрещение на весь Новгород» (ПСРЛ. Т. 9. С. 158). Однако, трудно сказать, какие именно стороны церковной жизни подверглись запрещению (ПЭ. Т. 23. С. 112-115).

<sup>39</sup> ПСРЛ. Т. 3. 208; Т. 9. С. 158.

<sup>40</sup> ПСРЛ. Т. 9. С. 158-159.

<sup>41</sup> История Киева: Т. 1: Древний и средневековый Киев / отв. ред. И.И. Артеменко. Киев, 1982. С. 73.

<sup>42</sup> ПСРЛ. Т. 9. С. 69.

<sup>43</sup> Там же. С. 69.

<sup>44</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 181-182.

<sup>45</sup> ПСРЛ. Т. 2. Стб. 280-282.

<sup>46</sup> ПСРЛ. Т. 9. С. 64.

<sup>47</sup> Каптерев Н.Ф. Светские архиерейские чиновники в древней Руси. М., 1874. С. 3.



*СИНЕЛЬНИКОВ Сергей Петрович,  
преподаватель Волгоградского  
индустриального техникума*

### **Советское законодательство о религиозной пропаганде (1918–1930-е гг.)**

С первых лет советской власти большое значение придавалось борьбе с чуждыми ей формами идеологии, главной среди которых объявлялась религия. Носители христианских убеждений и верований распространяли в народе и воспроизводили религиозно-нравственные ценности и нормы, поэтому именно они считались враждебной государству силой, действие которой следовало устранить. Обратимся к законодательным актам советского государства и партийно-правительственным постановлениям и выясним, как в них определялась «религиозная пропаганда».

Конституционные нормы, установленные в советской России в отношении религиозной пропаганды носили формально и на словах светский и безрелигиозный характер, но фактически и на деле означали безбожие и атеизм. В принятом на заседании V Всероссийского съезда Советов 10 июля 1918 года тексте Конституции (Основного закона) РСФСР провозглашалось: «В целях обеспечения за трудящимися действительной свободы совести Церковь отделяется от государства и школа от Церкви, а свобода религиозной и антирелигиозной пропаганды признается за всеми гражданами» (раздел 2, ст. 13)<sup>1</sup>. Первая советская Конституция закрепляла принцип «свободы совести» в большевистской интерпретации: во-первых, в отделении Церкви от государства и во-вторых, в «свободе религиозной и антирелигиозной пропаганды». «Свобода религиозной пропаганды» понималась в узком значении — только в смысле ведения разговоров на узко-церковные вероучительные темы, не касаясь вопросов текущей жизни и политики.

Несовместимые по своей природе и сущности религиозная и антирелигиозная пропаганда, в тексте Конституции были поставлены рядом через разделительную конъюнкцию — союз

«и». Многократно расширились правовые возможности для проведения антирелигиозной пропаганды, одобряемой и поощряемой государством и потому получившей самое широкое распространение в виде книг, брошюр, антирелигиозных лекций крайне кощунственного и глумливого содержания. Вся идеологическая машина, находившаяся в руках государственных органов, была задействована для этой цели (печать, устная пропаганда, массовые зрелищные мероприятия, комсомол, школа, литература, театр и кино). Заметим, что согласно вероучению и правилам, Церковь всякую антирелигиозную пропаганду, даже самую умеренную, признавала хулой на Бога и Церковь, глумлением над религиозными чувствами.

Напротив, формально признаваемая в Конституции свобода религиозной пропаганды, фактически была если не ликвидирована полностью, то существенно урезана: правовое поле устного и письменного слова значительно сузилось. Устная религиозная пропаганда в формате религиозного обучения не могла проводиться по причине запрещения, наложенного на преподавание Закона Божия и всякого организованного школьного и внешкольного просвещения. Всякое евангельское слово в форме религиозной проповеди не могло звучать вне храма и теперь ограничивалось его стенами, но и здесь речи проповедников были под контролем добровольных и оплачиваемых осведомителей, а наиболее многоречивых священников подвергали «изъятию», то есть арестовывали. Письменная религиозная пропаганда была ликвидирована лишением Церкви издательских возможностей, национализацией типографий, библиотек, редакций церковных газет и журналов со всем их материальным содержимым, хотя в 1918 г. церковные журналы ещё некоторое время выходили. Советские газеты в изобилии публиковали документы и разоблачения о мощах, о чудесах, материалы антитихоновского толка, статьи отрёкшихся или перешедших в обновленчество священников и опусы разных лиц, ставящих под сомнение веру и религию. Церковь же не имела возможности ответить на этот обличительный и грязный газетный поток. У неё отняли голос, но совсем слово пастырей звучать не перестало. Поэтому несо-

размерное и неравноправное положение этих двух пропаганд вполне очевидно.

В Конституции РСФСР 1925 г., утверждённой постановлением XII Всероссийского Съезда Советов от 11 мая 1925 г., пункт о свободе всякой пропаганды сохранился в прежнем виде и получил наименование 4 статьи<sup>2</sup>.

Следующий важный этап в эволюции конституционных норм советского государства связан с внесением поправок в действующую Конституцию 1925 г. 18 мая 1929 г. постановлением XIV Всероссийского съезда Советов в числе многих других была внесена поправка к ст. 4 Конституции, в которой при сохранении возможности ведения антирелигиозной пропаганды отменялось право граждан на религиозную пропаганду с заменой его «свободой религиозных исповеданий». В новой редакции ст. 4 читалась так: «В целях обеспечения за трудящимися действительной свободы совести, Церковь отделяется от государства и школа от Церкви, а свобода религиозных исповеданий и антирелигиозной пропаганды признается за всеми гражданами»<sup>3</sup>. Формально статья допускала возможность молиться, читать религиозные книги, участвовать в богослужениях, исполнять религиозные обряды, но ограничивала и даже совсем запрещала ведение разговоров на религиозные темы, поскольку в общении могут присутствовать элементы пропаганды или агитации. Содержание церковных проповедей, произносимых во время богослужений, контролировалось.

Закономерным и завершающим актом подавления свободы совести явилась Конституция 1936 г. Текст нового Основного закона Союза ССР был утверждён 5 декабря 1936 г. постановлением Чрезвычайного VIII съезда Советов. В новой Конституции, в части декларирования прав граждан (гл. X. Основные права и обязанности граждан), было больше соответствия реальному положению свободы совести, чем в предыдущих, то есть конституционная норма в отношении свободы религиозной пропаганды была приведена в соответствие с реальностью. В ст. 123 говорилось об обеспечении равноправия граждан независимо от национальности и расы — во всех областях жизни, но не случайно не обещалось равноправия по религиозному

признаку и в религиозной жизни. А в ст. 124 прямо утверждалось: «В целях обеспечения за гражданами свободы совести Церковь в СССР отделена от государства и школа от Церкви. Свобода отправления религиозных культов и свобода антирелигиозной пропаганды признается за всеми гражданами»<sup>4</sup>. Неупоминание «свободы религиозной пропаганды» означало её запрещение, как само собой разумеющееся. Конституция 1936 г. предоставляла гражданам только свободу отправления религиозных культов, полностью отменив возможность не только религиозной пропаганды, но и исповедания религии.

Юридически, по определению, пропаганда или распространение веры, толка или учения предполагает обращение к слушателю с целью убеждения и переубеждения, вовлечение другого в число сторонников или приобщение к какой-либо совместной деятельности, обращение собеседника в единомышленника и единове́рца. Исповедание веры как обязанность по отношению к Богу означает самоанализ, признание и утверждение своего и самого ценного только в Боге — без убеждения другого, без апелляции к слушателю. Отправление религиозного культа — ещё более узкое поле религиозного самовыражения, состоящее в исполнении обрядов, участии в богослужениях и т.д., то есть в том, что признаётся Церковью обязательным для каждого христианина.

Таким образом, в формулировках конституционной нормы прослеживается её изменение — от «свободы религиозной пропаганды» (в Конституции 1918 г.), далее — к «свободе религиозных исповеданий» (в изменённой статье 4 Конституции по постановлению XIV Всероссийского съезда Советов в 1929 г.), и, наконец, к «свободе отправления религиозных культов» (в Конституции 1936 г.). И это при том, что во всех вариантах Конституции неизменной оставалась норма о «свободе антирелигиозной пропаганды». Говоря языком логики, советские законодатели и творцы Конституции проделывали ограничительную операцию над христианским словом, сужали поле религиозного самовыражения отдельного православного человека и «затягивали петлю» на свободе совести.

Ряд инструкций Наркомюста РСФСР и декрет ВЦИК 1921 г. сделали невозможным произнесение проповедей, хотя бы в малой степени затрагивающих или упоминающих советскую власть. Всякое вероучительное слово, религиозное наставление и поучение, сказанное священником или мирянином в храме или вне его, а также религиозная проповедь как форма религиозного просвещения детей и взрослых классифицировались советской властью как «религиозная пропаганда». Содержание произносимых проповедей контролировалось и рассматривалось на предмет их возможного антисоветского и контрреволюционного содержания.

В §12 циркуляра Наркомюста от 3 января 1919 г. признавалось, что абсолютное запрещение проповедей в храмах на чисто религиозные темы недопустимо, но с «предрассудками» следует бороться не репрессиями, а хорошей школой и пропагандой коммунизма<sup>5</sup>. Декрет ВЦИК от 13 июня 1921 г. согласно п. 6 допускал свободное произнесение проповедей как неотъемлемой составной части богослужения, но при условии их исключительно религиозного характера по содержанию<sup>6</sup>. В разъяснении V отдела Наркомюста РСФСР от 16 марта 1922 г. определялось, что частные религиозные собеседования на дому формально не представляют нарушения закона, но «вопрос об их преступности есть вопрос факта, в зависимости от содержания самих бесед»<sup>7</sup>.

Съезды РКП(б) принимали важные и определяющие решения в отношении пропаганды религиозной как недопустимой, а также указывали пути активизации пропаганды антирелигиозной. VIII съезд РКП(б) в резолюции «О политической пропаганде и культурно-просветительной работе в деревне» 18–23 марта 1919 г. определил: «Государственная школа должна быть совершенно отделена от какой бы то ни было религии, и всякая попытка контрреволюционной пропаганды под видом религиозной проповеди должна пресекаться»<sup>8</sup>. В резолюции «О работе РКП в деревне» XII съезд РКП(б) указал, что «сектантской пропаганде и поповской армии надо противопоставить антирелигиозную пропаганду» (п. 18)<sup>9</sup>. Аналогичная резолюция, отметившая недопустимость имевших место «админист-

ративных мер борьбы с религиозными предрассудками» и призвавшая партработников к немедленному их устранению была принята XIII съездом РКП(б)<sup>10</sup>.

Среди нормативных актов года «великого перелома», которыми узаконивались дальнейшие гонения на Церковь, преследования и ограничения в правах верующих, стало знаковое в жизни школы и общества постановление Политбюро ЦК ВКП(б) «О мерах по усилению антирелигиозной работы» от 24 января 1929 г.<sup>11</sup>. Его принято считать официальным объявлением перехода к антирелигиозному воспитанию в школе, хотя во многих местах СССР антирелигиозное воспитание в школах было введено фактически уже с 1928/29 учебного года. Постановление довершило выстроенную пирамиду антирелигиозной работы и означало объявление не идеологической, как ранее, а политической борьбы с Церковью: Наркомвнуделу и ОГПУ предписывалось «не допускать никоим образом нарушения советского законодательства религиозными обществами, имея в виду, что религиозные организации являются единственной легально действующей контрреволюционной организацией, имеющей влияние на массы»<sup>12</sup>.

Никаких возможностей на просветительно-миссионерскую, катехизаторско-образовательную, благотворительную деятельность не оставляло Церкви постановление ВЦИК и СНК «О религиозных объединениях» от 8 апреля 1929 г.<sup>13</sup>. Главполитпросвет РСФСР намечал масштабную кампанию по антирелигиозной пропаганде в городе и деревне<sup>14</sup>, которая бы привела в конечном счёте к «сплошной атеизации» населения. Таким образом, советским законодательством, партийными решениями и циркулярами исполнительной власти перекрывались все каналы взаимодействия Церкви с народом. Религиозное слово и голос священнослужителя были поставлены вне закона. Государственные и партийные органы не скрывали своих планов и намерений по скорейшему отделению Церкви от народа.

Важнейшим законоположением советского государства и инструментом в решении социально-экономических и политических задач был Уголовный кодекс РСФСР, введённый в действие с 1 июня 1922 г. постановлением ВЦИК<sup>15</sup>. «Осо-

бенная часть» УК РСФСР 1922 г. в редакции, принятой 2-й сессией ВЦИКа X созыва, включала главу «государственные преступления», а в последнюю входил раздел «контрреволюционных преступлений» (ст.ст. 57–73)<sup>16</sup>. В указанном разделе определялся широкий спектр действий, подпадающих под «контрреволюционные преступления». Это «пропаганда и агитация, выражающаяся в призыве к свержению власти советов путём ненасильственных или изменнических действий, или путём активного или пассивного сопротивления», а также «призыв к невыполнению или противодействию распоряжений центральной или местной власти»; особо оговаривались те же действия, но при возникновении «народных волнений» (ст. 69). Это «изготовление, хранение с целью распространения и распространение агитационной литературы контрреволюционного характера» (ст. 72) и «измышление и распространение в контрреволюционных целях ложных слухов или неверных сведений, могущих вызвать общественную панику, возбудить недоверие к власти или дискредитировать её» (ст. 73)<sup>17</sup>.

В новой редакции Уголовного кодекса РСФСР 1927 г. глава «Преступления государственные» содержала раздел «контрреволюционных преступлений», принятых 6 июня 1927 г. и содержащихся в статьях 58–1 – 58–14<sup>18</sup>. По определению, данному в ст. 58–1, контрреволюционной деятельностью признавалось «всякое действие, направленное к свержению, подрыву или ослаблению власти рабоче-крестьянских Советов» или «к подрыву или ослаблению безопасности Союза ССР и основных хозяйственных, политических и национальных завоеваний пролетарской революции»<sup>19</sup>.

Самой применяемой на практике статьёй УК РСФСР, по которой привлекались к судебной ответственности духовенство и служители церкви, была ст. 58–10 («контрреволюционная агитация»). В своей первой части она была сформулирована так: «Пропаганда или агитация, содержащие призывы к свержению, подрыву или ослаблению Советской власти или совершению отдельных контрреволюционных преступлений (ст. т. 58–2 — 58–9 настоящего Кодекса), а равно распространение или изготовление или хранение литературы того же со-

держания влекут за собою лишение свободы со строгой изоляцией на срок не ниже шести месяцев». В первой части статьи не предусматривалось «высшей меры социальной защиты» — расстрела, но определялись длительные сроки, которые, при смягчающих обстоятельствах, могли быть снижены до минимального — 6 месяцев со строгой изоляцией и с конфискацией имущества. Во второй её части была ссылка на ст. 58—2, в которой определялось условие, значительно устрашающее наказание: «Те же действия при массовых волнениях или с использованием религиозных или национальных предрассудков масс, или в военной обстановке, или в местностях, объявленных на военном положении, влекут за собою меры социальной защиты, указанные в статье 58—2 настоящего Кодекса»<sup>20</sup>. Такими «мерами социальной защиты» признавались следующие наказания: высшая мера — расстрел или объявление врагом трудящихся с конфискацией имущества и с лишением гражданства, изгнание из пределов Союза ССР или лишение свободы со строгой изоляцией на срок не менее 3-х лет с конфискацией всего или части имущества<sup>21</sup>.

Потенциал и энергия чудовищной силы, заложенные в ст. 58—10, позволяли на «законных основаниях» привлекать к уголовной ответственности всякого недовольного действиями советской власти, критикующего её<sup>22</sup>. По этой статье были осуждены сотни тысяч людей<sup>23</sup>. Игум. Дамаскин (Орловский) считает, что целью репрессий в отношении духовенства и верующих было намерение государственных органов (в соответствии с коммунистической идеологией) изъять и исключить из активной церковной жизни и деятельности как можно больше священников, чтобы в храмах некому было совершать богослужения, крестить, венчать и отпевать, напоминать людям о божественном призвании и нравственном долге<sup>24</sup>. Поскольку в ближайшем и отдалённом будущем страны, по убеждению большевистских лидеров, не находилось места духовенству как чуждому и враждебному классу, не склонному к «перевоспитанию», к тому же вся жизнь священника, его служение и проповеди — противоречили советским нормам, то его следовало изолировать от общества, применив к нему репрессии. Так со-



ветская власть защищала от народа «завоевания революции» и своё право определять пути и методы построения социализма.

Таким образом, в соответствии с конституционными нормами, постановлениями партии, правительства и Уголовным кодексом, осуществлялись не только идеологические или контрпропагандистские меры в отношении чуждых религиозных взглядов, но и административные и уголовные преследования верующих и духовенства — по линии пресечения религиозной пропаганды и исповедания веры.

### Примечания

<sup>1</sup> Конституция (Основной закон) РСФСР [1918 г.] (Постановление V Всероссийского съезда Советов, принятое в заседании 10 июля 1918 г.) // Декреты Советской власти. Т. II. 17 марта — 10 июля 1918 г. М., 1959. С. 550-564; То же. // Кукушкин Ю.С., Чистяков О.И. Очерк истории Советской Конституции: 2-е изд., доп. М., 1987. С. 244.

<sup>2</sup> Конституция (Основной закон) РСФСР [11 мая 1925 г.] URL: [http://constitution.garant.ru/history/ussr-rsfsr/1925/red\\_1925/5508617](http://constitution.garant.ru/history/ussr-rsfsr/1925/red_1925/5508617) (дата обращения: 01.10.2009).

<sup>3</sup> Постановление XIV Всероссийского съезда Советов от 18 мая 1929 г. «Об изменении и дополнении статей [ст. 4] Конституции (Основного закона) РСФСР» // Орлеанский Н. Закон о религиозных объединениях РСФСР и действующие законы, инструкции, циркуляры с отдельными комментариями по вопросам, связанным с отделением Церкви от государства и школы от Церкви в Союзе ССР. М., 1930. С. 47.

<sup>4</sup> Конституция (Основной закон) СССР [утверждена Чрезвычайным VIII съездом Советов Союза ССР 5 декабря 1936 года] // Кукушкин Ю.С., Чистяков О.И. Указ. соч. С. 309.

<sup>5</sup> Циркуляр Наркомюста РСФСР от 3 января 1919 г. [§ 12 о проповедях] // Гидулянов П.В. Отделение Церкви от Государства в СССР. Полный сборник декретов, ведомственных распоряжений и определений Верховного Суда РСФСР и других советских социалистических республик [Систематизированный сборник действующего в СССР законодательства] / Под ред. П.А. Красикова. М., 1926. С. 36.

<sup>6</sup> Декрет ВЦИК [о запрещении преподавания Закона Божия лицам, не достигшим 18-летнего возраста; о свободе проповеди] от 13 июня 1921 г. // Революция и Церковь. 1922. № 1-3. С. 52-53; То же. // Гидулянов П.В. Указ. соч. С. 365-366.

<sup>7</sup> Разъяснение V отдела Наркомюста РСФСР № 126 о религиозных беседах на дому от 16 марта 1922 г. // Гидулянов П.В. Указ. соч. С. 37-38.

<sup>8</sup> Резолюция VIII съезда РКП(б) 18-23 марта 1919 г. «О политической пропаганде и культурно-просветительной работе в деревне» // Народное образование в СССР. Общеобразовательная школа. Сб. документов. 1917-1973 гг. М., 1974. С. 372-373.

<sup>9</sup> Резолюция XII съезда РКП(б) «О работе РКП в деревне» [17-25 апреля 1923 г.] // КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК. Ч. I. (1898-1925). М., 1953. С. 754.

<sup>10</sup> Резолюция XIII съезда РКП(б) «О работе в деревне» [23-31 мая 1924 г.] // Там же. С. 859.

<sup>11</sup> См.: Постановление Политбюро ЦК ВКП(б) «О мерах по усилению антирелигиозной работы» от 24 января 1929 г. // Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. Р-5263 [Постоянная комиссия по вопросам культов при Президиуме ВЦИК]. Оп. 2. Д. 7. Лл. 1-2. В постановлении констатировалось, что «процесс изживания религиозности» «тормозится» духовенством, активными рядовыми верующими, органами церковного управления, которые зачислялись в разряд противников социализма. (См.: Шевченко В.А. «Необходимо ударить, кого следует, чтобы делу не мешали»: введение антирелигиозного воспитания в советской школе в 1928–1929 годах // «Российская история». 2009. № 1. С. 94-95).

<sup>12</sup> См.: Хроника политических репрессий в Коми крае. 1918-1960 гг. // Покаяние: Мартиролог. Т. 3. / Сост. М.Б. Рогачев. Сыктывкар, 2000. С. 15.

<sup>13</sup> Постановление ВЦИК и СНК РСФСР от 8 апреля 1929 года «О религиозных объединениях» // Русская Православная Церковь и коммунистическое государство. 1917-1941. Документы и фотоматериалы. М., 1996. С. 250-261.

<sup>14</sup> Постановление Главполитпросвета РСФСР «О мероприятиях по усилению антирелигиозной пропаганды в городе и деревне», 4 марта 1929 г. // Культурное строительство в РСФСР. Т. 2. Документы и материалы. 1928-1941. Ч. II. / Главархив РСФСР, ЦГА РСФСР. М., 1986. С. 23-26.

<sup>15</sup> См.: Собрание узаконений и распоряжений рабочего и крестьянского правительства (СУ). 1922. № 15. ст. 153.

<sup>16</sup> Уголовный кодекс РСФСР в принятой 2-й сессией ВЦИКа X созыва редакции с алфавитно-предметным указателем. М., 1923. С. 12-14.

<sup>17</sup> Там же. С. 14.

<sup>18</sup> Уголовный кодекс РСФСР. М., 1929. С. 25-30 [См. первую публикацию: СУ. 1927. № 49. ст. 330]; Документы свидетельствуют: Из истории деревни накануне и в ходе коллективизации, 1927-1932 гг. / Под ред. В.П. Данилова, Н.А. Ивницкого. М., 1989. С. 502-504.

<sup>19</sup> Документы свидетельствуют ... . С. 502.

<sup>20</sup> Там же. С. 504.

<sup>21</sup> Там же. С. 502.

<sup>22</sup> Обычным явлением в православной среде были разговоры и обсуждения тех гонений, которые осуществляла в отношении Церкви и верующих советская власть — в церковной проповеди и после богослужения, в беседах в храме и за его пределами, в доме священника или у прихожан во время обхода священником населения с требами, о чём свидетельствуют многочисленные документы. Священнослужитель, совершив обряды и требы по

просьбе хозяев на дому, как правило, приглашался к столу, где за угощением в неформальной обстановке обсуждались все вопросы текущей жизни и давались характеристики советской власти, т.е. «велись контрреволюционные разговоры» (См.: Информация прокурора Костромского округа [Ивановской промышленной области] в секретариат председателя ВЦИК по делу священника Крылова [с. Боршиха, Заволжского района Костромского округа], 4 мая 1930 г. // ГАРФ. Ф. Р-5263. Оп. 1. Д. 7. Л. 71).

<sup>23</sup> По данным историка В.П. Попова, в целом за «контрреволюционные преступления» по ст. 58, включая «контрреволюционную агитацию и пропаганду»(ст. 58-10), в 1923-1953 гг. было осуждено более 4 млн. человек (См.: Попов В.П. Государственный террор в советской России. 1923-1953 гг.: источники и их интерпретация // «Отечественные архивы». 1992. № 2. С. 28).

<sup>24</sup> Игум. Дамаскин (Орловский) писал: «Сразу после Октябрьской революции власти поставили цель арестовать как можно больше священно- и церковнослужителей и мирян, аресты тогда исчислялись тысячами и для многих завершились мученической кончиной» (Дамаскин (Орловский), игум. Гонения на Русскую Православную Церковь в советский период // Православная энциклопедия: Русская Православная Церковь / Под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. М., 2000. С. 179-180).

*АБЫЗОВА Элеонора Борисовна,  
кандидат филологических наук,  
преподаватель воскресной школы  
при Православном центре г. Йошкар-Олы*

**Патриарший крест:  
служение святейшего патриарха Тихона  
в 1917–1925 годах**

Патриаршество — золотая нить, вотканная Самим Великим Архиереем Иисусом Христом в драгоценные ризы Русской Православной Церкви. Нить эта связует столетия отечественной церковной истории, и мы, вступив в XXI век, призваны с особым тщанием и любовью обращать взоры в прошлое, дабы нам не отрываться от собственных святых корней<sup>1</sup>.

Для краткого жизнеописания Святейшего Патриарха Тихона мы приведем отрывок из слова архимандрита Иоанна (Крестьянкина), произнесенного в день памяти Святейшего: «Любовию ко Христу загорелось сердце юного Василия Белавина, будущего Патриарха Тихона. В тринадцать лет оставляет он отчий дом, поступает в Псковскую семинарию и шутиливо-уважительное прозвище «Архиерей», данное ему семинаристами, пророчески зрит жизненный путь праведника в самом его начале. Провидческим оказалось и полученное им в Академии прозвище «Патриарх»... И родился монах Тихон, для которого началась новая жизнь, с первого и до последнего дня отданная служению Богу, служению Русской Православной Церкви. Через 6 лет он стал уже епископом, и это было для него “не сила, почесть и власть, а дело, труд и подвиг”. Только год пробыл святитель Тихон на своей первой кафедре — на Холмщине, но когда пришел указ о его переводе, город наполнился плачем. Плакали православные, плакали униаты и католики. Город собрался провожать так мало у них послужившего, но так много ими возлюбленного архипастыря. Многие легли на полотно железной дороги, не давая возможности увезти от них драгоценную жемчужину — православного архиерея. И только сердечное обращение самого Владыки успокоило народ.

И такие проводы сопровождали святителя Тихона во всю его жизнь. Плакала православная Америка, где и поныне его именуют апостолом Православия, плакали древний Ярославль и Литва, расставаясь с архипастырем, ставшим для них родным отцом»<sup>2</sup>.

21 июня 1917 года Московский епархиальный съезд избрал его, ревностного архипастыря, своим правящим архиереем. Вот что писал об этом орган Московской Духовной академии «Богословский вестник»: «Европейски просвещенный архиепископ Тихон на всех местах своего епископского служения проявил себя независимым деятелем высокой честности, твердости и энергии и одновременно большого такта, человеком сердечным, отзывчивым и чрезвычайно простым и доступным как в деловых, так и в частных отношениях с людьми»<sup>3</sup>. Он вскоре полюбился москвичам, и светским, и духовным. Для всех у него находился ровный прием и ласковое слово, никому он не отказывал в совете, в помощи, в благословении. На поместном Соборе 1917 года архиепископ Тихон был удостоен сана митрополита. На Соборе все тревожились о судьбе московских святынь в Кремле, подвергавшихся обстрелу во время революционных событий. И первым, кто поспешил в Кремль, как только доступ туда оказался возможным, был митрополит Тихон с группой членов Собора. Некоторые из спутников митрополита вернулись, ведь шли туда под обстрелом. Митрополит шел совершенно спокойно, побывал везде, где было нужно, и по возвращении доложил Собору обо всем, что видел<sup>4</sup>.

Первой большой и важной задачей, вставшей перед Собором, был вопрос о патриаршестве. Ведь вся вселенская Церковь до 1721 года не знала ни одной поместной Церкви, управляемой коллегиально, без первоиерарха. Решено было голосованием всех членов Собора избрать трех кандидатов, а затем предоставить все воле Божией и посредством жребия определить избранника. Свободным голосованием членов Собора на патриарший престол были избраны три кандидата: «Самый умный из русских архиереев — архиепископ Харьковский Антоний, самый строгий — архиепископ Нижегородский Арсений и самый добрый — митрополит Тихон. Перед Владимирской

иконой Божией Матери, принесенной из Успенского собора в храм Христа Спасителя, после торжественной Литургии и молебна 5 ноября схииеромонах Зосимовой пустыни Алексий, член Собора, благоговейно вынул из урны один из трех жребиев с именем кандидата, и митрополит Киевский Владимир провозгласил имя избранника — митрополита Тихона. С каким смирением, с сознанием важности выпавшего жребия и с полным достоинством принял Преосвященный Тихон известие о Божием избрании. Он не ждал нетерпеливо этой вести, но и не тревожился страхом — его спокойное преклонение перед волей Божией было ясно видно всем. Он сказал: «Ваша весть об избрании меня Патриархом является для меня тем свитком, на котором написано: “плач, стон и горе”. Отныне на меня возлагается попечение о всех Церквах Российских и предстоит умирание за них во вся дни, но да будет Воля Божия!»<sup>5</sup> Соборная комиссия спешно вырабатывала давно забытый на Руси порядок поставления Патриарха. Добыли из богатой патриаршей ризницы жезл митрополита Петра, митру, мантию и белый куколь Патриарха Никона. Свободным и вольным избранием передала ему Русская Церковь власть на водительство в самые трудные времена. Патриарх принял великое бремя, крест и венец терний. Все, соприкасавшиеся со Святейшим Тихоном, поражались его удивительной доступностью, простотой и скромностью. Двери его дома всегда были для всех открыты, как открыто было каждому его сердце — ласковое, отзывчивое, любвеобильное. Будучи необыкновенно простым и скромным, как в личной жизни, так и в своем первосвященническом служении, Святейший Патриарх и не терпел и не делал ничего внешнего, показного. Он явил собой пример великого благородства. Московский корреспондент парижской газеты «Энформасьон» так описывал свои впечатления о Святейшем: «Спокойный, умный, ласковый, широко сострадательный, очень просто одетый, без различия принимающий всех посетителей. Он действительно чрезвычайно дорог тысячам малых людей, рабочих и крестьян, которые приходят его видеть. В нем под образом слабости угадывается крепкая воля, энергия для всех испытаний, вера непоколебимая»<sup>6</sup>.

На церковном пути нового Патриарха сразу же возникли трудности. Ему первому пришлось решать вопрос об отношениях с новым государственным строем, установившимся в стране с победой Октябрьской революции. Кроткий и сердечный со своей паствой, Патриарх Тихон был непреклонно тверд в делах церковных, особенно при защите Церкви от врагов. В годы церковной разрухи, гонений, обновленческого раскола он сохранил Церковь в чистоте Православия, призывал паству уклоняться от участия в политических партиях и выступлениях. Причину бедствий он видел во грехе и призывал в Послании от 5/18 марта 1918 года: «Очистим сердца наши покаянием и молитвой. Перед лицом страшного, совершающегося над страной нашей суда Божия соберемся все вокруг Христа и Святой Его Церкви»<sup>7</sup>. Непримиимо и грозно звучали его обличения новых хозяев страны. В послании Совнаркому от 26 октября 1918 года Святейший пишет: «Вы разделили весь народ на враждующие между собой станы и ввергли его в небывалое по жестокости братоубийство. Никто не чувствует себя в безопасности, все живут под постоянным страхом обыска, грабежа, выселения, ареста, расстрела... В органах печати злобные богохульства и кощунства»<sup>8</sup>.

Когда была получена весть об убийстве царской семьи, Патриарх на заседании Собора отслужил панихиду, а затем служил и заупокойную Литургию, сказав грозную обличительную речь. Начались трудные времена для Церкви: отбиралось церковное имущество, участились преследования и массовое истребление духовенства. Со всех концов России приходили к Патриарху известия об этом. Для спасения тысяч жизней и улучшения общего положения Церкви Патриарх Тихон принял меры к ограждению священнослужителей от чисто политических выступлений. 25 сентября 1919 года, в разгар гражданской войны, он издает Послание к духовенству с требованием не включаться в политическую борьбу. Православный писатель Борис Зайцев в статье «Венец Патриарха» писал: «Порицая красных, он не благословил, однако, белого движения. Вряд ли он не сочувствовал ему. Но — сохранить Церковь, укреплять внутренне Православие, побеждать не оружием, а духом — вот, видимо, была

его цель»<sup>9</sup>. В это страшное время Патриарх Тихон заботился не только о сохранении чистоты Православия, но и о физическом выживании сообщества верующих. Оппозиционность в отношениях с новым строем грозила Русской Церкви полным уничтожением. О своей участи он не думал, повторял не раз: «Пусть имя мое погибнет в истории, только бы Церкви была польза»<sup>10</sup>. В Посланиях Патриарха того времени провозглашается: «Русская Церковь не может быть ни белой, ни красной Церковью. Она должна быть и будет Единой Соборной Апостольской Церковью, и всякие попытки, с чьей бы то ни было стороны они ни исходили, ввергнуть Церковь в политическую борьбу должны быть отвергнуты и осуждены» (воззвание от 1 июля 1923 года)<sup>11</sup>. Широко известно завещание Патриарха Тихона от 7 апреля 1925 года. В нем Святейший писал: «В годы гражданской разрухи, по воле Божией, без которой в мире ничего не совершается, во главе Русского государства стала советская власть. Не погрешая против нашей веры в Церкви, не допуская никаких компромиссов и уступок в области веры, мы должны работать на общее благо, сообразуя распорядок внешней церковной жизни и деятельности с новым государственным строем»<sup>12</sup>. Это указание на неизбежность новых отношений с государством ради сохранения Церкви стало для последующих предстоятелей определяющим в их отнюдь не простом политическом положении.

Летом 1921 года разразился голод в Поволжье. В августе Патриарх Тихон обратился с посланием о помощи голодающим, направленным ко всем русским людям и народам вселенной, и благословил добровольное пожертвование церковных ценностей, не имеющих богослужебного употребления, рекомендуя контроль верующих за их использованием. Однако позднее, по постановлению ВЦИК, изъятию подлежали все драгоценные предметы. Таким образом, речь шла об изъятии предметов, имеющих сакральный характер в Православной Церкви, что по церковным канонам рассматривается как святотатство (72-е апостольское правило). На местах насильственное изъятие вызвало народное возмущение. Прошло около 2-х тысяч судебных процессов, до десяти тысяч верующих было расстре-



ляно. Среди казненных — петроградский митрополит Вениамин. В такой обстановке послание Патриарха было расценено как саботаж, а сам он подвергся заключению (с апреля 1922 года по июнь 1923 года). Кроме того, в качестве главного свидетеля он проходил по делу московских священников. Вот как описывает один из очевидцев допрос Патриарха: «Когда в дверях зала показалась величавая фигура в черном облачении, сопровождаемая двумя конвойными, все встали. Все головы невольно склонились в глубоком почтительном поклоне. Святейший Патриарх спокойно-величаво осенил крестом подсудимых и, повернувшись к судьям, прямой величественно строгий, опершись на посох, стал ждать допроса. «Вы приказывали читать всенародно Ваше воззвание, призывая народ к неповиновению властям?» — спросил председатель. Патриарх спокойно ответил: «Власти хорошо знают, что в моем возвании нет призыва к сопротивлению властям, а лишь призыв сохранить свои святыни и во имя сохранения их просить власти уплатить деньгами их стоимость и, оказывая тем помощь голодным братьям, сохранить у себя святыни». «А вот этот призыв будет стоить жизни вашим покорным рабам», — председатель указал на скамьи подсудимых. Любящим взором окинул Святейший служителей алтаря и ясно и твердо сказал: «Я всегда говорил, что во всем виноват я один, а это — лишь моя Христова армия, послушно исполняющая веления ей Богом посланного Главы. Но если нужна искупительная жертва, нужна смерть невинных овец стада Христова», — тут голос Патриарха возвысился, стал слышен во всех углах громадного зала, и сам он как будто вырос, обращаясь к подсудимым, поднял руку и благословил их, громко, отчетливо произнося: «Благословляю верных рабов Господа Иисуса Христа на муки и смерть за Него»<sup>13</sup>. Подсудимые опустили на колени. 18 человек было приговорено к расстрелу. На предложение председателя просить высшую власть о помиловании было отвечено отказом. «Черные и тяжелые дни пережил Святейший в это время, — вспоминает очевидец, — на Патриарха спущена вся свора спецов по богохульству. Все смутно ждут крайнего утеснения Святейшего отца. Ясно, что ему подготавливают

всякие поношения и лишения, вплоть до высшей меры наказания»<sup>14</sup>.

Но особенно много послужил Русской Православной Церкви Святейший Патриарх Тихон, и особенно ярко выявилося его истинное Православие в мучительную для Церкви пору так называемого обновленческого раскола. Святейший проявил себя верным служителем и исповедником неповрежденных и неискаженных заветов истинной Христианской Церкви. Вожди раскола собрали свой «суд», на котором сняли со святителя Тихона сан и лишили монашества. Но выход Святейшего на свободу принес огромную пользу Церкви, восстановив и утвердив в ней законное церковное управление.

История, сущность и оценка обновленческого раскола и выводы, обязательные для всех членов Церкви, изложены были Святейшим Патриархом Тихоном в послании от 15 июля. Это воззвание, прозвучавшее как величественный благовест по всей России, открыло собой полосу покаяния многих обновленцев. Кончается оно призывом Святейшего к отклонившимся от церковного единства: «Умоляем сознать свой грех, очистить себя покаянием и возвратиться в спасающее лоно Единой Вселенской Церкви...!» Во множестве шли обновленческие священники и архиереи на путь покаяния перед Церковью, встречая у Святейшего безграничную ласку и всепокрывающую любовь. Митрополит Сергей (Страгородский) также принес свое покаяние во временном уклонении в обновленчество. «Эх, старый! — с мягкой укоризной сказал Патриарх. — Пускай другие отходят, а ты! Глубоки оказались глаза Патриарха, и в них будущий Патриарх Сергей увидел и глубокую печаль, и тяжкую усталость, и любовь, любовь всепрощающую»<sup>15</sup>. Патриарх Тихон отринул «Живую церковь» обновленцев начисто и одолел вполне, ибо на его стороне были чистота и бескорыстие, а на стороне противников — угодничество перед силой и желание власти.

Крайне больно было переживать все церковные беды любящему, отзывчивому сердцу Патриарха. Непрестанные первосвятительские труды и заботы по устройению и умиротворению церковной жизни, бессонные ночи и тяжелые думы, более чем

годовое заключение, злобная, гнусная травля со стороны врагов, глухое непонимание и неумная критика со стороны подчас и православной среды подточили его когда-то крепкий организм. Начиная с 1924 года Святейший Патриарх стал настолько сильно недомогать, что в день Рождества Христова написал свое завещание, в котором указал преемника по управлению Русской Церковью — митрополита Крутицкого Петра. В самый день праздника Благовещения 1925 года призвал Господь к Себе первосвятителя Русской Церкви. Знаменательно, что Патриарх умер в день кончины праведного Лазаря, и за его погребением началась страстная седмица. Из патриаршей кельи, куда было сначала доставлено из больницы тело почившего, в сопровождении сонма духовенства Святейший был торжественно перенесен в Большой собор Донского монастыря и облачен в патриаршее облачение — золотое, с темно-зеленой бархатной оторочкой, шитое золотом и образами, — присланное в подарок Святейшему английскими христианами. Поклонение почившему во гробе Первосвятителю непрерывно продолжалось день и ночь в течение четырех суток. После 5—7-часового стояния в огромной полутораверстной очереди входили в собор люди, съехавшиеся из тех городов России, куда дошла весть о кончине Патриарха. Согласно воле почившего, перед самым погребением гроб Патриарха был внесен в его келью, где он столько пережил, столько выстрадал. Преосвященный Борис, епископ Можайский, обратился к огромной массе людей, пришедших проводить Святейшего. Весь громадный двор монастыря был заполнен народом. Монастырские стены, башни, крыши домов, деревья и памятники — все было покрыто народом. На улицах, примыкающих к монастырю, стояла такая же густая толпа. Народа собралось около миллиона. Он сказал: «Сейчас архиастыри вынесут гроб Святейшего Отца нашего Патриарха Тихона. Вы собрались отдать ему последний долг, последний долг тому, кто так любил вас, он любил вас всю силу своей великой души, он жил для вас, он душу свою полагал за вас, своих любимых духовных детей. Покажите же и вы свою любовь к нему. Монастырь и все прилегающие к нему улицы и площади переполнены народом. Достаточно малейшего заме-

шательства или крика, чтобы произошла катастрофа. Покажите же до конца вашу любовь. Не омрачайте последних минут его пребывания среди нас. Никто ни с места!»<sup>16</sup> Из собора показалось шествие. Архипастыри в белых облачениях и золотых митрах несли гроб Святейшего Патриарха. Хор сестричества шел за ними. Вся громада верующего народа запела «Вечную память». Печальный перезвон колоколов будто плакал над раскрытой могилой Святейшего<sup>17</sup>.

В заключение приведем отрывок из слова, сказанного протоиереем Валентином Свенцицким в день похорон Святейшего: «Чем же был он для Русской Церкви? — Он был ее совестью. В эпоху всеобщего распада, всеобщей лжи и отступничества был человек, которому верил каждый, о котором каждый знал, что этот человек не предаст правды. Вот чувство, которое было в сердце каждого из нас. Перед Престолом Российской Церкви горела белая свеча. У него не было ничего личного, ничего мелкого, своего, для него Церковь была все. После трех лет недавно я вновь увидел Патриарха, посетив его в лечебнице. Маленькая комнатка, кровать, покрытая сереньким одеялом, и сам он, старенький, в подрясничке, опоясанном широким поясом. Трепет прошел по моему сердцу. Я увидел перед собою икону, живого угодника Божия. Это был образ слова, жителя, любви, духа, веры, чистоты. Так ясно почувствовалось, что здесь Христос, что в этой смиренной, в этой уничиженной обстановке своей великий наш Патриарх — со Христом»<sup>18</sup>.

### Примечания

<sup>1</sup> Владимиров А., прот. Введение // Православный календарь на 2011 год с описанием жизни и деяний Патриархов Московских и всея Руси. М., 2010. С. 7.

<sup>2</sup> Крестьянкин И., архимандрит. Из слова в день празднования памяти Святейшего Патриарха Тихона и апостола и евангелиста Иоанна Богослова 9 октября 1992 г. // Православный календарь на 2011 год с описанием жизни и деяний Патриархов Московских и всея Руси. М., 2010. С. 44-46.

<sup>3</sup> Святитель Тихон, Патриарх Московский и всея Руси // Московский патерик. М., 1991. С. 51.

<sup>4</sup> Там же. С. 52.

<sup>5</sup> Там же. С. 54.

<sup>6</sup> Святитель Тихон, Патриарх Московский и всея Руси // Московский патерик. М., 1991. С. 69.

<sup>7</sup> Патриарх Тихон. Православный календарь на 2011 год. М., 2010. С. 42.

<sup>8</sup> Акты Святейшего Патриарха Тихона. М., 1994. С. 153.

<sup>9</sup> Зайцев Б. Венец Патриарха // Акты Святейшего Патриарха Тихона. М., 1994. С. 396.

<sup>10</sup> Святитель Тихон, Патриарх Московский и всея Руси // Московский патерик. М., 1991. С. 65.

<sup>11</sup> Там же. С. 43.

<sup>12</sup> Там же.

<sup>13</sup> Там же. С. 64.

<sup>14</sup> Коняев Н.М. Священномученик Вениамин, митрополит Петроградский. М., 2005. С. 197.

<sup>15</sup> Яковлев А. Патриарший крест. М., 2008. С. 633.

<sup>16</sup> Акты Святейшего Патриарха Тихона. С. 376.

<sup>17</sup> Там же. С. 379.

<sup>18</sup> Там же.

*ГАЛИМОВ Тэймур Рустэмович,  
аспирант Казанского государственного  
архитектурно-строительного университета*

## **Русская Церковь в годы монгольского нашествия**

Монгольское нашествие не было полной неожиданностью для современников. Угрозы и постоянные неожиданные разорительные набеги, шедшие со стороны кочевников, ощущались Русью уже со второй половины X века. В итоге, к концу XI столетия? у Церкви сложилось безусловно отрицательное отношение к народам, совершавшим походы на Русь из бескрайних просторов левого берега Днепра и из-за Дона. Военно-политические и династические союзы Святославичей, а затем и иных князей с половцами не только способствовали обострению внутридинастических противоречий, но и породили не менее существенные бедствия: разорение южнорусского населения, монастырей, разрушение административных и экономических связей древнерусских земель. В итоге, имена целой династической ветви из рода Рюриковичей, Олега Святославича и его потомков, в церковном сознании конца XI — начала XII столетий стало ассоциироваться с разграблением черниговских обителей союзными Святославичу степняками. В условиях феодальной междоусобицы половецкие набеги оказались настолько серьёзным бедствием, что к концу XII в. из южнорусских земель от Днепра до Буга начался колоссальный отток населения на северо-восток Руси<sup>1</sup>. Наиболее остро, едва ли не пророчески, предчувствие неотвратимой опасности со стороны степей нашло своё выражение под пером древнерусского книжника в «Слове о полку Игореве». Это произведение было призывом-наставлением к единению русских князей и русских княжеств перед общей угрозой. Однако разлаженность межкняжеской системы отношений была глубже, а масштаб надвигающейся угрозы был намного крупнее, чем полагал древнерусский книжник.

В 1222 году 30-тысячный отряд монголов, во главе с полководцами Чингисхана Джэбэ и Субэдэ, после успешных завое-

ваний в Азербайджане и Грузии перешёл Кавказский хребет. Половецкие войска, поддавшись дипломатическим ухищрениям монголов, не решились на совместный военный поход с народами Северокавказской равнины против монголо-татарских полчищ<sup>2</sup> и, тем самым, обрекли себя на единоличное противостояние и, как следствие, поражение. Половецкий хан Котян, находясь в бедственном положении, обратился за помощью к своему зятю великому князю Киевскому Мстиславу III Романовичу<sup>3</sup>. Однако совместное русско-половецкое войско потерпело поражение в знаменитом сражении на р. Калке 31 мая 1223 г. Монголы, сильно потеряв в численности, не решились углубляться вглубь Руси и повернули на северо-восток в направлении Волжской Булгарии. Но в этом направлении они потерпели неудачу. После этого монголы вернулись обратно в степь. Так завершился первый, — как мы считаем, — разведывательный, поход<sup>4</sup>

Основными монгольскими походами на Русь являются второй, «завоевательный» поход, под предводительством Батыя (Бату-хана, сына Джучи) и темника Субэдэ с весны 1236-ой до весны 1238 г., увенчавшийся долгосрочным господством монголов над княжествами северо-восточной Руси, и третий, «разорительный» поход Батыя в юго-восточную Европу (с 1239 по 1241 гг., проходивший через территории Южной Руси)<sup>5</sup>.

В данной статье мы осветим то, как встретило русское духовенство два основных завоевательных монгольских похода 1236–1241 гг.

Монгольские походы на Русь имели самые глубокие последствия для судеб восточно-славянского населения. В результате, нашествие нашло своё отражение в целом комплексе памятников (Суздальская, Галицко-волынская, Новгородская, Псковская и Тверская летописи)<sup>6</sup>. Но наиболее достоверными и информативными из них остаются летописания *Суздальское* и *Галицко-волынское*, т.е. летописи тех территорий, на которых и происходили основные события нашествия. При том, что роль Церкви в преодолении монгольского господства имеет значительную историографию, однако затронутая в представленной статье тема, как ни странно, не получила детальной

разработки. Пожалуй, наиболее подробно некоторые сюжеты, связанные с поведением иерархов и клириков, были проанализированы митр. Макарием (Булгаковым), Е.Е. Голубинским и А.В. Карташёвым<sup>7</sup>. У большинства же гражданских историков описания деятельности Церкви и её пастырей в дни монгольских походов ограничились лишь общими замечаниями. К примеру, Н.М. Карамзин в своем основном труде «История Государства Российскаго» отмечает лишь разрушения монголами киевских святынь и чудесное спасение Новгорода<sup>8</sup>.

Пытаясь воссоздать картину взаимоотношений между духовенством и монголами в 1236–1241 гг., мы исходим из того, что в обозначенное время Русь пережила два основных монгольских похода, а именно второй «завоевательный» и третий «разорительный». Результатом второго похода с 1236 по 1238 годы было не только разорение и подчинение северо-восточной Руси — второй поход буквально обезглавил Русь. В сражении на р. Сити погибли великий князь Юрий Всеволодович, ярославский князь Всеволод Константинович, ростовский князь Василько Константинович. Казалось бы, была порушена система межкняжеских взаимоотношений. Бытующий в современной историографии тезис о миролюбии монголов, основанном на нормах Яссы<sup>9</sup>, в дни первых монгольских ударов ничем не подтверждается. Духовенство терпело все удары монголов наравне и вместе с населением<sup>10</sup>. Причиной этого стало не то, что продолжительное время русские священнослужители не знали монгольских законов, а именно то, что сами завоеватели не придерживались этих норм, поскольку в них регламентировались лишь отношения с покорёнными, а не покоряемыми народами. В столь трудный период для северо-восточной Руси мгновенно активизировалась высшая церковная администрация. Епископ ростовский Кирилл забрал тело великого князя Юрия Всеволодовича и ростовского князя Василько Константиновича с поля брани на р. Сити и совершил погребение, на котором воззвал к помощи Господа об ограждении оставшихся в живых родственников князя от безбожия татар<sup>11</sup>. По всей видимости, именно ростовскому епископу принадлежит проведение первой дипломатической миссии по возвращению отсе-



ченной головы Юрия Всеволодовича. Также не без активной особой помощи церковного духовенства жителям Великого Новгорода удалось спастись от монгольского грабежа<sup>12</sup>.

Важно отметить, что описание действий священства в домонгольский период крайне отличается от развернутого описания действий высшего духовенства в период монгольского нашествия. Домонгольское летописание содержит лишь краткие замечания о постановлении или смерти того или иного лица высшей церковной администрации. Причиной этого, по нашему мнению, может служить пассивность действий самих священнослужителей в домонгольский период.

Можно предположить, активность Церкви в условиях нависшей опасности со стороны Степи, заложила основы для будущего роста её идейного воздействия на умы и сердца современников. Имеются лишь косвенные факты, указывающие на последующий рост влияния церковных иерархов на жизнь княжеств, в особенности на тех территориях, над которыми распространялась власть митрополита Киевского и всея Руси.

Третий поход стал опустошительным для Галицкого (с полным разрушением Киева), Волынского и Черниговского княжеств. Духовенство южной Руси, как и остальное население этих земель, в определённом смысле уже было подготовлено к встрече врага, образы которого возникали под впечатлением слухов и вестей из разорённых владений Владимирских князей и других северо-восточных территорий. Однако такая осведомленность не спасла высшее духовенство митрополии от потери митрополита. В период между 1238—1240 гг. со страниц летописей исчезает имя митрополита Иосифа<sup>13</sup>. Долгое время митрополия существует без митрополита и обретает его лишь в 1250 году стараниями Даниила Романовича Галицкого. Им становится некий игумен Кирилл, вначале нареченный, а затем официально поставленный Константинопольским Патриархом. Новый киевский святитель, свидетель постигших Русь бед, первоначально был искренним противником монгольского присутствия на Руси, но со временем он изменил свое отрицательное отношение к монголам на совершенно противоположное. По нашему мнению, инициатором такого резкого

разворота в отношениях митрополита к монголам стал Александр Невский, сын Ярослава Всеволодовича<sup>14</sup>.

Именно митрополиту Кириллу II достался нелегкий труд по восстановлению и укреплению митрополии в период монгольского, а затем ордынского господства над Русью.

Подводя итог всему вышеизложенному, мы вынуждены констатировать, что поведение русской церковной иерархии и жизнь Русской Церкви в первые годы монгольского нашествия мало изучена и требует дальнейшего исследования. Изложенные же в статье положения и выводы носят предварительный характер. Детальное изучение этого периода со временем позволит ответить на вопросы о степени участия Русской Церкви в процессе переговоров с монголами и в отстаивании тех налоговых и иных иммунитетов, которые со временем помогли создать фундамент для роста нового Московского государства.

### Примечания

<sup>1</sup> Также возможно, что именно из-за возникновения образа кочевника как образа лютого врага, Русская Православная Церковь, в лице её нареченного предстоятеля митрополита Кирилла II, в начале монгольского господства так остро и болезненно восприняла образ нового завоевателя и заняла самую крайнюю отрицательную позицию против монголов.

<sup>2</sup> «Местные жители [речь идет о Северо-кавказской равнине. — Т.Г.] аланы (осетины) договорились с кочевавшими здесь половцами (кыпчаками) о совместном выступлении против врага, но монголы внесли рознь в их среду, подкупив половецких вождей» (Черепнин Л.В.. Монголо-татары на Руси (XIII век) // Татаро-монголы в Азии и Европе. Сборник статей (изд. 2-ое переработанное). М., 1977. С. 187).

<sup>3</sup> «Нашю землю суть днесь отняли, а вашу заутра, пришедше возмут» (ПСРЛ. Т. 3. С. 216).

<sup>4</sup> Данный поход мы относим к разряду разведывательных, вследствие его краткости, неопределенности целей и малочисленности отряда.

<sup>5</sup> Целью второго похода, по мнению В.В. Похлёбкина, являлось материальное снабжение несметных полчищ Батыея (Похлёбкин В.В. Татары и Русь. Справочник. М., 2000. С. 14).

<sup>6</sup> Действия церковных деятелей в рассматриваемый период см. ПСРЛ. Т. 1 С. 515-522, Т. 2 С. 779, 794; Т. 3. С. 249-251, Т. 5. С. 212, 254; Т. 7. С. 140-141; Т. 10. С. 108, 110-111; Т. 15. С. 366-372; Т. 37. С. 30.

<sup>7</sup> Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви: История Русской Церкви в период совершенной зависимости её от Константинопольского

патриархата (988-1240). М., 1995. Кн. 2; Голубинский Е.Е. История Русской Церкви. М., 1997. Т. II; Карташев А.В. История Русской Церкви. М., 2010.

<sup>8</sup> Карамзин Н.М. История государства российского. Кн. 2. Т. 4. С. 45-68.

<sup>9</sup> Текст нормы веротерпимости в своде законов Чингиз-хана в переводе дословно приводит Садри Максуди Арсал: «11. Чингиз-хан требовал уважения ко всем религиям, не отдавая предпочтения ни одной из них. Подобную политику он считал богоугодной. ... 34. Все должны почитать места поклонения. Все религиозные деятели освобождаются от уплаты всевозможных налогов и различных повинностей» (Садри Максуди Арсал. Тюркская история и право. Перевод с турецкого языка Рафаэля Мухамметдинова. Казань, 2002. С.151, 153).

<sup>10</sup> Удаляются в безопасные места или погибают в огне пожарищ своих стольных градов владыки и епископы. Одним из погибших от рук монголов при захвате и разорении Владимира был владимирский владыка Митрофан. Обо всех остальных ужасах монгольских опустошений см. Голубинский Е.Е. История Русской Церкви. М., 1997. Т. II. С. 14-16.

<sup>11</sup> ПСРЛ Т. 1. Стб. 521-522.

<sup>12</sup> Однако обстоятельства остаются не выясненными. Существуют несколько предположений о причине подобных действий монголов. Естественно, христианская традиция приписывает к данному событию влияние сверхъестественных духовных сил (Там же. Стб. 522).

<sup>13</sup> В Лаврентьевской летописи можно видеть лишь одно единственное упоминание под 1237 годом: «В том же лете прииде митрополит Гречин в Киев, именем Иосиф» (Там же. Стб. 514).

<sup>14</sup> Более подробно о предположительных причинах действий митрополита см.: Галимов Т.Р. Место киевского митрополита в отношениях Руси и Орды в начальный период татаро-монгольского господства // Христианское просвещение и русская культура: Доклады и сообщения XII научно-богословской конференции. Йошкар-Ола, 2009. С. 42.

### III. ОБРАЗОВАНИЕ И ХРИСТИАНСКОЕ ВОСПИТАНИЕ

*МЕЛЬНИК Владимир Иванович,  
доктор филологических наук,  
профессор Государственной академии славянских культур  
(Москва), член-корреспондент АН Республики Татарстан,  
член Союза писателей России,  
член Императорского Православного Палестинского общества*

#### **Апология И.А. Гончарова**

*(Церковь и святые в жизни писателя)*

И.А. Гончаров не относился к числу писателей-«пророков», публичных защитников Церкви, как Ф.М. Достоевский или А.С. Хомяков. Но это был человек Церкви, ее добрый прихожанин, который, избегая публичного обсуждения религиозных вопросов и своего личного духовного существования, всю свою жизнь, не изменяя с детства воспринятым правилам, просто ходил в храм и жил по Евангелию. Лишь дважды в жизни Гончаров высказал свое мнение по вопросу религиозной свободы в России XIX века<sup>1</sup>. Поэтому вопрос о роли Церкви в жизни Гончарова почти не связан с теоретическими вопросами или его публицистическими выступлениями. Скорее, это вопрос биографии частного человека, а затем и вопрос отражения Евангелия в художественном творчестве писателя. Этот принципиально частный характер религиозности писателя не всегда адекватно понимался и понимается. Ведь в русской максималистской традиции писатель воспринимается прежде всего как глашатай и пророк («Поэт в России больше, чем поэт»). Характерно, что Л.Н. Толстой, каждого серьезного человека проверявший на оселке «религиозности», однажды противопоставил Гончарову Ф.М. Достоевского: «Конечно, это настоящий писатель, с истинно религиозным исканием, не как

какой-нибудь Гончаров»<sup>2</sup>. Подобная оценка сразу сбивает нас с толку и не дает возможности оценить по достоинству тихое и незаметное подвижничество, лежавшее в основе жизни таких людей, как автор «Обломова».

Между тем, Евангелие и его высочайшие истины были восприняты Гончаровым столь же естественно и органично, сколь и глубоко. Евангельское отношение к жизни, словно тихий свет, струится в текстах Гончарова, напоитывая все его поры живой водой христианства. И это — при полном почти отсутствии прямых цитаций, полемических выпадов или нравственных поучений. Для выявления евангельского контекста в произведениях Гончарова вряд ли пригодится весь арсенал средств, разработанных наукой применительно к творчеству, например, Достоевского. У Гончарова все тихо, все исполнено необычайного покоя, ибо ни он сам, ни его герои не рассуждают о евангельском отношении к жизни, не витийствуют, не спорят о нем, а просто пытаются жить по Евангелию, применяя его к простейшим жизненным ситуациям частных, никому не заметных людей.

Гончаровское отношение к Церкви характеризуется не философскими или публицистическими декларациями, а скорее — словами частного письма: «Я с умилением смотрю на тех сокрушенных духом и раздавленных жизнью старичков и старушек, которые, гнездясь по стенке в церквях или в своих каморках перед лампадой, тихо и безропотно несут свое иго — и видят жизнь и над жизнью высоко только крест и Евангелие, одному этому верят и на одно надеются!

Отчего мы не такие. «Это глупые, блаженные», — говорят мудрецы мыслители. Нет — это люди, это те, которым открыто то, что скрыто от умных и разумных. Тех есть Царствие Божие, и они сынами Божиими нарекутся!»<sup>3</sup>

Мог ли писатель при столь серьезном, практически подвижническом, аскетическом отношении к «кресту и Евангелию» декларировать свою веру? Конечно, нет. Отсюда его совершенная скрытность в вопросах религиозных. Еще М.Ф. Сперанский в 1913 г. писал: «Что касается внутренней религиозности, то о ней мы знаем очень мало. В эту святая святых своей души

он не пускал любопытных глаз. О религии с людьми, равнодушными к ней, он говорить не любил... или отделялся мало значащими фразами... он не был способен высказывать свои задушевные мысли в этой области, и если случайно проговаривался, то сейчас же старался сдержаться, тотчас же посмеяться над собой»<sup>4</sup>. В условиях часто враждебного или, во всяком случае, равнодушного окружения, Гончарову фактически приходилось... юродствовать и постоянно испытывать непонимание.

Исключительная скрытность романиста, в свою очередь, способствовала созданию до сих пор господствующего мифа о религиозном индифферентизме Гончарова, чуть ли не о мещанском характере его мировосприятия. Подобные мнения о нем высказывали люди нигилистически-атеистического склада и до революции, и в советскую эпоху.

Между тем Гончаров, войдя в Церковь еще в детстве, никогда из нее не выходил, не проявлял сомнений, столь свойственных, например, Ф.М. Достоевскому, духовных заблуждений (как Л.Н. Толстой) или колебаний в сторону католицизма или протестантизма (как это отчасти было свойственно Н.В. Гоголю). Напряженные и декларируемые духовные искания, как правило, сопряжены с подобного рода колебаниями. Вера Гончарова была спокойна, он никогда не пытался отойти от дороги, избранной его предками.

Церковь вошла в его жизнь еще в детские годы. Будущий писатель родился 6 июня 1812 г. Назвали его в честь св. Иоанна Предтечи, день памяти которого отмечается 7 июня, — Иваном. В одном из писем к Великому князю Константину Константиновичу Романову он писал: «Иоанн Креститель... мой патрон»<sup>5</sup>. Крещение же состоялось 11 июня. Крестным отцом был надворный советник и кавалер Николай Николаевич Трегубов, которому суждено будет сыграть немалую роль в судьбе писателя. Крестной матерью стала некая Дарья Михайловна Косолапова, купеческая вдова<sup>6</sup>. Пока не совсем ясно, в какой церкви был крещен Иван Гончаров. Возможно, это была буквально примыкавшая к дому Гончаровых церковь во имя Святой Живоначальной Троицы. Об отце Гончарова «сохранилось

известие, что он был “человек ненормальный, меланхолик, часто заговаривался, был очень благочестив и слыл “старовером”<sup>7</sup>: как известно, в Поволжье традиционно было много старообрядцев. Гончаровы по отцовской линии отличались особенной религиозностью. Об этом свидетельствует, например, семейный «Летописец». Весьма заметную часть этой рукописной семейной книги занимают «Страсти Христовы». Дед писателя, Иван Иванович Гончаров, в 1720-х гг. взял на себя своего рода духовный подвиг: несколько лет переписывал (и даже, возможно, обрабатывал<sup>8</sup>) средневековое сочинение «Страсти Христовы», которое особенно широкое распространение имело в старообрядческой среде. Мать писателя, Авдотья Матвеевна, урожденная Шахторина (1785–1851), судя по всему, также была женщиной набожной — и в этом духе старалась воспитывать своих детей. Известно, что даже дома она часто молилась и читала акафисты. Ее внук А.Н. Гончаров вспоминал, что «в ее комнате был большой киот и постоянно горела синяя лампада»<sup>9</sup>. Ежегодно, по заведенному обычаю, она присутствовала на исповеди в Спасо-Вознесенском соборе<sup>10</sup>.

Биограф Гончарова Е. Ляцкий отмечал как факт, что в доме Гончаровых «находили приют юродивые; стекались и множились рассказы о святых местах, чудесах, исцелениях»<sup>11</sup>. Рядом с домом Гончаровых находилось несколько храмов; храм Вознесения находился не более, чем в ста метрах от дома Гончаровых, на Большой Саратовской улице, и, конечно, по воскресным дням и православным праздникам мальчик Гончаров ходил либо туда, либо вместе с матерью на службы в храм Живоначальной Троицы. Не случайно о «всенощных», которые нужно было ему посещать вместе с матерью, упоминает он в очерке «На родине». Впоследствии это помогло ему встать на путь личного благочестия, сохранить в либеральной среде, чуждавшейся религиозной горячности и считавшей ее «манией», глубокую веру в Бога, быть вполне воцерковленным человеком. Решающая роль в этом, конечно, принадлежала его матери.

Симбирск относился к тем благодатным местам, в которых не иссякало народное благочестие. Недаром здесь одновременно с Гончаровым возрастал известный «Серафимов служ-

ка» Н.А. Мотовилов, который был старше писателя всего на три года. Были в Симбирске свои святыни и легенды, мимо которых вряд ли прошел маленький Иван Гончаров. Нельзя не упомянуть здесь известный факт явления иконы св. Николая Угодника в селе Промзино. Это чудесное явление знали все симбиряне, да и не только симбиряне, но и жители соседних губерний. Почитание «Николиной горы» зародилось издавна и продолжается до сих пор<sup>12</sup>. Были и в самом Симбирске чудотворные иконы (прежде всего, образ Смоленской Божией Матери), которые, без сомнения, почитала мать писателя<sup>13</sup>. Почитание Смоленской Божией Матери в доме Гончаровых, между прочим, отразится и в романе «Обломов».

Но главной «религиозной достопримечательностью» Симбирска был Андрей Ильич Огородников. В дни гончаровского детства нередко были поездки симбирян к великому подвижнику русской земли преподобному Серафиму Саровскому. А тот им говорил: «Зачем это ко мне, убогому, вы трудитесь приходить, — у вас лучше меня есть, Андрей ваш Ильич...» И вправду, Андрей Ильич, в 1998 г. прославленный Церковью как местночтимый святой, а в 2004 г. — как святой всей Русской Православной Церкви, был душой старого Симбирска XIX века, его заступником и Ангелом-хранителем. Это был человек великих дарований, в городе его все знали и любили<sup>14</sup>. Андрей Ильич еще с раннего детства взял на себя подвиг молчаливчества и объяснялся жестами. Все горожане знали о том, что каждое действие Андрея Ильича имеет потаенный смысл. Если он давал кому-то деньги, то человеку этому способствовал успех в делах или повышение по службе. Если же блаженный Андрей подавал человеку щепку или горсть земли, — то это было знаком скорой кончины. Часто предупреждал он людей о смерти, готовя их к христианской кончине, и тем, что приходил к ним в дом и, вытягиваясь подобно покойнику, ложился под образами в переднем углу.

Блаженный не только отказался от многих условностей (от обуви, одежды) — аскеза его превосходила всякое воображение. Известны случаи, когда он мог прямо из огня вытаскивать чугунные горшки. Много раз целовал Андрей Ильич кипящий



самовар, и притом, если обливался кипятком, то нисколько не страдал из-за этого. Горожане часто видели его стоящим босиком в сугробах по целым ночам. Часто стоял он почти нагой на перекрестке улиц и, покачиваясь с боку на бок, переминаясь с ноги на ногу, повторял: «Бо-бо-бо». Особенно часто простаивал он ночи в снежных сугробах перед алтарем Вознесенского собора, который находился на Большой Саратовской улице, то есть прямо около дома Гончаровых. Умер блаженный в 1841 г. В это время Гончарову было уже 29 лет, он успел закончить Московский университет, послужить год секретарем канцелярии у симбирского губернатора А.М. Загряжского, а затем получить место, не без помощи того же Загряжского, в Министерстве финансов.

Глубоко религиозная мать Ивана Александровича, несомненно, как и все горожане, почитала святого человека. Если св. блаженный Андрей чаще всего переминался с ноги на ногу именно у Вознесенского собора, то маленький Гончаров его, несомненно, видел неоднократно. В Музее И.А. Гончарова ныне хранится портрет блаженного, написанный, очевидно, при его жизни и хранившийся в доме Гончаровых. История портрета пока не раскрыта.

Гончаров, несомненно, много слышал о блаженном Андрее как об одной из главных живых достопримечательностей Симбирска. В письме к сестре, Анне Александровне Музалевской, от 20 сентября 1861 г. он напишет о своем племяннике В.М. Кирмалове: «По возвращении моем сюда, застал я его бледна, изнуренна, крайне лохмата местами, под мышцами более, в изодранном одеянии и при том без калош по грязи ходяща, так что если бы он выучился мерно произносить: би, би, бо, бо, бо,— так мог бы с большим успехом поступить в должность симбирского Андреюшки, которую тот с таким успехом исправлял в течение 30 или 40 лет». Помнил Иван Александрович блаженного Андрея хорошо. Так хорошо, что и называет его так, как звали большинство горожан: «Андреюшка». Есть основания предполагать, что блаженный, часто заходивший в дома симбирян, бывал и у Гончаровых. Может быть, устные воспоминания родственников Гончарова дали Е. Ляцкому ос-

нование сказать о том, что в доме Гончаровых «находили приют юродивые». В первую очередь следует предположить, что речь здесь идет о блаженном Андрее. Именно он мог посетить богобоязненных Гончаровых. Других юродивых в то время в Симбирске не было. Не отсюда ли и портрет блаженного Андреюшки в доме Гончаровых? В любом случае ясно, что еще в детстве будущий писатель не прошел мимо этого святого. Это была его первая встреча со святым человеком.

Церковное возрастание Гончарова происходило и в годы его жизни в Москве (1822—1835). В 1822—1830 гг. писатель обучался в Московском Коммерческом училище. Нам удалось выяснить, что Закон Божий в этом училище Гончарову преподавал никто иной, как отец историка С.М. Соловьева — протоиерей Михаил Васильевич Соловьев<sup>15</sup>. Преподавателем он был хорошим, о чем свидетельствует одно из писем Гончарова к графине А.А. Толстой в 1878 г.: «Самоотвержение мое заключается... в... ежедневном труде обучения их (детей покойного слуги — В.М.) грамоте русской, арифметике, письму и закону Божию, да и закону Божию, который я тоже немного понимаю, и полагаю, что меня не собьет с пути и не опровергнет не только моя воспитанница Саня... но даже... и Вы, Графиня!»<sup>16</sup>.

По воскресным дням будущий писатель посещал Никитский женский монастырь. Ни в период учебы в Москве, ни в годы службы в Петербурге (после 1835 г.) Гончаров не переставал посещать храм. Некоторые его мемуарные тексты показывают, что и в конце 1840-х гг. он следит за церковным календарем, постится в Великий пост и встречает Пасху.

Большое влияние в плане дальнейшего воцерковления Гончарова должно было оказать на него путешествие на фрегате «Паллада» и общение с адмиралом Е.В. Путятиным, к которому писатель был прикомандирован в качестве секретаря, архимандритом Аввакумом, архиепископом Иннокентием (Вениаминовым).

Как религиозная личность Путятин почти неизвестен. А между тем он был человеком горячий и даже несколько жесткой православной веры, обладал обширными познаниями в области духовной литературы. Известно, что в свободное вре-

мя гардемарины читали адмиралу Путятину ничто иное, как творения Св. Отцов<sup>17</sup>. Путятин был знаком со многими выдающимися религиозными деятелями своей эпохи. Он состоял в переписке с московским митрополитом Филаретом. Дневники святого равноапостольного Николая, архиепископа Японского, показывают, что Путятин оказался близок этому выдающемуся святому. Материалы, относящиеся к Палестинскому обществу в России, показывают, что по своим взглядам Путятин примыкал к той части русского общества, которая группировалась вокруг Великого Князя Сергея Александровича Романова и Обер-Прокурора Святейшего Синода К.П. Победоносцева.<sup>18</sup> Адмирал уделял большое внимание церковным службам и всему строю религиозной жизни на фрегате «Паллада». На «Палладе» «в течение дня многократно раздавалось молитвенное пение, то и дело в каюту адмирала требовали судового иеромонаха, архимандрита Аввакума (Честного), а в свободное от служебных и молитвенных занятий время адмирал любил слушать чтение «Житий святых» или другие душеспасительные книги»<sup>19</sup>. Уже много позже, в очерке «Слуги старого века», Гончаров отметит: «Я видел, как простые люди зачитываются до слез священных книг на славянском языке... Помню, как матросы на корабле слушали такую книгу, не шевелясь по целым часам, глядя в рот чтецу...»<sup>20</sup>.

Неукоснительное выполнение церковного устава предполагало у Путятина буквально монастырский режим служб: как показывает дневник архимандрита Аввакума (Честного), в воскресные дни Литургию служили в 6.30 утра, в обычные дни — в 5 утра. В таком режиме Гончаров не хаживал в храм никогда более в своей жизни. Между прочим, Гончаров, по общему признанию, пользовался «бесспорным расположением Путятина». Думается, что если бы — при столь близком контакте в течение весьма долгого времени в условиях корабля — Путятин заметил равнодушие Гончарова к религии и церкви, он бы не проявил столь открытой симпатии к своему секретарю.

Возвращаясь в 1854 году с Дальнего Востока в Петербург через Сибирь, автор «Фрегата “Паллада”» в Якутске лично познакомился с будущим московским митрополитом, а в то

время архиепископом Камчатским, Курильским и Алеутским Иннокентием (Вениаминовым). Святитель Иннокентий (1797–1879) был выдающимся церковным деятелем, миссионером, просветившим светом Евангелия народы Восточной Сибири и Русской Америки. Благодаря его стараниям, христианство распространилось по всем Алеутским островам. Двадцать семь лет длился его апостольский подвиг в Восточной Сибири. Святое Писание было переведено на якутский, алеутский и курильский языки. Нужно сказать, что Гончаров со свойственным ему чутьем осознал необычный масштаб личности Владыки. В письме к Майковым от 13 января 1855 г. Он восторженно характеризует владыку Иннокентия: «Здесь есть величавые и колоссальные патриоты. В Якутске, например, преосвященный Иннокентий: как бы хотелось мне познакомить Вас с ним. Тут-то бы увидели русские черты лица, русский склад ума и русскую коренную, но живую речь. Он очень умен, знает много и не подавлен схоластикою, как многие наши духовные... Вот он-то патриот. Мы с ним читывали газеты, и он трепещет, как юноша, при каждой счастливой вести о наших победах»<sup>21</sup>. Готовясь к путешествию, Гончаров много читал, в том числе и о миссионерской деятельности Русской Церкви в Сибири. Прежде всего, прочел он книгу самого преосвященного Владыки, тогда еще протоиерея, «Записки об островах Уналашкинского отдела» (1840). Книгу писатель оценил высоко: «Прочтя эти материалы, не пожелаешь никакой другой истории молодого и малоизвестного края. Нет недостатка ни в полноте, ни в отчетливости по всем частям знания: этнографии, географии, топографии, натуральной истории; но всего более обращено внимания на состояние Церкви между обращенными... Книга эта еще замечательна тем, что написана прекрасным, легким и живым языком»<sup>22</sup>. Прочел Гончаров и ряд других книг протоиерея Иннокентия. В главе «По Восточной Сибири» он признается, что уже до личной встречи «слышал и читал много о Преосвященном: как он претворил диких инородцев в людей, как разделял их жизнь и прочее»<sup>23</sup>.

Автор «Фрегата “Паллада”» сумел разглядеть всю крупность фигуры будущего святителя. Прежде всего, Гончаров вполне

осознал доминанту духовной деятельности владыки Иннокентия — его апостольство. В его фигуре, вышедший из либеральной среды Московского университета и петербургских салонов Гончаров, видел живой и укрепляющий дух, образец православной веры.

Естественно, что более всего Гончарову запомнились события, близкие ему как писателю — перевод Евангелия на языки сибирских народов: «Я случайно был в комитете, который собирается в тишине архипастырской кельи, занимаясь переводом Евангелия. Все духовные лица здесь знают якутский язык. Перевод уже вчерне окончен. Когда я был в комитете, там занимались окончательным пересмотром Евангелия от Матфея. Сличались греческий, славянский и русский тексты с переводом на якутский язык. Каждое слово и выражение строго взвешивалось и проверялось всеми членами»<sup>24</sup>.

Гончаров увидел в архиепископе Иннокентии воплощение своего идеала миссионера, начиная с внешнего вида Владыки: «Я все-таки представлял себе Владыку сибирской паствы подобным зауральским иерархам: важным, серьезным, смиренного вида. Доложили архиерею о нас. Он вышел нам на встречу. Да, действительно, это апостол, миссионер!..»<sup>25</sup> Эти слова так ясно перекликаются с тем, что сказал о владыке Иннокентии святитель Московский Филарет (Дроздов): «В этом человеке что-то апостольское»<sup>26</sup>.

Встреча с владыкой Иннокентием, думается, была для Гончарова по-своему очень важной: в фигуре святителя он увидел еще одного, и притом очень яркого, русского священнослужителя-подвижника, увидел необычайно трудную духовную работу самого святителя и его окружения. Жизнь и личность святителя Иннокентия сами по себе были высочайшим образцом духовного подвижничества, православного образа жизни. Так или иначе, но такая встреча не могла не отразиться на духовном настрое Гончарова.

При скудости сведений о жизни писателя мы не можем точно сказать даже о том, какие храмы посещал Гончаров как прихожанин в течение своей жизни. Такие данные есть лишь о

храме св. Пантелеимона в Петербурге. Скорее всего, Гончаров начинает посещать его, когда поселяется в доме на улице Моховой. Храм располагался недалеко от дома. В приходе св. Пантелеимона служили священники, имеющие ученые степени. В списке духовенства обозначено, что в этом приходе служили, помимо Гавриила Васильевича Крылова, священники Михаил Ферапонтович Архангельский и Павел Федорович Краснопольский, а также диакон Николай Васильевич Тихомиров. Все они, судя по упомянутому списку, были людьми учеными: либо кандидатами, либо магистрами. Воспоминания Н.И. Барсова дают некоторое представление о духовнике Гончарова — протоиерее Гаврииле Крылове. Это был человек влиятельный в церковном мире. Достаточно сказать, что Барсов упоминает о близком знакомстве отца Гавриила с придворным протоиереем Иоанном Васильевичем Рождественским, который обучал Закону Божию Великого князя Сергея Александровича Романова.

По свидетельству Барсова, отец Гавриил «был человек хворый, чахоточный...»<sup>27</sup>. Иван Александрович любил и уважал своего духовного отца «как человека простого и доброго и прекрасного священника». После смерти отца Гавриила Гончаров избирает себе духовником протоиерея Василия Перетерского, клирика того же храма. Именно благодаря свидетельствам последнего, мы имеем наиболее объективную картину религиозной жизни писателя. В письме к М.Ф. Суперанскому 11 октября 1912 г. отец Василий вспоминал: «Я служу в приходе Пантелеймоновской церкви с 1869 г., постоянно свыше 40 лет. В этом же приходе, Моховая ул., д. № 3... все в одной квартире свыше 30 лет жил и Иван Александрович Гончаров. Известие, что он был человек совершенно индифферентный к религии, не исполнял обрядов Церкви, не причащался *et cet.*, думаю, кем-то выдумано и совершенно не соответствует действительности. Я могу свидетельствовать, что он был человек верующий, хотя, может быть, по обычаю времени и по светским отношениям не всегда в жизни точно соблюдал обычаи и порядки Церкви православной. В храм Божий в воскресные и праздничные дни

ходил; ежегодно исполнял христианский долг исповеди и св. Причащения в своем приходском храме, что особенно памятно нам потому, что он исповедался и причащался тогда, когда причастников в приходской церкви было уже очень немного, именно в Великую субботу за поздней Литургией, которая начинается только в 1-м часу дня и по предположительности кончается уже в 3-м часу дня, почему причастников на ней бывает уже мало, но всегда обязательно И.А. Гончаров»<sup>28</sup>.

Отец Василий был одним из немногих, знавших истинную духовную жизнь писателя, он свидетельствует об истинном христианском смирении Гончарова: «Я его и напутствовал в последней предсмертной болезни; я тогда получил от него христиански смиренную просьбу, чтобы не хоронили его как литератора, на Волковском кладбище, а чтобы похоронили как простого христианина, скромно, просто, без всяких обычно устрояющихся учащеюся молодежью при погребении литераторов помпы и намеренной пышности и шума, в Невской Лавре»<sup>29</sup>.

Гончаров несколько раз в своей жизни общался с людьми, которые впоследствии оказались прославленными Русской Православной Церковью. Как мы знаем, никакие встречи не бывают случайными, тем более, встречи со святыми людьми. Может быть, поэтому кончина Гончарова оказалась отмечена высокой надеждой на спасение. А.Ф. Кони свидетельствует: «После причастия он вполне примирился со смертью. Последнее, что я от него услышал, было: “Я знаю, что умру, ну что ж, пожалуй, я ведь спокоен. Я видел сегодня во сне Христа — и Он меня простил”»<sup>30</sup>. Изучение биографии писателя показывает, что отношение Гончарова к Церкви на протяжении всей жизни было ровным: он с детства был воцерковленным человеком, жил и скончался в церковной ограде. Более того, к старости эта его воцерковленность еще более усиливается, приобретает новые личные смыслы. Характер его религиозности можно определить как евангельское отношение к жизни во всех ее, даже самых мелких, проявлениях. Это не был православный философ или оратор, это был тихий подвижник от Евангелия.

### Примечания

<sup>1</sup> В исповедальной «Необыкновенной истории», не предназначенной для печати, он сказал: «У нас все должны стоять... за господствующую религию...» (Гончаров И.А. Собр. соч. В 8-ми томах. Т. 7. М., 1980. С. 399). Кроме того, как цензор он дал отзыв о статье И.С. Аксакова «Письма из отечества» опубликованной в № 16 газеты «День» (подпись: Касьянов): высказываясь о статье в целом неодобрительно, Гончаров, однако, констатирует основную мысль автора, стараясь его доказать, что «попытка создать официальную религию путем принуждения может только породить вредное отношение к Церкви» (Алексеев А.Д. Летопись жизни и творчества И.А. Гончарова. М.-Л., 1960. С. 138).

<sup>2</sup> Толстой Л.Н. Собрание сочинений в 22-х томах. Т. 15. М., 1983. С. 93.

<sup>3</sup> Кони А.Ф. Воспоминания о писателях. М., 1989. С. 76.

<sup>4</sup> Литературное наследство. Т. 102. М., 2000. С. 619-620.

<sup>5</sup> И.А. Гончаров и К.К. Романов. Неизданная переписка. Псков. 1993. С. 49.

<sup>6</sup> Алексеев А.Д. Летопись жизни и творчества И.А. Гончарова. М.-Л., 1960. С. 13.

<sup>7</sup> Суперанский М.Ф. Болезнь Гончарова // И.А. Гончаров. Новые материалы и исследования. Литературное наследство. Т. 102. М., 2000. С. 577. Версию о старообрядчестве Гончаровых поддерживают публикаторы семейного «Летописца» Гончаровых (Летописец семьи Гончаровых. Ульяновск. 1996. С. 374).

<sup>8</sup> См.: Летописец. С. 358.

<sup>9</sup> Смирнова И.В. Семья Шахториных в Симбирске. К родословной И.А. Гончарова // Традиция в истории культуры. Материалы II региональной научной конференции. Ульяновск. 2000. С. 238.

<sup>10</sup> Там же.

<sup>11</sup> Ляцкий Е. Гончаров. Жизнь, личность, творчество. Критико-биографические очерки. Изд. 3-е. Стохгольм. 1920. С. 68. Правда, не совсем ясно, на каких материалах основывается Е. Ляцкий, говоря о юродивых и пр.

<sup>12</sup> Симбирские епархиальные ведомости. 1994. № 2. С. 16-17.

<sup>13</sup> О чудесах, происходивших от иконы Смоленской Божией Матери в церкви, носившей Ее имя, см.: Александр Яхонтов. Церкви города Симбирска (Историко-археологическое описание). Вып. 1. Церкви подгорные. Симбирск, 1898. С. 8.

<sup>14</sup> О блаж. Андрее см.: Мельник В.И. Праведники Симбирской епархии. Симбирск. 2006.

<sup>15</sup> Подробно см.: Мельник В.И. И.А. Гончаров и Москва: годы учения // Филологические записки. Вып. 25. Воронеж, 2006. С. 83-91.

<sup>16</sup> Литературное наследство. Т. 102. М., 2000. С. 423.

<sup>17</sup> Там же. С. 75.

<sup>18</sup> См.: Императорское Православное Палестинское Общество и его деятельность за истекшую четверть века [1882-1907]. Историческая записка. Составлена проф. А.А. Дмитриевским. СПб., 1907.



- 
- <sup>19</sup> Русский архив. 1887. Кн. 2. № 5. С. 122.
- <sup>20</sup> Гончаров И. А. Собр. соч. В 8-ми томах. Т. 7. М., 1954. С. 329.
- <sup>21</sup> Гончаров И.А. Фрегат «Паллада». Л., 1986. С. 713.
- <sup>22</sup> Там же. С. 533.
- <sup>23</sup> Там же. С. 600.
- <sup>24</sup> Там же. С. 533.
- <sup>25</sup> Там же. С. 600.
- <sup>26</sup> «Православная Москва». 1997. № 29-30. С. 1.
- <sup>27</sup> И.А. Гончаров в воспоминаниях современников. Л., 1969. С. 146.
- <sup>28</sup> Литературное наследство. Т. 102. М., 2000. С. 633-634.
- <sup>29</sup> Там же.
- <sup>30</sup> И.А. Гончаров в кругу современников. Псков, 1997. С. 115.

*ЛЕГА Виктор Петрович,  
доцент Православного Свято-Тихоновского  
гуманитарного университета,  
заведующий кафедрой философии и  
кафедрой основного богословия,  
кандидат философских наук, кандидат богословия,  
доцент Московского физико-технического института,  
доцент Московского государственного  
лингвистического университета*

### **Всемогущ ли Бог?** (Вопросы апологетики)

Пожалуй, все вопросы христианской апологетики (и, соответственно, атеизма) сводятся к вопросу о существовании всемогущего Существа. Например, если бы существовал всемогущий Бог, то, говорят атеисты:

- не было бы в мире зла,
- не было бы законов природы,
- существовала бы только одна истинная религия,
- не было бы атеистов.

На эти замечания некоторые христиане отвечают, что да, всемогущий Бог существует, и поэтому:

- не существует законов природы, ведь все в руках Божиих,
- мир сотворен за ничтожно малое время — за шесть дней,
- не существует свободы человека: всё предопределено.

Понятие всемогущества, используемое в данной аргументации, не столь очевидно и требует соответствующего анализа. Часто говорят о логической и метафизической противоречивости понятия всемогущества — рассмотрим их.

### **Метафизическая противоречивость**

На многих этот парадокс действовал столь убеждающе, что приходилось отказываться от идеи всемогущества Бога. Так, в некоторых протестантских деноминациях возникает мысль о создании нового богословия, отрицающего божественное

всемогущество. Таким образом, возникает так называемая концепция теологии процесса, основные представители которой — это Альфред Уайтхед и Чарльз Хартсхорн. Однако все христианское богословие основано именно на учении о всемогуществе Бога. Всемогущество есть одно из Его свойств. Так, преподобный Максим Исповедник пишет: «Нелепо сомневаться относительно того, что всемогущий Бог может осуществить что-либо, когда возжелает этого»<sup>1</sup> (Главы о любви 4, 4).

К этому парадоксу в любой его формулировке часто обращались философы и богословы во все времена. Как правило, он решался в истории богословской мысли одним из двух способов. Наиболее распространенный способ решения можно логически выразить следующим образом: «Всемогущество А значит, что утверждение «А может Б» истинно тогда и только тогда, когда это действие логически последовательно **только для самого А**. Иначе говоря, существуют действия, которые могут быть последовательными для А, но не для других». Основано это утверждение на принципиальном отличии Бога от мира, Творца от твари. Бог не зависит ни от чего, и в этом состоит Его полная свобода. Человек же является творением Божиим и поэтому зависит от многих условий. Эта его зависимость и порождает его несвободу, когда человек не может что-либо сделать по своей немощи. Бог же, если Он не может что-либо сделать, то, наоборот, по Своему всемогуществу.

В философии такое понимание всемогущества впервые появляется в учении Плотина, учившего о том, что Единое не может не творить мир. На возражение, что в таком случае Единое становится невсемогущим и несвободным, Плотин отвечал: «Но как, вообще говоря, возможна свобода, если и эти [высшие существа] рабствуют своей природе? Хотя если нет принуждения, исходящего от иного, то как можно говорить о рабстве? Как может быть кто-либо ведом к Благу, вынуждаемый необходимостью, если его стремление добровольно [определено собой], и он знает, что это Благо, и идет к Нему именно как к Благу? Ибо недобровольность уводит от Блага, и уводит к необходимому, если кто-нибудь несом к тому, что не есть Благо; и рабствовать — значит быть не властным идти к

благу, значит, что нечто сильнейшее, чему существо рабствует, находится сверху и уводит его от блага» (VI. 8, 4)<sup>2</sup>. Следуя этой же логике, блаж. Августин пишет, что Бог «правильно называется всемогущим, хотя умереть и обмануться не может. Он называется всемогущим, поскольку делает то, что хочет, и не терпит того, чего не хочет; если бы последнее случилось с Ним, Он никоим образом не был бы всемогущим. Потому-то нечто и невозможно для Него, что Он всемогущ. Так же точно, когда мы говорим, что мы необходимо по доброй воле желаем, когда чего-нибудь желаем, мы говорим, безусловно, истину, и этим свою добрую волю не подчиняем необходимости, которая лишает свободы»<sup>3</sup>.

Соглашается с блаж. Августином и католический средневековый богослов Фома Аквинский. В своей «Сумме теологии» он указывает, что «Бог всемогущ, поскольку Он может делать всё, что возможно в абсолютном смысле... Таким образом, все, что не подразумевает противоречия в определениях, числится среди того возможного, относительно которого Бог называется всемогущим; в то время как то, что такое противоречие подразумевает, не находится в пределах Божественного всемогущества постольку, поскольку не имеет и не может иметь аспекта возможности»<sup>4</sup>. Поэтому Бог не может, например, согрешить, поскольку грех противоречит святости Бога и «согрешить — значит утратить совершенство действия; следовательно, быть способным грешить — значит быть способным утрачивать совершенство действия, а это противоречит всемогуществу»<sup>5</sup>.

В таком же плане решает эту проблему автор классического учебника по православному богословию митр. Макарий (Булгаков). По его мнению, «святые Отцы и учителя Церкви находили истину всемогущества Божия столь общеизвестной, что считали излишним ее доказывать»<sup>6</sup>. На аргументы тех, кто утверждал, что Бог, в таком случае, оказывается лишен возможности очень многое делать (умереть, грешить и т.п., в то время как человек это может сделать и потому представляется более всемогущим), митр. Макарий отвечал: «Ибо если бы Он мог умереть или мог вредить другому, лгать и вообще грешить и быть злым, это было бы признаком не могущества в Боге, а

слабости и бессилия, физического или нравственного. Бог все может, чего только хочет и что не противно Его природе. Но умереть или перестать существовать совершенно противно Его природе, и Он хочет, по своей природе, одного только добра, и зла не желает никакого»<sup>7</sup>.

Второй способ можно описать следующей логической формулой: «Всемогушество А значит, что утверждение «А может Б» истинно тогда и только тогда, когда Б — **логически последовательное** описание события». Иначе говоря, Бог не может совершить абсурд, сделать то, что в принципе невозможно в нашем мире. Такой взгляд тоже развивает Фома Аквинский: «Принципы некоторых наук, например логики, геометрии и арифметики, берутся только из формальных принципов реальных вещей, тех принципов, от которых зависит сущность вещи. Следовательно, Бог не может сделать того, что противоречило бы этим принципам: например, сделать так... чтобы линии, проведенные от центра к окружности, были не равны; или чтобы сумма трёх углов прямолинейного треугольника не равнялась двум прямым. Из этого следует с очевидностью также и то, что Бог не может сделать бывшее небывшим. Ибо это тоже предполагало бы противоречие»<sup>8</sup>.

Фоме Аквинскому вторит современный английский богослов и писатель К.С. Льюис: «Его всемогушество означает власть делать всё, что внутренне возможно, но не то, что внутренне невозможно. Ему можно приписывать чудеса, но не глупости. Это не полагает границ Его власти. Если вы скажете: “Бог может дать существу свободную волю и в то же время лишит его свободы воли”, вы фактически ничего не сказали о Боге — бессмысленная комбинация слов не обретёт внезапно смысла потому лишь, что вы предпошлёте ей два других слова: “Бог может”. По-прежнему остаётся истинным, что для Бога нет вещей невозможных: внутренние невозможности не есть вещи, а лишь пустые места. Для Бога не более возможно, чем для Его слабейшего создания, осуществить две взаимоисключающие альтернативы — не потому, что Его могушество наталкивается на препятствие, а потому, что чепуха остаётся чепухой, даже когда мы говорим её о Боге»<sup>9</sup>.

В указанных аргументах, как пример наиболее очевидно противоречия, указывается на то, что невозможно сделать бывшее небывшим. В этом вопросе кроется очень простой и понятный парадокс: если Бог всемогущ, то Он может все; значит, Он может сделать бывшее небывшим, т. е. сделать так, чтобы то, что произошло, не происходило (например, чтобы Цезарь не переходил Рубикон, чтобы Сократ не был отравлен, чтобы Наполеон не напал на Россию). Этот вопрос не вмещается в рамки человеческой логики. Человек мыслит следующим образом: поскольку прошлое — это то, что уже не существует, а на несуществующее не распространяется воля Божия, то Бог не может сделать бывшее небывшим. Кроме того, настоящее является следствием прошлого, и если бы те события, которые имели место в прошлом, в действительности не произошли, то весь дальнейший ход истории был бы другим и современная действительность была бы другая. Небольшое вмешательство в одно из событий прошлого мира коренным образом изменило бы настоящее, что совершенно противно привычному пониманию мира и нашей деятельности в нем.

Большинство философов и богословов отвечало так: Бог не может сделать бывшее небывшим, так как это противоположно замыслу Бога о мире, противоположно самой Его природе. Так говорили, например, блаженный Августин, Фома Аквинский. Как мы уже отмечали, Фома писал: «Он не может сделать и так, чтобы что-либо, произошедшее в прошлом, не было произошедшим... То, что несет в себе противоречие, не подпадает под всемогущество Бога. Но то, что произошло, подразумевает противоречие»<sup>10</sup>, ссылаясь при этом на блаж. Августина: «Если кто говорит, что, коль скоро Бог всемогущ, то пусть Он сделает так, чтобы произошедшее не произошло, тот не понимает, что это все равно, что сказать, что, коль скоро Бог всемогущ, то пусть Он сделает так, чтобы само по себе истинное стало ложным»<sup>11</sup>. Не только Фома, но даже такие западные схоласты, как Иоанн Дунс Скот и Уильям Оккам, которые ставили волю и всемогущество Бога выше, чем Его разум, не решались допустить, что Бог

властен над прошлым и мог сделать однажды бывшее небывшим, также как Он мог бы нарушить закон противоречия. Однако параллельно существовали и другие точки зрения, находившиеся в русле логики Тертуллиана, утверждавшего: «Верую, ибо абсурдно». Мартин Лютер, Серен Кьеркегор, Лев Шестов считали, что спасение Христом человека состоит в том, что Бог отменил первородный грех и его последствия, т.е. фактически сделал этот грех небывшим.

Как же решать эту проблему? Вспомним слова Льюиса: «Богу можно приписывать чудеса, но не глупости». Любое вмешательство Бога в мир — это чудо. Если Бог вмешивается в прошлое, то это тоже чудо. Бог сверхсущностен, сверхвременен, поэтому для Бога нет прошлого и будущего, для Него все сейчас, и Он формально может вмешаться и в прошлое, и в будущее. Но такой подход формален, так как это взгляд — с точки зрения человека. Бог не просто вмешивается в мир, как в Свою игрушку, а домостроительно промышляет о мире. Поэтому чудо — это всегда знамение. Чтобы чудо стало знамением, человек должен быть непосредственным участником его. Такие чудеса действительно укрепляют веру людей. Представим себе, что Бог совершил бы историческое чудо. Например, Бог сделал бы так, чтобы Сократ не был отравлен. Как бы это произошло? Мы не были свидетелями того события, и для нас это не было бы чудом. Может быть, Господь нашел бы механизмы, чтобы это прошлое событие оказалось бы отмененным. Например, какой-нибудь ученый где-нибудь в архиве нашел бы документы, из которых следовало бы, что Сократ не был отравлен, а умер своей смертью. И чему бы это нас научило? Ничему. Мы удивились бы мудрости современных историков и вскоре забыли бы про их открытие. Это историческое чудо не стало бы для нас знамением. То есть Бог мог бы это чудо совершить, но по Своему домостроительству Он не станет его совершать. Или иной вариант. Бог изменяет прошлое, изменяет обстоятельства смерти Сократа, но в этом случае чудесно изменяется и вся последующая история, изменяются все архивы, рукописи, монографии, учебники, и все это происходит совершенно незамеченным, так как изменяемся и мы, и все наше знание. Ка-

кой в этом смысл? Никто этого чуда не заметит, оно не станет знамением, и поэтому это деяние Бога было бы совершенно бессмысленным.

Можно сказать, что в этом плане Бог как бы не всемогущ, потому что Он не может совершить абсурдное. Но абсурдным является не то, что противоречит человеческому разуму, а то, что противоречит замыслу Бога, спасение человека. Если бы замысел Бога об искуплении грехов человечества смертью Христовой и Его воскресением не удался — вот это было бы абсурдно. Бог не может противоречить Сам Себе, Он не будет отменять Свое домостроительство и поэтому не станет делать бывшее небывшим. Иначе говоря, не потому Бог не может сделать бывшее небывшим, что Ему мешают законы истории, а потому, что законы истории, установленные Богом, таковы, что у Него нет причин их отменять.

### Логическая противоречивость

Для доказательства логической противоречивости понятия всемогущества часто приводят известный парадокс: может ли Бог сотворить столь тяжелый камень, который Сам не сможет поднять? Поскольку любой вывод: как «может», так и «не может» приводит к нелепостям, то делается вывод о том, что само существование всемогущего существа, т.е. Бога, является противоречивым. И поэтому Бога не существует.

Об этом же говорит и известнейший современный атеист Ричард Докинз: «Кстати, логики уже заметили, что всеведение и всемогущество являются взаимоисключающими качествами. Если бог всезнающ, то он уже знает о том, что он вмешается в историю и, используя всемогущество, изменит её ход. Но из этого следует, что он не может передумать и не вмешиваться, а значит, он не всемогущ. По поводу этого остроумного парадокса Карен Оуэнс сложила не менее забавную строфу:

Как бы всезнающий Бог,  
Прозревший грядущее, смог  
Быть ещё и всевластным и передумать  
То, о чём завтра был должен подумать?»<sup>12</sup>.



Как же решить этот парадокс? Очень часто ответ на парадокс о камне дается в такой формулировке: да, Бог может создать такой камень, и Он уже его создал, и этот камень — человек. Ведь даже Бог не может нарушить свободную волю человека, иначе Он превратит человека в некую одушевленную машину, которая уже не будет человеком. Однако — несмотря на всю очевидную правильность этого ответа — некая неудовлетворенность остается. Ведь, отвечая на вопрос, мы произвели подмену понятий: в вопросе шла речь о камне, а мы перевели разговор на человека. Парадоксальность, таким образом, решена неполно.

Однако обратим внимание на то, что все согласны в том, что это выражение о камне является парадоксом. Существование парадоксов известно еще с античных времен. Один из самых популярных — парадокс лжеца: «Лжец говорит: я лгу». Принято приписывать этот парадокс Эпимениду, который, будучи родом с Крита, сказал: «Все критяне лжецы». Об этом высказывании речь идет у ап. Павла: «Из них же самих один стихотворец сказал: “Критяне всегда лжецы”» (Тит. 1, 12). Какова эта фраза: истинная или ложная? Невозможно ответить.

В начале XX века известный математик и философ Бертран Рассел обратился к парадоксам, чтобы выяснить, возможно ли их решение. В результате он пришел к выводу о том, что парадокс можно выразить в общем виде на языке теории множеств как следующее выражение: «Пусть  $K$  — множество всех множеств, которые не содержат себя в качестве своего элемента. Содержит ли  $K$  само себя в качестве элемента? Если да, то, по определению  $K$ , оно не должно быть элементом  $K$  — противоречие. Если нет — то, по определению  $K$ , оно должно быть элементом  $K$  — вновь противоречие». Для иллюстрации Рассел предложил парадокс брадобрея: «Одному деревенскому брадобрею приказали *«брить всякого, кто сам не бреется, и не брить того, кто сам бреется»*. Как он должен поступить с собой?» По этому образцу к настоящему времени придумано множество парадоксов. Например, парадокс мэра: «В одной стране вышел указ: *«Мэры всех городов должны жить не в своем городе, а в специальном Городе мэров»*. Где должен жить мэр Города мэров?».

И т.п. В 30-х гг. XX в. австрийский математик Курт Гёдель, рассуждая о проблеме непротиворечивости формализованных математических теорий, предложенной Д. Гильбертом, доказал, что любая формализованная система аксиом содержит неразрешенные предположения. Поэтому Гёдель сформулировал и доказал *теорему о неполноте*: «Логическая полнота (или неполнота) любой системы аксиом не может быть доказана в рамках этой системы. Для ее доказательства или опровержения требуются дополнительные аксиомы».

Вывод из этих соображений очевиден. Никто не будет сомневаться в том, что существуют лжецы, брадобреи и мэры, несмотря на то, что использование этих понятий в определенных предложениях приводит к парадоксам. Гёдель просто доказал, что в любом языке, в том числе и в обыденном, а не только в строго формализованном арифметическом, могут возникать парадоксы, т.е. высказывания, которые невозможно доказать. Для их доказательства необходимо строить более общий язык, в котором тот язык, в котором возник парадокс, будет его частным случаем. Богословие вообще-то утверждает то же самое: Бог непознаваем, Его невозможно выразить никаким человеческим понятием. Однако, когда речь заходит о понятии всемогущества, вывод о несуществовании всемогущего Бога тотчас же делается, хотя существование лжецов при этом не отрицается. Почему? К логике это не имеет отношения. Скорее, к психологии атеизма.

На непонимании этого построено так называемое «доказательство несуществования Бога», недавно предложенное известным эрудитом Анатолием Вассерманом.

Суть его рассуждения сводится к следующему. Поскольку Бог — это Творец всего, в том числе и природы, то это означает, что Бог не подчиняется законам природы, а равно любым другим законам. Поэтому, если мы к законам природы присоединим аксиому, которая утверждает существование Бога, то получившаяся система будет полной, а значит, согласно теореме Гёделя, противоречивой. Следовательно, существование Бога противоречит законам природы. А так как явления природы мы наблюдаем и получаем законы природы, то Бог

не существует. Или, иначе говоря, Бог, по определению, есть конечная причина всех причин. С точки зрения математики это означает, что введение аксиомы о Боге делает всю нашу аксиоматику полной. Значит, если есть Бог, то значит, что любое наше утверждение можно доказать или опровергнуть, ссылаясь на Бога. Но по Геделю полная система аксиом неизбежно противоречива. Т.е. если мы считаем, что Бог существует, то мы должны прийти к выводу, что в природе возможны противоречия. Но так как наша природа не содержит противоречий, ты мы приходим к выводу, что существование Бога несовместимо с существованием природы.

В чем ошибочность доказательства? Прежде всего, Вассерман вводит ряд своих аксиом, например, что природа подчиняется законам логики. Присоединив аксиому Бога к законам природы, мы не получим полную систему. Так, принципиально неразрешимыми в этой системе для нас будут любые вопросы о сущности Бога или о цели замысла Бога. Поэтому, если система неполна, то говорить о ее противоречивости нельзя.

Теорема Гёделя в данном случае, строго говоря, неприемлема, и вот почему: она применима, во-первых, к тем аксиоматическим системам, где существует возможность расширения этой системы: в данном случае, это не выполняется — расширить систему, где присутствует аксиома Бога, мы не можем: в противном случае, в расширенной системе сущность Бога могла быть просто выведена. Во-вторых, эта теорема применима к тем системам, которые подчиняются правилам формальной логики. Бог, по определению, правилам формальной логики не подчиняется.

Думается, что при своих доказательствах Вассерман попадает в замкнутый круг: он исходит из того, что, по его условию, Бог — Творец и не подчиняется законам природы, и получается, что Бог не подчиняется законам природы и, следовательно, не существует. Доказано то, что имелось в условии. Так что Гёделя вообще можно выбросить из его цепочки.

Далее. Если Бог не подчиняется законам природы, то Он не подчиняется и теореме Гёделя (ведь она — один из законов природы). Применять к Богу эту теорему будет столь же логично,

как попытаться измерить вес Бога или Его теплопроводность. Так что в этом пункте доказательство тоже не безупречно.

И еще. Вассерман утверждает, что «явления природы мы наблюдаем и получаем законы Природы». А ведь это одна из серьезнейших проблем философии науки: как из частных явлений выводятся общие законы природы. Вассерман этого не понимает. Логика здесь другая: законы природы выводятся из существования Бога.

Думается, Вассерману было бы интересно узнать, что Курт Гёдель, с помощью рассуждений которого он пытается доказать несуществование Бога, сам доказал противоположную теорему — о существовании Бога. По своей сути, она является ничем иным, как математически-формализованным рассуждением, предложенным Ансельмом Кентерберийским и Декартом, т.е. онтологическим доказательством бытия Бога, которое фактически доказывает существование совершенного, т.е. в том числе и всемогущего, Существа. По мнению проф. МДА прот. Ф. Голубинского, «довод истины бытия Божия, выводимый из идеи о Существовании бесконечно-совершенном, превосходнее, полнее других»<sup>13</sup>.

Таким образом, ни логические, ни метафизические рассуждения, якобы опровергающие существование Бога, не являются состоятельными. Что, собственно говоря, было понятно уже великим Отцам Церкви, и мы лишь продемонстрировали, что и новейшие популярные атеистические аргументы являются не только неправильными, но и ошибочными как с точки зрения философии, так и логики.

### Примечания

<sup>1</sup> Максим Исповедник, преп. Главы о любви, IV, 4 // Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. I. Богословские и аскетические трактаты. М., 1993. С. 134.

<sup>2</sup> Плотин. Шестая эннеада. Трактаты VI-IX. СПб., 2005. С. 227.

<sup>3</sup> Августин блаж. О граде Божиим, V, 10 // Августин блаж. О граде Божиим. Мн.-М., 2000. С. 231-232.

<sup>4</sup> Фома Аквинский. Сумма теологии. Вопр. 25. О способности Бога. Разд. 3. Всемогущ ли Бог // Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть 1. Вопросы 1-43. М.; Киев, 2002. С. 333-334.

- 
- <sup>5</sup> Там же. С. 334-335.
- <sup>6</sup> Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие. СПб., 1883. С. 121.
- <sup>7</sup> Там же.
- <sup>8</sup> Фома Аквинский. Сумма против язычников. Кн. 2. М., 2004. С. 148.
- <sup>9</sup> Льюис К.С. Стрдание// Льюис К.С. Любовь. Стрдание. Надежда. М., 1992. С. 132.
- <sup>10</sup> Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть 1. Вопросы 1-43. М.; Киев, 2002. С. 336.
- <sup>11</sup> Там же. С. 337. Это цитата из трактата блаж. Августина «Против Фавста-манихея», XXIX, 5.
- <sup>12</sup> Докинз Р. Бог как иллюзия. М., 2008. С. 113.
- <sup>13</sup> Голубинский Ф., прот. Лекции по философии. Вып. 4. Умозрительное богословие. М., 1884. С. 33.

*иерей Николай ЧУЗАЕВ,  
руководитель Переводческой комиссии  
Йошкар-Олинской и Марийской епархии*

**Лексико-грамматические особенности перевода  
Священного Писания на марийский язык  
(на примере Нового Завета и Псалтири)**

С момента образования Йошкар-Олинской и Марийской епархии в 1993 году и в ходе общей активизации церковной жизни появилась необходимость в христианской литературе на марийском языке. В 2001 году при Епархиальном Управлении была создана Переводческая комиссия, деятельность которой заключается в переводе Священного Писания на марийский язык. Нужно отметить, что марийский язык подразделяется на три наречия: лугово-марийское, горно-марийское и восточное. В настоящее время восточный говор слился с лугово-марийским языком, и в данном докладе **речь пойдет о переводах Нового Завета и Псалтири на лугово-марийский язык.**

До революции 1917 года на марийский язык было переведено много церковной литературы, в том числе Четвероевангелие и Псалтирь. Но литературные нормы языка с тех пор сильно изменились, поэтому при переводе Священного Писания в новом варианте большое внимание было уделено лексическому составу текста, морфологии и синтаксису.

При переводе Священного Писания на марийский язык мы столкнулись со следующими трудностями:

1. **В марийском языке отсутствуют некоторые термины для полного и всестороннего раскрытия христианских понятий, для конкретной передачи смысла текста Священного Писания.** Так, слово *поро* (добрый) приходится использовать отдельно и в словосочетаниях для передачи многих русских слов и словосочетаний: *добро желать, добро, благий, благотворный, благоволение, блаженство, благочестие, сосуд милосердия* и другие.

Такие ключевые слова, как *воля, святость, святой, благословение, плоть, жезл, чаша* не имеют аналогов. В марийском языке слово *воля* перевели как *эрык* (свобода, воля, раздолье). И

здесь есть некоторое несоответствие, так как в последнее время слово *эрык* стало более употребительным в социально-политической сфере, нежели в интеллектуально-духовной, т. е. *воля* и *эрык* не совсем адекватны, но наиболее близки по значению. Для того, чтобы читающий правильно понимал это слово, в тексте Нового Завета «У Сугынь» в сноске давали пояснение: *эрык* — в значении *воля* (Мф. 6, 10).

Слово *плоть* также имеет свои сложности при переводе. На русском языке — это «душа и тело вместе взятые»; в марийском языке общего слова, обозначающего *плоть* — нет, есть отдельные слова *кан* (тело) и *чон* (душа), поэтому слово *плоть* перевели как *кан да чон*. Такое словосочетание более близко стоит по значению, но усложняет текст (Пс. 118, 120). В других местах текста *плоть* перевели как *кан* (тело) (Мк. 14, 38) и это возможно, если опираться на церковнославянский словарь Г. Дьяченко, где дается и то, и другое значение слова *плоть*. Слово *чаша* в русском языке возвышенное, торжественное, а в марийском лексиконе есть только *корка* (ковш) обыденное, не очень подходящее для церковных священнодействий. Поэтому мы оставили слово *чаша* без перевода, хотя на марийском языке это звучит несколько непривычно.

## **2. Есть группа слов, ассоциирующихся в сознании людей с языческими обрядами.**

Много разногласий возникает в связи с переводом слов *святой*, *святость*, *освятить*. Официальная печать, светские средства массовой информации переводят и пользуются словом *Шнуй*. Это слово связано с языческой верой, что не приемлемо для православного марийца. В конце 90-х годов прошлого столетия была выпущена ярко иллюстрированная книга «Библийым лудына» («Читаем Библию»), где были использованы слова, связанные с язычеством: *Шнуй Оза* (Господь), *Шнуй Шўлыш* (Святой Дух), *надыролмо* (жертвенник), *онаен* (священник), *пиамбар* (пророк). Одни приняли такую интерпретацию терминов Священного Писания, другие отнеслись к ней с недоверием. Были и такие, кто отказывался читать такие книги. Поэтому, в новом переводе текстов Нового Завета и Псалтири мы максимально старались освободиться от слов с языческим

уклоном. Те слова, которым не смогли найти аналог, оставили без перевода на языке оригинала: *жертвенник* (Пс. 25, 6), *Святой* (Пс. 73, 3).

**3. Лексической особенностью перевода текстов Священного Писания является использование слов возвышенных, деликатных и приличных**, но ни в коей мере слов двусмысленных, ироничных, тем более грубых и грязных. В 23 стихе 1 главы Евангелия от Матфея «Се, Дева во чреве примет...» вначале было предложено перевести как *мўшкыр пижеш* (дословно «живот пристанет» в значении «забеременеет»), но такой простонародный стиль очень принижает это место в тексте, поэтому было решено поставить здесь более нейтральное слово *нелемеш* (отяжелеет). Это слово несколько неопределенное, но вместе с тем сохраняется возвышенный, таинственный тон. Слово *мыскынь* имеет наиболее близкое значение слову *убогий*, но отдаленно несет отрицательную семантическую нагрузку. Поэтому в некоторых местах (смотря по контексту) лексему *убогий* переводили словом *мыскынь* (Пс. 36, 14; Пс. 39, 18), а в других местах текста — словом *незер* (Пс. 40, 1).

Сложными для перевода являются и такие слова, как *брат* и *сестра*. В русском тексте сказано неопределенно: «Мария же, которой брат Лазарь был болен...» (Ин. 11, 2). В марийской речи для того, чтобы сказать *брат Марии* нужно знать, Лазарь был старшим (*изаже*) или младшим (*шольыжо*) братом, а просто сказать *братом* нельзя, потому что в марийском языке нет такого слова. Из текста Евангелия установить это невозможно, если в справочниках и в толкованиях нет такой информации, то переводить приходится, обходя это слово.

Из-за нехватки терминов приходится использовать архаизмы, неологизмы. В тексте «У Сугынь» (Новый Завет) используются такие устаревшие слова, как *аташланьмаш* (распутство), *йозак* (налог), *келанаш* (чувствовать, наслаждаться), *саркурал* (оружие), *кўсмен* (рулевое весло), *пондо* (посох), *шерча* (ясли), *шынаш* (испытывать) и другие. Не обошлось и без использования неологизмов: *кидвозыш* (рукопись), *товарзе* (плотник), *кучышвий* (власть), *тарзыланаш* (служить), *суапландараш* (благословлять) и других. Некоторые из этих слов усложняют текст,



другие, наоборот, украшают и обогащают его, но можно быть уверенным, что со временем эти слова прочно войдут в лексикон простого верующего человека.

#### 4. Географические названия, имена библейских персонажей на мари́йском языке звучат несколько иначе:

на церковно-славянском	на русском,	на лугово-мари́йском
Христос		Кристос
Петр		Пётр
Павел		Павл
Захария		Закарий
Ханаан		Канаан
Псалтирь		Псалтыр

Некоторые лингвисты предлагают такие имена и названия использовать в мари́йском звучании, но мы в новом переводе оставили эти термины в славянском звучании, исходя из того, что при литургическом использовании текста может пострадать высокий торжественный стиль и даже вызвать насмешки.

5. При переводе на мари́йский язык встречаются такого типа лексические лакуны, которые мы нашли возможным заполнить русскими словами.

Например в (Пс. 90, 13) *аспид* и *василиск*, (Пс. 6, 2) *наказатле*, (Пс. 7, 9) *судитле* (Пс. 9, 8), *алтарь* (Пс. 50, 21), *единорог* (Пс. 77, 69), *престол*, (Пс. 17, 11), *херувим*, (Пс. 22, 4), *жезл* (*тоя-пондо*).

При переводе Священного Писания встречаются особенности и морфологического характера. В мари́йском языке нет грамматического рода у существительных. Однако определенная часть одушевленных имен имеет особые выражения различий пола, лиц и животных. Для обозначения пола используются различные слова: *эрге* (сын, мальчик) — *ўдыр* (дочь, девочка, девушка); *пёрьен* (мужчина) — *ўдырамаш* (женщина); *тага* (баран) — *шорык* (овца); *ожо* (жеребец) — *вўльö* (кобыла). Например: в выражении «сидя на ослице и молодом осле» (Мф. 21, 5) слово *ослиця* переведено как *вўльö осел*; выражение «и сказал придвернице» (Ин. 18, 16) переведено «капка орол ўдырамаш дене», слово *ўдырамаш* (женщина) указывает, что

при дверях стояла сторож-женщина. Также нельзя определить в марийском языке род местоимения третьего лица единственного числа *тудо* (он, она). Для того, чтобы указать пол действующего лица, нужно ввести в текст дополнительное слово-определитель.

В марийском языке парные названия одежды, обуви, частей тела (глаза, уши, руки, ноги; сапоги, валенки, варежки) воспринимаются как одно целое, а когда говорится об одном из них, то употребляется слово *пеле* (половина). Например: «глазами смотреть будете и не увидите» (Мф. 13, 14) — «шинча дене (глазом) ончеда, но огыда уж» — нужно менять форму множественного числа русского слова *глаза* на единственное число. Марийскому языку присуща категория притяжательности. Без слов *мой, твой, его, ее, наш, ваш, их* по притяжательным суффиксам имен существительных можно определить, кому они принадлежат. «*Ўдымышж* годым южо пырчыже корно воктеке возын» («и когда он сеял, иное упало при дороге» (Мф. 13, 4)). Дословно: «во время (его) посева, (его) зерно упало при дороге». В русском языке значительную роль в выражении падежных значений играют предлоги. Другая картина в марийском языке. Вместо русских предлогов с именами существительными употребляются послелогии. И при этом существительные стоят в форме именительного падежа. Например: «и когда приблизились к Иерусалиму» (к чему? — д.п.) — «Иерусалим (им. п.) деке лишеммышт годым» (Мф. 21, 1).

Определенную трудность представляли такие выражения, как *во Христе, в Адаме, в Боге*. В одном случае словосочетание *во Христе* перевели как «Христос гоч» (через Христа) (1 Кор. 15, 22), в другом — «Христос ден ушнен шогымаште» (в соединении со Христом) (Еф. 1, 1). И в том и в другом случаях истинный смысл этих слов сложно понять. Такая же проблема в переводе словосочетания *в Господе*: «успокой мое сердце в Господе» (Фил. 1, 20) — «мыйын шўмем Господь пелен (около, возле Господа) куандаре».

Порядок слов в предложении — это расположение в нем членов предложения. Он имеет синтаксическое и стилистическое значение. Первое выражается в том, что порядок слов служит

одним из средств выражения синтаксических отношений между словами в предложении. Стилистическое значение порядка слов заключается в том, что с их перестановкой создаются добавочные смысловые оттенки, усиливается или ослабляется семантическая нагрузка членов предложения. Строй марийского предложения сильно отличается от греческого или русского. Придаточное предложение в марийском языке стоит в начале предложения, а сказуемое — в конце. Система местоимений тоже другая и поэтому, особенно в Посланиях, очень трудно построить текст так, чтобы было правильно и с точки зрения смысла текста, и с точки зрения грамматики марийского языка. К примеру: «(18 стих) зная, что не тленным серебром или золотом искуплены вы от суетной жизни, преданной вам от отцов, (19 стих) но драгоценною Кровию Христа, как непорочного и чистого агнца» (1 Пет. 1, 18–19). На марийском языке звучит так: «те паледа: ачада-влакын кодымо кўлдымō илыш шот деч тендам пытышаш ший але шōртньō дене огыл тўлен налме, а Христосын, титакдыме, да яндар Пачан, шергакан Вўржō дене тўлен налме улыда». Сказуемое *искуплены* (тўлен налме улыда) в марийском переводе из 18 стиха переносится на конец совмещенного 18-19 стиха. При другой конструкции предложение звучало бы противоестественно для слуха носителя языка и нарушало бы синтаксический строй марийского предложения. Приведем пример из Псалтири: Пс. 8. «... се положил под ноги его (7 ст.): овец и волов всех, и также полевых зверей (8 ст.), птиц небесных и рыб морских, все преходящее морскими стезями (9 ст.)». На марийском языке звучит так: «...йол йымакше пыштена (7 ст.) шорык-шамычым, ўшкыж-шамычым, чылаштым, адак туге пасу-вольык-шамычым (8 ст.), пылпомышсо кайык-шамычым, тенгыз кол-шамычымат тенгызыште ийын коштшо-шамычым, чылаштымат (йолйымакше пыштен) (9 ст.)». Для марийской конструкции предложения сказуемое из 7-го стиха перенесли на конец 9-го стиха.

Некоторые предложения в русском тексте очень длинные и сложные. Приходилось переводить части предложения и поновому перестраивать общую конструкцию, чтобы сохранить смысл текста. В некоторых случаях для соединения частей

сложного предложения вместо союза употребляли усилительную частицу *вет* (так как, ибо, потому что). Такие предложения становились более удачными.

При переводе на марийский язык нужно быть более осторожным при употреблении местоимения в роли подлежащего и определения в значении «чей, чья», так как при неоднократном повторении можно запутаться. Например: «слышавшие сие сказали: кто же может спастись? Но Он сказал: невозможное человеку возможно Богу» (Лк. 18, 26–27) — «колыштшо-влак Иисус деч йодыныт: тыгеже ко утаралт кертеш? Иисус вашештен: мом айдеме ыштен огеш керт, Юмо кертеш». В русском варианте об Иисусе сказано местоимением *Он*, в марийском — в каждом стихе словом *Иисус*. В первом случае для пояснения ситуации добавлено слово *Иисус*.

Таким образом, рассмотрев основные лексико-грамматические особенности перевода текстов Священного Писания на марийский язык, мы выявили, что из-за нехватки библейских терминов, из-за отсутствия некоторых абстрактных понятий в марийском языке и особого строя марийского предложения, текст в некоторых местах усложняется, становится длинным и даже труднопонимаемым. Но, зная эти лексико-грамматические особенности, нам значительно легче будет понять текст Священного Писания.

*иерей Алексей МИХАЙЛОВ,  
руководитель Миссионерского отдела  
Йошкар-Олинской и Марийской епархии*

### **Значение таинства Евхаристии в жизни христианина**

Не будет преувеличением сказать, что Евхаристия — это самое драгоценное сокровище, которое есть у Церкви Христовой. Свидетельства о евхаристических собраниях мы видим во все времена, во все века существования Церкви. Мы встречаем их в исторических источниках, в житиях святых, в церковно-канонических правилах и литургических текстах. Православное богослужение, которое слагалось постепенно и многократно видоизменялось, до сих пор своим центром имеет Евхаристию как новозаветную Пасху. Божественной Евхаристией знаменуются все церковные праздники. Особенно торжественно пир веры совершается в сам праздник Пасхи Христовой. Можно заметить, что в знаменитом Огласительном слове на Пасху святителя Иоанна Златоуста содержится призыв не к разговению, а ко святому причащению: «Постившийся и непостившийся, возвеселитесь днесь! Трапеза исполнена, насладитесь вси! Телец упитанный, никтоже да изыдет алчай, вси насладитесь пира веры!»

С другой стороны, для христиан отлучение от причастия было самым тяжким церковным наказанием и применялось лишь в тех случаях, когда человек совершал тяжкие грехи. 8-е и 9-е Апостольские правила, а также другие канонические церковные установления — правила Поместных Соборов (66-е и 80-е Трулльского Собора, 2-е Антиохийского и 11-е Сардикийского) — ясно показывают, что Церковь призывает всегда и всех верующих к постоянному участию в общем причащении, хотя не вводит принудительных правил, подобно гражданским законам. Церковные каноны гласят, что не причащающиеся за Литургией священнослужители «соделываются причиной вреда народу Божию» (Ап. 8-е), что не причащающиеся за Литургией верные «творят безчиние» (Ап. 9-е), что не причащаю-

щиеся «уклоняются от порядка» церковного и должны в этом исповедоваться (Антиох. 2-е), что неучастие в трех Литургиях «в три воскресные дня в продолжение трех седмиц» грозит удалением от церковного общения (VI Вселенского Собора, 80-е) — из чего можно заключить, что подобное отношение Церкви к таинству Евхаристии показывает его великое значение, о котором необходимо сказать.

### **О сотериологическом аспекте Евхаристии**

Православное богословие однозначно утверждает тождество евхаристических Тела и Крови Христовых историческим; это имеет принципиальное сотериологическое (спасительное для нас) значение — ибо мы причащаемся тому Телу, которое воспринял и в Самом Себе исцелил и обожил воплощенный Сын Божий. Евхаристия, таким образом, есть для христиан вхождение в тайну искупления человечества. Отрицание этого бесспорного факта есть, по существу, отрицание смысла Боговоплощения и реальности совершенного Христом искупления. Отрицая эту истину, мы не участвуем в искуплении, не исцеляется наша природа. Именно поэтому Церковь решительно отвергает любые символические, аллегорические или спиритуалистические толкования о евхаристических Телес и Крови.

Целью Боговоплощения и совершенного Христом Искупления было обожение человека. «Бог стал человеком для того, чтобы человек стал богом» — это утверждение стало лейтмотивом восточной святоотеческой мысли, ярким примером единогогласного «*consensus patrum*», согласия Отцов Церкви.

Физическое участие в Евхаристии, ее приятие верующим, св. Кирилл Александрийский (V) считал критическим аспектом тайны спасения. По его словам, «было необходимо, чтобы через действие в нас Святого Духа и способом, подобающим Богу, Он смешался, так сказать, с нашими собственными телами посредством Своего святого Тела и честной Крови. Они становятся нашими через животворящее благословение в хлебе и вине... ибо Бог ниспосылает силу жизни на Дары, снисходя к нашей слабости, и Он пресуществляет их в энергию Своей жизни»<sup>1</sup>.

Жизнь — это энергия, которой распоряжается только Бог, как естественным истечением Своей сущности и тем даром, Который только Он может ниспослать всей остальной твари. Принимая ее, человечество поднимается от животной жизни (Bios), своего обычного природного состояния, к высшей жизни (Zoe), благодатному экзистенциальному состоянию зрящих Бога и живущих в единении с Ним. Только эта последняя не подвержена тлению. Именно принятие присутствия этой силы есть спасение. А присутствие этой силы само по себе является действующим во времени таинством преобразования, которое совершается внутри нас и впервые было совершено в воплощении Самого Слова<sup>2</sup>.

Для св. Кирилла Евхаристия является «животворящим благословением» просто потому, что она отмечает наше приобщение к таинству воссоздания человечества, свершенному Христом в служении Воплощения, в славе Его Воскресения и Вознесения, когда Его смертная плоть была явлена миру как бессмертная и как свидетельство участи, уготованной искупленному человечеству. В отношении Христа к Своей собственной плоти человечество было прославлено единением, которое было даровано Богом тварному и смертному. В Евхаристии — тот же принцип единения, но на этот раз наша смертность преобразуется причастием Христу, Который соединяется с нами. Поэтому, когда мы едим Тело Христа, нашего Спасителя, и пьем Его честную Кровь, мы имеем жизнь внутри нас и делаемся едиными с Ним, мы пребываем в Нем, и мы обладаем им Самим внутри нас. Это евхаристическое взаимопроникновение есть приобщение Церкви к таинству славы Воплощения по благодати. Оно возвращает причастнику мир, а присутствие Господа приносит с собой множество других даров. Величайшим благословением, несомненно, является все более и более глубокая укорененность в нетлении, которую Господь дарует верующему через Евхаристию. Описывая Евхаристию как дар, св. Кирилл уподобляет Божественное Слово садовнику, возвращающему наши жизни, который сеет в наших душах семя бессмертия. По его словам, преобразующая сила Евхаристии такова, что она делает бес-

смертными тех, кто причащается с верой. Установление Евхаристии как бы обозначило линию фронта между смертью и ее победителем — Христом; был установлен предел, за которым смерть не властна над человечеством. Поэтому Евхаристия в писаниях св. Кирилла — понятие, связанное не столько с миром и покоем, сколько с движением и борьбой. В его представлении, Евхаристия делает верующего участником, ни много ни мало, великой апокалиптической битвы Христа с грехом и смертью. Евхаристия открывает новую эру в жизни мира: с древнейших времен, то есть с самого начала существования этого мира, смерть похищала живущих на земле; и так это было до времени этой Вечери, до времени этой Трапезы. Но когда для нас пришло время святой Трапезы, трапезы во Христе, мистической трапезы, от которой мы вкушаем животворящий небесный хлеб,— тогда то, что встарь было страшнее всего и сильнее всего, само было разрушено. Этот знак нетления отчасти дан нам уже теперь, «во время святой трапезы», чтобы показать, что мы причастны победе Христова Воскресения. Он будет совершен для нас в грядущем веке, во время славного Воскресения святых, когда наше преобразование в бессмертии будет уже полным»<sup>3</sup>.

Профессор Христос Яннарас, поясняя происходящее в Таинстве, пишет: «Экзистенциальное изменение, совершающееся при сошествии Святого Духа во время Евхаристии, не касается исключительно объектов или же отдельных людей, но затрагивает взаимосвязь между людьми и предметами — ту связь, посредством которой человек приходит к Богу и вручает Ему все творение; которая претворяет бытие как людей, так и вещей в евхаристическое приобщение Богу, в сопричастность полноте троичной жизни. Мы призываем Святого Духа “на нас и на подлежащие здесь дары” именно для того, чтобы свершилось преобразование жизни, чтобы жизнь обрела нетленность, чтобы и сами дары, и всякий причастившийся им человек претворились в новую тварь, неподвластную смерти,— претворились в Тело Христово.

Животворящее сошествие Духа преобразует не природу людей и вещей, но образ существования природы. Человек



остается существом тварным, как и дарованные ему хлеб и вино. Но это тварное естество призвано к бытию и удостоено образа бытия, при котором источником жизни оказывается возвращение к Богу и самоотдача в руки Божественной любви, а не эфемерные свойства тленной природы. Жизнь основана на единении с Богом — единении тварной плоти, тела и крови Христовых, с нетварным Словом Божиим. Человечество Христа не было кажущимся, ограниченным лишь областью чувств и моральных норм, но образом своего бытия во всем уподобилось плоти человеческой. Следовательно, в акте Евхаристии человек посвящает Богу не просто свои чувства или нравственные поступки, но способ осуществления самой жизни — пищу, поддерживающую существование людей. Совершая литургическое приношение Богу хлеба и вина, этих символов жизни, человек тем самым отказывается от претензий на них как на свою собственность, признавая их даром Божественной любви: “Твое, от Тебя полученное, Тебе приносим”. В ответ на это приношение Святой Дух претворяет образ бытия как выживания в образ бытия как нетленной жизни. Итак, пища человека, хлеб и вино, предстают в Евхаристии как возможность вечной жизни, то есть единства тварного и нетварного, жизненного воссоединения твари с космической плотью Бога-Слова, с Телом и Кровью Христовыми. В церковной Евхаристии происходит то же, что и при “сошествии” Святого Духа на Богородицу, что ждет и весь тварный мир по “устроении полноты времен, когда все небесное и земное соединится под главою Христом” (Еф. 1:10): тварь становится сопричастной нетварному, хлеб и вино претворяются в Тело и Кровь Христа; собрание Церкви являет собою Царство Божие»<sup>4</sup>. Опытом зная об этом, Святые Отцы Церкви советовали христианам никогда не уклоняться от Евхаристии и причащаться часто.

«Итак, старайтесь чаще собираться для Евхаристии и словослужения Бога. Ибо, если вы часто собираетесь вместе, то низлагаются силы сатаны, и единомыслием вашей веры разрушаются губительные его дела. Нет ничего лучше мира, ибо им

уничтожается всякая брань небесных и земных духов»<sup>5</sup>, — говорит священномученик Игнатий Богоносец (+107) («собираться для Евхаристии» значит причащаться, так как во времена святого Игнатия на Евхаристии причащались все присутствующие).

Преподобный Нил Синайский (IV–V) говорит: «Воздерживайся от всего тленного и каждый день причащайся Божественной Вечери, ибо таким образом Христово Тело бывает нашим»<sup>6</sup>.

Святитель Василий Великий (IV) пишет: «Хорошо и весьма полезно каждый день приобщаться и принимать Тело и Кровь Христову... Впрочем, мы приобщаемся четыре раза каждую неделю: в день Господень, в среду, пятницу и субботу, а также и в другие дни, когда бывает память какого-либо святого»<sup>7</sup>.

Не только в раннехристианскую эпоху, но и в более поздние времена многие святые призывали к частому причащению, в частности, в XI веке преподобный Симеон Новый Богослов, учивший необходимости ежедневно причащаться со слезами; в XVIII веке преподобный Никодим Святогорец, написавший книгу «О частом причащении»; в XIX веке и начале XX века — святой праведный Иоанн Кронштадтский, ежедневно служивший Литургию и причащавший тысячи людей<sup>8</sup>.

Святитель Филарет (Дроздов), митрополит Московский (+1867) писал о плодах Таинства: «По многообразной силе Божественной Пищи и Пития, по многообразной премудрости, благодати Божественного Питателя, ощутительный плод вкушения Трапезы Господней является верующим то неизреченною радостью в сердце, то сладкою тишиною в душе, то светлостью в уме, то глубоким миром в совести, то утишением обуревавших искушений, то прекращением страданий душевных и телесных, а иногда и совершенным исцелением, то живейшим ощущением любви ко Господу или умножением ревности и силы к духовным подвигам и добродетелям...»<sup>9</sup>.

Необходимо отметить, что кроме любви к Богу, кроме утверждения на пути личного спасения, таинство утверждает и Церковь Божию.

### Об эkkлeзиологическом аспекте Таинства

Установленное Господом Иисусом Христом на Тайной Вечере<sup>10</sup>, таинство Евхаристии является Новым Вечным Заветом (Евр. 13:20), который Христос заключил между Богом и людьми Своею Кровью (Лк. 22:20; 1 Кор. 11:25). В Евхаристии совершается то, о чем молился Господь Иисус Христос в Своей Первосвященнической молитве: «да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, [так] и они да будут в Нас едино» (Ин. 17:21). Эта молитва принесена Христом Богу Отцу непосредственно пред Его Крестными страданиями и смертью; следовательно, в ней выражено самое сокровенное желание Христа, указана главная цель Его Воплощения и Искупительного подвига — единство всего человечества по образу единства Святой Троицы. Такое единство осуществляется в Церкви через Евхаристию. «Вы — тело Христово» (1 Кор. 12:27), — писал апостол Павел первым христианам. Именно в Евхаристии, в этом Таинстве Божественной Любви Духом Святым создается Церковь как Тело Христово. И более сильного единства, нежели единение в Теле Христовом, нет и не может быть.

Евхаристия дана Церкви, Евхаристия совершается только в Церкви и только принадлежащий к Церкви участвует в Евхаристии. В Древней Церкви причастие воспринималось ... как акт, вытекающий из самого членства в Церкви и это членство исполняющий и осуществляющий. Евхаристия была и называлась Таинством Церкви, Таинством собрания, Таинством общения. Авторитетным подтверждением данной мысли является свидетельство древнейшего памятника христианской письменности «Учение 12 Апостолов» (Дидахи): «Как этот преломляемый хлеб, быв рассеян по холмам и, будучи собран, сделался единым, так да соберется Церковь Твоя от концов земли в Царствие Твое» (9 глава). «Помяни, Господи, Церковь Свою, да охранишь ее от всякого зла и сделаешь ее совершенной в любви Твоей, и собери ее от четырех ветров, освященную, в Царствие Твое, которое Ты уготовал ей» (10 глава)<sup>11</sup>.

На литургии св. Василия Великого мы молимся каждый раз словами: «Нас же всех причащающихся от единого Хлеба

и Чаши соедини друг ко другу, да ни один от нас не причастится недостойно»<sup>12</sup>. Отрыв от церковного единства, разрушение единства Церкви следствием своим имеет недостойное причастие. Не может причащаться Телу Христову тот, кто отделяет себя от Церкви и разрушает ее единство.

Всякий приход, в котором совершается Таинство Евхаристии, есть «семья» во Христе. Христиане являются «братьями и сестрами» друг другу не в метафорическом, но в онтологическом, бытийном смысле, как ставшие «сотелесными и сокровными» Христу. Люди, причащающиеся из одной Чаши, должны настолько объединяться во Христе, чтобы жить уже единым сердцем, как один человек. По мысли В.Н. Лосского, «тот, кто глубже укоренен в Церкви, кто глубже сознает единство всех в Теле Христовом, тот и меньше связан своими индивидуальными ограничениями, личное сознание его более раскрыто Истине»<sup>13</sup>. «Источник наших церковных болезней,— писал прот. Иоанн Мейендорф,— повлекший за собой целый ряд недоразумений, есть утеря чувства Церкви, как живой общины»<sup>14</sup>.

В качестве одного из примеров обратим внимание на эпизод из послания апостола Павла (1 Кор. 11:20–30), где он говорит об установлении Евхаристии и злоупотреблениях, которые происходили в общине коринфских христиан, о людях, недостойных причастия.

Апостол открыто и резко пишет, что богослужения коринфян вообще не заслуживают названия Трапезы Господней (ст. 20). За этим выражением стоит уверенность апостола, что собственно хозяином за Трапезой является Сам Господь. В то время, как мы видим из Писания, Трапеза Господня осуществлялась в первый день недели, в воскресенье (срав. 16:2), ближе к вечеру, скорее всего, в частных домах состоятельных христиан. Она была соединена с обычным ужином. Из текста (1 Кор. 11:21–22; 33) следует, что богатые члены Церкви, приходившие раньше, наедались и напивались тем, что приносили с собой. Более бедные христиане, рабы и рабочие, приходили позже и находили лишь жалкие остатки. Апостол возмущен этим обстоятельством. То, что бедные люди даже в праздник Трапезы Господней должны чувствовать свою зависимость и

подчиненность, означает унижение тех, кто является братьями и сестрами. Более того, это — пренебрежение к Церкви Божией (ст. 22) и даже к Самому Богу! И далее апостол Павел цитирует древнее предание о Трапезе на Тайной Вечере (11: 23–26). Он напоминает коринфянам суть Трапезы. Их поведение стоит в разительном противоречии с этой сутью.

Апостола возмущало то, что богатые христиане вовсе не мучились угрызением совести. Все-таки они предоставляли Церкви свои дома! Они поставляли хлеб и вино! В их обществе было принято, что, например, во время профессиональных праздников больше получали те, кто имел больше заслуг перед обществом. Очевидно, что они еще не постигли основной истины христианской веры: в Церкви собираются люди из разных слоев общества, и все они имеют равное достоинство, все заслуживают равного уважения. Когда Апостол спрашивает богатых, неужели они не имеют домов, чтобы есть и пить (ст. 22), то он хочет им сказать: в своих домах они могут вести себя согласно своему социальному положению. Но во время Трапезы Господней действуют нормы Церкви.

Под «недостойным» принятием Трапезы Господней (ст. 27, 29) апостол Павел понимает не индивидуальное достоинство отдельного христианина — как это место часто понималось в позднейшем душепопечении. Апостол пишет о вещах конкретных: о невнимании, об отсутствии чувства солидарности у богатых в Коринфе, об их эгоизме. Кто унижает бедных, согрешает против Самого Господа, так как они — братья и сестры, за которых Христос умер (срав. 8: 11–12). Также и «самоиспытание» в ст. 28 нацелено не на собственное нравственное достоинство вообще, но очень конкретно на любовь и на уважение к бедным. Все это с внутренней необходимостью вытекает из празднования Трапезы Господней, ибо это празднование — воспоминание самоотдачи Иисуса людям. Праздновать солидарность Иисуса с людьми и при этом вести себя не солидарно, — невозможное противоречие, абсурд и оскорбление Господа (ст. 27).

В ст. 29 под Телом Господним понимается не только Евхаристия, но и Тело Церкви, которая в праздновании Трапезы

Господней утверждает себя как «Тело Христово». Это показывает, что обстоятельства в Коринфе абсолютно непереносимы, противоречат сущности Церкви по определению. Поэтому Апостол Павел считает общество коринфских христиан больным. Они не живы как Тело Христово, каковым они должны быть<sup>15</sup>.

А какими должны? Есть ли идеал, пример для подражания? Да. В книге Деяний говорится о том, как жили первые христиане: «У множества же уверовавших было одно сердце и одна душа; и никто ничего из имения своего не называл своим, но всё у них было общее. Апостолы же с великою силою свидетельствовали о воскресении Господа Иисуса Христа; и великая благодать была на всех их. Не было между ними никого нуждающегося; ибо все, которые владели землями или домами, продавая их, приносили цену проданного и полагали к ногам Апостолов; и каждому давалось, в чем кто имел нужду» (Деян. 4:32–35).

Есть ли позже, в истории примеры подражания этому образу жизни? Есть. Это православное общежительное монашество, которое исповедует те же самые идеалы. Хорошо сказал об этом митрополит Казанский Кирилл (Смирнов): «Если вдуматься в то, что такое монастырь, на что [зачем] он нужен, — [то] станет ясным, что монастырь существует для того, чтоб не исчезла из жизни людей та община Христова, которая существовала изначала. В книге Апостольских Деяний изображается первоначальное устройство этой общины. Там [мы] читаем о том, как жили первые христиане (2:42–46). Они пребывали в учении апостолов, в постоянной молитве и преломлении хлеба. Имели страх в сердце своем пред Богом, и много чудес и знамений совершалось среди них чрез апостолов. У всех всё было общее: имения продавались, и вырученные деньги раздавались неимущим. Читая слова эти, начинаем понимать, откуда берет свое начало устав монастырской жизни, и с утешением видим, что первоначальное устройство Церкви Христовой в чистоте хранится именно в обителях. С течением времени жизнь христиан пошла по разным руслам. Пришлось христианам уклониться от общения в жизни, от единения в имуществе и молитве; ха-

рактик первоначальной общины стал исчезать. А тут еще переходили в христианство многие из язычников и привносили с собой в уклад жизни свои привычки. Сторонясь этих привычек, ревнующие о Господе стали уходить в пустыню, где и созидали свои общины по примеру первых христиан. И с тех пор стоят монастыри как живые выразители первоначального устройства святой Апостольской Церкви. Там — мир, со своими делами и заботами, а тут — братия, с общим подвигом и молитвою, возвращающими всех [через которые возрастают все] в мире, единокровии и любви»<sup>16</sup>.

В заключение означенной проблемы хотелось бы напомнить слова Самого Иисуса Христа: «Если не будете есть Плоти Сына Человеческого и пить Крови Его, то не будете иметь в себе жизни. Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь имеет жизнь вечную, и Я воскрешу его в последний день» (Ин. 6:53–54). Так сказал Он всем, кто однажды решил назваться Его именем — христианин.

### Примечания

<sup>1</sup> Иоанн Макгакин, прот., Колумбийский университет Нью-Йорка. Богословие Евхаристии в творениях свт. Кирилла Александрийского // V Международная богословская конференция Русской Православной Церкви «Православное учение о церковных таинствах». М., 13-16 ноября 2007. С. 3-4. <http://teolcom.ru>.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же. С. 6-7.

<sup>4</sup> Яннарас Х. Вера Церкви. Введение в православное богословие. Пер. с новогреч. М., 1992. С. 185-187.

<sup>5</sup> Послание св. Игнатия Богоносца к ефесянам, 8. <http://www.pravlib.narod.ru/efes.htm>.

<sup>6</sup> Игумен Иларион (Алфеев). Таинство веры. Введение в православное догматическое богословие. Глава «Евхаристия». [http://azbyka.ru/hristianstvo/dogmaty/alfeev\\_tainstvo\\_veru\\_49g-all.shtml](http://azbyka.ru/hristianstvo/dogmaty/alfeev_tainstvo_veru_49g-all.shtml).

<sup>7</sup> Там же.

<sup>8</sup> Там же.

<sup>9</sup> Борис Пивоваров, прот. Божественная Евхаристия как основа духовной жизни и залог спасения. <http://www.kiev-orthodox.org/site/worship/428/>.

<sup>10</sup> Мф. 26, 26-29; Мк. 14, 22-25; Лк. 22, 17-20; 1 Кор. 11, 23-25.

<sup>11</sup> Учение Господа, (переданное) народам через 12 апостолов (Дидахе). «Журнал Московской Патриархии». 1975. № 11. [http://www.vehi.net/apokryfy/didahe.html#\\_ftn1](http://www.vehi.net/apokryfy/didahe.html#_ftn1).

<sup>12</sup> Служебник. М., 2001. С. 234. Молитва по преложении Даров.

<sup>13</sup> Лосский В.Н. Богословие и боговидение: Сборник статей. Под общ. ред. В. Пислякова. М., 2000. С. 578. Цит. по: архиеп. Тихвинский Константин, ректор СПбДА, проф. Богословские аспекты таинства Евхаристии. [http://azbyka.ru/tserkov/duhovnaya\\_zhizn/sem\\_tserkovnyh\\_tainstv/prichaschenie2/bogoslovskie\\_aspek-ti\\_tainstva\\_evhoristii-all.shtml](http://azbyka.ru/tserkov/duhovnaya_zhizn/sem_tserkovnyh_tainstv/prichaschenie2/bogoslovskie_aspek-ti_tainstva_evhoristii-all.shtml).

<sup>14</sup> Мейендорф И., прот. Иерархия и народ в Православной Церкви // Вестник РСХД. 1955. № 39. С. 39. Цит. по: архиеп. Тихвинский Константин, ректор СПбДА, проф. Богословские аспекты таинства Евхаристии.

<sup>15</sup> Проф. архим. Ианнуарий (Ивлиев), СПбДА. Новозаветные корни православного учения о таинствах. // V Международная богословская конференция Русской Православной Церкви «Православное учение о церковных таинствах». М., 13-16 ноября 2007. С. 6-8. <http://teolcom.ru>.

<sup>16</sup> Журавский А.В. Во имя правды и достоинства Церкви. Жизнеописание и труды священномученика Кирилла Казанского. <http://собор.narod.ru/kiril/htm/k19.html>.



*ПАХМУТОВА Марина Анатольевна,  
аспирант кафедры психологии, личностного  
и профессионального развития  
Санкт-Петербургского Государственного университета*

### **Методологические подходы к понятию «личность»: богословие и психология по разные стороны проблемы.**

Многие считают, что психология — это сфера работы, которая связана с людьми, пребывающими в хронической депрессии, потерявшими силы и смысл жить дальше. Но психология — это наука, причем наука, связанная с такими тонкими явлениями как психика, сознание, личность, индивидуальность и пр. Эти понятия идеальны по своей природе: мы не можем ощупать ни психику, ни индивидуальность. Поэтому сегодня видно, что психология не может развиваться, основываясь только на физиологии (психофизиологии). Хотя влияние биологизаторских концепций (бихевиоризм, рефлексология И.П. Павлова, теория функциональных систем П.К. Анохина и др.) сильно до сих пор, что связано собственно с зарождением психологии в недрах физиологии. Иногда психология тесно переплетается с философией (например, психоанализ, экзистенциальная психология), но тем не менее, чувствуется в ней и некий дефицит (может быть, дефицит духовности). И здесь возможно таится то, что станет точкой развития сотрудничества психологии и богословия.

Нельзя забывать, что психология, это, в первую очередь, — наука о человеке. Но стремление ученых разложить человека на составляющие, которые можно отследить по-отдельности, привело к тому, что сам человек пропал из фокуса психологии. Именно этой проблеме были посвящены работы представителя ленинградской школы Б.Г. Ананьева (1960–70 гг.), который видел в психологии «комплексную науку о человеке» и которому принадлежит концепция сенсорно-перцептивной организации человека (объединяющая совокупность органов чувств в целостную систему). Московский ученый Б.С. Братусь также отмечает, что 90% всех экспериментальных исследований по

психологии обращены на психические процессы — восприятие, память, мышление, внимание и т.д., а не на личность. Необходимо вновь вернуть личность в центр внимания психологии. Богословие рассматривает личность как одно из своих центральных понятий, но понимание *личности* в этих научных областях совершенно различно. И прежде чем говорить не только о возможности появления христианской психологии, но даже о взаимодействии этих наук, необходимо свести понятийный аппарат к более или менее единому знаменателю.

Анализ понятия *личность* в богословии предпринимается сегодня многими авторами, как из числа учащихся духовных школ, так и из числа светских ученых. Особый интерес представляет диссертационная работа С.А. Чурсанова «Понятие личности в православном богословии XX века» (Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2005).

В богословии понятие *личность* происходит от понятия *лицо* (*Лица* Святой Троицы). В древнегреческой философии человек мыслился как неотделимая часть природы, но при этом в его мировосприятии имела место поляризация: макрокосм (природа, универсум) и микрокосм (человек). Универсум, то есть мир законов природы, который властвовал над всеми, был абсолютен и безличен. Напротив, в христианстве богословы говорили о *Лице* Бога, потому что человек-христианин обращается не к чему-то безличному, а к *Личности* Бога. Вот что говорит С.А. Чурсанов: «В христианском Откровении, в Священном Писании Ветхого и Нового Заветов, в опыте Церкви Бог, прежде всего, не как единая абсолютно совершенная *сущность* или *природа*, но и как *Лицо* или *Личность*. В самом деле, Бог вступает в личные отношения с человеком, Он любит человека, призывает его к Себе, слышит его молитвы и отвечает на них». Кроме того, Лицо обладает определенными качествами. По отношению к природе, к сущности, личность или лицо первично, то есть, оно независимо от них. Чурсанов отмечает, что: «Лицо онтологически первично по отношению к природе, абсолютно свободно определяя образ Своего существования». То есть, Лицо или Личность Бога характеризуется первичностью, свободой и действенностью (активностью). Мы рассматрива-

ем «все свойства божественной природы, все божественные энергии, как результат личностно свободного определения Отца, которое личностно свободно принимают Сын и Святой Дух».

В богословии, таким образом, понимание личности человека восходит к размышлениям о Личности Бога, то есть берет начало из достаточно высоких и сложных богословских положений. О личности человека мы говорим лишь потому, что личностью является Творец и личность становится Его даром, полученным человеком при создании. Личность человека в таком случае должна обладать теми же качествами, что и Личность Бога: первичностью по отношению к природе, свободой и способностью к определению способа своего существования.

Отечественная психология рассматривает формирование личности как процесс, который зависит как от биологических особенностей человека, так и от тех социальных условий, в которых он родился. Поэтому говорить о первичности личности по отношению к природе в психологии не приходится. Кроме того, психология рассматривает саму личность как результат или даже продукт влияния социума на человека, то есть это не некий заложенный изначально образ, а «рисунок», складывающийся в процессе жизнедеятельности. Даже ограничиваясь лишь этими противоречиями, не уходя глубоко в проблемы целостности личности, ее развития и т.д., уже можно заметить, что богословие и психология говорят совершенно о разных понятиях.

Психология рассматривает личность как некое социальное качество человека, собственно и происхождение понятия относят к понятию *личины*, то есть маски, используемой в представлениях древнегреческого театра. Личность — это то, что характеризует человека как социальное существо, но существо неповторимое и непохожее на других.

Говоря о личности в богословской традиции, Чурсанов отмечает, что она «характеризуется такими важнейшими качествами, как *несводимость к природе, свобода, открытость, творческий характер, уникальность, целостность и недели-*

мость, непознаваемость аналитическими объективирующими методами». Личность, в понимании богословия, есть образ Божий, заложенный в каждом человеке от рождения. Этот образ не исчезает, даже при греховном падении человека (утрачиваться может подобие). Развитие личности в таком случае, происходит не само собой, а через волевое усилие человека, через осознанное приближение к идеалу, то есть к Богу.

Но прежде чем начать поиск точек соприкосновения по проблеме личности в психологии и богословии, следует отметить те сложности, с которыми сталкивается, собственно, психология.

Богословие основывается на догматах, то есть знаниях, которые не подлежат сомнению. Психология же является светской наукой, то есть она сомневается, спорит, не доверяет различным постулатам и концепциям, а эксперименту или наблюдению личность человека не поддается (по крайней мере, в своей целостности).

Понятие *личность* в психологии не имеет четкого определения. Каждая концепция и теория предлагает свой взгляд на личность, ухватывая, в лучшем случае, лишь какой-то аспект ее бытия. Кроме того, в отечественной психологии принято разделять следующие понятия: индивид, личность, индивидуальность и субъект (субъект деятельности — в петербургской школе). Хотя в исследованиях сохранить верность этому разделению достаточно сложно. Индивид характеризует человека, как представителя биологического вида, личность включает в себя социальные характеристики, субъект свидетельствует об активности и самостоятельности человека, а индивидуальность представляет собой набор различных характеристик человека с разной степенью выраженности. Поэтому сложно сказать, где кончается личность и начинается субъект деятельности.

Обозначив все сложности, попытаемся найти некоторые точки пересечения богословия и психологии в сфере практической работы с личностью человека.

Исходя из богословской традиции, возможно введение в психологию более четкого понятия *личностный потенциал*, который будет обозначать те характеристики личности, которые

заложены в человеке независимо от его биологических и социальных особенностей.

Психология и богословие подчеркивают значимость общения людей (отношения к другому) как сферы раскрытия или проявления личности. Таким образом, в психологию возможно введение более четкого положения о необходимости раскрытия потенциала каждого человека через общение и служение обществу. А также рассмотрение личностных проблем именно в этом аспекте (невозможности реализации потенциала как результат психологических проблем).

Богословское понимание личности человека позволит психологии продвинуться на пути понимания внутреннего мира человека. В частности, в современной отечественной психологии намечается выведение биологических особенностей человека из структуры его личности и обращение к ценностно-смысловой сфере как ядру личности.

В заключение, хотелось бы привести слова профессора Б.С. Братуся: «Богословское понимание термина *личность* в психологии использовано быть не может. Надо искать другие термины и другие толкования. В психологии личность понимается как инструмент». Хотелось бы, чтобы научное сообщество (психологи, богословы, теологи и др.) начало делать шаги в этой области, чтобы понятийный аппарат способствовал взаимодействию разных ученых в сфере работы с личностью человека.

## Литература

<sup>1</sup> Ананьев Б.Г. Избранные психологические труды: В 2-х т. Т. I. М., 1980.

<sup>2</sup> Чурсанов С.А. Богословское понятие личности (проблемы) в структуре методологической парадигмы православной психологии и педагогики // [http://fapsyrou.ru/db/bogoslov-skoe\\_ponyatie\\_lichnosti\\_567/](http://fapsyrou.ru/db/bogoslov-skoe_ponyatie_lichnosti_567/).

*ГЛУШКОВ Сергей Олегович,  
аспирант кафедры региональной истории МарГУ*

### **Церковные хоры и церковная музыка в Царевококшайском уезде на рубеже XIX—XX веков**

Исследование роли церковной музыки с определением ее места в обиходе Церкви не потеряло своей актуальности и в наши дни. В связи с возрождением религиозной жизни с 90-х годов XX столетия, церковному пению уделяется большое внимание. В XXI веке — веке глобализации и научно-технического прогресса — перед нашим обществом возникает проблема сохранения и развития церковного православного пения, чему способствует обращение к прошлому, истокам культуры и духовному наследию.

В статье представлены материалы о церковных хорах и церковной музыке на территории Царевококшайского уезда на рубеже XIX—XX веков. Основным источником для нее послужили материалы «Известий по Казанской епархии».

Первым упоминанием о церковных хорах и церковной музыке на территории Царевококшайского уезда может служить статья 1899 года, посвященная 50-летию служения священника церкви с. Мушерань Царевококшайского уезда священника Николая Михайловича Лебедева: «В день юбилея совершена была Божественная Литургия и благодарственное молебствие Господу Богу, по окончании которого, при пении хора певчих, села Морков о. протоиерей произнес проповедь»<sup>1</sup>. Автором статьи был священник церкви села Изи Кугунур Николай Голубев.

В «Известиях по Казанской епархии» за 1899 год приводится описание крестного хода из Мироносицкой пустыни, где говорится, что «особенно приятное впечатление во время крестного хода произвел Кужмаринский приход: все на клире живут дружно, без разлада — по-христиански. Псаломщики в этом селе хорошие, благоговейные, обучают крестьянских девушек церковному пению, те охотно становятся на клирос, и от этого

пение в храме получается хорошее, а служение вполне благолепное»<sup>2</sup>.

«В следующий приход перешли мы как раз в день празднования Казанской Божией Матери в село Вятское. В селе Вятском встреча была также торжественна, как и в Кужмаре. Во время обедни священнику помогал служить иеродиакон, посланный для этого заранее, а братия с настоятелем стояли на клиросе и помогали певчим»<sup>3</sup>. Так же, по пути следования крестного хода, была отмечена деревня Опаково, где «слышалось пение сопровождавших святую икону»<sup>4</sup>.

В этом же, 1899 году архиепископ Казанский и Свияжский Арсений (Брянцев) посетил город Царевококшайск. Это событие отражено в хрониках епархиальной жизни, где также приводятся упоминания о церковных хорах и церковной музыке.

После служения в Кужмаринском храме Владыка приступил к «испытанию учеников, которые явились из Ключинского, Паратского, Учейкинского, Бизюргубского училищ и учеников Карайской школы грамоты. После испытаний учеников Владыка стал испытывать взрослых.

Некоторые читали, а затем, по желанию Владыки, пропели прочитанное. Заметив, что с русскими все марийцы пели по-славянски, архипастырь, по окончании пения, спросил марийцев, на каком наречии они молятся дома — на славянском или на марийском. Продолжая испытания взрослых, Владыка предложил, чтобы всё, что они прочитали ему по-славянски, они пропели по-марийски»<sup>5</sup>. В список прочитанного входили «Символ веры», «Достойно есть», «Отче наш», «Спаси Господи». Оказалось, что спеть означенные молитвы по-марийски, марийцы не могли. Взятшиеся грамотные из них спеть на марийском «Отче наш» на половине молитвы сбились, смешались, а потом и совсем остановились. Допевали уже молитву не наизусть, а по письменному тексту, — и то не все, а только певчие. Далее Архипастырь преподал поучение и раздал крестики, после чего при пении «Достойно есть» он отбыл из храма в дом священника Х. Петровского<sup>6</sup>. Архипастырь побывал также в Кукмарской земской школе; «по входе в школу, уче-

ники стройно и звонко пропели молитву и “Ис пола эти деспота”<sup>7</sup>. На своем пути Владыка посетил «петьяльскую рощу». После своей речи и «троекратного благословения, архипастырь начал пение молитвы «Царю Небесный»; к нему тотчас же, по его приглашению, присоединились сотни других голосов, и при этом общем пении, он медленно спустился по склону горы до речки Петьялки»<sup>8</sup>.

«В Гурьево Владыка прибыл около 7 вечера»<sup>9</sup>. Гурьево — село, населенное исключительно одними мари́йцами<sup>10</sup>. Осмотрев храм в селе, Владыка «произнес народу поучение о важности и необходимости молитв за умерших, закончив его пением “Со святыми упокой”»<sup>11</sup>.

После села Гурьево Владыка посетил храм с. Кожла-Сола. «Село Кожла-Сола, как и Гурьево, мари́йское. По обычной встрече, при вратах храма и при обычном входном пении, Архипастырь проследовал в алтарь»<sup>12</sup>.

В «Известиях по Казанской епархии» (1899, № 24) автором И.П. опубликована статья «Освящение храма в Царевококшайской женской общине», где также упоминается о церковном пении: «День празднования Введения во храм Пресвятой Богородицы в нынешнем году ознаменовался в городе Царевококшайске освящением обновленного каменного храма в женском монастыре»<sup>13</sup>. «На следующий день праздника было совершено малое освящение воды, затем был крестный ход и чтение часов. Пение, как за всенощной, так и за обедней было довольно старательное, хотя можно было бы пожелать несколько большей уверенности и живости»<sup>14</sup>.

В материалах «Архипастырского путешествия Высокопреосвященнейшего Арсения, Архиепископа Казанского и Свяяжского по приходу луговых мари Царевококшайского уезда, 20—26 августа 1899 года», значится приезд и пребывание Владыки в Царевококшайске, посещение городских храмов и церковно-просветительных учреждений.

«В 8-м часу вечера 21 августа Высокопреосвященнейший Арсений при колокольном звоне во всех церквях, подъехал к городу Царевококшайску и был торжественно встречен у Воскресенского собора. Владыка вышел из экипажа и облачился



в святительскую мантию, соборный протоиерей о. Ронгинский приветствовал его речью. По окончании речи Владыка приложился к животворящему Кресту Господню и, окропив себя святой водой, последовал в соборный храм в предшествии всего духовенства, с крестным ходом, и сопровождаемый собравшимся народом, при стройном пении соборного хора «От восток солнца до запад» и девятой песни из канона на праздник Успения Богоматери. В храме было совершено обычное по чину молебствие». Утром 22-го августа была совершена Божественная литургия<sup>15</sup>.

Следующим Владыка посетил Тихвинский храм. «Осмотрев устройство Тихвинского храма, Архипастырь посетил затем — по порядку — церкви: Троицкую, Вознесенскую и Входоиерусалимскую. Несмотря на дождливую погоду, в каждой церкви, внутри и снаружи, было такое значительное собрание прихожан, так что со стороны собор напоминал как бы великий праздник Пасхи. Среди присутствующих везде были видны черемисы и черемиски, которые привели с собой всех своих детей, из которых более ста причащено было за Божественной Литургией, только что оконченной Архипастырем. Другая особенность торжества была та, что в каждом храме, посещенном Архипастырем, церковные песнопения благоговейно и стройно исполнялись мальчиками и девочками, с участием взрослых. Такое отрадное явление, подготовляющее общее церковное пение, в местной церковной жизни выступило только недавно и заслужило одобрение Архипастыря»<sup>16</sup>.

В материалах архипастырского путешествия Высокопреосвященнейшего Арсения отмечается, что «местный храм находится на торговой площади, он построен в 1759 году с престолом в память обновления храма Воскресения Христова. В приходе с целью воспитания действует три сельских начальных училища, в них обучается не менее 60 мальчиков и 15 девочек. В связи с распространением грамотности, постепенно увеличивается церковный хор, поющий под управлением соборного псаломщика»<sup>17</sup>.

«В приходе Троицкой церкви есть следующие церковно-просветительные учреждения: три часовни, две церковно-при-

ходских школы; в них обучается 30 мальчиков и 25 девочек. Церковный хор состоит преимущественно из учащихся»<sup>18</sup>.

«Третий приходской храм в Царевококшайске — Вознесенский. При церкви организован прекрасный обширный хор, преимущественно из учащихся в указанных учебных заведениях: в приходе есть 4 учебных заведения, в том числе городское мужское училище с 6-летним курсом обучения, женское училище с таким же курсом обучения, и два начальных училища; во всех этих училищах обучается 240 мальчиков и 140 девочек»<sup>19</sup>.

«По прибытии Высокопреосвященнейшего Арсения в зал городского двухклассного училища (чтобы увидеть всех детей обучающихся в местных учебных заведениях, а также, по возможности, и детей, учащихся в ближайших школах и училищах), дети со своими воспитателями спели “Спаси Господи” и “Исполла”»<sup>20</sup>. «Во всех учебных заведениях Высокопреосвященнейшим Арсением было обращено особое внимание на церковное пение, исполняемое учащимися из мари. Поэтому, был им выслушан ряд песнопений, исполняемых детским хором мари не только по церковно-славянски, но еще и на черемисском наречии»<sup>21</sup>. «Затем он [Арсений] при пении тропаря преп. Арсению отбыл из училища в тюрьму»<sup>22</sup>.

В хрониках епархиальной жизни за 1899 год описывается посещение Высокопреосвященнейшим архиепископом Арсением сел Сурты, Азаново, Ронга и Изикугунур Царевококшайского уезда (24-26 августа), где также имеются упоминания о церковных хорах и церковной музыке: «В Суртах приход большой. Храм в Суртах каменный. Архипастыря встречали, как и везде, с крестами, иконами, хоругвями и св. водой. При обычном входном пении Архипастырь последовал церковью прямо в алтарь»<sup>23</sup>.

«При встрече Арсения в селе Ронга, местный приходской священник Жемчужников приветствовал Архипастыря речью. Поблагодарив священника за речь, Архипастырь при пении певчими обычных входных песнопений последовал церковью в алтарь»<sup>24</sup>.

В разговоре с мальчиком-марийцем архипастырь упомянул о церковном хоре: «А хочется тебе креститься — видишь, как у

нас в храме хорошо, сколько святых изображений, какое прекрасное пение, не то, что у вас в ваших кереметских рощах». После разговора с мальчиком «был уже пятый час вечера и архипастырь, преподав общее всем благословение, при всенародном пении, отбыл из храма в дом священника»<sup>25</sup>.

«Было семь часов вечера, когда архипастырь подъехал к Изи-Кугунурскому храму. Здесь, при вратах храма, ожидал архипастыря весь приход во главе с духовенством. При следовании архипастыря церковью в алтарь, мари пели по-марийски “Достойно есть” и пели усердно, воодушевленно и громко»<sup>26</sup>.

Следует отметить, что, согласно справочной книге Казанской епархии за 1904 год, в Тихвинской церкви города Царевококшайска псаломщиком был учитель пения Леонид Андреевич Спасский (39 лет)<sup>27</sup>. В храме села Кузнецово (Кельмаково, Пурсанур) с 1902 года числился псаломщиком Василий Иванович Сушаков (20 лет), из земской школы<sup>28</sup>. В причте храма села Ронга числился учитель пения В.Г. Ананьев (50 лет). С 1886 года он трудился псаломщиком, в 1900 году стал дьяконом<sup>29</sup>. В причте храма села Азьял числился Михаил Яковлевич Суворов (31 год), из приходского училища. В должности псаломщика был с 1890 года, но служить начал только с 1896 года. С 1903 года — диакон<sup>30</sup>. В селе Карабеляки с 1901 года псаломщиком был учитель местной школы Иван Сидоров (36 лет)<sup>31</sup>. Псаломщиком храма в Морках с 1892 года служил учитель пения сельской школы Р.П. Тюрязев (36 лет). С 1898 года он был рукоположен в сан диакона<sup>32</sup>. С 1902 года в селе Русский Уртем псаломщиком служил учитель пения местной школы Михаил Александрович Высоцкий (20 лет), из приходского городского училища<sup>33</sup>. В церкви села Шинши с 1897 года псаломщиком работал учитель пения из 2-классного городского училища Петр Павлович Булычев (26 лет)<sup>34</sup>.

В «Известиях по Казанской епархии» (№ 19) упоминается торжество освящения храма во имя Святой Живоначальной Троицы в селе Шойбулак Царевококшайского уезда: «Утром 20 августа местным священником В. Петровым отслужена была утреня, а в 9 часов утра отслужены были им же часы. После часов был крестный ход перед церковью для освящения колоко-

лов. Всенощное бдение совершал приходской священник. На клиросе на всенощном бдении и на другой день (20 августа) за утреней, освящением и литургией пели псаломщики соседних сел и пели довольно порядочно для такого торжества»<sup>35</sup>.

Из выше описанного мы можем сделать вывод, что церковного хора в Шойбулаке в 1900 году не было, а в местных церквях его заменяли псаломщики, которые на богослужениях и читали, и пели.

Собранный материал дает основание сделать вывод, что церковные хоры и церковная музыка на рубеже XIX–XX веков в Царевококшайском уезде существовала и развивалась. Развитию хоровой церковной музыке и в Казанской епархии уделялось особое внимание.

В 1899 году на территории Царевококшайского уезда установлено существование церковного хора в Воскресенском соборе города Царевококшайска, который отличался стройностью пения. Особенностью Тихвинского храма, Троицкой, Вознесенской и Входаиерусалимской церквей было то, что церковные песнопения благоговейно и стройно исполнялись мальчиками и девочками, с участием взрослых.

В Троицкой церкви в 1899 году церковный хор состоял исключительно из обучающихся детей. В Вознесенском храме в том же году существовал прекрасно организованный обширный смешанный хор, преимущественно из учащихся. В селе Ронга также существовал хор церковных певчих, который исполнял песнопения на богослужениях.

### Примечания

- 1 «Известия по Казанской епархии». 1899. № 18. С. 805-806.
- 2 Там же. С. 809.
- 3 Там же. С. 810.
- 4 Там же. С. 814.
- 5 «Известия по Казанской епархии». 1899. № 23. С. 1045-1046.
- 6 Там же. С. 1046.
- 7 Там же. С. 1047.
- 8 Там же. С. 1051.
- 9 Там же.
- 10 Там же. С. 1049.

- 
- <sup>11</sup> Там же. С. 1051.
  - <sup>12</sup> Там же. С. 1053.
  - <sup>13</sup> «Известия по Казанской епархии». 1899. № 24. С. 1091.
  - <sup>14</sup> Там же. С. 1092.
  - <sup>15</sup> «Известия по Казанской епархии». 1900. № 1. С. 21-22.
  - <sup>16</sup> Там же. С. 25.
  - <sup>17</sup> Там же. С. 16.
  - <sup>18</sup> Там же. С. 17.
  - <sup>19</sup> Там же. С. 18.
  - <sup>20</sup> «Известия по Казанской епархии». 1900. № 2. С. 54-55.
  - <sup>21</sup> Там же. С. 56-57.
  - <sup>22</sup> Там же. С. 57.
  - <sup>23</sup> «Известия по Казанской епархии». 1900. № 4. С. 86.
  - <sup>24</sup> Там же. С. 90-91.
  - <sup>25</sup> Там же. С. 94-95.
  - <sup>26</sup> Там же. С. 95.
  - <sup>27</sup> Справочная книга по Казанской Епархии. 1904. С. 436-437.
  - <sup>28</sup> Там же. С. 448-449.
  - <sup>29</sup> Там же. С. 456-457.
  - <sup>30</sup> Там же. С. 461-463.
  - <sup>31</sup> Там же. С. 466-467.
  - <sup>32</sup> Там же. С. 470-471.
  - <sup>33</sup> Там же. С. 478-479.
  - <sup>34</sup> Там же. С. 480-481.
  - <sup>35</sup> «Известия по Казанской епархии». 1900. № 17. С. 851-852.

## IV. ПРАВОСЛАВИЕ И ОТЕЧЕСТВЕННАЯ СЛОВЕСНОСТЬ

*ЛИПАТОВ Александр Тихонович,  
доктор филологических наук,  
профессор кафедры журналистики МарГУ*

### **Державин и Православие**

«В русской литературе, у великих русских писателей религиозные темы и религиозные мотивы были сильнее, чем в какой-либо литературе мира <...>. В самых значительных своих творениях она проникнута религиозной мыслью <...>. Соединение муки о Боге с мукой о человеке делает русскую литературу христианской даже тогда, когда в сознании своем русские писатели отступали от христианской веры».

*Н.А. Бердяев*

В российской литературе Г.Р. Державин (1743–1816) — личность неординарная, не до конца оцененная, пожалуй, не только современниками, но и потомками. Нет, он — не только «певец Фелицы» или «певец Екатерининского века»; он — создатель духовно-поэтического шедевра — оды «Бог» (1784).

Его стих, мощный, словно вытесанный из трудно поддающейся резцу глыбе, «во всей русской поэзии есть явление исключительно чудесное. Тот, кто окажется захваченным его неодолимую силою, никогда уже не сможет (и не захочет) освободиться от власти звучания державинского слога. Пусть слог этот покажется кому-то местами чуть устаревшим — и в самой своей архаичности всегда проявит он собственное величие»<sup>1</sup>.

А ода «Бог» подобно драгоценному алмазу сияет на скрижалях русской духовной литературы, — «и не потому, что ни-

кто не дерзал посягнуть на подобную тему — как раз дерзали, особенно в XVIII столетии, многие. И не только в России, но и в Европе. Но у одного лишь Державина поэтическая мощь и совершенство поэзии так полно и безусловно соответствуют избранной теме»<sup>2</sup>.

## 1

В России XVIII век властно заявил о рождении новой, Петровской эпохи: Петр I (1672–1725) «прорубил окно в Европу»; в стране возобладал европейский протестантизм, с коим в пору закордонных вояжей русского императора тесно срослась его душа. Возобладала новая идеология — возвышение идеала *государственности*, которую в литературе «обслуживал» особый творческий метод отображения действительности — *классицизм* (от латинского *classicus* — «первоклассный, образцовый»), понимаемый как обобщенно-канонический, идеальный экспрессивный образ.

А возник тот в XVII столетии, во Франции, в эпоху становления и расцвета абсолютной монархии. Классицизмом же сам метод назван потому, что внешне был ориентирован на классическое искусство античного мира: писатели-классицисты щедро заимствовали у античной литературы темы и сюжеты, языческую стихию образов. И все это было подчинено идее государственности: прославлялось государство и его монарх как главный носитель идеи; воспевалась слава государства, жертвенные подвиги во имя его.

«Любовь к государству, “чистейшая страсть”, никакими корыстными помыслами не замутненная, ставилась в классицизме превыше всего, главное — выше индивидуальных интересов, личных привязанностей, частных эмоций»<sup>3</sup>.

Именно об этом писал М.В. Ломоносов (1711–1765) в своем известном стихотворении «Разговор с Анакреоном»:

Хоть нежности сердечной  
В любви я не лишен,  
Героев славой вечной  
Я больше восхищен.

Вот так — прямо, открыто. (где — про гос-во?)

Как видим, понятие государства подменило собою понятие родины и всех духовных ценностей. А смысл любви православного россиянина к родине, связи с нею убедительно раскрыл о. Сергей Булгаков (1871–1944): «Родина есть священная тайна каждого человека, так же как и его рождение. Теми же таинственными и неисследимыми связями, которыми соединяется он через лоно матери со своими предками и прикрепляется к своему человеческому древу, он связан через родину и с материею-землей и со всем Божиим творением. Человек и существует в человечестве и в природе. И образ его сосуществования дается в его рождении и родине»<sup>4</sup>.

Идеология же государственности принуждает человека отказаться от всего, что не связано с государством как самодовлеющей земной ценностью; в человеке подавляется все индивидуальное, дарованное Богом. Не потому ли для писателя-классициста обращение к Богу становится скорее некоей этикетной формой, необходимостью внешнего соблюдения определенного ритуала. И не потому ли именно с этим соблазном боролся Ф.М. Достоевский (1821–1881), когда утверждал: «Правда выше России». «Ни один приверженец государственной идеологии, — пишет видный богослов профессор М.М. Дунаев (1945–2008), — не примет этой истины никогда. Заметим: Достоевский ставит правду выше России, но не Святой Руси, ибо Россия есть государство, тогда как идеал Святой Руси, идеал связи народа с Богом есть одно из выражений духовной истины, истины соборного сознания»<sup>5</sup>. К тому же, Достоевский чутко подметил важнейшую особенность нынешнего западного образа жизни: «Всяк за себя и только за себя, и всякое общение между людьми единственно для себя»<sup>6</sup>. Столь прославляемые в наше время западные ценности есть не что иное, как стремление к абсолютной полноте наслаждения сокровищами на земле. Да и нынешний мировой прогресс — не отыскание ли это все более совершенных средств к овладению такими сокровищами?

Воинствующим идеологом этих «гуманистических» идей выступил в свое время французский писатель маркиз Д.А.Ф. де Сад (1740–1814): «...тот человек, кто сумел изгнать из своего



сердца всякую мысль о Боге и религии, кто благодаря золоту или влиянию сделал себя абсолютно недосыгаемым для закона, кто закалил свою совесть и привел ее в абсолютное соответствие со своими наклонностями и очистил от всех угрызений, <...> такой человек может делать все, что пожелает, и будет по своему прав»<sup>7</sup>. Словом, если Бога нет, все дозволено.

Согласитесь, в наше время слова маркиза звучат отнюдь не как отвлеченная идея. Вот рассуждения, взятые из потока отечественной прессы конца XX века: «Бог, если Он существует, равноценен человеку. А не выше» («Литературная газета». 1990. 19 декабря), «Все должно быть подчинено человеку — и общество, и Церковь, и Бог...» («Литературная газета». 1991. 7 августа). Да, собственный интерес индивидуума стал богом нового времени, и индивидуум стал слишком алчно стяжать «сокровища на земле». Бог начал осмысляться в чисто человеческих категориях. Горнему миру прилагались мерки мира дольного.

Для идеологов нового, гуманистического, мышления эта идея выступает как проявление высшей духовности нового типа: человек — это и есть бог. Так государственность и духовность выступают в качестве жестко противостоящих друг другу систем. «Для всякой государственности быть русским значит принадлежать к могучей Империи и подчинять всего себя идее ее славы и могущества. Для человека духовной ориентации быть русским значит быть православным, как говорил о том Достоевский. Борьба этих двух пониманий на протяжении последующих времен определяла противостояние различных патриотических направлений, отраженное, в числе прочего, и русскою литературой»<sup>8</sup>.

Русская литература постпетровской поры — литература душевного беспокойства; она «запечатлела в слове и образе религиозный опыт русского человека: и светлый и темный, спасительный и опасный для души. Опыт веры и опыт безверия»<sup>9</sup>. В отличие от европейского гуманизма с его отвержением Бога, для гуманизма христианского человек есть высшая мера всех вещей, ибо создан он по образу и подобию Божию.

Создатели русского классицизма, пожалуй, не оставили после себя таких творений, кои можно было бы мерить самой

высшей художественной мерой. Но в блеске славы великих мастеров словесности той поры не померкло лишь одно имя — имя Державина, создателя величественной оды «Бог» с ее негазированной духовной светоносностью.

## 2

Итак, петровский протестантизм не смог поколебать основ Православия, свидетельством чему державинская ода «Бог» — своего рода поэтическое богословие, живое дыхание поэзии, величественной и неповторимой; в ней — строгие и четкие вероучительные формулы о Боге и величии Его деяний.

Дух, всюду сущий и единый,  
Кому нет места и причины,  
Кого никто постичь не мог,  
Кто все собою наполняет,  
Объемлет, зиждет, сохраняет,  
Кого мы называем — Б о г.<...>  
Себя Собою составляя,  
Собою из Себя сияя,  
Ты Свет, откуда свет истек.  
Создавый все единым Словом,  
В твореньи простираясь новым,  
Ты был, Ты есть, Ты будешь век!

В богословской практике не единожды высказывалось мнение, будто Державин в своей оде выступает скорее деистом, нежели истинным христианином, и исследователи указывают при этом на идею непостижимости Бога для человеческого воображения, высказанную поэтом в последней строфе оды:

Неизъяснимый, непостижимый!  
Я знаю, что души моей  
Воображении бессильны  
И тени начертать Твоей...

Создатель в Своей сущности непостижим для человека, однако богопознание для него возможно. Для Державина познание величия Творца совершается через восхищение величием сотворенного мира. Хотя поэт и сознает, что такое величие ничтожно мало по сравнению с истинным величием Бога.

«Державин познает Бога через познание Его отражения в творении. И через познание себя самого как отражения этого творения»<sup>10</sup>.

Суть деизма, в коем Державина упрекают некоторые толкователи оды «Бог», убедительно истолковал профессор А.И. Осипов: в деистической системе, отмечает он, «человек абсолютно автономен», «для его духовной жизни не требуется никакого общения с Богом»; деизм полностью отвергает необходимость Бога для человека, а это «может привести к прямому богоборчеству»<sup>11</sup>.

Но у Державина человек как раз и не является самодовлеющей ценностью; его бытие получает свое осмысление именно через связь с Богом — так что ни о каком богоборчестве и речи быть не может:

Тебя душа моя быть чаёт,  
Вникает, мыслит, рассуждает:  
Я есмь — конечно есть и Ты!  
Ты есть! — природы чин вещает,  
Гласит мое мне сердце то,  
Меня мой разум уверяет,  
Ты есть — и я уж не ничто.

Не только восславление Создателя, но и возвеличение человека составляет предмет поэтического восторга Державина. Его убеждение в божественном происхождении человека — выношенная и выстраданная философия жизни. «Поставленный Замыслом о мире в центр вселенной человек, пусть и в малой мере, несет в себе отсвет Божия всесовершенства. Молитвенный и ликующий голос гениального поэта сам собою становится проявлением этого человеческого величия»<sup>12</sup>:

...Ты во мне сияешь  
Величеством Твоих доброт;  
Во мне Себя изображаешь,  
Как солнце в малой капле вод.

Известно, что ни одна религия, ни одна философская система не ставит человека столь высоко, как это делает Православие. Согласно Замыслу, в свете православного учения человек

должен стать своего рода связью между Творцом и творением, передавать через себя всему живому творческую энергию Создателя.

При этом Державин оценивает человека (как и себя самого) с точки зрения его места в Замысле, но не в отпадении; поэт воспевает человека в том состоянии, в какое он должен возвратиться, восстановив связь с Богом:

Частица целой я вселенной,  
 Поставлен, мнится мне, в почтенной  
 Средине естества я той,  
 Где кончил тварей Ты телесных,  
 Где начал Ты духов небесных  
 И цепь существ связал всех мной.  
 Я связь миров, повсюду сущих,  
 Я крайняя степень вещества;  
 Я средоточие живущих,  
 Черта начальна Божества...

Согласно православному учению (а Державин владел им отменно), смысл существования человека — это достижение богоподобия, обожения; а залогом этого для человека становится именно предназначенное ему место в Замысле: в слабости человеческой природы заключено не только его ничтожество, но и его величие — величие духа. Именно эту антиномию Державин и отразил в следующих строках знаменитой оды:

Я телом в прахе истлеваю,  
 Умом громам повелеваю,—

после чего следует четкая заключительная формула: Я царь — я раб — я червь — я Бог!

Обратите внимание, ставя человека в полную зависимость от Бога Сущего и именуя его богом, поэт вовсе не противопоставляет его и, тем более, не делает равным Создателю:

Твое созданье я, Создатель!  
 Твоей премудрости я тварь,  
 Источник жизни, благ податель,  
 Душа души моей и царь!  
 Твоей то правде нужно было,

Чтоб смертну бездну проходило  
Мое бессмертно бытие;  
Чтоб дух мой в смертность облачился  
И чтоб чрез смерть я возвратился!  
Отец! — в бессмертие твое.

Однако в последней строке данного фрагмента оды некоторым ее комментаторам видится отрицание Державиным личного Бога и даже личностного начала в человеке.

«Но, — замечает М.М. Дунаев, — понимается ли автором оды смерть как растворение в некоей безличной субстанции? Подобное понимание противоречило бы всему пафосу оды “Бог”, ибо вся она есть именно *личное* словословие сознающего себя творения, обращенного к *Личности* Творца»<sup>13</sup>.

Все поэтическое творчество Державина выходило далеко за рамки классицизма. Его ода «Бог» — явление поистине эпохальное не только для его творчества, но и для всей русской литературы; она — его завет ближним и далеким потомкам. Ода требует вдумчивого медленнотечения; в ней — бездна мудрости, зовущей читателя к глубоким размышлениям над светоносным Божественным словом.

Будучи выдающимся поэтом, Державин выступал как властелин дум времени: в его лучших творениях — не только их художественное совершенство, но и несомненное превосходство его мудрого созерцания мира. Державину было тесно в тисках классицизма; российскому литературному творчеству было еще так далеко до реализма, в котором оно заявит о себе лишь во второй половине XIX века. Но уже в XVIII веке Державин в своих поэтических творениях разрушает эстетические каноны оды. Однако, путь новатора в реальных исторических условиях той поры был не из легких.

### 3

«До Державина, — писал выдающийся отечественный литературовед Г.А. Гуковский (1902–1950), — все элементы художественного произведения подчинялись принципу согласованности друг с другом по закону искусства и жанра: “высокая” тема сочеталась с “высокой” лексикой и т.д. Державин вы-

двинул новый принцип искусства, новый критерий отбора его средств — принцип индивидуальной выразительности. Он берет те слова, те образы, которые соответствуют его личному, человеческому, конкретному намерению воздействия. “Высокое” и “низкое” у него сливаются. Он отменяет жанровую классификацию. Его стихи — не проявление жанрового закона, а документы его жизни»<sup>14</sup>.

Видный исследователь творчества Г.А. Гуковского Г.П. Макогоненко (1912–1986) указывает, что «реальный анализ художественной системы Державина привел Г.А. Гуковского к определению основы художественного метода поэта. Для исследователей ясно, что “поэтическая система классицизма оказалась радикально разрушенной Державиным”. Но, разрушая старую систему, поэт создал новую»<sup>15</sup>.

«В самой сущности поэтического метода,— пишет Г.А. Гуковский,— Державин тяготеет к реализму. Он впервые в русской поэзии воспринимает и выражает в слове мир зримый, слышимый, плотский мир отдельных, неповторимых вещей. Радость обретения внешнего мира звучит в его стихах»<sup>16</sup>.

Однако, этот исторически и эстетически точный вывод серьезного ученого не получил признания и развития у историков литературы XVIII века. Да и современные литературоведы продолжают видеть в Державине лишь законченного классициста.

«Выводы Г.А. Гуковского игнорировались прежде всего потому, что примитивно понимался реализм. Реализм Пушкина — это программно новый этап исторического развития данного направления. В дальнейшем он будет обогащаться, приобретать все более сложный характер. Ему же, естественно, предшествовал начальный этап. И стоял у истоков развития реалистического направления в поэзии Державина. Мощный гений поэта обусловил возможность совершённого им поворота»<sup>17</sup>.

В державинские оды вторгается пейзаж, знаменуя индивидуальность стиля, выражающего начало реализма: поэт-новатор отказывается от традиционной аллегии, господствовавшей в классицизме, и изображает человека в условиях «истинной природы». Так, осень он рисует во всем ее неповторимом многообразии («Уже румяна осень носит Снопы густые на гумно»),

а наступившую вслед за нею зиму изображает так, как никогда она дотоле в русской поэзии не изображалась («Идет седая ча-родейка, Косматым машет рукавом»).

И, посмотрите, как щедро и зримо проступает реализм в державинском «Водопаде» (1798):

Алмазна сыплется гора  
С высот четыремя скалами;  
Жемчугу бездна и серебра  
Кипит внизу, бьет вверх буграми;  
От брызгов синий холм стоит,  
Далече рев в лесу гремит.

Именно под влиянием открытого Державиным реалистического стиля, А.С. Пушкин (1799–1837), будучи романтиком в поэзии, решительно пересматривает свои эстетические убеждения. Создавая своего «Евгения Онегина», реалистический роман в стихах, он опирался на державинскую «Жизнь Званскую» — эту первую в русской поэзии смелую попытку создания романа в стихах. И, пожалуй, вовсе не случайно и в державинской «Жизни Званской», и в пушкинском поэтическом романе их главный герой носит одно и то же имя — *Евгений*.

«Открытия Державина исторически были так важны, что Пушкин, вступивший на самостоятельный путь реализма, не мог не воспользоваться его художественным опытом при написании первого русского реалистического романа. И в дальнейшем чем полнее и ярче проявлялся гениальный дар Пушкина-поэта, чем значительнее оказывалась его роль в формировании русского реализма, тем острее ощущал он свою связь с предшественниками, тем настойчивее говорил в своих произведениях о законе преемственного развития литературы. И вновь на первом месте был Державин»<sup>18</sup>.

Державинский поэтический гений сопровождал Пушкина в течение всей его творческой жизни: великий ученик воздавал дань уважения своему великому учителю. «Поэзия Державина,— писал В.Г.Белинский (1811-1848) в «Литературных мечтаниях,— есть безвременно явившаяся <...> поэзия пушкинская, а поэзия пушкинская есть вовремя явившаяся <...> поэзия державинская».

Как всякий великий художник слова, Державин не может быть вмещен в прокрустово ложе чистых схем некоего, отдельно взятого литературного направления. В идеологические рамки классицизма никак не укладываются такие державинские строки:

Возможно ли сравнять что с вольностью златой,  
С уединением и тишиной на Званке?  
Довольство, здравие, согласие с женой,  
Покой мне нужен — дней в останке  
(«Евгению. Жизнь Званская», 1807).

И было это уже нечто новое — и не только для классицизма и тогдашней русской литературы, но и для всей отечественной культуры. К концу XVIII века происходит переориентация сознания в системе жизненных ценностей. «Сказывается своего рода душевная усталость, желание обратиться от сковывающих сознание и естественное чувство государственных догм и проблем к простым человеческим понятиям, к радостям частной жизни, к общению с природой, а не с табелью о рангах»<sup>19</sup>.

В 1794 году поэт И.И. Дмитриев (1760—1837) написал стихотворение «Видел славный я дворец...», которое по существу явилось поэтическим манифестом времени, разрушающим каноны классицизма. Есть в нем такие строки:

Обратите внимание, как дмитриевским стихам подобно эху откликается Державин в своем «Желании» (1797):

К богам земным сблизаться  
Ничуть я не ищу,  
И больше возвышаться  
Никак я не хочу.  
Души моей покою  
Желаю только я:  
Лишь будь всегда со мною  
Ты, Дашенька моя!

Новые мотивы, новые звучания стихов, новое видение самой жизни... Да, хорошо, даже прекрасно во дворце царском, но в шалаше с Лизонькой и Дашенькой — лучше. Словом, рус-



ский человек конца XVIII века предпочел частную жизнь — жизнь «в шалаше».

Это новое литературное направление не получило сразу своего названия. Но на его вершине все заметнее сияло имя Н.М. Карамзина (1766—1826), и в писательской среде новое нарождавшееся творческое направление все чаще именовалось *карамзинизмом*. Однако жизнь внесла свой корректив: в самом конце XVIII века в России установился его иной, западноевропейский термин — *сентиментализм*.

А возник этот творческий метод в Англии; его основоположником был признан Лоренс Стерн (1713—1768). В 1768 году писатель опубликовал свое «*Сентиментальное путешествие по Франции и Италии*»; оно-то и дало название всему новому литературному направлению. Но, повторим, в России сентиментализм стал известен лишь в конце XVIII века, когда в 1793 году появился его первый перевод на русский язык, и носил он примечательное название — «*Чувственное путешествие Стерна*». В отличие от классицизма, сентиментализм, что явствует из самого названия (от латинского *sens, sentis* — «чувство»), апеллирует не к рассудку, а к чувству, к внутреннему эмоциональному миру человека. Душевное чувство становится средством формирования человеческой индивидуальности: в отличие от человека государственного, «внешнего», каким его видел классицизм, сентиментализм сосредоточивает внимание на «внутреннем человеке», человеке частном. В 1792 году появилась карамзинская повесть «Бедная Лиза», в которой писатель убедительно показал, что «и крестьянки любить умеют». Чувство выступает как самодостаточная ценность; весь мир рассматривается как средство для возбуждения различных эмоциональных состояний.

Державин по-своему воспринял новое литературное направление; в него он вошел «с Богом в душе»: с державинской поэзией мощная струя русского Православия вторглась в сентиментализм и пронизала его. У русского сентиментализма принципиальные отличия от сентиментализма западного. *Сентиментализм западный* (стерновско-русоистского толка), протестантский по духу, эвдемонический (от греческого

*eudemonia* — «счастье»); в нем стремление к абсолютной полноте наслаждения сокровищами на земле, предпочтение им. А *русский сентиментализм* — сотериологический (от греческого *soterio* — «спасение»); он самобытен по своей сути, и его, кажется, было бы справедливее называть карамзинизмом; в нем — гены Православия, тяготение к духовному, возвышение небесного над земным.

Собственно, Державин фактически стал предтечей русского сентиментализма («карамзинизма»): в классицизм с его императивом державного рационализма он внес духовность; в державинской поэзии, сентиментальной по форме, человек выступает с одаренной душою — душою, что озарена Богом. В поэзии Державин явил себя мудрым философом с душой христианина; будучи «у времени в плену», в истории русской литературы он навсегда остался великим поэтом, выдающимся духовным мыслителем. И можно ли, скажите, не помнить Г.Р. Державина, не воздавать должное ему, славному сыну Отечества и Православия?

### Примечания

<sup>1</sup> Дунаев М.М. Православие и русская литература: учебное пособие для студентов духовных семинарий; в 5-ти частях. М., 1996. Ч. 1. С. 88.

<sup>2</sup> Там же. С. 88.

<sup>3</sup> Там же. С. 76.

<sup>4</sup> «Новый мир». 1989. № 10. С. 204.

<sup>5</sup> Дунаев М.М. Православие и русская литература. С. 77.

<sup>6</sup> Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений. Т. 25. Л., 1979. С. 84.

<sup>7</sup> Маркиз де Сад. Жюльетта. Т. 2. М., 1992. С. 306.

<sup>8</sup> Дунаев М.М. Православие и русская литература, С. 77.

<sup>9</sup> Там же. С. 15.

<sup>10</sup> Там же. С. 90.

<sup>11</sup> Осипов А.И. Основное богословие. М., 1994.

<sup>12</sup> Дунаев М.М. Православие и русская литература. С. 90.

<sup>13</sup> Там же. С. 92.

<sup>14</sup> Гуковский Г.А. Русская литература XVIII века. М., 1939. С. 411.

<sup>15</sup> Макогоненко Г.П. Поэзия, воссоздающая «истинную картину натуры» // Г.Р. Державин. Сочинения. Л., 1987. С. 6.

<sup>16</sup> Гуковский Г.А. Русская литература XVIII века. С. 6.

---

<sup>17</sup> Макогоненко Г.П. Поэзия, воссоздающая «истинную картину природы». С. 6. Подробнее об этом: Макогоненко Г.П. От Фонвизина до Пушкина. М., 1969. С. 336-508.

<sup>18</sup> Макогоненко Г.П. Поэзия, воссоздающая «истинную картину природы». С. 23.

<sup>19</sup> Дунаев М.М. Православие и русская литература. С. 106.

*КАРПОВ Игорь Петрович,  
доктор филологических наук,  
профессор кафедры русской  
и зарубежной литературы МарГУ,  
заслуженный деятель науки Республики Марий Эл*

### **Триединство русской литературы**

Словесность: два корневых смысла этого слова (*слово* и *весть*) содержат в себе указание на неразрывную связь формы (слова как ряда букв/звуков) и содержания: само слово и есть весть. К тому же, во-первых, весть — от кого-то исходящую, во-вторых, — к кому-то обращенную, в третьих, — что-то содержащую. Самая важная весть Бога человеку — Евангелие — благая весть. Слово *словесность* указывает нам и на то, что в основе русской словесности — слово (а не просто буква, как в значении слова *литература*). В пределах православной традиции это слово, изначально идущее от Бога. Отсюда ответственность человека за использование слова и понимание того, что данное Богом слово в конечном итоге к Богу и обращено. Человек своим словом тоже несет человеку какую-то весть.

Это опять же по смыслу, условно отделяемому от формы, а форма слова у русских — русское слово (язык, речь) в его различных речениях. Русский язык, постепенно выделяющийся из общеславянского, развивался в своём трехсоставном историческом бытии — как слово духовное (церковнославянское речение), как слово мирское (общеупотребительное, употребительное в быту, господствующее в мирской устной словесности) и слово светское (литературное речение, литературный язык).

#### 1

В многовековых спорах о русском литературном языке, о церковнославянской основе этого языка (А.И. Соболевский, А.А. Шахматов, Б.М. Ляпунов, Л.В. Щерба, Н.И. Толстой и др.) или о сложном взаимодействии церковнославянских

книжных и разговорных восточнославянских элементов в составе древнерусских памятников (М.В. Ломоносов, А.Х. Востоков, Ф.И. Буслаев, М.А. Максимович, И.И. Срезневский и др.) обращает на себя внимание то и дело впрямую или косвенно провозглашаемая идея единого русского языка, существующая в близких друг другу “наречиях”.

“Когда русский народ обратился к христианству, он нашел уже все книги, необходимые для богослужения... на наречии, отличающемся от его народного наречия очень немногим. Книги эти послужили основанием письменности русской: она пошла по пути, указанному ими, удерживая постоянно в близком сродстве язык свой с языком народа” (И.И. Срезневский)<sup>1</sup>.

Не три языка (церковнославянский, разговорный, литературный), а единый язык в его трехсоставности — такая точка зрения позволяет преодолеть разноголосицу во взглядах как на историю и природу литературного языка, так и на историю и состав русской словесности.

“Главная причина приверженности к церковно-славянскому языку заключается в том, что богослужение — традиционно; божественная природа **культы** способствует неизменности того священного языка, на котором впервые были написаны (или переведены) богослужебные книги. Разговорный язык и созданный на его основе литературный язык, наоборот, меняются со временем и, кроме того, склонны заимствовать слова из других языков, создавать новые слова для новых понятий и изменять исходные значения слова” (Г. Коробьин, Н. Михайлова)<sup>2</sup>.

## 2

14 марта 1811 года — 200 лет назад! — Александр Семёнович Шишков при открытии Беседы любителей русского слова выступил с речью, в которой говорил о великом даре, полученном человеком от Бога, — даре слова. Высказал он и созревшую к тому времени в обществе мысль о “трёх родах” русской словесности.

Позволю себе большую цитату, так как только в самое последнее время произведения А.С. Шишкова начинают переиздаваться, причём оставаясь недоступными широкому читателю.

“Словесность нашу можно разделить на три рода. Одна из них (**духовная словесность**. — *И.К.*) давно процветает, и сколько древностью своею, столько же изяществом и высотой всякое новейших языков витийство превосходит. Но она посвящена была одним духовным умствованиям и размышлениям. Отсюда нынешнее наше наречие или слог получил и может еще более получить недосыгаемую другими языками высоту и крепость.

Вторая словесность (**мирская**. — *И.К.*) наша состоит в народном языке — не столь высоком, как священный язык, однако весьма приятном, и который часто в простоте своей сокрывает самое сладкое для сердца и чувств красноречие.

Оба сии роды словесности, весьма различные между собою, требуют немало в них упражнения, дабы напоиться духом их и научиться чувствовать красоты оных; ибо без того могут они быть подобны драгоценному камню, который до тех пор не привлекает к себе взоров, покуда искусная рука художника не снимет с него покрывающую блеск его корку.

Возьмем сии две словесности, т. е. **священные книги и народные стихотворения** (выделено нами. — *И.К.*) на других языках и сравним их с нашими. Мы увидим, как далеко они от нас отстают.

Третья словесность наша (**светская**. — *И.К.*), составляющая те роды сочинений, которых мы не имели, процветает не более одного века. Мы взяли ее от чужих народов, но, заимствуя от них хорошее, может быть, слишком рабственно им подражали, и, гонясь за образом мыслей и свойствами языков их, много отклонили себя от собственных своих понятий”<sup>3</sup>.

Обратим внимание на то, что А.С. Шишков не отделяет словесность от языка. Под “третьей словесностью”, “нашей” подразумевается художественная словесность XVIII века (подражательная, часто переводная), в борьбе за чистоту языка которой А.С. Шишков отдал много сил.

Следующее понимание трехсоставности русской словесности родилось несколько лет назад, без подсказки А.С. Шиш-

кова, и является как бы конспективным изложением нашего понимания проблемы единства и внутреннего разнообразия русской словесности.

## 3

Трехсоставность русского слова и субъектно-объектная трочичность вести, несомой этим словом, соответствует трем частям русской словесности.

Первая часть — *духовная словесность*, по Божьему вдохновению созданная и к душе человеческой обращённая: от Библии и молитв, от “Слова о Законе и Благодати” митрополита Илариона — до слов, проповедей, духовной публицистики современных пастырей. Цель её — воцерковление, одухотворение читателя: жизнь в духе, душевное спасение. Основная черта её бытования — традиционность в пределах духовной ритуальности, устояние духовного опыта, сохранение священного молитвенного языка (церковнославянского). Основное содержание духовной словесности — Божественные заповеди роду людскому, обращение человека к Богу, Святой Троице, Иисусу Христу, Божией Матери, апостолам и всем святым.

Вторая часть — *мирская словесность*, миром (народом) созданная и к миру (народу) обращённая (устное народное творчество = фольклор). Цель её — передача от поколения к поколению жизненного опыта народа. Основная черта бытования — тоже традиционность, но в пределах синкретической ритуальности (единство слова и жизненной ситуации), с устоянием нравственных норм и стереотипов поведения, сохранение традиционных, из глубины веков идущих языковых форм (собственно народного языка). Предмет мирской словесности — мир, человек как часть целого, как выразитель деяний и нравственных норм этого мира.

Третья часть — тоже мирская (по отношению к духовной словесности), но создаваемая отдельными авторами — *светская словесность*: от “Повести временных лет” и “Слова о полку Игореве” — до современной лирики и романских жанров. Эта словесность обращена к *свету* (определённому кругу образованных читателей). Цель её — передача читателю ин-

дивидуального восприятия жизни автором: жизнь личности, её охрана и преуспевание в среде других личностей. Основная черта её бытования — изменчивость, ориентация на современность, постоянное совершенствование литературного языка. Эта часть русской словесности — в силу своей изменчивости и ориентации на современность — наиболее подвержена влиянию времени. Так, в период своего зарождения она выражает господствующие в обществе христианские идеи, но, начиная с XVIII века, часть её подпадает под влияние сначала масонской идеологии, далее — идеологии революционно-демократической, коммунистической, атеистической, сегодня — либерально-демократической, с её “вечными” (прозападно-индивидуалистскими) ценностями.

Начиная с письменной эпохи все три части русской словесности сложно взаимодействуют, порой с преобладанием одной из них и её преимущественным влиянием на другие.

«“Слово о полку Игореве”, “Слово Даниила Заточника”, отрывки исторических сказаний в летописях, “Слово о погибели Русской земли” и тому подобные произведения показывают, что в начальные века русской жизни, кроме церковно-учительной книжности, существовала и развивалась светская литература, достигнувшая в Южной Руси значительного расцвета. Если бы “Слово о полку Игореве” было одиночным для своей эпохи, то оно было бы, конечно, исторической несообразностью”<sup>4</sup>.

В последние два-три века на первое место выдвинулась мирская светская словесность — что обычно и называется *литературой*, что и преподается в школах и вузах, в основном это так называемая классическая литература (XIX век, “критический реализм”), советская литература (XX век, “социалистический реализм”) и современная литература (конец XX — начало XXI века, с неустоявшимся названием).

#### 4

Трехсоставность русского языка и русской словесности — идея, как мы видели, давняя, но только в последнее время она разрабатывается лингвистами и литературоведами, принимаю-



щими идею внутреннего единства как языка, так и словесности, а значит — единство нашей духовной жизни.

«Рискну сказать, что церковнославянский язык — священный язык Православной Руси — остается живым не только для всех чад Церкви, но и для тех, кто знает и любит русскую религиозную поэзию»; *«Именно в поэзии русский и славянский органически сочетаются как один великий язык (курсив мой. — И.К.). Я глубоко убежден, что не следует противопоставлять живой великорусский язык, на котором мы все говорим, священному славянскому, звучащему в храме, ибо не стоит разделять жизнь и молитву, они должны органически сочетаться. Русский язык вырос и окреп на благодатной почве церковнославянского, — об этом убедительно свидетельствует вся наша классическая литература.*

Русская поэзия стала блюстительницей славянского, начиная с Ломоносова и Державина. Именно поэзия унаследовала и бережно хранит великое лексическое и духовное богатство Часослова, Псалтири и Евангелия. Таким образом, культурная преемственность в поэзии осуществляется через хранение духовной традиции»<sup>5</sup>.

Все три части русской словесности существовали изначально, одновременно (с появлением письменности, а мирская словесность и ранее), они сложно взаимодействовали в процессе развития и русского языка и русской словесности.

Возьмём в качестве примера только духовную словесность, несколько веков уже изгоняемую из «литературы».

Вспомним: совсем недавно на Руси принято Православие, и вот уже в середине XI века митрополит Иларион пишет «Слово о Законе и Благодати», дьяк Григорий переводит Евангелие для новгородского посадника Остромира (Остромирово Евангелие) (1056 —1057), митрополит Георгий пишет первое русское полемическое сочинение против латинской веры «Стязанье с латиною» (1062 —1077). Духовная словесность и духовная публицистика из века в век утверждали православную веру в полемике с талмудическим иудаизмом и постоянной католической экспансией, далее — в борьбе с ересями. Утверждением

веры и борьбой за ее чистоту проникнута вся история русского православного народа.

На заре политического и нравственного возрождения — в XIV веке — три звезды воссияли над Россией: митрополит Алексей, Сергей Радонежский и святитель Стефан, каждый в своей сфере деятельности способствуя распространению и укреплению Православия.

В середине следующего, XV века, погибнет Византия (1453), Русь примет судьбоносное решение, отказавшись от Флорентийской унии, осознав себя единственной хранительницей Православия — Третьим Римом.

В XVI веке создают свои духовные и духовно-публицистические произведения преподобные Нил Сорский и Иосиф Волоцкий, святитель Макарий составляет “Великие (Макариевские) Четьи Минеи”, впервые собрав воедино всю имеющуюся на Руси церковную литературу, а также — по его указаниям — была составлена “Сводная кормчая книга”, объединяющая почти весь известный в Русской Церкви канонический материал, и “Никоновская летопись”, и “Степенная книга”. Наконец, выходит в свет “Апостол” — первая печатная книга на Руси.

Всё это существует одновременно с сочинениями Максима Грека, митрополита Даниила, перепиской кн. А. Курбского и Ивана Грозного.

Реформы Петра I, поддержанные церковными деятелями Малороссии, прошедшими курс богословия по иезуитским образцам (Феофан Прокопович), приводят к секуляризации Церкви, к умалению её роли в обществе, в том числе и просветительской. Но появляется старец Паисий Величковский (1722 — 1794), который со своими учениками переводит “Добротолюбие”.

“Интересно сравнить, — пишет Георгий Флоровский. — Феофан Прокопович был весь в ожиданиях и в новизне, в будущем, в прогрессе. И старец Паисий, — он весь в прошлом, в преданиях, в предании. Но именно он был пророком и предтечей...”<sup>6</sup>. Одновременно со старцем Паисием творит замечательный русский писатель Тихон Задонский (1724 — 1782)

(“Сокровище духовное, от мира собираемое” (1770); “Об истинном христианстве” (1776).

Если взять конец XVIII века, то также можно отметить два противоположных явления – жизнь и светское творчество А.Н. Радищева и духовный подвиг митрополита Ростовского Арсения (Мациевича). И тот, и другой были жестоко наказаны Екатериной II, но один за свое промасонское “Путешествие из Петербурга в Москву”, а второй за защиту Православия и призыв восстановить Патриаршество. Первый был, вконец концов, возвращен из ссылки, вернулся к государственной деятельности и бесславно умер, второй принял смерть в Ревельском каземате. Чем была бы светская литература того же XVIII века и далее XIX-го без этой духовной ветви нашей словесности, без подвижнической деятельности верных сынов Православной Церкви?

Многие святители принимали активное участие в культурной жизни России, несли слово Божие посредством общения, многие обладали даром образного слова.

Трудно представить русскую словесность XIX века без святителя Игнатия Брянчанинова (1807 – 1867), его духовного труда “Отечник”. Святителя знали и ценили митрополит Филарет (Дроздов), Н.В. Гоголь, Ф.М. Достоевский. Ему посвятил свой рассказ “Инженеры-бессребреники” Н.С. Лесков. Примечательно, что святитель Игнатий, осуждая пассивных, скучающих, от скуки творящих зло героев светской литературы, сам в 1847 году создал для широкого читателя повесть о библейском праведном Иосифе. “Желаем,— написал он в предисловии, — чтоб многие из последователей Печорина обратились в последователей Иосифа”. Святитель Игнатий в 1858 – 1861 годах был епископом Кавказским и Черноморским — в местах, так любимых и воспеваемых многими светскими поэтами, писателями, которые, однако, обошли молчанием духовное служение и творчество святителя.

Духовная публицистика и поэзия лиц духовного звания XIX – XX веков — неотъемлемая часть русской словесности, представители которой часто являются авторами исследований и творчества светских писателей. В смутный рубеж XIX – XX ве-

ков на всю Россию звучало предостерегающее слово протоиерея Иоанна Кронштадтского, обличающего “толстовство” Л.Н. Толстого, других еретиков и сектантов. В опять же смутное время конца XX столетия с пламенным словом о православной вере и русской культуре обратился к современникам Высокопреосвященнейший Иоанн, митрополит Санкт-Петербургский и Ладужский (“Самодержавие духа”). В XX веке с яркими филологическими трудами выступили представители РПЦЗ — архиепископ Иоанн (Шаховской): “Пророческий дух в русской поэзии (Лирика Алексея Толстого)”, “Революция Толстого”, “Достоевский”, “О поэзии”; митрополит Антоний (Храповицкий): “Ключ к творениям Достоевского”; митрополит Анастасий (Грибановский): “Нравственный облик Пушкина”, “Беседы с собственным сердцем”.

Чтобы понять и плодотворно исследовать русскую словесность в её трехсоставности, нужно занять позицию не культуры (“Как в плоскости культуры отличить церковь от кабака?” — о. Павел Флоренский), позицию не литературы (позиция нашего литературоведения, раздробляющая единую словесность, отрывающую её и от исторического процесса, и от трагедий религиозной и идейной борьбы), но позицию жизнедеятельности народа. Процесс жизнедеятельности связан с процессом вербализации, то есть сопровождением жизни словом.

Когда мы идем на работу и мать (жена, бабушка, теща) провожает нас молитвой и пожеланием ангела-хранителя в путь; когда современный студент, одетый по последней “западной” моде, говорит своему товарищу (после экзамена): “Ну что, твоя душенька довольна?”; даже когда один выпивоха говорит другому: “Я вообще тебя не понимаю: у тебя половина слов пустопорожних”; когда простая крестьянка восклицает: “Вот такая нынче осень — очей очарованье”, совсем не думая или не помня, кого она цитирует, — тогда сама жизнь убеждает нас в том, что в каждом мгновении нашем может быть слово и духовное, и обыденное, и светское (авторское, литературное).

Особенно наглядно можно представить триединство русской словесности, вообразив сидящими и беседующими за одним столом Арину Родионовну, Александра Пушкина и

митрополита Филарета (Дроздова). И тогда прозвучат и “про стародавних бар пленительный рассказ” (Н.М. Языков) Арины Родионовны, и известная стихотворная переписка поэта и митрополита.

### Примечания

<sup>1</sup> Срезневский И. И. Мысли об истории русского языка и других славянских наречий. СПб., 1884. С. 32.

<sup>2</sup> Коробьин Г., Михайлова Н. Исправление богослужебных книг. Исторический обзор за период с XV до начала XX века // Богослужебный язык русской церкви: История. Попытки реформации. М., 1999. С. 10.

<sup>3</sup> Шишков А.С. Огонь любви к Отечеству / Сост., коммент., послесл. В. В. Семенцова; Предисл. А.Ю. Минакова / Отв. ред. О.А. Платонов. М., 2011. С. 378-379.

<sup>4</sup> Никольский Н.К. Ближайшие задачи изучения древнерусской книжности. СПб., 1902. С. 10.

<sup>5</sup> Никитин В.А. Духовная традиция и культурная преемственность (Благая весть в русской поэзии) / Рождественские чтения 2002 года. [http://oroik.netda.ru/chten\\_02/nikitin02.htm](http://oroik.netda.ru/chten_02/nikitin02.htm).

<sup>6</sup> Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. 3-е изд. с предисл. прот. И. Мейендорфа и указателем имен. Париж, 1983. С. 127.

*МИХЕЕВА Ольга Васильевна,  
кандидат филологических наук,  
доцент кафедры русской и зарубежной литературы МарГУ*

### **Проблема спасения в философско-религиозных исканиях Ф.М. Достоевского в 1860-1870-х годах**

Творчество Ф.М. Достоевского, по справедливому замечанию исследователей, было ориентировано на богатое духовное наследие Православной Церкви, которое писатель осваивал в продолжение всей своей жизни и воплощал в своих произведениях. Не случайно проблема спасения стала одной из основополагающих в системе православно-христианского миропонимания и творчества писателя.

Важно выяснить суть понятия спасение как понятия богословского. «Азбука христианства» дает ему следующее определение: «Спасение — цель христианства, заключающаяся в достижении высшего блаженства, то есть жизни в полном единении с Богом в соответствии с Божественным замыслом»<sup>1</sup>. Похожее определение спасения можно обнаружить в словаре «Христианство»: «Спасение — по религиозным представлениям, достижение человеческой душой состояния освобождения от греха и обретение вечного блаженства, даруемого Богом при соблюдении условий и требований, предъявленных Им или от Его имени через Священное Писание или иным способом»<sup>2</sup>. Итак, спасение — высший дар со стороны Бога, результат избавления от греховной силы. Сам Достоевский называет спасение «мыслью христианской и высоконравственной». «Формула её — восстановление погибшего человека, задавленного несправедливо гнётом обстоятельств, застоя веков и общественных предрассудков»<sup>3</sup>, — пишет он.

Многие мировоззренческие принципы Достоевского формировались под влиянием учений таких служителей Церкви, как епископ Воронежский и Елецкий Тихон (Задонский), живший в XVIII веке, святитель Феофан (Затворник) Вышенский (XIX век). Особенно важны следующие сочинения свт. Тихона (Задонского): «Письма келейные»<sup>4</sup>, «Письма посланные»<sup>5</sup>,

«Краткие нравоучительные слова»<sup>6</sup>, а также работа «Сокровище духовное, от мира собираемое»<sup>7</sup>.

Сборник «Письма келейные» содержит 123 письма святителя. «В нынешний день великий, не имея более чем тебя поздравить, как всемирною радостию, — тою тебя поздравляю. Какая она есть? — Сын Божий пришел грешников спасти. Радуйтесь, грешники! Бог и Господь наш пришел ради нас в мир, спасти нас»<sup>8</sup>, — пишет свт. Тихон (Задонский) в первом же письме. В последующих письмах он задается вопросом: «Неужели де все и спасаются, когда ради всех Христос пришел в мир?»<sup>9</sup> Ответ на вопрос является ключевой идеей, объединяющей творения воронежского святителя. Он пишет о том, что спасется лишь имеющий веру: «Иже веру имеет и крестится, спасен будет; и иже не имеет веры, осужден будет»<sup>10</sup>.

Идейное содержание этих писем находит свое развитие в следующем творении святителя — «Письма посланные». Оно содержит 46 писем. В них спасение показано как главное стремление в жизни каждого христианина. «Первейшее дело и само-нужнейшее есть вечное спасение»<sup>11</sup>, — эту мысль святитель несколько раз приводит в своих письмах. Достигнутое спасение, по его мнению, должно превосходить все материальные блага. Он отмечает: «Нужно нам одеяние, пища, питье, дом и проч.; но вечное спасение так нужно, что без него все ничто. Всё имеет, кто спасение имеет: ничего не имеет, кто спасения не имеет, хотя бы и весь мир под собою имел»<sup>12</sup>. Основополагающей в этом собрании писем также является мысль о непреходящем наличии веры у человека. Кроме веры, епископ выделяет смирение и христианскую любовь как пути ко спасению.

Важна и роль работ свт. Феофана (Затворника) Вышенского, особенно его учения «О нашем спасении»<sup>13</sup>. Идеи святителя во многом сходны с идеями свт. Тихона (Задонского). Он также связывает спасение человека с верой в Бога. В разделе «Начертания христианского нравоучения» он отмечает: «Христианство есть домостроительство нашего спасения в Господе Иисусе Христе. Так как человеку нельзя спастись без Бога, а Богу нельзя спасти человека без человека, то христианская вера учит, с одной стороны, тому, что Бог сделал для спасения

человека — с другой, тому, что должен делать сам человек, чтобы получить спасение»<sup>14</sup>.

Многие взгляды Достоевского обнаруживают сходство с определенными моментами из учений двух святителей. Спасение в его творчестве — это определенное состояние души человека, которое имеет внешние и внутренние проявления. Внешние проявления обнаруживаются в различных формах деятельности: делах милосердия, молитвах, постах, посещении церкви и других. Но наличие лишь внешних признаков не решает вопроса о спасении, так как в основе внешне добрых дел иногда может лежать гордость, тщеславие, лицемерие и другие пороки. Лишь внутреннее состояние души является вполне достоверным показателем того, насколько близок человек к спасению.

Современные исследователи также выделяют веру как основной ключ к спасению. «Пусть будут налицо все добродетели, кроме веры, но, как говорит Господь — «неверующий уже осужден» (Ин. 3, 18) — пишет писатель и ученый Н.Е. Пестов в своей книге «Современная практика православного благочестия»<sup>15</sup>. Далее он утверждает, что «одна вера также еще не ведет к спасению»<sup>16</sup> и приводит слова апостола Иакова: «Вера без дел мертва» (см. Иак. 2, 17). Внутреннее состояние человека, наряду с верой, должны составлять смирение и любовь. Только они в своем единстве способны привести человека к спасению.

Прийти к спасению можно разными путями. Один из них — это взгляд на свое внутреннее несовершенство. Без осознания своих грехов вера не принесет пользы душе человека. По словам Н.Е. Пестова, «такой гордый человек не будет под благодатью, не будет в силах сам освободиться от порока и не пойдет по пути спасения души»<sup>17</sup>. Этот путь также скрыт от тех, кто лишен христианской любви. Итак, можно указать определенные ступени, по которым происходит движение человеческой души к спасению. Это вера, смирение и любовь. Они составляют, как пишет Н.Е. Пестов, «динамику»<sup>18</sup> духовного состояния — надежный признак и путь спасения, в отличие от опасного — «статики»<sup>19</sup>.

Вера, смирение и любовь также являются одними из основных граней мировоззрения Достоевского. Так, вера — главный



итог жизненных и творческих исканий писателя. В обычном понимании веру можно обозначить как принятие каких-либо фактов за достоверные и истинные без доказательств. В этом смысле она является антиподом обычного знания. В творчестве Федора Михайловича вера трактуется в религиозном плане, то есть как вера в Бога. В данном случае вновь уместно привести слова свт. Тихона (Задонского) о Боге: «Иисус бо Ал(ь)фа и Омега, начало и конец нашего спасения: без истинной и живой в Него веры нет никому спасения»<sup>20</sup>. Именно такое отношение к Богу было у Достоевского. «Единственный суд — моя совесть, то есть судящий во мне Бог»<sup>21</sup>, «Христос — высший положительный идеал человека»<sup>22</sup>, «нравственный образец и идеал есть у меня... — Христос»<sup>23</sup>, — подобные записи довольно часто встречаются в статьях и дневниках писателя. Вера для его героев стала спасением, тем «душевым светом», о котором писал свт. Тихон (Задонский).

Достоевский не случайно ведет своих героев по тяжелому пути сомнений и ошибок. Этот путь, по замыслу автора, должен привести героев к мысли о спасительной, возрождающей силе веры. В один ряд с верой свт. Тихон (Задонский) ставит смирение. Он отмечает: «Смирение, умаление и уничтожение себя самого есть свет душевный — но гордость, высокоумие и величание есть тьма душевная»<sup>24</sup>. Гордый человек в романах Достоевского становится носителем грехов: эгоизма, ненависти, зависти, корысти. Разочарование в самом себе ведет героя либо к гибели, либо к смирению, осознанию своей беспомощности перед лицом Бога. «Безмерное самолюбие и сомнение не есть признак чувства собственного достоинства»<sup>25</sup>, — пишет Достоевский о гордом человеке. В черновых записях к роману «Идиот» он уже прямо отмечает: «Смирение — самая страшная сила, какая только может на свете быть»<sup>26</sup>. Смирение является силой, спасающей человека от духовной смерти, возносящей его. По словам апостола Петра, на которые в своих учениях опираются многие святители Церкви, в том числе свт. Тихон (Задонский) и св. Феофан (Затворник), «Бог гордым противится, смиренным же дает благодать» (1 Пет. 5, 5).

Но человек, обладающий верой и смирением, не способен достигнуть спасения без любви. Эта мысль также чрезвычайно глубоко обоснована в работе свт. Тихона (Задонского) «Краткие нравоучительные слова». Святитель противопоставляет любовь злобе. Он пишет: «Злобе противная добродетель есть любовь. Сколько горька есть злоба, столько сладка есть любовь; и сколько вредна и пагубна есть злоба, столько полезна есть любовь»<sup>27</sup>. Святитель говорит о любви к Богу и любви к ближнему. Любовь к Богу трактуется им как благодарность за любовь самого Бога к человеку: «Бог есть Человеколюбец, как все Его называем: должно убо и человеку быть боголюбом. За любовь бо ничем иным, как любовью и благодарностию воздается»<sup>28</sup>. Среди знаков любви к Богу он выделяет любовь к ближнему: «Кто Бога истинно любит, тот любит и ближнего»<sup>29</sup>. Сам писатель в дневнике за 1876 год отмечает: «Любовь к человечеству вообще есть, как идея, одна из самых непостижимых идей для человеческого ума. Именно как идея. Её может оправдать лишь одно чувство»<sup>30</sup>. По его мнению, «любовь всеильна <...> Любовь всё победит, всё покорит, всё купит»<sup>31</sup>. Достоевский так же, как и свт. Тихон (Задонский) считал невозможным любовь к человеку без веры в Бога: «Отсутствие Бога нельзя заменить любовью к человечеству, потому что человек тотчас спросит: для чего мне любить человечество?»<sup>32</sup>.

По своей природе любовь неоднородна. Она может характеризоваться как простое влечение плоти. Не к этому стремились лучшие герои Достоевского. Эту мысль можно подтвердить словами самого писателя: «Христос вовсе не о такой любви выговорил свои вечные слова <...>, несмотря на то, что простил в храме (перед страданием) и такую любовь. Про такую любовь он прямо сказал: «Иди и впредь не согрешай»<sup>33</sup>. В произведениях писателя любовь является христианской добродетелью, имеющей особое назначение. Это назначение заключается в преобразовании окружающего мира, по отношению к которому она является спасительной силой. В спасительную силу божественной любви к человеку верят Соня Мармеладова, князь Мышкин, Алеша Карамазов, старец Зосима. Их христианская

любовь также способствует духовному возрождению окружающих их героев.

Итак, проблема спасения является одной из основных в христианском миропонимании Достоевского. Она чрезвычайно глубока по своему значению, так как объединяет в себе все основные грани творчества великого писателя — веру, смирение и любовь. Они выступают как внутреннее состояние души человека, ставшего на путь спасения.

### Примечания

- <sup>1</sup> Спасение // Азбука христианства. М., 1997. С. 227.
- <sup>2</sup> Христианство. Словарь. М., 1994. С. 446.
- <sup>3</sup> Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений. В 30-ти томах. Л., 1972-1990. Т. 20. С. 28.
- <sup>4</sup> Св. Тихон (Задонский). Письма келейные // Творения иже во святых отца нашего Тихона (Задонского): В 5 т. Т. 5. М., 1994. С. 3-341 с.
- <sup>5</sup> Св. Тихон (Задонский). Письма посланные // Творения иже во святых отца нашего Тихона (Задонского): В 5 т. Т. 5. М., 1994. С. 733-985.
- <sup>6</sup> Св. Тихон (Задонский). Краткие нравоучительные слова // Творения иже во святых отца нашего Тихона (Задонского): В 5 т. Т. 5. М., 1994. С. 353-438.
- <sup>7</sup> Св. Тихон (Задонский). Сокровище духовное, от мира собираемое. М., 2000. 911 с.
- <sup>8</sup> Творения иже во святых отца нашего Тихона (Задонского): В 5 т. М., 1994.
- <sup>9</sup> Там же. Т. 5. С. 6.
- <sup>10</sup> Там же.
- <sup>11</sup> Там же. Т. 5. С. 241.
- <sup>12</sup> Там же.
- <sup>13</sup> О нашем спасении. Собрание творений святителя Феофана Затворника Вышенского. М., 2003. 1168 с.
- <sup>14</sup> Там же. С. 17.
- <sup>15</sup> Пестов Н.Е. Современная практика православного благочестия. В 2 т. Т. 2. СПб., 2002. С. 496.
- <sup>16</sup> Там же. С. 497.
- <sup>17</sup> Там же.
- <sup>18</sup> Там же. С. 500.
- <sup>19</sup> Там же.

<sup>20</sup> Св. Тихон (Задонский). Письма посланные // Творения иже во святых отца нашего Тихона (Задонского): В 5 т. Т. 5. М., 1994. С. 7.

<sup>21</sup> Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений. В 30-ти томах. Л., 1972-1990. Т. 24. С. 109.

<sup>22</sup> Там же. Т. 24. С. 112.

<sup>23</sup> Там же. Т. 27. С. 56.

<sup>24</sup> Св. Тихон (Задонский). Сокровище духовное, от мира собираемое. М., 2000. 911 с.

<sup>25</sup> Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений. В 30-ти томах. Л., 1972-1990. Т. 24. С. 109.

<sup>26</sup> Там же. Т. 9. С.241.

<sup>27</sup> Св. Тихон (Задонский). Письма посланные // Творения иже во святых отца нашего Тихона (Задонского): В 5 т. Т. 5. М., 1994. С. 212.

<sup>28</sup> Там же. С. 215.

<sup>29</sup> Там же. С. 216.

<sup>30</sup> Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений. В 30-ти томах. Л., 1972-1990. Т. 24. С. 49.

<sup>31</sup> Там же. Т. 25. С. 243.

<sup>32</sup> Там же. Т. 24. С. 308.

<sup>33</sup> Там же. Т. 24. С. 209.

*МОЛЧАНОВА Надежда Фёдоровна,  
доцент кафедры русского  
и общего языкознания МарГУ*

### **Штрихи к речевому портрету персонажей повести А.П.Чехова «Степь»**

Современная лингвистика активно разрабатывает интереснейшую тему — особенности речевого портрета персонажей в произведениях художественной литературы. Нами была опубликована статья «Речевой портрет отца Христофора в повести А.П.Чехова «Степь», и настоящее исследование является продолжением этой работы.

В повести «Степь», являющейся, по выражению А.П.Чехова, «степной энциклопедией», представлено более тридцати персонажей, каждый из которых наделён особой индивидуальной манерой речевого выражения. Лишь два персонажа повести не наделены репликами.

Сама Степь у Чехова — это многоликое живое существо, наделённое способностью вести свои разговоры... «В июльские вечера и ночи уже не кричат перепела и коростели, не поют в речных балочках соловьи, не пахнет цветами, но степь всё ещё прекрасна и полна жизни. Едва зайдёт солнце и землю окутает мгла, как дневная тоска забыта, всё прощено, и степь легко вздыхает широкою грудью. Как будто от того, что траве не видно в потёмках своей старости, в ней поднимается весёлая, молодая трескотня, какой не бывает днём; треск, подсвистыванье, царапанье, степные басы, тенора и дисканты — всё мешается в непрерывный монотонный гул, под который хорошо вспоминать и грустить. Однообразная трескотня убаюкивает, как колыбельная песня; едешь и чувствуешь, что засыпаешь, но вот откуда-то доносится отрывистый, тревожный крик неснувшей птицы, или раздаётся неопределённый звук, похожий на чей-то голос, вроде удивлённого «аа!», и дремота опускает веки. А то, бывало, едешь мимо балочки, где есть кусты, и слышишь, как птица, которую степняки зовут сплюком, кому-то кричит: «сплю!сплю!сплю!», а другая хохочет или заливается

истерическим плачем — это сова. Для кого они кричат и кто их слушает на этой равнине, Бог их знает, но в крике их много грусти и жалобы...»<sup>1</sup>. В этом отрывке, как можно видеть, каждое существо, живущее в степи, Чехов наделяет своим особым голосом, уникальным и неповторимым.

В центре повествования главные герои: мальчик Егорушка и сопровождающие его в поездке дядя Иван Иванович Кузьмичов и их попутчик, священник Христофор. Самая выразительная речевая характеристика даётся автором отцу Христофору, — человеку добрейшей души, воплощающему в себе жизнелюбие и оптимизм, близость к природе, простую человеческую мудрость.

Иван Иванович Кузьмичов — полная противоположность отцу Христофору. Его высказывания отличаются деловой сухостью, немногословностью, отражая в себе практичность натуры и даже, по выражению чеховеда Г.П. Бердникова, «духовную мертвенность».

Все реплики Кузьмичова связаны с основной целью его поездки — выгодно продать шерсть. Так, в ответ на реплику отца Христофора: «— Духовная пища! — сказал он.— Истинно, материя питает плоть, а духовная пища душу!

— Науки науками,— вздохнул Кузьмичов,— а вот как не догоним Варламова, так и будет нам наука» (с. 27). Кузьмичов ещё и иронизирует над словами отца Христофора, поскольку его беспокоят только собственные дела. Ивану Ивановичу совершенно безразлична и судьба племянника Егорушки. На протяжении всей поездки он ни разу не обращается к нему по имени, ни о чём с ним не разговаривает. Лишь в конце повествования, когда наступает минута расставания, «с лица его вдруг исчезла деловая сухость, он немножко покраснел, грустно улыбнулся и сказал:

— Смотри же, учись... Не забывай матери и слушайся Настасью Петровну... Если будешь, Егор, хорошо учиться, то я тебя не оставлю» (с. 110). Лишь в этой реплике Кузьмичова проявляется его грусть при расставании с племянником, которого он называет по-взрослому — Егор.

Речевой портрет Егорушки очень скуп. Девятилетний мальчик, оторванный от дома, от самого близкого ему человека — матери, испытывает страх перед тем, что ему предстоит испытать. Так, самая первая реплика Егорушки в повести звучит в ответ на вопрос дяди: «— Хочешь вернуться?» — это одно лишь слово, произнесённое сквозь слёзы: «— Хо... хочу!» (с. 20).

Егорушка не вступает в разговоры с дядей и отцом Христофором и молчит, слушая их беседы, лишь изредка он задаёт вопросы попутчикам. Первый его вопрос адресован маленькому мальчику, сыну женщины, которая пела в посёлке за бугром: «— Тебя как звать?» И в ответ он услышал: «Тит. Больше мальчики не сказали друг другу ни слова» (с. 31).

Егорушка задаёт вопросы кучеру Дениске (— Когда поедем?), деду Пантелею (— Дед, зачем ты пьёшь из лампадки?), подводчику Васе (— А ты отчего не купаешься?), церковному сторожу (— Раздавали уж просфору?), лавочнику (— Почём эти пряники?). В этих вопросах мальчика проявляется его любознательность, живой интерес к окружающим, а порой и простое любопытство. Не всегда он получает ответы на свои вопросы. Когда спрашивают его, отвечает немногословно. Так, жене Мойсея Мойсеича, владельца постоялого двора, которая хотела с ним поговорить, он отвечает очень кратко: «— Ты куда едешь, детка? — Учиться. — А сколько вас у маменьке? — Я один. Больше нету никого» (с. 44). А когда Пантелей интересуется, кем он доводится Кузьмичову, Егорушка произносит: «Племянником» (с. 46). Эти ответы Егорушки подчёркивают робость, а порою и страх мальчика, впервые столкнувшегося в своём путешествии по степи со множеством людей, столь различных по своему характеру, отношению к людям и по внешнему облику. Следует заметить, что попутчики относятся к Егорушке по-доброму, беззлобно и даже с любовью. Это касается отца Христофора, Пантелея, которые ведут с ним долгие беседы.

Лишь один человек, встреченный Егорушкой в степи, — Дымов, личность сложная, незаурядная, с трудной судьбой, описанной Чеховым, вызывает у мальчика неприязнь и даже ненависть своими поступками и высказываниями, порой содержащими оскорбительные выпады в адрес окружающих.

Так, когда Дымов довёл до слёз безобидного Емельяна, Егорушку прорвало и он, никого не стесняясь, заявляет обидчику: «— Ты хуже всех! Я тебя терпеть не могу!.. — На том свете ты будешь гореть в аду! Я Ивану Иванычу пожалуюсь! Ты не смеешь обижать Емельяна!» (с. 89-90). По сути дела, это первый развёрнутый монолог Егорушки, в котором он открыто выразил свои чувства, своё негодование. Можно сказать, что мальчик испытал сильнейший стресс, который заканчивается призывом к окружающим: «Бейте его! Бейте его!» (с. 90).

А.П. Чехов мастерски передаёт психологическое состояние Егорушки посредством речевой характеристики. В репликах этого героя повести отражаются его сложные, противоречивые чувства к людям, которые встретились ему в этой поездке по степи. Большую роль в описании психологии героя играет и внутренняя речь мальчика, которая передаётся автором повествования в таком, например, контексте: «Он ужасался и в отчаянии спрашивал себя, как это и зачем попал он в неизвестную землю, в компанию страшных мужиков? Где теперь дядя, отец Христофор и Дениска? Отчего они так долго не едут? Не забыли ли они о нём? От мысли, что он забыт и брошен на произвол судьбы, ему становилось холодно и жутко...и только когда он шептал: «мама! мама!» ему становилось как будто легче...» (с. 90).

Неслучайно после ночной грозы и сильного обложного дождя Егорушка заболел, и вылечить его смог только отец Христофор. Даже в бреду больной мальчик кричал: «— Бейте его! Бейте его!» После болезни Егорушка, приехав в город, где ему предстояло учиться, попадает в дом Настасьи Петровны, давней подруги его матери. Он всё так же с интересом слушает монологи отца Христофора и деловые рассуждения Кузьмичова. Последней репликой Егорушки в повести опять-таки становится вопрос, обращённый к внучке хозяйки дома: «Как тебя звать?» После краткого расставания с Иван Иванычем и отцом Христофором «Егорушка почувствовал, что с этими людьми для него исчезло навсегда, как дым, всё то, что было пережито; он опустил в изнеможении на лавочку и горькими слезами



приветствовал новую неведомую жизнь, которая теперь началась для него» (с. 111).

Повесть заканчивается грустным риторическим вопросом автора, а по сути, и главного героя повествования — Егорушки: «Какова-то будет эта жизнь?»

Некоторые исследователи творчества Чехова считают, что судьба Егорушки должна быть трагичной. Но, на наш взгляд, такого не должно было случиться, так как наставления отца Христофора, Ивана Ивановича, других персонажей повести, таких как, например, Пантелей, не были напрасными: Егорушка внимательно слушал то, что ему говорили эти добрые люди, и с этим он вступал в новую жизнь.

В заключение отметим, что А.П. Чехов в повести «Степь» выступил как мастер психологического повествования, представив неповторимые образы простых людей с их индивидуальными качествами, отразившимися, прежде всего, в речевой манере выражения каждого конкретного героя произведения.

### Примечания

<sup>1</sup> Чехов А.П. Сочинения. Т. VII. М., 1947, С. 51. Далее в тексте цитаты из повести «Степь» сопровождаются построчными ссылками на страницы этого издания.

*МОЛЧАНОВ Павел Валерьевич,  
соискатель кафедры русского и  
общего языкознания МарГУ*

### **Речевой портрет матушки Ириней в повести С.Н. Дурылина «Сударь кот»**

Лингвистические исследования конца XX — начала XXI веков, связанные с изучением языка художественной литературы, всё чаще и чаще ставят в центр внимания особенности индивидуальной речевой манеры героев того или иного произведения. Это обусловлено тем, что в последнее время языковеды вплотную занялись анализом *разговорной речи*, в которой очень ярко проявляются живые, постоянные изменения на всех языковых уровнях. Ведь именно живая разговорная речь даёт основной импульс развитию системы современного русского литературного языка. Чуткий к этим изменениям в разговорной речи писатель наглядно отражает в текстах своих произведений проявления этого процесса, и это наглядно можно проследить в особенностях речевой манеры выражения героев литературных произведений.

Один из наиболее своеобразных русских писателей XX столетия — Сергей Николаевич Дурылин, чьё художественное творчество ещё мало изучено, поскольку его литературные произведения стали издаваться совсем недавно, но уже завоевали заслуженную любовь читателей. Данная работа продолжает исследование языка замечательной повести С.Н. Дурылина «Сударь кот»<sup>1</sup>.

Основная тема настоящей статьи — особенности речевого портрета главной героини произведения — матушки Ириней, в миру Ирины Прокопьевны Подшиваловой, которую автор-повествователь, представивший себя в повести ребёнком, называет бабушкой. В основе произведения лежит подлинная история семьи Дурылиных.

Необходимо отметить, что семейная история купеческого рода Подшиваловых, и конкретно история судьбы Ариши — Ирины — инокини Ириней — бабушки композиционно стро-

ится весьма необычно. Первая часть повести — описание одного дня, который семья повествователя, — его мать и два её сына, Сергей и Василий,— провела в монастырской келье бабушки Иринеи. Вторая часть — это повествование о бабушкиной жизни, которую автор «узнал взрослым»<sup>2</sup>. Поэтому и речевой портрет героини весьма своеобразен: непосредственное восприятие её речи автором даётся в первой части, а во второй высказывания матушки Иринеи даются опосредованно, по рассказам членов её семьи. Но и в этих высказываниях отражена глубокая внутренняя сущность этой незаурядной, независимой женщины, судьба которой сложилась по её собственной воле, наперекор родительским устремлениям.

По сути дела, жизнь дочери купца Подшивалова была предопределена ещё до рождения, так как её мать, потеряв первых детей во младенчестве, «дала обещание всю беременность провести в посту» (с. 43). Узнав об этом, знакомая их семьи, протопопица, покачала головой: «Монашку бы не родить» (там же). Однако мать исполнила свой обет — и родилась дочь Ирина, а через полтора года сын Иван — *«живуны»*, по выражению С.Н. Дурылина.

Читатель знакомится с матушкой Иринеей, которую автор повествования называет бабушкой, когда она уже была «маленькой, сухонькой, с детскими ручками, разрисованными голубыми чёрточками жилок... такая хрупкая, лёгкая, тоненькая, что брат вздохнул, и, ластясь к ней, простодушно и громко — у него был детский, весёлый бас — сказал:

— Ах, бабушка, какая ты **маленькая!**

— К земле, детка, расту, к **земельке: маленьким** меньше **местечка** надобно. И лежать теплее.

Но брат упрямо допытывался:

— Ты, бабушка, в церкви больше была...

— Нет, милый, это тебе так показалось, в церкви-то я самая **маленькая** из всех бываю. Так Господь велит» (с. 19). В этих первых репликах матушки Иринеи, проникнутых искренней любовью к детям, обращает на себя внимание постоянное использование существительных с уменьшительно-ласкательными, модификационными суффиксами: *земелька, местечко.*

Подобные слова звучат в устах Ириней в высказываниях, обращённых к детям и близким: *соколики, Параскевушка, самоварчик, молочко, огурчики, оладушки, яблочки* и др.

Реплики матушки Ириней в беседах с детьми, их матерью Анной, келейницами строятся на основе обычной разговорной речи с её типичными синтаксическими конструкциями — неполными и парцелированными предложениями, инверсиями, а также с узуальными лексемами, усилительными частицами. Например: «— Что ты на него, матушка? Это он назавтра меня, старуху, **яблочком** захотел побаловать. Ишь, **яблочек-то** какой румяный, будто **Васенька**. Дай-ка мне его сюда, **Прасковьюшка**, я его к себе в комод уберу» (с. 20). В этой реплике использована разговорная форма существительного *яблочек-то* мужского рода (*какой румяный*) при нормативной форме *яблочко*. Такие особенности свойственны живой народной речи, поэтому в детском восприятии (автора и его брата) Ириней — это добрая, ласковая, любимая бабушка, ближе и родней которой нет на свете никого. А в рассказе няни о том, как матушка Ириней излечила новорождённого Васю — брата Сергея, она предстаёт как «дивная старица». На болезненного ребёнка махнул рукой даже доктор: «Ничего, мол, не могу — и наконец сказал: вы, дескать, денег мне не давайте, я ездить езжу, но в пользу не верую, а для своего, докторского, любопытства: как конец обернётся. И порешили мы с барыней под образа Васеньку положить: не мучить боле, а на волю Божию. Доктор это увидел, махнул рукой и больше не приезжал. Только мы его проводили, а матушка Ириней к нам... она подле Васеньки на колени стала и так-то молилась, так молилась. Мы видим, а она нас нет... а потом встала, нас позвала, кажет нам личико Васенькино. Видите, говорит, к здоровью этот сон у него. А у него носик худой, будто у птичёрка. Боюсь, матушка, умрёт,— барыня это говорит. Ах, мать, мать, отвечает, плохо ты смотришь, говорю тебе: видишь, улыбка у него во сне: к здоровью это. Жёстко ему здесь лежать: перенесите-ка в детскую, в кроватку. Ишь, он ручку откинул. А мы было, тётушка, нарочно его под Богом положили здесь...А я что же говорю: мать, мать, плохо слушаешь. И я говорю: отнеси в кроватку, **под Богом — Бог несть Бог мертвых, но Бог живых**»

(с. 21). Умудрённая жизненным опытом, матушка Ириней оказалась прозорливой и спасла Васю, поверив в его жизненные силы. Не случайно в репликах Ириней, которые передаёт няня, звучит библейская цитата «**Бог несть Бог мертвых, но Бог живых**» (Мф. 22, 32; Мк. 12, 27; Лк. 20, 38).

Особо следует заметить, что слово *жить* и многочисленные производные от него *жизнь, живой, житель, жилище, живун, жизненный* и др.— это ключевые слова в тексте повести «Сударь кот». И речь любимых персонажей С.Н. Дурьлина, и прежде всего матушки Ириней также звучит как живая, даже живительная в прямом смысле этого слова. Автор подчёркивает это в первой части своего повествования. Поэтому особенности речевого портрета матушки Ириней рассматриваются нами на основе текста первой части повести. Заметим, что исследование речи главной героини произведения, по мере взросления Ариши — Ирины — Ириней, должно быть предметом особого анализа.

Одним из самых интересных эпизодов первой части произведения является случай с иконой Спаса «Благое Молчание», которую принёс матушке Ирине иконописец Демьян Иванович. Здесь реплики матушки Ириней строятся несколько иначе, чем в разговорах с детьми и близкими. Образ Спаса «Благое Молчание» Ириней встречает восклицанием: «Сколь прекрасен Ангел Тишайший! Смотрите, милые!» Даже авторские слова, сопровождающие эту реплику, звучат торжественно и даже величественно: «Она метнула земной поклон и приложилась к образу, приняла его из рук... и высоко приподняла над головою, всем указуя на него». Это высказывание матушки Ириней и все последующие организованы на основе чистейшей литературной речи, с использованием старославянизмов разного типа, книжных русских слов, а также цитат из молитв. Лик Ангела Молчания бабушка характеризует посредством таких выражений, как: «Мы, грешные, сладостно поём Тихому ангелу, слышали ли «Свете Тихий, святые славы! ... Какой лик прекрасный! Дивен лик и тихостен! Благослови тебя, Господи!» (с. 23).

Только в конце беседы с иконописцем, переключившись на житейские темы, матушка Ириней плавно переходит к быто-

вой, обыденной речи и, проявляя своё остроумие, так говорит в ответ на слова Демьяна Ивановича, что у неё *лёгкая рука*: «Рука-то легка, да сама белоручка: без работы сижу» (с. 24). В этой реплике чувствуется самоирония, словесная игра, связанная с прекрасным языковым чутьём матушки Ириней.

Очень выразительны и те слова, которые были адресованы героиней иконописцу, когда она одаряла его сладостями, а он от подарков отказывался: «Он не брал пряников, конфект и ещё чего-то и отстранял от себя — но она строгонько посмотрела на него и молвила:

— А вот и **неслух** выходишь; борода, а **неслух!** — и он покорно принял из её руки и пряники, и конфекты, и груши, и ещё что-то...» (с. 24). Обычно слово *неслух* бывает обращено к детям, вот и матушка Ириней произносит это слово дважды, с доброй иронией, которая звучит и в метонимичном слове *борода*. Эти высказывания Ириней проникнуты глубокой любовью к окружающим, исполнены ласки и уважения к людям, трудящимся на благо ближнего.

С.Н. Дурьлин восстанавливает в своей памяти и целый ряд необычных слов, звучащих в репликах бабушки Ириней. Так, в разговоре с монахом, отцом Евстигнеем, она говорит: «Ты суд в своём сердце зачеркни, всё Богу передай: там лучше нашего с тобой разберут.

— Матушка,— прервал бабушку монах,— матушка, передал бы, всё передал бы, да тяжело мне. **Слякохся** до конца.

— Не говорю, что легко,— сказала бабушка,— мы с тобою монашествуем, а **не легкотуем**. В миру легко — да легко и в трудность **геенскую** навеки впасть. На труд шёл, когда рясу надевал» (с. 25).

А когда Ириней просит отца Евстигнея рассказать её внукам, как он зверя тихого в пустыне видел, она говорит так: «Ты где ведь не бываешь! Не нам чета, **кочкам, недвигам лесным**» (там же). Эти два слова — *кочки* и *недвиги* — заключают в себе самоуничижительный оттенок. Лексема *недвиг*, возможно, диалектная, но, на наш взгляд, скорее всего окказиональная, созданная автором повествования. По-видимому, *недвиг* образовано от глагола с частицей *не* — *не двигаться, не двигающийся*, то есть

«сидящий на одном месте, ничего не знающий, кроме своего леса». Его сопровождает определение *лесные — недвиги лесные*.

Последняя в первой части повествования реплика бабушки Иринеи, запомнившаяся автору, — это ответ на приглашение брата Васи приезжать к ним в гости: «— И, милый, бабушка сидячая стала — камешком на месте лежит. Ты-то к бабушке приедешь ли?» (с. 34). Эта фраза также звучит очень живо, проникновенно — каждое слово в ней несёт особый смысл. С лёгкой иронией говорит Иринея о своей немощи, и подчёркивается это сравнением: *«камешком на месте лежит»*.

Таким образом, в первой части повести «Сударь кот» С.Н. Дурылин, используя неисчерпаемые кладези живой устной народной речи, а также богатства книжного, славянского языка, создаёт незабываемый портрет главной героини — матушки Иринеи, как внешний, так и речевой. В этой многоликой характеристике отражается глубокая, неповторимая, своеобразная сущность этой уникальной русской женщины. Образ матушки Иринеи, созданный С.Н. Дурылиным, можно поставить в один ряд с великолепными образами русских женщин А.С. Пушкина, И.С. Тургенева, Н.А. Некрасова, А.Н. Островского, Ф.И. Достоевского, Л.Н. Толстого и других русских писателей.

### Примечания

<sup>1</sup> Дурылин С.Н. Сударь кот // «Москва». 2009. № 2-3.

<sup>2</sup> Дурылин С.Н. Сударь кот // «Москва». 2009. № 2. С. 35. Далее в тексте статьи ссылки сопровождаются указанием номера страницы.

## **V. ВОПРОСЫ ДУХОВНОСТИ В СТУДЕНЧЕСКИХ РАБОТАХ**

*СТАРИКОВ Юрий Сергеевич,  
студент V курса историко-  
филологического факультета МарГУ*

### **Митрополит Московский Даниил в отечественной историографии**

Жизнь и труды митрополита Даниила пришлись на важнейший период в становлении новой российской государственности. Как церковный и государственный деятель, духовный писатель, пастырь и проповедник, Даниил сыграл в этом процессе одну из ключевых ролей. Стараниями его год от года возрастало экономическое благосостояние Церкви, велась активная борьба с ересью и инакомыслием, выстраивалась новая система взаимоотношений светской и духовной власти. Митрополит Даниил окончательно закрепил и на столетия сделал общепринятым иосифлянский взгляд на развитие и положение Русской Церкви в обществе. Восприемниками его идей и продолжателями трудов впоследствии стали выдающиеся иерархи XVI в. — митрополит Макарий и первый русский Патриарх Иов. В связи с этим, изучение деятельности Даниила имеет большое значение не только в биографическом отношении, но и чрезвычайно важно для понимания причин многих последующих процессов российской истории.

К сожалению, приходится констатировать, что личность и деяния митрополита Даниила не нашли должного освещения в трудах отечественных исследователей. Выдающиеся современники митрополита — прпп. Иосиф Волоцкий и Максим Грек, Василий III и Вассиан (Патрикеев), — как кажется, затмили личность Даниила, отодвинули её на второй план. Характеристике этих деятелей истории, писавшие о Данииле, нередко



отводили больше страниц, чем главному герою своего повествования. Именно поэтому, очевидно, многие эпизоды из биографии митрополита по-прежнему остаются совершенно не изученными.

Впервые отечественные историки заговорили о Данииле как о видном церковном писателе. Краткие биографические справки о нём можно встретить в трудах таких видных учёных первой половины XIX в., как митр. Евгений (Болховитинов)<sup>1</sup>, проф. П.С. Казанский<sup>2</sup>, архиеп. Филарет (Гумилевский)<sup>3</sup>. В 1847 г. впервые было напечатано «Прение Даниила, митрополита Московского с иноком Максимом Святогорцем»<sup>4</sup>. В определённой степени затрагивал деятельность Даниила С.М. Соловьёв в своём знаменитом труде «История России с древнейших времён»<sup>5</sup>.

Одной из первых работ, посвящённых непосредственно личности митрополита, стала небольшая статья И.Д. Беляева под названием «Даниил, митрополит Московский» (1856)<sup>6</sup>. В ней автор позиционирует себя убеждённым апологетом митрополита и большинство деяний последнего оправдывает необходимостью жёсткой борьбы с ересью и вольнодумством. Даниил у И.Д. Беляева представлен как великий администратор, проповедник и талантливый писатель. В заключение своего очерка автор приводит краткий анализ сочинений митрополита и публикует некоторые цитаты из них.

В 60-е — 70-е гг. XIX в. значительно усилился интерес к литературному наследию Даниила. В трудах Г. Кушелева-Безбородко (1862)<sup>7</sup>, А.В. Горского и К.И. Невоструева (1862)<sup>8</sup>, А. Попова (1872)<sup>9</sup>, а также в некоторых научных сборниках того времени<sup>10</sup> появились первые публикации отдельных сочинений митрополита. Часть его трудов была описана в статье П.Ф. Николаевского «Русская проповедь в XV и XVI веках» (1868)<sup>11</sup>. Отдельное весьма объёмное исследование литературного наследия Даниила было проведено и опубликовано митр. Макарием (Булгаковым) в журнале «Христианское чтение» за 1872 г.<sup>12</sup> Проповедническому таланту Даниила была посвящена статья священника Гинбова, напечатанная в журнале «Рязанские епархиальные ведомости» в 1874 г.<sup>13</sup>, а также отдельный

очерк в монографии Н.В. Катаева «Очерк истории русской церковной проповеди» (1874)<sup>14</sup>. Обзор сочинений митрополита также был представлен в книге И.Я. Порфирьева «История русской словесности» (1879)<sup>15</sup>.

В 1881 г. вышла первая и единственная вплоть до настоящего времени монография о жизни и трудах Даниила<sup>16</sup>. Её автор, известный церковный историк и публицист, священник В.И. Жмакин в предшествующие годы уже предпринял ряд публикаций на эту тему, в частности, по вопросу отношения Даниила к еретикам<sup>17</sup>. В своей новой весьма объёмной монографии (892 стр.) под названием «Митрополит Даниил и его сочинения» он обобщил практически всё, что было известно российским историкам об этом иерархе в то время. Своё исследование автор разделил на две части: в первой приводилась характеристика эпохи, исторических условий, в которых жил Даниил, и рассказ об основных вехах его биографии; во второй — подробное исследование сочинений митрополита. В приложениях к книге автор впервые предпринял публикацию более 16 произведений Даниила, а также документов, связанных с его первосвятительской деятельностью. Труд В.И. Жмакина имел большое значение: он стал не просто первым крупным биографическим и филологическим исследованием жизни и творчества Даниила, но и большим событием во всей церковно-исторической науке того времени.

В 1883 г. Е.Е. Голубинский опубликовал полемическую рецензию на сочинение В.И. Жмакина<sup>18</sup>, где высказал критические суждения в адрес исторических оценок автора. В частности, Голубинский критиковал излишнее стремление Жмакина представить партию «иосифлян», включая Даниила, некими консерваторами, чуждыми свободы творчества, а их противников — «нестяжателей» — своеобразными либералами своего времени. Более того, Голубинский прямо называет автора «помешанным на критике и критицизме» и «вдающимся в крайности»<sup>19</sup>. «Прочитав изложение жизни митр. Даниила и обзор его сочинений, — пишет рецензент, — живо чувствуешь отсутствие общей характеристики его как человека и как лица, которой автор не делает»<sup>20</sup>. В связи с этим, Голубинский признаёт на-

учную ценность только второй части исследования, где даётся подробный анализ сочинений Даниила.

К критическим замечаниям Е.Е. Голубинского следует добавить и ряд противоречий, встречающихся в работе В.И. Жмакина. Автор не только не рисует целостного образа личности митрополита, но и зачастую даёт ему взаимоисключающие оценки: то приписывает ему состояние «фарисейского самообольщения»<sup>21</sup>, то называет его «просвещённым и строго православным пастырем»<sup>22</sup>. Действительно, будучи классическим представителем либеральной историографии XIX в., В.И. Жмакин слишком далеко заходит в оценке борьбы «нестяжателей» и «иосифлян», идеализируя одних, и подвергая чрезмерной критике других. Кроме того, недостатком его труда является излишняя перегруженность отвлечёнными материалами и рассуждениями: из общего объёма монографии собственно биографии митрополита отведено менее пятой части работы. Однако, всё это отнюдь не умаляет значения труда В.И. Жмакина в изучении деятельности Даниила.

Значительное внимание личности митрополита уделяли церковные историки XIX в. Так, митрополит Макарий (Булгаков) в своём знаменитом труде «История Русской Церкви» (1883) весьма подробно описывает как первосвятительские труды Даниила, так и его литературное творчество<sup>23</sup>. Аналогичным образом к исследованию деятельности митрополита несколько позже подошёл Е.Е. Голубинский<sup>24</sup>. Одним из несомненных достоинств этих трудов стало широкое использование источников, в том числе сочинений Даниила. Однако, им были присущи и общие недостатки. Так, вся деятельность митрополита сводилась указанными авторами лишь к некоторым наиболее известным событиям первой половины XVI в. (в частности — поимке князя Василия Шемячича, деле о разводе Василия III и Соборы 1525 и 1531 гг.). Личность Даниила в таких описаниях нередко затмевали биографии других персонажей. Более краткими замечаниями о Данииле ограничились в своих трудах составители учебных пособий по истории Русской Церкви П.В. Знаменский<sup>25</sup> и А.П. Доброклонский<sup>26</sup>.

Одним из последних дореволюционных исследований творчества Даниила стала публикация не известных ранее сочинений митрополита В.Г. Дружининым в 1909 г.<sup>27</sup> Пожалуй, это была единственная работа о Данииле в российской историографии начала XX в. Впоследствии в духе церковной традиции о митрополите писали только эмигрантские историки, среди которых особо стоит отметить труды А.В. Карташева<sup>28</sup> и Н.Д. Гальберга<sup>29</sup>.

В период после революции 1917 г. и вплоть до середины XX столетия о митрополите Данииле историки не сказали ни слова. Общий упадок церковно-исторической науки в XX веке, а также идеологизация исторического знания сделали почти невозможным, а зачастую и ненужным изучение таких персоналий русской истории, как митрополит Даниил. Поэтому в советской историографии 60-х — 80-х гг. XX в. о Данииле если и писали, то только как о видном писателе-сатирике русского средневековья. Ни одной специальной монографии о жизни и творчестве Даниила в XX столетии издано не было.

Правда, стоит заметить, что фигура митрополита Даниила то там, то здесь встречается в сочинениях советских и современных историков на тему борьбы партий «нестяжателей» и «иосифлян», а также политической и церковной истории России первой половины XVI в. Краткие биографические очерки и упоминания о митрополите приведены в трудах Н.С. Борисова<sup>30</sup>, Я.С. Лурье<sup>31</sup>, Н.А. Казаковой<sup>32</sup>, А.А. Зимина<sup>33</sup>, А.Л. Юрганова<sup>34</sup>, И.У. Будовница<sup>35</sup>, Р.Г. Скрынникова<sup>36</sup>. Роль Даниила в вопросе о преемнике Василия III стала темой отдельной статьи А.И. Плигузова и Г.В. Семченко<sup>37</sup>. Небольшая биографическая заметка о Данииле была помещена в Советской исторической энциклопедии<sup>38</sup>.

Тем не менее, утверждать, что отечественная историография XX в. не сказала ничего нового о Данииле, и, особенно, о его литературной деятельности, будет не совсем верно. Целый ряд научных работ о митрополите как о редакторе и составителе Никоновской летописи опубликовал Б.М. Клосс<sup>39</sup>. О редакторской деятельности Даниила писал Н.К. Гаврюшин<sup>40</sup>. В 1988 г., в очередном выпуске «Словаря книжников и книж-

ности Древней Руси» (Вып. 2), была размещена небольшая статья Д.М. Буланина, посвящённая биографии и литературным трудам Даниила<sup>41</sup>. К статье прилагалась краткая библиография научных трудов по указанной теме. Наконец, творчество Даниила в той или иной степени затрагивалось в целом ряде исследований по истории древнерусской литературы и источниковедению<sup>42</sup>, а также в трудах по истории древнерусской философии и богословия<sup>43</sup>.

К сожалению, нельзя сказать, что в современной российской историографии положение существенно изменилось. В период с начала 1990-х гг. до 2005 г. мы не встречаем ни одного исследования о митрополите. Единичные труды стали появляться лишь в последние годы; и это связано, прежде всего, с постепенным возрождением церковно-исторической науки в России. Так, наиболее объёмная и информативная научная статья о жизни и творчестве Даниила была напечатана в XIV томе «Православной энциклопедии»<sup>44</sup>. Её авторы — архим. Макарий (Веретенников), Б.Н. Флоря и А.А. Турилов — на основе обширного фактического материала дали краткий, но весьма ёмкий и содержательный обзор практически всех сторон деятельности Даниила. Статью дополняет подробный библиографический перечень. Единственный недостаток работы — это справочно-энциклопедический стиль, который не позволяет дать живую характеристику личности Даниила, описать его исторический образ. Тем не менее, следует признать, что материалы «Православной энциклопедии» на сегодня представляют собой наиболее полное исследование деятельности митрополита.

Две последние работы, в которых значительное внимание уделяется биографии Даниила, также были опубликованы сравнительно недавно. Первая из них — монография архим. Макария (Веретенникова) под названием «Московские митрополиты XVI века»<sup>45</sup>. Митрополиту Даниилу в ней отведён отдельный раздел, в приложении к которому опубликованы некоторые его сочинения. Вторая работа — одно из учебных пособий по истории Русской Церкви, в котором автор (В.И. Петрушко) подробно останавливается на некоторых аспектах государст-

венной деятельности Даниила<sup>46</sup>. К сожалению, значительным недостатком данной работы является излишне односторонняя негативная оценка деяний митрополита. Среди светских историков значительное внимание политическому портрету Даниила также уделил В.В. Шапошник<sup>47</sup>.

Митрополита Даниила справедливо можно назвать одним из самых значительных писателей и проповедников в России первой половины XVI века. По уровню образованности и литературного таланта он может быть поставлен в один ряд с такими известными церковными писателями, как прп. Иосиф Волоцкий и прп. Максим Грек. На сегодня сохранилось более 60 различных сочинений Даниила, не считая посланий административного характера.

Попытка классифицировать сочинения митрополита Даниила была предпринята В.И. Жмакиным<sup>48</sup> и В.Г. Дружининым<sup>49</sup>. По существу, они абсолютно схожи между собой, за исключением того, что классификация В.Г. Дружинина значительно полнее и конкретнее. Поэтому, именно на его схему впоследствии опирались практически все исследователи жизни и творчества митрополита Даниила.

Все сочинения Даниила учёные делят на несколько больших частей по их жанровой принадлежности. Первая группа — это Сборник из 16 слов, созданный ещё при жизни митрополита. Рукописные списки сборника впервые были подробно описаны А. Поповым<sup>50</sup>, А.В. Горским и К.И. Невоструевым<sup>51</sup>. В этих описаниях приводится оглавление слов, которое записано в самой рукописи сборника. Примечательно, что каждому слову рукопись присваивает не только название, но и свой номер, что значительно облегчает их учёт и классификацию. Позднее этот же принцип положили в основу своей схемы В.И. Жмакин и В.Г. Дружинин, окончательно закрепив за каждым словом его изначальный номер (от 1 до 16) и заглавие.

В качестве второй группы сочинений В.И. Жмакин и В.Г. Дружинин выделяют «Поучение Даниила, митрополита всея Руси». Да и третья группа, по мнению В.Г. Дружинина, состоит только из одного произведения — Окружного послания митрополита Даниила. В.И. Жмакин не выделяет это со-

чинение отдельно, а относит его к общему списку посланий митрополита.

Четвёртую обширную группу сочинений составляют послания Даниила к разным лицам. Всего таких посланий и В.И. Жмакин и В.Г. Дружинин насчитывают 18, из которых первые 14 собраны в специальный сборник, и, как и слова митрополита, имеют в рукописи своё заглавие и нумерацию (от 1 до 14). Отличие схем учёных касательно этой группы состоит в том, что Жмакин под 15 номером поместил Окружное послание мирополита<sup>52</sup>, а Дружинин — ответ Даниила «к некоему христоролюбцу, выпросившу его о здравии»<sup>53</sup>.

Долгое время считалось, что сборники слов и посланий Даниила, некоторые отдельные послания и административные документы составляют полный список сочинений митрополита. Однако, в 1909 г. В.Г. Дружинин обнаружил и опубликовал ещё 26 анонимных посланий, авторство которых историк вполне справедливо приписал Даниилу<sup>54</sup>.

Таким образом, достоверно известно, что перу митрополита принадлежат как минимум 16 слов, одно Поучение, Окружное послание и 18 посланий к разным лицам (всего 36 сочинений). Как видим, Даниил был автором и других (опубликованных В.Г. Дружининым) 26 посланий, которые вполне можно отнести к четвёртой группе его сочинений. Исходя из этого, полный список известных на сегодня трудов митрополита Даниила, за исключением административной документации и отреченной грамоты, будет включать 62 его сочинения<sup>55</sup>.

По словам В.И. Жмакина, несмотря «на значительность известных доселе сочинений Даниила, можно с уверенностью сказать, что в действительности число их было гораздо больше»<sup>56</sup>. Безусловно, дошедшие до нас труды — это, по всей видимости, только небольшая часть всего литературного наследия митрополита. Так, в описях книг Волоколамского монастыря упоминается неизвестная нам духовная грамота Даниила<sup>57</sup>. Не сохранилась до настоящего времени и переписка великого князя с митрополитом.

К числу сочинений, автором которых предположительно может быть митрополит Даниил, В. Г. Дружинин относит

трактат в защиту монастырских вотчин — «О святых божественных церквах и о возложенных Божиих стяжаниях церковных и о восхищающих таковая и насилствующим». Некоторые исследователи XIX в. приписывали Даниилу и сохранившееся анонимное послание к Ивану Грозному<sup>58</sup>, однако это предположение было опровергнуто последующими биографами митрополита<sup>59</sup>.

Большинство сочинений Даниила сохранились в значительном количестве списков XVI в. До нас дошёл прижизненный сборник («Соборник») из 16 слов митрополита с авторской правкой<sup>60</sup>, сборник из 13 посланий («Сильвестровский» сборник)<sup>61</sup>, а также корпус сочинений, опубликованных В. Г. Дружининым<sup>62</sup>.

К сожалению, до сих пор не было осуществлено полное и систематичное издание сочинений митрополита. Отдельные труды Даниила, чаще всего в сокращении, публиковались в качестве приложений к исследованиям, либо в составе сборников документов и материалов по истории России XVI века. Одними из первых отдельные слова из Сборника Даниила (правда, в сокращении) опубликовали А.В. Горский и К.И. Невоструев<sup>63</sup>. Окружное послание и Поучение митрополита были изданы Г. Кушелевым-Безбородко<sup>64</sup>, а Поучение также переиздано в современных сборниках памятников литературы Древней Руси<sup>65</sup>. Впервые (в 1881 г.) наиболее полную публикацию сочинений Даниила предпринял В.И. Жмакин, разместив в приложении к своему исследованию в отрывках слова №№ 2, 3, 5, 7, 10, 12–16, а также послания №№ 1, 2, 4, 12, 14, 17, 18 и ряд документов, непосредственно связанных с первосвятительской деятельностью Даниила<sup>66</sup>. Впоследствии послание № 15 было напечатано митрополитом Макарием (Булгаковым)<sup>67</sup>, послание № 16 опубликовано в одном из сборников исторических актов<sup>68</sup>. В 1909 г. была предпринята вторая и последняя на сегодня значительная публикация сочинений Даниила: В.Г. Дружининым были напечатаны ещё 26 посланий митрополита (№№ 19–44)<sup>69</sup>. В новейшей исторической литературе, за исключением уже упомянутой публикации Поучения, в отрывках были переизданы слова №№ 12<sup>70</sup> и 15<sup>71</sup>, послание № 32, отреченная



грамота митрополита<sup>72</sup>, а также некоторые другие сочинения<sup>73</sup>. Таким образом, к настоящему времени в той или иной степени были опубликованы только 49 из 62 сочинений Даниила (36 — полностью, 13 — в сокращении). 13 сохранившихся трудов митрополита до сих пор не введены в научный оборот.

Очень сложной является проблема датировки сочинений Даниила. Очевидно, что абсолютное большинство своих трудов митрополит написал в годы пребывания на кафедре, т. е. в период с 1522 по 1539 г. Более точно можно датировать лишь некоторые его сочинения. Так, известно, что послание инокам о монастырском общежитии было написано в годы игуменства Даниила — с 1515 по 1522 г. Три последних слова из Сборника о недопустимости развода и второго брака (№№ 14–16) митрополит, скорее всего, написал после развода Василия III, т. е. после 1525 г. Окружное послание Даниила датируется 1539 г.

### Примечания

<sup>1</sup> Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина Греко-русской Церкви. СПб., 1827. Т. I. С. 113.

<sup>2</sup> Казанский П.С. Описание книг Иосифо-Волоколамского монастыря 1573 г. // ЧОИДР. 1847. № 7. Отд. IV. С. 7-9.

<sup>3</sup> Филарет (Гумилевский), еп. Обзор русской духовной литературы // Учёные записки второго отд. Императорской Академии наук. СПб., 1856. Кн. III. С. 131-132; Филарет (Гумилевский), архиеп. Обзор русской духовной литературы. СПб., 1884. Кн. I. С. 139-140.

<sup>4</sup> Прение Даниила, митрополита Московского и всея Руси с иноком Максимом Святогорцем // ЧОИДР. М., 1847. № 7. Отд. 2. С. 1-15.

<sup>5</sup> Соловьёв С.М. История России с древнейших времён // Соловьёв С.М. Сочинения. В 18 кн. / Отв. ред. И. Д. Ковальченко, С.С. Дмитриев. М., 1989. Кн. 3. Т. 5-6. С. 274-340.

<sup>6</sup> Беляев И.Д. Даниил, митрополит Московский // ИОРЯС. СПб., 1856. Т. 5. Вып. 4. Стб. 193-209.

<sup>7</sup> Кушелев-Безбородко Г. Памятники старинной русской литературы. СПб., 1862. Вып. 4. С. 194-204.

<sup>8</sup> Горский А.В., Невоструев К.И. Описание славянских рукописей Московской синодальной библиотеки. М., 1862. Отд. 2. Т. 3. С. 147-164.

<sup>9</sup> Описание рукописей и каталог книг церковной печати библиотеки А.И. Хлудова / Сост. А. Попов. М., 1872. С. 222-225.

<sup>10</sup> АИ. Т. I. СПб., 1841. С. 534-537. № 293; АЮБДР. 1857. Т. I. Стб. 124-127.

- <sup>11</sup> Николаевский П.Ф. Русская проповедь в XV и XVI веках // ЖМНП. СПб., 1868. Ч. 137. № 2. С. 299-389; Ч. 138. № 4. С. 92-177.
- <sup>12</sup> Макарий (Булгаков), митр. Сочинения Московского митрополита Даниила // ХЧ. 1872. № 10. С. 181-275.
- <sup>13</sup> Гинбов, свящ. Даниил, митрополит Московский, как проповедник // «Рязанские епархиальные ведомости». 1874. № 6. С. 132-139.
- <sup>14</sup> Катаев Н.В. Очерк истории русской церковной проповеди. Одесса, 1874. С. 90-101.
- <sup>15</sup> Порфирьев И.Я. История русской словесности. Казань, 1879. Ч. I. С. 511-516.
- <sup>16</sup> Жмакин В.И. Митрополит Даниил и его сочинения. М., 1881.
- <sup>17</sup> Жмакин В.И. Взгляд митрополита Даниила на отношение к еретикам // ЖМНП. СПб., 1879. № 5. С. 1-51.
- <sup>18</sup> Голубинский Е.Е. Разбор сочинения В. Жмакина «Митрополит Даниил и его сочинения» // Отчёт о двадцать пятом присуждении наград графа Уварова. СПб., 1883. С. 27-48.
- <sup>19</sup> Там же. С. 41-45.
- <sup>20</sup> Там же. С. 46.
- <sup>21</sup> Жмакин В.И. Митрополит Даниил и его сочинения. С. 195.
- <sup>22</sup> Там же. С. 245.
- <sup>23</sup> Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. М., 1996. Кн. 4. Ч. 1. С. 94-113, 364-409.
- <sup>24</sup> Голубинский Е.Е. История Русской Церкви. М., 1900. Т. II. 1-я пол. С. 700-738.
- <sup>25</sup> Знаменский П.В. Руководство к русской церковной истории. Минск, 2005. С. 150.
- <sup>26</sup> Доброклонский А.П. Руководство по истории Русской Церкви. М., 2009. С. 174.
- <sup>27</sup> Дружинин В.Г. Несколько неизвестных литературных памятников из сборника XVI в. // ЛЗАК. СПб., 1909. Вып. 21. С. 36-38, 45-106, 113-114.
- <sup>28</sup> Карташев А.В. Очерки по истории Русской Церкви. М., 2006. Т. 1. С. 513-519.
- <sup>29</sup> Тальберг Н.Д. История Русской Церкви. М., 2008. С. 216-218.
- <sup>30</sup> Борисов Н.С. Церковные деятели средневековой Руси XIII — XVII вв. М., 1988.
- <sup>31</sup> Лурье Я.С. Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV — начала XVI в. М.; Л., 1960.
- <sup>32</sup> Казакова Н.А. Очерки по истории русской общественной мысли: Первая треть XVI в. Л., 1970.
- <sup>33</sup> Зимин А.А. Россия на пороге нового времени: Очерки политической истории России первой трети XVI в. М., 1972; Он же. Крупная феодальная вотчина и социально-политическая борьба в России (кон. XV — XVI в.) М., 1977.
- <sup>34</sup> Юрганов А.Л. Политическая борьба в годы правления Елены Глинской (1533-1538). М., 1987.
- <sup>35</sup> Будовниц И.У. Русская публицистика XVI века. М.; Л., 1947.

<sup>36</sup> Скрынников Р.Г. Крест и корона. Церковь и государство на Руси IX — XVII вв. СПб., 2000.

<sup>37</sup> Плигузов А.И., Семенченко Г.В. Митрополит Даниил и вопрос о наследнике Василия III // Русская книжность XV — XIX вв. М., 1989. С. 139-154.

<sup>38</sup> Советская историческая энциклопедия / Под ред. Е. М. Жукова. М., 1963. Т. 4. Стб. 969.

<sup>39</sup> Клосс Б.М. Деятельность митрополичьей мастерской в 20-х — 30-х годах XVI века и происхождение Никоновской летописи // Древнерусское искусство. Рукописная книга. М., 1972. Сб. 1. С. 318-327; Он же. Митрополит Даниил и Никоновская летопись // ТОДРЛ. Л., 1974. Т. 28. С. 188-201; Он же. Никоновский свод и русские летописи XVI — XVII вв. М., 1980. С. 88-95.

<sup>40</sup> Гаврюшин Н.К. Митрополит Даниил — редактор «Диалектики» // ТОДРЛ. Л., 1988. Т. 41. С. 357-363.

<sup>41</sup> Буланин Д.М. Даниил // СККДР. Л., 1988. Вып. 2. (Вторая половина XIV — XVI вв.) Ч. 1. С. 182-185.

<sup>42</sup> Кимеева Е.Н. «Послание митрополиту Даниилу» Фёдора Карпова // ТОДРЛ. М.; Л., 1953. Т. 9. С. 220-234; Насонов А.Н. История русского летописания XI — нач. XVIII в.: Очерки и исследования. М., 1969; Государственный архив России XVI столетия: Опыт реконструкции / Подгот. текста и коммент. А. А. Зимины. М., 1978. Вып. 1. С. 152, 158; Вып. 2. С. 254, 285; Тихомиров М.Н. Русское летописание. М., 1979. Прил. 1. С. 335-342; Рукописные собрания ГБЛ: Указ. М., 1986. Т. 1. Вып. 2. С. 137-152; Плигузов А.И. Противостояние митрополичьей и вассиановской Кормчих накануне судебных заседаний 1531 г. // Исследования по источниковедению истории СССР дооктябрьского периода: Сб. ст. М., 1985. С. 42-43.

<sup>43</sup> Вальденберг В. Древнерусские учения о пределах царской власти: очерки русской политической литературы от Владимира Святого до конца XVII века. М., 2006; Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Минск, 2006; Золотухина Н.М. Развитие русской средневековой политико-правовой мысли. М., 1985; Казакова Н.А. Очерки по истории русской общественной мысли первой трети XVI в. Л., 1970; Козлов Н.С. Развитие общественно-политической и философской мысли в эпоху русского Средневековья. М., 1961; Громов М.Н., Козлов Н. С. Русская философская мысль X — XVII веков: Учеб. пособие. М., 1990.

<sup>44</sup> Макарий (Веретенников), архим., Турилов А.А., Флоря Б.Н. Даниил // ПЭ. М., 2007. Т. 14. С. 66-76.

<sup>45</sup> Макарий (Веретенников), архим. Московские митрополиты XVI века. Сергиев Посад, 2010. С. 76-109.

<sup>46</sup> Петрушко В.И. История Русской Церкви: с древнейших времён до установления патриаршества: учеб. пособие. Изд. 3-е. М., 2010. С. 251-265.

<sup>47</sup> Шапошник В.В. Церковно-государственные отношения в России в 30-80-е годы XVI века. СПб., 2006. С. 26-40.

<sup>48</sup> Жмакин В.И. Митрополит Даниил и его сочинения. С. 259-274.

<sup>49</sup> Дружинин В.Г. Несколько неизвестных литературных памятников из сборника XVI века. С. 20-26.

<sup>50</sup> Описание рукописей и каталог книг церковной печати библиотеки А. И. Хлудова / Сост. А. Попов. М., 1872. С. 222-225.

<sup>51</sup> Горский А.В., Невоструев К.И. Описание славянских рукописей. Отд. 2. Т. 3. С. 147-164.

<sup>52</sup> Жмакин В.И. Митрополит Даниил и его сочинения. С. 267.

<sup>53</sup> Дружинин В.Г. Несколько неизвестных литературных памятников из сборника XVI века. С. 26. В.И. Жмакин это сочинение относит к категории «частного письма» митрополита и не включает его в общий перечень. См. Жмакин В.И. Митрополит Даниил и его сочинения. С. 278-279.

<sup>54</sup> Такой вывод В.Г. Дружинин делает на основании адресатов посланий, обращений, которые в них употребляются, а также их структуры (Дружинин В.Г. Указ. соч. С. 26-27).

<sup>55</sup> Полный список трудов Даниила с учётом новейших исследований был собран нами в виде перечня. См.: Приложение II.

<sup>56</sup> Жмакин В.И. Митрополит Даниил и его сочинения. С. 274.

<sup>57</sup> КЦДР. Иосифо-Волоколамский монастырь как центр книжности. С. 33. Существует мнение, что этой грамоте соответствует лишённое заголовка послание № 28 в издании В.Г. Дружинина (Дружинин В.Г. Указ. соч. С. 97-101). См.: Макарий (Веретенников), архим., Турилов А.А., Флоря Б.Н. Даниил // ПЭ. Т. 14. С. 72.

<sup>58</sup> Филарет (Гумилевский), архиеп. Обзор русской духовной литературы. С. 126. Николаевский П. Ф., свящ. Русская проповедь в XV–XVI вв. // ЖМНП. СПб., 1868. С. 138, 105.

<sup>59</sup> Жмакин В.И. Митрополит Даниил и его сочинения. С. 270-274; Буландин Д. М. Даниил // СККДР. Вып. 2. Ч. 1. С. 183-184.

<sup>60</sup> РГБ. МДА. Фунд. Ф. 173. I. № 197.

<sup>61</sup> РНБ. Соф. № 1281.

<sup>62</sup> РНБ. Q. I. № 1439.

<sup>63</sup> Горский А.В., Невоструев К.И. Описание славянских рукописей. Отд. 2. Т. 3. С. 147-164.

<sup>64</sup> Кушелев-Безбородко Г. Памятники старинной русской литературы. Вып. 4. С. 194-204.

<sup>65</sup> ПЛДР. Конец XV — первая половина XVI века / Сост. Д.С. Лихачев и Л.А. Дмитриев. М., 1984. С. 520-533.

<sup>66</sup> Жмакин В.И. Митрополит Даниил и его сочинения. Приложения. С. 3-88.

<sup>67</sup> Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. СПб., 1874. Т. 7. С. 393-394.

<sup>68</sup> АИ. Т. 1. С. 534-537. № 293.

<sup>69</sup> Дружинин В.Г. Несколько неизвестных литературных памятников из сборника XVI в. С. 36-38, 45-106, 113-114.

<sup>70</sup> Сатира XI–XVII веков. М., 1986. С. 268-270.

<sup>71</sup> О, русская земля! М., 1982. С. 145-147.

<sup>72</sup> Макарий (Веретенников), архим. Митрополиты XVI века. С. 103-109.

<sup>73</sup> Хрестоматия по древнерусской литературе / Составитель Н.К. Гудзий.

---

М., 1973. С. 265-267; Пламенное слово. Проза и поэзия Древней Руси. М., 1978. С. 225-227; Красноречие Древней Руси (XI — XVII вв.) М., 1987. С. 269-279; Сказания православные. Древнерусская духовная литература. М., 2004. Т. 3: XVI—XVII вв. С. 58-569.

*ШЕВНИНА Вера Николаевна,  
студентка магистратуры социальной работы  
факультета социальных технологий МарГТУ*

### **Проблемы и жизненные ценности молодежи Республики Марий Эл**

Начало 2000-х годов в отечественной науке сопровождается новым интересом к исследованию молодежной проблематики. Для этого есть определенные причины собственно научного характера. Уже есть свидетельства интереса к старым разработкам в области теории молодежи и молодежного движения, отечественной и мировой практики работы с молодежью и т.д. Этот исследовательский опыт был теснейшим образом связан с практической деятельностью — работой с молодежью и развитием организованных форм молодежного движения в стране. Осознание молодежных проблем как проблем социальных стало итогом обширных и длительных исследований, разработки теорий молодежи и концептуальных основ молодежного движения, концепций молодежной политики, а в более широком смысле — итогом планомерных и спонтанных социализационных воздействий на подрастающее поколение.

Свое исследование на предмет проблем молодежи мы решили провести летом 2010 года в городе Йошкар-Оле. Оно осуществлялось в форме анкетного опроса, цель которого сводилась к определению проблемного поля молодежи, ее жизненных ориентиров и ценностей; нам было также интересно узнать оценку эффективности проводимой в республике молодежной политики глазами самих молодых людей. Не менее значимыми были и вопросы отношения данной группы к некоммерческим организациям как поставщикам социальных услуг.

Всего в исследовании было опрошено 100 человек в возрасте 18–30 лет, среди них 60% — представительниц женского пола и 40% — молодых людей. Самой большой возрастной группой среди респондентов стала возрастная группа от 19 до 25 лет. Большинство опрошенных, по результатам исследования, проживают в городе (62%), что особо устраивало нас, так как один

из вопросов нашей анкеты был направлен на выявление мнения молодежи о качестве проводимой молодежной политики, а город — именно то место, где события развиваются наиболее стремительно. Тем более, что большинство организаций по работе с молодыми людьми находится именно здесь.

В анкету нами был включен вопрос о семейном положении, так как от него могли зависеть ответы на некоторые другие вопросы, например, — собирается ли молодой человек в ближайшем будущем остаться в родном городе или планирует переехать в другой город или другую страну.

Результаты оказались следующие: 4% имеют супруга/супругу и детей, 12,5% имеют супруга/супругу, но не зарегистрированы, 46% не имеют своей семьи, но имеют соответствующие планы на ближайшее будущее и 37,5% еще не создали собственной семьи и не планируют ее создавать. Последняя цифра дает повод для тревоги: ведь большинство опрошенных находятся в возрасте, когда молодые люди обдумывают свое будущее, в частности строят планы на создание семьи. Особенно беспокоит то, что процент респондентов, выбравших данный вариант ответа, довольно высокий. Делать выводы по данному вопросу рано, он требует дополнительного исследования, так как причинами выбора данного варианта ответа могут служить сдвигание границ создания семьи (из-за длительности получения образования), проблемы с трудоустройством, нерешенная проблема с жильем. Помимо этого, 20% среди тех, кто не планирует создание семьи, обозначили проблемы в отношениях с родителями и моральную зависимость от них, что так же может являться причиной.

Исследование выявило высокий процент заинтересованности молодежи событиями, происходящими в республике и в обществе. Таким образом, молодые люди выразили свое желание и стремление быть полноправными гражданами страны и республики, где они проживают. Это также говорит о том, что молодое поколение заинтересовано в своем будущем: поступающая информация используется для создания портрета настоящего, с целью найти себя в нем в качестве специалиста той или иной профессиональной сферы, для выбора стратегии

действий и поведения в обществе. При этом они считают, что окружающие видят их: 32% — «такими, как все», 27% — «лидерами», 13,5% — не задумывались над этим, 9% думают, что их считают хулиганами и 5% — гениями. Радует, что довольно высокий процент респондентов считают, что их воспринимают, соответственно, лидерами; они имеют хорошую самооценку и осознают свои возможности. Такие люди смело смогут брать на себя обязательства и нести за них ответственность. В то же время на вопрос, «кем бы они хотели быть, чтобы окружающие их считали», наименьшие проценты набрали ответы: «активистом» — 3%, «умным» — 5% и «целеустремленным» — 13%. Молодежь желает, чтобы ее воспринимали прежде всего как «хорошего человека» — 32%, «друга» — 22% и «профессионала в деле» — 19%. Такой результат получился за счет суммирования ответов «лидеров» и «таких как все», так как для последних наиболее важно, чтобы окружающие считали их «хорошим человеком» и своим другом, в то время как «лидеры» отдали предпочтение вариантам ответа: профессионалом в своем деле, активистом и целеустремленным. Увы, но в обоих случаях остался мало замеченным вариант — «умным»; видимо, молодежь не считает его важным критерием для реализации себя в жизни.

Немаловажными для нашего исследования были ответы на следующие два вопроса: кем считают себя молодые люди как представители молодежи, и планируют ли они остаться работать/учиться на Родине, либо хотят поменять место жительства? Опрошенные молодые люди считают себя, как показало наше исследование, в будущем специалистами своего города, поселка, области, России — 48%; 28% видят себя уже сейчас потенциалом для развития города, области, России. Среди опрошенных 12% планируют управлять страной и также 12% позиционируют себя в качестве жителей данной территории. Следует отметить, что полученные ответы на данный вопрос дают повод говорить о молодежи как о патриотах своей страны. Подтверждают данный довод и ответы, полученные на следующий вопрос о желании молодых людей остаться либо уехать работать или учиться в другую область, регион, страну. 65%



респондентов не планируют куда-либо уезжать, 25% — собираются уезжать в другой регион России, 5% — в другое место республики и 5% — все-таки мечтают работать и учиться за границей, причем планируют уехать в ближайшем будущем. Среди причин остаться чаще всего называют близких людей, семью, хорошее место работы. Планируют уехать из-за сложностей с трудоустройством и несоответствием уровня заработной платы уровню жизни.

Наиболее острыми проблемами для молодежи являются: 1) проблема с трудоустройством — 26%; 2) нерешенная проблема с жильем и материальная зависимость от взрослых — по 17,5%; 3) невозможность реализовать себя — 9%. Далее идут — непонимание родителей — 7%, проблемы в отношениях с друзьями — 5%, дефицит денежных средств — 4,5%, неблагополучие семьи, скука, отвержение со стороны сверстников — 3% и 1,5% набрали такие проблемы, как отношения с учителями/преподавателями, насилие, алкоголизм.

Несмотря на множество проблем (некоторые называли сразу по 7 проблем), многие респонденты считают, что могут решить их самостоятельно: «без доли сомнения» — 8,5%, 70,5% — «скорее да, чем нет», 17% — «скорее нет, чем да» и 4% не могут решить названные проблемы самостоятельно. При этом молодежь придерживается мнения, что решать свои проблемы должна самостоятельно — 55%, 27% готовы отдать заботу о себе государству, 3% — родителям и родственникам и 15% считают, что улучшением качества их жизни и решением проблем должны заниматься все названные инстанции — государство, президент, губернатор, школа, родители и родственники, кружки и секции, друзья, сам, а также молодежные и некоммерческие организации. Мы видим, что молодое поколение, прежде всего, надеется на собственные силы в решении проблем, но в то же время на вопрос «хотел бы ты получать помощь по названным тобой проблемам от квалифицированных специалистов» 40% ответили, что «да», еще 40% — «скорее да, чем нет» и лишь 16% выбрали ответ «нет» (из них 4% — «скорее нет, чем да»). 4% респондентов ответили «затрудняюсь ответить». Как видим, молодые люди хотят получать помощь по

названным проблемам от квалифицированных специалистов, но надеются в большинстве случаев на собственные силы, что дает повод сделать вывод о недостаточной работе органов по работе с молодежью, либо о неохвате ими насущных проблем молодежи, из-за чего молодое поколение вынуждено надеяться исключительно на собственные силы и не рассчитывает на помощь от организаций как государственных, так и негосударственных. Более того, 35% респондентов не знают, проводится ли работа с молодежью в республике, 43% отметили, что иногда проводится, 22% — что всегда проводится, но при этом указали мероприятия лишь 2 человека. Это еще раз доказывает, что либо в республике не ведется работа по проблемам, которые наиболее актуальны для молодежи, либо органы, проводящие данные акции и мероприятия, недостаточно хорошо информируют молодежную аудиторию о проводимой работе; в итоге, они не знают о ее существовании. Тем более, молодежь отметила, что проводимой работы недостаточно для удовлетворения ее потребностей — 67% респондентов, 25% не смогли дать оценку, ответив «не знаю», и только 8% полностью удовлетворены проводимой работой. Возможен и следующий вариант — нехватка людских ресурсов, привлеченных к работе с молодежью. Данный аргумент весом, если учитывать, что Республика Марий Эл является центром не только спорта, но и скопления молодежи, что особенно характерно для города Йошкар-Олы, где располагаются основные учебные заведения, притягивающие будущих специалистов из многих уголков республики и даже других областей. В такой ситуации малочисленным организациям по работе с молодежью довольно трудно охватить столь широкую аудиторию, а тем более точно отразить в своей работе ее потребности.

Организаторами мероприятий по работе с молодежью, по мнению самих молодых людей, являются: общественные организации — 26%, 22% — государственные учреждения, 15% — некоммерческие организации.

Для молодежи наиболее важными являются такие ценности, как здоровье (13%), интересная работа (11%), активная жизнь (10%), любовь (10%), материальная обеспеченность

(10%), друзья (10%), развитие (10%). Меньше голосов набрали красота (7%), продуктивная жизнь и общественное признание (по 6%) и на самом последнем месте, как ни странно, — учеба (4%).

В исследовании нам было интересно посмотреть, инициативна ли молодежь, проявляет ли она себя в обществе, либо всегда пользуется изведенными путями. Как оказалось, большинство, а это 35% респондентов, ощущают потребность сделать что-то новое, но им не хватает знаний для осуществления задуманного, 23% опрошенных привыкли не идти на риск, 16% — всегда инициативны и оставшиеся 16% предпочитают не идти на риск ни при каких условиях.

Молодежь г. Йошкар-Олы уже в настоящее время видит себя как будущих управленцев и профессионалов своего дела. Молодые люди инициативны и готовы привнести в жизнь перемены, но для этого им нужны необходимые знания и, конечно же, поддержка, без чего, вероятно, их свершения практически невозможны.

*ВАСЕНЕВА Наталья Игоревна,  
студентка магистратуры факультета  
социальных технологий МарГТУ*

### **Возрождение традиции семейного чтения и ее значение для духовного развития детей**

В дневниковых записях Государыни Императрицы Александры Феодоровны Романовой за 1899 год (на пороге XX века) есть такие строки, посвященные устройству идеального дома: «В таком доме могут воспитываться только красота и мягкость характера. Одним из несчастий нашего времени является то, что тихие семейные вечера вытесняются делами, развлечениями, вращением в обществе»<sup>1</sup>. Согласитесь: эти строки так звучны нынешним дням. Из свидетельств современников мы знаем, что царская семья предпочитала светской жизни жизнь домашнюю. Недкие свободные минуты Николай II проводил с женой и детьми. Дети очень любили, когда отец читал им вслух какую-нибудь книгу.

Много ли в вашем окружении семей, которые вечерами все вместе собираются для семейного чтения? Часто можно увидеть следующую картину: вечером родители заняты своими делами (как правило, мамы погружены в домашние дела, а папы, скорее всего, после работы — перед телевизором). Внимание ребенка погружено в компьютерную игру или интернет, особенно если ребенок — подросток.

В январе текущего 2011 года мы провели исследование, целью которого являлось выявление отношения современных родителей к возрождению традиции семейного чтения. Исследование проводилось с помощью анкетного опроса, всего было опрошено 100 человек — родители, как молодые, так и зрелые. Мы опросили семьи, в которых есть дети — дошкольники.

По результатам исследования можно сделать вывод, что читают именно всей семьей (и родители, и дети) крайне мало. В основном, детям-дошкольникам один из родителей читает сказки (особо выделили русскую народную сказку «Аленький цветочек», сказки А.С. Пушкина). С детьми постарше читают

классику, энциклопедии. Один респондент из ста ответил, что читают вместе детскую Библию.

На вопрос «Считаете ли Вы, что в современной семье можно возродить традицию семейного чтения, когда вся семья вечерами собирается вместе и, например, родители читают детям книги?» — 58% респондентов ответили «да, это возможно», 24% — «скорее «да», чем «нет»; 16% — «скорее «нет», чем «да»; и 2% считают, что возродить в современной семье данную традицию нельзя.

На вопрос «Хотели бы Вы в своей семье возродить эту традицию?» — 87 опрошенных родителей ответили «да» и 13 — «нет». Все-таки, большинство людей относятся к традиции семейного чтения положительно.

До того времени, когда дети научатся читать самостоятельно, родители читают им сами. Когда же ребенок научится чтению, то, к сожалению, многие современные родители даже не думают о том, что можно, собравшись всей семьей, почитать вслух книгу, поразмышлять над ней вместе.

Итак, в современной семье совместной деятельности родителей и детей, одной из форм которой как раз и является семейное чтение, уделяется очень мало внимания. А ведь сколько радости может доставить такая деятельность!

Конечно, для того, чтобы получить от чтения радость, надо потрудиться: подобрать хорошие книги, собрать всю семью вместе, читать вслух, когда и голова «работает», и речь развивается. А ведь это правильно: сначала труд, а потом — радость. Мы же порой совсем не хотим трудиться и многие, наверное, скажут: «Как? После рабочего дня (или рабочей недели) напрягать свои силы еще и дома, после всех дел — уборки, стирки, готовки?»

Но в будущем дети будут вспоминать эту по-настоящему семейную теплую атмосферу, добрые книги, голос родителей. А может быть вспомнят, как сами читали вслух в кругу семьи. Эти воспоминания поддержат их в трудную минуту жизни. И, конечно, велика вероятность того, что традиция будет иметь продолжение. Для родителей же этот опыт поможет выстроить более теплые и доверительные отношения с детьми.

С чего начать? Как привить эту добрую традицию в своей семье?

Прежде всего, нужно определиться: что читать? В зависимости от возраста детей. И тут особенно хочется отметить важность чтения вслух всей семьей (особенно, если есть маленькие дети) Священного Писания, житий святых. Традиция семейного чтения может стать фактором **духовного** развития детей, если в семье читают именно духовную литературу. Причем даже для детей-дошкольников такое чтение необходимо (помимо «душевной» литературы — сказок, рассказов, в которой также они нуждаются).

Если есть маленькие дети — вся семья может почитать сказки. Взрослым членам семьи представится возможность по-новому взглянуть на них. Приведем пример: всем известна русская народная сказка «Аленький цветочек», рассказанная С.Т. Аксакову ключницей Пелагией. В ней все символично. «Аленький цветочек объединяет жениха и невесту, потому что для каждого из них он — самый желанный. Это сама Любовь, соединяющая и венчающая их царскими коронами»<sup>2</sup>. В народных сказках, как правило, пройдя через различные испытания, главный герой становится лучше, обретает счастье. Кроме терапевтического значения чтения сказок (сказкотерапия), детей они учат многим положительным качествам.

Иерей Константин Гришин отмечает: «Велико значение русских сказок, чтение которых является фундаментом образования, воспитания и развития человека с малых лет. Сказка дает детям первое чувство героического — чувство испытания опасностью, призвания к добру, победы над злом. Она учит мужеству и верности, отличать “правду” от “кривды”».

Национальное воспитание невозможно без национальной сказки. Сегодня общепризнанно, что сказками А.С. Пушкина лечат психику»<sup>3</sup>.

Если в семье дети уже ходят в школу, можно читать всем вместе произведения классической литературы. Так, прекрасно подходит для чтения в семейном кругу произведение Антуана де Сент-Экзюпери «Маленький принц». Эта сказка ад-

ресована как детям, так и взрослым. И родителям есть над чем поразмыслить, и детям интересно.

В психологии есть метод библиотерапии, когда в зависимости от проблемы клиента, специалист подбирает, рекомендует ту или иную литературу (не лишним будет отметить, что принцип «Не навреди!» здесь тоже имеет место). Почему бы вместе не почитать именно те книги, которые могут помочь? Ведь у каждой семьи существует та или иная проблема. Конечно, православная семья выберет православную духовную литературу.

Совсем недавно мы были самой читающей страной в мире. Семейное чтение, думается, не только поможет России снова завоевать лидирующие позиции в этой области, но и заметно улучшить качество чтения. Обращение к традиционным семейным ценностям и добрым обычаям способно возродить пошатнувшийся в наши дни институт семьи.

### Примечания

<sup>1</sup> Святая Царица-Мученица Александра. О браке и семейной жизни. М., 1996.

<sup>2</sup> Цит. по: Флоренская Т.А. Человек в решении жизненных проблем. М., 2009.

<sup>3</sup> Цит. по: иерей Константин Гришин. Воспитание патриотизма в православной семье. <http://www.le-eparchy.ru>.

ХРИСТИАНСКОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ  
И РУССКАЯ КУЛЬТУРА:

Доклады и сообщения XIV научно-богословской конференции  
(16 — 17 мая 2011 г.)

Бумага офсетная. Формат А5. Тираж 300 экз. Заказ 0000.  
Отпечатано в ООО «СТРИНГ».  
424002, г. Йошкар-Ола, ул. Коммунистическая, д. 31.